



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**DEPARTAMENTO DE LITERATURA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**EDILANE VITÓRIO CARDOSO**

**O LUGAR DE HERÓDOTO: UM MENSAGEIRO DA MORTE NA FRONTEIRA DA  
ALTERIDADE**

**FORTALEZA**

**2024**

EDILANE VITÓRIO CARDOSO

O LUGAR DE HERÓDOTO: UM MENSAGEIRO DA MORTE NA FRONTEIRA DA  
ALTERIDADE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Letras. Área de concentração: Literatura Comparada.

Orientador: Prof.º Dr. Orlando Luiz de Araújo

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas  
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

- C2611 Cardoso, Edilane Vitório.  
O lugar de Heródoto: um mensageiro da morte na fronteira da alteridade / Edilane Vitório Cardoso. – 2024.  
143 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Letras, Fortaleza, 2024.  
Orientação: Prof. Dr. Orlando Luiz de Araújo.
1. Heródoto. 2. Literatura grega. 3. Morte. 4. Nómos. I. Título.

CDD 400

---

EDILANE VITÓRIO CARDOSO

O LUGAR DE HERÓDOTO: UM MENSAGEIRO DA MORTE NA FRONTEIRA DA  
ALTERIDADE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Letras. Área de concentração: Literatura Comparada.

Orientador: Prof.º Dr. Orlando Luiz de Araújo

Aprovada em 29/05/2024.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.º Dr. Orlando Luiz de Araújo (Orientador)  
(Universidade Federal do Ceará).

---

Prof.ª Dra. Jane Kelly de Oliveira (Avaliadora externa)  
(Universidade Estadual de Ponta Grossa)

---

Prof.ª Dra. Maria Aparecida de Oliveira Silva (Avaliadora externa)  
(LABHAM/Universidade Federal do Piauí)

---

Prof.ª Dra. Ana Maria Cavalcante de Lima (Avaliadora externa)  
(Instituto Federal da Paraíba)

---

Prof.ª Dra. Ana Maria César Pompeu (Avaliadora interna)  
(Universidade Federal do Ceará)

Aos meus pais, por me ensinarem, através de exemplos e ações cotidianas, que a persistência é o caminho do êxito.

## AGRADECIMENTOS

À FUNCAP, Fundação Cearense de apoio ao desenvolvimento científico e tecnológico, pela concessão de bolsa de auxílio financeiro.

Ao meu orientador, Prof.º Dr. Orlando Luiz de Araújo, pela sapiência, serenidade e cautela nas orientações.

À professora Dra. Ana Maria César Pompeu, pelos valiosos ensinamentos, pelas inesquecíveis e descontraídas aulas no PPG-Letras/UFC.

À Universidade Federal do Ceará, pelo generoso acolhimento em seu espaço e centro de excelência.

Às professoras que gentilmente aceitaram compor a banca: Prof.ª Dra. Ana Maria Cavalcante de Lima (IFPB), Prof.ª Dra. Ana Maria César Pompeu (UFC), Prof.ª Dra. Maria Aparecida de Oliveira Silva (LABHAM/UFPI), Prof.ª Dra. Jane Kelly de Oliveira (UEPG).

Aos colegas do G-ente, grupo de pesquisa sobre narrativas, teatro e recepção, coordenado por meu orientador, Prof.º Dr. Orlando Luiz de Araújo, pelas inestimáveis trocas e partilhas ao longo de toda a caminhada da pesquisa.

Aos funcionários e servidores do PPG-Letras, pela disponibilidade e presteza na resolução de questões formais.

Aos meus familiares e amigos que por mim torceram genuinamente.

“Oh, minh'alma, não aspira à vida imortal,  
mas esgota o campo do possível” (Píndaro, 3º  
Pítico).

“Atento ao dia final, homem nenhum afirme:  
eu sou feliz!, até transpor – sem nunca ter  
sofrido – o umbral da morte” (*Édipo Rei*,  
vv.1528-30).



## RESUMO

A narrativa historiográfica escrita por Heródoto (485-425 AEC), e legada à posteridade, reflete o amplo vislumbre de seu autor, enquanto desempenha alguns papéis, já que cumpre determinadas funções com vistas à composição de seu texto. Na condição de investigador e também enunciador de seu relato, o autor ocupa lugares que passam pelo ver, ouvir, saber, conhecer. Desse modo, para a tessitura de seus *lógoi*, Heródoto atua não só como testemunha ocular e pesquisador-viajante, mas também como narrador-mensageiro. O tema central em torno do qual se configuram as *Histórias* – embora Heródoto também recorra a inúmeras digressões – é o grande confronto bélico entre gregos e bárbaros. Trata-se de um embate multissecular, basta recordar a primeira de suas manifestações na *Ilíada* homérica: a guerra dos aqueus contra os troianos, dentro de um contexto que se compreende como pré-histórico ou mítico. Em função disso, nos *lógoi* herodotianos há que se ponderar acerca da relação do narrador e enunciador com os diversos *nómoi* (costumes) estrangeiros ali retratados. Ademais, discutir a morte, considerando diferentes culturas e suas compreensões em torno do fenômeno é, inevitavelmente, adentrar no domínio da religião. Nesse sentido, o enfoque da nossa pesquisa gira em torno do retrato dado às compreensões sociais da morte, suas práticas ritualísticas e representações religiosas, considerando os diferentes grupos étnicos retratados nas *Histórias*. Uma vez impelidos a refletir sobre os valores sociais da morte e os ritos em torno dela praticados, percebemos significativa e inexorável correlação com a alteridade, na medida em que as posições do indivíduo diante da finitude e as inúmeras práticas a ela associadas dependem sobremaneira dos valores e costumes – *nómoi* – da comunidade descrita. Dessa forma, para a discussão proposta, convém explicitar o conceito de *nómos*, já que em torno dele é viável a abordagem sobre etnografia e alteridade. Conforme assinala Romilly, em *La loi dans la pensée grecque*, (1971, p. 54), o vocábulo sofreu uma transformação semântica decorrente da própria evolução da *pólis* grega. Assim, ao seu entendimento primordial, etnográfico (abrangendo as práticas e crenças transmitidas de geração em geração, constitutivas do legado ético de cada povo), acrescentou-se o sentido político. Ou seja, o significado relativo a costumes juntou-se ao sentido de lei. A pesquisa ancora-se em uma abordagem qualitativa, para sua viabilização nos respaldamos nas contribuições teóricas de Loraux (1975/1977/1994), Romilly (1971/ 1993), Garland (1985), Hall (1989), Burkert (1993), Calame (2000), Vernant (2002/2009), Soares (2003/2005), Silva (1995/2010), Gagnebin (2005), Hartog (2003/2014). Assim, percebemos que a morte na prosa herodotiana representa, em seu sentido originário, a execução prática dos valores de um

código, de um *nómos*, na medida em que é um fenômeno de natureza social, política e religiosa. O *nómos*, portanto, constitui um elemento formador da identidade individual e coletiva dos sujeitos retratados nas *Histórias*.

**Palavras-chave:** Heródoto; Literatura grega; Morte; *Nómos*; Alteridade.

## ABSTRACT

The historiographical narrative written by Herodotus (485-425 B.C.E.) and bequeathed to posterity reflects the broad vision of its author, as he plays certain roles, since he fulfills certain functions with a view to composing his text. As an investigator and also the enunciator of his account, the author occupies places that include seeing, hearing, knowing and knowing. In this way, Herodotus acts not only as an eyewitness and traveler-researcher, but also as a messenger-narrator. The central theme of the *Histories* - although Herodotus also resorts to numerous digressions - is the great war between the Greeks and the barbarians. It is a multi-century clash, and it is enough to remember the first of its manifestations in the Homeric *Iliad*: the war of the Achaeans against the Trojans, within a context that can be understood as prehistoric or mythical. As a result, in the Herodotian *lógoi* we have to consider the relationship between the narrator and the enunciator and the various foreign *nómoi* (customs) portrayed there. Furthermore, to discuss death, considering different cultures and their understanding of the phenomenon, is inevitably to enter the realm of religion. In this sense, the focus of our research revolves around the portrayal given to social understandings of death, its ritualistic practices and religious representations, considering the different ethnic groups portrayed in the *Stories*. Once impelled to reflect on the social values of death and the rites practiced around it, we perceive a significant and inexorable correlation with otherness, insofar as the individual's position in the face of finitude and the countless practices associated with it depend greatly on the values and customs - *nómoi* - of the community described. For the purposes of this discussion, it is worth explaining the concept of *nómos*, since it is around it that the approach to ethnography and alterity is viable. As Romilly points out in *La loi dans la pensée grecque* (1971, p. 54), the word underwent a semantic transformation as a result of the evolution of the Greek polis. Thus, to its primordial, ethnographic understanding (encompassing the practices and beliefs passed down from generation to generation, constituting the ethical legacy of each people), a political meaning was added. In other words, the meaning of customs was added to the meaning of law. The research is based on a qualitative approach, and to make it feasible we draw on the theoretical contributions of Loraux (1975/1977/1994), Romilly (1971/ 1993), Garland (1985), Hall (1989), Burkert (1993), Calame (2000), Vernant (2002/2009), Soares (2003/2005), Silva (1995/2010), Gagnebin (2005), Hartog (2003/2014). Thus, we realize that death in Herodotian prose represents, in its original sense, the practical execution of the values of a code, of a *nómos*, insofar as it is a phenomenon of a social, political and religious nature. The *nómos*, therefore, constitutes a formative element of the individual and collective identity of the subjects portrayed in the *Stories*.

**Keywords:** Herodotus; Greek literature; Death; *Nómos*; Otherness.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>O LUGAR DE HERÓDOTO: UM MENSAGEIRO DA MORTE NA LITERATURA GREGA.....</b>	<b>24</b>
2.1	Um Historiador literário.....	24
2.2	Um Etnógrafo do Mundo Antigo.....	36
2.3	Um Narrador-Mensageiro da morte .....	47
<b>3</b>	<b>MORTE, <i>NÓMOS</i> E ALTERIDADE: NARRATIVAS DE ESPAÇO E PODER.....</b>	<b>59</b>
3.1	Morte e <i>Nómos</i> : o <i>lógos</i> performativo da morte entre os Bárbaros .....	59
3.2	Loucura, vingança e morte: o <i>lógos</i> de Cambises .....	65
3.3	Tirania, ruína e morte: o <i>lógos</i> de Xerxes .....	72
3.4	Nomadismo, espaço e morte: o <i>lógos</i> dos Citas .....	87
<b>4</b>	<b>MORTE, <i>NÓMOS</i> E IDENTIDADE: NARRATIVAS DE PODER E ESPAÇO.....</b>	<b>102</b>
4.1	Morte e <i>Nómos</i> : o <i>lógos</i> performativo da morte entre os gregos .....	102
4.2	Loucura, poder e morte: o <i>lógos</i> de Cleômenes.....	110
4.3	Tirania, espaço e morte: o <i>lógos</i> de Polícrates .....	114
4.4	Honra, espaço e (bela) morte: o <i>lógos</i> dos Espartanos.....	121
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>133</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>139</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Em linhas gerais, o tema central em torno do qual se configuram os *lógoi* que compõem as *Histórias* – embora Heródoto lance mão de inúmeras digressões para tecer sua narrativa – é o grande confronto bélico entre gregos e bárbaros. Trata-se de um embate multissecular, basta recordar a primeira de suas manifestações lá na épica homérica: a guerra dos aqueus contra os troianos, dentro de um contexto que se compreende como pré-histórico ou mítico. A milenar luta entre ocidente e oriente? Seria sensato estabelecer este dualismo? Entre o mundo livre e o mundo composto por escravos? Entre o mundo individualista e cívico e o mundo coletivista e massificado? De fato, a guerra é o eixo em torno do qual se estruturam os diferentes *lógoi* das *Histórias*, e o método narrativo de exposição e investigação adotado por nosso narrador/mensageiro/viajante nos conduz às raízes desse conflito, as quais colocam em cena dois mundos que são, aparentemente, distintos e distantes.

Por outro lado, o tema principal não nos chega exposto e desenvolvido indiscriminadamente, há, por parte do narrador/mensageiro/viajante, a tentativa de ser compreendido e explicado, conforme nos diz Heródoto no célebre próêmio de sua obra:

Esta é a exposição da investigação de Heródoto de Túrio, para que os acontecimentos passados não sejam extintos entre os homens com o tempo, e para que os feitos grandiosos e maravilhosos, uns realizados por helenos e outros por bárbaros, não fiquem sem glória, e expor os motivos pelos quais guerrearam uns contra os outros (*Histórias*, I, 1. Grifos nossos)<sup>1</sup>.

É flagrante a semelhança dessa famosa abertura das *Histórias* com os prólogos das epopeias homéricas. Em ambos os casos, recorre-se à força e importância da memória, suprema responsável por derrotar o esquecimento. Segundo esta tradição homérica – na qual Heródoto ainda está parcialmente inserido e com a qual dialoga diretamente –, a força da memória é inseparável da palavra cantada. O prólogo das *Histórias* possui, ainda, certa abordagem universalista, considerando os limites do mundo conhecido até ali, pois alude aos feitos dignos de registro e memória. Ademais, a caracterização dos inúmeros povos visitados e investigados, neste que é, sem dúvida, o momento embrionário do relato histórico, repousa no cotejo, na comparação, e tem como referência os *nómoi* dos gregos.

---

<sup>1</sup> *Histórias. Livro I – Clio*. Tradução de Maria Aparecida de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2019.

Conforme a explicitação desenvolvida por Ribeiro (2010, p. 19), nesses 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 leitor o tema e o modo como se vai tratá-lo. Claude Calame (2004, p.20) chama-os de prelúdios programáticos das obras dos historiadores, ou de ‘historiopoetas’ do século V, que substituem o apelo à instância inspiradora de origem divina por uma postura de afirmação do autor diante de sua obra. Já a divisão em nove livros e o patrocínio das musas à obra não se deve especialmente a Heródoto, segundo Hartog (2014), este patrocínio é o indício de certo estatuto do texto e da forma como, naquele momento, as *Histórias* eram recebidas pelo público, “ela está do lado das Musas, da poesia, do prazer, da ficção” (p.35).

Para Vidal-Naquet, em prefácio à obra de Detienne (2013)<sup>2</sup>, o propósito de Heródoto, chamado “homerícissimo” ainda é da alçada do elogio e mesmo função arcaica da Memória. Entretanto, segundo o teórico, o historiador também estuda o que foi a causa das guerras, as acusações que gregos e bárbaros fazem uns aos outros em um diálogo reconstruído. Heródoto separa o tempo dos deuses, o tempo dos homens e o tempo do confronto. Gagnebin (2005) aponta que Heródoto quer apresentar, mostrar (*apodexis*) aquilo que viu e pesquisou, por isso, “trata-se de um relato de viagem, relatório de pesquisa, de uma narrativa informativa e agradável que engloba os aspectos da realidade dignos de menção e de memória” (p. 14).

Assim, segundo a autora, o que diferencia a pesquisa empreendida por Heródoto de outras formas narrativas não é o(s) seu(s) objeto, mas o processo de aquisição destes conhecimentos. Nesse sentido, Heródoto fala daquilo que ele mesmo viu, ou daquilo de que ouviu falar por outros, privilegiando a palavra da testemunha, a sua própria ou a de outrem. Ao longo de suas *Histórias*, nosso narrador-viajante-mensageiro aponta suas “fontes”, se foi ele mesmo que viu o que relata ou se só ouviu falar. Trata-se de uma preocupação que traz consigo uma primeira diferença entre a narrativa historiográfica de Heródoto e as narrativas míticas – as epopeia homéricas, sobretudo –, uma vez que o autor só fala daquilo que viu ou ouviu falar. O arco temporal alcançado se limita, portanto, a duas ou três gerações antes da sua visita, pois o resto do tempo se perde no não mais visto, isto é, no não relatável.

Desse modo, em oposição ao nosso atual conceito de história, a pesquisa de Heródoto, intrinsecamente ligada à oralidade e à visão, não pretende contemplar um passado distante. Essa restrição também a delimita em relação ao discurso mítico, que remete a um tempo longínquo, tempo das origens, dos deuses e dos heróis, do qual somente as musas

---

<sup>2</sup> DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Prefácio de Pierre Vidal- Naquet. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2013. p. 39.

podem nos fazer lembrar, já que sem elas não podemos saber daquilo que não vimos. Nesse sentido, ao contrário dos poetas Homero e Hesíodo, considerados os dois principais mitógrafos entre os gregos, Heródoto não invoca as Musas no exórdio de suas *Histórias*, por conseguinte, não é um inspirado pela divindade, mas um tipo de pesquisador esclarecido; em outras palavras, é um logógrafo e não um mitógrafo, conforme nos explica Hartog (2014, p. 56). Aquilo que nos comunica é uma coletânea de *lógoi*, isto é, de “histórias”, investigações baseadas em documentos, experiências adquiridas por ele ao longo de suas pesquisas e viagens, contatos com inúmeras testemunhas na Grécia e terras estrangeiras, o confronto de diversas fontes, o exame de monumentos literários e arqueológicos. É relevante sublinhar que, quando se refere aos vários livros de sua obra, Heródoto não utiliza a palavra *história*, mas sim o termo *lógos*, por isso, temos os *lógoi* dos citas, dos egípcios, líbios etc. Desse modo, é o próprio vocabulário que nos remete à grande oposição entre *lógos* e *mythos*, na qual vai se enraizar a distinção entre o discurso científico, filosófico ou histórico e o discurso poético-mítico, explica Gagnebin (p. 15).

Para Hartog (2014, p. 32), se outrora o aedo era o dispensador de *kléos*, de uma glória imortal para os heróis que tinham aceitado morrer por ela em combate, o *hístor* sente-se requisitado a produzir sua narrativa para impedir o apagamento dos traços da atividade de homens que são simplesmente homens e que, portanto, desaparecem. Assim, como o canto do aedo, a prosa desse que se configura como nosso primeiro historiador preocupa-se também com *kléos*. Enquanto um celebrava os grandes feitos e os ditos famosos dos heróis de outrora, o outro se dedica aos traços da atividade dos homens, aos monumentos que, por assim dizer, dão testemunho dela.

De Cícero (*De Legibus*, I, 5), Heródoto recebeu o título de pai da história (*pater historiae*), também é atribuído a ele o gesto que inaugura a “historiografia”, uma vez que em suas *Histórias* o autor tece comentários, argumenta e, não raro, refuta o que foi dito pelos primeiros cronistas das tradições locais e regionais das comunidades gregas. Aristóteles, na *Poética*, traz algumas considerações sobre o discurso historiográfico. Segundo o filósofo, em 1451b, o que difere o historiador do poeta é o conteúdo extraído de seu texto, não a forma – presença ou ausência da métrica, do verso na composição. Assim, pela ótica aristotélica, se ao historiador cabe “narrar aquilo que aconteceu”, ao poeta cumpre narrar “aquilo que poderia acontecer e o que é possível, segundo a verossimilhança ou o necessário”.

Nos *lógoi* de Heródoto, porém, nos deparamos com inúmeras narrativas que fazem aproximar o ofício do historiador ao do poeta. Ao compilar os vários *lógoi* – oriundos de suas investigações a partir da escuta de poetas, logógrafos e mitógrafos –, que compõem suas

*Histórias*, nosso narrador também as historiciza, reunindo, assim, os dois ofícios assinalados por Aristóteles. Heródoto segue um princípio etiológico diante do material recolhido a partir de suas viagens investigativas. Ademais, seu relato também se apropria de elaboração artística nas descrições dos eventos e povos. Logo no livro I, o autor nos traz as explicações para a origem dos conflitos entre gregos e bárbaros, conforme aludimos acima. Em vista disso, somos conduzidos às causas cujas raízes históricas das guerras são, primeiramente, retiradas dos relatos dos persas, depois dos próprios gregos. De caráter nitidamente mítico, essas causas estão ainda bem distantes da sistemática historiográfica, são, em contrapartida, explicações de ordem mitológica. Contudo, como exímio contador de histórias, Heródoto parece não querer excluir, de antemão, nenhum registro, avaliando que todas as tradições valem a pena ser narradas.

Por isso, à medida que seu tema central o leva a mencionar um povo, uma região, um personagem importante, nosso autor insere em sua narrativa, por meio de inúmeras digressões, todas as informações significativas sobre eles. Em função do método historiográfico adotado estar intimamente vinculado à memória e à tradição oral – uma vez que o autor elabora uma espécie de etnografia pela via da memória de testemunhas oculares, cujos depoimentos eram submetidos à crítica e juízo por parte do autor –, nosso historiador defrontou-se com uma considerável hierarquia de informantes, dentro de uma relação cuja confiança era proporcional à proximidade da testemunha com os acontecimentos repassados.

Sob um ponto de vista espacial, é como se a hierarquia dos informantes interpelados se dispusesse em círculos cujo eixo central é a Grécia. Em razão disso, acreditamos que a tentativa do autor era a de chegar o mais próximo possível dos nativos ou dos cidadãos das regiões e localidades visitadas. Nesse propósito, embora vivessem em territórios muito afastados e inóspitos, os citas, por exemplo, ouvidos por Heródoto eram aqueles que mantinham contatos com os gregos habitantes do Ponto Euxino<sup>3</sup>.

Logo, percebemos que o grau de confiabilidade dos relatos era inversamente proporcional ao afastamento a partir desse centro. Havia, ademais, dentro desses critérios de confiança, o de dimensão temporal. Segundo este critério, os egípcios seriam os mais confiáveis em razão de possuírem uma competência de ordem universal, por serem os mais antigos dos povos – em contraposição aos citas, os mais jovens dentre os povos descritos. Segundo Heródoto, os egípcios foram contemporâneos de acontecimentos que os outros

---

<sup>3</sup> Antigo nome do Mar Negro.



povos não puderam presenciar. Além disso, eram povos que souberam, por meio de seus cultos e rituais, manter seus laços com o passado.

Desse modo, nosso narrador nos diz que, segundo os persas, a origem da discórdia entre gregos e bárbaros remonta a uma série de raptos recíprocos entre os dois povos:

Entre os persas, os versados em história dizem que os fenícios foram os responsáveis pela discórdia; vindos do mar Eritreu, chegaram a este mar e fundaram colônias nesta região que ainda hoje habitam, e logo dedicaram-se às navegações de longa distância, levando suas mercadorias egípcias e assírias, e chegaram a outras regiões atingindo Argos[...]. Quando os fenícios chegaram a Argos, expuseram sua carga para a venda. No quinto ou sexto dia desde que chegaram, quando eles tinham vendido quase todas as suas mercadorias, vieram à beira do mar muitas mulheres, entre elas, a filha do rei; segundo eles mesmos e os helenos dizem, seu nome era Io, filha de Ínaco. Elas se posicionaram ao lado da popa da nau para comprar as mercadorias deles, as que tivessem mais vontade, e os fenícios encorajaram-se uns aos outros a capturá-las. Então, a maioria das mulheres escapou, mas Io, com outras, foi raptada, e eles partiram, navegando, para o Egito (I, 1).

A partir daí, Heródoto dá início ao seu assunto, desenvolvendo uma exposição metódica dos fatos e por mais interessantes que sejam as versões mitológicas dos eventos, o autor recorrerá aos fatos históricos, observados não em um passado lendário, mas à luz da “história”, por isso, inicialmente, é Cresos e não Páris o principal culpado pela discórdia instaurada entre gregos e bárbaros. Rapidamente, Heródoto nos traz informações sobre Cresos. É um soberano lídio, descendente de Giges, se apossara do reino da Lídia de forma leviana e injusta. Como todo ato injusto provoca castigo divino, e sendo descendente de Giges, em Cresos recairá a punição da mácula familiar. Apesar de sua enorme riqueza e prosperidade, somando-se a uma excessiva satisfação pessoal e orgulho – ingredientes de uma felicidade excessiva, o rei lídio é subjugado por Ciro I, rei persa, fundador do império Aquemênida.

Isto posto, em face do amplo e significativo horizonte temático de conteúdos a serem explorados nas *Histórias* – frente à atuação divergente ou convergente entre gregos e não gregos ali representados –, atraiu-nos, para o desenvolvimento deste estudo, o tema da morte nos *logói* herodotianos. Despertou-nos interesse o retrato dado às compreensões que circunscrevem as representações sociais da morte nos livros que compõem as *Histórias*. Uma vez impelidos a refletir sobre os valores sociais da morte e os ritos em torno dela praticados, percebemos significativa e inexorável correlação com a alteridade, na medida em que as posições do indivíduo perante a morte e as inúmeras práticas a ela associadas dependem sobremaneira dos valores éticos e dos costumes, dos *nómoi* de determinada comunidade retratada.

Em vista disso, nos *lógoi* herodotianos há que se ponderar acerca da relação do narrador e enunciador com os diversos *nómoi* estrangeiros ali descritos. Ademais, discutir a morte, considerando diferentes culturas e suas compreensões em torno do fenômeno é, inevitavelmente, adentrar no domínio da religião. Ora, nas inúmeras descrições dos grupos étnicos, observamos que nosso narrador das *Histórias* concentra-se naquilo que é diretamente concreto, descritível e próprio do ritual. Nesse sentido, verificamos que os cenários e o comportamento religioso dos outros, sendo contemplados e analisados pela ótica grega, não são retratados com desvio (*anomia*), mas como uso/costume (*nómos*) ligado à determinada cultura.

Daí adentrarmos nas questões que compreendem os aspectos sociopolíticos da morte. Nesse propósito, considerando aqui a amplitude semântica do termo *nómos*, nos concentramos em seu sentido genérico, tendo como respaldo a explicitação estabelecida por Jacqueline de Romilly (p. 52) de que “a palavra aplica-se a toda espécie de regras, em todos os povos”<sup>4</sup>. Assim, em seu alcance etnográfico, significa as práticas e crenças transmitidas desde tempos imemoriais de geração em geração como legado ético de um povo, e combinou-se com o amadurecimento da *pólis* ateniense no século V a. C. Nesse sentido, verificamos que, em Heródoto, a preponderância do termo *nómos*, particularmente em sua acepção étnica, é mais um forte indício do relevo que a pluralidade de culturas reunidas nas *Histórias* assume junto à ótica plurirracial que o autor apresenta do mundo.

A morte é um fenômeno inerente à existência, está, irremediavelmente, no fim de todos os ciclos naturais. Das passagens do ano, fases das estações, da transformação dos campos verdejantes às paisagens inóspitas do inverno; do nascimento, passando pelo vigor físico da juventude à inevitável velhice e decrepitude do corpo, a perda abrupta de entes queridos, membros da família, amigos, desencarnes violentos em decorrência de doenças, tragédias etc. Embora esteja no equilíbrio das forças de tudo que perece, morrer sempre foi – e segue sendo – objeto de temor, inquietação e curiosidade por parte de várias comunidades, em diferentes épocas e localidades. Inelutável, o fim da vida coloca em evidência as angústias humanas sobre a finitude, fez gerar e permanece gerando, em todas as culturas – e em diferentes contextos –, inúmeras formas e artefatos simbólicos que possibilitam a mediação ou administração da ruptura de laços – sejam eles afetivos ou sociais –, trazidos com e pela mortalidade.

---

<sup>4</sup> Romilly, J. *La loi dans la pensée grecque*. Paris, 1971. p. 51-71.

As inúmeras cerimônias executadas pelos vivos em torno da morte e em honra aos mortos, porque se configuram como ações humanas padronizadas, constituem um discurso simbólico inteligível a determinadas culturas que dominam aqueles mesmos códigos sociais. De acordo com os estudos desenvolvidos por Langdon (2007, p.04), os ritos funerários e as manifestações de luto configuram-se como *performances*, e como tal envolvem elementos identitários em vários níveis dentro de uma sociedade, seja como marca de distinção social, política ou cultural de determinado grupo, seja como aspecto de reconhecimento de dada sociedade.

A alteridade da morte e a alteridade do espaço estão intimamente interligadas e, nas *Histórias*, avançam de forma homóloga. Dessa forma, a morte – e tudo que se prefigura em torno da imagem social dela –, representa, em seu sentido originário, a execução prática dos valores de um código, portanto, de um *nómos*, na medida em que é um fenômeno de natureza social, política e religiosa. Ademais, a partir dos *lógoi* que compõem a obra herodotiana, ao nos debruçarmos sobre a premissa que investiga o estatuto dado à morte do Outro, chegamos à relação entre o grego e o não grego, o bárbaro. Nesse sentido, os povos não gregos retratados por Heródoto – sobretudo aqueles descritos nos quatro primeiros livros de sua obra –, cujos contornos etnográficos são inequívocos, representam o conceito de bárbaro compreendido e adotado pelo historiador grego.

Recorrendo à literatura grega, em especial, ao teatro ático, convém lembrar que os poetas trágicos, com certa recorrência, retrataram o tema do estrangeiro para caracterizar lugares, costumes e personagens de origem bárbara. Lembremo-nos da tragédia *Os Persas* (473 a. C), de Ésquilo, cuja ação decorre por completo no reino da cidade asiática de Susa, capital do império de Xerxes, e tem como principais personagens os próprios estrangeiros persas. De Eurípides, temos as *Fenícias* (411 a. C), as *Troianas* (415 a. C), as *Bacantes*, esta encenada em 405 a. C, (todas, conforme o próprio título destaca, com coros de figuras estrangeiras), *Medeia* (431 a. C), protagonizada pela princesa da Cólquida, *Helena* (412 a. C), peça que trata da personagem retida no Egito, escoltada por um guarda frígio e cortejada pelo rei local. *Orestes* (408 a. C), drama no qual se destaca o papel do mensageiro frígio; *Ifigênia em Táuris* (414 a. C), cuja heroína preside a um culto de Ártemis nas terras estrangeiras da Táuride.

Na visão de Hartog (2014), em seu estudo acerca das narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga, as guerras médicas desempenharam um papel catalisador a respeito do conceito de bárbaro, no sentido de não grego. O campo da alteridade, segundo o teórico, acabou sendo redistribuído e fixado, por muito tempo, em torno dessa polaridade. “Os gregos, de um lado –

em face dos outros, todos os outros reunidos pelo simples fato de não serem gregos” (2014, p. 108). Nesse sentido, essa oposição de natureza binária com fortes traços assimétricos, concebida pelos gregos é por eles coordenada e somente a eles é operatória. Nas palavras de Hartog:

As guerras contra os persas vão, além disso, conduzir a uma territorialização do bárbaro, cujo domínio é a Ásia, a qual ele reivindica (ou se diz que reivindica) como sua. ‘Duas mulheres bem vestidas – diz a rainha dos persas, Atossa, contando seu sonho – pareceram oferecer-se a meus olhos, uma adornada com o traje persa, a outra vestida à moda dórica...ainda que irmãs do mesmo sangue, elas habitavam duas pátrias, uma a Grécia, de se tinha apossado por sorte, outra a terra bárbara’. Daí em diante, a oposição entre Europa e Ásia, figurada pela imagem de duas irmãs inimigas, irá se sobrepor quase que exatamente ao binômio grego/bárbaro (Hartog, 2014, p. 108-9).

Desse modo, nossa tese central constrói-se pela via do narrador/mensageiro/viajante grego, já que por meio desse olhar somos conduzidos e guiados aos reinos e aos costumes dos lídios, dos babilônios, persas, egípcios, etíopes, citas, trárcios, líbios etc. Ademais, não é exagero afirmar que a própria percepção que os helenos passam a ter da humanidade é de ordem dicotômica<sup>5</sup>. Recorrendo, mais uma vez, ao prólogo das *Histórias*, verificamos essa compreensão polarizada do universo, bem como o equivalente poderio das duas grandes potências naquela altura:

Esta é a exposição da investigação de Heródoto de Túrio, para que os acontecimentos passados não sejam extintos entre os homens com o tempo, e para que os feitos grandiosos e maravilhosos, uns realizados por helenos e outros por bárbaros, não fique sem glória, e expor os motivos pelos quais guerrearam uns contra os outros (*Histórias*, I, 1. Grifos nossos).

Dentre os grupos étnicos retratados nas *Histórias*, os citas são os que mais correspondem à definição e compreensão grega de bárbaro. São povos que não têm cidades, nem campos cultivados, tampouco leis. São nômades, reproduzem os costumes de seus antepassados, agem conforme seus instintos, não se aloca em um espaço físico determinado, não desenvolveram um pensamento jurídico, nem mesmo uma fonte permanente de subsistência, como, por exemplo, a agricultura. Nas palavras de Heródoto: *É uma gente que não tem cidades nem muralhas, anda de casa às costas e todos eles são arqueiros a cavalo; não vivem da agricultura, mas da criação de gado, e as casas levam-nas com eles nas carroças* (IV, 65).

---

<sup>5</sup> Em Ferreira, J. R. *Hélade e Helenos: Gênese e evolução de um conceito*. Coimbra, 1992, encontramos significativas discussões a respeito dessa relação dicotômica entre grego/bárbaro.

São muitos os grupos étnicos sobre os quais Heródoto empreende um estudo etnográfico acerca da morte, em torno deles o autor tece longas e pormenorizadas exposições sobre as representações de luto e cerimônias fúnebres que lhes são características. Do lado grego, temos as descrições sobre práticas e códigos mortuários dos espartanos. Da perspectiva bárbara, citamos aqui alguns povos que, recorrentemente, vão aparecer no decurso deste trabalho: os persas, os egípcios, os citas, os trácios, os etíopes, os indianos etc.

A propósito, considerando, por exemplo, as representações de luto, verificamos que manifestações como gritos, autoflagelos e automutilação – como o arrancar violento dos cabelos, cortes e lacerações na pele –, são pontos comuns que aproximam alguns povos bárbaros em seus *nómoi* ligados ao luto. Ao passo que ações compreendidas pela ótica grega como tipicamente orientais, as manifestações de luto praticadas pelos persas, por exemplo, vêm acompanhadas do êxtase sonoro, do espetáculo visual e da redução das vestes a farrapos, conforme abordaremos em capítulo específico deste estudo.

A partir das reflexões estabelecidas por Edith Hall (1989), em *Inventing Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*, uma passagem extraída de seu texto foi significativa para a viabilização deste trabalho. A autora pontua que “inventar os bárbaros é, antes de tudo, inventar o helenismo”. É a partir do final do século VI e início do V AEC que a figura desse bárbaro se consolida como oposição radical em relação à do grego – em especial a dos atenienses –, encontrando sua expressão maior na figura de um grupo étnico – o povo persa –, considerando-se a nova conjuntura estabelecida pelas guerras medo-persas. Nesse sentido, os bárbaros passam, então, a ser circunscritos a um espaço territorial, a Ásia. Esses bárbaros são desconhecedores da *pólis* e suas instituições, na medida em que “são reconhecidos e dominados por uma monarquia, ou tirania, marcada pela servidão generalizada”, destaca Thebért (1980, p.101).

Indiscutivelmente, as guerras medo-persas representaram um divisor de águas na amplitude e variação semântica do termo bárbaro. Assim, à acepção linguística de som ininteligível, portanto, “não grego” e “estranho” acrescenta-se a carga depreciativa que levará o vocábulo a significar estranho no sentido de “alheio à justa medida”. O espaço da alteridade foi fixado durante um longo tempo em torno dessa polaridade, os helenos de um lado em face dos outros, todos os outros reunidos no lado estranho ao grego. Segundo Hartog (p. 108), a partir das guerras medo-persas, o bárbaro por excelência será o grande rei, encarnação da *hýbris* despótica. Assim é Xerxes, que, descrito pela desmedida, acreditou poder lançar cadeias sobre o Helesponto. Nesse sentido, as guerras dos gregos contra os persas representam uma territorialização do bárbaro, uma demarcação espacial desse outro, cujo domínio

geográfico, a partir de então, é a Ásia. Dessa forma, em Heródoto (Livro VIII), além do fator linguístico, a diferenciação entre gregos e persas é também política, e isso se estabelece em torno da distinção entre aqueles que conhecem a *pólis* e dela participam, e aqueles que a ignoram ou dela são excluídos.

Ainda no limiar de nossa investigação, nos debruçamos sobre alguns estudos em torno da temática da morte na Grécia antiga. Concentrávamo-nos em abordagens de cunho antropológico, historiográfico e da sociologia das religiões. Nossas inquirições, inicialmente, buscavam compreender as razões pelas quais o ser humano executa rituais, cerimônias sobre a morte e para os mortos. Assim, sob a perspectiva da antropologia e da história das religiões, percorremos alguns estudos desenvolvidos por Jean-Pierre Vernant (1977, 2002, 2009), que aborda os ritos fúnebres a partir do imaginário social e do imaginário coletivo, o que o teórico francês chama de ideologia funerária. Segundo ele, a ideologia funerária define todo o trabalho que o imaginário social implementa para realizar uma aculturação da morte, assimilá-la para garantir no nível institucional uma ordem ajustável às exigências da vida coletiva.

Ao lado de Vernant, outros helenistas franceses, Pierre Vidal Naquet, Marcel Detienne e Nicole Loraux, seguindo a mesma linha da antropologia e sociologia das religiões também apresentam significativos debates sobre os estudos dos ritos funerários entre os gregos antigos. Vernant e Loraux trazem à tona o conceito de bela morte ou morte do herói, além de abordar questões sobre a memória do morto, uma abordagem que muito nos orientou para a elaboração do quarto capítulo deste trabalho. Segundo Vernant, por exemplo, para os gregos antigos, o indivíduo adquire a imortalidade por meio das exéquias e dos cultos realizados em torno do corpo morto. Dessa forma, os sepultamentos são compreendidos como formas de se materializar a morte, transcendendo-a ou vencendo-a. Assim, a memória do falecido perpetua-se por meio da existência material da morada do morto (sepulturas) e, sobretudo, dos ritos funerários a ele praticados.

Em se tratando da sistemática do trabalho, nosso eixo de orientação delimita-se considerando a perspectiva enunciativa e os lugares ocupados pelo autor, enquanto porta-voz de suas *Histórias*. Em vista disso, nosso primeiro capítulo intitula-se *O lugar de Heródoto: um mensageiro da morte na literatura grega*. Subdividindo-se em três seções, este espaço gira em torno dos papéis desempenhados pelo historiador – enquanto narrador, testemunha, mensageiro e viajante –, considerando-se as interlocuções com outras áreas do conhecimento, tão evidentes em sua incipiente prosa historiográfica.

Dessa forma, no tópico 2.1, *Um historiador literário*, nos ocuparemos da obra herodotiana considerando a perspectiva histórica e literária que dela emerge. No 2.2, *Um*

*Etnógrafo do mundo antigo*, avaliamos a narrativa e seu narrador a partir de seu viés etnográfico. Fechando o capítulo inicial, abordaremos em 2.3, *Um Narrador-mensageiro da morte*, a função e a postura enunciativa desempenhada pelo narrador-mensageiro das *Histórias*, ressaltando-se passagens e descrições de morte, já que julgamos pertinente refletir acerca da relação do narrador/mensageiro/enunciador grego com os diversos *nómoi* estrangeiros presentes e descritos na obra.

A fim de perscrutar as representações fúnebres e ritualísticas referentes aos povos bárbaros retratados nos quatro primeiros livros das *Histórias*, com enfoque sobre o *lógos* etnográfico dos Citas, além dos relatos sobre dois soberanos bárbaros, pertencentes à dinastia persa – Cambises e Xerxes – o segundo capítulo intitula-se *Morte, nómos e alteridade: narrativas de espaço e poder*, cujo tópico de abertura recebeu como título *Morte e Nómos: o lógos performativo da morte entre os bárbaros*. Nos tópicos subsequentes, abordaremos o tema da morte associando-o à loucura, vingança, tirania, ruína e nomadismo. Em 3.2, loucura e morte permeiam o *lógos* de Cambises II, o segundo soberano persa proveniente da dinastia aquemênida. Em sequência, analisaremos a morte vinculada à perspectiva da tirania e ruína, considerando o *lógos* de Xerxes, penúltimo rei da dinastia aquemênida. Aqui, seremos levados a refletir sobre *hýbris*, ruína e queda, a partir da noção de vingança divina, uma vez que esta tem um lugar significativo nas *Histórias* e está intimamente relacionada às questões de causalidade histórica e encadeamento de ações.

Os povos citas, por sua vez, centralizam nossa análise no último tópico, do terceiro capítulo, intitulado *Nomadismo, espaço e morte: o lógos dos citas*. O debate focaliza-se nas práticas mortuárias e rituais de luto característicos desses habitantes da Cítia. Espacialmente, e segundo a visão dos gregos, personificada por nosso autor, a Cítia é o lugar do Outro, território estrangeiro e selvagem, em todas as acepções e matizes que contemplam o vocábulo. É uma região descrita como inacessível e remota, localizada nos extremos e confins da terra. Nas palavras de Heródoto, a Cítia é terra de *eremía*, espaço de *eskhatía*, território desértico e zona de confins, é chamada de a ponta do mundo. *Eskhatía*, na visão de um cidadão grego, é o espaço além das culturas, a extremidade do mundo.

Finalizamos nosso trabalho com o quarto e último capítulo, nele, concentramos a discussão em torno dos *nómoi* funerários dos gregos. Em *Morte, nómos e identidade: narrativas de poder e espaço*, dedicamos nossa análise ao *lógos* performativo da morte entre os gregos, segundo os relatos que protagonizam em torno da temática. Dessa forma, buscamos discutir os principais rituais e códigos de morte praticados pelos espartanos, em contexto bélico. A respeito desses ritos, Heródoto não oferece uma descrição tão pormenorizada quanto

às minuciosas exposições dedicadas às cerimônias bárbaras. Observamos que há uma evocação e narração dos ritos com vistas, sobretudo, a definir a alteridade do bárbaro, ou ainda para determinar eventuais pontos de identidade do grego com esse Outro.

Obedecendo a um contraste referencial entre grego e bárbaro, estabelecemos neste quarto capítulo a mesma lógica de discussão do capítulo anterior. Assim, o tema da morte também foi abordado considerando-se loucura, vingança, tirania e ruína, acrescentando-se a honra quanto às representações da (bela) morte entre os espartanos. Cleômenes e Polícrates, dois tiranos gregos, protagonizam os tópicos sobre loucura e tirania, respectivamente. Por fim, o último tópico traz discussões sobre a guerra como um espaço propício à bela morte, considerando os *nómoi* espartanos. O conceito de bela morte (*kalòs thánatos*) foi extraído dos estudos desenvolvidos por Nicole Loraux (1975), acerca da oração fúnebre. Segundo a autora, é na bela morte e graças a ela que a excelência (*aretê*) deixa de ser medida com outrem, não sendo mais posta à prova pelo confronto, já que se realiza no feito que põe fim à vida do herói/guerreiro. Nesse sentido, ao considerarmos o domínio da morte como cumprimento de um *nómos*, observamos que no livro VII, dedicado aos espartanos, Heródoto nos oferece inúmeras descrições de códigos mortuários praticados pelos gregos no espaço bélico.

## **2 O LUGAR DE HERÓDOTO: UM MENSAGEIRO DA MORTE NA LITERATURA GREGA**

*L'histoire est un roman vrai.*

Paul Veyne

### **2.1 Um historiador literário**

A narrativa historiográfica contida nas *Histórias* reflete o amplo vislumbre de seu autor, enquanto desempenha alguns papéis, já que na condição de investigador e enunciador de seu relato, ocupa lugares que passam pelo ver, ouvir, saber, conhecer. Nesse sentido, Heródoto atua não só como narrador-mensageiro, mas também como testemunha ocular e pesquisador-viajante. Uma vez que seu texto contempla a intercessão de vários estilos de expressão e áreas do conhecimento, neste tópico, que representa a abertura de nosso segundo capítulo, nos deteremos à obra herodotiana considerando a perspectiva histórica e literária que dela emerge.



Dos textos legados pela Antiguidade, é de Aristóteles (384-322 AEC) o mais antigo que teoriza sobre as diferenças entre poesia e história. Em sua *Poética* (1451b), o filósofo grego discute os aspectos que diferenciam o poeta do historiador, argumentando que a principal assimetria entre os dois não se encontra no meio pelo qual ambos praticam a imitação – em verso ou em prosa –, mas quando se considera o ofício inerente a cada um deles. Assim, segundo a *Poética* aristotélica, poesia é imitação de ações humanas e história a narração de eventos que aconteceram. Em outras palavras, no texto aristotélico, temos a delimitação entre os níveis de composição da escrita poética e historiográfica com base na especificação dos elementos intrínsecos a cada um dos gêneros. Segue-se o trecho destacado:

Com efeito, o historiador e o poeta diferem entre si não por descreverem os eventos em versos ou em prosa (poder-se-iam apresentar os relatos de Heródoto em versos, pois não deixariam de ser relatos históricos por se servirem ou não de recursos de metrificacão), mas porque um se refere aos eventos que de fato ocorreram, enquanto o outro aos que poderiam ter ocorrido.

Não só a ação de imitar, mas também a contemplação daquilo que foi imitado, por serem próprios e naturais da condição humana, possuem uma causa intelectual e estética, é o que Aristóteles também destaca. O gênero histórico, por sua vez, não seria uma imitação, mas uma narração (*diegesis*). Nele não encontraríamos a ação criadora e criativa, comum no gênero poético, uma vez que o historiador apenas relata os acontecimentos que ocorreram em um dado momento, por conseguinte, para Aristóteles, a história refere-se ao que é mais particular, ao passo que calha à poesia tratar daquilo que é mais geral. Se ao historiador cabe narrar “o que aconteceu”, ao poeta compete narrar “aquilo que poderia ter acontecido”, segundo a verossimilhança ou o necessário.

Sendo a história eminentemente uma narrativa, o sentido dado aos acontecimentos depende da forma como é organizada. Segundo Payen (1990, p. 527), o trabalho histórico é permeável tanto aos traços do espaço analisado quanto aos fatos narrados. Por outro lado, a escrita da história é inseparável da narração. Logo, depende de uma elaboração que se distancia de um referente puro, ao que devemos chamar, segundo a classificação de Ricoeur (2000, p. 52) de “efeito de ficção”. Dessa forma, o historiador que reconstrói os fatos a partir de fontes, sejam escritas ou orais, como em certa medida é o caso de Heródoto, está, inevitavelmente, construindo a história obedecendo a um sistema de escolhas, de ênfases, de silêncios, mas também de regras que são inerentes à própria estrutura da narrativa. Trata-se, pois, de uma espécie de filtro que se interpõe entre o “real” e os leitores, o que impede que a narração histórica seja considerada como um testemunho objetivo e neutro sobre o mundo

descrito. O acontecimento só passa a existir se passar para as palavras da narrativa. Portanto, não há história senão aquela que é contada.

