

humanitas

Vol. LIII

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



HVMANITAS

VOL. LIII • MMI



TOLERÂNCIA E XENOFOBIA OU A CONSCIÊNCIA DE UM UNIVERSO MULTICULTURAL NAS *HISTÓRIAS* DE HERÓDOTO*

CARMEN SOARES
Universidade de Coimbra

Abstract: Presently we live at a time in which the building of the European Union expresses the political willingness to recognise a common identity among nations with affinities at different levels, namely a broad notion of culture. Having this in mind, our aim in this article is to search the roots of that understanding in the works of Herodotus, the so-called *pater historiae*. Although his writings bear witness to a twofold division of the known peoples into Europe and Asia, the historian deviates himself from this stereotyped view, which is responsible for the perception of two homogeneous blocks. These, distinct and often antagonistic, resulted in the opposition Greeks vs. Barbarians. Throughout this paper we shall illustrate how the author, despite his impartiality concerning one's own customs (the *nomoi*), provides various examples of some attitudes as ancient as tolerance and xenophobia. At the beginning of a new millennium, the *Histories'* ecumenical lesson continues to testify the modernity and pertinence of a text and of an author which are more than twenty five centuries old.

Procurar nos textos clássicos evidências de vária ordem para o aparecimento da noção de Europa como entidade geográfico-cultural delimitada constitui uma tarefa exigente e ampla nos seus objectos de estudo. Subordinada à primeira obra de historiografia chegada aos nossos dias praticamente intacta,

* O presente estudo corresponde, com diversos ajustes, a partes da nossa Dissertação de Doutoramento, intitulada *A morte em Heródoto. Valores universais e particularismos étnicos* (Coimbra 2001, versão policopiada) pp. 13-38, 204-15 e 387. Todas as referências cronológicas remetem para datas anteriores ao nascimento de Cristo.

a análise que agora apresentamos não visa, de modo algum, o tratamento exaustivo de uma temática assaz complexa como esta. A perspectiva em que nos colocamos é a de averiguar até que ponto as *Histórias* veiculam a consciência de uma diferenciação étnica passível de estabelecer uma distinção cultural dicotómica, entre o Ocidente e o Oriente então conhecidos. Uma vez que a realidade do texto herodotiano não nos parece apontar para uma leitura tão linear, talvez possamos desde já adiantar outra orientação para a nossa pesquisa. Consta-se que, sem descurar a tradicional díade de opostos Europa vs. Ásia, o Autor sublinha os particularismos étnicos de diferentes povos, sobretudo dos que o Grego, de um modo genérico e muitas vezes dotado de sérias imprecisões, alinhava sobre a denominação abrangente de Bárbaro. Como se sabe, o sentido originário do termo βάρβαρος está isento de quaisquer conotações pejorativas, derivando exclusivamente do facto de as várias línguas dos povos que não falavam grego se assemelharem a um linguajar cuja principal característica era a repetição do som βάρ-βάρ. A antipatia dos Helenos pelos Bárbaros terá, por conseguinte, surgido bem mais tarde e, ao que se pensa, deve ter sido acentuada durante as Guerras Medo-Persas, pelo que a distinção entre possuidores da cultura helénica e os outros deve situar-se apenas no segundo quartel do séc. V¹.

De facto, foi na sequência da sua expansão pelas costas da Ásia Menor, do Mar Negro e do Mediterrâneo, que os Gregos ampliaram os horizontes do conhecimento relativo aos outros². A essa herança Heródoto soma um contacto

¹ Vide J. R. Ferreira, *Hélade e Helenos. Génese e evolução de um conceito* (Coimbra 2^a1992) 221. Sobre o conceito de βάρβαρος, leiam-se, do mesmo livro, as pp. 191-261, 361-2, 381-406 e bibliografia indicada, bem como os estudos publicados em *Greco et Barbares*, Entretiens Hardt, 8 (Genève 1962). O contributo da tragédia para a formação do estereótipo do Bárbaro está bem documentado por E. Hall, em *Inventing the Barbarian. Greek self-definition through tragedy* (Oxford 1989). Conforme nota esta última autora, do rol de predicados depreciativos que o Grego associava ao Bárbaro faziam parte características como a estupidez, a cobardia, a intemperança e a injustiça (*op. cit.*, 121-33).

² O contacto dos Gregos com outros povos remonta às migrações que, a partir dos finais do séc. XII, se sucederam ao declínio micénico, levando-os às ilhas do Egeu e às costas da Ásia Menor (vd. N. G. L. Hammond, "The end of Mycenaean civilization. b) The literary tradition for the migrations", in I. E. S. Edwards *et alii* (edd.), *The Cambridge Ancient History* II. 2, Cambridge 3^a1975, 678-712). Novo impulso expansionista dos habitantes da Hélade regista-se cerca de quatro séculos mais tarde, ao que tudo indica na primeira metade do séc. VIII, com o fenómeno da colonização. Desta vez as paragens atingidas situam-se sobretudo nos perímetros do Mediterrâneo e do Mar Negro. Sobre o fenómeno da colonização grega, vd. A. J. Graham, *Colony and mother city in ancient Greece* (Manchester 1964); C. Mossé, *La colonization dans l'Antiquité* (Paris 1970) 27-83 e J. Boardman, *The Greeks overseas. Their early colonies and trade* (London 1988).

directo, decorrente das viagens que realizou³. A sua posição face ao mundo que o rodeia e à inserção da pátria no mesmo encerra em si duas vertentes que, ao invés de se contrapõem, complementam-se. Ou seja, aceitar a partição desse mundo em dois blocos distintos, a Europa e a Ásia, não obsta a que se seja sensível à diversidade étnico-cultural que compõe cada um deles. Assim sendo, verifica-se que, desde a abertura da obra, o Autor deixa bem clara essa visão bipartida do universo e dos povos, a qual faz remontar ao tempo da guerra de Tróia:

Ἄπο τούτου αἰεὶ ἠγγήσασθαι τὸ Ἑλληνικὸν σφίσι εἶναι πολέμιον.
Τὴν γὰρ Ἀσίην καὶ τὰ ἐνοικέοντα ἔθνεα βάρβαρα οἰκηεῦνται οἱ
Πέρσαι, τὴν δὲ Εὐρώπην καὶ τὸ Ἑλληνικὸν ἠγγηται κεχωρίσθαι.

Desde então os Persas passaram definitivamente a considerar o mundo grego como um inimigo. Na verdade têm por sua propriedade a Ásia e os povos bárbaros que a habitam, ao passo que a Europa e o mundo grego julgam-nos uma região distinta.

(1. 4. 4)

Se nos colocarmos do lado acabado de enunciar, o da perspectiva persa, não significa isto, de modo algum, que um dos objectivos dos senhores do império tenha sido a unificação cultural dos territórios asiáticos sucessivamente conquistados. Nas palavras de P. Briant, “Os Persas, por exemplo, não procuraram difundir nem a sua língua nem a sua religião. Manifestaram, pelo contrário, uma grande reverência pelos cultos e santuários locais”⁴. Essa política

³ Cf. H. R. Immerwahr, “Herodotus”, in P. E. Easterling and B. M. W. Knox (edd.), *The Cambridge History of Classical Literature. I. Greek Literature* (Cambridge 1985) 426; D. Asheri, *Erodoto. Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia* (Milano 1997) XV-XVII; J. Redfield, “Herodotus the tourist”, *CP* 80 (1985) 97-118; K. H. Waters, *Herodotus the historian. His problems, methods and originality* (London 1985) 25-7; M. C. Miller, *Athens and Persia in the fifth century B. C. A study in cultural receptivity* (Cambridge 1997) 105-8.

⁴ In *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre* (Paris 1996) 88. Sobre as relações dos Persas com os povos dominados, *vd.* especialmente pp. 88-96 e “Pouvoir central et polycentrisme culturel dans l'empire achéménide. Quelques réflexions et suggestions”, in H. Sancisi-Weerdenburg, *Achaemenid history I. Sources, structures and synthesis* (Leiden 1987) 1-31. Para este autor, o reverso da moeda da aceitação da individualidade religiosa e cultural dos outros reside numa política de conservação da especificidade étnico-cultural da aristocracia persa (sobretudo pp. 12-21). A tolerância persa não era desinteressada, pois, no que se refere aos locais de culto do Egito e da

de convivência com a heterogeneidade cultural era ditada pela própria necessidade de manter politicamente coeso um tão extenso domínio. Se bem que não fosse, na Antiguidade, apanágio dos Persas, o facto de as inscrições reais de Dario (Behistun) terem sido redigidas em três idiomas – o persa, o acádio e o elamita – não deixa de ser um sinal dessa tolerância⁵.

Também das breves linhas do prólogo ressaltava a mesma consciência bipartida do universo e deixava-se bem nítido o pé de igualdade que, no percurso da História, ocuparam as duas grandes potências da altura, uma a oriente e outra a ocidente⁶:

Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μῆτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μῆτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἑλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι’ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.

Esta é a exposição das investigações de Heródoto de Halicarnasso, para que, com o tempo, nem os feitos dos homens se apaguem, nem fiquem privadas de renome as empresas grandes e maravilhosas cometidas tanto por Gregos como por Bárbaros; e, acima de tudo, a razão por que combateram uns contra os outros.

Babilónia, servia os intuitos de assegurar o controlo das suas riquezas e receitas (vd. A. Kuhrt, *The ancient Near East c. 3000-330 BC*, vol. II, London 1995, 696-701 e, para este aspecto em particular, 699). Já anteriormente C. Duchesne-Guillemin, a propósito de Ciro, esclarecera que “Não se trata (...) de tolerância religiosa no sentido moderno da palavra, mas apenas de garantir da melhor maneira possível o domínio sobre os países conquistados” (“Religion et politique de Cyrus à Xerxès”, *Persica* 3, 1967-68, 2). Mesmo sob o ponto de vista político, o Persa, pelas atitudes emblemáticas do seu monarca, demonstra ser um povo tolerante. Basta recordar, a título de exemplo, a preservação de soberanos vencidos, como Cresos (poupado por ordem de Ciro, l. 80. 3) e Psaménito III (na corte de Cambises, 3. 15). Naturalmente que, sob uma perspectiva político-social, deparamos mais com a adaptação das estruturas locais ao sistema imperial, definido pelo rei e seus conselheiros.

⁵ Antes de avançar sobre a Europa, também Dario coloca nas margens do Bósforo duas estelas com os nomes dos povos subjogados, uma escrita no seu idioma, outra em grego (4. 87. 1). Semelhante gesto, mais do que uma prova de tolerância cultural deve querer significar uma advertência dirigida aos Gregos no sentido de denunciar a inutilidade de fazer frente ao invasor.

⁶ Porque seria despropositado e até repetitivo, à luz dos estudos já apresentados, retomarmos as questões levantadas pelo prólogo das *Histórias*, remetemos para G. Nagy, “Herodotus the logios”, *Arethusa* 20 (1987) 175-84 e Asheri, *Erodoto. Le Storie. Libro I, XVII-XIX e com. ad loc.*

Os dois passos das *Histórias* acabados de evocar revelam ambos a filiação de Heródoto numa concepção bipolar da Humanidade, dividida entre Gregos e Bárbaros. Não podemos, contudo, deixar de atribuir a estes excertos o valor de enquadramento genérico que lhes assiste. A etapa seguinte consistirá, precisamente, em avaliar até que ponto esse entendimento do mundo traduz, em absoluto, a posição do Autor face à alteridade da vivência não grega. Procuraremos, em simultâneo, constatar se a sua investigação (ἱστορία) prima pela imparcialidade e tolerância ou se, pelo contrário, revela notas de um faccionismo étnico. Depois de considerada a atitude do “narrador” face ao “narrado” (alínea a), o nosso estudo completar-se-á por meio da análise da relação dos principais povos intervenientes na obra com os costumes dos outros (alínea b).

a) Heródoto e o respeito pelo direito às diferenças étnicas

Ao falarmos de caracterização étnica estamos a entrar no domínio do que os Gregos chamavam νόμος. Não cabe, no entanto, no âmbito da nossa reflexão debater, uma vez mais, a pluralidade semântica do conceito⁷. Recordemos apenas o seu sentido genérico e principais acepções. Como resumiu, e muito bem, J. de Romilly, “a palavra aplica-se a toda a espécie de regras, em todos os povos”⁸. Ao seu primeiro entendimento, etnográfico – significando as práticas e crenças, transmitidas desde tempos imemoriais de geração em geração como legado ético de um povo – juntou-se, com o amadurecimento da pólis ateniense no séc. V, o sentido político. Será contudo pertinente notar que, em Heródoto, o número de ocorrências com o valor de ‘costume’ corresponde a cerca do dobro dos registos da conotação ‘lei’⁹.

Vejamos agora como Heródoto imortalizou um dos princípios, então como hoje, decisivos para o seu entendimento entre vários povos: o respeito pela identidade religiosa ou, num campo mais vasto, cultural, de cada um. O

⁷ Sobre o significado etimológico da palavra, veja-se E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien* (Paris 1949). Para uma abordagem dos vários significados e da evolução de *nomos* na Grécia antiga, vd. M. Ostwald, *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy* (Oxford 1969)1-54; J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque* (Paris 1971) 51-71; Ferreira, *Hélade e Helenos*, 155-90.

⁸ *Op. cit.*, 54.

⁹ Estes dados estatísticos são fornecidos por M. Giraudeau, no seu estudo *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur le vocabulaire* (Paris 1984), onde dedica as pp. 115-136 à análise do papel do historiador na evolução do termo e suas várias acepções.

passo que verdadeiramente constitui um atestado da tolerância étnica do historiador é o já célebre capítulo 38 do livro III¹⁰. Ao considerar a actuação de Cambises em Mênfis, Heródoto vê nela um indicador inegável da insanidade do monarca. O rol de atrocidades cometidas contra os próprios cidadãos persas, exacerbadas na violência exercida sobre elementos da sua família, vê-se sacrilegamente engrossado pela profanação de túmulos e de santuários das terras do Nilo (3. 16 e 37). De facto o primeiro sinal de deterioração do carácter de Cambises consiste na violação do túmulo de Amásis e destruição da sua múmia pelo fogo; mandara também sepultar vivos doze persas das melhores famílias (3. 35. 5) e atingira mortalmente o único filho de um dos seus homens de confiança, Prexaspes (3. 34-5). Não escaparam igualmente à sua sede sanguinária a irmã e esposa, então grávida (3. 31-2), e o irmão Esmérdis, usurpador imaginário do trono persa (3. 30). Na sequência destes relatos, o Autor conclui o *logos* do monarca deixando transparecer, como fizera já várias vezes¹¹, a sua desaprovação:

Πανταχῆτι ὄν μοι δῆλά ἐστι ὅτι ἐμάνη μεγάλως ὁ Καμβύσης· οὐ γὰρ ἂν ἱροῖσί τε καὶ νομαίοισι ἐπεχείρησε καταγελαῖν.

Por tudo isto, parece-me, pois, evidente que Cambises estava completamente louco. Caso contrário não ousaria trocar das coisas sagradas e das tradições.

(3. 38. 1)

Para além da inviolabilidade devida às crenças religiosas e costumes de cada povo, o narrador prossegue as suas observações sobre ética cultural, acrescentando o relativismo de valores, aqui sinónimo de uma maior estima pelos próprios. Se se colocassem todas as pessoas (πᾶσι ἀνθρώποισι) perante a mesma questão – escolher de entre todos os costumes os melhores (ἐκλέξασθαι...νόμους τοὺς καλλίστους ἐκ τῶν πάντων νόμων) – cada

¹⁰ Como bem notou Romilly, a riqueza deste passo comprova-se nas premissas que contém e que apontam para um caminho aberto no sentido de uma reflexão mais complexa do conceito, ou seja: “Embora certamente não o tenha previsto, Heródoto, ao escrever o cap. III. 38, preparava, de longe, o que viria a ser a crise da lei” (*La loi*, 58).

¹¹ Cf. 3. 25. 2 (οἷα δὲ ἐμμανῆς τε εἶναι καὶ οὐ φρενήρης); 3. 30. 1 (διὰ τοῦτο τὸ ἀδίκημα ἐμάνη); 3. 33 (ταῦτα... ὁ Καμβύσης ἐξεμάνη).

uma elegeira os seus, por julgar serem esses de longe os mais perfeitos (οὗτω νομίζουσι πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἑωυτῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι, 3. 38. 1). Aliás, conforme regista Heródoto em 7. 152. 2, a tendência para cada povo preferir os seus costumes aos dos outros, mesmo os que constituem defeitos, pode ser considerada um predicado comum ao género humano:

Ἐπίσταμαι δὲ τοσοῦτον ὅτι εἰ πάντες ἄνθρωποι τὰ οἰκία κακὰ ἔς μέσον συνενείκειεν ἀλλάξασθαι βουλόμενοι τοῖσι πλησίοισι, ἐγκύψαντες ἂν ἔς τὰ τῶν πέλας κακὰ ἀσπασίως ἕκαστοι αὐτῶν ἀποφεροῖατο ὀπίσω τὰ ἐσηνείκοντο.

Estou convicto do seguinte: que, se todos os homens reunissem num determinado lugar os defeitos do seu país com o intuito de trocá-los com os vizinhos, cada um deles, ao reparar nos males daqueles, recolheria com satisfação os que tinha trazido.

A alusão em um capítulo dos Δισσοὶ λόγοι dos Sofistas (2. 26) ao relativismo étnico de valores parece sugerir que se trata de uma concepção não exclusiva de Heródoto, mas que circulava, a avaliar pelo que até nós chegou, em círculos filosóficos da época¹²:

¹² Na verdade a defesa do relativismo de valores, princípio fundamental das doutrinas sofisticas, pode fazer pensar em Protágoras, Hípias e Pródico como fontes de Heródoto. Uma vez que não há balizas cronológicas precisas para a vida do historiador, nem conhecimentos seguros da sua formação, é arriscado estabelecer relações deste tipo. Aliás, como bem nota D. Asheri (*Erodoto. Le Storie. Libro III. La Persia*, Milano ²1997, 255), pode ter-se verificado precisamente o contrário. Mas, mais importante do que estabelecer hipotéticas dívidas intelectuais entre uns e outro, é de salientar que estes são testemunhos diversos do pensar de uma época. No caso concreto que agora nos detém, interessa notar que Heródoto evidencia o respeito que desperta nos homens a própria lei. Como se sabe, o exemplo máximo da relativização, com uma variação à escala do indivíduo, celebrou-se nas conhecidas palavras de Protágoras: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (fr. I Diels). Aliás remonta ao tempo de Platão e chega aos nossos dias a discussão sobre o significado da máxima que ficaria a ser conhecida por doutrina do *homo mensura*. Conforme se pode ler, mais tarde, em Platão (*Euthd.* 283 e-286 d), daqui deriva a defesa de que todas as percepções da realidade são verdadeiras, o que leva ao paradoxo de não ser possível contrariar a opinião de outro, por sua vez baseado noutro paradoxo, o de que não se pode exprimir o que é falso. Sobre as implicações filosóficas decorrentes do famoso passo de Protágoras, veja-se G. B. Kerferd, *The sophistic movement* (Cambridge 1981) 85-95.

Λέγοντι δέ, ὡς αἶ τινες τὰ αἰσχρὰ ἐκ τῶν ἐθνέων πάντοθεν συνενείκαιεν, ἔπειτα συγκαλέσαντες κελεύοιεν, ἃ τις καλὰ νομίζοι, λαμβάνεν, πάντα κα ἔν καλῶι ἄπενειχθῆμεν. Ἐγὼ θαυμάζω αἶ τὰ αἰσχρὰ συνενεχθέντα καλὰ ἐσεῖται, καὶ οὐχ οἷάπερ ἦνθεν.

Dizem que, se se reunissem os aspectos vergonhosos dos povos de todo o mundo e depois se ordenasse aos convocados que pegassem no que consideravam belo, tudo teriam levado por bom. A mim causa-me espanto que o que tinha sido reunido como defeito se tome por virtude, embora seja o mesmo.

Se bem que traduzida por verbos distintos -ἐκλέγω em Heródoto (3. 38. 1) e λαμβάνω no texto dos Sofistas – a situação imaginada continua a ser a de uma escolha. Os agentes sujeitos à prova são convocados expressamente para o efeito (συγκαλέσαντες dos *Dissoi logoi* e καλέσας da versão do historiador 3. 38. 3, transcrita já de seguida). A conclusão extraída da experiência é uma só: a opção feita por cada povo é, no seu entender, a melhor, quer venha expressa pelo superlativo (καλλίστους), quer se apoie na circunstancialização do conceito (ἐν καλῶι). Como acabámos de salientar, a própria equivalência discursiva entre os dois passos parece, à primeira vista, apontar no sentido de uma comunhão ideológica. Essa, porém, dissipa-se, quando se dá o devido significado à equação do que é belo (τὰ καλὰ) ao que é vergonhoso (τὰ αἰσχρὰ), patente no passo dos Sofistas. A intervenção do espírito valorativo do comentador do quadro contrapõe-se à isenção que prima nas palavras do nosso Autor. Pela clara objectividade evidenciada, Heródoto assegura um estatuto que se nos assemelha, na área em questão, particular.

Embora o passo 3. 38 seja evocado para defender o direito à diferença étnica, encerra já o gérmen de um sentimento xenófobo, que – como teremos oportunidade de esclarecer mais adiante – virá à tona em alguns grupos étnicos. Mas de momento a tónica recai sobre o culto dos mortos. Ao escolher precisamente este tema, de entre os milhares (πολλοῖσί τε καὶ ἄλλοισι τεκμηρίοισι πάρεστι σταθμώσασθαι) que igualmente serviriam para atestar a verdade universal do respeito pelas tradições dos diferentes povos, Heródoto assinala, de forma indelével, o estatuto de paradigma que na formação do *nomos* de uma comunidade assumem os rituais fúnebres, ou seja, a imagem social da morte.

Na esteira de um gosto literário, tipicamente épico, pelo desenvolvimento de uma sentença com o recurso a uma mais ou menos breve “dramatização”¹³, o Autor recorda, nos seguintes termos, um episódio que teria ocorrido na corte de Dario¹⁴.

Δαρείος ἐπὶ τῆς ἐωυτοῦ ἀρχῆς καλέσας Ἑλλήνων τοὺς παρεόντας εἶρετο ἐπὶ κόσωι ἂν χρήματι βουλοίατο τοὺς πατέρας ἀποθνήσκοντας κατασιτέεσθαι· οἱ δὲ ἐπ’ οὐδενὶ ἔφασαν ἔρδειν ἂν ταῦτα. Δαρείος δὲ μετὰ ταῦτα καλέσας Ἰνδῶν τοὺς καλομένους Καλλατίας, οἱ τοὺς γονέας κατεσθίουσι, εἶρετο, παρεόντων τῶν Ἑλλήνων καὶ δι’ ἑρμηνέος μανθανόντων τὰ λεγόμενα, ἐπὶ τίνι χρήματι δεξάιατ’ ἂν τελευτῶντας τοὺς πατέρας κατακαίειν πυρὶ· οἱ δὲ ἀμβάσαντες μέγα εὐφημέειν μιν ἐκέλευον. Οὕτω μὲν νυν ταῦτα νενόμισται, καὶ ὀρθῶς μοι δοκᾷ Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι.

Dario, durante o seu reinado, tendo convocado os Gregos que faziam parte da corte, perguntou-lhes em troca de que riquezas seriam capazes de devorar os pais mortos. Eles, porém, responderam que por nada o fariam. Em seguida chamou uns Indianos, denominados Calatinos, que comem os pais, e perguntou-lhes – na presença dos Gregos, que graças a um intérprete entendiam o que se dizia – por que preço aceitariam queimar no fogo os pais defuntos. Mas estes, em forte gritaria, exortavam-no a não dizer blasfêmias. Bem andou Píndaro, em meu entender, ao afirmar que “a tradição é a rainha de todas as coisas”.