Conforme explicita Gagnebin (1997, p.16), Heródoto retoma e transforma a tarefa do poeta arcaico, uma função que envolve contar os acontecimentos, conservar a memória, resgatar o passado, lutar contra o esquecimento. Trata-se de religar o presente ao passado, fundando a identidade de uma nação ou de um indivíduo nesta ligação constante. Um ofício originariamente desempenhado pelo poeta, ou aedo, numa civilização sem escrita, como era a da Grécia arcaica. Em vista disso, podemos dizer que não são poucas as narrativas contidas nas *Histórias* que se enquadrariam na caracterização atinente aos dois ofícios, tanto do historiador quanto do poeta: do que poderia ou não ter acontecido, conforme a verossimilhança ou necessidade.

Os *lógoi* que compõem a prosa herodotiana são comumente desenvolvidos a partir de outras narrativas reconhecidas como produtos culturais, pontua Hartog (2014, p. 302). Sendo objeto de discurso do historiador, tais narrativas nos são apresentadas como dignas de crença ou não. Alguns episódios presentes nas *Histórias* – a despeito de apresentarem características próprias do maravilhoso, assentam-se em um princípio de verossimilhança interno à obra –, cumprindo, assim, uma função cognitiva naquilo que a constitui. Nesse propósito, de forma a ilustrar o que afirmamos, convém destacar aqui o episódio do encontro entre Sólon e Creso da Lídia, presente no livro I.

Segundo assinala Hartog (2003, p. 39), o diálogo entre os dois personagens pode ser considerado um *mythos* que se insere no *lógos* de Creso, parte essencial do *lógos* lídio. Hartog desenvolve sua discussão apoiando-se, principalmente, na atualização do conceito de mito proposta por Claude Calame (1996, p. 47) em sua abordagem sobre mito e história. O teórico francês propõe a compreensão do mito como manifestação simbólica, resultante de um processo de significação, gerador de efeitos de sentido por meio da narração. Assim, ao teorizar sobre as relações entre mito e história, o teórico afirma que:

Através das próprias formas de enunciação que ela assume, a manifestação simbólica, especialmente a relativa à linguagem, encerra um aspecto pragmático que lhe é constitutivo. Especulação por diferentes processos de significação a partir da realidade natural e cultural, ela tem necessariamente em contrapartida um efeito prático sobre esta última. É somente nessa perspectiva que é possível repensar as relações tão controversas entre "mito" e história. Ainda que nós os apreendamos somente por uma memória ela própria submetida ao processo simbólico, o que nós consideramos como "acontecimentos históricos" é parte integrante tanto dos "stimuli" da

produção simbólica como dos elementos da realidade que aquela assume. Isso significa que as ações da história factual, seus atores, sua temporalidade, seus espaços podem muito bem ser retrabalhados pela especulação simbólica, notadamente sob a forma da narração. Através da "ficcionalização da história" e da "historicização da ficção", e - conforme ver-se-á - do trabalho discursivo a partir de uma instância de enunciação espacial e historicamente marcada, atores, ações e quadro espaço-temporal da história "real" sofrem durante a formação discursiva transposições e metamorfoses (1996, p.49).

O episódio referente à visita do sábio grego à cidade asiática do tirano lídio inicia-se quando Sólon chega a Sárdis e lhes são exibidos os tesouros da corte de Creso. Segundo Heródoto, o legislador ateniense chegou à Lídia nos dez anos que se seguiram à promulgação de sua legislação, momento em que Creso estava no auge de seu poder (I, 29-30). Sobre a visita de Sólon, Plutarco (27,1) nos traz testemunhos a respeito das dúvidas em torno de tal acontecimento, sobretudo, em razão de sua improbabilidade cronológica. Nos capítulos 30-33 do livro I, temos o célebre diálogo entre os dois personagens. Sólon chega ao reino de Sárdis, na Lídia, cidade reconhecida por sua opulência e riqueza. Creso recebe o político ateniense em seu palácio, mostra-lhe toda a sua fortuna e regozija-se de seus bens. Após percurso por todo o reino e contemplação dos tesouros, Creso se dirige a Sólon e assim o interpela:

Hóspede ateniense, muitas histórias sobre ti chegam até nós, por causa de tua sabedoria e da tua peregrinação, que em busca do saber foste a muitas terras para ver o mundo; agora, veio-me o desejo de perguntar-te se alguém dentre todos que já viste é mais feliz (I, 30).

Longe de se mostrar impressionado ou seduzido pela grandeza e suntuosidade do palácio, Sólon retribui o que se compreende como laços de hospitalidade de forma totalmente oposta àquela pretensamente manifesta pelo anfitrião. Investido do papel que lhe era atribuído pela tradição, o de sábio, Sólon responde à pergunta de Creso não lhe atendendo às expectativas, já que o rei lídio esperava ser o principal reconhecido pelo título de homem feliz, acreditando que sua prosperidade material era o fator decisivo para se atingir a felicidade. A frustração de Creso advém, segundo narra Heródoto, do principal equívoco do homem diante da leitura da realidade: a percepção e captura superficial do mundo e das coisas. Assim, o engano que leva à ruína do sujeito deriva da primazia dos sentidos que não deixa nenhuma margem para o conhecimento.

Em vista disso, a obstinação ou cegueira deste indivíduo é o que, inexoravelmente, o impele à desventura, que em muitos casos coincide com a morte. Dessa forma, de volta à

narrativa do livro I, respondendo ao soberano, Sólon aponta três homens que, para ele, seriam os grandes exemplos de mortais a terem alcançado a felicidade: Telos de Atenas e os irmãos Cléobis e Bítôn<sup>6</sup>. Telos é retratado como aquele que morreu conhecendo a felicidade. Tinha uma cidade próspera, era pai de belos e amáveis jovens, viu todos os filhos gerados por eles e

o fim da sua vida lhe sobreveio do modo mais brilhante: quando houve uma batalha dos atenienses contra os seus vizinhos de fronteira em Elêusis, ele os socorreu e provocou a fuga dos seus inimigos, morreu da forma mais bela, e os atenienses construíram um túmulo a expensas da cidade para ele no mesmo lugar em que tombou e o honraram magnificamente (I, 30).

Em seguida, Sólon fala dos irmãos Cléobis e Bítôn, exemplos de bem-aventurados porque, além de riqueza material suficiente, tinham excelente saúde e força física, ambos tinham sido vitoriosos em competições de atletismo, o que assinala o reconhecimento público da excelência (*aretê*) física dos dois jovens. O mérito de ambos foi testado na resistência no transporte da mãe em um carro de bois até o templo de Hera, conforme se registra no livro I, 31. Assim, no relato do fim da vida dos jovens, Heródoto acentua a morte gloriosa, decorrente de seus feitos:

Quando houve uma festa em homenagem a Hera entre os argivos, a mãe deles devia impreterivelmente ser levada ao templo por uma parelha de bois, mas os bois não vieram até eles no momento exato; pressionados pelo tempo, os jovens colocaram em si mesmos a parelha e arrastaram o carro, a mãe foi com eles em cima do carro, carregando-a por quarenta e cinco estádios, chegaram ao templo. Depois de eles fazerem isso, sob os olhos de todo o povo reunido, sobreveio-lhes o melhor fim da vida, e o deus mostrou, por meio deles, que poderia ser melhor para um homem morrer mais que viver (I, 31).

O rei lídio, sem ali compreender as respostas do legislador ateniense, censura veementemente o estadista. A natureza da resposta de Sólon não é apreendida por Creso, ambos concebem o conceito de forma totalmente distinta, conforme Heródoto nos faz perceber em seu relato. A compreensão de Sólon sobre felicidade está relacionada, em linhas gerais, ao plano divino-filosófico. A resposta leva em conta cinco aspectos da vida do homem para que se chegue à constatação de uma vida efetivamente feliz: a cidade, o tempo de duração da vida, a descendência, a riqueza material e um fim de vida glorioso. A crença de Creso, por outro lado, está ligada à riqueza e prosperidade em seu sentido material, ao conceito cuja dimensão semântica é apreendida pelo termo *ólbos*, explica Silva.

---

<sup>6</sup> Segundo Maria Aparecida de Oliveira e Silva, são dois irmãos argivos cuja história só aparece em Heródoto.

Eminentemente, isso se explica e se confirma no episódio do relato da ruína e morte do monarca lídio Creso, sobre o qual Heródoto claramente descreve: “*E depois de Sólon ter partido, Creso recebeu do deus a grande vingança, como parece, porque considerou a si mesmo como o mais feliz de todos os homens*” (I, 34). Mais a frente, nosso narrador também explica, ainda que indiretamente, a clemência de Ciro I como resposta diante de uma possível vingança dos deuses:

[...] E quando Creso estava colocado em cima da pira, veio à sua mente, embora em seu tamanho mal presente, o que ouviu de Sólon, que tivera o auxílio dos deuses quando ele havia lhe dito que ‘nada que é dos seres vivos é feliz’. Ora, quando lhe ocorreu isso, suspirou e lamentou, depois de uma longa calma, e disse três vezes o nome Sólon. [...] *E quando Ciro ouviu dos intérpretes o que Creso disse, mudou de ideia e compreendeu que também ele mesmo era um homem e que outro homem em vida ele dava ao fogo, o qual ocorria de ter uma felicidade não menor que a dele próprio; além disso, por temer a retribuição divina, também lhe veio à mente que nada havia entre os homens que fosse estável, então ordenou que apagasse o mais rápido possível o fogo que queimava e que descessem Creso e os que estavam na companhia dele* (I,86. Grifos nossos).

Sobre isso, Romilly comenta que, assim como o tom presente no prólogo das *Histórias*, que passa pelo cético e casual, a vingança se constitui no restante da obra herodotiana muito mais como conexão conveniente e superficial do que uma análise profunda e séria, e por isso “*la preuve en est que, bien souvent, ce procédé entraîne Hérodote à établir des liaisons artificielles, superficielles, que le reste de l'oeuvre dément ou rend suspectes*”<sup>7</sup> (p. 318). Em se tratando do relato sobre Creso, Heródoto nos faz perceber essa relação de causa e efeito. Por qual motivo Creso ataca Ciro? O nosso narrador nos estabelece duas razões: uma de ordem humana e política e a outra religiosa:

E Creso empreendeu uma expedição militar contra a Capadócia pelos motivos que se seguem, pelo desejo de querer acrescentar essa terra à parte dele e, principalmente, por estar confiante nas palavras oraculares e também por querer vingar-se de Ciro em nome de Astíages. Pois este, filho de Ciaxares, era parente de Ciro, rei dos medos, e Ciro, filho de Cambises, o tinha subjugado [...] (I, 73).

Essas duas razões, uma digna de Tucídides e a outra de Ésquilo, diga-se de passagem, já tinham sido expostas claramente a partir do capítulo 46, do mesmo livro I. Porém, aqui, conforme apontamos no trecho destacado, essa explicação continua com o acréscimo de mais um elemento ainda não mencionado: ...”*por querer vingar-se de Ciro em nome de Astíages*”. Nos capítulos sequenciais (I, 74-75) segue o relato da própria ofensa. Ciro

<sup>7</sup> Tradução livre a partir do original: “*a prova é que, muitas vezes, esse processo leva Heródoto a estabelecer ligações artificiais, superficiais, que o resto da obra desmente ou suspeita*”.

destronara Astíages e tal motivo acrescido nos leva à conclusão e Heródoto, assim, nos faz voltar ao início da narrativa, reafirmando o motivo de Cresos: *Porque Cresos acusava Ciro dessas coisas, enviou sacrifícios para consultar o oráculo, se deveria empreender uma expedição militar contra os persas (I, 75-76).*

Retomando a fala de Sólon, na ocasião do diálogo com Cresos, segundo a fala do legislador ateniense, os deuses são invejosos, além disso, o discurso do estadista não só faz uma reflexão sobre a natural incompletude humana como também deixa transparecer sua crítica às ambições e insolência dos mortais. É um discurso que adverte para os perigos do engrandecimento, pois, segundo ele, a felicidade absoluta não passa de utopia, na medida em que é inatingível no seu sentido pleno e só é desfrutada, pelos homens e cidades, de modo parcial. Em sua resposta, Sólon diz:

Assim, Cresos, um homem é em tudo vicissitude. Para mim, tu pareces que és muito rico e rei de muitos homens. E sobre aquilo que me perguntaste, eu não te responderei antes de ser informado se terminaste bem a vida. Pois o homem muito rico não é mais feliz do que aquele que tem algo para o dia de hoje, a não ser que a sorte lhe conduza para ter todas as belas coisas e terminar bem a vida. É impossível que um homem reúna todas essas coisas, assim como nenhuma região é completamente suficiente para prover por si mesma todos os produtos, mas tem um produto e necessita de outro. *Como também um ser humano não é autossuficiente em nada, pois tem algo e é carente de outra coisa; e quem se completa com a maioria das coisas e depois termina de forma agradável a sua vida; para mim, esse é justo que receba esse nome, rei. É preciso examinar o fim de cada coisa, de que modo resultará, pois, para muitos, após conceder um lampejo de felicidade, o deus arruína-os até a raiz (I, 32).*

Sólon alerta que, mesmo diante do mais favorável quadro de grandeza, seria uma veleidade alguém gabar-se de possuir felicidade plena, pois tal pretensão leva qualquer mortal a incorrer na falta mais grave cometida contra os deuses: a *hýbris*. Mais uma vez observamos, a partir do trecho em destaque supra, a comparação entre a vida do homem e a de uma cidade/região sendo colocada sob a expressão de mais uma realidade de natureza universal, a de que nada nem ninguém têm a capacidade de autossuficiência. Isso só pode ser alcançado pelos deuses e não pelos mortais, visto que equiparar homens e deuses é intolerável no código religioso no qual o distanciamento entre adoradores e adorados constitui uma regra irrevogável para a manutenção do equilíbrio e da ordem.

Cresos é um dos mortais a quem foi permitido um estado temporário de prosperidade, mas cuja insolência (*hýbris*) o levou à inevitável intervenção da justiça divina. Assim como um herói da tragédia ática, contemporânea de Heródoto, recairá sobre Cresos a lição de deferência e comedimento reservada a pessoas cuja soberba era responsável por um arruobo

insolente face à vigilância constante dos deuses. O episódio da captura de Creso por Ciro, pinceladas de descrições emprestadas à arte dramática são representativas da compreensão de aprendizagem pela dor, por isso, pode ser facilmente vinculada ao trágico:

Então, os persas tomaram Sárdis e capturaram o próprio Creso, que governara durante quatorze anos e havia sido sitiado por catorze dias e que, conforme o oráculo, ele pôs fim ao seu grande império. Depois de agarrá-lo, os persas levaram-no para Ciro. E ele ordenou que fosse erguida uma pira uma grande pira e que Creso fosse colocado em cima dela, preso com grilhões, e duas vezes sete meninos lídios ao lado dele, tendo em mente então, quer dedica-los como primícias ao deus qualquer, quer querendo cumprir também um voto, quer ainda saber se Creso era temente aos deuses; por causa disso, ordenou que ele fosse colocado sobre a pira, querendo saber se alguma divindade iria protegê-lo para que não fosse queimado vivo (I, 86).

O castigo terrível do deus desenvolve-se em fases distintas e estas fases, por sua vez, são orientadas, cada uma delas, para a ruína de dois mundos interligados do homem antigo: o público e o privado. Posto que ambos os mundos estejam sob a alçada onipresente da religião, conforme explicita Romilly (1971, p.316), tantos os acontecimentos ligados ao *oikos* quanto àqueles relativos à cidade obedecem a certas diretrizes superiores. As frustrações de Creso resultam de uma atitude deliberada ou irresponsável desatenção diante dos avisos sinalizados pela vontade divina.

Convenceu-se Creso de que a grande potência persa, cuja destruição a Pítia anunciara em Delfos, era seu principal inimigo e de que seu governo correria perigo apenas quando o trono da Pérsia fosse ocupado por um mulo – o que parecia ao soberano, em sua interpretação equivocada do oráculo, impossível. Por isso, o governante lídio decide invadir o território vizinho e é a partir daí que se cria o cenário da derrocada do último alicerce de vaidade e desmesura do mortal que, alheio ao discurso e ensinamentos de Sólon, reclamava para si o título de o mais feliz dentre os homens. Creso se defronta com a aniquilação e ultraje, e Heródoto, nos capítulos 85-87 do livro I, nos oferece o espetáculo derradeiro da humilhação pública que recai sobre o até então altivo e afortunado monarca dos lídios.

Assim, conduzido a uma pira juntamente com um cortejo de quatorze jovens lídios, conforme vimos no trecho destacado acima, Creso depara-se com seu fim. Diante do efeito produzido em face de situação tão vexatória e humilhante, devemos reconhecer aqui também na morte, além da função de principal aferidora da felicidade do homem, outro e significativo efeito: o de recuperação da sensatez e sobriedade. Desse modo, ante a iminência de ter seu corpo carbonizado e morrer de uma forma horrenda e ofensiva, em momento de extremo

infortúnio, o rei cativo não invoca o auxílio divino, mas aproveita para se retratar do desprezo que teve quando da visita de Sólon.

Tal infortúnio recaído sobre Creso faz com que ele reconheça o discurso de temperança proferido por Sólon, segundo o qual nenhum mortal, enquanto vivo, é feliz, como também atribui ao seu autor a honra suprema de considerá-lo inspirado pelos deuses (I, 86). Assim, já prestes a morrer, os ensinamentos de Sólon parecem fazer sentido a Creso, uma vez que o monarca relembra o diálogo travado com o estadista e pronuncia seu nome algumas vezes:

E quando Creso estava colocado em cima da pira, veio à sua mente, embora nesse tamanho mal presente, o que ouviu de Sólon, que tivera o auxílio dos deuses quando ele havia lhe dito que “nada que é dos seres vivos é feliz”. *Ora, quando lhe ocorreu isso, suspirou e lamentou, depois uma longa calmaria, e disse três vezes o nome de Sólon. [...] enquanto Creso relatava isso, as extremidades da pira acesa já estavam queimando.* E quando Creso ouviu dos intérpretes o que Creso disse, mudou de ideia e compreendeu que também ele mesmo era um homem e que outro homem em vida ele dava ao fogo, o qual ocorria de ter uma felicidade não menor que a dele próprio. *Além disso, por temer a retribuição divina, também lhe veio à mente que nada havia dentre os homens que fosse estável* (I, 86. Grifos nossos).

Ante a dissolução de todo o reino e de suas riquezas, nada mais parece importar ao soberano lídio. Aqui nos deparamos também com a compreensão da morte como principal alívio das dores terrenas e é uma das várias ideias encontradas em muitas passagens das *Histórias*, sobretudo as que tratam da natureza do comportamento humano. Nesse sentido, avançando ao livro VII, dentro do contexto da quarta guerra persa contra os gregos e do rei persa ali retratado por Heródoto, Xerxes, filho de Dario. Anteriormente, mencionamos a aproximação dos discursos de Sólon e de Artábano no que diz respeito à prudência e temperança. No livro VII, as advertências de Artábano dirigidas a Xerxes podem ser facilmente ajustadas ao cenário e circunstância vivenciadas por Creso em momento de reflexão na iminência de morte na pira, atentemo-nos:

Durante a vida suportamos uma outra situação mais lamentável do que esta. De fato, numa vida assim breve, nenhum ser humano, nem desses (de que falais) nem outro qualquer, é tão feliz que não venha a assaltá-lo, por muitas vezes e não apenas uma, o desejo de morrer em vez de viver. As desgraças que o abatem e as doenças que o transtornam fazem com que a vida, apesar de curta, pareça longa. *De tal modo que a morte, quando a vida é penosa, torna-se, para o homem, numa fuga de longe preferível. A divindade, depois de ter dado a saborear um longo período de prazer, mostra-se desse modo invejosa* (VII, 46. Grifos nossos).

Após perceber a possível clemência de Creso, Creso justifica suas ações diante do questionamento do persa da razão de atacá-los sem motivo aparente, e o monarca se



desresponsabiliza dos seus atos, culpando o deus dos gregos. Ao acusar Lóxias<sup>8</sup> de ter sido o culpado pela decisão de guerra contra os persas, Creso parece não ter em conta a forças das Moiras, regente última do cosmos, nem as forças do destino, conforme explica a Pitonisa:

Quando os lídios chegaram e perguntaram as coisas que lhes foram ordenadas, conta-se que a Pítia disse o seguinte: “é impossível, mesmo para um deus, escapar do destino estabelecido. *E Creso pagou pelos erros da sua quinta geração, que era a de lanceiro dos Heraclidas, porque consentiu com um ardil feminino, assassinou o seu senhor e tomou a honra daquele que em nada lhe pertencia. Visto que Lóxias esforçou-se intensamente para que, sob o comando dos filhos de Creso, ocorresse o sofrimento de Sárdis, e não sob o governo de Creso, mas não foi capaz de persuadir as Moiras.* Quanto ao que elas lhe concederam, ele conseguiu e interveio a seu favor, pois retardou por três anos a captura de Sárdis, e que Creso sabia disso, que ele foi capturado três anos mais tarde do que lhe havia sido estabelecido pelo destino (I, 91. Grifos nossos).

Desse modo, assim como um herói trágico, Creso expia simultaneamente duas culpas: uma hereditária, o homicídio cometido por seu antepassado Giges; outra pessoal, referente às diversas provas de presunção e a ofensa cruel e injustificada a povos inocentes. Assim, respondendo à reclamação de falsidade contra os oráculos de Apolo, a sacerdotisa alude apenas à prepotência do rei neste domínio, pois, ao contrário do que se pensava, o monarca interpretava equivocadamente as mensagens proféticas. Somente após o esclarecimento da porta-voz do deus, Creso parece compreender sua situação e admitir sua culpa: “*Ouvidas as explicações, reconheceu ser seu o erro e não do deus*” (I, 91).

A compreensão de que ninguém pode ser considerado o mais feliz dos mortais antes de findados os seus dias já fazia parte de ampla galeria de máximas da moral popular grega, pontua Rocha Pereira (2013, p.56.). Essa compreensão já era bem representada entre os três grandes poetas trágicos e a repetição mais célebre da ideia encontramos no *Édipo Rei*, de Sófocles:

Olhai o grão-senhor, tebanos, Édipo, decifrador do enigma insigne. Teve bem do Acaso – *Tykhé* –, e o olhar de inveja de todos. Sofre à vaga do desastre. *Atento ao dia final, homem nenhum afirme: eu sou feliz!, até transpor – sem nunca ter sofrido – o umbral da morte* (vv. 1525-8. Grifos nossos).

Diante disso, retomando o *lógos* de Creso, essa compreensão em torno da fragilidade da condição humana e a inconstância da fortuna estruturada na conclusão do discurso de Sólon, ao se despedir da corte Lídia, estabelece significativas correlações com o trecho acima destacado, da tragédia de Sófocles. Para Ribeiro (2005, p.17), Heródoto explora a máxima em

<sup>8</sup> Um dos epítetos de Apolo. Significa oblíquo, próprio da luz oblíqua dos extremos do dia propício à profecia.

vigor, a qual explica que ninguém alcança completamente a graça de uma existência preenchida exclusivamente pela bem-aventurança e sucesso, pois a força suprema divina provoca, inexoravelmente, intervenções sob a forma de duras penas. Ademais, é também possível verificar consideráveis semelhanças entre as trajetórias do soberano lídio Creso, contida no livro I, e a de Édipo. Nesse sentido, podemos dizer que, do mesmo modo que a *moira* trágica reservara ao herói sofocliano o estabelecimento e a ruína de seu poder régio, ao monarca lídio o destino reservara também a ruína, a queda de uma dinastia marcada, desde o princípio, por aquilo que os atenienses entendem como transgressão.

Sabemos que esta compreensão em torno da temperança e da medida, ou melhor, da justa medida, é um dos *tópoi* da tragédia ática, além de também ser bastante recorrente no discurso da *pólis* ateniense. Heródoto, como já pontuamos, é contemporâneo desta realidade. Entre as palavras de Sólon ou Artábano – advertindo e aconselhando déspotas movidos pela *hýbris* –, e as do mensageiro na tragédia *Ájax*, de Sófocles – ao anunciar ao herói trágico que, embora tenha nascido com natureza humana, “*não pensa, entretanto, como um homem*” (vv. 761-776), é também nítida a interlocução. Os tiranos em Heródoto e o herói trágico de Sófocles, todos movidos pela *hýbris*, transgridem a justa medida humana e, portanto, negam sua própria natureza. É possível encontrar o mesmo pensamento em outra tragédia sofocliana, *As Traquínicas*, peça em que a heroína Dejanira enuncia no prólogo a mesma sentença contida em Heródoto: “*Ditado antigo dos homens diz que antes de morrer nenhum mortal pode saber se tem bom ou fado mau*” (vv. 1-5).

A este respeito, Hartog (2014, p. 361) comenta sobre a presença de esquemas trágicos nos *lógoi* de Heródoto e, segundo o teórico, tais recursos surgem na prosa herodotiana como artifício narrativo, já que são modelos de inteligibilidade ao funcionamento do poder despótico, à natureza do soberano em questão para explicar seu fracasso. Ainda segundo o teórico, os heróis nas *Histórias* são trágicos, na medida em que são impelidos pela *hýbris* inerente ao seu poder, e surgem alternadamente na cena, sempre que convocados pelo narrador. Hartog também assinala que esses heróis poderiam (ou deveriam) ser chamados, com mais propriedade, de heróis herodotianos, e sugere que em vez de dizer que o universo despótico é trágico, mais sensato seria escrever que o poder é um domínio em que é impossível não encontrar algo de trágico.

Em face do que se discutiu neste tópico, cujo ponto de partida diz respeito aos lugares ocupados por Heródoto, na condição de viajante/narrador/testemunha/historiador ainda vinculado a uma tradição oral, verificamos que a prosa herodotiana encontra-se na confluência de outras áreas. Com vistas à composição de sua obra, Heródoto viajou rumo a

terras distantes, lugares inóspitos e desconhecidos, com o objetivo de recolher dados e o material necessário à tessitura de seu relato: são tradições orais, depoimentos pessoais, eventos famosos transmitidos oralmente. Além disso, o escritor também parece ter presenciado muitas evidências dos acontecimentos descritos, visto que, enquanto *histôr*, o autor também pode ser testemunha dos fatos que ele mesmo viu, presenciou, sem intermédios. Seria, portanto, uma espécie de testemunho pessoal e subjetivo e não menos relevante para a futura elaboração do seu relato.

Heródoto faz uso do termo *λόγος* (*lógos*) para identificar sua narrativa. São assim denominadas aquelas obras que podem ser caracterizadas como um complexo arranjo de diversos assuntos relatados de forma independente. Além disso, são também nomeadas de *logói* as narrativas que contêm observações geográficas, etnográficas, digressões maravilhosas e lendárias. O título em si, portanto, de acordo com seu contexto de uso, já sugere a diversidade do material recolhido pelo autor em suas longas viagens e pesquisas. A partir da leitura e análise dos relatos presentes nas *Histórias*, percebemos que as narrativas ali contidas ainda apresentam fortes resquícios herdados do universo mitológico. O ritmo da narrativa, além disso, “nos aproxima muito do ritmo característico do poema épico – declamado em voz alta ao público reunido em torno do aedo” (Gagnebin, 1997, p. 18).

É possível observarmos também muitas anedotas e digressões na obra. Desse modo, ainda que o autor procure distinguir o tipo de narrativa presente em seu texto do das epopeias homéricas, é comum notarmos em suas *Histórias* junções de vários gêneros, sobretudo, poemas épicos ou dramas trágicos. Ademais, ao abordarmos o episódio sobre o encontro imaginário entre Sólon e Creso, contido no livro I, nos deparamos também com as noções de alteridade. Conforme as teorizações de Hartog (2014, p.), o encontro aludido nos faz pensar sobre a “retórica da alteridade” (expressão alcunhada pelo próprio teórico francês) contida em Heródoto. Segundo Hartog, no episódio em questão, é possível perceber valores antitéticos e dissonantes confrontando-se o tempo todo. Este confronto traz à tona o estabelecimento de uma alteridade grega em face do bárbaro.

Nesse propósito, de modo a representar a diferença entre grego e bárbaro, Heródoto expõe em seu discurso dois personagens que, voltados para o imaginário social dos gregos, simbolizam regimes políticos completamente adversos: um que seria bem sucedido, a democracia, em Atenas. O outro, a monarquia, ou ainda a tirania, que caracterizaria o bárbaro, regime que impõe o servilismo, a escravidão e submissão a um único soberano. Assim, determinar o que é “ser grego” pressupõe compreender o que é “ser bárbaro”. Isso requer uma cosmovisão, a construção de uma imagem do mundo, pré-requisito para a construção da

imagem de si. No tópico a seguir, trataremos dessa relação entre grego e bárbaro de forma pormenorizada, uma vez que nos deteremos ao viés etnográfico que permeia a obra herodotiana.

## 2.2 Um Etnógrafo do Mundo Antigo

Seguiremos discutindo, neste tópico, os lugares atribuídos a Heródoto, considerando, a partir de agora, sua narrativa sob a perspectiva etnográfica. Os povos não gregos retratados pelo autor, especialmente, nos quatro primeiros livros das *Histórias*, cujos contornos etnográficos são flagrantes e inequívocos –, traduzem o conceito de bárbaro compreendido e adotado por nosso historiador. Dessa forma, para a discussão aqui proposta, convém retomar e reforçar o conceito de *nómos*, já que em torno dele é viável a abordagem sobre etnografia e alteridade. Conforme assinala Romilly, em *La loi dans la pensée grecque*, (1971, p. 54), a palavra sofreu uma transformação semântica decorrente da própria evolução da *pólis* grega. Assim, ao seu entendimento primordial, etnográfico (abrangendo as práticas e crenças transmitidas de geração em geração, constitutivas do legado ético de cada povo), acrescentou-se o sentido político. Ou seja, o significado relativo a costumes juntou-se ao sentido de lei. O *nómos*, portanto, constitui um elemento formador da identidade individual e coletiva dos sujeitos.

Conforme pontua Soares (2005, p. 06), a mais antiga verbalização de uma consciência identitária grega assenta-se essencialmente no critério de diferenciação linguística, o qual opõe aqueles que falam grego dos que não o falam, como Outro, este designado como bárbaro. Como já expusemos, as guerras medo-persas foram decisivas para a ampliação semântica deste conceito de bárbaro. Desse modo, à acepção “ininteligível”, de ordem linguística, atribuída ao “estranho” que não fala grego, acrescenta-se a carga depreciativa que levará o vocábulo a significar “estranho” no sentido de “alheio à justa medida” ou à *pólis* grega, explicita Soares (2005, p.07).

Como bem reflete Edith Hall (1989), em *Inventing Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*: “inventar os bárbaros é, antes de tudo, inventar o helenismo”. É a partir do final do século VI e início do V AEC que a figura desse bárbaro se consolida como oposição radical em relação à do grego – em especial a dos atenienses –, encontrando sua expressão maior na figura de um grupo étnico – o povo persa –, considerando-se a nova conjuntura estabelecida pelas guerras medo-persas. Nesse sentido, os bárbaros passam, então, a ser circunscritos a um espaço territorial, a Ásia. Esses bárbaros são desconhecedores

da *pólis* e suas instituições, na medida em que “são reconhecidos e dominados por uma monarquia, ou tirania, marcada pela servidão generalizada”, destaca Thebért (1980, p.101).

Sabemos que desde Homero tem-se este confronto com a alteridade e o fascínio em relação ao Outro<sup>9</sup>. Este Outro é, portanto, bastante presente no imaginário dos gregos, conforme nos atesta a tradição da poesia oral do ciclo troiano, cujas raízes são muito antigas, e que culminou nos *Poemas homéricos*. As possibilidades de trocas e encontros decorrentes das viagens comerciais, bem como os processos de colonização promoveram aos gregos – sobretudo àqueles situados mais a oriente, na Ásia Menor –, o convívio com esse Outro, de modo que valores culturais, costumes e códigos de comportamento passaram a ser cotejados.

Heródoto é tradicionalmente considerado o precursor da História, não à toa foi imortalizado por Cícero, em *De legibus* (I, 1,15), como *pater historiae*, título que o notabilizou como o mais importante dos historiadores gregos antigos, tudo indica que pelo discurso imparcial que buscava produzir em um contexto em que a historiografia ainda era incipiente e confundia-se nitidamente com outras áreas do conhecimento. Confere-se também a Heródoto a qualificação de pai da etnografia. Para Legrand (2003, p. 238), o texto da prosa herodotiana é o mais antigo relato histórico, etnográfico e geográfico legado à posteridade.

No que se refere à definição de história, sobretudo, ao termo adotado no início do século V AEC, no sentido em que é aplicado ao título da obra de Heródoto, *Historiai*, no plural, remete a pesquisas, investigações. Desse modo, o primeiro relato histórico do mundo ocidental é, antes de tudo, o resultado das inúmeras pesquisas e viagens de seu autor, pesquisas estas que incluem diversos objetos e métodos de apreensão. Com efeito, na obra herodotiana, a separação estabelecida pela modernidade entre as disciplinas história, geografia e etnografia não pode ser aplicada. Segundo Hartog (2005, p. 56), essas áreas do conhecimento relacionavam-se à preocupação de descrever o mundo, o que incluía a definição dos povos que habitavam um espaço determinado geográfico e o relato de suas ações relevantes.

Na narrativa de Heródoto, percebe-se uma busca pela imparcialidade, com certa tendência universalista, isso é apreciável nos inúmeros relatos descritivos concernentes à alteridade, sobretudo, em episódios em que a diferença se estabelece não só em relação aos gregos, mas ao resto da humanidade. É o que se verifica, por exemplo, no trecho que corresponde à descrição dos costumes egípcios:

---

<sup>9</sup> Vide a descrição dos Cários na *Ilíada* II, 867.

Os egípcios têm, ao mesmo tempo, um clima diferenciado, apropriado a eles, e um rio que apresenta uma natureza diferente das dos demais rios, e a maioria de todas as coisas que estabeleceram em seus costumes e leis tem características às dos outros homens. Entre eles, as mulheres compram e vendem, enquanto os homens ficam em suas casas e trabalham na tecelagem. Enquanto os outros tecem empurrando a trama do alto para baixo, os egípcios a empurram de baixo para cima. Os homens carregam os fardos sobre suas cabeças, enquanto as mulheres os carregam sobre os ombros. [...] Nenhuma mulher é sacerdotisa, nem de um deus masculino nem de um feminino, mas todos os homens são sacerdotes de todos os deuses (II, 35).

É também verificável em relação à descrição das tradições etíopes de se eleger para o exercício do poder o cidadão mais alto e com considerável força física. Segue-se um trecho:

Entre os costumes que, ao que se diz, os distinguem dos outros homens salienta-se este, que respeita ao exercício do poder: entre os cidadãos, é àquele que consideram mais alto e senhor de uma força equivalente à sua estatura que incumbem da governação (III, 20,2).

A variedade de povos que aparecem nas *Histórias*, as diferenças ou semelhanças com os gregos têm alimentado e impulsionado reflexões acerca da alteridade, polaridade e a forma como o historiador projeta as perspectivas e experiências gregas em outros povos. São múltiplos os domínios em que esta problemática se aplica: costumes, leis, instituições políticas, religião. Segundo aponta Soares (2005, p. 108), os métodos de definição da alteridade nas *Histórias* revelam um universo multicultural e cujos retratos etnográficos perpassam tanto características físicas – geográfica e humana –, quanto culturais. Ademais, tratar de descrições físicas, nos relatos etnográficos, acrescenta a autora, significa caracterizar a aparência exterior não só dos indivíduos, mas também dos seus espaços. Isto se verifica porque Heródoto, em vários momentos de seu relato, enfatiza que a geografia e o clima podem influenciar no modo de vida de determinado povo, como foi possível observar na descrição sobre os costumes egípcios acima aludidos.

Conforme a narração, os egípcios apresentam costumes específicos por terem um clima e um rio diferente de todos os demais povos. Já o nomadismo de algumas tribos citas justifica-se, segundo nosso historiador, em virtude do efeito causado pelas condições da terra, já que é plana, arborizada e bem irrigada (IV, 47). Nesse sentido, esses povos poderiam facilmente colher os produtos fornecidos espontaneamente pela natureza, ao passo que também dispunham de ótimas pastagens para a criação de gado, e que, graças aos rios da região – Istro e Borístenes –, podiam desfrutar da pesca abundante (IV, 52). Há, portanto, uma explicação de caráter determinista no que se refere ao comportamento e costumes de

dado povo, uma vez que o espaço territorial exerce grande influência nesse comportamento. Por exemplo, a ideia de que a penúria do território desenvolve em seus habitantes capacidades e competências, sejam no âmbito militar ou em outro, serve de fundamento para justificar a excelência militar por parte dos gregos:

Para a Hélade, a pobreza (*penia*) tem servido sempre de sustento; quanto ao mérito (*aretê*) tem sido acrescentado através de um saber de experiência feito de normas rigorosas. É desse mérito que a Grécia se serve para se defender da pobreza e da servidão (VII, 102).

Heródoto também se detém ao retrato físico dos povos, cuja caracterização diz respeito não só aos aspectos fisionômicos dos indivíduos, mas também às vestimentas e materiais que identificam determinada etnia, tais como: vestuário, calçado, adereços e adornos etc. Nesse sentido, quanto à descrição dos chamados etíopes de longa vida, por exemplo, relato presente no livro III, Heródoto diz que são os mais altos já vistos, com uma constituição física inigualável, muito mais próxima da dos deuses do que dos homens. Há também inúmeras descrições relativas aos cabelos e adornos de cabeça característicos de muitos povos. Observa-se a distinção de cortes de cabelo originais e/ou peculiares, considerando-se o padrão grego, como exemplo destacam-se os líbios e os egípcios.

Há ainda situações sociais específicas em que se verifica o uso obrigatório de determinado penteado. Assim, entre os egípcios, diferentemente do que se observa em outros povos, os sacerdotes em vez de exibirem fartas cabeleiras, raspam-na rente ao crânio, ao passo que o *nómos* funerário já os obriga a deixar crescer os cabelos e não a arrancá-los, como o faz a maioria dos outros povos descritos.

Os sacerdotes dos deuses, em qualquer outra localidade, deixam seus cabelos crescerem longos, enquanto no Egito eles raspam a cabeça. Entre os demais homens, é costume, justamente às honras fúnebres, os que são mais próximos do morto rasparem suas cabeças, enquanto os egípcios, em homenagem aos seus mortos, deixam seus pelos crescerem na cabeça e no queixo, e, durante todo o restante do tempo, raspam a cabeça (II, 36).

A respeito de diversos grupos étnicos, Heródoto discorre minuciosamente sobre a indumentária, sendo esta um símbolo exterior do desenvolvimento daquela etnia descrita. No caso dos babilônios, por exemplo, o que caracteriza sua peculiaridade, em face do olhar grego, é um recurso próprio da vestimenta e adorno, já que adotam o costume de prender os cabelos compridos com uma mitra (I, 195). Enquanto esses babilônios, povos autores de

obras-primas da civilização assíria, representam naturalmente um modelo de sofisticação e requinte quanto aos adereços e vestes, os masságetas, andrófagos e budinos, comunidades nômades e parentes do citas agrários, situam-se no extremo oposto, no primitivismo, pois não fazem uso de nenhum adorno similar. Assim, os babilônios, segundo Heródoto, demonstram riqueza e sofisticação na própria composição tríplice de suas vestes. Conforme a descrição, trajam uma longa túnica de linho, à qual se sobrepõem outra de lã e um manto de cor branca, além do uso de um anel de sinete, de uma bengala com um emblema distintivo, bem como a utilização abundante de perfumes. Segue-se o trecho que contempla mais detalhes:

Em matéria de vestuário, trazem uma túnica de linho até os pés, sobre esta uma outra de lã, e por fim envolvem-se num manto branco, ligeiro; o calçado é típico da região, de um modelo semelhante ao da Beócia. Usam os cabelos compridos, presos com mitras, e perfumam-se dos pés à cabeça. Cada um tem um selo e a sua bengala trabalhada à mão. No topo de todas as bengalas é esculpida uma maçã, uma rosa, um lírio, uma águia, ou outro motivo qualquer, pois é de regra, entre eles, não usarem uma bengala sem emblema distintivo. É esta sua indumentária (I, 195,1).

Interessante destacar aqui, brevemente, um episódio sugestivo presente no livro III, ocasião em que Cambises, soberano aquemênida que, sob o pretexto de estabelecer com a Etiópia (reino que deseja anexar ao território persa) relações de amizade e hospitalidade, envia ao seu rei alguns presentes, símbolos dos prazeres e do progresso, aos olhos persas: uma vestimenta na cor púrpura, um colar de ouro, pulseiras, um frasco de perfume e um cântaro de vinho fenício (III, 20,1). À exceção do vinho, todas as outras oferendas são prontamente recusadas pelo rei, já que os etíopes, segundo Heródoto, desconfiam de todos esses produtos. Diante das joias, o monarca etíope expressa escárnio e isso traduz sua incompreensão em torno do conceito de adorno. Os etíopes são retratados como povos de costumes muito simples, quase rudimentares, porém, ao mesmo tempo, representados com um modo de vida paradisíaco, uma vez que são senhores de um território rico em ouro (III, 114). Na verdade, os etíopes não reconhecem no ouro o precioso valor a ele conferido por outros povos chamados de civilizados.

Somadas a outros aspectos relativos ao *nómos* específico de cada etnia, as descrições sobre o vestuário indicam também o nível de primitivismo, sob a ótica de Heródoto, de algumas populações não gregas. Desse modo, no que se refere, por exemplo, aos extremos da Ásia oriental, as comunidades isoladas e longínquas das regiões pantanosas do Indo, ao desfrutarem das riquezas naturais de suas terras, fazem uso de vestimentas feitas de junco. Para que os gregos consigam ter uma melhor compreensão e visualização desse traje,



Heródoto descreve-o comparando com uma espécie de couraça: *Esses Indos usam vestes feitas de junco: depois de recolherem o junco do rio e de o baterem, entrançam-no à maneira de um tecido de junco e envergam-no como uma couraça* (III, 98,4). Outros grupos étnicos, desta vez, ligados ao nomadismo e pastoreio também são vinculados a uma forma rudimentar de composição do vestuário.

O pastoreio é uma atividade que possibilita a algumas comunidades não só alimento, mas também matéria-prima para a confecção de suas vestimentas. É o caso dos budinos, povos situados a noroeste do mar Cáspio, e também dos líbios. Segundo Heródoto (IV, 109), os budinos cobrem seus corpos com as peles dos animais aquáticos – como as lontras e os castores –, seres abundantes na região em que habitam. Sobre os líbios, nosso autor menciona o empréstimo feito pelos gregos, a partir das mulheres líbias, para os símbolos presentes nas imagens da deusa Atena:

Quanto à veste e às égides das imagens de Atena, os Gregos criaram-na a partir das roupas usadas pelas mulheres líbias, só que as vestes das Líbias é de couro e as franjas de suas égides não são serpentes, mas correias; no que diz respeito todo o resto estão armadas do mesmo jeito. O próprio nome revela também que é da Líbia que provém o armamento dos Paládios: de facto, as Líbias usam sobre as vestes peles de cabras sem pelos, com franjas tingidas de garanja –, foi a partir do nome destas peles de cabras que os helenos criaram o nome égides. Foi também com os líbios que os gregos aprenderam a atrelar quatro cavalos a um carro (IV, 189, 1-2).

No extenso e pormenorizado catálogo das hostes que compõem os exércitos de terra e de mar comandados por Xerxes, contido no livro VII, nosso historiador estabelece a diferenciação étnica dos inúmeros contingentes ali reunidos, descrevendo a indumentária e o armamento de cada grupo advindo de diferentes etnias. Sob a forma de um inventário, Heródoto nos oferece um panorama visual, através do qual são ressaltados elementos do vestuário, adornos, peças usadas para cobrir o corpo – da cabeça aos pés –, bem como as armas ofensivas e defensivas utilizadas por grupos de indivíduos oriundos de diversas partes do mundo. Toda a descrição é contrastada com o padrão grego de referência.

Nesse propósito, da diversidade etnográfica que constituía o vasto exército de Xerxes e seus aliados, mencionaremos, resumidamente, algumas descrições relativas às armas usadas pelos soldados e os materiais dos quais eram compostas. Assim, segundo relata Heródoto, para cobrir a cabeça, os persas usavam elmos de feltro, bem forrados, a que davam o nome de tiaras (VII, 61), os assírios um elmo de bronze (VII, 63), os fenícios portavam elmos semelhantes ao dos gregos (VII, 98). Já os báctrios utilizavam esse tipo de peça muito semelhante aos medos (VII, 64). Os lícios tinham um gorro de feltro com forma de coroa,

adornada de plumas (VII, 92). Os citas carregavam sobre suas cabeças turbantes pontiagudos (VII, 64). Os etíopes orientais portavam elmos feitos de cabeças de cavalos, arrancadas e mantidas as crinas e as orelhas, da mesma forma os trácios, que usavam a pele de raposa com a mesma finalidade (VII, 70).