(3. 38. 3-4)

¹³ Sobre as afinidades do texto herodotiano com a épica, vd. B. A. Groningen, *La composition littéraire archaïque grecque* (Amsterdam 1958).

¹⁴ Não vamos enveredar pela tarefa improfícua de avaliar a veracidade ou o carácter ficcional deste episódio. E, embora nos inclinemos mais para a segunda das hipóteses, consideramos que o fundamental é reter que esse mesmo cuidado não deve ter afligido Heródoto, pois, como sublinha S. Flory (*The archaic smile of Herodotus*, Detroit 1987, 51), a experiência literária anterior já habituara o público grego a discernir as verdades escondidas nas falsidades, prólogo celebrizado pela expressão hesiódica ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα (*Th.*, vv. 27-8), e pela referência na *Odisseia*, a propósito de Ulisses: ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα, 19. 203.

O facto de escolher um bárbaro, o rei Dario, para promotor desta experiência dos comportamentos e reacções do homem ao questioná-lo sobre o seu sistema de crenças, num dos pontos principais, o culto aos mortos, não deve ser desprezado. Parece-nos evidente o propósito de, aos olhos de um destinatário grego¹⁵, enfatizar a universalidade da questão e o respeito que, ao contrário do demonstrado pela actuação de Cambises, outros Bárbaros, igualmente ou até mesmo mais distintos, sentiam pelos *nomoi* alheios. Atentemos, agora, no desenvolvimento da “cena”. Gregos e Indianos Calatinos, povos situados nos confins ocidental e oriental do império persa, são escolhidos pelo rei porque simbolizam, desde logo por inerência da sua localização geográfica, posições que se esperam distintas. Dario testa a fidelidade de ambos os povos aos seus costumes, oferecendo como argumento de tentação ao desvio o que, de acordo com os padrões persas, todo o homem almeja, a riqueza (χρῆμα)¹⁶. Alheios a valores que choquem com as suas crenças, Gregos e Indianos são peremptórios na recusa. Mais expressiva é a negativa destes últimos, que, verdadeiramente transtornados, não conseguem controlar os sentimentos, soltando gritos estridentes (ἀμβόσαντες μέγα) e ousando mesmo fazer quase uma exigência (ἐκέλευον) ao soberano dominador: que se cale sob o risco de cometer blasfémia (εὐφημέειν). Bastante vincada é a colocação das duas partes, Gregos e Hindus, em lados contrários: cremação e necrofagia. A solidez dessa oposição evidencia-se pelo facto de não equacionarem qualquer possibilidade de alterar os seus hábitos (νόμοι).

Embora atribuindo uma leitura diferente da que lhe teria dado Píndaro, Heródoto encerra o cap. 38 vincando o reconhecimento do *nomos* como princípio universal da organização do mundo. Porém, no verso evocado do autor lírico (fr. 169 a, Snell-Maehler), o entendimento de *nomos* era bem diferente da

¹⁵ Questão controversa, e provavelmente insolúvel, é o estabelecimento de um público contemporâneo tipo para a obra do Autor. Sobre este assunto, leia-se S. Flory, “Who read Herodotus’ Histories?”, *AJPh* 101. 1 (1980) 12-28.

¹⁶ Depois da derrota grega nas Termópilas, alguns desertores árcades abandonam a causa helénica e vão juntar-se aos homens de Xerxes. É por estes que os Bárbaros ficam a saber que os adversários competiam nos Jogos Olímpicos, recebendo por prémio não uma qualquer quantia de dinheiro, mas tão só o reconhecimento do seu mérito, materializado numa coroa de ramagem de oliveira brava. Significativa do apreço dos Persas pela riqueza é a acusação que Tritantaïcmes, filho do tio de Xerxes, Artabano, dirige ao chefe do exército de terra do Rei (cf. 8. 26): *Não me digas, Mardónio, que foi contra este tipo de homens que nos fizeste combater, homens que competem não por dinheiro* (περὶ χρημάτων), *mas pela superioridade* (περὶ ἀρετῆς).

perspectiva herodotiana¹⁷. Entendido como uma força arbitrária, superior aos deuses e aos homens, e contra quem ninguém pode opor-se, justifica-se a violência exercida por Hércules ao roubar o gado ao gigante Gérion através da admissão de que o *nomos* é o rei de todos, dos mortais e dos imortais (ὁ πάντων βασιλεὺς / θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων). Mas sem sairmos da obra do mesmo poeta, há um outro fragmento, o 215 Snell-Maehler, de onde se extrai uma noção de relativismo e simultânea sobrevalorização das próprias tradições¹⁸:

ἄλλα δ' ἄλλοισι νόμιμα, σφετέραν
δ' αἰνεῖ δίκαν ἕκαστος

Povos diferentes possuem costumes diferentes, mas cada um elogia o seu.

Que o tratamento de prática equidade para com os Bárbaros possa ter parecido excessivo, senão aos contemporâneos de Heródoto, que viviam ainda no rescaldo da inimizade suscitada com as Guerras Medo-Persas, pelo menos a autores posteriores, sugere-o o epíteto depreciativo φιλοβάρβαρος, que lhe vem atribuído por Plutarco (*Moralia* 857 a). Encontram-se, contudo, nas *Histórias* alguns indícios de uma visão negativa desses não Gregos, que, por serem tão breves e esporádicos, não contrariam a ideia geral de imparcialidade para com os costumes alheios. Incluem-se aqui quatro curtas notas menos abonatórias: a prática de relações sexuais nos templos babilônios vem descrita como o *mais desonroso costume*¹⁹; os Antropófagos são denominados *o povo de costumes mais selvagens*²⁰; ao descrever o exército de Xerxes, Heródoto

¹⁷ Para uma reflexão mais pormenorizada dos passos de Píndaro e seu relacionamento com o texto de Heródoto, veja-se W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy. III. The fifth-century enlightenment* (Cambridge 1969) 131-4; Ostwald, *Nomos and the beginnings*, 37-8; Romilly, *La loi*, 58-71; S. C. Humphreys, "Law, custom and culture in Herodotus", *Arethusa* 20 (1987) 212-3. Há ainda outras fórmulas, para além da citada em 3. 38. 4, usadas pelo historiador para afirmar a soberania do *nomos*, mas agora entendido como 'lei': νόμου ἰσχυροῦ (7. 102. 1) e δεσπότης νόμος (7. 104. 4).

¹⁸ Na sua visão idealista, Platão, que também retoma o fr. 169 no *Górgias* (484 b), considera que os representantes das cidades examinam os costumes dos vários grupos, elegendo apenas os melhores (*Lg.* 681 b-d).

¹⁹ ἀσχιστός νόμος, 1. 199. 1.

²⁰ ἀγριώτατα πάντων ἀνθρώπων ἔχουσι ἡθεα, 4. 106.

afirma que *era constituído por muitos homens, mas poucos guerreiros*²¹; sente-se algum desdém na referência que faz aos hábitos, armamento e vestuário primitivo dos Etíopes, Trácios e Calcídios (7. 69. 1, 75. 1 e 79, respectivamente). Embora se percebam sinais claros de que o nosso Autor não abdica de determinados valores universais – como a condenação do canibalismo e a profanação do sagrado – concordamos com J. A. S. Evans, quando repara que, apesar de não se poder abstrair o indivíduo das influências que naturalmente exerce sobre ele o meio, “o melhor que podemos dizer é que a atitude de Heródoto é uma atitude independente”²².

Apreciada a tendência de Heródoto para respeitar a individualidade étnica, consideremos de forma mais desenvolvida o comportamento dado como característico de cada povo na sua relação com os costumes dos outros.

b) Tolerância e xenofobia, paradigmas do relacionamento inter-étnico

Se atentarmos na concepção de história de Heródoto, verifica-se que o *nomos* exerce uma espécie de pressão sobre os indivíduos da respectiva comunidade cultural, fornecendo motivos e razões para a sua acção²³. Ou seja, assiste-lhe uma função didáctica, que faz dele um elemento formador do homem e inspiração última dos seus actos. Ao mesmo tempo que funciona como princípio de conformidade, orientador da actividade humana, ganha, no domínio restrito do grupo que o materializa, um estatuto de comportamento característico e, nessa medida, previsível. Na opinião de Humphreys, esta é “uma das maneiras de Heródoto lidar com o eterno problema do historiador: como fazer o imprevisível parecer compreensível”²⁴. Nestas circunstâncias, pode dizer-se que o νόμος se transforma numa segunda ‘natureza’, como que adquire o estatuto de φύσις²⁵. Da evolução desta relação antitética entre *nomos* e *physis* e da

²¹ πολλοὶ μὲν ἄνθρωποι εἶεν, ὀλίγοι δὲ ἄνδρες, 7. 210. 2.

²² *Herodotus, explorer of the past. Three essays* (Princeton 1991) 94, sublinhado nosso.

²³ A chamada de atenção para o papel do *nomos* em Heródoto como princípio de causalidade histórica foi feita por J. A. S. Evans, no seu artigo “Despotes Nomos”, *Athenaeum* 43 (1965) 142-53.

²⁴ “Law, custom and culture in Herodotus”, 218.

²⁵ Alvo privilegiado da atenção dos filósofos e, muito em especial, da teorização política, uma das linhas de pensamento que viria a ser mais explorada, mas ausente da obra herodotiana, é a da antítese entre *nomos* e *physis*. Sobre este assunto *vd.* Guthrie, *A history of Greek philosophy*, 55-134 e F. Heinemann, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, 1 (Basel 1965).

abertura das comunidades a influências estrangeiras resulta o grau de liberdade pessoal dos sujeitos. Neste campo, Persas e Citas representam os dois extremos, inconciliáveis aqui como na luta que travaram entre si:

Καὶ ξεινικὰ δὲ νόμια Πέρσαι προσίενται ἀνδρῶν μάλιστα.

São sobretudo os Persas, de entre os seres humanos, que pendem mais para costumes estrangeiros.

(1. 135. 1)

Ξεινικοῖσι δὲ νομαίοισι καὶ οὔτοι αἰνῶς χρᾶσθαι φεύγουσι, μήτε τεῶν ἄλλων, Ἑλληνικοῖσι δὲ καὶ ἤκιστα, ὡς διέδεξαν Ἀναχάρσις τε καὶ δεύτερα αὔτις Σκύλης.

Estes (os Citas) rejeitam de forma violenta a prática de costumes estrangeiros, próprios dos outros povos, e mais que todos os gregos, como tornaram evidente com os casos de Anacársis e, uma segunda vez, de Ciles.

(4. 76. 1)

E, referindo-se ao homicídio de Anacársis, Heródoto esclarece:

Οὔτος μὲν νυν οὔτω δὴ [τι] ἔπρηξε διὰ τὰ ξεινικά τε νόμια καὶ Ἑλληνικὰς ὁμιλίας.

Isto foi o que sucedeu a Anacársis, porque praticou costumes estrangeiros e estabeleceu relações com os Gregos.

(4. 77. 2)

O radicalismo cita tanto pode acarretar a morte como a *damnatio memoriae* dos *philoxenoi*:

Καὶ νῦν ἦν τις εἴρηται περὶ Ἀναχάρσιος, οὗ φασὶ μιν Σκύθαι γινώσκειν, διὰ τοῦτο ὅτι ἐξεδήμησέ τε ἐς τὴν Ἑλλάδα καὶ ξεινικοῖσι ἔθεσε διεχρήσατο.

E, se hoje em dia alguém faz perguntas sobre Anacársis, os Citas afirmam

que não o conhecem, isto porque ele viajou para fora da pátria, para a Grécia, e se entregou a costumes estrangeiros.

(4. 76. 5)

A receptividade dos Persas aos costumes de outros povos vem explicitamente referida para aspectos como o traje, importado da Média, a couraça, egípcia, e a prática da pederastia, aprendida com os Gregos (1. 135). Mais do que ver nesta adesão a hábitos alheios um espírito de fraternidade, há que enquadrá-la na política expansionista persa²⁶. A verdade é que os senhores do grande império não tinham os “outros” por um bloco, social e moralmente indiferenciado. A julgar pelo testemunho do nosso Autor, estabeleciam uma hierarquia de culturas com base na proximidade geográfica dos diversos povos. Assim:

Τιμῶσι δὲ ἐκ πάντων τοὺς ἀγχιιστα ἑωυτῶν οἰκέοντας μετὰ γε ἑωυτοῦς, δευτέρα δὲ τοὺς δευτέρους, μετὰ δὲ κατὰ λόγον προβαίνοντες τιμῶσι ἥκιστα δὲ τοὺς ἑωυτῶν ἑκαστάτω οἰκημένους ἐν τιμῇ ἄγονται, νομίζοντες ἑωυτοῦς εἶναι ἀνθρώπων μακροῖι τὰ πάντα ἀρίστους, τοὺς δὲ ἄλλους κατὰ λόγον [τῶι λεγομένωι] τῆς ἀρετῆς ἀντέχεσθαι, τοὺς δὲ ἑκαστάτω οἰκέοντας ἀπὸ ἑωυτῶν κακίστους εἶναι.

Quem mais estimam de entre todos, a seguir a si próprios, são os que vivem mais próximo deles; em segundo lugar vêm os que se seguem e assim por diante, a sua estima é ditada por este critério. Na pior consideração têm os que vivem mais afastados de si, porque se julgam de longe os melhores homens do mundo. Quanto aos outros, apresentam um mérito de acordo com o critério que enunciámos; os mais distantes são os que menos valem.

(1. 134. 2)

²⁶ Como sublinha ainda Briant, “(...) não há nenhuma contradição necessária entre imposição do poder persa e manutenção/adaptação (parcial) das condições regionais e locais” (*Histoire de l'empire*, 89). Tendo em conta o número restrito de Persas face ao território conquistado, a estratégia ideológica de Ciro e Cambises, continuada de um modo geral pelos seus sucessores, passou pela colaboração das próprias elites autóctones. As dificuldades que na prática levantou esse plano tornaram-se bem patentes pelos numerosos casos de revoltas, instigadas por membros insatisfeitos da aristocracia local. A título de exemplo referimos o caso das cidades gregas da Iónia, que, durante cinco anos (499-495), transformaram a subjugada costa da Ásia Menor num palco de preocupações para Dario. O senso prático de alguns destes homens levou-os, no entanto, a colocarem-se solícitamente ao serviço dos novos senhores, evitando, assim, que os seus bens fossem confiscados e o prestígio social que detinham significativamente reduzido ou até anulado (Briant, *op. cit.*, 91-2).

O caso cita – com as histórias trágicas de Anacársis (4. 76-7) e Ciles (4. 78-80) – representa a supremacia dos valores étnicos sobre a individualidade de cada um. Conforme teremos oportunidade de analisar em pormenor, as mortes dessas duas figuras resultam de um acto de desrespeito pelo νόμος estabelecido, isto é, de um acto de ἀνομία. Antes, porém, de considerarmos esses paradigmas de transgressão, parece-nos pertinente, nesta fase preliminar, ver até que ponto as relações de outros povos com os *nomoi* estrangeiros se destacam do procedimento dos Citas, contribuindo para, ou atenuando, em termos de apego às tradições, o isolamento deste povo.

Dos Egípcios salienta-se o respeito pelos costumes pátrios e o desinteresse pela aquisição de outros, e em particular os dos Gregos:

Πατρίοισι δὲ χρεώμενοι νόμοισι ἄλλον οὐδένα ἐπικτῶνται.

Observadores das tradições dos antepassados, não lhes acrescentam outras.

(2. 79. 1)

Ἑλληνικοῖσι δὲ νομαίοισι φεύγουσι χρᾶσθαι, τὸ δὲ σύμπαν εἰπεῖν, μηδ' ἄλλων [μηδαμὰ] μηδαμῶν ἀνθρώπων νομαίοισι.

Evitam adoptar os usos gregos e, para ser franco, os de todos os outros povos.

(2. 91. 1)

O facto de a animosidade ou indiferença dos Bárbaros por certos costumes alheios incidir muito particularmente nos hábitos gregos sugere, desde já, que o *nomos* encerra um significado de identidade política. Preservar as tradições próprias acaba por ser sinónimo da autonomia de um povo.

Retomando a questão da abertura dos Egípcios a influências estrangeiras, ressalve-se que, em termos geográficos, se atribui um maior conservadorismo à população das planícies aráveis do que à dos baixios do Delta do Nilo²⁷:

²⁷ O “Nilo cultivado” (ἡ σπειρομένη Αἴγυπτος) corresponde à região situada a sul dos pântanos do Delta setentrional, que pelas características alagadiças do solo não se adequava aos trabalhos do arado.

Αὐτῶν δὲ δὴ Αἰγυπτίων οἳ μὲν περὶ τὴν σπειρομένην Αἴγυπτον οἰκεύουσι, μνήμην ἀνθρώπων πάντων ἐπασκέοντες μάλιστα λογιώτατοί εἰσι μακρῶι τῶν ἐγὼ ἐς διάπειραν ἀπικόμενῃ.

De entre os próprios Egípcios, os que habitam na zona de cultivo são sem dúvida – de acordo com os meus cálculos – os mais hábeis a preservar a memória colectiva.

(2. 77. 1)

Além do respeito que fomentam pelas tradições do seu povo, a oposição às práticas dos outros, por ser tão flagrante aos olhos do nosso Autor, quase que parece deliberada²⁸.

Αἰγύπτιοι ἅμα τῶι οὐρανῶι τῶι κατὰ σφέας ἐόντι ἑτεροίωι καὶ τῶι ποταμῶι φύσιν ἀλλοίην παρεχομένωι ἢ οἳ ἄλλοι ποταμοί, τὰ πολλὰ πάντα ἔμπαλιν τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι ἐστήσαντο ἡθεά τε καὶ νόμους,...

Os Egípcios, do mesmo modo que possuem um clima particular e que o seu rio apresenta uma natureza diversa da dos restantes, em quase tudo estabeleceram usos e costumes ao contrário dos outros povos,...

(2. 35. 2)

E a enumeração das singularidades, que se prolonga até ao capítulo seguinte do livro II, reflecte em especial os papéis sociais distintos reservados aos dois sexos. O contraste com a realidade grega, referente cultural constante do público contemporâneo das *Histórias*, é demasiado evidente. As actividades, femininas e masculinas, bem como as normas de comportamento revelam ao Grego um “mundo às avessas”. As mulheres saem para o mercado, onde se dedicam ao comércio, enquanto aos homens fica reservada a tecelagem e o sacerdócio dos deuses; também as posições de urinar foram trocadas, em pé as

²⁸ É a forma do próprio discurso que, baseada numa argumentação bipolar, sugere o particularismo dos *nomoi* egípcios. Este modo de pensar, traduzido pelo emprego corrente da polaridade e analogia, foi evidenciado por G. E. R. Lloyd num livro dedicado sobretudo aos domínios da filosofia e da ciência gregas: *Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought* (Cambridge 1966); *vd.* em especial pp. 341-5, dedicadas a Heródoto.

mulheres e acorados os homens; os fardos transportam-nos elas aos ombros e eles à cabeça; é às filhas que compete zelar pelos pais na velhice; os homens envergam duas peças de vestuário, as mulheres apenas uma. Normas sociais e hábitos singulares são: utilizar a casa para fazer as necessidades e as ruas para comer (pois há que resguardar de olhares alheios o que é tido por indecente, e não o inverso); os sacerdotes têm o cabelo rapado; os enlutados, em vez de cortarem o cabelo, deixam-no crescer; não vivem apartados dos animais, como os outros povos, mas com eles; não fazem parte da sua alimentação os cereais mais comuns entre os Gregos, como o trigo simples e a cevada, mas sim o trigo sem casca; amassam o pão com os pés e a argila com as mãos; praticam a circuncisão; os anéis e o cordame usados para manobrar as velas situam-se no interior dos barcos e não do lado de fora; escrevem da direita para a esquerda (2. 35-36). Acresce ainda que não se cumprimentam por meio de palavras, mas realizando um gesto de reverência, que consiste em baixar a mão até à altura do joelho (2. 80. 2)²⁹.

O Egípto, contudo, não apresenta o fundamentalismo cita, pois, como vai sublinhando o historiador, vislumbram-se várias analogias entre as práticas egípcias e as helénicas. No capítulo 91, acima citado a propósito da repulsa egípcia pela adopção de costumes estrangeiros e em especial os oriundos da Hélade, informa-se que os habitantes de Quémis, moderna Akhmin (no Alto Egípto), prestam culto a Perseu, mas à maneira grega, isto é, por meio de jogos instituídos em sua honra (ποιεῦσι δὲ τὰδε Ἑλληνικὰ τῶι Περσέτ᾽ ἀγῶνα γυμνικὸν τιθεῖσι διὰ πάσης ἀγωνίης ἔχοντα, παρέχοντες ἀεθλα κτήνεα καὶ χλαίνας καὶ δέρματα. 2. 91. 4). Que essa conduta chocava com a “política étnica” tacitamente aceite pela população autóctone, revela-a a preocupação de justificar semelhante cedência a um *nomos* estrangeiro defendendo que o herói era natural da sua cidade³⁰. Sem nos arredarmos do tema do

²⁹ Para o exagero ou deturpação contida em algumas das apreciações feitas por Heródoto nos caps. 35-36, vd. A. B. Lloyd, *Erodoto. Le storie. Libro II. L' Egitto* (Milano ⁴1999) 259-61.

³⁰ Aliás a lenda do herói atestava um contacto estreito da figura mitológica com o Egípto (a sua mãe, Dánae, descendia de figuras naturais do território), a Líbia (onde ocorreu a decapitação da Górgona) e a Etiópia (onde teve lugar a luta com um monstro para libertação de Andrómeda). A presença em Quémis de um culto atribuído a um herói grego, à maneira helénica, *i. e.*, com provas atléticas em sua homenagem, resultará, ao que tudo indica, de um lento processo de fusão entre as tradições autóctones e os hábitos trazidos por população vinda da Grécia, que, pelos laços matrimoniais, se fixou na zona. Segundo A. B. Lloyd (*Herodotus book II. Commentary* 1-98, Leiden

nosso estudo, basta recordar que um dos principais factores históricos responsáveis pela troca de “bens culturais” entre os Gregos e os Egípcios foram, sobretudo, os contactos comerciais. Um marco decisivo dessa abertura consistiu na fundação da colónia de Náucratis sob os auspícios de Amásis, denominado pelo nosso Autor φιλέλλην (2. 178. 1)³¹. Porém, já antes dele, Psamético I, que expulsara os Assírios do Egipto com a ajuda de mercenários gregos (Cários e Iónios), tentou contornar a helenofobia egípcia e neutralizar a má-vontade dos militares nativos, ultrapassando uma forte barreira cultural, a língua. Para isso entregou aos colonos helenos jovens a quem deviam ensinar o seu idioma (καὶ δὴ καὶ παῖδας παρέβαλε αὐτοῖσι Αἰγυπτίους τὴν Ἑλλάδα γλῶσσαν ἐκδιδάσκεισθαι, 2. 154. 2), medida que ao tempo de Heródoto revelava ainda os seus frutos nos intérpretes, uma das sete classes que aí foi encontrar (2. 164. 1).

Igualmente caracterizados pela autonomia dos seus costumes são os Etfopes, visitados pela embaixada de Ictiófagos:

Οἱ δὲ Αἰθίοπες οὗτοι ἐς τοὺς ἀπέπεμπε ὁ Καμβύσης λέγονται εἶναι μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων πάντων. Νόμοισι δὲ καὶ ἄλλοισι χρᾶσθαι αὐτοὺς φασὶ κεχωρισμένοισι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων καὶ δὴ καὶ κατὰ τὴν βασιληίην τοιῶνδε· τὸν ἂν τῶν ἀστῶν κρίνωσι μέγιστόν τε εἶναι καὶ κατὰ τὸ μέγαθος ἔχειν τὴν ἰσχύν, τοῦτον ἀξιοῦσι βασιλεύειν.