Heródoto informa ainda sobre outro modelo de elmo, referência nova para o grego no que diz respeito ao material, são aqueles feitos de junco e cuja forma de confecção é o entrançado. Este tipo de elmo é exibido pelos pafaglônios, povos da Anatólia (VII, 72), e pelos egípcios (VII, 89). Das demais peças da indumentária dos povos, merecem rápida alusão as que são desconhecidas pelos gregos. Os persas, por exemplo, trajavam calças de couro que lhes cobriam os joelhos. Os etíopes vestiam-se com pele de leopardo e de leão (VII, 69), os líbios usavam trajes feitos da junção de várias peles. Alguns materiais das vestimentas possivelmente estranhos para o grego seriam os tecidos de algodão usados pelos indianos (VII, 65) e os de linho, as couraças que vestiam os assírios (VII, 63) e os fenícios (VII, 89). Certos povos também faziam uso de tinturas, não só para tingir as túnicas, mas também para cobrir a pele do corpo. Os medo-persas exibiam túnicas coloridas e com mangas (VII, 61). As mangas descritas assemelhavam-se a escamas de peixe. Os etíopes africanos ostentavam pinturas (vermelho e branco) de guerra em seus corpos (VII, 70).

Em se tratando do armamento retratado, percebe-se um contraste com o equipamento dos hoplitas, que usavam um enorme escudo côncavo de metal feito de pele de boi curtida, uma longa lança e uma espada para os embates corpo a corpo. Na maioria das descrições sobre os escudos dos soldados que compunham o multiétnico exército de Xerxes, é possível verificar algumas diferenças ou variações em relação a esse modelo hoplita. Com exceção do escudo egípcio (VII, 89), essa arma de guerra ou é feita de algum material distinto ou carece de algum elemento em seu formato. Assim, segundo o catálogo de Heródoto, os medo-persas utilizam o vime (VII, 61), os etíopes as peles de grou (VII, 70), os escudos dos colcos são menores e feitos com pele de boi crua (VII, 79), os pafaglônios têm escudos com tamanhos parecidos e com materiais semelhantes a dos cilícios, peles de bois cruas dispostas como uma espécie de tela (VII, 91). Fenícios (VII, 89) e trácios (VII, 75) portam escudos similares, são pequenos e leves, feitos de cana e forrados com peles de cabra ou ovelha.

Quanto ao armamento ofensivo, alguns instrumentos bélicos são bastante referidos por Heródoto, como o arco, uma arma comum entre os medos, persas, báltrios, citas, etíopes, indianos. O punhal ou a adaga são instrumentos ofensivos usados pelos citas, assírios, trácios, pafaglônios, colcos, egípcios, lícios; as lanças mais curtas eram portadas pelos medos, persas, báltrios e colcos. Heródoto também explica que algumas armas são típicas e identificam seus

povos, a exemplo do arco cita (VII, 64). O material mais comum para a fabricação desse armamento é a cana, mas nosso historiador registra outras variações, pois alguns arcos são feitos de folhas de palmeira e as pontas são de pedra, é o caso dos etíopes (VII, 69). Já as pontas de ferro estão contidas nos arcos dos indianos (VII, 65). Algumas armas que, segundo Heródoto, são inusitadas aos padrões gregos são: o machado dos citas (VII, 64), as maças dos assírios (VII, 63) e egípcios (VII, 89) e o laço dos indianos (VII, 65).

O recurso ao catálogo adotado por Heródoto não é uma inovação, como sabemos, trata-se de uma técnica comum do discurso literário e cuja referência imediata é o Canto II da *Iliada* homérica, pois nele encontramos o tradicionalmente conhecido “catálogo das naus”. Consideramos que a busca pela caracterização física do mundo e povos estrangeiros justifica o uso desse recurso discursivo, de modo que, quando o leitor/ouvinte é confrontado com esse quadro minucioso e diverso – em que se retrata a magnitude das forças bélicas advindas de várias partes do mundo para tomar a Grécia –, é possível ter uma percepção imagética e significativa do poder do Outro.

Na ocasião da primeira guerra entre gregos e bárbaros, a famigerada batalha de Maratona (490 AEC), conflito descrito no livro VI, Heródoto já esboça preocupação em registrar a magnitude bélica e a força bruta das populações ainda pouco conhecidas dos gregos, sobretudo dos atenienses. Os medos, por exemplo, são povos que provocam grande pavor no imaginário grego desde essa primeira batalha, em razão da acurada narração de Heródoto sobre os armamentos que portavam, além da descrição física dos guerreiros. Nesse sentido, é possível afirmar que a compreensão de alteridade funciona, neste contexto bélico, também como mais uma arma de ataque.

Após enumerar alguns relatos que dizem respeito à caracterização física dos povos estrangeiros, nos deteremos aos retratos culturais informados por Heródoto no que se refere, sobretudo, aos costumes alimentares de algumas populações. A diversidade cultural dos grupos étnicos apresentados nas *Histórias* é flagrante e indiscutível, porém, optamos por selecionar aqui somente os destaques relativos aos códigos culturais, e os hábitos alimentares contemplam nosso propósito. Em princípio, foi possível observar que nosso historiador atribui ou associa ao bárbaro nômade o consumo de carne e de leite. Obedecendo ao contraste referencial, Heródoto informa que esses alimentos não detinham lugar de exclusividade na dieta dos gregos, ao contrário da nutrição de alguns povos bárbaros, em que são alimentos essenciais.

A carne era consumida pelos gregos, principalmente, em contextos de cerimônias religiosas explica Vernant (2002), ocasião de alguns sacrifícios ligados a ritos sagrados. O

vinho para os gregos era a bebida que se servia para acompanhar a ingestão de alimentos sólidos. Sobre isso, Flory (1987, p. 88) comenta que, nas *Histórias*, a dieta é uma das categorias a partir das quais é possível distinguir o selvagem do civilizado. O selvagem consome carne crua, as bebidas são o leite e a água, em detrimento do vinho, que, estando sujeito a um processo de fermentação, necessita ser “cozido”, o que seria atributo da civilização. Assim, por exemplo, Heródoto chama os líbios (IV, 186), os masságetas (I, 216) e os etíopes de longa vida (III, 23), povos nômades e remotos, de comedores de carne e/ou consumidores de leite.

O consumo do alimento cru, em oposição ao hábito “civilizado” de cozinhar, remete a uma fase considerada primitiva ou selvagem da vida comunitária, e nesse estágio também estão inseridos, conforme a descrição herodotiana, alguns povos mais remotos, tais como os indianos sedentários (III, 98) e os indianos padeus (III, 99). Além dos citas, os etíopes, segundo Heródoto, também representam o modelo de bárbaro, já que seus códigos de vida muito simples e rudimentares se incorporam ao retrato de uma humanidade pouco civilizada. A referência a outros povos que só consomem alimentos crus é constante, destacamos aqui os lotófagos, povos nômades da Líbia descritos no livro IV. São populações que sobrevivem comendo apenas o loto, fruto cuja doçura é semelhante ao da tamareira. Tais povos são também referidos na *Odisseia* (IX, 82-102) e posteriormente situados em diversas regiões do Marrocos à Cirenaica.

Heródoto também registra as dietas realizadas por algumas comunidades em que não se consome a carne dos mamíferos tradicionais – ovinos, caprinos, bovinos –, é o caso dos etíopes trogloditas, que se alimentam da carne de cobras e lagartos (IV, 183) e o de algumas comunidades líbias, chamados gizantes, os líbios agricultores, que consomem a carne de macacos (IV, 194), e os líbios nômades que se nutrem a partir da caça dos gafanhotos (IV, 172). Em sua descrição documentada, Heródoto busca a imparcialidade própria de um pesquisador/investigador, no entanto, quando alguns hábitos ferem a integridade da condição humana, pondo em questão os princípios da vida civilizada, nosso autor não se abstém de estabelecer seu juízo de valor. Isso acontece quando da narração sobre os povos que praticam o canibalismo, os andrófagos. Sobre eles, nosso historiador escreve que

Os Andrófagos são, de entre todos os povos, os que têm hábitos mais selvagens. Não respeitam a justiça, nem fazem uso de qualquer tipo de lei. São nômadas, usam um vestuário semelhante ao dos citas, têm uma língua própria e são os únicos, de entre estas comunidades, que comem carne humana (IV, 106).

Ao exemplo de algumas comunidades bárbaras consideradas rudimentares ou selvagens aos olhos gregos, contrapõem-se povos cuja cultura é classificada como evoluída e sofisticada. É o caso dos egípcios e dos persas. Ambos se inserem no regime alimentar considerado por Heródoto como o mais próximo da civilização, já que sua nutrição tem por base o pão, além do costume de beber vinho, apesar de o consumirem puro, ao contrário do grego. Sobre os hábitos alimentares egípcios, registra-se:

Alimentam-se de pão, com os pães que eles fazem com espelta, aos quais eles dão o nome de ciléstis. Eles utilizam um vinho feito a partir dos grãos de cevada, pois eles não têm videiras em seu território. Eles se alimentam de peixes, uns crus, colocados ao sol para secar, e outros, conservados na salmoura; e eles se alimentam também, dentre as aves, das codornas, dos patos e das pequenas aves cruas, conservadas na salmoura; e quanto às demais espécies, ou de pássaros, ou de peixes, exceto as que são aceitas por eles como sagradas, eles se alimentam das restantes assadas ou cozidas (II, 77).

As descrições sobre os banquetes também podem ser indicadores etnográficos que compreendem o regime alimentar dos povos relatados nas *Histórias*. Observamos, ainda, que os relatos referentes aos festins obedecem à diferenciação estabelecida por Heródoto segundo a relação grego/bárbaro e bárbaro selvagem/bárbaro civilizado. Desse modo, em se tratando da opulência e requinte, os persas são considerados bárbaros civilizados. Quanto aos festins e banquetes, o choque cultural é flagrante em face dos costumes gregos, sobretudo, os hábitos dos espartanos. A diferença parece ainda mais nítida quando se compara não só a extravagância e abundância de alimentos, mas também a sofisticação dos utensílios e peças que compõem o cenário para as refeições. Em face dos austeros códigos e hábitos espartanos, por sua vez, trata-se de uma notável ausência de sabedoria e moderação. É o que podemos verificar em um episódio presente no livro IX, ocasião em que o general lacedemônio Pausânias demonstra, ao mesmo tempo, incômodo e escárnio diante do luxo e opulência dos persas. Segue-se o trecho:

Dizem que Xerxes, ao fugir da Grécia, deixara a Mardônio os utensílios que trouxera consigo na expedição: vasilhame de ouro e prata e ricos tapetes de diversas cores; e que Pausânias, ao ver essas riquezas, ordenou aos cozinheiros de Mardônio que preparassem um banquete, como se fosse para seu amo. *Executada a ordem, Pausânias teve diante de si leitos de ouro e prata com ricos adornos, mesas de ouro e prata, enfim, a aparelhagem indispensável para um festim esplêndido. Tomado de surpresa ante tão grande fausto e querendo divertir-se, ordenou a seus servos que lhe servissem uma ceia à maneira lacedemônia; e, ao observar a enorme diferença entre o seu repasto e o que fizera preparar para Mardônio, não pôde deixar de rir. Mandando vir à sua presença os generais gregos, disse-lhes, apontando as duas mesas postas para o ágape: “Gregos, mandei-vos*

*chamar para mostrar-vos a estupidez do general dos Persas, que, dispondo de tão boa mesa, aqui veio para privar-nos da nossa, tão miserável (IX, 82. Grifos nossos).*

No trecho acima destacado é possível perceber o contraste cultural entre o faustoso modo de vida do persa em relação ao modelo de moderação e austeridade adotado pelo grego. Sob as ordens de Pausânias, cozinheiros e padeiros preparam um ambiente e um cardápio adequado à recepção de um grande chefe persa. Ao luxo dos leitos, mesas, peças e utensílios de cozinha soma-se o opulento aparato da refeição em si; são hábitos e códigos que, para os costumes gregos, causam espanto ou assombro.

Quanto aos *nómoi* que regem a prestação de honras fúnebres, ao verificarmos que nas *Histórias* a morte é um signo de alteridade – fator que intervém na grande partilha entre um povo e outro –, também constatamos que o fenômeno é, inevitavelmente, um operador da diferença. Desse modo, os inúmeros retratos etnográficos delineados por nosso narrador acerca das práticas mortuárias atestam a relevância da temática como elemento caracterizador de um povo, conforme já assinalamos. A crença, que podemos dizer universal, em um destino para além da vida terrena levou e leva os homens a considerar um pré-requisito indispensável nas cerimônias de culto aos mortos: deferir aos defuntos uma série de cuidados e ritos institucionalizados pela tradição.

Nesse sentido, embora tratemos pormenorizadamente dos costumes mortuários dos citas em capítulo subsequente, destacamos aqui particularidades características de seus ritos fúnebres. Heródoto informa, no início do livro IV, que os citas são povos extremamente selvagens, localizados em regiões remotas e extremas. Ao contrário do *lógos* etnográfico egípcio, encontramos no relato cita uma descrição minuciosa da sepultura onde se depositava o cadáver dos reis citas. Escavada na terra, tratava-se de uma espécie de câmara mortuária com formato quadrangular, conforme se relata a seguir:

Os túmulos dos reis ficam no território dos Gerros, até ao ponto em que o Borístenes é navegável. Aí, quando o rei morre, abre-se, no chão, uma grande vala quadrada; depois de a prepararem, pegam no cadáver – o corpo é totalmente revestido de cera, o ventre é aberto e limpo, depois cheio de junça moída, de plantas aromáticas, de grãos de aipo e de anis, e outra vez cosido – e, num carro, levam-no até um outro povo (IV, 71).

Com vistas a proteger o cadáver de possíveis violações, bem como resguardar a memória dos antepassados da profanação e dos olhares alheios, os citas escolhem para o cemitério dos reis mortos as localidades mais remotas e apartadas do seu território, chamado de Gerros, informa Heródoto. Ademais, assim como os gregos escolhem datas fixas para

homenagear o defunto, do mesmo modo, entre os citas, comemora-se o aniversário da morte do rei. Na ocasião, realiza-se uma parada composta por cinquenta cavaleiros, conforme se registra em IV, 72. Uma especificidade deste desfile em consagração ao rei morto é que todos os membros que dele participam também estão mortos, contudo, é oferecida ao público que prestigia o cortejo a ilusão de que todos ali ainda estariam vivos. No capítulo terceiro, discutiremos com maiores detalhes as peculiaridades desta cerimônia cita.

Em face do que se propôs discutir neste tópico, reiteramos o papel de etnógrafo desempenhado por Heródoto para a descrição dos povos não gregos apresentados nas *Histórias*. A este respeito, concordamos com Soares (2005, p. 108), quanto à explicitação da teórica sobre os métodos de definição da alteridade estabelecidos por Heródoto. Para a estudiosa, tais métodos revelam ao leitor/espectador/ouvinte da obra um universo multicultural, cujos retratos etnográficos desdobram-se tanto em características físicas – sejam elas geográficas e/ou humanas –, quanto culturais. Observamos também que traçar o retrato de alguns povos, a partir de descrições físicas e de seus ritos, nos *lógoi* etnográficos, aponta para os caracteres relativos não só à aparência exterior dos indivíduos, mas também dos espaços e ambientes por eles ocupados. No tópico que se segue, discutiremos o papel de narrador mensageiro desempenhado por Heródoto, sobretudo, nos relatos e descrições referentes às representações sobre a morte e as eventuais implicações desse enunciador junto ao tema, na tessitura da narrativa.

### **2.3 Um Narrador- Mensageiro da morte**

Neste tópico, considerando a função e a postura enunciativa desempenhada por nosso narrador-mensageiro nas *Histórias*, nos ocuparemos de algumas passagens e descrições de morte. Nos *lógoi* de Heródoto convém refletir acerca da relação do narrador/mensageiro/enunciador com os diversos *nómoi* estrangeiros ali descritos. Entendemos que descrever a morte, considerando diferentes culturas e suas compreensões em torno do fenômeno é também, e inexoravelmente, adentrar uma perspectiva antropológica e/ou religiosa do tema. Ora, justamente nas descrições dos inúmeros grupos étnicos, observamos que nosso enunciador das *Histórias*, ao tratar sobre o assunto, concentra-se naquilo que é diretamente concreto, descritível e próprio do ritual. Dessa forma, a temática e suas implicações aparecem na prosa herodotiana em quase todas as caracterizações etnográficas, logo, o tema detém-se circunscrito à alteridade.

Nesse sentido, é compreensível que, sendo o público grego o principal receptor da obra de Heródoto, seja sobre os helenos que o autor forneça informações mais abreviadas e resumidas. Ao passo que, quanto aos bárbaros, as informações são mais longas e pormenorizadas. É o que se pode verificar, por exemplo, em relação aos costumes e práticas mortuárias dos egípcios e citas. Em capítulo precedente, comentamos que a obra composta por Heródoto, ainda mantendo com as epopeias homéricas uma relação umbilical, retoma e transforma a tarefa do poeta arcaico, uma função que envolve contar os acontecimentos, conservar a memória, resgatar o passado, lutar contra o esquecimento. Este ofício era originariamente desempenhado pelo aedo, numa civilização sem escrita e marcada pela oralidade, como era a da Grécia arcaica.

Assim, a partir do jogo enunciativo que caracteriza a narrativa de Heródoto, podemos afirmar que o historiador renunciou às certezas do aedo. Não cabendo mais prometer a glória eterna, o autor concentra-se em lutar contra o esquecimento. Enquanto o aedo detinha-se em contar os feitos dos heróis e dos deuses, o historiador apropria-se do que compete e é restrito às ações dos homens, a partir de um tempo delimitado e circunscrito a essa condição humana. O tempo dos deuses ou dos heróis está vinculado a um “passado”, que a despeito de ter ocorrido, escapa ao ofício de ver, ouvir e saber do historiador, já que este analisa a partir do presente. Contudo, os deuses, de modo algum, estão ausentes na prosa herodotiana, nem tampouco são por ele recusados, porém, as modalidades de sua presença, bem como as marcas de sua intervenção são diferentes.

Nesse sentido, recorrendo às argumentações de Hartog (2003, p. 31), que comenta sobre a postura enunciativa de Heródoto, compreendemos a discussão do teórico francês quando ele diz que estando tomado pelo tempo e contra ele lutando, nosso historiador também contrasta passado e presente, porém o faz a partir do seu próprio presente. Isso lhe possibilita distinguir entre o “agora” e o “de meu tempo”, entre o “antes” e “outrora”. Uma vez delimitado esse lugar de fala, nosso narrador conduz seu relato e o designa a partir da sua própria condição, do seu saber. Como um pesquisador-viajante, Heródoto explorou territórios, testemunhou e viu com seus olhos, ouviu com seus ouvidos, mas também necessitou recorrer à memória, ao saber e aos relatos de terceiros. Além disso, parecia entender bem que não bastava ver hoje ou ter visto ontem as cidades dos homens, pois o tempo, que a tudo destrói, é também impermanência:

*Isso 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 aqueles que eu próprio sei ter sido o primeiro a cometer actos injustos contra os Helenos, avançarei na narrativa, examinando indistintamente as pequenas e as grandes cidades dos homens. Das que antigamente eram grandes, muitas delas tornaram-se pequenas, enquanto as que no meu tempo são grandes, eram primeiro pequenas. Persuadido que a felicidade humana nunca permanece firme no mesmo ponto, mencionarei por igual umas e outras (I, 5. Grifos nossos).*

Dessa forma, à medida que o tema central de um *lógos* leva Heródoto a mencionar um povo, uma região, um personagem importante, nosso narrador-mensageiro insere em seu texto, por meio de inúmeras digressões, todas as informações significativas sobre eles. Nesse sentido, em função do método historiográfico adotado ainda se manter intimamente vinculado à memória e à tradição oral – uma vez que o autor elabora uma etnografia pela via da memória de testemunhas oculares, cujos depoimentos eram submetidos à crítica e juízo por parte do autor –, nosso historiador defrontou-se com uma considerável hierarquia de informantes, dentro de uma relação cuja confiança era proporcional à proximidade da testemunha com os acontecimentos repassados. Em se tratando de um ponto de vista espacial, a hierarquia dos informantes interpelados se dispunha em círculos, cujo eixo central é a própria Grécia. Em razão disso, acreditamos que a tentativa do autor era a de chegar o mais próximo possível dos nativos ou dos cidadãos das regiões e localidades visitadas. Nesse propósito, embora vivessem em territórios muito afastados e inóspitos, os citas, por exemplo, ouvidos por Heródoto eram aqueles que mantinham maiores contatos com os gregos habitantes do Ponto Euxino.

Logo, percebemos que o grau de confiabilidade dos relatos era inversamente proporcional ao afastamento a partir desse centro. Havia, ademais, dentro desses critérios de confiança, o de dimensão temporal. Segundo este critério, os egípcios seriam os mais confiáveis em razão de possuírem uma competência de ordem universal, por serem os mais antigos dos povos – em contraposição aos citas, os mais jovens dentre os povos descritos. Segundo Heródoto, os egípcios foram contemporâneos de acontecimentos que os outros povos não puderam presenciar. Além disso, eram povos que souberam, por meio de seus costumes e códigos ritualísticos, manter seus laços com o passado.

Ao falarmos aqui em metodologia historiográfica e reconstrução dos discursos, partimos de sua compreensão com o cuidado de evitar o anacronismo, sabendo que, à época de Heródoto, os princípios basilares que constituem o método ainda não tinham sido definidos, sobretudo, a crítica e o controle das informações. Logo, a investigação histórica confundia-se com outras formas de metodologia, na tentativa de classificar ou reunir uma

coletânea de informações, com vistas à reconstituição do passado, sobre isso explica François Lasserre (1976b, p. 115).

Nesse sentido, a partir de suas investigações e pesquisas, e valendo-se, sobretudo, da observação direta (autópsia) e da tradição oral, Heródoto compôs uma obra extremamente densa e variada, por outro lado, os princípios que nortearam seu método não são e não nos chegaram plenamente definidos e/ou conhecidos. Para Darbo-Peschanski (1987, p. 187), em Heródoto, o *mythos* se transforma em *lógos* através da *gnomé*. Este termo, que significa opinião, ou a faculdade que possibilita ao homem conduzir seus pensamentos, é um instrumento bastante caro ao que chamamos de método herodotiano na reconstituição do passado, pois é justamente na ausência de um trabalho de crítica e seleção das informações que ele se torna, como escreve Darbo-Peschanski, “um princípio essencial da escolha”.

Conforme já expusemos, os cenários e o comportamento religioso das diversas populações descritas nas *Histórias*, sendo contemplados e analisados pela ótica grega, não são retratados pelo narrador/mensageiro com desvio (*anomia*), mas como uso/costume (*nómos*) próprio e representativo daquela determinada cultura. Dessa forma, por também ser uma narrativa de viagem, verificamos que a prosa de Heródoto busca traduzir o Outro, sendo a representação da alteridade um significativo operador dessa possibilidade de tradução. Conforme a explicitação de Hartog (2014, p. 290), trata-se de uma retórica da alteridade, e isso acarreta no leitor/espectador/ouvinte um efeito de crença. Para o teórico, esse efeito é produzido pela animação das figuras, pela manipulação e procedimentos próprios da intervenção do enunciador dentro da estrutura narrativa. Nesse sentido, as inúmeras descrições do narrador/mensageiro, por exemplo, consistem em ver e fazer saber. Assim, considerando a perspectiva da alteridade, importa a presença ou ausência de marcas significativas da enunciação.

Em torno desse propósito, a retórica da alteridade parte do olho e do ouvido. Tanto o olho do viajante e o ouvido do público quanto o ouvido do viajante e o olho do público. Entretanto, o percurso do olho ao ouvido não é linear, já que existe um conjunto de corredores, escadas e passarelas que se interrompem para serem retomados mais adiante, muitas vezes, em outro nível. Todo esse trajeto, segundo Hartog, representa o grande e significativo jogo da enunciação. Em se tratando da visão como uma das marcas de enunciação, esta representa o “*eu vi*” e é uma intervenção do narrador dentro de sua narrativa, em busca de se provar algo. Sabemos que *Hístōr* significa, desde épocas muito antigas, “a testemunha”, estando esta na condição de ver e de saber. Lembremos que nas epopeias homéricas, por exemplo, quando alguém faz um juramento, dirige-se aos deuses para que

estes saibam, ou seja, para que eles vejam e sejam as testemunhas do juramento. Nesse viés, segundo Hartog:

Homero dá a partida entre o testemunho ocular e os outros, especialmente, o auditivo, sendo a expressão ‘ver com meus olhos’, isto é, ver com seus próprios olhos é mais persuasivo que o simples ‘ver’, sobretudo quando se trata de algum fenômeno espantoso ou maravilhoso (*thaumásion*); com efeito, dizer que se viu com os próprios olhos é, ao mesmo tempo, ‘provar’ o maravilhoso e a verdade: eu vi, ele é verdadeiro – e é verdadeiro que ele é maravilhoso (2014, p. 291).

O olho do narrador-testemunha ou mensageiro-viajante delimita o espaço e recorta os lugares mais ou menos conhecidos ou totalmente desconhecidos até ali (desde aquilo que foi visto com os próprios olhos até aquilo que outros viram e ao enunciador relataram). Este olho-testemunha delimita os locais e espaços mais críveis para o leitor/ destinatário. Em vista disso, consideramos relevante falar brevemente sobre o sonho na prosa herodotiana. O sonho faz parte do campo visível e para aquele que o recebe vale como algo crível. Assim, quando o soberano persa Xerxes, no livro VIII, mostra-se decidido a abandonar a expedição contra a Grécia, é um sonho que o atormenta incessantemente, noite após noite, para obrigá-lo a mudar de ideia.

Nesse sentido, conforme explica Hartog (2014, p. 298), no mundo das *Histórias*, o invisível penetra o visível e o sonho parece está do lado do visível. Hartog comenta que em Heródoto o sonho não é repartido de igual modo entre os povos, pois não recebem sonhos senão os bárbaros, especialmente os Grandes reis e os tiranos. “Numa margem e noutra do mar Egeu, o par visível-invisível funciona diferentemente: na margem asiática, o ‘invisível’ se vê, na margem grega se diz” (p. 298). Na Grécia, segundo o autor, teríamos o papel desempenhado pelos oráculos o que o sonho desempenha entre os bárbaros.

Além do olhar, há uma segunda intervenção do narrador na sua narrativa: o ouvir. Seria, pois, uma segunda marca de enunciação e com a visão alterna lugar de importância quando esta já não é mais suficiente. Segundo Hartog, nesta marca de enunciação, o narrador engaja-se menos e mantém-se em alguma distância de sua narrativa, reservando espaço para que o próprio ouvinte module sua crença ou confiança. Nas palavras do teórico francês:

Positivamente, a *akoé* significa “eu me informei” (*pynthánomai*), eu investiguei (*historéo*) junto de pessoas que dizem, por terem elas próprias visto ou por terem ouvido de outros que viram ou que dizem ter visto etc. A *akoé* não é uma só, mas compreende muitas formas e comporta diferentes níveis (2014, p. 299).

Dessa forma, dentro dessa marca enunciativa vinculada à audição, em um primeiro nível estaria o “*eu não vi*”, mas “*ouvi eu mesmo*”. Uma das passagens das *Histórias* que atesta

bem este nível de enunciação é o episódio em que Heródoto descreve a cidade de Elefantina, no Egito. Nosso narrador, então, estabelece a distinção entre aquilo que viu e aquilo que não foi possível ver com os próprios olhos, enfatizando o que não viu, mas só ouviu dizer:

*E não podia ser informado por nenhum outro, mas fui informado com mais profundidade por esta outra ocasião, quando fui, como testemunha ocular, até a cidade de Elefantina, e já fiz a investigação a partir do que eu ouvia. Além da cidade de Elefantina, indo para a parte alta da cidade, o território é íngreme (II, 29. Grifos nossos).*

Na descrição sobre Elefantina, Heródoto comenta que a respeito de tudo que se encontra além da cidade, ele buscou informações, perguntou e escutou. Já quando nosso historiador descreve a inóspita região da Cítia, no livro IV, e procura relatar sobre o que havia acima do longínquo e remoto território, esclarece que ninguém o sabe com exatidão:

*O que existe acima desta terra cuja história tenho vindo a desenvolver, ninguém o sabe com segurança. Pelo menos não consegui uma informação junto de ninguém que pudesse assegurar que sabia por ter visto com os próprios olhos. Nem mesmo Arístetas, a quem fiz menção um pouco acima, pois nem ele, no poema que compôs, afirma ter avançado para além dos Issédones. Das regiões mais afastadas repetia o que tinha ouvido dizer e, segundo confessa, eram os próprios Issédones os autores da versão que ele adoptou (IV, 16. Grifos nossos).*

Do mesmo modo, quando não mais se trata de avançar até os confins da terra, porém de retroceder no tempo, o *eu me informei* desempenha também um papel e junto com *eu ouvi*, o qual se reporta ao primeiro enunciador, é qualificado como sábio. Na descrição sobre o Egito, no livro II, esses interlocutores são os sacerdotes, conforme podemos verificar a seguir:

*Até esse momento, foram minha visão, meu pensamento e minha investigação que contaram todos esses acontecimentos, e, a partir de então, vou contar os relatos dos egípcios, conforme eu os ouvi deles; e haverá algum acréscimo a eles mesmos também pela minha visão. Os sacerdotes me disseram que Min foi o primeiro que reinou no Egito, e que protegeu Mênfis com diques, pois o rio todo corria para junto da montanha arenosa em frente à Líbia (II, 99. Grifos nossos).*

Em suas descrições, Heródoto nos apresenta uma visão antropológica da morte, já que expõe minuciosas informações sobre as cerimônias e ritos fúnebres dos grupos étnicos, considerando as formas de viver e morrer, os costumes que regem aqueles indivíduos. Nesse propósito, os relatos que tratam da morte – e tudo que se prefigura em torno da imagem social dela –, representa, em seu sentido originário, a execução prática dos valores de um código, de um *nómos*, na medida em que é um fenômeno de natureza social, política e religiosa,

conforme já explicitamos aqui. Além disso, a alteridade da morte e a alteridade dos espaços estão intimamente interligadas e, nas *Histórias*, avançam de forma homóloga, sendo, a todo o momento, delimitadas pelas intervenções do narrador. Nesse sentido, junto às diversas populações bárbaras descritas nas *Histórias*, o culto aos mortos é um dos traços que, somado ao variado acervo de informações sobre determinado povo, molda e identifica o comportamento e os costumes dos outros.

Recorrendo às representações da literatura grega, observamos diversos registros que tratam dos códigos e costumes que regem a prestação de honras fúnebres aos mortos. Assim, deixar um corpo insepulto, entregue aos animais selvagens e a todo tipo de violação é para os gregos um dos mais graves ultrajes feitos ao morto. Disso nos dão testemunho a *Ilíada* homérica, desde a sua abertura (I, 4-5), e a *Antígona*, de Sófocles. São obras que retratam contextos de morte e expressam o quanto, para um grego, deixar um cadáver exposto a algum ultraje ou violação é considerado ofensa ou humilhação ao morto. Em relação aos códigos e costumes bárbaros, os persas surgem nas descrições etnográficas de Heródoto como um dos povos que possuem *nómos* funerário próprio (I, 140).

Trata-se dos mortos: que o cadáver de um persa não é sepultado sem ser primeiro dilacerado por uma ave ou por um cão. Os Magos tenho eu a certeza que procedem desta maneira, porque o fazem em público. Para além disso, os persas cobrem de cera o cadáver e sepultam-no na terra.

Ainda sobre os persas Heródoto informa que, assim como os gregos, eles também sepultam seus mortos. Segundo a descrição, a diferença entre helenos e persas no que diz respeito ao sepultamento, reside no tratamento prévio dado ao cadáver. Enquanto os gregos, obedecendo a determinadas circunstâncias, cremam o morto, os persas os envolvem com cera. Conforme o relato sobre a tradição persa, entregar o corpo morto diretamente a terra ou às chamas de uma pira significava sua poluição indesejada, pois, segundo descreve-se, sendo o cadáver impermeabilizado com cera, não haveria contato direto da matéria morta com a terra, resguardando-se a integridade do meio sagrado. Nosso narrador explica que para a religião dos persas, os quatro elementos da natureza (terra, fogo, água e ventos) são espaços e atributos sagrados, por isso, macular a terra deixando-a em contato com um cadáver seria um tipo de vitupério. Assim, o ato de encerer o cadáver mantém a integridade do meio sagrado. No terceiro capítulo deste estudo, observaremos que os citas também apresentam o costume de cobrir o cadáver com cera, estando o corpo morto sujeito ao embalsamento (IV, 71).

Entre as populações bárbaras descritas, ao lado dos citas e dos persas, os egípcios também têm o costume de embalsamar seus mortos. A primeira descrição relativa ao ritual de embalsamento praticado por eles aparece em II, 86:

Em primeiro lugar, eles retiram o encéfalo com um ferro curvado por meio de suas narinas, e umas partes dele assim retiram, enquanto outras o fazem infundindo remédios nele. Depois disso, com uma pedra etíope afiada, fazem uma incisão ao longo do flanco, de onde retiram todas as entranhas de sua cavidade, purificando-as e limpando-a com um vinho produzido de folhas de palmeiras; novamente, limpam-na com a queima de incensos moídos. Em seguida, depois de eles terem enchido o ventre de mirra pura moída, cássia e outros tipos de perfumes para embalsamar os mortos, exceto de incenso, eles costumam de volta a parte cortada.

Segundo a narrativa herodotiana, entre os egípcios, o embalsamador não é um sacerdote, mas um comerciante, cujo negócio tem instalações próprias, e que recebe dinheiro por seu trabalho. Dessa forma, quando um cadáver é levado para quem se ocupa do ofício de embalsamar, este profissional mostra aos representantes do morto modelos de cadáveres feitos de madeira, imitados realisticamente por sua pintura, em seguida, outra réplica mais barata, de modo que consiga convencer e vender seu trabalho a quem ali lhe procura. A obra dos embalsamadores termina com a entrega da múmia aos parentes do morto. Sobre a construção do sarcófago, para o caso dos mortos ricos, esta função já ultrapassa a dos embalsamadores. A família manda fazê-lo com forma humana e seu eterno destino é ser guardado em uma câmara funerária, local onde será colocado de pé contra a parede, em uma posição similar de como estaria vivo.

Os egípcios são povos que costumam também sepultar seus animais sagrados em cemitérios próprios, após esses bichos terem passado pelo processo de embalsamento, informa nosso historiador. Segue-se um trecho:

Depois de mortos, os gatos são levados para quartos sagrados, onde são embalsamados e enterrados, na cidade de Busíris. Quanto aos cães, cada um deles é enterrado na sua própria cidade, em túmulos sagrados. Exatamente assim como os cães, os icnêumones. Os mussaranhos e os falcões são levados para a cidade de Buto; e as íbis, para Hermópolis. E os ursos são raros, enquanto os lobos não são em seu tamanho maiores do que as raposas, são enterrados no local onde são encontrados caídos (II, 67).

Sobre os povos localizados na Etiópia, nosso narrador traz muitas informações e diz que, assim como os egípcios e os citas, também praticam o embalsamento e o cortejo do cadáver. Ao tratar especialmente dos etíopes, Heródoto explica que alguns aspectos culturais

comuns com os egípcios se explicam pelas condições históricas que puseram os dois povos em estreito contato. Dentre os etíopes, há aqueles chamados de longa vida, são os que vivem bastante tempo sobre a terra, conforme o nome sugere. Acerca deles nosso narrador apresenta pormenorizadas descrições sobre os rituais de culto aos mortos, já que a morte representa um momento essencial no retrato étnico desse povo. Dessa forma, segundo relata Heródoto, a maioria dos etíopes de longa vida chegava aos cento e vinte anos, alguns conseguiam até ultrapassar esse número. Alimentavam-se de carne cozida e consumiam leite. Sobre a descrição dos túmulos:

O processo de fabrico é o seguinte: depois de desidratarem o corpo, ou pelo sistema egípcio ou por outro qualquer, revestem-no todo de uma camada de gesso, em que fazem uma pintura decorativa, reproduzindo, da maneira mais fiel possível, os traços do defunto. Em seguida, envolvem-no com um cilindro feito de pedra transparente (que lá se extrai do solo em quantidade e que é fácil de trabalhar). Metido dentro do cilindro, o cadáver é visível à transparência, sem produzir qualquer cheiro desagradável nem qualquer outra sensação incômoda. Para além disso, mantém, em todos os pormenores, a aparência exacta do morto. Durante um ano o cilindro vai rodando pelas casas dos parentes mais próximos, que lhe oferecem as primícias de tudo e lhe fazem sacrifícios ( III, 24).

Observemos a partir do trecho que, à semelhança do que ocorre com os egípcios, entre os etíopes, o cadáver é conservado sob a forma de múmia. Os pontos de contato quanto aos costumes dos dois povos também são evidentes em relação ao tratamento dado ao corpo morto. Embora os etíopes não utilizem o linho e um sarcófago de madeira, o resultado do embalsamento obtém efeito idêntico ao dos egípcios, uma vez que cobrem o cadáver com uma camada de gesso, tudo criteriosamente decorado de forma a conservar e reproduzir fidedignamente os traços do morto. Para o público leitor/ouvinte grego e receptor da obra, à semelhança do que se passa com os funerais citas (dos quais trataremos com pormenores no capítulo terceiro deste estudo), há uma inversão no que diz respeito à prática da *prothesis*, já que não são os familiares mais próximos que fazem a última visita ao morto, mas são eles que durante um ano tem o defunto em suas casas, e aí lhe presenteiam com as primícias de tudo, além de lhe oferecem sacrifícios.

Embora tratemos da necrofagia como uma prática mortuária em outro momento deste trabalho, destacaremos também aqui algumas passagens e episódios sobre este costume de consumir a carne dos mortos. Dentre as comunidades bárbaras, o hábito é adotado por populações que se localizam geograficamente mais a oriente da Grécia, explica Heródoto. São eles: os masságetas, os issedonos, os indianos calatinos e os indianos padeus. A seguinte

passagem, referente a um episódio narrado no livro III, ilustra a compreensão em torno de tradição e costumes:

Pois se se propusesse, fosse a quem fosse, que escolhesse, de entre todas as tradições culturais, as melhores, cada um, depois de refletir maduramente, escolheria a sua própria, convencido de que a tradição em nasceu é de longe a melhor. [...] Que todos os homens reagem assim no que respeita às tradições pode-se comprovar com milhentos exemplos. Mas basta citar um: Dario, durante o seu reinado, convocou os Gregos que habitavam a corte e perguntou-lhes por que preço estariam dispostos a devorar os cadáveres dos seus próprios pais. Ao que responderam que por preço nenhum fariam tal coisa. Em seguida, o monarca chamou um grupo de indianos, designados por Calatinos, que têm por uso comer os pais. E diante dos Gregos, que através de um intérprete podiam compreender o que se dizia, perguntou-lhes por que preço aceitariam queimar os restos mortais dos seus progenitores. Os interpelados protestaram e exortaram o rei a não dizer blasfêmias. *Este é portanto o princípio geral, que Píndaro – ao que me parece com toda razão – resumiu na fórmula: ‘ a tradição é a rainha do mundo’* (III, 38. Grifos nossos).

Em suas descrições, nosso historiador parece demonstrar grande aversão à antropofagia, mais do que em relação à necrofagia. Heródoto situa os povos andrófagos nas extremidades do mundo conhecido, ao norte, para além do deserto que se segue aos remotos territórios dos citas agricultores (IV, 18) e qualifica seus hábitos como “*os mais selvagens, dentre todos os povos. Não respeitam a justiça, nem fazem uso de qualquer tipo de lei*” (IV, 106)<sup>10</sup>. Sobre o consumo de carne humana, nosso narrador nos faz pensar em uma aversão não só grega perante o costume, mas de ordem universal, pois também é comum entre algumas comunidades bárbaras repulsão diante da prática. Na ocasião das campanhas do soberano aquemênida Cambises, na África (III, 25), os soldados do monarca, por escassez de alimentos, consomem os animais de carga que morriam, além das folhas e ervas encontradas no chão. Porém, quando adentram o hostil e estéril deserto, são obrigados a alimentar-se de seus próprios companheiros mortos ou próximos de morrer. Diante do ato, Cambises recua com bastante ojeriza e horror, recusando-se a fazer o mesmo, apesar da fome que assola seu corpo.

Em se tratando, especificamente, da prática da necrofagia, constatamos um ponto que é comum entre três povos que a praticam: a realização de um festim com a carne dos mortos. Antecipando a discussão que será feita posteriormente sobre os ritos em torno da necrofagia, segundo Heródoto, a prática é realizada pelos masságetas (I, 216, 2), os indianos padeus (III, 99) e os issedônios (IV, 26). Cada comunidade, no entanto, apresenta algumas variações na concretização da cerimônia. De acordo com os costumes, os issedônios esperam o indivíduo

<sup>10</sup> Lembremos que Hesíodo, em *Trabalhos e Dias* (vv. 276-8) também distingue a humanidade por possuir *nomos* e *díkai* e não comer, ao contrário dos outros animais, os seus semelhantes.



morrer para em seguida se alimentarem de sua carne, conforme se descreve em IV, 26. Em contrapartida, os indianos padeus e os masságetas não aguardam a morte para consumirem a carne, já que para eles cabe aos vivos a decisão do momento de consumo. Por isso, para esses dois povos existem dois potenciais mortos: os velhos e os doentes. Tanto um quanto o outro grupo étnico sacrifica aqueles que atingem a velhice. Porém, enquanto os indianos padeus lhes aceleram a morte, a despeito dos protestos da própria vítima de que não estão adoecidas (III, 99), os masságetas optam pelo enterramento (I, 216).

Heródoto informa que os indianos padeus preocupam-se em comer a carne ainda própria para o consumo, e a de um doente, segundo a tradição deles, já não é mais apropriada:

Entre os Indos, outros há que, em relação aos anteriores, habitam para o lado da aurora. São nômadas, comem carne crua e são chamados Padeus. Os costumes que, segundo se diz, eles cultivam são os seguintes: *Adoece um cidadão (homem ou mulher): se for homem, os homens que maior familiaridade têm com ele matam-no, dizendo que, se morrer, devido a uma doença, a carne fica imprópria para os demais; ele bem nega, dizendo que não está doente, mas eles não sendo do mesmo parecer, matam-no e banqueteiam-se.* Se porventura é uma mulher que adoecer, são as mulheres que com ela mais lidavam que fazem precisamente o mesmo que os homens (III, 99. Grifos nossos).

Observemos que, quanto à execução do rito, entre os povos bárbaros citados, são sempre as pessoas mais próximas as responsáveis pelo seu cumprimento. Segundo Heródoto, o ato de endocanibalismo praticado explica-se pela tentativa de estabelecer uma comunhão mais concreta entre os vivos e os mortos. Isso porque, segundo os costumes, ao absorverem as qualidades dos entes queridos através do consumo das suas carnes, estes se eternizam em seus descendentes. Outros episódios semelhantes e narrados com minúcias de detalhes atestam a relevância da temática e dos rituais fúnebres para nosso historiador, ao retratar a humanidade na sua complexidade de costumes, enfatizando-se, contudo, o que cada um tem de particular ou de universal.

Diante do que se propôs discutir neste capítulo, observamos que Heródoto, a partir de seu lugar enunciativo, já que, além de pesquisador-viajante, é o narrador e o mensageiro dos diversos *nómoi* estrangeiros que compõem sua obra, apresenta uma imagem social e antropológica da morte, considerando diferentes culturas e suas compreensões em torno do fenômeno. Nesse sentido, percebemos que a temática e suas implicações aparecem na prosa herodotiana em quase todas as caracterizações etnográficas, logo, o tema detém-se circunscrito à alteridade. Trata-se de uma perspectiva cujo relativismo é mais etnográfico do que moral, comenta Asheri (1990, p. 34) e com o qual concordamos. A partir dos *lógoi* que

compõem a obra herodotiana, ao nos debruçarmos sobre a premissa que investiga o estatuto dado à morte do outro, chegamos à relação entre o grego e o não grego, o bárbaro.

Os costumes que regem as práticas mortuárias das diversas populações descritas nas *Histórias*, a despeito de serem contemplados e analisados pelo olhar grego, não são retratados por nosso narrador-mensageiro como desvio (*anomia*), mas como uso (*nómos*), próprio e característico daquela cultura. Ademais, caracterizando-se como uma narrativa de viagem, discutimos que a prosa de Heródoto busca traduzir a alteridade. Em resgate à explicitação de Hartog (2014, p. 290), vimos que no texto herodotiano há uma significativa retórica da alteridade, esta retórica é a responsável por suscitar no leitor/espectador/receptor da obra um efeito de crença. Esse efeito é produzido por procedimentos próprios da intervenção do enunciador dentro da estrutura narrativa, sobretudo na reconstituição dos discursos.

Dessa forma, as inúmeras descrições do narrador/mensageiro, por exemplo, consistem em ver e fazer saber. Assim, considerando a perspectiva da alteridade, importa a presença ou ausência de marcas significativas da enunciação. É, portanto, o olho do narrador-testemunha ou mensageiro-viajante que demarca o espaço, recortando os lugares mais ou menos conhecidos ou totalmente desconhecidos até ali, sobretudo ao público grego, principal receptor da obra. Este olho-testemunha circunscreve os locais e espaços mais críveis para o leitor/destinatário.

Em Heródoto, a prevalência do vocábulo *nómos*, particularmente em sua acepção étnica, é mais um forte indício do relevo que a pluralidade de culturas reunidas nas *Histórias* assume, segundo a ótica multiétnica que o narrador-mensageiro apresenta do mundo, junto às investigações e pesquisas por ele realizadas. Indiscutivelmente, o *nómos* funerário constitui-se em um potencial indicador na caracterização etnográfica de cada povo que aparece na prosa de Heródoto. No capítulo a seguir, destinado às narrativas que contemplam espaço e poder, discutiremos, com maiores detalhes, morte, *nómos* e alteridade, focalizando, ao lado dos *lógoi* das populações bárbaras, monarcas que protagonizam cenas de morte em alguns livros das *Histórias*.

## 2 MORTE, NÓMOS E ALTERIDADE: NARRATIVAS DE ESPAÇO E PODER

### 3.1 Morte e *Nómos*: o *lógos* performativo da morte entre os Bárbaros

*Atento ao dia final, homem nenhum afirme: eu sou feliz!, até transpor – sem nunca ter sofrido – o umbral da morte.*

(Édipo Rei, vv.1528-30. Tradução de Trajano Vieira).