1976, 368-70), Perseu devia identificar-se com Hórus ou Min-Hor e os jogos desportivos realizados em sua honra seriam uma introdução resultante da associação estabelecida pelos Gregos residentes na zona entre o seu herói e o deus egípcio. Para uma análise mais detalhada, cf., do mesmo autor, “Perseus and Chemmis (Herodotus II 91)”, *JHS* 89 (1969) 79-86.

³¹ Provas dessa “simpatia” pelos Gregos são reiteradas no texto de Heródoto, que menciona, em 2. 180. 2, a dádiva de mil talentos (equivalentes a cerca de 26 toneladas) de στυπτηρίη (alumo, provavelmente extraído nos oásis de Dakhla e Kharga) para reconstrução do templo de Delfos, destruído por um incêndio em 548/47, e numerosas oferendas aos deuses e cidades gregas (2. 182 e 3. 47). Claro que existia uma razão política muito forte a justificar os pactos de amizade sucessivamente firmados com as cidades gregas: a expansão crescente da hegemonia persa. O destaque vai para as alianças estabelecidas com Polícrates de Samos e com Lindos. Sobre a actuação de Polícrates, cf. B. Mitchell, “Herodotus and Samos”, *JHS* 95 (1975) 75-91 e, em especial face ao invasor persa, A. Andrews, *The Greek tyrants* (London 1977) 117-22 e A. B. Lloyd, *Herodotus book II. Commentary 99- 182* (Leiden 1988) 239.

Destes Etíopes, à presença de quem Cambises enviou uma embaixada, diz-se que são os mais altos e mais belos de todos os homens. Afirma-se que praticam costumes ímpares, distintos da restante gente, e que, no caso concreto da soberania do reino, procedem do seguinte modo: escolhem aquele que, de entre os cidadãos, é considerado o mais alto e que possui vigor físico proporcional ao tamanho; é a esse que julgam digno da realeza.

(3. 20. 1-2)

A forma como o seu rei deprecia as ofertas de Cambises, à exceção do vinho, demonstra bem a recusa em aderir a influências culturais de proveniência externa, neste caso persa (3. 20-2). A veste púrpura e o perfume, sinónimos de um estado de civilização conhecedor de técnicas de fabrico artesanal, merece, da parte do soberano da comunidade etíope primitiva, total descrédito³². Ao colar e às pulseiras de ouro não reconhece a qualidade de jóias, que lhes era atribuída entre os Persas; redu-las antes à função que tinham à luz do código sócio-cultural etíope, ou seja, a grilhetas³³.

Outros povos há sobre quem, de forma mais ou menos detalhada, Heródoto vai dando conta da facilidade com que aderiram a usos estrangeiros, regra geral de vizinhos próximos. Não é, pois, de estranhar que os Líbios comunguem de muitas das tradições egípcias, como é por duas vezes vincado no texto:

Ἄπ' Αἰγύπτου ἀρξάμενοι πρῶτοι Ἀδυρμαχίδαι Λιβύων κατοίκηνται, οἱ νόμοισι μὲν τὰ πλέω Αἰγυπτίοισι χρέωνται, ἐσθῆτα δὲ φορέουσι οἷην περ οἱ ἄλλοι Λίβυες.

³² Mais significativo do que o desconhecimento total dos processos de tinturaria é a ignorância da confecção do pão, sinónima, por excelência, do primitivismo de uma sociedade.

³³ Ainda sobre as observações de Heródoto nos capítulos dedicados ao *logos* etíope (3. 17-25), infere-se que estas permitem reconstruir a etnografia idealizada, ou até mesmo mitológica, desse povo. Referidos já em Homero, os Etíopes estavam localizados nas regiões longínquas do pôr e nascer do disco solar (*Od.* 1. 22-3), ou seja, nas zonas mais distantes a Oriente (cf. Mimm. fr. 12. 9 West). É no filão da caracterização utópica desse povo distante que se enquadram as referências herodotianas à superioridade da sua beleza física, à macrobiótica e à excepcionalidade da piedade e justiça que os norteia. Com Heliodoro, este povo tornar-se-ia mesmo fonte de inspiração de uma obra literária, *As Etiópicas*. Posta de parte a aura de fantasia que envolvia muitos desses relatos literários, interessa salientar que os Etíopes históricos possuíam, pelo contrário, grandes afinidades com os vizinhos Egípcios. A expressão máxima dessa proximidade étnica encontra-se na existência no Egito de uma dinastia chamada etiópica, a XXV, que veio inverter uma política de 1500 anos de domínio dos soberanos egípcios sobre as gentes situadas entre a primeira catarata (em Assuão) e a quinta ou sexta (em Méroe).

... a partir do Egipto, os primeiros habitantes da Líbia são os Adirmáquidas, que adoptaram na sua maioria costumes egípcios, mas vestem um traje igual ao dos restantes Líbios.

(4. 168. 1)

Οὕτω μὲν μέχρι τῆς Τριτωνίδος λίμνης ἀπ' Αἰγύπτου νομάδες εἰσὶ κρεοφάγοι τε καὶ γαλακτοπόται Λίβυες, καὶ θηλέων τε βοῶν οὐτι γευόμενοι, δι' ὃ τι περ οὐδὲ Αἰγύπτιοι, καὶ ὅς οὐ τρέφοντες.

Pois bem, desde o Egipto até ao lago Tritónis, temos os Líbios nómadas, que se alimentam de carne e bebem leite, mas não comem carne de vaca –pela mesma razão que o não fazem os Egípcios – nem criam porcos.

(4. 186. 1)

Quanto aos Masságetas, embora o autor não faça uma declaração tão clara como em casos anteriores, referindo-se aos ξεινικὰ νόμια ou πάτριοι νόμοι, fica implícita a relação estreita que existe entre os hábitos deste povo e os dos vizinhos citas. No traje, no modo de vida, nas técnicas de combate e na partilha comunitária que fazem das mulheres, imitam esses nómadas euroasiáticos (1. 215 e 216. 1). Já no que se refere a influxos mais distantes, geográfica e culturalmente, fica comprovado com a primeira investida da campanha de Ciro contra eles que as diferenças entre estes e os Persas são inconciliáveis. Estamos a referir-nos ao massacre do contingente masságeta chefiado pelo filho da rainha Tómiris, que, tendo-se entregue aos prazeres desconhecidos do álcool e de requintados pratos, facilmente sucumbiu ao ataque inesperado dos homens de Ciro (1. 211-3).

Para completar esta breve resenha da permissividade ou rejeição dos povos perante influências estrangeiras, falta considerar a atitude dos Helenos. Com base em declarações das *Histórias* sobre a influência do Egipto junto dos Gregos, houve já um comentador moderno, D. Lateiner, que designou os Gregos de “recém-chegados” em matéria intelectual e religiosa³⁴. De facto, o Autor tanto indica a origem estrangeira da maioria dos deuses do panteão helénico, como sublinha ainda o carácter recente da sua teogonia, metaforicamente

³⁴ “Polarità: il principio della differenza complementare”, *QS* 21-22 (1985) 84.

designada como um “ante-ontem e ontem” (πρώην τε καὶ χθές) na história da humanidade sua conhecida³⁵:

Σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα. Διότι μὲν γὰρ ἐκ τῶν βαρβάρων ἦκει, πυνθανόμενος οὕτω εὐρίσκω ἐόν· δοκέω δ’ ὄν μάλιστα ἀπ’ Αἰγύπτου ἀπίχθαι.

(.....)

Τοῦτον δὲ τὸν θεὸν παρὰ Λιβύων ἐπύθοντο. Οὐδαμοὶ γὰρ ἀπ’ ἀρχῆς Ποσειδέωνος οὐνομα ἔκτηνται εἰ μὴ Λίβυες καὶ τιμῶσι τὸν θεὸν τοῦτον αἰεὶ.

Quase todos os nomes dos deuses foram importados do Egípto para a Grécia. Por que razão vêm eles dos Bárbaros é o que descubro com as minhas averiguações; e estou realmente convencido de que derivam do Egípto.

(.....)

Quanto a este deus tiveram conhecimento dele através dos Líbios. Na verdade ninguém possui o nome de Poséidon desde a origem senão os Líbios e veneram-no desde sempre.

(2. 50. 1-3)

Homero e Hesíodo, a quem o nosso Autor reconhece o estatuto de pais da teogonia grega, apesar de situá-los quatrocentos anos antes de si, não desfazem a novidade dos seus deuses no panorama religioso bárbaro, nomeadamente o egípcio, em consideração no livro segundo:

“Ὅθεν δὲ ἐγένοντο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε αἰεὶ ἦσαν πάντες, ὀκοῖοί τέ τινες τὰ εἶδεα, οὐκ ἠπιστέατο μέχρι οὗ πρώην τε καὶ χθές ὡς εἰπεῖν λόγῳ.

Quando nasceu cada um dos deuses, se existiram todos sempre e qual a sua aparência, não se sabia até há bem pouco tempo, por assim dizer.

(2. 53. 1)

³⁵ Também Platão coloca, no seu diálogo *Timeu* (22 b 4-5), um sacerdote egípcio a chamar aos Gregos eternas crianças, não velhos (“Ἑλληνες αἰεὶ παῖδες ἐστε, γέρων δὲ Ἑλλήνων οὐκ ἔστι).

Estabelecer a origem de determinado hábito a partir de outro povo é, com frequência, tarefa ingrata, porque puramente especulativa. Não nos pareceu, por isso mesmo, proveitoso digladiar pormenores em favor de uma ou de outra proveniências. Aliás, como declara o historiador a propósito do menor reconhecimento social que tem o trabalho artesanal face ao exercício da guerra, nem sempre se chega a uma conclusão unilateral:

Εἰ μὲν νυν καὶ τοῦτο παρ' Αἰγυπτίων μεμαθήκασι οἱ Ἕλληνες, οὐκ ἔχω ἀτρεκέως κρῖναι, ὄρων καὶ Θρήικας καὶ Σκύθας καὶ Πέρσας καὶ Λυδοὺς καὶ σχεδὸν πάντας τοὺς βαρβάρους ἀποτιμοτέρους τῶν ἄλλων ἡγημένους πολιητέων τοὺς τὰς τέχνας μανθάνοντας καὶ τοὺς ἐκγόνους τούτων, τοὺς δὲ ἀπαλλαγμένους τῶν χειρωναξίων γενναίους νομιζομένους εἶναι, καὶ μάλιστα τοὺς ἐς τὸν πόλεμον ἀνειμένους.

Se os Gregos aprenderam também este costume com os Egípcios, não posso julgá-lo sem margem para dúvida, pois vejo que tanto os Trácios, como os Cítas, os Persas, os Lídios e quase todos os Bárbaros têm por dignos de menor estima do que os outros cidadãos aqueles que aprenderam mesteres artesanais, bem como os seus descendentes. Por outro lado consideram nobres os que se mantêm arredados das actividades manuais, principalmente os que se dedicam à guerra.

(2. 167. 1)

Apesar de se mostrar, neste passo, cauteloso quanto ao estabelecimento de influências inter-étnicas, muitas vezes Heródoto não evitou a falácia do *post hoc ergo propter hoc*³⁶. Porém, mais importante do que assinalar essas imprecisões do historiador, é de ressaltar como da sua atitude perante um dos aspectos fulcrais de identidade cultural para o Homem, a religião, sobressai precisamente a permissa da objectividade, condição *sine qua non* para o aparecimento de qualquer ciência, neste caso a História.

³⁶ Basta recordar que, contrariamente ao que afirma em 2. 50. 3, Poséidon é uma divindade com origens micénicas seguras. O seu culto na África do Norte não deve ser anterior ao séc. VIII e, conforme nota Lloyd (*Herodotus book II. Commentary 1-98*, 237-8), a antiguidade atribuída ao deus no panteão líbico deve resultar de uma identificação, bastante recuada no tempo, do tradicional deus do mar grego com uma divindade da Líbia.

Esclarecedoras a este propósito são as palavras que W. Burkert tece sobre o papel de Heródoto naquilo a que hoje se dá o nome de Estudo Comparado das Religiões. Neste âmbito, o insigne helenista reconhece-lhe o direito a um lugar de honra entre os seus fundadores – não tanto pelo espaço que dedica nos excursos etnográficos às manifestações da religiosidade dos povos, mas antes por uma série de princípios metodológicos que ressaltam desses passos. Em seu entender, são quatro essas premissas, que nós, atendendo aos resultados obtidos, decidimos designar por “princípios de isenção”: 1. Heródoto não busca a teologia, com os seus fundamentos de verdade, pelo que revela predisposição para ver as particularidades do que lhe é estranho; 2. concentra-se no que é directamente descritível, o ritual; 3. apresenta a ideia de que o que é estranho faz sentido no lugar e contexto que lhe são próprios; 4. nunca esconde, nem mesmo perante as mais estranhas e curiosas práticas, a simpatia e a empatia devidas ao que é humano, característica esta intimamente ligada à própria arte do narrador³⁷. Pelo que o comportamento religioso dos “outros” não é visto como um ‘desvio’ (ἀνομία), mas apenas como ‘uso’ (νόμος) que é de determinado povo. Aliás o interesse por alguns aspectos mais horripilantes à luz da mentalidade grega é apenas mais uma das ‘maravilhas’ – e por isso entenda-se tudo o que, por ser inusitado, provoca espanto – que no prólogo da obra declarara contar, tanto de Gregos como de Bárbaros³⁸. É no próprio texto herodotiano que se encontra a justificação do Autor para, de um modo geral, ter arredado a especulação teológica dos seus horizontes narrativos. O argumento tecido a propósito da religião egípcia serve, neste aspecto, como autêntica declaração de intenções:

Τὰ μὲν νυν θεῖα τῶν ἀπηγημάτων οἷα ἦκουον, οὐκ εἰμὶ πρόθυμος ἐξηγέεσθαι, ἕξω ἢ τὰ οὐνόματα αὐτῶν μόνον, νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπίστασθαι· τὰ δ’ ἂν ἐπιμνησθῆω αὐτῶν, ὑπὸ τοῦ λόγου ἐξαναγκάζομενος ἐπιμνησθήσομαι.

³⁷ Cf. W. Burkert, “Herodot als Historiker fremder Religionen”, in *Hérodote et les peuples non grecs*. Entretiens Hardt, 35 (Genève 1990) 3-4.

³⁸ Asheri sintetizou bem o entendimento alargado que o Autor tem de ‘maravilhas’, ao afirmar que “para Heródoto é maravilhoso tudo aquilo que é invulgar e estranho, ou excepcional do seu ponto de vista: o ponto de vista de um Grego da Ásia Menor. (...) Tudo aquilo que não é convencional põe problemas, suscita credulidade ou cepticismo” (*Erodoto. Le Storie. Libro I, XXVI*).

As histórias que ouvi sobre matérias divinas, não sinto desejo de expô-las detalhadamente, à exceção apenas dos nomes dos deuses, por considerar que sobre aquelas todos os homens possuem um conhecimento idêntico. Se por ventura recordar alguma delas, fá-lo-ei forçado pela narração.

(2. 3. 2)

A mesma exclusão de um aprofundamento da vertente teórica da religião vem referida de forma mais abreviada alguns capítulos adiante, desta vez a propósito da tradição egípcia de prestar culto aos animais:

...ἐς τὰ θεῖα πρήγματα τὰ ἐγὼ φεύγω μάλιστα ἀπηγγέσθαι

as questões respeitantes ao divino, procuro mais do que tudo evitar narrá-las.

2. 65. 2)

Em jeito de síntese destas reflexões, evocamos as seguintes palavras de P. Georges: “Em Heródoto as duas nações [Grécia e Pérsia] estão mutuamente relacionadas, são permeáveis uma à outra, enquanto a Cítia e o Egipto são impermeáveis aos dois povos”³⁹. Falta agora observar como o código ético-social de um povo não só delimita o comportamento dos sujeitos, como pode, em circunstâncias específicas de inconformidade destes àquele, em situações de *anomia*, ser causa ou justificação de morte⁴⁰.

• **Homicídio, consequência extrema de fundamentalismos étnicos**

Conforme sublinhámos anteriormente, é no seio do povo tido por Heródoto como o mais xenófobo, os Citas, que surgem dois casos paradigmáticos de figuras punidas com a morte por contrariarem os princípios basilares da sua tradição, avessa a práticas estrangeiras, sobretudo as de origem grega. As histórias de Anacársis e Ciles, introduzidas na narrativa do historiador como verdadeiros *exempla* do nacionalismo cultural cita, relacionam-se uma com a outra por analogia de conteúdo e parentesco inegável com o género dramático⁴¹. Quanto

³⁹ *Vd. Barbarian Asia and the Greek experience. From the archaic period to the age of Xenophon* (Baltimore 1994) 204.

⁴⁰ Já D. Lateiner notou o perigo que representa, na visão do Autor das *Histórias*, violar os *nomoi*, próprios e alheios (*The historical method of Herodotus*, Toronto 1989, 140-4).

⁴¹ A similaridade entre alguns passos das *Histórias* e a tragédia ática de meados do séc. V

ao nexo existente entre ambas, o Autor exprime-o com toda a clareza, ao introduzir nos seguintes termos o relato do destino de Ciles:

Πολλοῖσι δὲ κάρτα ἔτεσι ὕστερον Σκύλης ὁ Ἀριαπειθεὸς ἔπαθε παραπλήσια τούτοι.

Muitos anos mais tarde, Ciles, filho de Ariapeites, suportou um fim semelhante ao deste (Anacársis).

(4. 78. 1)

No mesmo sentido aponta o discurso sentencioso com que encerra os episódios em questão:

Οὕτω μὲν περιστέλλουσι τὰ σφέτερα νόμια Σκύθαι, τοῖσι δὲ παρακτωμένοισι ξεινικοὺς νόμους τοιαῦτα ἐπιτίμια διδοῦσι.

É assim que os Citas protegem os seus costumes; são estes os castigos que reservam para aqueles que adoptam usos alheios.

(4. 80. 5)

Mas é principalmente nos motivos que estruturam ambas as histórias que o seu entendimento como um todo coeso ganha confirmação⁴². Salva-guardadas as diferenças inerentes à autonomia de cada uma enquanto *fabulae* distintas, sobressaem cinco itens comuns como espinha dorsal dos dois relatos:

é a tal ponto um dado reconhecido pela maioria dos helenistas que levou H. R. Immerwahr a classificar os episódios com uma estrutura e conteúdo aparentados com o género dramático de “*logoi dramáticos*” (*Form and thought in Herodotus*, Cleveland 1966, 69).

⁴² Embora separadas no tempo cerca de 150 anos, as mortes destes dois Citas devem não só ser consideradas em conjunto, como indica o próprio texto do historiador, mas, conforme sugere a crítica recente, ser tidas como indício das mudanças verificadas nas relações entre colónias gregas e citas ao longo desse período. Quem chamou a atenção para essa leitura das modificações no contacto entre os dois povos foi J. G. Vinogradov (“L’anello del re Skyles. Storia politica e dinastica degli Sciti nella prima metà del V sec. a. C.”, *Epigraphica* 43, 1981, 35-6). Claro que o que revelam as informações de Heródoto é que, a par de uma aproximação maior da cultura grega, se nota, no seio da elite cita, um acentuar do nacionalismo. Nas pp. 28-9 Vinogradov fornece a reconstrução da cronologia das mortes em questão, apontando o final dos anos 90 do séc. VI para a de Anacársis e cerca de 450 o *terminus ante quem* da de Ciles.

1. contacto com a cultura helénica;
2. protagonista com uma posição privilegiada na hierarquia social cita;
3. prática de usos gregos realizada em segredo;
4. revelar da transgressão por uma figura anónima;
5. execução do infractor.

Em ambos os casos o contacto com os costumes gregos integra-se na formação do próprio indivíduo, apenas com uma diferença de canal de transmissão e de peso na perspectiva geral da vida do sujeito em questão. Ao passo que Cíles recebe a cultura helénica como herança materna desde a mais tenra idade e desse contacto directo resulta uma relação preferencial com os *nomoi* transmitidos por uma mãe natural da Grécia, Anacársis adere já numa fase avançada da sua educação – quando efectua viagens de enriquecimento cultural pelo estrangeiro – somente a um aspecto do complexo étnico grego, o culto de Cíbele⁴³.

Ἄριαπειθεῖ γὰρ τῷ Σκυθέων βασιλεί γίνεται μετ’ ἄλλων παίδων Σκύλης· ἐξ Ἰστρινῆς δὲ γυναικὸς οὗτος γίνεται καὶ οὐδαμῶς ἐγγωρίης, τὸν ἢ μήτηρ αὐτὴ γλῶσσαν τε Ἑλλάδα καὶ γράμματα ἐδίδαξε. Μετὰ δὲ χρόνοι ὕστερον Ἄριαπειθεὶς μὲν τελευτᾷ δόλῳ ὑπὸ Σπαργαπείθεος τοῦ Ἀγαθύρσων βασιλέως, Σκύλης δὲ τὴν τε βασιληίην παρέλαβε καὶ τὴν γυναῖκα τοῦ πατρὸς, τῆι οὖνομα ἦν Ὀποίη. Ἦν δὲ αὕτη ἢ Ὀποίη ἀστή, ἐξ ἧς ἦν Ὀρικός Ἄριαπειθεῖ παῖς. Βασιλεύων δὲ Σκυθέων ὁ Σκύλης διαίτη μὲν οὐδαμῶς ἠρέσκετο Σκυθικῆι, ἀλλὰ πολλὸν πρὸς τὰ Ἑλληνικὰ μᾶλλον τετραμμένος ἦν ἀπὸ παιδεύσιος τῆς ἐπεπαίδευτο, (...)

⁴³ Quer Cíbele quer Dioniso, a cujo culto se há-de entregar Cíles, encontrando, desse modo, a causa directa da sua perdição, são divindades adoradas tanto por Gregos como por Bárbaros, mas sentidas, pelo menos ao tempo do nosso Autor, como elementos caracterizadores de helenismo. Reflexo directo das dificuldades em estabelecer uma origem geográfica e cronológica para o aparecimento do seu culto são as opiniões divergentes surgidas entre os estudiosos da religião grega. W. Burkert, embora inclua a análise do culto na rubrica dedicada aos deuses estrangeiros, reconhece o cruzamento de uma tradição autóctone, minóico-micénica, com outra anatólia (*Griechische Religion in der archaischen und klassischen Epochen*, Stuttgart 1977, citado da trad. port. *Religião grega na época clássica e arcaica*, Lisboa 1993, 348-50). Recentemente tem-se explicado a universalidade da presença da deusa no mundo antigo fazendo remontar as suas manifestações primordiais ao paleolítico. O grande mentor desta linha e simultaneamente principal responsável por um levantamento monográfico do culto da deusa no mundo grego e bárbaro foi M. J. Vermaseren, de quem destacamos as abordagens apresentadas em *Cybele and Attis. The myth and the cult* (London 1977, em especial o cap. 1, “Cybele in Asia Minor and Greece”, 13-37) e, de forma mais abrangente, nos seis volumes do *Corpus cultus Cybelae Attidisque*, vols. I-VI (Leiden 1987-89).

Ariapeites, rei dos Citas, além de outros filhos, teve Ciles. Este nasceu de uma mulher de Ístria, não de uma indígena, e foi a própria mãe que lhe ensinou a língua e a escrita gregas. Algum tempo mais tarde, Ariapeites morreu vítima de uma traição de Espargapeites, rei dos Agatirsos. Então Ciles herdou o reino e a esposa do pai, de seu nome Ópia. Esta, por sua vez, era natural da cidade e dera a Ariapeites um filho, Orico. Já na qualidade de senhor dos Citas, Ciles, contudo, não sentia qualquer apreço pela vida à moda cita. Muito pelo contrário! Desde a infância que, graças à educação em que fora instruído, se inclinava preferencialmente para os costumes gregos, (...)