As diversas alusões, representações e descrições de mortes narradas nos *lógoi* de Heródoto nos impeliram à apreciação da temática, circunscrita às questões limítrofes que tangenciam o tema e que com ele também estabelecem interlocuções. Trataremos, neste capítulo, além das representações fúnebres e ritualísticas referentes a alguns povos retratados nos quatro primeiros livros das *Histórias*, com enfoque sobre o *lógos* etnográfico dos Citas, dos relatos de dois soberanos pertencentes à dinastia persa – Cambises e Xerxes –, e, inevitavelmente, seremos direcionados a refletir sobre a noção de vingança divina em Heródoto, uma vez que esta tem um lugar significativo nas *Histórias* e está intimamente relacionada às questões de causalidade histórica e encadeamento de ações, conforme explicita Romilly (1971).

Em vista disso, observaremos que a vingança, nas narrativas que contemplam espaço, poder e morte, protagonizadas pelos dois governantes acima aludidos, surge sob a forma de justiça imputada pelos deuses e, desse modo, se configura como interlocução direta com a tragédia ática. O *lógos* de Xerxes (livros VII e VIII), por exemplo, possui muitas correlações com a tragédia *Os Persas*, de Ésquilo, peça em que a deusa *Nêmesis* é a grande responsável por ali julgar e penalizar os mortais *hibristés*.

Nas *Histórias*, pelo que nos coube sublinhar em torno da temática da morte, o fenômeno pode ser compreendido considerando duas grandes vertentes. Assim, observamos que Heródoto retrata a morte tanto em seu sentido moral – na medida em que seus *lógoi* exploram questões sobre a própria fragilidade da condição humana, a efemeridade da vida e seus valores –, e também em seu sentido etnológico, a partir da visão e compreensão do autor a respeito de determinado povo, portanto, circunscrito à perspectiva étnica. Nesse sentido, a prosa de Heródoto reflete o amplo vislumbre do autor na condição de narrador, testemunha, pesquisador-viajante, e expressa as manifestações concretas das concepções a respeito do fim da vida nos diferentes agrupamentos étnicos retratados, em seu sentido moral, ritualístico, religioso, político e social.

Isso nos leva a circunscrever orientações prévias a respeito da postura do historiador diante de outras culturas conhecidas (e desconhecidas até ali) – daqueles agrupamentos étnicos que não são gregos, os chamados bárbaros. Nos livros I-IV Heródoto se dedica à descrição da etnografia dos povos sucessivamente conquistados e submetidos a um imenso império oriental, o medo-persa, conforme já salientamos em capítulo precedente. Nos outros cinco livros, temos a confrontação deste poderio incalculável com a Grécia inteira – asiática e europeia –, num conflito cujas proporções são terríveis tanto para os gregos quanto para os persas.

Desse modo, nos *lógoi* herodotianos há que se ponderar acerca da relação do narrador e enunciador com os diversos *nómoi* ali descritos, tanto gregos quanto bárbaros. Diante disso, observamos que os cenários e o comportamento religioso dos Outros, ainda que contemplados e analisados pela ótica grega, não são retratados como um desvio (*anomia*), mas como uso/costume (*nómos*) ligado à determinada cultura. Daí acessarmos também as questões que compreendem os aspectos sociopolíticos da morte, o que é possível verificar no tópico aqui dedicado ao *lógos* dos Cítas, povos nômades e agrários.

Considerando a amplitude semântica do termo *nómos*, nos concentramos em seu sentido genérico, tendo como respaldo a explicação de Romilly (p. 52) de que “a palavra aplica-se a toda espécie de regras, em todos os povos”<sup>11</sup>. Assim, em seu alcance etnográfico, o vocábulo compreende as práticas e crenças transmitidas desde tempos imemoriais, transmitidas de geração a geração como legado ético de um povo, e sofreu transformação ao combinar-se com o amadurecimento da *pólis* ateniense no século V AEC. Assim, o termo que significa costumes é também traduzido por lei.

Os povos não gregos retratados por Heródoto, cujos contornos etnográficos são flagrantes e inequívocos –, representam, como já mencionamos, o conceito de bárbaro compreendido e adotado por nosso historiador. Para Hartog (2014, p. 108), em seu estudo acerca das narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga, as guerras médicas desempenharam um papel catalisador a respeito do conceito de bárbaro, no sentido de não grego. O campo da alteridade, segundo o teórico, acabou sendo redistribuído e fixado, por muito tempo, em torno dessa polaridade. “Os gregos, de um lado – em face dos outros, todos os outros reunidos pelo fato de não serem gregos” (p. 109).

Sobre isso, Soares (2005, p. 95) comenta que a insistência com a qual Heródoto recorre em suas descrições à contraposição e/ou ao paralelo com a realidade conhecida dos

---

<sup>11</sup> Romilly, J. *La loi dans la pensée grecque*. Paris, 1971. p. 51-71.

gregos sublinha, no nível textual, a presença constante da definição do bárbaro e ocorre mediante dois processos distintos: o da alteridade e o da identidade. Sendo escrita por um grego para outros gregos, as *Histórias* não apresentam um *lógos* etnográfico helênico, acrescenta a teórica. Porém, isso não impede que a prosa herodotiana não sirva, de forma direta ou indireta, de uma espécie de espelho do universo bárbaro. Como podemos verificar no seguinte trecho referente aos Persas, no livro I:

Os Persas, quanto sei, observam as seguintes práticas: não faz têm por hábito erguer aos deuses estátuas, templos ou altares, e por isso consideram loucura fazê-lo. Esta atitude deve-se, suponho eu, ao facto de não atribuírem aos deuses – como acontece entre os Gregos – uma natureza próxima da humana (I, 131).

Trata-se de uma oposição de natureza binária<sup>12</sup> com fortes traços assimétricos, sendo concebida pelos gregos, é coordenada por eles próprios e somente para eles é operatória. Nas palavras de Hartog:

As guerras contra os persas vão, além disso, conduzir a uma territorialização do bárbaro, cujo domínio é a Ásia, a qual ele reivindica (ou se diz que reivindica) como sua. ‘Duas mulheres bem vestidas – diz a rainha dos persas, Atossa, contando seu sonho – pareceram oferecer-se a meus olhos, uma adornada com o traje persa, a outra vestida à moda dórica...ainda que irmãs do mesmo sangue, elas habitavam duas pátrias, uma a Grécia, de se tinha apossado por sorte, outra a terra bárbara’. Daí em diante, a oposição entre Europa e Ásia, figurada pela imagem de duas irmãs inimigas, irá se sobrepor quase que exatamente ao binómio grego/bárbaro (Hartog, 2014, p. 108-9).

É significativa a quantidade de povos sobre os quais Heródoto empreende um minucioso estudo etnográfico, desses grupos étnicos o historiador delinea longas e pormenorizadas descrições acerca da morte e das suas representações ritualísticas. Do lado grego, temos os atenienses e os espartanos; e da perspectiva bárbara temos os persas, os lídios, os egípcios, os citas, os etíopes, os líbios, trácios, dentre outros. Nesse sentido, considerando os diferentes códigos e representações em torno da morte manifestos pelos inúmeros povos retratados, observamos que tais códigos não se limitam a prescrições vinculadas aos ritos ou aos cuidados com o corpo morto. Em muitas comunidades descritas, o narrador nos mostra como função dos vivos a prestação de honras fúnebres, as quais, por sua vez, atendem a determinados comportamentos institucionalizados de luto, comportamentos

---

<sup>12</sup> Em Ferreira, J. R. *Hélade e Helenos: Gênese e evolução de um conceito*. Coimbra, 1992, é possível verificar com mais rigor e profundidade as discussões em torno dessa relação binária e dicotômica entre grego/bárbaro.

intrinsecamente ligados aos *nómoi* daquelas comunidades. Nesse sentido, depende do cumprimento dessas normas a realização plena das expectativas sociais representativas do chamado *kalòs thánatos*<sup>13</sup>.

A morte na prosa herodotiana tem, ainda, estranha expressão social, que passa, por exemplo, pelo destino das viúvas dos reis mortos, entre os trácios, em V, 05, após o falecimento do marido, em uma sociedade na qual a poligamia é consentida, conforme relata Heródoto. Aqui, há uma significativa semelhança com os citas, dentro dessa prática em torno do rito fúnebre, pois em IV, 71, Heródoto descreve o sacrifício da esposa do rei cita como cerimônia fúnebre também em honra ao marido morto.

No contexto das *Histórias* e à imagem do que se pode verificar na épica homérica, a prática da cremação nos surge como o ritual fúnebre próprio do grego, embora, ainda que indireta, haja também alusão à prática da inumação entre eles. Em III,38, ao serem convocados à presença do persa Dario, os gregos relatam que têm por costume queimar os cadáveres de seus pais. O funeral de um rei espartano morto em combate, portanto, dentro do contexto bélico, cujo cadáver é impossível reconduzir à pátria representa um caso particular de inumação, explica Garland (1988, p. 46). Pois, como nos relata Heródoto, em sua substituição forja-se uma imagem do monarca transportada sobre um carro, conforme se descreve em VI, 58. Na descrição dos líbios nômades, no livro IV, Heródoto comenta que “*enterram seus mortos como os gregos, à exceção dos nasamões*”, cremando seus corpos.

Em vários episódios das *Histórias*, Heródoto, além de comentar, também compara, obedecendo à perspectiva grega, os valores e costumes de inúmeros povos diante da morte. Em se tratando dos egípcios e dos citas, os dois *logoi* mais extensos e detalhistas no que diz respeito aos *nómoi* funerários e manifestações de luto, há várias passagens que traduzem as idiossincrasias desses povos diante da perda irremediável dos seus membros. Para os egípcios, por exemplo, os homens e mulheres da família do morto expressam a dor da perda através da exteriorização pública do sofrimento, e somente depois levam o corpo do morto para o embalsamento, conforme o costume ali institucionalizado:

Entre eles, quando morre um homem da família, que seja um digno de menção, todo o gênero feminino dessa família, de acordo com isso, emplastra sua cabeça com barro ou também a face, em seguida, depois de deixar o cadáver em suas casas, as mulheres circulam pela cidade batendo em si mesmas, tiram suas roupas até a cintura e mostram seus seios. Depois de elas terem feito isso, todas as que são membros da família ficam com elas; enquanto, de um outro lado, os homens batem em si mesmos e também

---

<sup>13</sup> Conceito que será utilizado em nosso estudo, sobretudo no quarto capítulo, e que fora extraído de Loraux, Nicole em *La belle mort spartiate e Deux versions de la mort du combattant athénien*, Ancient Society, 1975.

tiram suas roupas até a cintura. Depois de fazerem isso, assim eles o levam para o embalsamento (II, 85).

Em face do extenso acervo etnográfico relativo aos cultos de morte, a impressão deixada por nosso narrador acentua os diversos aspectos que são comuns aos diversos *nómoi*, de que os mais destacados relacionam-se à necessidade de preparar o morto após o desencarne, e a posterior exteriorização no que respeita às convenções sociais da comunidade em foco, das manifestações de luto por parte dos vivos. Nesse sentido, considerando os vários tipos de cerimônias fúnebres descritas nos *logoi* herodotianos, observamos que quase todas possuem mais do que uma comunidade a praticá-los. Assim, em linhas gerais, a prática da mumificação, por exemplo, é descrita não só entre os egípcios, mas também faz parte do culto dos etíopes e dos citas.

A respeito dos indianos calatinos, nosso historiador logo destaca que suas práticas fúnebres diferem sobremaneira das dos gregos, já que estes têm cerimônias mortuárias diferentes – praticam a necrofagia –, mas também são dois povos que se assemelham –, uma vez que não praticam outro rito que não seja o seu. A necrofagia é descrita por Heródoto como um costume de povos localizados mais a oriente, praticam-na, ao norte, os masságetas e seus vizinhos, os issedonos; ao sul, os indianos calatinos acima aludidos, e os indianos padeus.

Há fatores comuns no que diz respeito às práticas fúnebres desses três povos estrangeiros supracitados, os pontos em comum relacionam-se ao cadáver, o banquete a ser servido e os convidados celebrantes. Os masságetas (I, 216), os indianos padeus e os issedonos (IV, 26) assemelham-se porque realizam um festim com a carne de seus mortos. A diferença entre eles emerge de suas especificidades no que diz respeito à concretização dessa prática comum. Assim, somente os issedonos esperam que primeiro o indivíduo morra para depois devorar seu cadáver, conforme se narra em IV, 26. De outra forma, os vizinhos masságetas e os indianos padeus não esperam para que a morte surpreenda o sujeito, competindo aos vivos determinar o momento de sua chegada. Os issedonos, assim como seus parentes citas, reservam um tratamento específico à cabeça do cadáver, transformada em um verdadeiro objeto de culto:

Quando o pai de um homem morre, todos os parentes trazem reses, depois realizam sacrifícios com elas e cortam as carnes e eles cortam também o pai morto de quem os recebeu, e preparam toda a carne para ser servida no banquete. E raspam a cabeça do morto, limpam bem e derramam ouro sobre ela, e depois eles a utilizam como estátuas e cumprem todos os anos os rituais costumeiros com grandiosos sacrifícios. E o filho faz isso para seu

pai, do mesmo modo que os helenos fazem nos aniversários de seus mortos (IV, 26).

No livro III, no episódio em que se introduz o relato sobre o costume dos indianos padeus, nosso narrador afirma que, para além do nomadismo e ausência de leis, essas comunidades alimentam-se de carne crua. Isso nos leva a pensar, embora nada seja diretamente dito, que também seus mortos são consumidos de modo natural. No caso de adoecimento, o corpo do indivíduo é devorado antes que a doença destrua suas carnes. Por isso, é costume entre eles comer os cadáveres dos familiares e também se alimentar daqueles que, ainda que não tenham morrido, já tenham atingido a velhice. Segue-se o trecho destacado:

Quando um dos seus cidadãos fica doente, quer uma mulher ou um homem, os homens que lhes são mais próximos matam esse homem, dizendo que, se ele for consumido pela doença, as suas carnes serão destruídas. E aquele que se recusa a admitir que esteja doente, e eles não tomam conhecimento disso, matam-no e regalam-se com ele; ou quando uma mulher é acometida por uma doença, do mesmo modo, as mulheres que lhes são mais próximas fazem as mesmas coisas que esses homens. De fato, fazem sacrifícios com aquele que atinge a velhice, e depois regalam-se com ele (III, 99).

Heródoto comenta que tal ato de comer o cadáver de um membro da família destinava-se, segundo os costumes instituídos, ao estabelecimento de uma comunhão mais concreta entre os vivos e os mortos. Isto se explica porque, na prática da androfagia, esses povos acreditavam que comiam as qualidades dos seus entes queridos, e estes se perpetuavam em herança aos seus descendentes. Os ritos funerários foram e são expressões de inquietação por parte de viajantes, pesquisadores, etnólogos, curiosos. Indiscutivelmente, tais cerimônias fúnebres dizem muito sobre a vida de um povo, de uma comunidade ou agrupamento social, uma vez que essas manifestações permitem reconstituir o sistema de representações do grupo ao qual pertence aquele ou aquela de quem se celebram os ritos.

É sugestivo, para não dizer revelador, o momento em que os episódios representativos da morte e dos mortos surgem nas *Histórias*, uma vez que são vínculos incessantes da narrativa das grandes campanhas militares e, logo, são informações relevantes sobre o povo com o qual se entrará em guerra, ou parte importante de um povo anexado. Reiteramos a pertinência do papel do *nómos*, considerado aqui enquanto elemento caracterizador de um povo, na medida em que está ligado ao destaque que cada agrupamento étnico adquire, a partir da descrição etnográfica sobre ele empreendida. Desse modo, é flagrante o fato de que, entre as civilizações mais extensamente contempladas dentro do ritmo da narrativa que caracteriza a prosa herodotiana, o culto aos mortos emerge como mais um



dos traços que, apesar de diluído pelas inúmeras digressões do narrador – em seu variado acervo de informações e detalhamentos –, revela e evidencia essas civilizações.

### 3.2 Loucura, vingança e morte: o *lógos* de Cambises

Neste tópico, contemplando as narrativas de espaço e poder vinculadas aos *lógoi* bárbaros, trataremos de Cambises II, rei que governou a Pérsia entre 530 e 522 a. C, sendo o segundo monarca representante da dinastia dos Aquemênidas<sup>14</sup>. Segundo Heródoto, herdara de seu pai, Ciro II, o maior império que o mundo já vira até ali. Graças às instituições persas, amparadas na auto-determinação dos povos subjugados, a Cambises foi possível se dedicar menos às questões políticas do reino e mais às conquistas militares por ele empreendidas de modo frenético e desmedido. Invadiu o Egito, liderando um gigantesco exército formado por soldados advindos de todos os povos que compunham o império persa. Concretizou em seu reinado um projeto de invasão já idealizado e alimentado por seu pai, Ciro, renovando, aliás, uma política oriental já improvisada no passado, de pouco êxito, feita pelos assírios e babilônios.

Conforme o extenso relato contido no livro III, com a conquista do Egito, a corte persa pretendia, para além da ampliação dos seus territórios e poderio, afastar de uma vez por todas a ameaça de uma eventual aliança entre os egípcios e os gregos da Ásia Menor. Estes, por sua vez, já se encontravam anexados ao império, naquele momento, mas nunca foram totalmente submetidos ou assimilados. A partir do texto de Heródoto, verifica-se com nitidez o jogo político e os movimentos populacionais que apoiavam Cambises em sua empreitada audaciosa, desencadeando, naquela região mediterrânica oriental, um clima de grande instabilidade. Desse modo, para a realização de sua invasão ao Egito, contou Cambises com a colaboração e ajuda de alguns egípcios exilados em sua corte, a exemplo do médico que o incentivara a pedir em casamento a filha do faraó egípcio Amásis, e Fanés, espião egípcio que o informara das condições adversas de travessia do deserto.

Nessa altura, o faraó egípcio Amásis já havia desenvolvido, dentro do Egito, uma atitude de acolhimento em relação aos imigrantes gregos da Ásia Menor, pois com eles potencializara os pactos de amizade e concórdia, buscando, assim, por todos os meios,

---

<sup>14</sup> Também registrado como o Primeiro Império Persa, fundado no século VI AEC por Ciro, o Grande (que derrubou a confederação média) situava-se no sudoeste da Ásia e Ásia central. Expandiu-se a tal ponto que chegou a dominar territórios importantes do mundo antigo. Por volta de 500 a. C, o império aquemênida estendia-se do Vale do Indo, ao leste, à Trácia e Macedônia, na fronteira nordeste da Grécia.

reforçar o apoio dos seus aliados da Jônia e do Egeu e refrear a ambição expansionista persa. Heródoto destaca que, para além de serem um caminho de acesso para o país do Nilo, os jônios participaram da campanha contra o Egito com muitos homens recrutados pelo próprio Cambises e incluídos no exército invasor. Os fenícios, por sua vez, tinham se voluntariado, segundo a narrativa herodotiana, ao governo persa e compunham uma parte significativa da sua armada. Assim, dispunha Cambises de um poderoso e gigantesco exército de terra o qual, com o auxílio árabe, conseguiu superar as dificuldades da travessia do deserto entre a Palestina e o Egito.

Ademais, o monarca persa servira-se também de uma prodigiosa armada, composta, sobretudo, por gregos e fenícios. Ao chegar em Mênfis, Cambises avança rumo a Sais, capital do império recém conquistado, e é com este último progresso, no processo de ocupação egípcia, que se consumava simbolicamente a submissão completa ao invasor. Senhor supremo do Egito, Cambises pretendia constituir, dessa vez em toda o continente africano, uma proeminente extensão do seu império, por isso, agilizou os seus projetos para três campanhas na África, dessa vez contra Cartago, Ámon e a Etiópia. O soberano persa mostrava-se bastante seduzido pela prosperidade que a fama e a fantasia associavam aos territórios africanos, sobretudo a Etiópia. Dessa forma, para a sua conquista, Cambises investiu simultaneamente pelo mar – especificamente Cartago –, e por terra – Ámon e Etiópia –, de modo que pudesse movimentar e ostentar todo o seu impressionante potencial bélico, buscando, assim, estender os tentáculos de sua autoridade em direção às regiões que confinavam com o Egito, seja por via ocidental ou oriental.

No entanto, o ambicioso projeto de conquistar os territórios africanos resultou em um enorme fracasso, conforme descreve Heródoto no livro III. Primeiramente, Cartago conseguira escapar à invasão persa, já que os aliados fenícios de Cambises recusaram-se a invadir a cidade, alegando afinidades étnicas com os cartagineses. Na verdade, toda a armada persa era formada por homens recrutados de diversos territórios subjugados – Jônia e Fenícia –, e esses povos não ofereciam ao soberano persa segurança ou fidelidade suficientes para que se desse prosseguimento à conquista, por isso, diante de uma negativa dos fenícios, Cambises resolvera não insistir mais na invasão. Iniciou-se, então, agora sob o comando direto do monarca, a grande marcha contra a Etiópia, a qual, segundo a visão de Heródoto, só legou ao exército persa desilusão e ruína.

Diante da imensidão do deserto e para cuja travessia o comandante não havia se preparado, pois não munuiu-se das provisões necessárias, o invasor foi facilmente derrotado e dizimado antes mesmo de ter atingido o alvo que se propunha. O exército persa fora vítima

das condições particulares do hostil deserto, que impôs aos persas enormes dificuldades durante toda a marcha, além da falta de abastecimento de víveres. Assim, todo o exército fora totalmente engolido por uma tempestade de areia e desaparecera completamente sem deixar nenhum rastro, conforme se relata em III, 26:

Entretanto, os que tinham sido encarregados do ataque a Ámon, saíram de Tebas conduzidos por guias. Há provas de que chegaram a Oásis, cidade que, ao que se diz, é habitada por gente de Samos, da tribo Escriónia. Dista de Tebas sete dias de viagem através do deserto, e é designada, em grego, por Ilha dos Bem-Aventurados. O exército, ao que consta, atingiu essa região; mas, a partir de lá, à exceção dos Amónios e dos que deles ouviram a história, ninguém mais tem notícias dos Persas. Porque nunca chegaram a Ámon, nem regressaram ao ponto de partida. *Concretamente, a versão dos Amónios é esta: depois que saíram da tal cidade de Oásis, através do deserto, com o intuito de os atacar, mais ou menos a meio caminho entre Ámon de Oásis, durante uma refeição levantou-se um vento forte e repentino; foram os torvelinhos de areia que arrastava que os sepultaram. E assim desapareceram.*

Após esse fatídico episódio, o desespero e a insanidade tomam conta de Cambises, já de natureza instável e debilitada. De agora em diante, Heródoto nos narra todos os atos tirânicos e de violência extrema cometidos pelo monarca, os quais, segundo ele, se intensificam com a perturbação mental. Tudo se agravava a partir de então, uma vez que a impopularidade do soberano persa se acentuara, sobretudo, diante das represálias e dos inúmeros movimentos de contestação das classes mais poderosas do Egito: os sacerdotes. Em se tratando das manifestações de violência gratuita, foi primeiro contra os próprios egípcios que Cambises voltou a sua ira, procurando atingi-los em suas crenças e eliminar todos os cidadãos que representavam prosperidade, os sacerdotes e governantes das cidades. Como primeira manifestação de insânia e agressividade, registra-se a ocorrida em Mênfis, na ocasião da festa em honra ao deus Ápis:

Depois de executar os prefeitos da cidade, foi a vez de convocar à sua presença os sacerdotes. Como estes lhe deram a mesma versão, o soberano afirmou-se disposto a averiguar pessoalmente se era dócil o deus que se tinha manifestado aos Egípcios. E, sem mais explicações, mandou os sacerdotes trazerem o deus Ápis. Eles foram buscá-lo. Este Ápis ou Épafo é um novilho nascido de uma vaca, que não pode gerar nunca mais nova cria. Os Egípcios contam que um raio baixa do céu sobre ela, que desse raio concebe Ápis.[...] Quando os sacerdotes trouxeram Ápis, Cambises, tomado de uma espécie de frenesim, desembainhou a espada e, ao tentar atingi-lo na barriga, feriu-o na coxa. Num acesso de riso disse aos sacerdotes: ‘seus cabeças duras, como que então é desta massa que são feitos os deuses? De carne e osso e vulneráveis aos ossos?!’ (III, 28).

Em seguida, Cambises ordenou àqueles que se encarregavam desse serviço que chicoteassem os sacerdotes e matassem todo e qualquer egípcio que ousasse celebrar a festa. Assim foram encerrados todos os festejos no Egito, com todos os sacerdotes punidos e Ápis, atingido na coxa, foi se enfraquecendo estendido no templo, até morrer, vitimado pela ferida. Os sacerdotes tiveram que seputá-lo às escondidas de Cambises.

Posteriormente, a fúria de Cambises se volta contra os próprios persas, de início, contra a sua família mais direta, em quem presentira – através de sonhos constantes –, rivalidade ou traição. Em seguida, atentou contra os nobres mais próximos da corte. Assim, aos poucos, Cambises vai agravando sua situação diante dos aliados e da sua própria família, cavando em seu entorno o espaço da sua morte, que, conforme as palavras de Heródoto, privou o trono persa de um sucessor e o rei do apoio firme e leal daqueles que estavam mais ligados a ele. Como primeira tentativa de eliminar seus parentes mais próximos, Cambises se lança contra seu irmão Esmérdis, filho da mesma mãe e do mesmo pai.

A princípio, tinha enviado o irmão para fora do Egito, de volta à Pérsia por inveja, já que Esmérdis fora o único dos persas a conseguir dobrar um arco que os Ictiófagos<sup>15</sup> tinham trazido da Etiópia. Tratava-se de uma proeza que nenhum outro persa conseguira realizar até ali. Porém, após a partida do irmão, Cambises,

durante o sono, teve esta visão: julgou ver um mensageiro vindo de lá e anunciar-lhe que Esmérdis, sentado no trono real, tocava o céu com a cabeça. O sono fê-lo recear que o irmão o matasse e se apropriasse do poder. Mandou então à Pérsia Prexaspes, o seu homem de confiança, para acabar com ele. Prexaspes subiu a Susa e matou Esmérdis, segundo uns, depois de o ter levado para a caça, segundo outros, depois de o atrair ao mar de Eritreia, onde o afogou (III, 30).

O assassinato do irmão foi a primeira de uma série de atrocidades cometidas por Cambises em seus momentos de loucura. Em seguida, matou a irmã que o acompanhara até o Egito, e que ao mesmo tempo era sua esposa, por parte de pai e mãe. Não constava até ali, entre os costumes persas, o casamento entre irmãos. Cambises, contudo, apaixonando-se por uma das irmãs, quis casar-se imediatamente com ela. Como a pretensão era insólita, perante os costumes persas, o monarca então convoca os chamados conselheiros reais para lhes perguntar se existia alguma lei que permitisse desposar a irmã. Os conselheiros, segundo Heródoto, eram homens escolhidos dentre os persas, para exercer tal função em regime vitalício ou até o momento em que se lhes descobrisse alguma irregularidade. A eles cabe exercer a justiça entre os persas e fazer cumprir a lei tradicional.

---

<sup>15</sup> Segundo informa Heródoto, são povos que se alimentam, majoritariamente, de peixes.

Em face da questão colocada por Cambises, buscaram dar um parecer justo e também prudente, disseram que não se encontrava uma lei que permitisse a um irmão casar com a irmã, mas, por outro lado, havia uma lei que autorizava o rei dos persas a agir totalmente de acordo com a sua vontade. Dessa forma, os conselheiros não infringiam a lei por medo de Cambises, porém, para não morrerem em defesa dela, também descobriram outra que favorecia o desejo real de desposar a irmã. Cambises, assim, pôde casar-se com a irmã que amava e, algum tempo depois, com outra ainda. Foi a mais nova das duas que o acompanhou ao Egito e ali fora assassinada.

Acerca desta morte, como o da de Esmédis, existem duas versões: os gregos contam que Cambises pôs a lutar a cria de um leão e um cachorro, e que a tal mulher assistia também ao espetáculo. No momento em que o cachorro estava prestes a ser vencido, um outro cachorro, irmão do primeiro, partiu o cadeado e foi em seu socorro; e assim os dois juntos conseguiram vencer o leão. Cambises divertia-se com a cena, mas a companheira, sentada ao seu lado, rompeu em pranto. O soberano reparou naquelas lágrimas e quis saber porque chorava. Ao que ela respondeu que, ao ver o cachorro acorrer em defesa do irmão, não tinha podido reter o pranto por se lembrar de Esmédis e saber que Cambises não teria quem o socorresse. No dizer dos gregos, foi por causa destas palavras que o rei a matou (III, 32).

Já segundo a versão dos egípcios, a esposa, tendo à mão uma alface, durante um jantar, começou a arrancar as folhas do vegetal, depois teria perguntado ao soberano se a alface lhe parecia mais bonita desfolhada ou com folhas. Diante da resposta de que era mais bonita com as folhas, ela teria respondido que ele fizera algo semelhante ao que acabara de fazer no dia em que desguarnecera a casa de Ciro. Furioso, Cambises atirou-se contra ela, que estava grávida, a jovem abortou e morreu. Esses foram os crimes cometidos pelo monarca persa, durante seus ataques de loucura, contra os parentes mais próximos, seja por causa de Ápis, seja por qualquer outro motivo ou detalhe insignificante. Segundo Heródoto: “*diz-se até que o rei sofria, já de nascença de uma doença grave, o chamado mal sagrado*” (III, 25). Esse mal sagrado era a epilepsia, cujas convulsões se assemelhavam, na interpretação popular, às dos advinhos em transe profético.

A morte de Cambises, logo em seguida, arremata a desastrosa campanha contra o Egito, ocasião em que as tropas persas já retomavam o caminho de volta. Como resultado da crueldade insana manifestada pelo rei sobre seus familiares diretos, o trono persa sofreu uma fase penosa, já que o monarca não havia deixado nenhum herdeiro e isso deixou a autoridade de Susa completamente exposta a oportunistas e com livre acesso a usurpadores. Informado, ainda em terra egípcia, da notícia do usurpador do trono, Cambises move-se para estabelecer a defesa do seu poder:

Enquanto Cambises, filho de Ciro, se encontrava no Egito e era tomado de loucura, dois magos tramaram contra ele uma conspiração. Trata-se de dois irmãos, a um dos quais Cambises confiara a guarda do palácio. Este homem revoltou-se contra o rei, depois de verificar que a morte de Esmérdis era mantida em segredo; poucos eram os Persas que estavam ao corrente do facto, pois a maioria julgava-o vivo. Eis, então, o plano que ele forjou e lhe permitiu apoderar-se do poder. Esse mago tinha um irmão – que como atrás referi, se tornou cúmplice da conspiração –, que era sócia de Esmérdis, filho de Ciro, o tal que Cambises, apesar de ele ser seu irmão, tinha mandado matar (III,61-2).

Contudo, a morte já o esperava e não pôde cumprir esse objetivo. Assim, em um local discutível e em circunstâncias pouco determinadas, o soberano sofre um acidente que o vitima, antes de retomar a ordem em Susa.

Nesse momento, ao ouvir o nome de Esmérdis, Cambises teve a percepção do verdadeiro sentido das palavras e do sonho. Durante o sono, julgava ver alguém anunciar-lhe que Esmérdis, sentado no trono real, tocava o céu com a cabeça. E ao perceber que fora em vão que mandara matar o irmão, lamentou Esmérdis. Depois de chorar e de dar largas ao sofrimento por todas as desgraças passadas, montou a cavalo, decidido a avançar a toda a pressa contra Susa, em perseguição do mago. Mas no momento de saltar para o cavalo, o protetor da bainha soltou-lhe e a lâmina, posta a nu, feriu-o na coxa. Atingido naquele mesmo lugar onde antes, no Egito, tinha ferido o deus Ápis, Cambises percebeu que o golpe era mortal (III, 64).

Ao reinado do soberano persa, Heródoto aplica a estrutura narrativa bastante comum nos outros *logói* sobre a dinastia persa – de monarca para monarca. As ações dos reis desenvolvem-se a partir de uma curva, obedecendo à elaboração e execução de um projeto grandioso. A princípio, o caminho mostra-se ascendente e próspero, em seguida – seja por força do excesso e do infalível castigo como punição –, a ruína, quase sempre ligada à morte do protagonista em questão, é inevitável. A curva da existência de Cambises, sucessor direto de Ciro, delineia-se, portanto, sob dois movimentos habituais: ascensão e queda. Experimentando o caminho da prosperidade e do sucesso, Cambises marchou e conquistou, através do deserto da Palestina até Mênfis, lugar onde consumou, pela tomada dessa importante cidade egípcia e pelo aprisionamento de seu faraó, a tão desejada vitória sobre o Egito.

Naquele momento, Cambises atingia o ápice de sua carreira militar, cumprindo um projeto que fora de seu pai, Ciro – o fundador da dinastia medo-persa –, e que lhe coubera conduzir e concretizar. O êxito inicial, contudo, motivou o monarca a empreender novas campanhas, desta vez, com flagrantes atos de injustiça e soberba. A invasão contra o Egito podia até ser justificada por questões políticas ou pela vingança; já as campanhas contra Cartago, ou contra a Etiópia e Ámon pareciam ímpias e gratuitas.

Para a conquista da Etiópia (III, 20-25) uma barreira natural se opunha ao sonho de Cambises, eram fronteiras que deveriam ser respeitadas pelo homem. Não houve argumento que afastasse o monarca persa da ideia de marchar contra o inóspito e longínquo território etíope. Assim, tomado pela *hýbris*, o rei lança-se rumo à rota de um povo totalmente desconhecido, cujas riquezas estimularam a ganância persa. Em paralelo, fora imposta também uma invasão contra Ámon, sob a ordem de destruírem até o oráculo divino que de lá profetizava. Atingido por um fracasso, que marcou o início de um declínio fatal, Cambises passa a dar asas à fúria que o dominava e a somar erro atrás de erro. Dessa forma, a tragédia do soberano persa é marcada por razões divinas, segundo o relato herodotiano, sobretudo, no momento em que o deus/boi Ápis é incluído à lista de suas vítimas.

A fase de declínio é acompanhada, segundo a convenção da narrativa herodotiana, pela intervenção de dois elementos cruciais: primeiro o alerta de algum conselheiro junto ao monarca, o aviso de alguém, em geral sem sucesso, mas com argumentos marcados pela sensatez e temperança. Em seguida, a própria natureza se ergue contra, impondo barreiras naturais, criadas pelos deuses para serem respeitadas pelos homens. Por isso, transgredi-las é um ato simbólico de impiedade e soberba, que garante, na outra margem, a atuação implacável do destino. O elemento líquido, representado por um mar ou rio, desempenha esta função de aviso na narrativa de Heródoto. Passaram por isso outros soberanos bárbaros, como o lídio Creso (livro I) e os persas Ciro (livro II) e Xerxes (livros VII e VIII). Para todos eles, as ações extremas e desmedidas culminaram, inexoravelmente, em destruição ou morte.

A campanha contra a Etiópia, ademais, retoma um tema de que a luta de Ciro, no livro II, travada contra os longínquos povos masságetas estabeleceu um tipo de padrão. Trata-se de uma tarefa extrema e arriscada que um poder imperialista ensaia contra um povo bárbaro, remoto ou desconhecido. Entretanto, detém esse povo uma superioridade insuspeitada, advinda do vigor físico, da longevidade ou abundância de que nem o próprio povo invadido tem a medida. O contato direto revela ainda a valentia e a potência bélica. Contudo, sobra a esse povo modéstia e temperança no uso dessas benesses, além da moderação nos desejos. Satisfeito com seu espaço, limitado e feliz, esse bárbaro não alimenta sonhos de grandeza ou de conquista, por isso o contraste é visível com o potencial invasor.

Aqui, há um conceito pré-estabelecido de adversário primitivo, segundo Corcella<sup>16</sup> (1984, p.174), em tal compreensão é evidente a exigência de Heródoto em contrapor ao expansionismo do tirano, assentado na riqueza e poder dos quais já é detentor, um modelo

---

<sup>16</sup> CORCELLA, A. *Erodoto e l'analogia*, Palermo, 1984.

contrário, o de um povo livre, errante, forte, porém simples, que teria todas as possibilidades de tornar-se senhor do mundo, mas que não possui nenhuma tendência a invasões. Assim, na própria moderação reside a sua superioridade ou força. A partir da distância do seu território longínquo e inóspito e da altura da sua sensatez, esse bárbaro alerta o eventual invasor com uma mensagem que passa despercebida. Dessa forma, apenas a realidade das barreiras naturais, pela punição extrema da morte ou da derrota, é capaz de punir a ambição cega do invasor.

Por isso, rumo à invasão contra Ámon (III, 26) e seu oráculo de Zeus, o exército enviado por Cambises não teve um bom destino. O deserto engoliu completamente aqueles homens, que pela imposição de um chefe insesato, foram levados à morte. O fracasso das campanhas de Cambises abriu espaço para uma série de atos cruéis e ultrajantes, dos quais seriam fatalmente penalizados o próprio monarca e seu povo. Então, a doença, que desde a infância o afetava, agora estimulada pelas circunstâncias desfavoráveis, apoderara-se completamente de seu espírito. O riso exagerado tornou-se o sintoma principal, assim ocorre no momento em que ataca Ápis (III, 29), o filho de Prexaspes (III, 35) ou quando assiste à luta simbólica de um leão e de dois cães (III, 32). O riso de Cambises evidencia sua inconsciência louca, o *nómos* e os parentes mais próximos, alicerces naturais da existência humana, tornaram-se os alvos prediletos de sua loucura.

Em seu leito de morte, após cumprir o círculo das culpas e expiações, Cambises reaparece moribundo em Ecbátana da Síria, recuperado de sua sanidade, proferindo palavras sensatas e profundas, aconselhou os fiéis e transmitiu-lhes o testemunho do amor à pátria e da vingança dos traidores. Entre lágrimas, o filho de Ciro despede-se da vida, solitário e sem um herdeiro, incapaz de garantir a perpetuação da dinastia persa, até aquele momento ininterrupta. Ali, Cambises parecia entender que era chegada a hora da sua morte, conforme a previsão. “*É aqui que Cambises, filho de Ciro, vai morrer. Assim o determinou o Destino*” (III, 64).

### **3.3 Tirania, ruína e morte: o *lógos* de Xerxes**

*Falando simples, odeio a todos os Deuses que bem tratados afligem-me sem justiça (Os Persas, vv. 975-6. Tradução de Jaa Torrano).*

Neste tópico, discutiremos tirania, ruína e morte no relato sobre Xerxes e a narrativa bélica do qual é protagonista, na condição de soberano à frente de um imponente exército.



Recorremos a passagens da tragédia *Os Persas*, de Ésquilo, de modo a percebermos conexões com o *lógos* de Xerxes na prosa herodotiana. Encenada em 472 a. C, logo no primeiro episódio da peça é descrito o sonho da rainha Atossa. Segundo a descrição, atreladas a um carro guiado pelo soberano Xerxes, filho dela e de Dario, estão duas mulheres. Uma delas veste-se conforme os costumes persas, a outra usa trajes à maneira dórica, e tem por pátria a Hélade. Segue-se a transcrição do trecho:

*Pareceu-me que duas mulheres bem vestidas, uma paramentada com véus pérsicos, outra, com dóricos, viessem-me à vista, mais notáveis que as de hoje no porte e na beleza perfeita, irmãs do mesmo tronco, uma habitava a Grécia, a outra, a terra bárbara. [...]. Ao que me parecia ver, houve entre ambas uma querela, e meu filho, quando soube, tentava conter e acalmar, e sob o carro atrela as duas, e põe-lhes o jugo no pescoço. Uma se orgulhava dos jaezes e nas rédeas tinha a boca dócil ao mando, a outra esperneia e despedaça os arreios com as mãos, arrebata com violência, desenfreada e quebra o jugo ao meio. (*Os Persas*. vv. 180-195. Grifos nossos).*

As duas representações femininas prefiguradas no sonho da rainha retratam, nitidamente, a Grécia e a Pérsia e nos conduzem, a partir do olhar grego, a uma compreensão dualista da humanidade. Esta visão binária, ainda que a via divisória entre os dois mundos seja discutível e nem sempre tenha sido apresentada com precisão, encontra-se expressa na famosa fórmula “Grego e Bárbaro” para designar toda a humanidade, e se torna bastante frequente nos autores gregos, a partir da segunda metade do século V a. C. Além de Ésquilo, o próprio Heródoto, no famoso e já aqui aludido prólogo de suas *Histórias*, traz essa repartição da humanidade – a que fala grego e a que produz sons ininteligíveis aos ouvidos gregos. Trata-se de uma classificação binária e fortemente assimétrica, sendo concebida para os gregos e pelos gregos, já que por eles é manipulada e somente a eles é operatória.

É recorrente a presença de sonhos nas peças de Ésquilo, assim como na prosa herodotiana. No caso de Heródoto, um dos pontos passíveis de discussão diz respeito à recorrência em interpretar os elementos históricos a partir do recurso onírico. Para Hartog (2014), na esteira do pensamento de Claude Calame (2000), a partir do ponto de vista narrativo, o recurso à manifestação divina nas *Histórias*, através da presença de oráculos, sonhos, aparições, talvez se destinasse a suprir as deficiências da prosa em uma narrativa que se propunha, ainda naquele momento, épica. Segundo Deforge (1986), na tragédia, os sonhos têm como função mostrar o estado de espírito da personagem, porém também podem representar prenúncios de crises, mudanças ou quedas de soberanos, monarcas, e cujo exemplo mais evidente destacamos no início deste tópico: o sonho da rainha Atossa, que, no drama trágico, tem natureza profética e antecipa a ruína e queda de Xerxes.

A aludida tragédia de Ésquilo se situa na Pérsia, não na Grécia. É a única, dentre as remanescentes do autor, em que coexistem fatos históricos e noções do pensamento mítico: o tema e as personagens são reais, pois fazem parte da história recente da Grécia, a invasão da ática pelos persas e a imprevisível vitória dos gregos na batalha naval na ilha de Salamina, em 480 a. C. É também a única tragédia sem personagens gregos, todos ali representados são persas. Inicia-se com a entrada do coro, formado por fiéis anciãos e conselheiros do rei Xerxes. O coro é quem situa a ação diante do palácio real localizado em Susa (capital do império persa) e lamenta o peso da ausência do soberano persa e de seu extraordinário exército, reconhecido em toda Ásia pela opulência e poder bélico: *Espera-se que ninguém resista à grande vaga de varões. Nem repila com torres fortes incombátível onda do mar: irresistível é o exército persa e tropa intrépida* (vv. 87-92)<sup>17</sup>.

Entre os versos 21-64, temos o catálogo dos chefes persas e a descrição de seu grandioso exército. Enumeram-se todos os povos que partiram em campanha sob o comando de Xerxes e de seus respectivos generais. A exposição dos varões e de seu poder bélico nos remete ao Canto II da Odisseia, pois a referência ao catálogo das naus é inequívoca. A opulência e riqueza do exército equilibram-se com a magnitude e o esplendor do poderio militar persa. Pelo coro de fiéis, somos informados das ações soberbas praticadas pelo jovem rei. De acordo com a fala do coro, a tropa persa marcha da Ásia à Europa atravessando o Helesponto; para viabilizar a travessia foi construída uma ponte, ou, segundo a tradução de Jaa Torrano, *impõe-se um jugo ao redor do pescoço do mar* (vv.71-72). A descrição da ponte, a partir do relato do coro, refere-se a um jugo/ ao redor do pescoço do mar. Conforme explicita Correia (p. 18, 2015), trata-se de uma imagem importante, já que o jugo evoca a ideia de submissão que se impõe à força, de um aprisionamento. O ato, portanto, é traduzido como uma insolência (*hýbris*), segundo a perspectiva grega.

O coro também refere-se a Xerxes como um homem que se assemelha a um deus: *O guia impetuoso da Ásia multiviril tange por toda a terra a tropa divina em duas frentes: a pé e por mar, fiado em fortes acerbos guias, de áureo sémen nascido varão igual a Deus*. (v.73-78). É o guia impetuoso da expedição, sua imagem e epíteto remetem ao deus Ares, já que se percebe uma sobreposição da figura do monarca à do deus da guerra. Na descrição trágica do soberano persa, Xerxes é a personificação da insolência e desmedida, por isso, sob a ótica grega, age guiado pelos excessos, na tentativa danosa de se comparar com os deuses. Desafia

---

<sup>17</sup> A tradução de *Os Persas*, e das demais peças de Ésquilo aqui utilizadas, é a estabelecida por Jaa Torrano, São Paulo: Iluminuras, 2009.

a natureza, contesta o poder das divindades, seus atos são explicitamente regidos pela desmesura.

O coro nos antecipa a queda do grande chefe e do exército persa. *Do fraudulento logro de Deus que homem mortal há de escapar? Quem com rápido pé salta um salto bem dado? Erronia acolhe benévola o mortal nas redes* (vv.94-99). A soberba audácia é uma transgressão da ordem natural e divina, portanto, ofensiva aos deuses. Segundo o retrato trágico grego, vemos em Xerxes um homem poderoso, porém, desprovido de temperança, astúcia e previdência. O mensageiro persa, logo no início de seu relato, afirma ostensivamente que Xerxes fora derrotado por não ter percebido a astúcia do grego, *Tão logo ouviu, sem perceber a fraude do grego, nem a recusa dos Deuses* (v. 361-362).

Os versos seguintes tratam da falta de prudência e perspicácia do rei persa diante de um exército inimigo consideravelmente inferior. É inequívoca a oposição entre dois pólos: de um lado, o bárbaro, com maior número de naus (1207 embarcações) e homens, superior pelo tamanho, pela força bruta, extravagância no comportamento e aparato bélico. No lado oposto, encontra-se o grego, em menor número (310 naus), inferior pelo tamanho, porém superior pela astúcia, temperança e engenho inigualáveis, relata Heródoto. É a astúcia e o engano que fazem com que os gregos vençam os numerosos e aguerridos persas. A partir do verso 480, do segundo episódio, o mensageiro narra a penosa volta de Xerxes e do que restara de seu imponente exército de outrora.