(4. 78. 1-3)

Τοῦτο μὲν γὰρ Ἀνάχαρσις ἐπεῖτε γῆν πολλήν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ' αὐτὴν σοφίην πολλήν ἐκομίζετο ἐς ἦθεα τὰ Σκυθέων, πλέων δι' Ἑλλησπόντου προσίσχει ἐς Κύζικον, καὶ εἶρε γὰρ τῆι Μητρὶ τῶν θεῶν ἀνάγοντας τοὺς Κυζικηνοὺς ὄρτην κάρτα μεγαλοπρεπέως, εἶξατο τῆι Μητρὶ ὁ Ἀνάχαρσις, ἦν σῶς καὶ ὑγιῆς ἀπονοστήσει ἐς ἑωυτοῦ, θύσειν τε κατὰ ταῦτά κατ' ἃ ὥρα τοὺς Κυζικηνοὺς ποιεῦντας καὶ παννυχίδα στήσειν.

O referido Anacársis, depois de ter observado muitas terras e ter dado mostras de grande saber, no caminho para o país dos Citas, atravessado o Helesponto, aportou em Cízico. Aí deparou com os habitantes em grandiosos festejos em honra da Mãe dos deuses e prometeu-lhe que, se regressasse são e salvo à pátria, não só realizaria sacrifícios em sua honra, segundo os preceitos que vira os Cizicenos cumprir, como também instituiria uma vigília nocturna.

(4. 76. 2-3)

É no carácter respectivamente sistemático e pontual de uma e outra relação indivíduo/costumes gregos que reside o principal factor de distinção entre as duas histórias, que, por desencadear castigo idêntico para os seus protagonistas, são indício claro do fanatismo radical da colectividade cita. O valor desta intransigência é tanto mais significativo, quando os alvos atingidos são ou um membro da família real (Anacársis, irmão do rei) ou o monarca em pessoa (Ciles). A ligação estreita destas figuras ao poder conduz, necessariamente, a uma leitura politizada das suas mortes. Assim, no primeiro caso,

elimina-se um eventual rival ao trono; no segundo, legaliza-se a tomada do poder pela força por parte do irmão do rei deposto.

Certamente que o público do século V, bastante familiarizado com o teatro, não poderia deixar de sentir nas histórias dos infortúnios destes dois Bárbaros o eco inconfundível das forças que enformam o universo das mais célebres personagens trágicas (também elas membros de famílias reais e por isso mesmo paradigmáticas) e se constituem como verdadeiras traves mestras da axiologia do género. Se tanto o fim de Anacársis como o de Ciles resultam da relação sequencial culpa/castigo, onde a morte é a pena máxima destinada aos transgressores de um código sócio-cultural xenófobo, é na “dramatização” da vida deste último que vêm expressos os fios condutores que fazem dele uma “personagem de tragédia”⁴⁴: intervenção do destino, aviso da desaprovação divina através de um sinal, cegueira do protagonista, que, ao ignorar a vontade dos deuses, se transforma em único responsável pela sua (má) sorte. Dentro deste mesmo pensamento analógico entre o texto de Heródoto e a tragédia, parece-nos correcto estabelecer uma equivalência, por um lado, entre os pontos 1 e 2 do nosso esquema e o que no drama é a apresentação das premissas e das figuras do enredo (o prólogo), pelo outro, entre as alíneas 3, 4, e 5 e o que costuma ser a peripécia, o reconhecimento e o desenlace⁴⁵. Atentemos na colocação “em cena” destes momentos fulcrais.

⁴⁴ Note-se como nos retratos de Anacársis e Ciles podem encontrar-se os traços que Aristóteles definiu no séc. IV como próprios do carácter do herói trágico (*Po.* 1453 a 8-16). Trata-se de figuras que passam de uma situação de felicidade para o infortúnio (ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν), não por terem cometido alguma maldade ou acto perverso (μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν), mas devido a um erro grave (ἀλλὰ δι’ ἁμαρτίαν μεγάλην), que no presente caso corresponde à prática de costumes de outro povo. Quanto à dificuldade dos estudiosos em atribuir ao termo *hamartia* um significado que reúna o consenso geral, leia-se M. H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica. Vol. 1-Grécia* (Lisboa ⁸1997) 398-402.

⁴⁵ A definição aristotélica de peripécia diz que ela consiste numa reviravolta da acção no sentido contrário do que fora anunciado (ἔστι δὲ περιπέτεια μὲν ἢ εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολή καθάπερ εἴρηται, *Po.* 1452 a 22-3). Assim, embora se entregassem a costumes estrangeiros em segredo, tanto Anacársis como Ciles não puderam levar a bom termo as suas práticas, resultando ambos os episódios no oposto daquilo que cada um queria para si, prestar culto a uma divindade grega, Cíbele e Dioniso, respectivamente. O revelar da transgressão dos dois Bárbaros provoca o efeito idêntico ao do reconhecimento. Citando uma vez mais a *Poética* do Estagirita, repare-se que o reconhecimento produz, como o próprio nome indica, uma passagem da ignorância ao conhecimento: ἀναγνώριστις δὲ, ὥσπερ καὶ τοῦνομα σημαίνει, ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή (1452 a 29-31). De facto, pela delação, os Citas passam a saber algo que até então ignoravam, que figuras da mais alta hierarquia se entregavam a práticas helénicas.

Conscientes de que a entrega, esporádica ou frequente, a práticas estrangeiras e, no caso concreto, gregas, é entendida pelos concidadãos como um acto criminoso (porque punido), tanto Anacársis como Ciles tomam precauções para resguardar da vista de terceiros o seu “desvio”. Esse cuidado revela-se na escolha do local, que obedece ao critério de assegurar o maior secretismo possível ao momento, ou momentos (no caso de Ciles), de comunhão com a cultura helénica. Para isso, Anacársis cumpre o voto feito à deusa Cíbele numa região bastante arborizada (τυγχάνει δέ πᾶσα ἐοῦσα δεινδρέων παντοίων πλέη, 4. 76. 4)⁴⁶. No desejo de prolongar o mais possível a sua entrega aos νόμοι gregos, Ciles opta por uma solução mais definitiva: passa determinados períodos do ano (que podem ultrapassar um mês) encerrado nas muralhas da colónia grega de Ólbia, onde assume de forma plena o modo de vida da sua cultura de eleição (4. 78. 3-5)⁴⁷. O despir da veste cita e o investir da grega simbolizam uma duplicidade que o soberano leva ao ponto de erguer no interior da cidade um palácio real em que mantém uma segunda esposa, esta, como seria de esperar, de origem grega⁴⁸. A farsa é sustentada perante os Citas

⁴⁶ A escolha das montanhas ou florestas para realizar as cerimónias em honra da deusa prende-se directamente com a sua identificação, desde tempos imemoriais, como deusa dos montes (vd. Vermaseren, *Cybele and Attis*, 13-4), o que lhe vale o epíteto de μήτηρ ὄρεϊα, atestado em testemunhos literários do séc. V (cf. S., *Ph.*, vv. 391-4; E., *Hel.*, vv. 1301-7, *Hipp.*, vv. 141-4, *Or.*, vv. 1453). Conforme se nota pela alusão ao local do culto, à presença da música de tamborim e pela hora nocturna dos festejos, a veneração de Cíbele reveste-se, nas suas versões não oficiais (ou seja, não colocadas sob a alçada do estado), de uma forte componente orgiástica, assemelhando-se bastante ao culto a Dioniso. O frenesim, o êxtase e a orgia são, por conseguinte, elementos comuns aos cultos de ambas as divindades. Para uma análise pormenorizada da componente orgiástica nas cerimónias em honra da deusa, vd. P. Pachis, “Γάλλαϊον Κυβέλης ὀλόλυγμα (*Anthol. Palat.* VI, 173). L’élément orgiastique dans le culte de Cybèle”, in E. N. Lane, ed., *Cybele, Attis & related cults. Essays in memory of M. J. Vermaseren* (Leiden 1996) 193-222.

⁴⁷ A propósito do florescimento do culto em Ólbia, veja-se Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque VI*, 147-55.

⁴⁸ O domínio cita, tendo em vista uma maior facilidade de escoamento dos seus produtos e um mais fácil acesso aos bens importados da Grécia, foi-se expandindo para junto das colónias helénicas do litoral. O filelenismo do seu monarca Ciles parece apontar para isso mesmo, ou, conforme aventam os estudiosos desta matéria, para a concepção da cidade dos Boristénidas como protectorado cita (vd. J. G. Vinogradov, “Die historische Entwicklung der Poleis nördlichen Schwarzmeergebietes im 5. Jahrhundert v. Chr.”, *Chiron* 10, 1980, 63-100; A. M. Khazanov, “Les Scythes et la civilization antique. Problèmes des contacts”, *DHA* 8, 1982, 17-21). A existência de uma muralha em torno da cidade já no séc. V parece indicar precisamente o aumento que se verificara da pressão cita (cf. A. Wasowicz, *Olbia pontique et son territoire. L’aménagement de l’espace*, Paris 1975, 68-9). Os esponsais de Ciles com uma grega, já praticados pelo seu pai, parecem indiciar a existência de alguma abertura a contactos, para além de comerciais, de natureza social com a Grécia. Apesar disso, os indivíduos tinham, simultaneamente, que manter-se dentro de determinados limites, cuja rigidez se auferia pela punição, com a própria vida, de eventuais desvios.

que integram o exército que o acompanha pela colocação do acampamento das tropas fora da urbe, o mesmo é dizer longe da vista do rei. Havia, aliás, guarda reforçada às portas da cidade, feita por homens da sua confiança. Os ventos pareciam soprar de feição a Ciles, que, com as medidas tomadas, se julgava protegido de qualquer revés. É então que surge a noção tipicamente grega de fatalidade, num determinismo que, contudo, não chega para isentar o homem do livre arbítrio que lhe assiste, mas que ele, na sua cegueira, acaba por fazer pender para a ruína. Neste contexto, o prodígio (φάσμα) constitui-se como sinal, ignorado, do desapoio das forças superiores às decisões do sujeito⁴⁹.

Ἐπεῖτε δὲ ἔδεέ οἱ κακῶς γενέσθαι, ἐγένετο ἀπὸ προφάσιος τοιῆσδε· ἐπεθύμησε Διονύσῳ Βακχείῳ τελεσθῆναι μέλλοντι δέ οἱ ἐς χεῖρας ἄγεσθαι τὴν τελετὴν ἐγένετο φάσμα μέγιστον. Ἦν οἱ ἐν Βορυσθενείτων τῆι πόλι οἰκίης μεγάλης καὶ πολυτελέος περιβολή, τῆς καὶ ὀλίγωι τι πρότερον τούτων μνήμην εἶχον, τὴν πέριξ λευκοῦ λίθου σφίγγες τε καὶ γρῦπες ἕστασαν· ἐς ταύτην ὁ θεὸς ἐνέσκηψε βέλος. Καὶ ἡ μὲν κατεκάη πᾶσα, Σκύλης δὲ οὐδὲν τούτου εἶνεκα ᾗσσον ἐπετέλεσε τὴν τελετὴν.