No trajeto, uma grande parte ainda morre de fome ou sede. *Nessa noite, Deus suscitou inverno precoce, congelou toda corrente do santo Estrímon. Quem antes não considerava os deuses, então fez preces súplicas, prosternando-se à Terra e ao Céu* ( vv.495-499). Em fuga, os persas tentam atravessar o rio, mas o gelo se rompe e inúmeros homens ali morrem. Retornam à Susa somente alguns, todos implacavelmente aniquilados pela fome, cansaço, esfarrapados e destruídos, uma imagem totalmente diferente daquela do início da partida do exército, composto por homens vigorosos e destemidos. Segundo a representação trágica, a Pérsia foi levada à ruína e perdeu seus mais nobres guerreiros em virtude da *hýbris* despótica e tirânica de Xerxes.

Em se tratando da prosa de Heródoto, especificamente do *lógos* contido no livro VII, vem a propósito antecipar o sugestivo diálogo entre Demarato, um conselheiro espartano refugiado na corte persa, e Xerxes. Nessa ocasião, o monarca demonstra expressivo abalo em relação à ideia de que os gregos a ele resistirão mesmo sem ter um soberano que os chicoteie ou os torture, e Demarato lhe explica que aqueles homens são todos livres e só obedecem à lei. *“a lei é para eles um senhor absoluto, e não temem a menos que os vossos súditos a vós”*

(VII, 104). Em *Os Persas*, de Ésquilo, a rainha Atossa, mãe de Xerxes, pergunta ao mensageiro quem reina em Atenas e obtém como resposta que os atenienses “*não se dizem servos nem submissos a ninguém*” (vv.242). Ademais, na peça, em todo o ambiente do palácio há um acentuado contraste em que se opõem homens livres e homens que se humilham e se sujeitam diante de um soberano absoluto.

Ainda sobre o episódio do sonho da rainha na tragédia de Ésquilo, quando, segundo ela, Xerxes é retratado atrelando o “país bárbaro” e a Grécia à sua carruagem, o “bárbaro” surge como dócil e submisso, enquanto o grego é resistente. Tanto em Heródoto quanto em Ésquilo, há também outra oposição fundamental que confronta a riqueza e luxo dos bárbaros à pobreza dos gregos, porém as duas oposições se encontram em certo ponto, e Demarato bem o explica: “*o valor e a obediência às leis são o remédio necessário para a pobreza enquanto o luxo gera indolência*”. Assim, há uma estreita ligação entre zelo e liberdade, relativos a homens responsáveis e que atuam por si mesmos. Conforme Romilly (p. 285), esse sentimento segundo o qual o helenismo é definido pela liberdade e obediência às leis nunca desapareceria dos textos gregos, além disso, traduz muitas das características críticas que predominam no teatro. Tais características opõem a lei, que é grega, à escravidão, que é bárbara. Em relação a essas diferenças, Romilly acrescenta que:

*Duas circunstâncias podem ter contribuído para desenvolver e fortalecer esse contraste. O primeiro é a presença na Grécia de numerosos escravos bárbaros - uma presença que sugeria uma espécie de assimilação entre os dois aspectos, como se os bárbaros tivessem sido adaptados a esse destino e feitos para ele. O segundo é o fato de que sempre houve uma conexão entre os tiranos gregos e os bárbaros. Mas essas circunstâncias ajudaram, sem serem decisivas. Porque eles existiam na Grécia antes das Guerras Médicas e não levavam à ideia de uma oposição cultural*<sup>18</sup>.

Tal oposição primária e de ordem política, conforme explicita Romilly, sobrevém em todas as imagens de tiranos bárbaros que a tragédia ática nos oferece, também surge nas suplicantes que veem do Egito, em outra tragédia de Ésquilo: “*É você a cidade, é você o conselho, chefe sem controle, você é o mestre do altar, casa comum do país; não há outro voto senão os sinais da vossa testa*”<sup>19</sup>, e o rei grego deve explicar-lhes que a decisão depende

<sup>18</sup> Original: *Deux circonstances ont pu contribuer à développer ce contraste et à le renforcer. La première est la présence en Grèce de nombreux esclaves barbares - présence qui suggérerait une sorte d'assimilation entre les deux aspects, comme si les barbares étaient adaptés à ce sort et faits pour lui.[8] La seconde est le fait qu'il y eut toujours un lien entre les tyrans grecs et les barbares. Mais ces circonstances ont aidé, sans être déterminantes. Car elles existaient en Grèce avant les Guerres Médiques et n'ont pas entraîné l'idée d'une opposition de culture.* (p. 285).

<sup>19</sup> Ésquilo, *Suplicantes*, vv.55-65.

do povo, de todos. Essa mesma ideia é encontrada em todos os contrastes estabelecidos entre os bárbaros e a lei, bem como em todas as assimilações feitas entre bárbaros e escravos.

No *lógos* de Xerxes, ao longo da narrativa que lhe é dedicada, o monarca nos é apresentado dentro do contexto da campanha persa contra a Grécia, especificamente no conflito terrestre das Termópilas (480 AEC) e na batalha naval de Salamina (480 AEC), embora Heródoto a ele faça uma pequena referência no livro I. Quanto a sua origem, pertencia à dinastia Aquemênida, já que sua mãe, Atossa, era filha legítima de Ciro II. Conquanto não fosse o descendente direto do trono, herdou o poder por designação do pai, Dario I, e fora coroado mesmo não sendo o primogênito. Para Immerwahr (1988, p.100), a partir da estrutura narrativa, o debate persa (III, 80-82) está vinculado ao *lógos* da ascensão e poder de Dario I, seguindo, em linhas gerais, um esquema similar às narrativas de origens, centradas e destinadas a outros monarcas orientais tão presentes nas *Histórias*. Trata-se, portanto, de uma organização narrativa em que se descreve a origem do chefe político em questão, ressaltando sua ascensão ao poder e as justificativas dessa prioridade.

Nesse sentido, obedecendo à perspectiva de uma narrativa de origem, a extensa descrição que antecede o debate persa configura os acontecimentos narrados por Heródoto logo após a revolta dos Magos (III, 61-70), isto é, a ocasião do retorno precoce de Cambises do Egito à Pérsia e sua morte, a duração do reinado do falso Esmédis, o triunfo dos sete conspiradores e o episódio da matança dos Magos (III, 61-79).

Vem a propósito falarmos brevemente sobre a figura de Dario, pai e antecessor de Xerxes. Nas *Histórias*, a primeira menção a ele surge vinculada à visão profética do sonho de Ciro, da vinda de um usurpador do seu trono, o representante de uma nova linhagem:

Depois de ultrapassar o Araxes, quando veio a noite, Ciro, já em território masságeta, teve, durante o sono, uma visão. Parecia-lhe ver, em sonhos, o mais velho dos filhos de Histapes de asas nos ombros, a cobrir de sombra a Ásia com uma, e a Europa com outra, o mais velho dos filhos de Histapes, descendente de Ársames, da família aquemênida, Dario, andava então pelos vinte anos, e tinha ficado na Pérsia por não ter idade para se alistar (I, 209. 1-3).

O sonho de Ciro, de natureza premonitória, representa o futuro de sua dinastia e também sua própria morte. Segundo Silva (1995, p. 67), Dario é retratado como uma figura alada que, de acordo com a iconografia aquemênida, simboliza o rei, anunciando a mudança do poder à linhagem de Histapes, cujo domínio tentará se expandir da Ásia à Europa. Dessa forma, como descendente direto de Histapes, Dario pertencia aos aquemênidas, ainda que fosse proveniente de um ramo distinto daquele que ocupara o trono até ali. Dessa forma,

partindo-se de um ascendente comum, Aquêmenes, e do seu sucessor, Teispes, a família subdividiu-se em um ramo no qual se encontram Ciro I, Cambises I, Ciro II, Cambises II, e a quem coube reinar sobre os persas outro ramo: Ariaramnes, Arsames, Histapes, este último tomou para si junto a Dario o poder. Por fim, sendo Xerxes filho de Dario e Atossa (filha de Ciro II), coube, portanto, a ele unificar as duas linhagens.

Para Dario estava reservado um projeto grandioso, superior àquele que Ciro, conhecido entre os povos como um conquistador diligente, poderia vislumbrar ou sonhar: abrir suas asas dominadoras sobre a Europa. A partir do sonho profético, Heródoto aproxima os dois monarcas protagonistas responsáveis pela expansão do império persa. Em boa parte do livro III, nosso historiador traça todos os acontecimentos e pormenores envolvendo a morte de Cambises (que não deixou herdeiro) e a ascensão de Dario. Delineia-se um retrato multifacetado do filho de Histapes, alguns episódios são pincelados de ficção, de acordo com a crítica, desde o momento em que Dario surge na cena política de Susa, ocasião da crise de sucessão, até sua chegada ao poder e à imposição de sua autoridade sobre um grandioso território.

Com efeito, tomando o relato da sequência dinástica persa (Ciro, Cambises, Dario e Xerxes), a partir do modo como é desenvolvida nas *Histórias*, é possível observar certa oscilação no percurso que leva à formação de um império: por um lado, Ciro e Dario são descritos e representados como figuras ascendentes, uma vez que são os primeiros a planejarem a audaciosa expansão territorial do domínio persa. Silva (p. 72) comenta que, desde o início das narrativas que protagonizam, são dois monarcas retratados como senhores de uma formidável capacidade e iniciativa. Ao passo que Cambises e Xerxes estabelecem o contraponto, já que a eles cabe, sobretudo, o papel de herdeiros e executores dos planos deixados pelos pais. Herdado o trono, a estes últimos soberanos é legado também um projeto que são encarregados de cumprir, com maior ou menor sucesso.

É a partir do livro VII que Heródoto dá início à narrativa que trata do reinado de Xerxes. Ainda muito jovem, o rei havia sido nomeado por seu pai e, conforme já pontuamos, herdou os planos não concretizados de Dario. A princípio, o jovem monarca tratou de conter uma revolta no Egito, enviando uma expedição ao local. Segundo a narrativa, a população egípcia fora reduzida a uma condição de escravatura e penúria muito pior do que na época do reinado de Dario. Em se tratando da Grécia, inicialmente, o monarca persa não ambicionava seguir com os planos de invasão da Hélade, porém, é veementemente persuadido por seu

primo, Mardônio<sup>20</sup>, além de outros que conseguem dissuadi-lo. Entretanto, Artábano, tio paterno de Xerxes, mostra-se contrário à ideia, aconselhando-o e ressaltando a imprudência da expedição. Após uma longa exposição diante da assembleia de notáveis, reunião convocada por Xerxes, o tio utiliza o seguinte argumento para que o sobrinho não decida pela guerra:

Não vedes que Deus lança o raio sobre os animais mais fortes, exterminando-os, poupando os pequenos e mais fracos? Não vedes que a faísca mortífera cai sempre sobre os edifícios mais altos e sobre as árvores de maior porte? Sabeis por quê? Porque Deus se compraz em fazer baixar tudo que se eleva. Assim, também, um grande e poderoso exército é, muitas vezes, destroçado por outro pequeno, e isso pela vontade de Deus, que não permite que simples mortais se elevem e se glorifiquem tanto quanto Ele próprio. A precipitação acarreta erros que ocasionam desgraças irreparáveis. A ponderação, ao contrário, traz-nos sempre vantagens. Se não as percebemos imediatamente, viremos a reconhecê-las com o tempo (VII, 10).

As palavras proferidas por Artábano, um dos grandes chefes do exército persa, advertem para a prudência e recomendam cautela em momento delicado. No entanto, alude à *hýbris* muito mais como forma de atingir aqueles que querem subir demais do que efetivamente punir os que erraram, pois “*a divindade ama menosprezar tudo que se eleva*” (VII, 8).

Inicialmente, o jovem monarca fica furioso com as advertências do tio, permanecendo bastante seguro e determinado a avançar com o projeto de construção da ponte e invasão. Mais tarde, acalmados os ânimos, o soberano concorda com a opinião de Artábano. Após ter decidido acatar os conselhos do tio, aparece em sonho ao jovem rei a imagem de um homem belo e alto, avisando que o soberano devia manter-se firme na sua primeira resolução, permanecer com o plano da guerra. Xerxes não atribui nenhuma importância às mensagens e advertências da figura. No dia seguinte, desculpa-se com o tio paterno e com os demais conselheiros persas, afirmando que havia mudado de planos e que não entraria em guerra contra os gregos. No entanto, na mesma noite, o monarca é acometido por uma nova visão onírica: o mesmo homem da noite anterior surge novamente asseverando-lhe que, caso ele não empreendesse uma campanha contra a Grécia, sua autoridade sofreria graves consequências.

Na noite seguinte, a mesma visão apresentou-se novamente em sonhos a Xerxes, dizendo-lhe: “Filho de Dario, renunciaste, perante a assembleia dos Persas, à expedição contra a Grécia, sem nenhuma atenção à sugestão que te fiz, como se não a tivesses compreendido. Advirto-te que, se não te pões

<sup>20</sup> Conforme explicita Heródoto, Mardônio é filho de Góbrias com uma irmã de Dario, além de marido de uma das filhas deste rei. Mardônio já comandara outra expedição naval contra a Grécia, que terminou tragicamente na costa da Trácia, volta agora, no livro VII, ao plano de evidência e mais tarde é quem substituirá Xerxes na chefia das operações frente ao exército.

imediatamente em marcha, sofrerás as consequências da tua obstinação: de grande e poderoso que te tornaste em pouco tempo, também em pouco tempo te tornarás pequeno e humilde” (VII, 14).

Assustado e confuso com o segundo sonho, Xerxes convence o tio a vestir suas roupas e a dormir em seu lugar nos aposentos reais. Transtornado, Artábano depara-se com a mesma visão em sonho. Além disso, a figura onírica, tendo o reconhecido como contrário aos planos da campanha, garante-lhe que o castigo aguardava aqueles que ousassem interferir na inevitabilidade do destino. Todos esses acontecimentos fazem com que Xerxes e Artábano decidam, unanimemente, manter a expedição e avançar contra a Grécia.

Assim, tem início todos os preparativos da campanha, que incluíam a reunião de um exército imponente e grandioso, além da escavação de um canal através do istmo do Monte Atos. Heródoto ressalta que o exército reunido pelo monarca persa é o maior já visto até ali. De fato, o número e a opulência do exército persa são dignos de nota na prosa herodotiana. O historiador relata que o contingente do exército totalizava cinco milhões, duzentos e oitenta e três mil e duzentos e vinte homens, que a expedição levou sete dias e sete noites para atravessar, ininterruptamente, a famigerada ponte construída sobre o Helesponto (VII, 56). Vários rios secaram por terem saciado a sede dos soldados (VII, 187), e muitas cidades ficaram totalmente desprovidas de víveres, já que tiveram que alimentar o soberano persa e suas tropas (VII, 118-9).

Logo que é concluída a escavação do canal e findada a reconstrução da segunda ponte sobre o Helesponto, Xerxes marcha rumo ao território grego, partindo de Sárdis. À frente, o jovem rei ostentava seu multiétnico exército, conforme se registra no trecho a seguir:

Xerxes realizou, então, o levantamento de tropas, buscando-as por todo o continente, e, submetido o Egito, levou quatro anos a armazenar provisões. Concluídos os preparativos, pôs-se em marcha, no quinto ano, à frente de poderosas forças. De todas as expedições de que temos conhecimento, essa foi, sem dúvida, a maior e a mais bem-organizada, a ela não se podendo comparar nem a de Dario contra os Citas, nem a dos Citas, que, perseguindo os Címérios, penetraram na Média e subjugaram quase toda a Ásia Superior, o que levou Dario, pouco mais tarde, a vingá-los (VII, 20).

Em dada ocasião, o monarca persa resolve fazer uma breve pausa para contemplar e inspecionar suas tropas, de um ponto estrategicamente escolhido por ele:

Dali, lançando o olhar para as praias e para a paisagem imensa, Xerxes contemplou orgulhoso seus exércitos de terra e mar. Depois de haver gozado, durante algum tempo, desse soberbo espetáculo, manifestou o desejo de assistir a um combate naval, no que foi prontamente satisfeito. Do combate simulado, saíram vencedores os Fenícios, mostrando-se o soberano encantado com o desenrolar da luta e com a demonstração de suas forças (VII, 44).



Ao contemplar todo seu poderio militar, avistando o Helesponto repleto de navios, as praias e as planícies de Abido cheias de guerreiros, o monarca felicita-se pela sua boa sorte, sentindo-se tomado por um sentimento de intensa felicidade. Logo em seguida, Xerxes modifica radicalmente o semblante e desata a chorar. Com o tio paterno ao lado, o monarca explica-lhe a mudança repentina de humor e começa a partilhar com Artábano uma reflexão sobre a efemeridade da vida, motivo que o fez verter mais lágrimas. Após esta breve reflexão o tio responde:

Experimentamos, no decurso de nossa vida, tornou Artábano, coisas bem mais tristes do que o próprio sentimento da morte. Apesar da brevidade da vida humana, a que vos referistes, não há homem feliz, seja no meio dessa multidão, seja em todo o universo, ao qual não venha ao espírito, já não digo uma vez, mas frequentemente, o desejo de morrer. As vicissitudes por que passamos, as enfermidades que nos perturbam fazem com que a vida nos pareça bem longa, por mais curta que ela seja. Numa existência tão infeliz, o homem vive a suspirar pela morte, encarando-a como um porto de salvação. Se temperamos a acridez de nossa vida com alguns prazeres, os deuses logo manifestam o seu ciúme (VII, 46).

A fala do tio traduz uma reflexão sobre a justa medida e os limites da condição humana, tema bastante recorrente em Heródoto. Ao fim da profunda e sugestiva conversa entre tio e sobrinho, Xerxes manda Artábano retornar a Susa, encarregando-lhe de proteger e administrar a região em sua ausência. Posteriormente, inicia-se a transposição do exército pela fronteira do Helesponto. Em VII, 184-185, descreve-se detalhadamente a extensão e magnitude da expedição, além dos inúmeros povos que compunham as forças persas. Em seguida, Heródoto tece comentários sobre a figura de Xerxes, ressalta que dentre todos os numerosos participantes da campanha, não havia ali um indivíduo mais digno em termos de beleza e estatura capaz de se igualar ao poder supremo de Xerxes: *“Entre tão grande número de homens, ninguém pela sua beleza, grandeza de porte e sobranceira era mais merecedor do que Xerxes para deter nas mãos tamanho poder”* (VII, 187).

Os gregos são derrotados na batalha das Termópilas, após o combate, Heródoto chama a atenção para o tratamento que Xerxes dá ao cadáver do general espartano Leônidas, ao modo como o corpo do general grego é cruelmente maltratado e ultrajado. Segue-se o trecho:

Dando por encerrada a palestra, Xerxes pôs-se a examinar os corpos dos soldados mortos na peleja. Tendo sabido que Leônidas era o rei e general dos Lacedemônios, ordenou que lhe cortassem a cabeça e a pregassem num poste. Tal procedimento vale como uma prova convincente de que, entre muitas outras que eu poderia apresentar, de que Leônidas era, em vida, o homem contra o qual Xerxes nutria maior animosidade. Se assim não fosse, não teria, de certo, tratado o seu cadáver com tanta desumanidade, *pois de*

*todos os homens que conheço, nenhum honra mais os que se distinguem pela bravura do que os Persas (VII, 238).*

Note-se, como evidencia Heródoto, que este tipo de atitude ia contra os próprios *nómoi* persas, já que não era uma prática deles desrespeitar ou desonrar o cadáver daqueles que se mostravam valorosos em combate. O monarca persa também não demonstra respeitar os *nómoi* estabelecidos por seu povo, uma vez que também ultraja os corpos dos seus súditos, torturando-os com inúmeros suplícios, flagelos e amputações, ou então, os desejando<sup>21</sup> (*Eros* aqui nas *Histórias* só é aplicado aos monarcas e aos tiranos) demasiadamente, sobretudo, quando lhes são proibidos pelas leis dos homens.

O episódio referente à mutilação e morte do filho de um personagem lídio chamado Pítio representa outro exemplo dos atos executados por um Xerxes impiedoso e encolerizado. Segundo o relato contido no livro VII, a princípio, contente com a benevolência de Pítio, o monarca persa concede-lhe a honra de ser seu hóspede e resolve presentear-lo. Contudo, o rei mostra-se irritado diante do favor pedido pelo lídio, que lhe solicitara a permissão para que o filho não fosse à guerra. Ao considerar o pedido ofensivo, Xerxes decreta que, embora os laços de hospitalidade amparassem Pítio e os outros filhos mais novos, o filho mais velho deveria pagar com a vida. O rei persa, então, ordena que o jovem seja cortado ao meio e que suas partes fossem dispostas de cada lado da estrada. Segue-se o trecho em que Xerxes se dirige a Pítio:

A hospitalidade que oferecete a mim e aos meus salva a tua vida e a de quatro dos teus filhos; mas punir-te-ei com o sacrifício daquele que mais ama. Depois de assim falar, mandou procurar o filho mais velho de Pítio e cortar-lhe o corpo em duas partes, colocando uma metade à direita e a outra à esquerda do caminho por onde passaria o exército (VII, 39).

Além do ato de impiedade acima retratado, é também comum em muitas passagens do texto de Heródoto situações em que se percebe o medo que os soldados do exército, além dos súditos, tinham de Xerxes. Assim, no episódio em se que descrevem os momentos que precedem a batalha naval de Salamina, ouve-se um canto divino vindo de Elêusis, o qual profetizava a ruína que iria se abater sobre o exército persa. Segue-se o fragmento em que se registra o diálogo entre Demarato e Diceu:

Diceu, um ateniense, filho de Teócides, desertor da causa grega, figura considerada entre os Medos, contava que no tempo em que a região da Ática era devastada pelo exército terrestre de Xerxes e estava deserta, quando ele, por acaso, se encontrava na planície de Tria na companhia do lacedemônio

<sup>21</sup> Segundo consta nas *Histórias*, Xerxes apaixonara-se pela esposa de seu irmão Masistes, em seguida começou a desejar a filha desta cunhada, Artaínte. Esta, além de ser sua sobrinha, tornara-se também sua nora, já que se casara com Dario II, filho de Xerxes. Tal união tinha sido arquitetada e incentivada pelo próprio monarca, na tentativa de seduzir, a princípio, a mãe da jovem. Após todo o plano, Xerxes obteve êxito com Artaínte.

Demarato, tinha visto avançar de Elêusis uma nuvem de pó, como se fosse levantada por cerca de três mil homens. [...] Desconhecedor dos mistérios de Elêusis, Demarato perguntou-lhe que barulho era aquele que se fazia ouvir. E Diceu respondeu-lhe: Demarato, é muito provável que uma grande tragédia sobrevenha ao exército do Rei. É óbvio que, estando a Ática deserta, o cântico divino que se ouve vem de Elêusis em socorro dos Atenenses e dos seus aliados. Se esse cântico atingir o Peloponeso, o Rei e seu exército terrestre correrão perigo (VIII, 65).

Ao ouvir o cântico, o personagem Diceu reconhece seu significado, porém é Demarato quem o alerta e recomenda-lhe não contar a Xerxes, asseverando-lhe que, caso o monarca ficasse sabendo, Diceu seria imediatamente decapitado. O episódio acima reforça a falta de liberdade de expressão a que os súditos e soldados de Xerxes estavam submetidos, assim como o pavor de serem cruelmente castigados pela autoridade régia.

Logo após o êxito militar no confronto nas Termópilas, o monarca persa marcha em direção a Atenas. Mesmo sendo evacuada, a cidade é pilhada e incendiada pelo exército estrangeiro, incluindo-se a Acrópole.

Foi de frente para a Acrópole, mas do lado oposto às portas e à via de acesso, lá onde ninguém se encontrava de vigia nem se esperava que nenhum ser humano pudesse subir, foi precisamente por esse lugar, próximo do templo de Aglauro, filha de Cécrops, e a despeito do escarpado da zona, que alguns homens entraram. Ao perceber que os inimigos estavam a trepar à Acrópole, uma parte dos Atenenses atirava-se das muralhas abaixo e morria, a outra fugia para a grande sala do templo. Os Persas que tinham feito a escalada dirigiram-se de imediato às portas do santuário e, tendo-as aberto, mataram os suplicantes. Estando os Atenenses todos aniquilados, pilharam o templo e queimaram por completo a Acrópole (VIII, 53).

Pouco espaço de tempo separou a batalha das Termópilas do combate seguinte, o conflito naval em Salamina, do qual os gregos saem vitoriosos. Mais uma vez há a descrição de um Xerxes orgulhoso e altivo a vislumbrar seu exército de longe, sendo acompanhado de escribas, os quais tomavam notas dos soldados que mostravam seu valor em combate. Conforme pontua Heródoto, do lado grego, o triunfo militar deveu-se, sobretudo, à astúcia e providência estratégica de Temístocles, sendo dele a tática de atrair os persas para um estreito marítimo, local em que os soldados estrangeiros perderiam considerável vantagem em termos numéricos.

Assim que Xerxes toma consciência do grande desastre que se abatera sobre seu exército naval, e os primeiros sinais da derrota parecem inevitáveis, receia que os gregos destruam as pontes que lhe permitia o regresso à Pérsia. Dessa forma, temendo pela própria vida e já constatando a derrota de seu grandioso exército, o soberano busca ocultar de seus

homens a intenção de dali fugir. Lançou-se, então, em uma fuga considerada vexatória, de acordo com a narrativa.

Mas Xerxes quando se apercebeu do desastre que havia sofrido, receando que algum dos Iônios aconselhasse os Helenos a navegar para o Helesponto para destruir as pontes – ou que a ideia ocorresse aos próprios Gregos –, deixando-o bloqueado na Europa e em perigo de ser morto, começou a pensar na fuga. Não querendo, porém, revelar os seus intentos nem aos Gregos nem aos seus próprios homens, mandou construir um molhe, ligando *gaulos* fenícios, para servir de pontão e de muro, e fez preparativos militares como se tivesse intenção de travar uma batalha naval (VIII, 97).

Além do monarca não participar diretamente dos dois confrontos, Xerxes foge assim que percebe os sinais da derrota de seu exército, nesta segunda batalha. Pela descrição, o jovem rei mostra-se preocupado em salvar somente a própria pele, além disso, o pavor que o consome é bastante evidenciado na narrativa de Heródoto.

Em seu discurso junto ao conselho de Andros, Temístocles sintetiza a visão grega a respeito do monarca persa. Segue-se um trecho:

Em pessoa, eu já me encontrei em muitas circunstâncias, e muito mais numerosas ainda as que ouvi contar, em que, forçados pela necessidade, homens já vencidos retomam o combate e reparam a anterior cobardia. Ora nós – já que deparamos com um êxito inesperado, tanto nós como a Hélade, ao repelir tão grande nuvem de homens – não devemos perseguir o inimigo que foge. *É que não fomos nós que realizamos este feito, mas os deuses e os heróis que não aceitaram de bom grado que um só homem governasse a Ásia e a Europa, para mais uma pessoa ímpia e iníqua que tratou do mesmo modo templos e casas particulares, queimando e derrubando as imagens dos deuses, e que até fez açoitar o mar e lhe lançou cadeias* (VIII, 109.2).

Em se tratando do retrato político grego, Temístocles prefigura-se com grande destaque no contexto da batalha naval de Salamina. Em um regime democrático como o ateniense, ou no próprio conselho de guerra dos aliados, onde o princípio da maioria funciona, o poder da palavra e a força da persuasão, seja verbal ou materialmente obtida, são os principais requisitos para quem pretende ter suas propostas levadas em consideração. Ao falar desse modo sobre o soberano persa, Temístocles convence os atenienses, e como já tinha fama de sábio e de bom conselheiro, todos foram persuadidos e acreditaram verdadeiramente em suas palavras.

Com efeito, segundo o pensamento democrático grego, o tirano exerce entre os homens um poder excessivo, incapaz da medida e avesso à prudência e temperança, recorre às transgressões. A primeira delas é de ordem espacial, conforme pontuamos anteriormente, o soberano sai do seu território para adentrar outro espaço excessivamente distante, quase inacessível segundo a perspectiva humana. Ciro, o fundador do império aquemênida, no *lógos*

do Livro I, lança uma ponte sobre o rio Araxes para subjugar os masságetas – povo alocado nos confins da terra –, e morre. Cambises, filho de Ciro, perde seu gigantesco e destemido exército nas areias do deserto rumo à longínqua Etiópia, na frustrada tentativa de subjugar o povo daquele território, habitantes da extremidade do mundo –, enlouquece e morre.

A morte de Xerxes não é diretamente descrita nas *Histórias*, contudo, registra-se que ele seria assassinado alguns anos mais tarde, em 465 AEC, em seus aposentos reais. A sua fuga repentina e dissimulada, ainda no decurso da batalha em Salamina, demonstra a ruína e queda do soberano, em uma guerra na qual as forças persas tinham grandes vantagens, já que eram superiores em número e habilidades guerreiras.

Ao levar seu imponente e numeroso exército à Grécia, lançando mão de inúmeras injúrias e vitupérios, tanto de ordem política quanto divina, Xerxes, no *lógos* de Heródoto, ganha significativos contornos de uma personagem trágica, sendo o único responsável tanto pela própria ruína quanto pela de seu povo. Nesse sentido, a figura despótica do grande monarca persa, não cumprindo as prerrogativas do *nómos* ateniense, não escapa das consequências de seus atos transgressores. Ao pensar, agir e tentar se igualar a um deus – não se contentando com sua condição de mortal –, a soberba audácia de Xerxes é o que o leva à ruína.

Vem a propósito reiterar, aliás, que é esta *hýbris* que caracteriza os reis bárbaros (assim como os tiranos gregos), ao longo de todos os relatos que compõem as *Histórias*. O tirano, tal como é caracterizado na prosa herodotiana, deseja ir além das fronteiras impostas pela ordem material ou social. Esta atitude de transgressão o faz ultrapassar barreiras naturais. Xerxes ordenara erguer por duas vezes uma ponte sobre o Helesponto para ter acesso à Europa, conforme já pontuamos. Segundo Heródoto, para a empreitada, o monarca encarregara os fenícios da missão, os quais usaram cabos de linho branco, e também os egípcios, que recorreram ao papiro. Logo que a primeira ponte é destruída por uma forte tempestade, o soberano manda flagelar as águas do mar, além de lançar grilhões para seu fundo.

Sabendo do ocorrido, Xerxes, indignado, mandou aplicar trezentas chicotadas no Helesponto e lançar ali um par de cadeias. Ouvi dizer que ele ordenou também aos executores que marcassem as águas com um ferro em brasa; mas o que é certo é que, juntamente com as chicotadas, ordenou a um dos executores que proferisse este discurso bárbaro e insensato: “Onda traiçoeira, teu senhor assim te pune porque o ofendeste sem que ele te houvesse dado motivo para isso. O rei Xerxes passará por ti, quer queiras, quer não. É com razão que ninguém te oferece sacrifícios, pois que és um rio traidor e vil.” Depois de castigar assim o mar, fez cortar a cabeça dos que haviam dirigido a construção da ponte (VII, 35).

Interessante refletir sobre a imagem do jugo imposto às águas do Helesponto. Na tragédia de Ésquilo esta imagem aponta para uma atitude impiedosa e, por isso, tem um sentido ominoso, segundo explicita Correia (p.19, 2015). É possível rever a mesma representação do jugo e da dominação no sonho da rainha Atossa, referido no início deste tópico, revelando também sua dimensão de natureza profética no drama esquiliano.

Segundo a visão de Heródoto, os gregos vencem a guerra contra o imponente exército persa não porque eram melhores guerreiros ou mais corajosos e destemidos. O que funda a superioridade bélica dos gregos é o fato de não estarem submetidos nem obedecerem ao chicote de um senhor despótico e impiedoso, mas a uma lei, um *nómos* que eles mesmos escolheram e estabeleceram. Dessa forma, ao privilegiar a democracia, sobretudo a ateniense, contra a monarquia e a tirania, Heródoto não opta somente por um regime político, defende uma compreensão de sociedade humana fundada no *lógos*, isto é, no diálogo argumentativo entre iguais que buscam coletivamente uma regra comum de ação. Sobre isso, Gagnebin (p.17, 2005) comenta que a este paradigma racional e democrático se opõe uma concepção do social baseada no poder e na vontade – ou na vontade de poder –, do mais forte, na sua violação das regras do convívio social e na vontade e ambição desmedidas. E podemos dizer, inclusive, que se trata de uma polarização que perdurou ainda por muito tempo.

Diante do que expomos e discutimos até aqui, no *lógos* de Xerxes, assim como em outros *lógoi* das *Histórias*, percebemos a predominância do princípio da causalidade grega. Segundo Romilly (1971, p. 315), temos um característico quadro do pensamento religioso, o qual baseia a explicação em torno da intervenção da justiça divina. Essa mesma estrutura de pensamento encontramos em Ésquilo e nos poetas trágicos que tratam de *hýbris* e *nêmesis*. Como forma de causalidade, a vingança divina aparece muito pouco sistematizada nos *lógoi* de Heródoto, uma vez que essa punição, sob a forma de justiça, não aparece tão claramente como verificamos nas tragédias esquilianas.

Romilly comenta que Heródoto relaciona os deuses como vingadores de algum crime ou ato ímpio cometido; os crimes são, na maior parte das vezes, ofensas religiosas – como perjúrio (livro VI, 86), o massacre de suplicantes (VI, 91), a loucura e *manía*, que parece surgir diretamente como uma forma de punição divina, como é possível verificar no *lógos* de Cambises (III) e Cleômenes (VI), e a insolência ligada às transgressões e ambições desmedidas, como observamos no *lógos* de Xerxes e de seus antecessores Dario (IV) e Ciro (II).

Nesse sentido, é a retaliação dos deuses que também, em certa medida, delimita a própria estrutura dos relatos contidos nos *lógoi* das *Histórias*. Trata-se de um esquema

bastante recorrente em Heródoto, salienta Silva (2010, p. 56) e tal esquema nos informa sobre conceitos básicos à época, como a efemeridade da vida e da sorte, a *hýbris* como corrupção que o excesso de poder provoca, a inveja, a loucura e a infalível vingança que os deuses nunca deixam de imputar aos mortais. Pertinente voltar a sublinhar que Heródoto ainda mantém significativa relação umbilical com as epopeias Homéricas. Ademais, o autor partilha de expressivas afinidades com as filosofias de vida vigentes e disseminadas pelos poetas trágicos do século V a. C, em particular com o poeta e seu contemporâneo Sófocles (497-406 a. C).

Xerxes é um dos mortais a quem foi permitido um estado temporário de felicidade, mas cuja insolência (*hýbris*) junto a ações tirânicas durante o exercício do poder o levou à inevitável intervenção da justiça divina. Assim como um herói da tragédia ática contemporânea de Heródoto, recairá sobre o jovem monarca persa a lição de deferência e comedimento reservada a pessoas cuja soberba era responsável por um arroubo insolente face à vigilância constante dos deuses. Aqui na prosa herodotiana, os deuses castigam o orgulho desmedido, o desejo exacerbado dos homens e, assim, a narrativa histórica encontra muitos pontos de convergência com a tragédia ática.

### 3.4 Nomadismo, espaço e morte: o *lógos* dos Citas

*Chegamos ao longínquo e limítrofe chão de terra, sendeiro cita, imortal solidão. (Prometeu cadeeiro, vv.1-3. Tradução de Jaa Torrano).*

O tópico que se segue concentra a discussão em torno das compreensões de espaço, nomadismo e morte, focalizando o debate nas manifestações e rituais de luto entre os povos Citas, habitantes da região denominada de Cítia. A campanha contra esse território, em Heródoto, adquire considerável importância dada sua ligação com a expansão persa na Ásia e, sobretudo, para os primeiros passos em direção ao território europeu. É um dos *lógoi* mais extensos, desenvolve-se em uma longa série de capítulos e episódios. Para as ambições da corte persa, os Citas representavam um vantajoso projeto, ao lado da importante submissão da Babilônia, consumada pela segunda vez sob o governo de Dario. Nesse sentido, a expedição dos persas contra os Citas se apresenta como um ponto de articulação fundamental no desenvolvimento geral das *Histórias*, já que vincula as duas perspectivas essenciais anunciadas por Heródoto em seu prólogo: a expansão de um grande império dito oriental e o confronto dessa potência com a Grécia.

Espacialmente, e a partir dos olhos gregos, a Cítia é o lugar do Outro, território estrangeiro em todas as acepções e extensões que contemplam o vocábulo. É descrita como um espaço inacessível e remoto, localizado nos extremos e confins da terra. A Cítia e os citas surgem na narrativa herodotiana em razão da expedição militar que o rei aquemênida Dario ali empreendera. Daí advém o pretexto, conforme avaliamos e defendemos, do nosso historiador trazer ao leitor, ouvinte/espectador informações sobre esse longínquo território, cujo patronímico os gregos associavam ao nomadismo. Nas próprias palavras de Heródoto (IV), a Cítia é terra de *eremía*, espaço de *eskhatía*, território desértico e zona de confins, é chamada de a ponta do mundo. *Eskhatía*, na visão de um cidadão grego, é o espaço além das culturas, a extremidade do mundo, afirma Hartog (2014, p. 53).

Nesse sentido, enquanto espaço das margens, *eskhatía* possui um sentido oposto em relação ao que o grego compreende como território da cidade – *oikouméne* – acrescenta Hartog (p.54). Portanto, Heródoto, ao nos apresentar a Cítia como *eskhatía*, nos leva a confrontá-la diretamente com a *pólis* grega. Conforme os relatos contidos no livro IV, sendo terra de *eremía*, a Cítia também abrange seus desertos e é circunscrita por seus próprios limites. Ademais, pertencem àquela região povos que não formam um grupo único, pois se reúnem ali muitas comunidades e agrupamentos étnicos. Recorrendo à tragédia grega, em *Prometeu cadeeiro*, a Cítia é o lugar para onde *Poder e Violência* conduzem o titã Prometeu, a fim de fazê-lo sofrer o castigo imposto por Zeus. “*Chegamos a longínquo e limítrofe chão da terra, sendeiro cita, imortal solidão*”<sup>22</sup>, declara o Poder a Hefesto, “*caminhando no país dos citas, num deserto sem humanos*”. Com efeito, de acordo com os *lógoi* de Heródoto, a Cítia pertence às extremidades do mundo. Está localizada ao norte, estende-se nas margens do mundo habitado, nos limites da terra.

Na tragédia de *Ésquilo*, percebemos a clara referência acerca do distanciamento geográfico dos territórios do extremo norte, os enviados de Zeus e seu prisioneiro caminham em sítio distante, as hordas citas são descritas como pertencentes aos confins da terra. Sendo, pois, o território mais importante localizado no extremo norte, Heródoto comenta que a Cítia não é somente a ponta do mundo, uma vez que ocupa posição significativa em relação à representação global que o historiador estabelece da terra, de acordo com seu princípio de simetria, princípio este resgatado de seu antecessor, Hecateu de Mileto (550- 480 a. C)<sup>23</sup>. Ora, segundo Heródoto e seu precursor milésio, o mundo organiza-se simetricamente de um e

<sup>22</sup> *Prometeu Cadeeiro*, v. 1-2. Tradução de Jaa Torrano, 2009.

<sup>23</sup> Logógrafo, geógrafo, mitógrafo e viajante grego nascido em Mileto, à época, uma satrapia da Lídia do império Aquemênida. Antes de Heródoto, também viajou pela Anatólia, Pérsia, Mesopotâmia e Egito.



outro lado a partir de um tipo de “equador”, que atravessa o Mediterrâneo, desde as colunas de Hércules até o Tauro, perpassando a Sicília e Delfos. Assim, consoante esta disposição do globo, ao norte, tem-se o frio, e ao sul o calor. O ponto simétrico da Cítia, no sul, é a Líbia, mais precisamente, o Egito.

A simetria também atua no nível dos dois grandes rios: Nilo e Istro. Conforme Heródoto, o Istro é no norte o que o Nilo é no sul. Os dois rios não estão somente na mesma latitude, mas situam-se também sobre o mesmo meridiano. Segundo Hartog (p. 87), tal simetria permite ao narrador pensar as relações entre Egito e Cítia, considerando as modalidades do próprio e da inversão. Os egípcios, até as experiências do faraó Psamético, consideravam-se os mais antigos de todos os homens, conforme se relata nas *Histórias* (II, 15), enquanto os citas se dizem os mais recentes de todos os povos. (IV, 05). Hartog observa que, de um modo geral, as regiões do norte são descritas como terras de ignorância e esquecimento, ao passo que as do sul, em destaque as terras egípcias, possuem antiquíssima ciência. Em compensação, assim como os citas, os egípcios têm a mesma atitude diante dos *nómoi* estrangeiros, a total recusa e profunda rejeição aos *nómoi* gregos.

Todo o plano geográfico do território cita surge, a partir do olhar grego, repartido por uma rede hidrográfica majestosa, que delimitava e distribuía as tribos, determinava a economia regional e orientava a circulação dos indivíduos. Em sua minuciosa exposição da geografia e hidrografia daquela região, Heródoto nos faz antever que o território era protegido por uma série de barreiras naturais, recortados por um gigantesco terreno, cujo acesso era quase impenetrável. Como consequência, esta considerável extensão espacial dificultava qualquer tipo de ataque ou invasão aos citas, até mesmo preservava a inacessibilidade aos seus territórios, se considerarmos o clima gélido característico daquela região.

Segundo os *lógoi* herodotianos, em linhas gerais, os povos denominados citas passaram por alguns períodos de formação e governo. O chamado primeiro reino cita é datado entre os séculos VII-VI, eram os únicos sedentarizados, portanto, os únicos que não tinham características nômades, os chamados citas agricultores e os citas lavradores, situados ao norte da estepe árida. A partir do desenvolvimento do comércio entre as colônias gregas e as populações locais, a classe aristocrática dominante, constituída pelos citas nômades, sobretudo os denominados citas reais, é atraída pela riqueza advinda com a política econômica grega de transações. Nesse sentido, a fundação de colônias no litoral e o estabelecimento de relações econômicas entre os gregos e povos autóctones serviu de acesso como um canal privilegiado para o aparecimento de uma cultura cita “helenizada”.

Estruturando seus relatos sob o formato de um inventário, Heródoto também apresenta, além dos citas, outros povos alocados no extremo norte, enumera-os, nomeia-os, demarca cada um e especifica os espaços que ocupam. Assim, nos deparamos com um catálogo de povos do norte – alguns bem mais afastados que os próprios citas –, grupos étnicos que habitam terras desconhecidas e longínquas, marcados geograficamente pelo deserto, pelo que o grego compreende como selvageria e pelo esquecimento. São povos sobre os quais quase não há nada a dizer, visto que estão, ao mesmo tempo, nas extremidades do espaço e do dizível. Nessa perspectiva, observamos que a questão da alteridade está diretamente implicada com a da fronteira, ademais, de um ponto de vista propriamente espacial, a noção de limite territorial amplia-se e pode abranger muitos sentidos.

Os egípcios, até as experiências do faraó Psamético, consideravam-se os mais antigos de todos os homens, conforme se registra nas *Histórias* (II, 15), enquanto os citas se dizem o mais recente de todos os povos. (IV, 05). Hartog observa que, de um modo geral, as regiões do norte são descritas como terras de ignorância e esquecimento, ao passo que as dos sul, em destaque as terras egípcias, possuem antiquíssima ciência. Em compensação, assim como os citas, os egípcios têm a mesma atitude diante dos *nómoi* estrangeiros, a total recusa e profunda rejeição aos *nómoi* gregos.

Desse modo, Heródoto registra que os laços comerciais entre os dois povos foram tão significativos e intensos que a própria política de expansão territorial cita mostra-se motivada pelos mesmos interesses. Além disso, não podemos esquecer que, mesmo sem sair de Atenas, o grego do século V tinha contatos diários com indivíduo oriundos de vários povos, das mais longínquas paragens, muitos escravos particulares ou públicos; ademais, lembremos também dos arqueiros que exerciam funções de policiamento nas peças do comediógrafo Aristófanes (447- 386 a. C), que eram citas, e, nas comédias deste, esses povos nos surgem representados segundo a própria definição de bárbaro compreendida pelo grego.

Em sua *Política* (2019), Aristóteles explicita que ao homem só é possível realizar sua plenitude vivendo no e para o espaço da *pólis*. Nesse seguimento, para expressar o que se compreendia como civilização, os gregos faziam uso da palavra *pólis*, que, para além de outros sentidos, denota ordem. Uma cidade é justa quando regida por leis e pela justiça. Fora desse espaço só poderia existir o caos, a desordem e a tirania, termos vinculados aos não gregos, aos bárbaros. Romilly, em *Les barbares dans la pensée de la Grèce classique* (1993, p.283), comenta que a compreensão de selvagem, de bárbaro, relaciona-se tanto àqueles que não falam grego como também se vincula aos povos designados como cruéis e tirânicos.

Ademais, o vocábulo também está ligado à falta de prática ou ao desconhecimento da agricultura (ou melhor, a compreensão grega de agricultura, relacionada ao *oikos*).

Sem dúvida, essas noções serviam para construir e consolidar uma identidade grega, pois, antagonicamente o que se opõe ao civilizado é o selvagem. A palavra “bárbaro”, ainda de acordo com Romilly (p.284.), significa, antes de tudo, aquele que não fala grego. Adquiriu conotações mais complexas a partir da construção de uma consciência do helenismo e essa consciência, por sua vez, surge e se intensifica com as guerras entre os gregos e os persas. O termo é recorrentemente utilizado por Heródoto, com maior destaque nos três últimos livros de suas *Histórias*, e também em *Os Persas*, de Ésquilo.

Vem a propósito comentar o livro VII da *Geografia*, de Estrabão (63-24 a. C). Neste livro, o autor nos descreve as regiões norte, central e a Europa oriental, bem como os povos que ocupam aqueles territórios. Grande parte de seus relatos é dedicada aos mísios e aos citas. Relevante pontuar que, em Estrabão, nos deparamos com duas representações acerca dos citas: os ferozes e os justos. Em linhas gerais, para o geógrafo, a simplicidade do povo cita advém, acima de tudo, do seu modo de vida e dos seus poucos recursos. São povos privados de espaço delimitado, de um “habitat”, uma vez que não possuem moradas fixas, pois vivem errantes e suas carroças servem-nos de casas. A partir disso, o geógrafo acrescenta à descrição dos povos citas a ideia de que viver com poucos recursos equivale a ser justo ou de se estar minimamente vinculado à ideia de justiça. Seria esta uma visão positiva desses povos, ao lado da recorrente versão ligada à selvageria, ferocidade e crueldade cita.

Em seguimento, Estrabão explica que há uma associação entre justiça e simplicidade no modo de viver cita, uma vez que “*relações comerciais e apego excessivo ao luxo e riqueza levam à injustiça, é lógico que homens que vivem de tão pouco devam ser chamados de justos entre todos*”. (VII, 3,4), e acrescenta a esses povos o princípio da temperança e da justiça. São assim, segundo o geógrafo, os chamados citas justos e a extrema simplicidade a eles associados corresponde a uma avaliação positiva de um estilo de vida, mais comedido e sóbrio do que o dos gregos. No que diz respeito à selvageria cita, muitos elementos sublinhados pelo escritor são emprestados do mito de Ifigênia em Táuris. Algumas descrições dos Tauros são também associadas aos citas, tais como: o assassinato de estranhos, o consumo de sua carne, o uso de seus crânios como tigelas etc., todos esses elementos fornecem a imagem já presente em Homero, a dos citas ferozes.

Retornando às *Histórias*, no início do livro IV, Heródoto narra uma versão mítica que diz respeito à origem dos citas. Assim, descreve-se como Hércules, o grande herói da

Hélade, chegou àquele território remoto, a partir do relato dos gregos que habitavam o Ponto Euxino:

Quando Hércules conduziu as vacas de Gérion, chegou nessa terra que era deserta, a que os citas agora habitam. E Gérion mora fora do Ponto, que ele colonizou a ilha que os helenos dizem que é Eriteia, a que está próxima aos gadiros, fora das colunas de Hércules, no litoral do Oceano; em teoria, dizem que o Oceano começava no lugar do sol das regiões orientais e de onde começam a correr em volta de toda a terra; na prática, não demonstraram isso. Quando Hércules veio de lá para o território que agora é chamado Cítia – pois foi surpreendido por uma tempestade rigorosa e fria – e ele estava envolvido na pele do leão quando dormiu, e as suas éguas estavam posicionadas embaixo do carro, nesse decorrer do tempo, desapareceram por um divino acaso (IV, 8).

Essa versão da origem dos citas a partir de Hércules trazida por Heródoto faz parte do mito que trata do episódio em que Euristeu ordena a Hércules que vá à Eubeia roubar o rebanho de Gerião<sup>24</sup> – filho de Poseidon e de Gorgo –, uma criatura de três cabeças, de estrutura tríplice a partir da cintura, cuja única riqueza era seu sagrado rebanho. Ora, segundo o mito, no decurso do cumprimento dos doze trabalhos, o herói grego aporta na Cítia e, logo em seguida à sua chegada, é envolvido em um ardil. Segundo Heródoto, havia ali uma víbora (Equidna)<sup>25</sup> que, ao encontrar Hércules descansando, foi instantaneamente arrebatada pelo desejo, por isso tramou para que o herói com ela se deitasse. Assim, conforme o relato:

Quando Hércules despertou, ele foi procurá-la, e percorreu todos os lugares do território; por fim, chegou à terra chamada Hílea; e lá ele encontrou em uma caverna um ser de dupla forma que era metade mulher jovem e metade víbora. [...] E depois de tê-la visto, espantou-se e perguntou-lhe se ela viu onde estavam as suas éguas perdidas. E ela lhe disse que havia se apossado delas e que não as devolveria até que ele tivesse relações sexuais com ela; e Hércules teve relações sexuais com ela por esse pagamento (IV, 09).

Segundo o mito, a passagem do herói grego pela região que mais tarde se reconhece como a Cítia foi decisiva para a formação de um novo povo que aprendeu com o semideus as artes e as atividades que posteriormente passam a ser suas características mais marcantes. Enquanto fundador de cidades, portanto, dispensador da vida civilizada, Hércules situa-se, assim, em uma esfera contrária à do nomadismo, caracterizado, como pontuamos, pela ausência de vida na *pólis*. Nesse sentido, pertinente comentar essa característica ambígua que reúne a figura de Hércules, já que ele nem sempre é um herói civilizador e nem é, por assim

<sup>24</sup> Gigante de três cabeças e corpo triplo, possuidor de enormes bois de coloração avermelhada. Vivia na ilha de Eritia, situado no fim do Oceano. Era filho de Crisaor e da oceânide Calíroe. A décima façanha dos trabalhos de Hércules consistia no roubo do gado de Gerião.

<sup>25</sup> Segundo Hesíodo, na *Teogonia*, (v.295-336), filha de Fórcis e Ceto, trata-se de uma criatura metade mulher sempre jovem e metade serpente.

dizer, civilizado. Partimos, por exemplo, de sua relação com a comida e com a sexualidade marcada pelo excesso. Não à toa, a comédia representa o herói como glutão e libertino e, sob este aspecto, é fácil encontrarmos no semideus a representação do herói-besta.

Acreditamos que talvez seja essa natureza ambígua e contraditória o principal motivo pelo qual os gregos do Ponto tenham chamado o herói grego de pai dos citas. Reconhecidos como bastante ágeis e exímios arqueiros, os citas são apresentados por nosso narrador a partir de uma versão mítica dessa habilidade guerreira aprendida com Hércules. Assim, em episódio posterior, Heródoto enfatiza o quanto o herói grego desempenhou naquela região longínqua um papel de “educador”:

Então ele estirou um dos seus arcos (pois Hércules carregava dois arcos o tempo todo), mostrou-lhe como ele usava o seu cinto e entregou-lhe o seu arco e o seu cinto com uma taça de ouro no alto do seu encaixe; depois de entregá-los, ele livrou-se dela. E ela, depois que seus filhos nasceram e que os meninos se tornaram adultos, ela colocou nomes neles: para um deles deu o nome de Agatirso; para o seguinte, de Gelono; e de Cita para o mais novo; e lembrou do ordenado e fez o que lhe foi ordenado. E dois dos filhos que tinha, Agatirso e Gelono, não foram capazes de cumprir a missão estabelecida, foram expulsos por sua geradora e partiram, enquanto Cita, o mais novo deles, completou a missão e permaneceu no território. E de Cita, filho de Hércules, nasceram os sucessivos reis dos citas; além disso, a partir dessa taça até esta época, os citas carregam uma taça nos seus cinturões (IV,10).

Oportuno também lembrar-nos aqui das figuras míticas do centauro e dos cíclopes, representações recorrentes do selvagem nos mitos gregos. Em comum são, portanto, criaturas *agrios*, habitantes do *agros*, espaço que se opunha à *pólis*. Sendo descritos como seres monstruosos que vivem sozinhos ou em tribos, os centauros são selvagens e *apólis*. Segundo Detienne (p. 54), na narrativa mítica, o encontro entre o grego e o centauro é paradigmático para o futuro encontro etnográfico entre os gregos e os povos por eles considerados bárbaros. O relato mítico, ainda de acordo com Detienne, é uma importante reflexão sobre a relação entre natureza e civilização, relação esta, pertinente salientar, bastante problemática em todo o pensamento ocidental, uma vez que a natureza parece ser uma categoria central do pensamento ao mesmo tempo em que é um estado a ser suplantado. Nesse sentido, o encontro entre herói grego civilizador e o centauro selvagem expressa o contraste entre a natureza bruta e a civilização, e cujo tema, fora adotado por Sófocles nas *Traquínias*. Uma peça cujo enredo gira em torno do mito acerca da morte de Hércules, com ação dramática situada em Tráquis, região da Tessália.

A partir do mito, a peça é ilustrativa aqui porque nos leva a refletir sobre o inevitável encontro com o Outro, também em seu sentido geográfico. Como já expusemos, segundo

uma das versões, Hércules é um fundador dos Citas, uma espécie de demiurgo mítico na criação deles. Trata-se, pois, de um jogo de alteridades na conturbada relação com esse outro, porém, ao mesmo tempo em que problemático é tão necessário quanto a selvagem em sua representação mítica para a afirmação e consolidação de uma identidade grega.

Conforme explica Silva (p. 43), o clima e as condições do terreno são essenciais à definição das práticas e costumes dos povos localizados em dado espaço. Assim, ainda de acordo com a teórica, parece inequívoco em Heródoto, quando, em sua descrição, submete as várias comunidades humanas a um processo comparativo, segundo o qual quanto maior for a riqueza em recursos naturais, maior a simplicidade de vida e sua qualidade. Desse modo segundo a autora,

a própria defesa e equipamento bélico, característico de sociedades mais sofisticadas, são sinal de vulnerabilidade a exigir proteção, porque, se remotos e inatingíveis, os povos tendem a ser pacíficos; mas eficaz do que qualquer potencial militar é, neste caso, a proteção natural que a própria posição geográfica lhes proporciona. Um caso exemplar pode ser o dos citas, um povo que ocupou um território imenso entre o extremo oriental da Europa e os confins da China – e que por isso, em função da própria amplitude do espaço, tendeu a comportamentos específicos, a par de práticas comuns que permitiram uma ideia de unidade sob uma legenda única, ‘os citas’ (Silva, p.44).

Verificamos, assim, que se trata de um quadro pincelado por Heródoto a respeito de uma comunidade nômade, tudo indica que compelido pela surpresa ou estranhamento diante de hábitos errantes em comparação ao olhar do grego sedentário. Dentre os numerosos casos particulares dos citas, destacamos um em especial, descrito nos capítulos 46-47, do livro IV. Trata-se de uma tática de defesa em relação ao seu invasor, contra o qual, segundo Heródoto, os Citas foram os únicos a descobrir uma solução eficaz, porque eles

não têm cidades nem construções que tenham muralhas, mas todos são carregadores de suas próprias casas e são arqueiros com cavalos, que não vivem do arado, mas do que possuem, e tinham víveres em suas casas; como eles não são seriam invencíveis e inacessíveis para encontrar em batalha? E os citas descobriram essas coisas porque sua terra lhes é conveniente e os rios são seus aliados de guerra; pois essa terra é uma planície coberta de pasto abundante em água, e os rios que correm através dessa terra não são muito inferiores em número aos canais do Egito (IV, 46-7).

Assim, quando Dario moveu-se rumo à Cítia, no episódio 125 do livro IV, com vistas a subjugar aquele território e torná-lo província do império persa, a estratégia de resistência adotada pelos citas baseou-se sobremaneira na diferença geográfica e de costumes patente entre os dois povos. Isso lhes permitiu um jogo bélico com seus perseguidores persas, dentro de um espaço em que somente eles sabiam mover-se com rapidez e segurança. Em

consequência, a reação dos citas ao invasor não se traduziu em confronto, mas por uma errância que Dario, sendo, pois, incapaz ali de perceber a diferença, tomou como covardia. A ignorância do rei persa não o fez compreender que os citas não faziam mais do que prolongar, na tensão do conflito, o que seria a normalidade do seu cotidiano e

como isso aconteceu por muito tempo e não parava, Dario enviou um cavaleiro ao rei dos citas, Idantirso, que lhes disse o seguinte: “Miserável! Por que foges sempre, quando tu podes fazer uma destas duas propostas a seguir? Pois se acreditas no teu íntimo que és digno de enfrentar o meu poderio militar, tu posiciona-te, para de vagar e combata, mas se reconheces que és inferior, assim tu também interrompa tua corrida, traz como presente para o teu senhor terra e água e vem para a conversa” (IV, 126).

Diante do discurso de Dario, o rei cita Idantirso assim lhe responde:

Eu sou assim, ó persa; eu nunca fugi porque tenho medo de homem algum; nem antes, nem agora eu fujo de ti; *não fiz nada novo agora do que costume fazer em tempo de paz*. O motivo pelo qual não vou combater contra ti imediatamente, eu também vos explicarei; *nós não temos cidades nem terra cultivada pelas quais temermos que sejam capturadas ou devastadas para que entremos o mais rápido possível no combate contra vós. E se houver a necessidade de prontamente chegarmos a este ponto, nós temos os túmulos dos nossos ancestrais; vinde, se os descobirdes, experimentai transgredilos; hei de conhecer neste momento se nós os combateremos sobre os túmulos ou se não os combateremos*. Mas antes, se nós não votarmos por este argumento, nós não vos combateremos. E já foi dito o suficiente a respeito desse combate. E como meus únicos senhores, eu considero Zeus, o meu antepassado, e Héstia, a rainha dos citas. E em lugar de dar-te terra e água, eu te enviarei presentes tais quais te convém chegar; em vez de dizeres que és o meu senhor, eu te digo que tu chores. Essa é a fala dos citas (IV, 127, grifos nossos).

Observemos que os citas só estão dispostos a modificar sua atual tática de combate, a qual, sendo bastante condizente com a vida errante que levam, consiste em deslocarem-se e transitarem de um lado para outro, sem enfrentar o oponente, caso sintam a iminência de perigo em relação ao que mais respeitam e preservam: os túmulos dos seus ancestrais. Assim, dos bens que possuem, e que buscam reter, os únicos pelos quais vale a pena combater são os monumentos funerários, o que faz parte, sem dúvida, da confissão e preservação dos valores desse povo.

Ao verificarmos que, nas *Histórias*, a morte é um signo de alteridade, fator que intervém na grande partilha entre um povo e outro, percebemos também que é, inevitavelmente, um operador de diferença. Dessa forma, o destaque do narrador conferido aos funerais citas, desde o início bastante evidente em virtude da extensão que lhe dedica, confirma a relevância dos rituais de morte no complexo dos hábitos desses povos. Nesse seguimento, a respeito do tratamento dado ao corpo morto, são as representações de luto entre

os Egípcios (II, 84-85) e os Citas (IV, 71-72) que recebem maior destaque por parte de Heródoto. A primeira observação feita diz respeito à crueza do costume cita em comparação à “continência” do *pathos* dos egípcios, conforme registra nosso narrador. Daí nos transparece, pela descrição de cada um dos grupos étnicos, a oposição que se destaca, por parte do historiador, entre civilização (Egito) e primitivismo (Cítia). Outra diferença também expressiva diz respeito ao estatuto social do morto ser diferente entre os dois povos.

Assim, ao tratar, no livro II, dos cantos fúnebres dos egípcios, Heródoto nos explica que tal prática é feita para qualquer defunto daquela comunidade. Quanto aos citas, nosso historiador assinala que esse costume é praticado somente em memória do rei. É comum entre os egípcios, segundo os relatos presentes em (II, 85), que os homens da família do morto revelem o falecimento por meio da manifestação potencializada da dor e que só depois levem o corpo morto para o que se conhece como embalsamento, conforme se descreve a seguir:

Entre eles, quando morre um homem da família, que seja um digno de menção, todo o gênero feminino dessa família, de acordo com isso, emplastra sua cabeça com barro ou também a face, em seguida, depois de deixar o cadáver em suas casas, as mulheres circulam pela cidade batendo em si mesmas, tiram suas roupas até a cintura e mostram seus seios. Depois de elas terem feito isso, todas as que são membros da família ficam com elas; enquanto, de um outro lado, os homens batem em si mesmos e também tiram suas roupas até a cintura. Depois de fazerem isso, assim eles o levam para o embalsamento (II, 85).

Seguindo a mesma estrutura das descrições etnológicas relativas aos egípcios, relativamente aos citas, Heródoto também apresenta um extenso *lógos* sobre os *nómoi* desses povos. Relata-se, assim, sua religiosidade, habilidades guerreiras, seus meios de adivinhação, costumes relativos às suas práticas de juramento. Foram consagrados muitos episódios aos inúmeros funerais celebrados pelos citas em honra de seus reis. Os súditos citas expressam e manifestam seu luto ao receberem o corpo do rei, já embalsamado e encaminhado para o local das sepulturas. Quanto ao sepultamento destes, nosso narrador assim descreve:

E as tumbas dos reis citas estão no território dos Gerros, até o ponto em que o Borístenes é navegável. Lá, quando seu rei morre, cavam um grande fosso quadrado de terra, e depois de o deixarem pronto, ocupam-se do cadáver, cujo corpo já está coberto de cera, e o ventre aberto e purificado, cheio de junça longa triturada, incenso, semente de salsa e anis e cozido de novo; eles o transportam em uma carroça até outro povo. E aqueles que recebem o cadáver transportado fazem exatamente o mesmo que os citas reais; eles cortam um pedaço da sua orelha, raspam os cabelos em volta da cabeça, fazem cortes em seus braços, esfolam sua face e seu nariz e transpassam uma flecha na sua mão esquerda. E de lá transportam o cadáver do rei em uma carroça até outro povo dentre os quais comandava... (IV, 71).



Semelhante aos princípios religiosos das civilizações habitantes das margens do Nilo (descritas no livro II), a crença em uma vida no Além, em tudo fidedigna à da terra, alimentava o desejo cita de preservar o corpo morto da forma mais íntegra possível, conforme percebemos na descrição supra. Logo, há uma preocupação em manter a aparência do cadáver muito similar à que tivera em vida, condição exigida para o cortejo de quarenta dias que o esperava até, finalmente, ser levado à terra das sepulturas. Por isso, postergava-se a decomposição natural pelo recurso à limpeza, desinfecção e aromatização do ventre. Nesse rito cita, a descrição se aproxima muito da *ékphora* entre os gregos – o transporte do corpo até o local da sepultura –, em contraposição à *próthesis* (a exposição do cadáver). Conforme o *logos* herodotiano, o local cita para guardar os mortos atende aos critérios relevantes no seio daquela comunidade.

Em comparação à tradição grega, segundo a qual o corpo morto devia ser exposto dentro do *oikos* para uma última homenagem de familiares e amigos, conforme lembra Hartog (p. 57), entre os citas a *próthesis* se funde com a *ékphora*, ou tem-se uma espécie de *próthesis* invertida. Em outras palavras, o rei morto é colocado sobre um carro e faz-se uma última ronda pelos povos os quais estavam sob seu domínio. À medida que o carro avança pelos territórios, o número de adeptos do cortejo aumenta:

E eles são acompanhados pelos povos que vieram primeiro. E quando todos os povos que transportam o cadáver chegam ao território dos Gerros, os que eles dominam e estão entre os povos que habitam os seus confins e neste território estão os túmulos (IV, 71).

Em seguimento ao relato, após concluir o percurso até o túmulo, os citas desmontavam o carro, o qual era enterrado juntamente com o morto. Segue-se a deposição do corpo em uma sepultura de formato quadrangular, escavada na terra. Conforme a descrição, o corpo é preparado para outra vida no Além, por isso junto ao cadáver são acompanhados pessoas e bens materiais que em vida considerava-se indispensáveis à sua categoria social.

No amplo espaço restante da câmara funerária, enterram uma das suas concubinas, o escanção, o cozinheiro, um palefreneiro, um servo, um mensageiro, cavalos, primícias de todos os demais bens e fíales de ouro (IV, 72).

Aproveitamos aqui para comentar um costume bastante semelhante entre os trácios – povos vizinhos aos citas –, localizados na periferia ocidental. Segundo os relatos contidos no início do livro V, esses povos também sacrificam uma figura feminina, por ocasião do funeral do marido, conforme o relato destacado a seguir:

Cada um deles tem muitas mulheres, então, quando um deles morre, surge uma grande disputa dentre as mulheres e fortes interesses dentre os amigos

por isto: quem dentre elas era a mais amada pelo homem; e a que fosse escolhida e honrada, depois de ter sido elogiada por homens e mulheres, teria o seu pescoço cortado sobre o túmulo por seu parente mais próximo, e após ter sido degolada, ela é enterrada junto com seu marido, e as demais consideram-se em uma situação de grande infortúnio, pois para elas, isso tornava-se uma grande humilhação (V,5).

Somadas a estes exemplos, várias outras diferenças dentro da perspectiva que contempla os *nómoi* nos permitem refletir sobre a ideia constante e premente da diversidade cultural enfatizada por Heródoto. Os trácios, como comunidades que praticam a poligamia, possuem várias mulheres dentre as quais uma é escolhida para partilhar com o defunto a sua morada. Há um prestígio social em relação à figura da esposa escolhida para ser sacrificada e dividir o mesmo túmulo que o esposo morto, associado ao reconhecimento público de superioridade face às outras esposas. Bastante semelhantes aos citas, os trácios dividem-se em tribos, que diferem entre si muito mais no nome e na localização geográfica do que propriamente nos costumes, nos *nómoi*.

De volta ao livro IV, seguindo o relato de Heródoto, após a morte do seu rei, é também costume entre os citas celebrar o aniversário da morte do monarca. Para tanto, realiza-se uma parada composta por cinquenta cavaleiros, conforme se descreve em IV, 72. Trata-se de um insólito desfile público em que todos os elementos presentes no cortejo – cujo propósito é a busca da perenidade do poderio real –, estão mortos, no entanto, a tentativa é a de oferecer à plateia a aparência mais real possível de que tudo ali está vivo. Assim, são escolhidos cinquenta jovens como cavaleiros, todos provenientes, segundo Heródoto, da melhor estirpe, são os chamados citas genuínos. Além disso, é demasiado criterioso e apurado o método de seleção dos cinquenta animais. Por fim, o expediente utilizado para pôr termo às vidas destas cem vítimas previamente escolhidas é o degolamento:

E depois de passado um ano, eles realizam outra cerimônia do seguinte modo: dentre o restante dos servos, eles pegam os mais cordiais (e eles são citas de nascimento, pois esses que são servos reais são os que o próprio rei ordena, e que os citas não têm servos com dinheiro), então, dentre esses servos, eles cortam as gargantas eles cortam as gargantas de cinquenta e também os cinquenta cavalos mais belos, e removem as entranhas do ventre e o purificam, e o enchem com palhas e o cozinham.

A destreza com que Heródoto discorre sobre a montagem e disposição desta comitiva funérea nos leva a supor, embora não se tenha certeza, que se ele não viajou e visitou cada um desses túmulos, tudo indica que pelo menos contou com informantes incontestavelmente valiosos e com descrições pormenorizadas advindas destes. Observemos, a partir do trecho, o cuidado tomado para que os corpos mantenham o volume e a aparência que tinham quando

vivos. Por isso, limpam o abdômen, enchem-no de palha e volta-se a costurar o local. Em seguimento, são utilizadas duas estacas de madeiras cravadas no solo com uma metade de uma roda de carro fixa nas suas extremidades superiores, com vistas a amparar o cavalo, na dianteira, junto às espáduas, e na traseira, próximo à região do estômago (IV, 72), mantendo-os na horizontal e sem tocar o chão, em uma evidente tentativa de reproduzir os galopes dos animais.

A colocação dos arreios, dos freios e rédeas prepara o cenário para a recepção dos cavaleiros. Já o processo utilizado para sentar os animais sobre o dorso das montadas é muito semelhante ao que permite manter os animais em pé (IV, 72). Em seguida, fazem subir os jovens para seus respectivos cavalos, auxiliados por uma estaca que o atravessa por toda a espinha dorsal de forma a atingir o pescoço. A estaca, estando cravada no orifício da vara que perfura o cavalo, ajusta os dois elementos do conjunto, homem e animal. Em suma, o túmulo real fica, dessa maneira, protegido por uma guarda de elite, que, disposta em círculo em todo o seu contorno prefigura a vigilância e o aparato já dispensados em vida ao rei.

Logo após concluir a longa narração sobre os ritos funerários citas dedicados aos reis, Heródoto relata de forma sumária o modo pelo qual se realizavam as últimas honras prestadas a um cita comum, conforme destacamos a seguir:

E desse modo os citas enterram seus reis. E os outros citas, quando morrem, os parentes mais próximos os colocam deitados em carroças e os levam às casas de cada um dos seus amigos. Cada um deles recebe os que os acompanham então com um farto banquete, e também servem quase as mesmas coisas ao cadáver que aos demais. E durante quarenta dias, desse modo os homens comuns os conduzem, depois os enterram. *E após os terem enterrado, os citas purificam-se do modo que se segue. Besuntam suas cabeças com unguento e as lavam, e quanto ao corpo fazem o seguinte: eles levantam três varas inclinadas umas nas outras; em volta delas estendem uns tecidos de lã e os tencionam ao máximo possível, depois colocam pedras rubras do fogo no escafe que está colocado no meio das varas e dos tecidos de lã* (IV, 73. Grifos nossos).

A partir dos extensos relatos e descrições concernentes aos *nómoi* funerários citas, podemos concluir que é a última visita do defunto aos familiares e amigos, que, semelhante à imagem do tempo que se demorava em levar o corpo de um rei até as tumbas localizadas nos território dos gerros, se prolonga por quarenta dias – duração de tempo considerado por outros povos como necessários para a alma abandonar a matéria física. Observemos que o contraste com a tradição grega é evidente, tanto pela fusão da *próthesis* com a *ékphora* quanto pelo longo período de tempo atribuído à sua realização entre os citas.

É também comum entre os citas a mutilação deliberada de algumas partes do corpo diante da morte. Aqueles que recebem um cadáver em trânsito cortam um pedaço da orelha e raspam os cabelos, conforme se descreve no trecho a seguir:

E aqueles que recebem o cadáver transportado fazem exatamente o mesmo que os citas reais, eles cortam um pedaço da sua orelha, raspam os cabelos em volta da cabeça, fazem cortes em seus braços, esfolam sua face e seu nariz e transpassam uma flecha na sua mão esquerda. E de lá transportam o cadáver do rei em uma carroça até outro povo dentre os quais comandava (IV, 71).

O dilaceramento do rosto, de certo, devia ser uma cena de impressionar tanto gregos quanto não gregos. Assim como a cabeça, as mãos parecem ser um dos alvos preferidos no ato de mutilação praticado pelos citas. Desse modo, conforme se registra também em IV, 64, no que diz respeito ao tratamento conferido ao corpo morto do inimigo, havia entre eles o costume de arrancar a pele da mão do cadáver:

E essa cabeça é esfolada inteiramente da seguinte maneira: quem a leva corta as extremidades em círculo, em volta das orelhas, pega a cabeça e a sacode e, depois disso, raspa a carne com uma costela de boi e amacia com as próprias mãos; quando a carne fica macia ele a guarda como um lenço e o prende às rédeas do cavalo que ele próprio cavalga, sente orgulho dele e se vangloria por isso. Pois quem tem a quantidade de lenços dessas peles é considerado o homem mais corajoso; e muitos esfolam inteiramente as mãos direitas dos cadáveres dos seus inimigos, com suas unhas, e fazem tampas para suas aljavas. E muitos citas ainda esfolam os homens por inteiro e estendem suas peles sobre folhas de madeiras e as carregam como exibição em seus cavalos (IV, 64).

Porquanto, talvez, seja o mais extenso, prolixo e expressivo relato sobre o culto aos mortos das *Histórias*, o *lógos* cita também contempla um significativo aspecto que, em comparação com as descrições de ritos fúnebres de outros povos, não é comentado: a purificação (*kátharsis*) de todos os participantes presentes na cerimônia, decorrente da crença de que o morto possui um efeito poluidor (*miasma*) transmissível aos familiares<sup>26</sup>. De acordo com o trecho grifado acima, a cabeça e o corpo são purificados por meio de dois tratamentos distintos. A cabeça é ungida com um óleo e em seguida é lavada. A limpeza do corpo, por sua vez, é feita através da vaporização de plantas, o que nos faz lembrar uma espécie de sauna, como se descreve em sequência:

Então, quando os citas pegam a semente do cânhamo, mergulham por baixo dos tecidos de lã, em seguida jogam a semente sobre as pedras translúcidas

<sup>26</sup> Em Hesíodo, há menção acerca do receio de contágio em face do contato com os mortos: “*Nem ao retornar de um funeral mau-agouro, semeies prole, mas de um banquete de imortais. Nem a água belo-fluxo dos rios permanentes cruzeiras com os pés antes de rezar, mirando a bela corrente, as mãos tendo lavado com água limpa e adorável*” (*Trabalhos e Dias*. Tradução de Cristian Werner. v. 735-6).

que estão no fogo; e esta jogada ao fogo queima incensando o ar e produz um vapor tamanho que nenhuma outra queima helênica poderia superá-lo; e os citas ficam encantados pelo fogo e gritam de alegria. Eles têm isso em lugar do banho, pois eles não banham o corpo inteiro com água. E as mulheres trituram em uma pedra áspera madeira de cipreste, de cedro e da árvore do incenso, e em seguida vertem água sobre esse pó misturado, que é espesso, e untam todo o seu corpo e o rosto; e ao mesmo tempo em que um odor agradável dessa mistura se mantém nelas, e quando elas retiram a mistura no dia seguinte, elas ficam radiantes (IV, 75).

As sementes do cânhamo ou *kánnabis* (maconha) são importantes nesse ritual de purificação. Após construir uma tenda/cabana, feita com o auxílio de três paus e uma cobertura de linho, no interior dela, é colocada uma bacia com pedras em brasa viva misturadas com sementes de cânhamo, disso se extrai uma espécie de vapor barato. Encerrados nessa tenda, os citas conseguem as fumigações que lhes originam suor, e pela ação do êxtase ali gerado, soltam gritos de alegria. Podemos perceber, portanto, que as conhecidas propriedades alucinógenas da *kánnabis* já eram então desfrutadas pelos citas. Nesse seguimento, Garland (p.41-5) comenta que os gregos não só usavam a água nos funerais como uma espécie de elemento purificador, por isso eles dispunham de vasos com água tanto no interior da casa, mais propriamente em torno do defunto, como à porta – como era de regra tomarem um banho mal chegassem a casa advindos do cemitério. Nesse sentido, percebemos que os citas fazem algo muito parecido, entretanto, desfrutam dos poderes catárticos da água em sua forma gasosa.

A destreza e o cuidado com que são descritos os diversos *nómoi* funerários, sobretudo, os dos citas e dos egípcios, mesmo diante das insuficientes reflexões sobre o tema, atestam que o principal foco de interesse por parte de Heródoto concentra-se no que é concreto, naquilo que é inequivocamente próprio do comportamento religioso desses povos. O cumprimento do rito, por sua vez, adquire contornos de lei cuja desobediência é para aqueles que cometem qualquer infração ou desvio sinônimo de duras e imediatas penas. Toda a comunidade não só é obrigada a tomar parte na cerimônia fúnebre como também, apesar de algumas diferenças e especificidades, deve guardar o luto por alguns dias. O significado político-social dos funerais dos reis citas, por sua vez, diz muito sobre a identidade daquele povo e, sem dúvida, subjaz a particularidade dos seus ritos. Ademais, a despeito das questões que tratam das peculiaridades étnicas atinentes a cada comunidade em foco, é possível perceber que a proximidade territorial e cultural entre os grupos sociais é um fator que condiciona e contribui para a implantação ou empréstimos de determinados ritos e cultos ligados à morte.

#### 4 MORTE, *NÓMOS* E IDENTIDADE: NARRATIVAS DE PODER E ESPAÇO

*Assim, veloz qual pensamento, ele parte da terra ao Olimpo, até a morada de Zeus, para se reunir aos deuses: ali os imortais entretidos pela lira e pelos cânticos, as musas reunidas com vozes suaves, louvam as infinitas oferendas, com as quais os deuses se deleitam, e o sofrimento dos homens, tudo o que suportam nas mãos dos deuses imortais, como vivem ignorantes e desamparados, incapazes de encontrar cura para a morte, ou defesa contra a velhice.*

*(Hino homérico a Apolo, III, 26).*

##### 4.1 Morte e *Nómos*: o *lógos* performativo da morte entre os gregos

O capítulo que se inicia é dedicado ao *lógos* performativo da morte entre os gregos, considerando-se os relatos que protagonizam em torno da temática, apreciáveis, sobretudo, no livro VII das *Histórias*. Na tradição grega, são inúmeros os ritos que representam, para além de outras particularidades, possíveis purgações em face dos efeitos negativos do perecimento, e que dizem muito sobre determinada sociedade e suas formas de apreender e explicar a condição humana marcada pela mortalidade. Hesíodo, em sua *Teogonia*, associara a Morte à privação do ser, à aflição, discórdia e esquecimento, já que a ela pertence a linhagem da Noite, em torno da qual é representada toda sorte de males e infortúnios recaídos sobre os frágeis mortais: Agonia, Engano, Velhice, Disputa, Esquecimento, Fome, Batalhas, Combates.

E Noite pariu a medonha Sina, perdição negra e Morte, e pariu Sono, e pariu a tribo de sonhos sem se deitar com um deus, pariu a escura Noite. Em seguida, Pecha e aflitiva Agonia e Hespérides, que para lá do glorioso Oceano, de maçãs douradas e belas cuidam e de árvores que trazem o fruto, e Moira gerou e Perdições castigo-irremissível, Fiandeira, Sorteadora e Inflexível: aquelas aos mortais, ao nascerem, conferem-lhes seu bem e seu mal, estas, transgressões de varões e deuses alcançam, e as deusas nunca desistem da raiva assombrosa até retribuir com maligna punição àquele que errar. Também pariu Indignação, desgraça aos humanos mortais, a ruinosa Noite; depois pariu farsa e Amor, e a destrutiva Velhice, e pariu Disputa ânimo-potente. E a odiosa Disputa pariu o aflitivo Labor, Esquecimento, Fome, Aflições, Batalhas, Combates, Carnificinas. (v. 213-233).

A reflexão em torno da morte, da finitude, dissolução da vida – aliada ao medo e angústia que ela acarreta –, até a crença da imortalidade da alma, representações de luto,

cerimônias e prestações de honras fúnebres, contatos com o cadáver, alcance do absoluto e da redenção, porque inquieta várias culturas, está presente em vários mitos e em outras formas de pensamento na Antiguidade. No que diz respeito à Grécia, épocas arcaica e clássica, é recorrente a produção e disseminação de diferentes artefatos culturais ligados à morte.

É significativa a permanência de representações ritualísticas que demarcam o processo de perecimento do sujeito: funeral, lamentação, elementos mortuários, celebração da memória do morto etc. Nessa perspectiva, é pertinente sublinhar que as inquietações dos gregos diante da morte, a natureza e os vínculos que associam os vivos aos mortos evidenciam-se também e sobremaneira em face dos seus contatos com outros povos e culturas relatados nos *lógoi* de Heródoto, dado que as práticas e os costumes ali descritos estão pautados na comparação e cuja referência é o *nómos* dos gregos.

Na Grécia, no final do século V e início do IV a. C, as primeiras crenças escatológicas de que se tem conhecimento – muitas delas registradas nos poemas homéricos e em Hesíodo –, indicavam o Hades como morada e destino comum dos mortais após a morte. “e eles, subjugados pelas mãos uns dos outros, rumaram à casa bolorenta do Hades gelado, anônimo: embora assombrosos, a eles a morte negra agarrou e largaram a fúlgida luz do sol”.<sup>27</sup> Anteriores a Heródoto, mas com os quais nosso historiador ainda mantém estreitas relações, como já explicitamos, Homero e Hesíodo são as principais e mais diretas referências para nosso historiador e a quem ele reconhece como os pais da teogonia grega, apesar do arco temporal de quatrocentos anos de distância entre suas obras.

No que diz respeito às imagens e aparição dos mortos na literatura grega, em linhas gerais, na épica homérica, os heróis mortos são retratados de modo bastante diverso daquilo que eram quando vivos; possuem menos resistência e força, além de poucas lembranças da vida terrena. Segundo Garland, em *The greek way of death*, (1988, p. 02), a ausência de força e a falta de memória dos fantasmas surgidos em cena (muitas vezes através de sonhos) é, presumivelmente, a principal razão pela qual eles não conseguem interferir ou exercer qualquer influência sobre o mundo dos vivos. Um herói pode morrer com uma natureza ou tempera, como Sarpedon quando morreu sob a lança de Pátroclo, no episódio<sup>28</sup> da *Ilíada*, porém seu temperamento/ índole desaparece com ele junto com seu corpo físico.

Configurando-se como retrato da combinação de épocas distintas – que vai da chamada idade do ferro até o século VIII a. C, a épica homérica já apresenta indícios da principal revolução a ser percebida em se tratando das concepções escatológicas, do

<sup>27</sup> Hesíodo, *Trabalhos e Dias* v. 152-3.

<sup>28</sup> *Ilíada*, XVI.

surgimento das compreensões de recompensa e castigo depois da morte, assinala Rocha Pereira (2013). Esse sistema antagônico de destinos antevia-se nas referências às punições aos crimes de sangue executados pelas Erínias<sup>29</sup>, contra os supliciados Sísifo e Tântalo<sup>30</sup> e em referências aos Campos Elísios, como é possível verificar nos cantos da épica homérica. Já Hesíodo, em *Trabalhos e Dias*, no famoso mito das cinco idades, apresenta uma vida feliz depois da morte, nas Ilhas dos Bem-aventurados, lugar e prêmio concedido aos heróis da quarta raça de homens, conforme podemos recordar a seguir:

*Mas depois que a terra também essa linhagem encobriu, de novo ainda outra, a quarta, sobre a terra nutre-muitos Zeus Cronida produziu, mais justa e melhor, a divina linhagem de varões heróis, esses chamados semideuses, a estirpe anterior sobre terra infinda. E a eles guerra danosa e prélio terrível, a uns sob Tebas sete-portões, na terra cadmeia, destruiu, ao combaterem pelos rebanhos de Édipo, a outros, nas naus, sobre o grande abismo, levando a Troia por conta de Helena bela-coma. Lá em verdade a alguns o termo, a morte encobriu, e a outros, longe dos homens, ofertou sustento e casa o pai, Zeus Cronida, e os alocou nos limites da terra. E eles habitam com ânimo sereno nas ilhas dos venturosos junto ao Oceano fundacorrente, heróis afortunados, aos quais delicioso fruto, que três vezes ao ano floresce, traz a gleba dá-trigo (*Trabalhos e Dias*, vv. 156-172. Grifos nossos).*

Observemos que os três últimos versos assinalam elementos descritivos do local: a terra oferece aos presentes os seus doces frutos três vezes no ano. Segundo Rocha Pereira (2013, p.55), este é o ponto mais alto no que diz respeito ao sonho de felicidade de um lavrador, um solo que produz espontaneamente as mais ricas colheitas, com uma frequência superior à dos mais privilegiados lugares da bacia do mediterrâneo, com os quais os gregos estavam familiarizados. Ressaltemos ainda a representação deste espaço de bem-aventurança e aproximação do quadro retratado com uma condição na qual se verificam as normas da Justiça.

Cabe também lembrar os conceitos implicados à ideia de Destino entre os gregos. A compreensão do vocábulo é assinalada por vários termos, sendo *moira* e *aisa* os mais literais. O conceito aparece personificado nas epopeias homéricas – a Moira, e não antropomorfizado como ocorre em relação aos deuses olímpicos. Após os poemas homéricos, a ideia de Destino se projetou em três personagens: Cloto, Laquesis, Atropos. Conforme explica Torrano (2019, p. 56), o termo Moira está intimamente relacionado ao verbo *meiromai*: obter ou ter partilha, ter por sorte, repartir, daí que Moira signifique a parte, o lote que cabe a cada um, por sorte – o Destino.

<sup>29</sup> *Ilíada*, III, 276-280/ XIX, 258-60.

<sup>30</sup> *Odisseia*, XI, 576-600.



Na épica homérica, a imagem que prefigura o conceito de Destino é a que compreende a vida como um fio de tear que se desenrola tecendo a trama vital até o ponto em que este fio é cortado. Assim, a referência ao ato de fiar traduz a inflexibilidade do Destino, verificável, por exemplo, nesta fala da deusa Hera: “*Todos os que descemos do Olimpo participamos deste combate, para que hoje entre os Troianos Aquiles nada sofra. Depois sofrerá o que o Fado lhe fiou à nascença, quando a mãe o deu à luz*”<sup>31</sup>. Na *Odisseia*, imagem semelhante é evocada para recordar que até mesmo Odisseu, mesmo tendo escapado várias vezes da morte, um dia também morrerá. “*E não deverá ele padecer, entretanto, qualquer sofrimento, até que regresse à sua terra; mas depois disso terá de aguentar tudo o que o destino e as terríveis fiadoras lhe fiaram à nascença, quando o deu à luz sua mãe*”<sup>32</sup>.

As cerimônias executadas pelos vivos em torno da morte e em honra aos mortos, visto que são ações humanas padronizadas, constituem um discurso simbólico inteligível a determinado grupo de pessoas que dominam os mesmos códigos e, logo, decodificam e interagem a partir dos mesmos mecanismos semióticos e sociais. Conforme Langdon (2007, p.04), os ritos funerários configuram-se como *performances*, envolvem elementos identitários em vários níveis dentro de uma sociedade, seja como marca de distinção social, política ou cultural de determinado grupo, seja como aspecto de reconhecimento de dada sociedade.

Na Grécia Antiga, a despeito das especificidades locais e dos diversos grupos sociais que compõem cada *pólis*, verifica-se uma estrutura geral comum aos ritos funerários, um elemento unitário, explorado espacial e temporalmente. Nesse propósito, a prática das lamentações, o acompanhamento do cortejo, o sepultamento e a prestação das honras fúnebres devidas, com a execução dos ritos que permitem a passagem do morto ao submundo, configuram-se como ações padronizadas, cujos resíduos físicos encerram diferentes percepções humanas, sendo representações significativas de um complexo processo de transição social, revestido de relações de poder, ideologias, concepções simbólicas, corpo.

Segundo Souza (2020, p.343), a materialidade dos ritos funerários entre os gregos antigos “viabiliza os aspectos (i)materiais das práticas simbólicas humanas, visando enquanto fim último alcançar a imortalidade por meio da perpetuação da memória”. Por conseguinte, conforme a teórica, os ritos funerários detiam um papel fundamental na vida da *pólis* grega e de seus cidadãos, constituindo-se como parte de um discurso identitário distintivo entre as cidades-estados e, conseqüentemente, entre seus diversos grupos sociais.

<sup>31</sup> *Ilíada*, v. 125-8. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin, 2013.

<sup>32</sup> *Odisseia*, v. 195-8. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin, 2011.

Desde o princípio de nossa investigação, verificamos que os primeiros estudos em torno da morte na Grécia antiga respaldam-se em abordagens de cunho antropológico, historiográfico e da sociologia das religiões, pesquisas que buscam compreender, em linhas gerais, as razões pelas quais o ser humano executa rituais, cerimônias sobre a morte e para os mortos. Sob a perspectiva da antropologia e da história das religiões, Jean-Pierre Vernant (1977, 2002, 2009), por exemplo, aborda os ritos fúnebres a partir do imaginário social e do imaginário coletivo, o que ele chama de ideologia funerária. Segundo o teórico, a ideologia funerária define todo o trabalho que o imaginário social implementa para realizar uma aculturação da morte, assimilá-la para garantir no nível institucional uma ordem ajustável às exigências da vida coletiva.

Ao lado de Vernant, outros helenistas franceses, Pierre Vidal Naquet, Marcel Detienne e Nicole Loraux, seguindo a mesma linha da antropologia e sociologia das religiões – e amparados pelo estruturalismo –, também apresentam significativos debates sobre os estudos dos ritos funerários entre os gregos antigos. Vernant e Loraux, trazem à tona o conceito de bela morte ou morte do herói, além de abordar questões sobre a memória do morto. Segundo Vernant, por exemplo, para os gregos antigos, o indivíduo adquire a imortalidade por meio das exéquias e dos cultos realizados em torno do corpo morto. Dessa forma, os sepultamentos são compreendidos como formas de se materializar a morte, transcendendo-a ou vencendo-a. Assim, a memória do falecido perpetua-se por meio da existência material da morada do morto (sepulturas) e, sobretudo, dos ritos funerários a ele praticados.

Souza argumenta que os rituais fúnebres na Grécia antiga possuem características estruturais de ritos de passagem. De acordo com sua explicitação, a organização geral das exéquias forma um dos elementos comuns compartilhados pelas várias *póleis* gregas, em diferentes momentos históricos e, de um modo geral, tal configuração preservou-se ao longo de toda a antiguidade. Morrer é uma enorme travessia, através dos rios *Stýx* e *Léthe* – Esquecimento, filha de *Éris*<sup>33</sup> –, cujas águas corriam da caverna de *Hýpnos* até o Hades, conduzida pelo barqueiro Caronte. Para a garantia da travessia do morto ao submundo, é necessária uma moeda de bronze, o conhecido óbolo de Caronte, junto ao corpo morto, colocado na boca ou na mão do falecido.

Morrer é literalmente uma travessia, uma passagem de um mundo para outro. Não significa cair no esquecimento e na aniquilação completa da existência, material e imaterial. O morto finaliza sua vida no mundo dos vivos, porém inicia uma nova vida no mundo dos mortos. A ausência física

---

<sup>33</sup> HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo : Iluminuras, 2007.

no mundo dos vivos é compensada pela perpetuação de sua memória e é ela que garante a vida eterna no mundo dos mortos e a imortalidade da existência material do morto no mundo dos vivos (Souza, 2018, p. 266).

Embora sejam ações praticadas pelos vivos em honra aos mortos, através de canais e códigos socialmente aceitos e comungados pelas *póleis* gregas, os ritos fúnebres, contudo, apresentam especificidades e peculiaridades *políades* dentro de suas *performances*, como já mencionamos anteriormente. Em linhas gerais, a jornada do cadáver em direção ao Hades configurava-se em torno de uma complexa rede de etapas ritualizadas e divididas em três fases: a *próthesis*, a *ékphora* e o enterro propriamente dito, nos explica Garland, 1985.

A *próthesis* é a primeira etapa, caracterizada pela preparação e purificação do corpo morto por meio do banho, da aplicação de óleos e emplastros, além das vestimentas e acessórios colocados no cadáver para sua posterior exposição, tudo isso acompanhado pela lamentação por parte dos vivos. A *ékphora* é o cortejo fúnebre, o próprio traslado do defunto para o local do sepultamento. Por fim, tem-se a última etapa, o enterro do corpo propriamente. Verificamos esses ritos e prestação de honras ao corpo morto, seguindo as etapas supracitadas, nas epopeias de Homero. Na *Ilíada*, encontramos as descrições funerárias de Pátroclo e Heitor (XXIII).

Após os lamentos, os membros da família e do mesmo grupo social, devidamente enlutado, transportavam o morto até a sepultura, embora a legislação vigente no período arcaico e clássico da Grécia restringisse o número de pessoas no cortejo fúnebre, e também a quantidade de comida e bebida a ser consumida durante o banquete em honra ao morto, registra Plutarco (*Sólon*, 12,8). Ademais, a despeito da considerável quantidade de representações de *próthesis* e *ékphora*, sobretudo na literatura e nos vasos de cerâmica, segundo Souza (2019), a deposição do cadáver na sepultura, dos objetos e acessórios que compunham o mobiliário funerário, até mesmo acerca da realização do banquete fúnebre, nunca eram ações rituais expressadas visualmente.

O enterro para os gregos antigos, épocas arcaica e clássica, traduz-se em um rito de *performance* com características mais peculiares e identitárias, de acordo com o conjunto e composição das cerimônias fúnebres. Segundo Garland (1985), ele pode ser realizado, basicamente de duas formas, ou por meio da cremação em uma pira próxima à cova (chamada de cremação secundária) ou na própria cova – cremação primária –, ou, ainda, pela inumação do corpo diretamente na sepultura. Já a deposição dos remanescentes do falecido sobre o túmulo é acompanhada, majoritariamente, da deposição dos objetos pertencentes ao morto

(mobiliário funerário, acessórios, acompanhamentos), sobretudo, vasos de cerâmica e/ou objetos de metal.

Pelo que nos coube observar e sublinhar em torno da morte, nas *Histórias*, o fenômeno pode ser compreendido considerando duas grandes vertentes. Assim, Heródoto retrata a morte tanto em seu sentido moral – na medida em que seu *lógos* explora questões sobre os valores e a condição humana –, e em seu sentido etnológico, a partir de sua visão e compreensão de determinado grupo étnico, portanto, circunscrito à perspectiva e ao retrato étnico de cada povo descrito. Desse modo, os *lógoi* de Heródoto sobre a morte reflete seu amplo vislumbre como narrador e pesquisador-viajante, uma vez que as narrativas expressam as manifestações concretas das concepções a respeito do fim da vida nos diferentes agrupamentos étnicos retratados, em seu sentido ritualístico e, portanto, religioso, político e social.

Nas *Histórias*, os dois principais rituais e códigos de morte praticados pelos gregos são a cremação e a inumação. A respeito desses ritos, Heródoto não oferece uma descrição tão pormenorizada quanto às exposições sobre as cerimônias bárbaras, acreditamos que isso se dá pela tentativa de imortalizar somente aquilo que pudesse provocar a admiração do público grego. Dessa forma, a partir do que nos coube observar no texto herodotiano, há uma evocação e narração dos ritos com vistas a definir a alteridade do bárbaro, ou ainda para determinar eventuais pontos de identidade com esse Outro. A prática da cremação, por exemplo, é referida por contraste com a necrofagia, rito praticado pelos indianos calatinos (III, 38), conforme já explicitamos em capítulo precedente.

Nesse sentido, no âmbito dos retratos etnográficos apresentados por Heródoto, a cremação representa um notável indicador da identidade grega. Acerca disso, recorreremos ao episódio referente à caracterização de Cambises, na ocasião do ultraje por ele cometido contra a múmia do faraó Amásis (III, 16). Naquele momento, o monarca persa, em busca de vingança por ter sido vítima de uma humilhação antiga e ainda não superada, ordenara a profanação do corpo de seu antecessor. Frustradas todas as tentativas de violar e destruir o corpo mumificado, Cambises comete o que se considera um enorme sacrilégio aos olhos dos persas, pois manda queimar o cadáver. Segue-se o trecho destacado:

Chegado ao palácio de Amásis, fez retirar do túmulo o cadáver do rei. Mal que esta foi executada, mandou chicotear o corpo, arrancar-lhe os pelos, trespassá-lo e ultrajá-lo por todos os processos. Quando os que se desempenhavam desta missão deram mostras de cansaço (porque o corpo mumificado oferecia resistência e não se deixava desmembrar), Cambises fê-lo queimar. Ordem sacrílega, já que os persas consideram o fogo um deus. Ou seja, cremar os mortos vai contra os costumes dos dois povos, dos persas

pelos motivos acabados de referir, porque defendem que não é legítimo oferecer a um deus o cadáver de um homem; quanto aos egípcios, porque entendem que o fogo é um ser vivo, que devora tudo o que apanha, e que, uma vez empanturrado de comida, morre com a sua vítima (III, 16).

Conforme se verifica no fragmento acima, a postura de Cambises representa um dos inúmeros atos de injúria e demência cometidos pelo soberano, já que cremar o corpo morto é considerada uma infração suprema perante a religião tanto dos persas quanto à dos súditos recentes, os egípcios.

Em se tratando da inumação, o sepultamento dos cadáveres é outra prática grega referida por Heródoto, ainda que de forma indireta, uma vez que serve como modelo de comparação em relação aos códigos mortuários dos líbios nômades. Sobre estes povos, Heródoto escreve: “*enterram seus mortos como os gregos, à exceção dos nasamões*” (IV, 190). Há, também, um episódio particular referente à inumação entre os gregos. Trata-se do funeral de um rei espartano morto em combate e cujo cadáver é impossível reconduzir de volta à pátria.

Quando um rei lacedemônio morre é obrigatório que, de toda a lacônia, além dos espartanos, um número determinado de periecos compareça também ao funeral. E assim que estes, os hilotas e os próprios espartanos se reunirem aos milhares num mesmo sítio, batem, acompanhados pelas mulheres, no rosto, de forma violenta, e abandonam-se aos prantos intermináveis, enquanto vão afirmando todo o tempo que o último rei falecido era verdadeiramente o melhor de todos. Se o soberano pereceu na guerra, então fabricam uma imagem dele e transportam-na ao sepulcro num leito bem preparado (VI, 58).

Consideramos também relevante mencionar que as informações sobre o *nómos* funerário dos gregos não se resumem ao tratamento dado ao cadáver. Muitos elementos destacados por Heródoto dizem respeito à situação dos guerreiros mortos em combate, por isso há descrições das sepulturas feitas no campo de batalha, sendo estas coletivas ou individuais. Além disso, há também informações sobre o hábito de erigir epitáfios em honra à memória dos guerreiros mortos na guerra. Nesse sentido, a respeito do destino dos soldados gregos mortos na batalha das Termópilas, nosso autor afirma claramente que os túmulos estão localizados “lá onde tombaram” (VII, 228), destacando a feição pública das honras fúnebres prestadas.

Sobre os túmulos coletivos, Heródoto traz alguns pormenores quando descreve o destino dos heróis mortos em campo, sobretudo aqueles que pereceram na batalha de Plateia, livro IX, 85. Em linhas gerais, nosso historiador descreve dois tipos de túmulos: aqueles que contêm os restos mortais dos indivíduos e os vazios, os chamados cenotáfios, de natureza

honorária. No primeiro grupo, estão inclusos os três de Esparta, um que é destinado aos combatentes mais jovens e as figuras dignas de distinção, o outro aos demais espartanos, e o último aos hilotas. No último tópico deste capítulo, abordamos de forma pormenorizada esses túmulos, já que trataremos de honra e morte no *lógos* dedicado aos espartanos.

## 4.2 Loucura, poder e morte: o *lógos* de Cleômenes

Praticamente toda a bibliografia que se refere ao rei espartano Cleômenes I traz somente apontamentos sobre a cronologia do seu reinado, segundo confirma Harvey, 2009<sup>34</sup>. Heródoto, portanto, é nossa principal fonte de informação sobre o monarca, o qual aparece nas *Histórias* em três livros diferentes. As ações em que se figuram Cleômenes se inserem no estabelecimento da democracia em Atenas, na Revolta Jônica, na fragmentação da Liga do Peloponeso e, finalmente, na preparação para as invasões persas. Nesse sentido, não seria exagero afirmar que o espartano figura como o rei mais prestigiado da *pólis* militarmente mais poderosa da Hélade, dentro de um momento histórico crucial para os gregos.

Cleômenes I descende da família dos Axíadas, ascende ao trono como sucessor direto do pai, Anaxândrides II<sup>35</sup>. Este, impelido por motivos de procriação, casara-se duas vezes, algo bastante raro de acontecer em Esparta (V, 40). Deste segundo casamento nasce Cleômenes, cujo nascimento é seguido pelo de seus outros meio-irmãos, também filhos de Anaxândrides II. Heródoto compara Cleômenes ao seu irmão mais velho, Dorieu, que também ambicionava o trono: “Cleômenes, ao que ocorre, não era bem equilibrado, sofria de algum atraso mental. Dorieu, pelo contrário, era o primeiro de entre os jovens da sua idade e estava perfeitamente convencido de que, por mérito próprio, lhe havia de caber o poder régio” (V, 42).

Após muitas digressões e contendas, assume Cleômenes o trono espartano, governa a cidade conjuntamente com outro rei grego, Demarato, que é também um personagem de grande importância na narrativa, sobretudo, quando se deflagrará a guerra nos dois últimos livros. Tem sua participação nas *Histórias* dividida em duas importantes fases: a primeira como rei espartano e vítima do golpe orquestrado por Cleômenes. A segunda fase nos apresenta Demarato já exilado, atuando como conselheiro na corte persa, junto ao rei Dario I.

<sup>34</sup> HARVEY, D. (2009). **The Length of the Reigns of Kleomenes**. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 58, n. 3, p. 356-357.

<sup>35</sup> Anaxândrides II descende de uma das duas famílias das quais se originam os chamados diarcas espartanos, sendo a outra família a dos Euripôntidas.

A articulação entre os dois chefes espartanos à frente do poder é conflituosa, hostil e problemática, relata Heródoto, pois Demarato é quem refreia e limita as ações de Cleômenes, resultando na expulsão do primeiro do trono de Esparta.

Figurando-se como um chefe de características ambíguas, a primeira referência a Cleômenes, nas *Histórias*, acontece no livro III, 48, quando Meândrio, um ex-tirano de Samos, tenta dissuadi-lo a lhe prestar ajuda, oferecendo-lhe taças de prata e ouro, que havia trazido consigo. O então rei espartano nega a tentativa de suborno. Nesta primeira referência a Cleômenes, Heródoto o classifica como “o mais justo dos homens”, em contrapartida, já na segunda menção, o monarca espartano é incorporado ao tema da impiedade e desmesura. E assim como Polícrates de Samos, Cleômenes também paga com a própria vida os atos de insolência e injúria perante as leis divinas.

Conforme aponta Dawson (2006, p. 58), o relato sobre a loucura de Cleômenes mostra-se bastante diferente daquele sobre a insânia de Cambises, no livro III. Contrariamente ao que se sucedeu com o monarca persa Cambises, é o próprio Cleômenes quem põe termo à vida, atitude indicadora de um ato de loucura ou demência (*mania*). A forma como as doenças de natureza psíquica são descritas por Heródoto, tanto no relato sobre Cambises, quanto Cleômenes, nos permitem concluir, e amparando-nos também na explicitação de Eric Dodds (2002), no reconhecimento de pelo menos dois tipos de loucura. Em suma, segundo as classificações instituídas por Dodds, há uma loucura que é de origem sobrenatural, nesta se enquadraria a demência súbita e fatal de Cleômenes, e outra que advém de causas naturais, a demência que afligiu Cambises.

A respeito de uma das justificativas acerca da origem da loucura de Cleômenes, os próprios espartanos explicam uma que se relaciona à adoção de hábitos estrangeiros. Conforme descreve Heródoto (VI, 84), os concidadãos do rei julgavam que ele havia enlouquecido não por meio de um agente divino, mas logo após ter adquirido um costume (*nómos*) estrangeiro. Ao ficar muito próximo de um embaixador Cita que fora pedir ajuda a Esparta para se realizar um ataque conjunto a Pérsia, Cleômenes teria se habituado a tomar vinho puro, adotando esse costume em detrimento das tradições gregas de consumir a bebida diluída. Assim, segundo os próprios conterrâneos espartanos e na contramão do que pregava a conhecida austeridade em Esparta, Cleômenes havia atingido a loucura por infringir as leis espartanas ao adotar um costume Cita. Teríamos, neste caso, a substituição de uma justificativa amparada na violação do sagrado por outra baseada propriamente nas leis da cidade:

Os argivos, portanto, dizem que foi por estes motivos que Cleômenes ficou louco e morreu de maneira miserável; contudo, os próprios espartanos afirmam que Cleômenes não enlouqueceu por causa de nenhuma divindade, mas sim que, por ter convivido com os Citas, se habituara a beber vinho puro, sendo essa a causa de sua loucura. (VI, 84).

A loucura de Cleômenes não é descrita por Heródoto como um estado constante de insanidade ou delírio – como é o caso da de Cambises –, mas de uma espécie de doença, de origem insólita, que acomete alguém subitamente. A partir de III, 3, Heródoto começa a narrar os diversos atos de violência extrema por parte de Cambises, tomado de insânia, em direção a tudo e a todos. Tal condição de instabilidade agrava-se após a impopularidade do chefe bárbaro. Assim, foi primeiramente contra os egípcios que Cambises voltou sua fúria e destempero, procurando atingi-los em suas crenças. À primeira manifestação de agressividade, registrada em Mênfis, logo após as festividades em honra ao deus Ápis, seguiram-se muitas outras, tirânicas e cruéis, conforme se narra em III, 37. Mais a frente, a ira de Cambises voltou-se contra os próprios persas, sua própria família. Com a morte do monarca persa, encerra-se a campanha contra o Egito e como consequência da crueldade do rei infligida aos seus familiares diretos, o seu desaparecimento desencadeou uma fase de penúria e horror entre os persas, conforme já explicitamos em capítulo precedente.

Ao longo do livro V, Cleômenes pratica diversos atos ímpios e desmedidos, entrando em confronto direto com as leis divinas. Assim como o soberano bárbaro Cambises, ele também mandara açoitar um sacerdote (VI, 81), fato considerado ultrajante e de grande insolência às leis sagradas espartanas. Subornara o oráculo de Delfos, convencendo a Pítia a negar que seu rival Demarato fosse o filho de Aríston e, portanto, o legítimo herdeiro do trono de Esparta;

Por fim, já que o assunto levantava muita polêmica, os Espartanos decidiram consultar o oráculo de Delfos, para saber se Demarato era na verdade filho de Aríston. Mas a ideia de se consultar a Pítia havia sido premeditada por Cleômenes, que, entretanto, tinha atraído a simpatia de Cóbôn, filho de Aristofanto, o homem mais influente de Delfos. Cóbôn persuadiu Periala, a profetisa, a declarar o que Cleômenes queria que se dissesse. E, assim, em resposta à pergunta dos consulentes, a Pítia afirmou que Demarato não era filho de Aríston (VI, 66).

Ao narrar diversas atitudes do rei espartano, Heródoto, de certa forma, nos explica e justifica o motivo da demora da manifestação concreta da loucura expressa nele. Das cinco justificativas apontadas por nosso historiador, todas presentes no livro VI, quatro delas explicam a insanidade do rei espartano proveniente de uma retribuição divina como resposta à sua impiedade. Em Esparta, os cidadãos demonstram profundo respeito a tudo que é ligado ao sagrado. Em vários momentos da narrativa herodotiana, os espartanos expressam não só ânsia



pelo oráculo de Delfos, mas também extrema devoção e obediência a ele (I, 67; V,43; VII, 114). São descritos respeitando fielmente as datas sagradas de seus festivais em detrimento de assuntos urgentes (VI, 106; III, 120), voluntariando-se, por exemplo, para a própria morte, na tentativa de expiar eventuais ofensas a divindades (VII, 134).

Ademais, os guerreiros espartanos também não adentravam o campo de batalha até que os resultados dos sacrifícios fossem satisfatórios e aprazíveis (IX, 61-62). Em VI, 86, por exemplo, o rei sucessor de Demarato ao trono, Leutíquides, surge no relato utilizando-se das profecias do oráculo de Delfos para tentar persuadir os atenienses a devolver os reféns de Égina, ou seja, lança-se mão de um argumento religioso para resolver questões políticas. Não se pode esquecer também que antes da grande batalha de Mícale, Leutíquides só avança com seu exército após tomar um sâmio como seu guia, isso porque seu nome – Hegesítrato – representava um bom augúrio. Esses fatos nos levam a pensar sobre a gravidade e impiedade das ações praticadas por Cleômenes, já que os reis espartanos, conforme o próprio Heródoto relata (VI, 56), eram também líderes religiosos, com sacerdócio a eles designados por lei.

Atenienses e argivos acusam Cleômenes de ter profanado o recinto de Elêusis ao derrubar todas as árvores que compunham o bosque sagrado. Para os habitantes de Argos, a injúria se deu para com seu herói *políade*, já que fez uso de dolo para afastar todos os suplicantes do recinto sagrado, massacrando todos em seguida, como agravou sua culpa e insolência ao ordenar o incêndio daquele mesmo bosque.

Então, Cleômenes procedeu assim: informado pelos desertores que tinha ao pé de si, mandou um arauto chamar pelo nome os Argivos que estavam refugiados no lugar sagrado, fazendo dizer que tinha o resgate de cada um, entre os Peloponênios, o resgate a pagar está fixado em duas minas por cada prisioneiro de guerra. E, assim, Cleômenes trucidou cerca de cinquenta, que ele chamou um por um (VI, 79).

É na descrição acerca da justificativa dos argivos sobre o comportamento de Cleômenes que aparece a ideia de que a loucura havia se apossado subitamente e passara a conduzir as ações do rei grego, um pouco antes do episódio em que será relatado o trágico suicídio do monarca. Segundo Heródoto, o excesso de impiedade demonstrado pelo rei só poderia ser explicado pela ausência de razão:

Mas os lacedemônios, ao saberem que Cleômenes fazia manobras, tiveram receio e chamaram-no de novo a Esparta, com as mesmas condições com que antes tinha reinado. Mas, de regresso à pátria, foi tomado pela loucura, ele que antes já era de espírito um pouco desequilibrado: sempre que acontecera encontrar um Espartano, batia-lhe na cara com um bastão. Os parentes, ao verem que procedia daquela maneira e andava fora de si, prenderam-no numa paliçada de madeira (VI, 75).

Cleômenes atinge tamanho nível de delírio e demência que o leva a dá cabo da própria vida, de uma forma violenta e dolorosa. Temos aqui, mais uma vez na prosa herodotiana, um tipo de loucura que conduz à morte, já que se passou episódio semelhante com Cambises, conforme já mencionamos. No entanto, há uma nítida diferença entre as manifestações e a natureza da loucura descrita nos dois reis. Cambises, tomado por *mania*, satisfazia-se em perseguir, ultrajar, torturar e assassinar, tudo e todos com demasiado nível de perversidade e prazer. Porém, recupera a razão justamente no momento em que se percebe inevitavelmente condenado, pelo destino, à morte. Já Cleômenes é atravessado por instintos destrutivos, despertados também pelo furor sequencial de uma *mania*, tanto contra os outros quanto contra si mesmo, parecendo estar totalmente privado de lucidez.

Mas ele, já preso, ao ver que apenas um homem o guardava, afastado dos colegas, pediu-lhe um punhal. Como, de início, o guarda não lho quisesse dar, ele ameaço-o com o eu lhe faria depois de se libertar, até que receoso das ameaças, o guarda – que, na verdade, era um hilota – lhe entregou um punhal. Cleômenes, assim que se agarrou na arma, desatou a golpear-se, começando pelas canelas. Fazendo incisões na carne em sentido longitudinal, cortava desde as canelas às coxas, das coxas aos quadris e aos flancos, até que, chegando ao ventre, o retalhou, vindo a morrer dessa maneira (VI, 75).

Segundo discute Soares (2003), a loucura manifesta nos dois reis se distingue essencialmente entre chegar ao fim de uma vida consciente da gravidade das suas faltas – o caso de Cambises – ou completamente apartado delas, exemplo de Cleômenes. Isso nos possibilita, segundo a autora, opor a grandeza trágica no *lógos* sobre a loucura de Cambises à clemência inconsequente, suscitada no leitor-ouvinte pela narrativa de Cleômenes. Dessa forma, o paradigma trágico do herói demente, incapaz de sobreviver ao impacto nele produzido pelo regresso à razão o associava ao Ajax sofocliano, considerando o público ateniense do século V a. C. Recordando brevemente a tragédia citada, embora ali o guerreiro grego tenha sido levado ao suicídio, não podemos aproximar totalmente o Cleômenes herodotiano da personagem trágica, já que não há catarse, ou seja, o sentimento produzido pela morte do monarca grego é mais de pena do que de compaixão ou pavor, segundo a classificação aristotélica.

#### **4.3 Tirania, espaço e morte: o *lógos* de Polícrates**

Ao lado de grandes soberanos persas, protagonistas dos relatos descritos por Heródoto, tais como Cambises, Ciro I, Xerxes, além do lídio Cresos, o tirano grego de Samos, Polícrates, é também uma figura que ocupa um lugar de destaque nas *Histórias*. Assim como

os chefes bárbaros citados, o monarca grego detinha poder e riqueza, governava um império sólido que ambicionava expandir a todo custo. Sua vantagem sobre os outros diz respeito à excessiva sorte que tinha em todos os empreendimentos por ele propostos e executados. Somando-se à sorte excessiva, era um governante que se corrompia facilmente e ousava em suas ações para obter cada vez mais riqueza e poder.

Alguns significativos aspectos da história da ilha de Samos, no século VI a. C., ganham relevo no livro III das *Histórias* (III, 39-60). A ascensão de Polícrates ao trono como tirano não foi pacífica, assentou-se em um golpe de estado que, se por um lado, pôs termo ao regime oligárquico vigente até ali, em Samos, por outro, garantiu a Polícrates a herança de uma tirania, anteriormente já implantada pelo próprio pai, afastando da concorrência os dois irmãos. Intrinsecamente ligada à campanha de Cambises contra o Egito, está a guerra desencadeada por Esparta contra Samos, no tempo da tirania de Polícrates. Conforme relata Heródoto, a principal razão para explicar esta campanha estaria na adesão por parte de Polícrates à Pérsia, depois que a Fenícia e o Chipre lhe haviam cedido também.

Porquanto nos foi possível apreender, nas *Histórias*, o episódio de Polícrates tem, em linhas gerais, a mesma organização comum aos outros *lógoi* de personagens semelhantes ali descritos. Sobre isso, Immerwarhr (1966, p. 76), em *Form and Thought in Herodotus* comenta que Heródoto segue um ritmo permanente e constante: ascensão de um chefe, expansão de seu poder até um ponto específico, ruína que leva à destruição ou à morte. Todo o percurso da vida de Polícrates é descrito, no livro III, em dois grandes momentos: da ascensão (capítulos 39-43) à ruína (120-125). De acordo com Silva (p.57), tal bipartição da história faz da segunda parte a demonstração prática e concreta de tudo aquilo que, na primeira, tinha o tom de profecia. Chegando ao poder de forma não pacífica, assim como o soberano lídio Cresos – oriundo este da dinastia *mérmnade* –, também a ascensão de Polícrates foi sangrenta e marcada por conflitos, discórdias e instabilidades.

Com vistas a assumir o poder e impor autoridade sobre toda a ilha de Samos, o tirano grego não hesitou – logo após uma partilha com seus dois irmãos, Pantagnoto e Síloson –, em assassinar um e obrigar ao exílio o outro, conforme relata Heródoto em III, 39. Era já conhecida entre os gregos, ao tempo de Heródoto, a fama da prosperidade da ilha de Samos e de Polícrates. No poder desde os anos trinta do século VI a. C., havia conquistado a maior parte das ilhas, e ainda muitas cidades do continente e, além disso, o tirano grego também alcançara os lésbios e os subjugara, graças ao poder de sua armada, que fazia da ilha a maior talassocracia do Egeu.

A ilha de Samos tornou-se, então, um potentado aguerrido, resistente e blindado pelas muralhas que a cercavam e pela opulência de suas construções, sem mencionar a perícia para a pirataria e rapidez na conquista dos povos vizinhos. Conforme descreve Heródoto, preocupado em manter a supremacia sobre a região do mediterrâneo oriental, na ocasião ameaçada pelo império persa, Polícrates desenvolvera alguns acordos e alianças com o Egito, então um reino próspero vivendo sob a autoridade de Amásis. (569-525 a. C). O tirano de Samos, portanto, esforçara-se por constituir uma ampla e segura rede de resistência para impedir o avanço do império persa. Deste Polícrates conquistador, incansável e audaz se pode dizer que era afortunado (*eytichés*), o mesmo epíteto com que Sólon definiu Creso, lá no começo do livro I.

Como Polícrates obtinha enormes sucessos nos seus empreendimentos, isso não passou despercebido ao seu então aliado Amásis, não só pelas relações de hospitalidade que tinham estabelecido entre si, mas também e, sobretudo, porque o sucesso do grego se tornava maior e surpreendente a cada dia. Em vista disso, Amásis escreve em um papiro enviado a Samos, no qual dizia:

Amásis diz o seguinte a respeito de Polícrates: é um prazer ser informado sobre a prosperidade de um homem que é meu anfitrião e amigo, mas os seus grandiosos sucessos não me agradam, porque tenho conhecimento de como a divindade é invejosa. E também, de algum modo, quero que eu mesmo e aqueles com os quais eu me preocupo tenham sucesso nos seus empreendimentos, mas também o fracasso; e assim, atravessar a vida alternando os acontecimentos que tendo sucesso em todos os empreendimentos. Pois não conheço, por ter ouvido um relato sobre alguém, um que tenha seguido para um final que terminasse mal, até o seu último grau, depois de ter tido sucesso em todos os empreendimentos. Portanto, se tu fores convencido por mim, faz o que se segue com relação aos seus sucessos. Depois de refletires, encontra aquilo que seja mais valioso, e por aquilo que se fosse destruído, tu sofrerias mais na alma, e afasta isso de ti, assim de modo que não mais o venha à presença dos homens (III, 40. Grifos nossos).

Assim, o egípcio Amásis, levando em conta o acordo de hospitalidade estabelecido com Polícrates, depara-se com a obrigação de alertar o tirano grego acerca de ameaças e castigos divinos, imperceptíveis, segundo as palavras do faraó, para mentes incapazes de acessarem algo para além da superfície. O rei do Egito envia presentes ao senhor de Samos e dele outros tantos recebe. Em pouco tempo, as notícias sobre a boa fortuna de Polícrates se espalharam, tanto que ele já era celebrado na Jônia e nos restante da Hélade, conforme narra Heródoto, “*pois onde quer que ele desejasse realizar uma expedição militar, em todas as suas expedições ele avançava com boa sorte*” (III, 39).

Segundo Silva (p. 59), o motivo que leva Amásis a tomar a iniciativa de alertar Polícrates é a sua capacidade de pensar, de sondar a realidade sob a capa das falsas aparências. Além disso, o rei egípcio tinha também um critério de amizade e lealdade aos amigos. Sobre isso, Silva também comenta que:

A contento com a personalidade delicada e sensitiva que Heródoto atribui ao faraó, Amásis não se manifesta, em relação aos amigos, apenas com presentes, e menos ainda com a devolução cínica e opulenta daquilo que, pela força, antes lhe houvesse confiscado. Amizade manifesta-a o egípcio com preocupação (epimelés, III, 40), com o prezar de constatar-lhes a felicidade ( III, 40. 2), com o desejo de partilhar com eles os anseios que alimentava para si (40. 2), com o conselho oportuno e bem intencionado [40.3].

A chegada da carta ao reino de Samos introduz um alerta ao tirano, conforme Heródoto nos descreve. Marcados de sabedoria e temperança, os conselhos de Amásis recomendam prudência e sugerem extrema cautela com as divindades. Aos conselhos, Polícrates não demonstra indiferença. Conforme Silva (p.60), a mensagem transmitida por Amásis traduz a mesma filosofia de imprevisibilidade da existência e da inconstância da fortuna, para além do critério teleológico de felicidade que também fora a base da reflexão de Sólon para com Creso, em Sárdis, relato presente no livro I. Desse modo, ainda em comparação ao caso do soberano lídio, Polícrates recebe o conselho que, assim como o sonho e o oráculo, constitui uma forma de aviso.

Nesse sentido, a autora nos explica que acima desta fragilidade estão ainda os deuses, sempre dispostos a tudo revolucionarem caso o excesso de felicidade dos homens lhes tornem desagradáveis. Por isso, o monarca egípcio sugere ao tirano de Samos, em sua carta enviada, medidas de proteção que o previnam contra as penalidades inevitáveis da *Tykhé*. Assim, conforme as recomendações de Amásis, é necessário que o amigo encontre um modo de privar-se de algo a ele muito caro, algo cuja perda fosse irreparável, conforme explicitado na carta: *Depois de refletires, encontra aquilo que seja mais valioso, e por aquilo que se fosse destruído, tu sofrerias mais na alma, e afasta isso de ti, assim de modo que não mais o venha à presença dos homens.*

A recomendação do amigo egípcio foi acatada de modo sensato por Polícrates e o tirano, após muito refletir sobre o que poderia ser a ele tão inestimável e doloroso, em caso de perda, finalmente escolhe um anel de sinete pessoal, símbolo de sua autoridade e poder. Todo incrustado em ouro e o qual costumava carregar, estava em uma pedra de esmeralda e fora confeccionado pelo famoso arquiteto Teodoro de Samos. Era, portanto, um objeto valioso materialmente, raro e insubstituível. Em vista de tamanha importância e afeição, resolve o

soberano fazer do ato de descarte do objeto uma solenidade pública, deixando tudo sob o testemunho do povo de Samos, em uma espécie de ritual com fortes características dramáticas. Assim, Polícrates,

Embarcou em uma nau de cinquenta remos e equipada com a capacidade máxima de homens; depois disso, ordenou que ela fosse conduzida até o alto-mar, que fosse longe da ilha, quando estava bem distante dela, retirou o sinete diante dos olhares de toda a sua tripulação e o atirou no alto-mar. Depois de ter feito isso, ele afastou-se com a nau em direção ao seu palácio e lá ficou infeliz (III, 41).

Desse modo, fora em um navio que o tirano desapegou-se de seu objeto valioso e o lançou nas profundezas do mar, tal qual uma vítima oferecida aos deuses e ao destino. Porém, por volta do quinto ou sexto dia após esse acontecimento, conforme nos relata Heródoto, em III, 42, um pescador apanhara um grande e majestoso peixe que era digno de ser dado a Polícrates. Percebemos aqui forte semelhança com a estrutura da tragédia, a ocorrência de um acontecimento inesperado, que inverte o curso natural das ações, pois está ligado à recuperação do anel de sinete. O homem leva o peixe até a corte e o entrega como presente ao soberano de Samos. Inebriado ante a beleza da oferenda, Polícrates entrega-se à vaidade e, dominado de uma cegueira trágica, de ser agraciado e de ter sua grandeza e magnitude reconhecidas, aceita o regalo. *“e quando o peixe foi cortado, os servos encontraram o sinete no seu baixo-ventre e eles ficaram satisfeitos por terem encontrado o sinete de Polícrates, e quando o viram, eles o pegaram e o levaram com alegria para Polícrates”*. (III, 42).

Segundo Heródoto, o tirano acolhe este sinal incerto, por meio do qual presente um sinal divino, com muita euforia. O riso e a alegria coroam ironicamente um processo de aviso e alerta àquele que não demonstra nenhum sinal de compreensão e cautela, assim como também ocorrera com Creso, na ocasião da interpretação dos oráculos. O senhor de Samos estava seguro que naquela situação estava a vontade dos deuses e sua predileção confirmada. Daí, Polícrates escreve uma resposta a Amásis, narrando tudo que ocorrera e o resultado de suas diligências. O faraó egípcio imediatamente entendera a situação, elabora dela suas consequências e tira suas conclusões: de que nada se podia fazer para impedir o curso do destino. Em vista disso, a um homem como Polícrates, a quem a sorte persistia em favorecer, até mesmo contra a sua vontade, só restava um triste fim.

Na sequência, Heródoto narra que o faraó rompe amizade com o tirano, temendo eventuais retaliações que sobre ele recaísse, e a infelicidade que lhe causaria o sofrimento de um amigo. A partir daí, seguiu-se para Polícrates uma reviravolta em relação a sua sorte, até chegar a ocasião já temida e alertada por Amásis. Dessa forma, o processo de destruição do

tirano grego vai se realizar como uma espécie de resposta pontual e sistemática dentro da estrutura narrativa herodotiana. À ascensão de Polícrates, na primeira parte de seu relato, Heródoto nos descreverá, na segunda parte, toda a situação que fará do tirano o alvo ideal para uma cadeia de desventuras que terá um desfecho irreversível: a punição advinda dos deuses da personagem fadada à ruína, à morte. Ao voltarmos para a mensagem de Amásis e seus receios, todos relativos ao excesso de sorte do tirano de Samos, nos deparamos de certa forma com a *hybris*, se dela extrairmos o pensamento de que a prosperidade é fonte de sofrimento.

Chega, então, o momento em que surge em cena Oretes, na ocasião, o governador persa de Sárdis. Sem nunca ter ouvido falar de Polícrates, sem nada dele ter sofrido, nenhuma ofensa ou acusação, contra ele o sátrapa persa planeja ação de natureza impiedosa. Conforme o relato de Heródoto, embora não houvesse nenhuma inimizade entre os dois monarcas, havia razões de ordem política e pessoais que justificassem a ação planejada por Oretes. Como é usual na prosa herodotiana, por meio de digressões explicativas, o autor nos narra os possíveis motivos que teriam levado Oretes a matar Polícrates. Um dos dois motivos expostos por nosso historiador diz respeito a uma disputa de poder e notabilidade.

Assim, Heródoto narra que era um projeto de anexação da ilha de Samos aos domínios da jurisdição persa. Cada vez fica ainda mais forte e evidente a mensagem de alerta escrita por Amásis. Aproximava-se, finalmente, o dia em que o destino preparara contra o tirano de Samos uma fatal armadilha, o momento decisivo da expiação do primeiro de seus crimes quando da sua chegada ao poder: o uso excessivo da violência contra seus próprios irmãos. Para a caracterização do tirano de Samos como um *hybristés*, além do estigma de fratricida, comum também a figuras como Cambises (III, 30) e Xerxes (VII, 103), convergem dois pontos já vistos e anunciados no relato sobre Cresos, no primeiro livro: a ambição desmedida pela riqueza e poder e uma excessiva autoconfiança nas suas capacidades de interpretação e discernimento, conforme vemos em III, 124.

Assim, Polícrates – impelido por motivações expansionistas e poderio político –, aceita a oferta de uma aliança com o sátrapa persa Oretes. Os avisos de perigo veem sob a forma de sonhos e profecias, canais valiosos da manifestação da providência divina e bastante recorrentes na estrutura narrativa herodotiana. Entretanto, o tirano de Samos trata de modo indiferente todos os conselhos dados por adivinhos, amigos e até os da diletta filha.

E Polícrates não levou em conta todas as advertências, e navegou para encontrar-se com Oretes, levando consigo outros muitos de seus companheiros, dentre eles Democedes, filho de Califonte, um homem de

Crotona, que era médico e que era o que melhor praticava a sua arte dentre os profissionais do seu tempo. Quando Polícrates chegou em Magnésia, foi assassinado do pior modo, que não foi nada digno dele nem das suas grandes aspirações; porque, a não ser os que são os tiranos de Siracusa, nenhum dos tiranos helênicos é digno de ser comparado a Polícrates quanto à sua magnificência. Depois de tê-lo assassinado de um modo nada digno de ser narrado, Oretes o crucificou-o (III, 125).

A recepção preparada por Oretes ao senhor de Samos, na chegada a cidade de Magnésia, é marcada pela crueldade e indigna do tirano e da sua imagem, conforme nos descreve Heródoto. Os anseios do amigo egípcio Amásis e da filha de Polícrates acabaram por se confirmar da forma mais aterradora possível. Morto de forma terrível, o homem dileto da fortuna, cuja sorte era demasiadamente excessiva, pagou por uma vida aparentemente feliz o soldo mais humilhante: a empalação. Heródoto, correspondendo à tradição dos trágicos de sua época – que não colocavam em cena as ações violentas –, nem apresentavam ferimentos ou personagens sagrando ou morrendo, afim de não causar horror e repulsa em seu público, não nos descreve o modo como Polícrates fora assassinado, apenas relata:

E Polícrates, suspenso na cruz, cumpriu tudo o que havia na visão de sua filha, pois ele era lavado por Zeus, porque chovia, e ungido pelo sol, que retirava do seu corpo os seus humores. Então Polícrates, depois dos muitos sucessos que teve, terminou os seus dias do modo como Amásis, o rei do Egito, havia lhe profetizado (III, 125).

Assim, o dia em que Polícrates compreende sua cegueira e aprende, pela dor e pelo sofrimento, as regras da existência e da condição humana é o último dia de sua vida. Cumpre-se, portanto, em Samos, a constatação irrefutável e universal já antecipada por Heródoto no prólogo de seus *lógoi*: “*ciente de que a prosperidade humana de modo algum permanece na mesma situação*” (I, 5). Como essa felicidade/prosperidade humana de nenhuma forma permanece constante, com Polícrates executava-se mais uma vez a implacável *nêmesis* divina, aquela a que, sobretudo, os mais poderosos estão sujeitos. Ao lado da experiência de Creso, o relato sobre a boa fortuna de Polícrates nos serve para demonstrar que os princípios morais presentes nas *Histórias* possuem uma abrangência de natureza universal e não estão sustentados por preconceitos raciais, espelhados na antinomia Grego/Bárbaro.

Além disso, as compreensões de sabedoria e temperança também parecem estar reunidas em mais um personagem não grego, dessa vez é o egípcio Amásis quem se contrapõe à típica figura do governante carente de ensinamentos, papel este desempenhado pelo tirano de Samos. Em termos de potencial dramático, muito recorrente em Heródoto, conforme já observamos algumas vezes neste estudo, o relato da famigerada sorte de Polícrates verifica-se desta vez sem o diálogo direto das personagens, como é possível verificar no relato sobre



Creso, elemento característico da representação, mas através do recurso da carta. Os *lógoi* das mortes de Creso e Polícrates, decerto, representam os momentos de exposição teórica e direta exemplificação do significado da morte no pensamento de Heródoto.

A seguir, discutiremos aquilo que os gregos antigos chamavam de bela morte, junto aos conceitos e valores sociais implicados à expressão. Para tanto, trataremos dos espartanos e da educação militar para a qual eram voltados. Em Esparta, a morte assume uma dimensão outra, aquela que se estrutura na negação da morte não somente como fim material da vida, mas como um rito de passagem rumo à glória imorredoura, à perpetuação da memória do indivíduo, tal como conhecemos no Aquiles homérico.

#### 4.4 Honra, espaço e (bela) morte: o *lógos* dos Espartanos

*Jamais perecerá a sua nobre glória ou o seu nome; pelo contrário, mesmo jazendo sob a terra, será imortal aquele que Ares impetuoso aniquilou, no momento em que cometia feitos ilustres e, mantendo-se firme, lutava pela pátria e pelos filhos (Tirteu v. 31-34).*

Segundo Nicole Loraux, em *La belle mort spartiate* (1977, p. 110), a dignidade da morte – ou a bela morte –, representa em seu sentido originário a execução prática dos valores de um código ligado à honra militar. O símbolo de honra militar, por conseguinte, está ligado ao âmbito da guerra, espaço este inserido pela ótica grega e proeminente nas *Histórias* de Heródoto. No entanto, atingir o ideal de morte honrosa, benesse suprema da felicidade, conforme acrescenta Loraux, não significa apenas alcançar um fim que prontamente atenda às leis da ética guerreira de dada sociedade.

Em vista disso, o tratamento oferecido, em particular, aos cadáveres dos soldados e, de um modo geral, a qualquer homem, é crucial para a realização do almejado título de “morrer de forma digna”. Desse modo, ao considerarmos o domínio da morte como cumprimento de um *nómos*, observamos que Heródoto nos oferece inúmeros exemplos vinculados à esfera militar, ao espaço bélico. Ademais, ao tratar dos rituais específicos e dos diferentes cultos funerários, nosso historiador amplia o horizonte de reflexões e também chega a nos proporcionar uma compreensão de natureza antropológica do tema, conforme discutiremos neste tópico que ora se inicia.

Nos quatro primeiros livros das *Histórias*, Heródoto nos oferece a exposição dos povos denominados bárbaros sob um viés etnográfico, conforme já explicitamos em tópicos precedentes. No livro VII, nosso historiador tratará dos próprios gregos, especificamente, da belicosidade e poder marcial dos Espartanos, de cuja bravura e valentia gozavam na Antiguidade. Assim, é a propósito da excelência dos cidadãos-soldados de Esparta que Heródoto traz reflexões em torno de valores que constituem a chamada *aretê* grega. Nesse sentido, o sétimo livro das *Histórias* apresenta diversas descrições e reflexões de cunho teórico a respeito da intrínseca e complementar relação entre a bela morte e os costumes em torno dela devotados por parte dos Espartanos.

Na literatura grega, é possível encontrar uma quantidade significativa de termos que não só representam um modo de pensar, mas, e, sobretudo, uma maneira de agir, por assim dizer, propriamente helênica. *Aretê*, nesse sentido, destaca-se por sua acepção assumir vários matizes, a depender da época e do autor em questão. Nos poemas homéricos – que retratam o contexto da sociedade aristocrática grega –, a *aretê* possui um valor basilar entre os guerreiros, em nome dela os homens praticam atos e ações honrosas, dignas de glória e de memória. Por conseguinte, em Homero, o grande educador do mundo grego, o conceito de *aretê* reúne certa abrangência que contempla as instâncias de corpo e espírito, em cuja acepção se misturam as ideias de astúcia e excelência.

Nesse sentido, o conteúdo ético dos poemas homéricos – cujos fundamentos ancoravam-se na honra e na glória –, era fonte significativa para sua aplicação entre os jovens gregos, e estes se inspiravam no ideal de conduta e ação dos heróis homéricos, conforme explica Marrou (1975, p. 20). Trata-se, pois, de um modelo de natureza arquetípica, sob o regime do qual a bravura, o destemor e a ousadia – manifestadas no campo de batalha, em embate cujos oponentes se equiparam em valor e virtude, condicionado pelo nascimento e reconhecimento público –, eram consideradas qualidades essenciais de um guerreiro. Em vista disso, ocupar as primeiras fileiras do campo de batalha com intrepidez, entregar-se à morte sem nada temer consistia na manifestação plena e concreta dos atributos relativos a uma das modalidades da *aretê*.

Nos poemas homéricos, podemos atestar que cada herói ali retratado, seja um dos muitos guerreiros que sitia Troia, seja o principal herói descrito na Odisseia, possui uma *aretê*, ou uma faceta específica dela, que o distingue dos demais homens e que, portanto, legitima sua presença nas façanhas heroicas narradas. Nesse sentido, é comum encontrarmos em Homero, ao lado da bravura guerreira, prerrogativa do maior herói e protagonista da *Iliada*, Aquiles, também a ação de *métis*, da astúcia, um atributo marcante em Odisseu e sem

o qual o herói de Ítaca não conseguiria ser decisivo na vitória contra os troianos, nem desvencilhar-se de todos os obstáculos surgidos em seu retorno à pátria. Ademais, na *Ilíada*, junto a esses exemplos de *aretê* citados, encontramos também a *aretê* de Nestor, velho sábio e grande conselheiro, a de Ajax, pela sua força, destreza e impetuosidade, a de Demódoco, representada em sua arte de aedo etc.

Recorrendo brevemente ao canto IV da *Ilíada* homérica, visto que ele nos serve como exemplo acerca da sujeição de um guerreiro de origem nobre ao código heroico imposto, encontramos um dos momentos em que a noção de *aretê* é manifesta. Trata-se do episódio em que há o diálogo do herói troiano Heitor com sua esposa Andrômaca, momentos antes deste principiar o combate com Aquiles:

Divino Heitor, tua coragem irá matar-te. Não tens compaixão de teu filho pequenino e de mim, desafortunada, eu que rapidamente serei tua viúva; sem demora, todos os Aqueus, depois de se lançarem contra ti, te matarão (v.72-78).

Andrômaca, em seu discurso de lamento e apelo implora ao marido que não combata com o herói grego. O troiano, ainda que diante da possibilidade do filho e da esposa tornarem-se escravos dos aqueus, não hesita e opta por morrer lutando a ter sua reputação manchada pela covardia. Por isso, assim responde:

Mulher, tudo isso certamente também me preocupa, porém eu me envergonho terrivelmente dos troianos e das troianas de longos véus, se, como um covarde, fujo para longe da guerra; nem meu coração me impele a isso, pois aprendi a ser valoroso e sempre a lutar entre os primeiros troianos, conservando assim a grande glória de meu pai e a minha própria. Eu bem sei disso na mente e no coração: haverá um dia em que a sagrada Ilíon será destruída e também Príamo, de forte lança, e seu povo (v 90-94).

A renomada trajetória de Heitor até ali não lhe permite vacilar e, apesar de compreender a proximidade de sua morte, o herói, impulsionado por princípios aristocráticos, encoraja-se em lutar e manter sua grande glória, bem como a de seu pai. Decerto, considerando o ideal da sociedade homérica, a valorização da reputação e do nome da família era também um dos aspectos que contemplam a compreensão de *aretê*. Nesse sentido, fica evidente a relação intrínseca entre a posição social do herói guerreiro – sua linhagem –, e suas posturas em batalha. A esse respeito, Vernant acrescenta que:

Na verdade, *γαθος* ou *καλὸς καγαθος* significa ao mesmo tempo que um homem é de boa cepa, rico, belo e poderoso e que possui a virtudes e a nobreza de alma semelhantes ao ideal grego de homem completo, do homem de coragem. Parece então que, para ser rei, seria preciso mostrar-se heroico, e que não seria possível ser heroico se não se era rei (2002, p. 410).

Conforme Vernant, para aqueles que a *Ilíada* chama *anerés* (*andrés*), os homens na plenitude de sua natureza viril, ao mesmo tempo fortes e corajosos, existe um modo de morrer em combate, na flor da idade, o que confere ao guerreiro defunto aquele conjunto de qualidades, prestígios e valores pelos quais, durante toda a sua vida, a nata dos *áristoi*, dos melhores, entra em competição. Esta bela morte, *kalòs thánatos*, conforme explicita Loraux, em seu estudo sobre orações fúnebres atenienses, traduz-se na imagem do guerreiro caído em batalha, na eminente qualidade de *anèr agathós*, homem valoroso. Nesse sentido, a bela morte é também a morte gloriosa – *eukleès thánatos* e de acordo com Vernant:

Ela leva o guerreiro desaparecido ao estado de glória por toda a duração dos tempos vindouros; e o fulgor dessa celebridade, *kléos*, que adere doravante a seu nome e à sua pessoa, representa o termo último da honra, seu extremo ápice, a *aretê* realizada. Graças à bela morte, a excelência, aretê, deixa de ter que se medir sem fim com outrem, de ter que se por à prova pelo confronto. Ela se realiza de vez e para sempre no feito que põe fim à vida do herói. (2009, p.32).

Tendo seu advento situado entre os séculos VIII e VI, a *pólis* constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo, posto que seu aparecimento delimita um começo, uma invenção na ordem social. Por ela e em torno dela a vida social e as relações entre os homens adquirem nova configuração. Ao lado do prestígio da palavra e do desenvolvimento das práticas públicas, outro traço se acrescenta para caracterizar a *pólis*: a *Philia*. Segundo Vernant (2002, p.65), os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de certa maneira “semelhantes” uns aos outros. Tal semelhança, explicita o helenista francês, cria a unidade da *pólis*, tendo em vista que, para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *philia*, por isso, associados a uma mesma comunidade.

Assim, apesar de tudo o que os opõe concretamente na vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio e cuja norma é a igualdade. Com a *pólis*, a publicidade dada às manifestações é força motriz da vida social. Em linhas gerais, para Vernant, pode-se dizer que a *pólis* existe apenas na medida em que se passa a distinguir um domínio público, nos dois sentidos diferentes, porém solidários que contemplam o termo: um setor de interesse comum, opondo-se aos assuntos privados; práticas abertas, estabelecidas à luz do dia, em oposição a processos secretos. Essa exigência voltada à publicidade condiciona progressivamente a apreensão em prol do grupo e a colocar sob o olhar de todos o conjunto das condutas, dos processos, dos conhecimentos que constituíam, na origem, um privilégio exclusivo do *basileus*, ou dos *gene*,

detentores da *arché*, explica Vernant (p. 55). Desse modo, o vínculo estabelecido entre os homens é pautado na reciprocidade, em substituição às antigas relações hierárquicas de submissão e domínio.

Ao longo dos episódios correspondentes a cada livro que compõem a prosa herodotiana, saltam aos olhos reflexões sobre os limites da condição humana. São inúmeras as cenas que retratam a consulta de um monarca bárbaro ou um tirano grego à figura de um sábio. Em seguimento aos modelos já explicitados em tópicos anteriores, o livro VII nos traz os sugestivos diálogos de Xerxes com o grego Demarato, um comandante e conselheiro espartano, então acolhido pelos persas. Em um dos significativos momentos de conversa entre os dois personagens, vêm à tona a questão que diz respeito à vantagem militar que se concretizará no iminente confronto grego-persa.

No diálogo, o narrador nos mostra a segurança de Xerxes quanto à sua superioridade militar e aparato bélico. Regido por sua ufania e confiança excessivas, o soberano persa não disfarça seu contentamento em desfrutar e tirar partido da companhia de um conselheiro e colaborador de origem grega, uma vantagem incalculável para o conhecimento em relação ao seu adversário espartano. Por isso, sendo grego, Demarato é quem pode revelar a Xerxes muitas informações valiosas, além de descrever algumas características específicas a respeito do famigerado inimigo grego. Assim, depois de questionado pelo senhor da Pérsia sobre as artimanhas dos gregos, Demarato diz que

os gregos têm sido na escola da pobreza, e a virtude a ela se junta, filha da temperança e das leis estáveis, dando-nos armas contra a pobreza e a tirania. Os gregos que habitam as regiões vizinhas aos dórios – para citar apenas esses como exemplo – sempre se houveram com dignidade, bravura e nobreza da alma, sendo, por isso, dignos de todos os louvores. Ouso afirmar que eles não só não ouvirão as vossas propostas, que têm por fim submeter a Grécia, como estarão decididos a ir ao vosso encontro e oferecer-vos batalha, mesmo que os outros povos gregos disso se abstenham. Quanto ao seu número, senhor, qualquer que ele seja não influirá na sua decisão de resistir. Tivessem eles um exército de apenas mil homens, e nem por isso deixariam de oferecer-vos combate (VII, 102).

Com as declarações, Demarato expõe ao monarca persa as duas principais razões que explicam a excelência dos gregos, particularmente a dos Espartanos. Xerxes, por seu lado, demonstra não compreender a mensagem do conselheiro, tudo indica que em razão não só de sua incapacidade de aceitar os fatos expostos, mas também em virtude do contraste de mentalidades entre dois mundos completamente distintos e distantes, e cujas formas de governo deixam ainda mais evidentes as grandes diferenças entre as duas maiores potências naquele momento.

Soberano à frente de um vastíssimo império cuja conquista se deu sob o regime de escravidão e tortura de numerosas hostes, Xerxes só reconhece a vantagem de um inimigo levando em consideração a força física e moral dos homens sujeitados. O grego, por sua vez, dispõe de uma arma poderosa em combate: o mérito, a excelência, *aretê*. Em se tratando do vínculo entre *nómos* e morte, no espaço que caracteriza o campo de batalha, portanto, no âmbito militar, essa relação é inequívoca. Para o herói guerreiro, ser apenas bom não é suficiente. É necessário romper com os próprios limites, ser o melhor e reunir inúmeras habilidades, sobretudo, coragem e êxito militar, vigor do corpo, prudência de espírito, enfim, certa harmonização entre corpo e espírito.

No que respeita à educação na Grécia antiga, Jaeger (2001, p.45) comenta que a formação do homem grego condiz com o ideal de imagem a ser apresentada socialmente. A educação, naquele momento, assentava-se em moldes aristocráticos, e o essencial da formação do indivíduo estava intimamente ligado ao conceito de *aretê*. Jaeger (p.52) explica que essa palavra vincula-se a outro termo grego – *aristos* –, vocábulo que remete à nobreza, ao passo que *aretê* contempla, inicialmente, força, vigor, além de virtude. É consenso entre os teóricos classicistas a dificuldade de encontrar um significado que contemple a acepção do termo grego *aretê* em língua portuguesa. A despeito de ser frequentemente traduzido por virtude, esse conceito em Homero, relevante comentar, está destituído de conotação moral, como acontece em nossa língua.

Considerando o decurso dos séculos, a partir do VII a. C, a Grécia antiga sofre algumas transformações relevantes e perenes, muito por influência dos povos orientais, observa Funari, e por volta de VI e V a. C, a tática de guerra utilizada em terra passa a ser a hoplítica. Segundo essa formação, o exército compunha-se por uma infantaria bem armada, com lança e espada, para o ataque, e armadura defensiva, ordenada com corpete, braçadeiras, elmo fechado e largo, escudo redondo, denominado hóplon – daí o nome hoplítico, explica Funari.

Os soldados, assim, lutavam em posição cerrada, escudo pareado a outro escudo, como uma falange, formando uma série de fileiras. A fileira dianteira avançava e tentava empurrar o inimigo e as fileiras traseiras sustentavam e fortificam os avanços. Sob essa formação, o escudo representava o principal símbolo da infantaria pesada grega, era uma arma por meio da qual se identificava o guerreiro hoplita – o portador do hóplos. Com o enfraquecimento da aristocracia governante e sua inevitável perda de poder, o soldado-cidadão (*hoplités*) adentrou o cenário político das cidades gregas. A partir daí, os membros da aristocracia foram forçados a diminuir suas prerrogativas militares em favor desta nova classe,

organizada mediante a participação da cidade no exército e vice-versa. A esse respeito, Vernant (2002) traz as seguintes considerações:

O aparecimento do hoplita, pesadamente armado, combatendo em linha, e seu emprego em formação cerrada segundo o princípio da falange dão um golpe decisivo nas prerrogativas militares dos híppeis. Todos os que podem fazer as despesas de seu equipamento de hoplitas – isto é, os pequenos proprietários livres que foram os demos, como o são em Atenas os zeugitas – , acham-se colocados no mesmo plano que os possuidores de cavalos (p. 66-67).

Logo, é no exército que o corpo político dos cidadãos se fundamenta, assim como ocorrera com a aristocracia guerreira em épocas anteriores. Na *pólis*, a condição de soldado coincide com o de cidadão e quem tem seu lugar na formação militar da cidade igualmente o tem na sua organização política, acrescenta Vernant. Desta feita, o surgimento do hoplita, resultado das modificações de armamento advindas da revolução na técnica de combate, representa a ascensão do personagem do guerreiro, de um novo estatuto social para essa classe. O herói homérico, o bom condutor de carros, ainda poderia sobreviver na pessoa do *hippeus*, porém, já não tem nada em comum com o hoplita. Vernant lembra que o que contava para o guerreiro homérico era a façanha individual, a proeza realizada em combate singular.

Por conseguinte, sendo o campo de batalha um mosaico de duelos, o valor militar afirmava-se sob a forma de uma *aristeia*, de uma superioridade de cunho pessoal. O hoplita, por sua vez, já não conhece o combate singular, devendo recusar, caso lhe seja oferecido, a tentação de uma proeza puramente individual. O soldado-cidadão é aquele do embate corpo a corpo, foi treinado para manter a posição, marchar em ordem, lançar-se com passos iguais contra o inimigo, além de zelar, no meio do combate, por seu posto. Nesse sentido, Vernant assinala que a virtude guerreira não é mais da ordem do *thymós*, é agora feita de *sophrosine*. Essa virtude exige, pois, um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a uma rígida disciplina.

Assim, a falange faz do hoplita, como a cidade faz do cidadão, uma unidade permutável, um elemento similar a todos os outros e cuja *aristeia*, aquele valor individual, não deve jamais se manifestar senão no momento imposto pela demanda do conjunto, pela coesão do grupo, pelo efeito de massa, agora os novos instrumentos da vitória. Nesse sentido, no âmbito da guerra, o desejo de triunfar do adversário, de afirmar sua superioridade deve submeter-se à *philia*, ao ideal de comunidade, na medida em que o poder dos indivíduos deve inclinar-se diante da lei do grupo. Em Esparta, é o fator militar que efetivamente desempenhou, no advento da mentalidade nova, o papel preponderante.

Vernant (2002, p. 70) comenta que entre os séculos VII e VI, Esparta passa a se concentrar em si mesma, fixando-se em instituições que a consagram completamente à guerra. Não só repudia qualquer ostentação da riqueza, fecha-se a tudo o que envolve intercâmbio com o estrangeiro, comércio, atividade artesanal; proíbe o uso de metais preciosos, permanece distante das grandes correntes intelectuais. As transformações sociais e políticas advindas com as novas técnicas de guerra potencializam-se entre os espartanos – as quais resultam em uma cidade de hoplitas –, e traduzem-se, no plano das instituições, naquela mesma exigência de um mundo organizado e equilibrado, ordenado pela lei.

No Estado espartano, a sociedade já não forma, como era nos reinos micênicos de outrora, uma pirâmide cujo topo o rei ocupa. A ordem social já não está sob a ordem do soberano, portanto, já não se apresenta ligada ao poder criador de um personagem excepcional, à sua função de ordenador. Desse modo, Vernant (p.71) observa que se a nova Esparta reconhece a partir de então, a supremacia da lei e da ordem é pelo fato de ter se orientado para a guerra, na medida em que as transformações ali ocorridas com o Estado obedecem a princípios e preocupações de natureza essencialmente militar. Assim, são nas práticas dos combates, mais do que nas controvérsias e debates da ágora, que os soldados-cidadãos se exercitam. Por conseguinte, a palavra não é, entre os espartanos, um instrumento político como é em outras cidades gregas. Em vista disso, “no lugar de *Peithó*, da força da persuasão, os lacedemônios celebram, como instrumento da lei, o poder de *Phobos*, o temor que curva todos os cidadãos à obediência” (2002, p. 72).

No espaço do campo de batalha, a convergência essencial entre *nómos* e morte para o soldado-cidadão espartano é, portanto, inquebrantável. Segundo a técnica de combate hoplítica – cuja integridade das falanges e o sucesso de sua atuação dependem, eminentemente, da solidariedade de cada guerreiro para com seu parceiro –, resistir firmemente em seu posto de combate, sem empreender fuga, era fator primordial do código de honra do soldado espartano. Nesse seguimento, as seguintes palavras de Demarato explicam a forma como os espartanos concebem as regras hoplíticas que regem os soldados em campo de batalha:

[...] O mesmo sucede com os lacedemônios. Num combate de homem para homem não são inferiores a ninguém, e, reunidos num corpo de exército, são os mais bravos de todos os homens. Na verdade, embora livres, não o são da maneira que imaginais. *A lei é, para eles, um senhor absoluto, e não a temem mais que seus súditos a vós. Obedecem aos seus ditames, às suas determinações, que são ordens, e essas ordens impedem-nos de fugir diante do inimigo, qualquer que seja o seu número, e obriga-os a manterem-se firmes no seu posto, a vencer ou morrer* (VII, 104. Grifos nossos).



Premiado em virtude de seu desempenho em batalha com o título honorífico de *anèr agathós*, o hoplita alcança uma glória (*kléos*) cujo valor é inestimável, pois se estende à sua cidade, povo e família, além de lhe conferir a eminente distinção da imortalidade. Para alcançar excelência, esse soldado necessita cumprir as regras que regem o código de comportamento vigente naquela sociedade. Em vista disso, pertinente registrar aqui os versos do poeta Tirteu, os quais serviam para engajar os soldados na iminência das batalhas: *É belo para o guerreiro ilustre, caindo nas linhas da frente, morrer em combate pela pátria* (Tirteu, vv. 1-2). Dos heróis da épica e dos jovens guerreiros exortados na elegia de Tirteu diz-se que são *kalói*. Segundo Loraux (p. 118), trata-se de uma qualidade física e moral, uma vez que o campo de batalha é um espaço que serve também como palco tanto da exibição dos atributos físicos do combatente quanto da realização de seu dever.

Retornando às *Histórias*, nosso narrador, em episódios do livro VII, nos descreve que é comum entre os espartanos o uso de cabelos compridos e bem cuidados antes dos combates. Conforme relata Heródoto, enquanto norma imposta pelo Estado, a prática das longas cabeleiras é uma preceito social, distintivo do *homoios* em relação a todos os demais grupos da comunidade. Ora, no livro VII, momentos antes do combate nas Termópilas, Xerxes envia um cavaleiro persa para fazer um reconhecimento da situação das tropas gregas, verificar o número de homens etc., pois o soberano persa ouvira dizer que um grupo de lacedemônios, comandados por Leônidas, oriundo da raça de Hércules, formavam um grupo vanguardeiro.

O cavaleiro, aproximando-se do local onde se achavam as forças gregas, examinou-as cuidadosamente, mas não pôde ver as tropas que se encontravam atrás da muralha erguida. Percebeu somente as que havia acampado diante da muralha. Os lacedemônios ocupavam esse posto. *Nesse momento, uns ocupavam-se com exercícios, enquanto que outros penteavam os cabelos, espetáculo que muito o surpreendeu* (VII, 209. Grifos nossos).

De regresso ao seu posto, o cavaleiro persa relata a Xerxes tudo o que visualizara. Diante das descrições, o monarca não consegue admitir que os gregos se dispusessem a enfrentar, daquela forma, o perigo e a morte. Parecia-lhe ridícula e sem sentido a maneira de agir daqueles guerreiros. Ao interrogar mais uma vez seu conselheiro grego sobre aquela postura ultrajante e vergonhosa, Demarato assim lhe responde:

Aqueles homens que ali se encontravam estão dispostos a vedar-vos a passagem, e para isso se preparam, *pois os lacedemônios têm o costume de tratar dos cabelos quando em vésperas de arriscar a vida em uma empreitada* (VII, 209. Grifos nossos).

Segundo Loraux (1977, p. 119-20), se os soldados espartanos se penteavam momentos antes das batalhas, portanto, de uma iminência de morte, estavam, de certa

maneira, se preparando para morrer, uma espécie de antecipação da *próthesis* fúnebre; uma forma de assegurar a beleza de seu cadáver. Sob as ordens do general Leônidas, cabe aos espartanos a comprovação da teoria anteriormente exposta por Demarato a respeito da dignidade da morte. Para homens cunhados em torno do alcance do mérito, do lema *vencer ou morrer* (VII, 104), enfrentar o bárbaro, no desfiladeiro das Termópilas constitui – dentro do contexto no qual se encontram –, a única escolha honrosa com vistas à morte digna. Os vaticínios do adivinho a serviço do exército (VII, 220), e do próprio oráculo de Delfos (VII, 219), previam um desfecho sangrento aos espartanos, e já inevitável, visto que o avanço das tropas persas tornava o combate cada vez mais próximo (VII, 219). Portanto, naquela altura, era tarde e muito arriscada uma retirada por parte dos gregos.

Em face do avanço e do iminente combate a ser travado, Leônidas toma uma decisão que o enaltece como comandante e exigida a um estrategista bélico: zelar pela salvação de suas tropas e ao mesmo tempo manter-se fiel ao código de honra que o rege. A compreensão de que a perda dos companheiros de armas pode afetar o prestígio do indivíduo, sobretudo o de um chefe, remonta, segundo Loraux, ao código de honra do herói épico:

Dizem que foi o próprio Leônidas quem decidiu mandá-los embora, a fim de não expô-los a uma morte certa, considerando, entretanto, que, por uma questão de honra, nem ele nem os espartanos que ali se achavam podiam retirar-se, encarregados como tinham sido, de guardar a passagem. *Sinto-me mais inclinado a crer que Leônidas, notando o desencorajamento dos aliados e vendo-os pouco dispostos a correrem o mesmo perigo que os espartanos, ordenou-lhes que se retirassem. Quanto a ele próprio, achou, sem dúvida, que seria vergonhoso fazer o mesmo e que permanecendo no seu posto, adquiria para si uma glória imortal, e para Esparta uma felicidade perene* (VII, 220).

A consulta ao oráculo e o vaticínio do adivinho Megístias confirmavam a derrota dos espartanos diante dos persas para o dia seguinte. Em dado momento da narração, nosso historiador comenta que as reflexões do general Leônidas sobre as repostas do oráculo e a glória advinda com a façanha de resistir a inúmeros inimigos e de ter uma morte honrosa, levam o comandante espartano a dispensar as tropas aliadas. Isso se confirma porque Leônidas não só faz partir tais tropas, como também envia junto com ele o adivinho grego. Nesse sentido, deixar partir as forças contingentes só trazia vantagens ao general. Conforme a avaliação do próprio Heródoto destacada no trecho acima, a respeito da atuação do chefe espartano, fica evidente a sujeição do general às determinações de um código de honra segundo o qual a distinção individual só ganha sentido no seio da glória da pátria.

Assim, em episódios subsequentes, observamos que, estando motivados pelo ideal de um sacrifício justo em nome da *timé* pessoal e da sua pátria, os soldados gregos fiéis a

Leônidas – espartanos, téspios e, a contragosto, os tebanos –, estão cientes de que ao avançarem sobre os persas, iniciam também uma marcha para a morte (VII, 223). Na iminência desse fim inevitável, os soldados longe de se acovardarem, parecem ter suas forças revitalizadas, conforme verificamos a seguir:

Leônidas e os gregos, marchando como para uma morte certa, avançaram muito mais do que haviam feito antes, até o ponto mais largo do desfiladeiro, já sem a proteção da muralha. [...] Os gregos lançavam-se contra o inimigo com inteiro desprezo pela vida, mas vendendo-a a alto preço. A maioria deles já tinha as suas lanças partidas, servindo-se apenas de espadas contra os persas (VII, 223).

Embora se atribua ao general espartano a autoridade máxima de guerreiro excelente, como vemos em VII, 224. Tanto os seus compatriotas como os chefes persas são descritos e reconhecidos por suas habilidades e bravuras em combate, sendo nomeados e reconhecidos os guerreiros mais valentes de ambos os lados. Em seguida, Heródoto descreve, então, a morte de Leônidas e ressalta que o general pereceu após ter praticado prodigiosos feitos.

Foi violento o combate travado sobre o corpo inanimado de Leônidas. Os persas e os lacedemônios repeliam uns aos outros alternadamente, mas, finalmente, os gregos, depois de haverem posto quatro vezes em fuga o inimigo, conseguiram retirar do campo o corpo do valoroso comandante (VII, 225).

Loraux comenta que faz parte da tradição literária essa disputa pela posse do corpo morto do guerreiro. Recordemos o canto XVII da *Ilíada*, no qual se dedica o narrador à *aristeia* de Menelau, aos seus feitos em combate para salvar o cadáver de Pátroclo das mãos dos inimigos, de forma a evitar o ultraje e profanação do corpo do herói, o que ocorreu com o cadáver de Heitor, ao ser infligido por Aquiles. Alicerçando-nos nas discussões de Loraux, tais cenas de disputa e preservação do morto representam a integridade do cadáver e está inserido na concepção de *kalòs thánatos*, que implica na prestação de honras fúnebres ao corpo do herói morto em combate.

Entre os gregos, a oposição entre corpo mortal e corpo imortal é absoluta, na medida em que a mortalidade define a própria condição humana. Os mortais, frente aos imortais Bem-aventurados, não podem escapar à morte. Cada homem tem um corpo que lhe pertence e esse corpo está, irremediavelmente, destinado à destruição. Quando o corpo físico se desfaz, o homem desaparece junto com ele, sem esperança de sobrevivência ou de renascimento. Nesse sentido, segundo Vernant (2009, p. 415), no contexto da cultura grega, a imortalidade só poderia adotar duas formas: uma de ordem “social” pela manutenção na memória coletiva do nome, do renome, dos grandes feitos de um indivíduo celebrado, não como vivo para sempre,

mas como morto glorioso. Tal representação está vinculada à caracterização da morte do soldado e sua forma de alcançar a *aretê* individual e coletiva. A outra forma relaciona-se à elaboração de uma nova categoria “não corporal”, a alma, que, sendo oposta ao corpo dentro do corpo, mas fixada nele como um elemento estranho, é uma espécie de parcela imperecível do divino.

Em se tratando da condição de imortalidade a partir da memória coletiva, a morte em combate – a bela morte – é a morte gloriosa, uma vez que confere ao guerreiro o *status* de notoriedade, à sua permanência nos tempos posteriores. Assim, graças à bela morte, a excelência – *aretê* – deixa de ser medida com outrem, logo, já não é mais posta à prova pelo confronto. Ela se realiza de vez e para sempre no feito que põe fim à vida do herói, do guerreiro. O feito heroico, conforme Vernant (2009), enraíza-se na vontade de escapar ao envelhecimento e à morte, por inevitáveis que possam ser, de a ambos ultrapassar. O que o herói perde em honras prestadas à pessoa viva, ao renunciar à longa vida para escolher a pronta morte, ele o torna a ganhar na glória de que fica aureolada.

Desse modo, em uma cultura como a da Grécia antiga, em que cada um existe em função do outro, sob o olhar e pelos olhos de outrem, em que as posições são estabelecidas quanto mais longe se estende sua reputação, a verdadeira morte é o esquecimento, o silêncio, a obscura indignidade, a total ausência de fama. Sobre isso, Vernant acrescenta que

Ao contrário, existir é – esteja-se vivo ou morto – ser reconhecido, estimado honrado; é, sobretudo, ser glorificado: ser objeto de uma palavra de louvor, de uma narrativa que conta, sob a forma de uma gesta, retomada e repetida sem cessar, um destino por todos admirado. Neste sentido, pela glória que ele soube conquistar devotando sua vida ao combate, o herói se inscreve na memória coletiva do grupo sua realidade de sujeito individual, exprimindo-se numa biografia que a morte concluiu e tornou inalterável (1977, p.41).

Vem a propósito recordar, em se tratando da descrição da morte e da exposição do cadáver morto, da *Ilíada* (XXII, v. 370-1), dos versos que descrevem a *próthesis* de Heitor, os quais enaltecem a estatura e beleza do corpo moribundo. Aqui em Heródoto, os gregos também fazem algo muito semelhante para contemplar, na batalha de Plateia, o cadáver do chefe persa Masístios, o segundo maior comandante entre os persas:

Mas os gregos, depois de terem enfrentado a investida da cavalaria e de, graças a essa resistência, a terem repudiado, tornarem-se bastante mais corajosos. E a primeira medida foi transportar o cadáver em um carro até junto das falanges. *De fato, pela sua estatura e beleza, o morto era um espetáculo digno de se ver. Por isso mesmo, eis o que fizeram (os guerreiros gregos): abandonaram os seus postos para irem contemplar Masístios* (IX, 25).

Em relação ao *nómos* funerário dos guerreiros mortos em combate e realizados na concepção de morte digna, Heródoto trata das inúmeras baixas do lado dos gregos tanto na batalha das Termópilas, no livro VII, quanto na batalha de Plateias (IX, 85). Nas Termópilas, combate vencido pelos persas, nosso narrador dá destaque aos epitáfios erigidos em memórias dos espartanos, peloponésios e do adivinho Megístias, todos mortos em campo de batalha. Em Plateias, em 481 a. C, sobressaem as descrições dos túmulos coletivos onde os soldados foram sepultados, os mortos foram enterrados em campo de batalha. Em VII, 228, há a descrição das sepulturas:

Foram todos enterrados num mesmo lugar, onde haviam tombado para sempre, e sobre o seu túmulo, bem como sobre o monumento dos que pereceram antes de haver Leônidas mandado embora os aliados, vê-se esta inscrição: “*Quatro mil peloponésios combateram aqui contra três milhões de homens*”. Esta inscrição refere-se a todos, mas a seguinte refere-se particularmente aos espartanos: “*Caminhante, vai dizer aos Lacedemônios que aqui repousamos por havermos obedecido às suas leis*” (VII, 228. Grifos nossos).

Em suma, considerando os *nómoi* militares e sociais gregos, morrer ou matar podem ser encarados como significativas formas de se alcançar a almejada *aretê*. Impulsionado por tais princípios, o indivíduo encontra formas de, no último ato de sua vida, concretizar o chamado ideal da *kalokagathia*, conforme explicita Loraux (1977, p. 30). No que diz respeito à dignidade da morte, entre os gregos, compete aos vivos realizar a prestação de ritos fúnebres. Nesse propósito, ao considerarmos o âmbito da morte associado ao cumprimento de um *nómos*, observamos que no livro VII, dedicado aos espartanos, Heródoto nos oferece inúmeros exemplos vinculados à esfera militar, ao espaço bélico. Ademais, ao tratar dos rituais específicos e dos diferentes cultos funerários, nosso historiador também amplia o horizonte de reflexões em torno do tema.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As *Histórias* constituem uma obra prima da literatura grega do século V AEC. Avaliamos que seria insensato e imprudente separá-la das influências estéticas e filosóficas tão presentes à época em que foi produzida. Heródoto revela e mantém uma nítida influência em relação às correntes de pensamento e de estilo literário, suas contemporâneas, partilha de profundas afinidades com as filosofias de vida propagadas pelos trágicos do século V. A

narrativa historiográfica escrita por Heródoto e legada à posteridade reflete o amplo vislumbre de seu autor, enquanto desempenha alguns papéis, já que cumpre determinadas funções com vistas à composição de sua narrativa.

Na condição de investigador e enunciador de seu relato, por exemplo, ocupa lugares que passam pelo ver, ouvir, saber, conhecer. Nessa perspectiva, para a tessitura de seus *lógoi*, Heródoto atua não só como narrador-mensageiro, mas também como testemunha ocular e pesquisador-viajante. Em sua narrativa, percebemos uma busca pela imparcialidade, com certa tendência universalista, isso é verificável nos inúmeros relatos descritivos concernentes à alteridade, sobretudo, em episódios em que a diferença se estabelece não só em relação aos gregos, mas ao resto da humanidade. Isso foi observado em diversos fragmentos extraídos da obra.

Percebemos que, sob a condição de viajante/narrador/testemunha/historiador, Heródoto se mantém intrinsecamente vinculado a uma tradição oral, e sua incipiente prosa historiográfica ainda mantém-se na confluência de outras áreas do conhecimento. Com vistas à composição de sua obra, nosso narrador viajou rumo a terras distantes, lugares inóspitos e desconhecidos, com o objetivo de recolher dados e o material necessário à tessitura de seu relato. O autor deparou-se com tradições orais, depoimentos pessoais, eventos famosos transmitidos oralmente. Além disso, também parece ter presenciado muitas evidências dos acontecimentos descritos, visto que, enquanto *hístor*, nosso narrador também foi testemunha de alguns eventos que ele mesmo viu, presenciou, sem intermédios. Seria, portanto, uma espécie de testemunho pessoal e subjetivo e não menos relevante para a futura elaboração do seu relato, conforme explicitamos no segundo capítulo deste estudo.

À medida que o tema principal de um *lógos* leva Heródoto a mencionar um povo, uma região, um personagem importante, nosso narrador-mensageiro insere em seu texto, por meio de digressões, todas as informações significativas sobre aquela comunidade em questão. Nesse sentido, em função do método historiográfico adotado ainda se manter intimamente vinculado à memória e à tradição oral – uma vez que o autor elabora uma etnografia pela via da memória de testemunhas oculares, cujos depoimentos eram submetidos à crítica e juízo por parte do autor –, nosso historiador defrontou-se com uma considerável hierarquia de informantes, dentro de uma relação cuja confiança era proporcional à proximidade da testemunha com os acontecimentos repassados. Dessa forma, em se tratando de um ponto de vista espacial, a hierarquia dos informantes interpelados se organizava em círculos, cujo eixo central é a própria Grécia.

Pontuamos que nos *lógoi* de Heródoto é sensata e significativa a reflexão acerca da relação do narrador/mensageiro/enunciador com os diversos *nómoi* estrangeiros retratados em sua obra. Ressaltamos que descrever a morte, considerando diferentes culturas e suas compreensões em torno do fenômeno é também, e inexoravelmente, adentrar uma perspectiva antropológica e/ou religiosa do tema. Justamente nas descrições dos inúmeros grupos étnicos, constatamos que nosso enunciador das *Histórias*, ao tratar sobre o assunto, concentra-se naquilo que é diretamente concreto, descritível e próprio do ritual. Dessa forma, a temática e suas implicações aparecem na prosa herodotiana em quase todas as caracterizações etnográficas, logo, o tema detém-se circunscrito à alteridade.

A variedade de povos que aparecem nas *Histórias*, as diferenças ou semelhanças com os gregos são pontos que, inevitavelmente, impulsionam e revigoram reflexões acerca da alteridade, seus contrastes e, também, simetrias, bem como a forma como o historiador engendra as perspectivas e experiências gregas em outros povos. Percebemos que múltiplos são os domínios em que esta problemática se aplica: costumes, leis, instituições políticas, religião. De acordo com os apontamentos de Soares (2005, p. 108), os métodos de definição da alteridade nas *Histórias* revelam um universo multicultural e cujos retratos etnográficos perpassam tanto características físicas – geográfica e humana –, quanto culturais. Ademais, discutimos que tratar de descrições físicas, nos relatos etnográficos relaciona-se também à caracterização da aparência exterior não só dos indivíduos, mas também dos seus espaços geográficos. Isto se verifica porque Heródoto, em vários momentos de seu relato, enfatiza que a geografia e o clima podem influenciar no modo de vida de determinado povo, como muitas vezes abordamos em trechos destacados da obra.

Quanto aos *nómoi* que regem a prestação de honras fúnebres, ao verificarmos que nas *Histórias* a morte é um signo de alteridade, concluímos que é um fator que intervém na grande partilha entre um povo e outro. Também constatamos que o fenômeno é, inevitavelmente, um operador da diferença. Desse modo, os inúmeros retratos etnográficos traçados por nosso narrador acerca das práticas mortuárias asseguram a relevância da temática como significativo elemento caracterizador de um povo. A crença – que arriscamos dizer universal –, em um destino para além da vida terrena levou e leva os indivíduos a considerar um pré-requisito indispensável nas cerimônias de culto aos mortos: conceder aos defuntos uma série de cuidados e ritos institucionalizados pela tradição.

Considerando o domínio do *nómoi* funerários, práticas em que é possível perceber o retrato de algumas particularidades étnicas, foi possível verificar que nosso historiador estabelece uma visão plural e diversa da humanidade. Dessa forma, ao reconhecimento, por

exemplo, da cremação como um código mortuário exclusivo dos gregos e, em contrapartida, um ritual rejeitado por parte de algumas comunidades bárbaras (indianos calatinos, persas e egípcios) contrapõe-se uma série de elementos comuns às partes, destacamos aqui a *próthesis*, a *ékphora* e o próprio luto. Dentro deste domínio de honra aos mortos, a hierarquização dos sujeitos na morte, verificável nas descrições dos túmulos dos espartanos, erigidos na guerra e destinados a indivíduos socialmente distintos (IX, 85), possibilita perceber um elemento de comunhão entre gregos e bárbaros. Assim, basta observarmos, por um lado, os ritos e códigos também variam de acordo com a posição social do morto – rei ou cidadão comum –, e também os egípcios, já que os três tipos de mumificação variam conforme a distinção social estabelecida. Por outro lado, os próprios gregos também distinguem seus mortos, já que instituem uma hierarquia na divisão das exéquias reais.

Em se tratando do papel de etnógrafo desempenhado por Heródoto para a descrição dos povos não gregos apresentados nas *Histórias*, resgatamos as considerações estabelecidas por Soares (2005, p. 108), quanto à explicitação sobre os métodos de definição da alteridade efetuados por Heródoto. Para a teórica, tais métodos revelam ao leitor/espectador/ouvinte da obra um universo multicultural, cujos retratos etnográficos desdobram-se tanto em características físicas – sejam elas geográficas e/ou humanas –, quanto culturais. Observamos também que traçar o retrato de alguns povos, a partir de descrições físicas e de seus ritos, nos *lógoi* etnográficos, aponta para os caracteres relativos não só à aparência exterior dos indivíduos, mas também dos espaços e territórios por eles ocupados.

Retomando as argumentações de Hartog (2003, p. 31), que comenta sobre a postura enunciativa de Heródoto, concordamos com a discussão do teórico francês quando ele diz que estando tomado pelo tempo e contra ele lutando, nosso historiador também contrasta passado e presente, porém o faz a partir do seu próprio presente. Isso lhe possibilita distinguir entre o “agora” e o “de meu tempo”, entre o “antes” e “outrora”. Uma vez delimitado esse lugar de fala, nosso narrador conduz seu relato e o designa a partir da sua própria condição, do seu saber.

Considerando os *nómoi* funerários dos gregos, em sua imensa maioria descritos nas circunstâncias específicas da guerra contra os persas, morrer ou matar podem ser encarados como significativas formas de se alcançar a almejada *aretê*. Impulsionado por tais princípios, o indivíduo encontra formas de, no último ato de sua vida, concretizar o chamado ideal da *kalokagathia*, conforme explicita Loraux (1977, p. 30). No que diz respeito à dignidade da morte, entre os gregos, compete aos vivos realizar a prestação de ritos fúnebres. O tratamento dado aos cadáveres dos soldados é fator determinante para a realização da tão almejada morte



digna. Nesse propósito, ao considerarmos o âmbito da morte associado ao cumprimento de um *nómos*, observamos que no livro VII, dedicado aos espartanos, Heródoto nos oferece inúmeros exemplos vinculados à esfera militar, ao espaço bélico. Ademais, ao tratar dos rituais específicos e dos diferentes cultos funerários, nosso historiador também amplia o horizonte de reflexões em torno do tema.



## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Poética**. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2017.
- ARISTOTLE. **Poetics**. Edited and translated by Stephen HALLIWELL. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press, 1995.
- ASHERI, D. ERODOTO. **Le Storie**. Libro 3 - La Persia. Milano: Fondazione Lorenzo Valla, 1990.
- BURKERT, W. **A religião grega na época clássica e arcaica**. Tradução de Manuel José Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- CALAME, Claude. **Identites d' auteur a l'exemple de la Grece classique**: signatures, enonciations, citations. In: CALAME, Claude et CHARTIER, Roger (ed.) *Identites d' auteur dans l'Antiquite et la tradition europeenne* . Grenoble: Editions Jerome Millon, 2004.
- CALAME, Claude. **Le recit en Grece ancienne**. Paris: Ed. Belin, 2000.
- CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico**. Tradução dos ensaios por Ana Lucia de Oliveira e Maria Cristina Franco Ferraz. Tradução dos documentos por Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34.
- CASSIN, LORAUX, Nicole, DARBO-PESCHANSKI, C. **Gregos, bárbaros e estrangeiros**. A cidade e seus outros. Tradução de Ana Lucia de Oliveira e Claudia Leão. R.J: Editora 34, 1993.
- CORCELLA, A. **Erodoto e l'analogia**, Palermo, 1984.
- CORREIA, Beatriz Cristina de Paoli. **A adivinhação na tragédia de Ésquilo**. Tese de doutorado em Letras Clássicas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.
- DAVIES, J. K. **The Greece After the Persian Wars**. In: *The Cambridge Ancient History* nº V. Cambridge University Press: Cambridge, 2008
- DAWNSON, A. R. (2006). **Madness in Context in the Histories of Herodotus**. 322 f. Tese (Doutorado em Filosofia na Língua e Literatura Grega Antiga) – University of Auckland, Auckland.
- DEFORGE, B. **Eschyle, poète cosmique**. Paris : Belles Lettres, 1986.
- DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia arcaica**. Prefácio de Pierre Vidal-Naquet. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2013.
- DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- ÉSKUULO. **Os Persas**. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

- ÉSQUILO. **Prometeu cadeeiro**. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- ÉSQUILO. **As suplicantes**. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- ESTRABÃO. **Geografia - Livro III**. Introdução, tradução do grego e notas Jorge Deserto e Susana da Hora Pereira. Coimbra, 2016.
- FERREIRA, J. R. **Hélade e Helenos**: Gênese e evolução de um conceito. Coimbra, 1992.
- FINLEY, M. **Historia Antiga**. Testemunhos e modelos. SP: Martins Fontes, 1994.
- FUNARI, Pedro Paulo. **A Guerra do Peloponeso**. In: MAGNOLI, Demétrio (org.). *História das Guerras*. 4ª Ed. São Paulo: Contexto, 2008. 19-46.
- GAGNEBIN, J. M. **O início da historia e as lágrimas de Tucídides**. In: Margem. São Paulo: I, 1992.
- GAGNEBIN, J. M. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- GARLAND, R. **The Greek way of death**, London, 1985.
- GARLAND, R. **The Greek way of life: from conception to old age**, London, 1990.
- HALL, Edith. **Inventing the barbarian**: Greek self-definition through tragedy. Oxford University Press, 1989.
- HARTOG, François **Os antigos, o passado e o presente**. Brasília: Ed. da UnB, 2003.
- HARTOG, François. **Memória de Ulisses**. Narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- HARTOG, François. **O espelho de Heródoto**. Ensaio sobre a representação do outro. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- HARVEY, D. **The Length of the Reigns of Kleomenes**. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 58, n. 3, p. 356-357, 2009.
- HERÒDOT. **Història**. Llibres VII-IX. Traducció i notes de Rubén J. Montañés. La Magrana, 2020.
- HERÓDOTO, **Histórias**. Livro V – **Terpsícore**. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira. São Paulo: Edipro, 2020.
- HERÓDOTO. **Historias**. Livro 5º. Introdução, versão do grego e notas de Jose Ribeiro FERREIRA e Delfim Ferreira LEAO. Lisboa: Edições 70, 2000.

HERÓDOTO. **Historias**. Livro 8°. Introdução de Carmem Leal SOARES. Versão do grego e notas de Jose Ribeiro FERREIRA e Carmem Leal SOARES. Lisboa: Edições 70, 2018.

HERÓDOTO. **Historia**. Libros VIII-IX. Tradução e notas de Carlos Schrader. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2016.

HERÓDOTO. **Historias**. Livro 1°. Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha PEREIRA, José Ribeiro FERREIRA e Maria de Fátima SILVA. Lisboa: Edições 70, 2018.

HERÓDOTO. **Historias**. Livro 2°. Introdução, versão do grego e notas de Jose Ribeiro FERREIRA e Delfim Ferreira LEAO. Lisboa: Edições 70, 2010.

HERÓDOTO. **Historias**. Livro 3°. Introdução, versão do grego e notas de Jose Ribeiro FERREIRA e Delfim Ferreira LEAO. Lisboa: Edições 70, 2010.

HERÓDOTO. **Historias**. Livro 4°. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima SILVA e Cristina Abranches Guerreiro. Lisboa: Edições 70, 2000.

HERÓDOTO. **Historias**. Livro 5°. Introdução, versão do grego e notas de Jose Ribeiro FERREIRA e Delfim Ferreira LEAO. Lisboa: Edições 70, 2000.

HERÓDOTO. **Historias**. Livro 6°. Introdução, versão do grego e notas de Jose Ribeiro FERREIRA e Delfim Ferreira LEAO. Lisboa: Edições 70, 2000.

HERÓDOTO. **Historias**. Livro 6°. Introdução, versão do grego e notas de Jose Ribeiro FERREIRA e Delfim Ferreira LEAO. Lisboa: Edições 70, 2000.

HERÓDOTO. **Historias**. Livro 8°. Introdução de Carmem Leal SOARES. Versão do grego e notas de Jose Ribeiro FERREIRA e Carmem Leal SOARES. Lisboa: Edições 70, 2002.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HESÍODO. **Trabalhos e Dias**. Tradução Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1960.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2005.

HOMERO. **Ilíada**. Vol 1. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.

IMMERWAHR, H. (1966). **Form and Thought in Herodotus**. Ohio, Press of Western Reserve University.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LANGDON, E. Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs. **Antropologia em Primeira Mão**, nº 1, 2007, p. 5-26.

LANGDON, Susan. Significant Others: The Male-Female Pair in Greek Geometric Art. *American Journal of Archaeology*, Vol. 102, No. 2, Apr., 1998, p. 251-270.

LORAUX, Nicole. **Invenção de Atenas**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LORAUX, Nicole. **La “belle mort” Spartiate**. *Ktêma*, n. 2, p. 105-120, 1977

MARROU, Henri Irinée. **História da Educação na Antiguidade**. São Paulo: EPU, 1975.

MOMIGLIANO, A. **As raízes clássicas da historiografia moderna**; Trad. Maria Beatriz Borba Florenzano. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

MOSSÉ, C. **La colonization dans l’antiquité**. Paris, 1970.

PAYEN, Pascal. **Discours historique et structures narratives chez Hérodote**. In: *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 45<sup>e</sup> année, N. 3, 1990. pp. 527-550.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Licurgo. vol. 1. Trad. Gilson César Cardoso. São Paulo: Editora Paumape, 1991.

RIBEIRO, Tatiana Oliveira. **A apódexis herodotiana**: um modo de dizer o passado. Rio de Janeiro: UFRJ, PPGLC, 2010. Tese de doutorado em Letras Clássicas.

RICOEUR, P. **La mémoire, l’histoire, l’oublie**. Paris: Éd. du Seuil, 2000.

ROCHA PEREIRA, M.H. **Concepções helênicas de felicidade no além**. Fundação Calouste Gulbenkian, Coimbra, 2013.

ROMILLY, J. de. **História e Razão em Tucídides**. Trad. de Tomás Rosa Bueno. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

ROMILLY, Jacqueline de. **La loi dans la pensée grecque**. Paris, 1971.

ROMILLY, Jacqueline de. **La vengeance comme explication historique dans l’oeuvre d’Hérodote**. In: *Revue des Études Grecques*, tome 84, fascicule 401-403, Juillet-décembre 1971. pp. 314-337.

ROMILLY, Jacqueline de. **Les barbares dans la pensée de la Grèce classique**. Phoenix. 4 ed. 1993. pp. 283-292.

SILVA, Maria de Fátima. **Dario, o Grande-Rei**, personagem em *Histórias* de Heródoto. *Máthesis*, 4, 1995, p. 63-88.

SILVA, Maria de Fátima. **Heródoto e o Oriente**. Phoênix, Rio de Janeiro, 2010.

SILVA, Maria de Fátima. **O anel de Polícrates**. Humanitas, vol. XLVII, 1995.

SOARES, Carmen Leal. **A morte em Heródoto**: valores universais e particularismos étnicos. Fundação Calouste Gulbenkian, Coimbra, 2003.

SOARES, Carmen Leal. **A visão do ‘outro’** em Heródoto. In: *Génese e consolidação da ideia de Europa*. vol.1: de Homero ao fim da época clássica. Universidade de Coimbra, 2005. pp. 95-173.

SÓFOCLES, **Aias**. Apresentação e tradução de Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SÓFOCLES, **Antígona**. Tradução e introdução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SOUZA, Camila Diogo de. **Morte e Vida na Grécia Antiga**. Teresina: EDUFPI, 2020.

TORRANO, Jaa. **Mito e imagens míticas**. São Paulo: Córrego, 2019.

TUCIDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Livro I. Tradução e apresentação de Anna Lia A. de Almeida PRADO. Texto grego estabelecido por Jacqueline de ROMILLY. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TUCIDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Livro I. Tradução e apresentação de Anna Lia A. de Almeida PRADO. Texto grego estabelecido por Jacqueline de ROMILLY. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. **A bela morte e o cadáver ultrajado**. *Discurso*, n. 9, p. 31-62, 9 dez. 1978. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37846>.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre Mito e Política**. Tradução de Cristina Murachco. 2 ed. São Paulo: Edusp, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. *La belle mort et le cadavre outrage*. In : GNOLI, G. et VERNANT, Jean-Pierre (dir.) **La Mort, Les Morts dans les Sociétés Anciennes**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 45-76, 1982a.

VEYNE, P. **Como se escreve a história**. Tradução de Antônio Jose da Silva.