Mas porque era imperativo que a ruína lhe sobreviesse, o pretexto que lhe serviu foi o que se segue. Ciles quis ser iniciado nos mistérios de Dioniso báquico, todavia, quando estava para começar a iniciação, ofereceu-se-lhe um prodígio espantoso. Na cidade dos Boristénidas ele possuía uma residência grandiosa e rica, cercada a toda a volta – de que fiz menção um pouco atrás – e sobre esse muro circundante encontravam-se esfinges e grifos de mármore branco. Contra ele lançou o deus um raio. E ainda que o palácio tivesse sido

⁴⁹ Também F. Hartog (*Le miroir d' Hérodote. Essai sur la représentation de l' autre*, Paris 1980, 81-127) apresenta uma análise conjunta de 4. 76-80, que, do nosso ponto de vista, peca por forçar, em diversos pontos, o texto herodotiano a leituras que muito dificilmente têm por suporte o mesmo. Despreza, nomeadamente, o entendimento de que, à luz da mundividência grega, qualquer receptor daria à referência feita ao incendiar do palácio de Ciles por mão superior. Sem dúvida que se tratava da manifestação do desacordo divino. Não compreendemos, por isso, que o estudioso francês coloque no mesmo nível o papel de Cibele e Dioniso, para quem não passam de destinatários “mudos” de um culto, pois não há no texto qualquer indicação de que concordam ou não com o culto que lhes dedicam os novos devotos (*ibidem*, 83), o que, como podemos ver, não é verdade no caso de Ciles.

completamente consumido pelo fogo, Ciles não se deixou intimidar com isso, antes levou por diante a iniciação.

(4. 79. 1-2)

As ideias de ‘ver’ e ‘saber’ tanto são complementares como sinónimas. Ou seja, toma-se conhecimento de determinado facto através da vista e, nesta medida, o órgão sensorial assume-se como canal de saber e, no caso que agora temos em mãos, certificado de veracidade. São, por conseguinte, testemunhas visuais dos actos de Anacársis e Ciles quem descobre a transgressão, revelada pela ênfase colocada em verbos dos referidos campos semânticos. Foi um Cita anónimo que, depois de observar o que Anacársis fazia, o revelou ao rei Sáulio (καὶ τῶν τις Σκυθέων καταφρασθεὶς αὐτὸν ταῦτα ποιεῦντα ἐσήμηνε τῷ βασιλεῖ Σαυλίῳ, 4. 76. 5). No que diz respeito à descoberta da ἀνομία de Ciles, continuamos a ter mais vincados os traços da tragicidade da personagem. A denúncia, revestida pelos contornos do despeito, partiu da boca de um habitante da cidade-refúgio do monarca bárbaro. A motivação da desforra do Grego residia no desprezo ou chacota que os Citas faziam de um povo que venerava um deus cujo principal atributo era despertar nos seus fiéis a loucura.

Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν πέρι “Ἐλλησι ὀνειδίζουσι· οὐ γὰρ φασὶ οἰκὸς εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον ὅστις μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους. Ἐπεῖτε δὲ ἐτελέσθη τῷ Βακχείῳ ὁ Σκύλης, διερπήστευσε τῶν τις Βορυσθενεϊτέων πρὸς τοὺς Σκύθας λέγων· “Ἡμῖν γὰρ καταγελάτε, ὦ Σκύθαι, ὅτι βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ θεὸς λαμβάνει νῦν οὗτος ὁ δαίμων καὶ τὸν ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε, καὶ βακχεύει τε καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται. Εἰ δέ μοι ἀπιστέετε, ἔπεστε, καὶ ὑμῖν ἐγὼ δέξω”.

Os Citas injuriam os Gregos por celebrarem os mistérios báquicos. De facto declaram que não é próprio conceber um deus que induza os homens ao delírio. Depois da iniciação de Ciles nos cultos de Baco, um habitante da cidade foi, em segredo, ter com os Citas e disse-lhes: “Pois bem, Citas, vocês riem-se de nós porque celebramos a Baco e o deus possui-nos. Neste momento esse mesmo deus tomou também o vosso rei, que não só realiza os rituais báquicos, como entra em delírio por vontade divina. Se não me acreditam, sigam-me e mostrar-vo-lo-ei!”

(4. 79. 3-4)

Os cuidados minuciosamente calculados para que nenhum dos concidadãos visse o filelenismo do monarca caíram por terra pela simples intervenção de mais uma figura anónima⁵⁰. Este estatuto não identificado do denunciante, instrumento inconsciente de desígnios mais altos, serve, em nosso entender, o propósito de acentuar a carência de controlo do homem sobre as situações, a pequenez da existência de todos sem excepção, mesmo daqueles que, pela sua posição social, poderiam aspirar a algum poder.

O desfecho dos dois “dramas” coincide com a morte dos transgressores. Tocam-se, uma vez mais, neste aspecto derradeiro, os destinos dos jovens Citas. Anacársis, ao que tudo indica, foi surpreendido por uma seta desferida pelo irmão Sáulio, que lhe deu morte imediata (4. 76. 5). Sob a máscara da defesa da autenticidade dos valores de um povo perpetua-se o fratricídio, acto resultante, como vimos acima, na vantagem política significativa para o homicida, isto é, no afastamento de um candidato ao trono. Do ponto de vista da vítima, pode notar-se uma maior intensidade emocional na morte de Ciles, que, ao exilar-se na Trácia, pátria da mãe, acaba por conseguir iludir-se por mais algum tempo sobre o fim que lhe está reservado. A verdade é que acabou por servir de “moeda de troca” usada pelo rei trácio, Sitalces, tio do irmão que o perseguia, Octamasades. Embora a proposta de evitar o confronto armado entre os exércitos dos dois povos tenha partido de Sitalces, a razão última do seu pacifismo é assaz idêntica à que move o sobrinho e chefe da hoste invasora, recuperar um irmão exilado. Claro que a violência cita acaba por vir à tona, num nítido contraste com o que se nota ser um maior civismo por parte dos Trácios. De facto, não só partiu destes a iniciativa para uma solução amigável do conflito que se adivinhava, como a conduta para com os reféns obtidos é nitidamente distinta:

⁵⁰ Às portas da cidade estavam colocados vigias de quem se esperava que informassem sobre qualquer aproximação de Citas, enquanto Ciles mudava de veste (τὰς δὲ πύλας ἐφύλασσαν, μή τις μιν Σκυθῶων ἴδοι ἔχοντα ταύτην τὴν στολήν, 4. 78. 4). O Grego que revela aos chefes do exército de Ciles a iniciação do monarca nos cultos de Dioniso emprega, como se constata pelo texto do cap. 79, vocabulário da mesma isotopia de ‘revelar’ (καὶ ὑμῖν ἐγὼ ὀέξω) e, a propósito do flagrante conseguido para os Citas, diz-se que eles viram o rei tomado de delírio báquico (ἐπεῖτε δὲ παρήτε σὺν τῷ θιάσῳ ὁ Σκύλης καὶ εἶδόν μιν βακχεύοντα οἱ Σκόθαι, 4. 79. 5).

Καὶ Σιτάλκης μὲν παραλαβὼν τὸν ἀδελφεὸν ἀπήγετο, Σκύλειω δὲ Ὀκταμασάδης αὐτοῦ ταύτῃ ἀπέταμε τὴν κεφαλὴν.

Recebido o irmão, Sitalces levou-o consigo, mas a Cíles Octamasades cortou-lhe a cabeça ali mesmo.

(4. 80. 5)

Uma outra versão da vida de Anacársis, diametralmente oposta à que Heródoto identifica como sendo a verdadeira, apresenta a corte cita como filélica. Segundo os Peloponésios, o príncipe cita teria sido enviado para a Grécia pelo próprio rei, a fim de enriquecer os seus conhecimentos (4. 77. 1). E embora o historiador rejeite esta posição como sendo uma fantasia dos Lacedemónios para elogiarem o seu conhecido laconismo, não se trata de uma hipótese impensável⁵¹. Aliás, como refere Heródoto a propósito de uma medida de Psamético I (2. 154. 2) e de um episódio que envolve os Citas sob o domínio de Ciaxares (1. 75. 5-6), havia o costume de enviar jovens para o seio de uma comunidade estrangeira, onde deviam aprender os seus hábitos.

Não poderíamos encerrar a reflexão conjunta das histórias destes dois Citas sem advertir para o facto de, apesar de o relato de Heródoto oferecer todos os elementos “romanescos” que acabámos de notar, os comentadores modernos partilharem, de um modo geral, da opinião de que há um fundo histórico que lhes subjaz. No que se refere a Anacársis, e tendo em conta o pouco reconhecimento que os Gregos atribuíam aos Citas, foi considerável a atenção que os escritores antigos lhe dedicaram⁵². Dessa imagem sobressaem

⁵¹ Em abono da corrente espartana de defesa da concisão do seu discurso em ligação com a figura de Anacársis temos uma série de aforismos lacónicos atribuídos ao Cita (cf. D. L. 1. 103-5). Para a imagem de Anacársis como defensor da σωφροσύνη e pessoa de poucas palavras, veja-se Máximo de Tiro 25. 1.

⁵² O próprio Heródoto faz-se porta-voz da ideia corrente na época de que, do ponto de vista intelectual, assistia aos Gregos maior finura do que aos Bárbaros (ἐπεὶ γε ἀπεκρίθη ἐκ παλαιτέρου τοῦ βαρβάρου ἔθνεος τὸ Ἑλληνικὸν ἔδον καὶ δεξιότερον καὶ εὐρηθίης ἡλιθίου ἀπηλλαγμένον μᾶλλον, 1. 60. 3). Além do nosso Autor, Hipócrates é quem mais alongadamente trata da figura de Anacársis (*Aér.* 17-22). Para uma reconstituição da vida do príncipe bárbaro segundo as fontes antigas, veja-se o resumo feito por J. F. Kindstrand, *Anacharsis. The legend and the Apophthegmata*. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia graeca Upsaliensia 16 (Uppsala 1981) 6-11. Na nota 29 oferece-se uma resenha dos defensores e dos detractores da historicidade de Anacársis ou de uma solução de compromisso entre as duas posições. Também nós nos inclinamos para aceitar a ideia de que estamos perante uma imagem lendária, onde, com o passar dos séculos, os traços reais se diluíram.

duas vertentes fundamentais da sua caracterização: o contacto com a religião e uma formação intelectual superior. Assim, duas das principais leituras que actualmente colhem maior adesão entre os estudiosos são as do xamã vindo do Norte e a do protótipo do Bárbaro nobre e sábio⁵³. Não nos compete a nós, no âmbito deste estudo, revelar novidades, que não possuímos, ou repisar argumentos já suficientemente debatidos. Limitamo-nos, por isso, a reforçar a ideia de que tanto a perspectiva do místico como a do *sapiens* ofereciam na Antiguidade, tal como hoje, ingredientes mais que justificativos para o tratamento de excepção que Anacársis tem no panorama do *logos* cita. Sobre Ciles os dados arqueológicos revelaram em meados do século XX o que se julga ser a confirmação definitiva da sua historicidade. O achado mais significativo consistiu num anel de sinete encontrado a 10 km a sul de Ístria, na aldeia de Caraharman, exibindo o nome do rei cita inscrito na face⁵⁴.

Chegados ao termo da nossa reflexão, somos levados a concluir que, movido pelo desígnio de oferecer uma visão da realidade complexa que é o Homem, Heródoto acentuou, com um elevado grau de objectivismo, a individualidade étnica dos povos que povoam as suas *Histórias*. Assim, à imagem tradicional da divisão do mundo entre Gregos e Bárbaros, o Autor justapõe a noção de *variatio* no seio de um estereótipo da unidade.

Então como hoje, a noção de Europa – bem como a de Ásia – não pode descurar por parte de quem busca defini-la o respeito pela compressença de culturas diferentes. É, contudo, de salvaguardar que, não obstante essa consciência, manifestações de tolerância e xenofobia têm sido, desde a Antiguidade, uma marca constante do relacionamento inter-étnico.

⁵³ Kindstrand analisa a história de Anacársis tendo em vista um levantamento dos elementos religiosos xamânicos que esta encerra (viagens, tambor e amuletos, arco e flecha, purificação), o que lhe permite provar a ligação do Cita ao fluxo dessas figuras vindas do Norte. Se bem que já aqui se sublinhe a representação de Anacársis como figura-tipo do Bárbaro sábio (*op. cit.*, 17-8), indicamos um outro estudo que tem por tema precisamente esse aspecto: C. Ungefehr-Kortus, *Anacharsis, der Typus des edlen, weisen Barbaren* (Frankfurt am Main 1996).

⁵⁴ Um estudo epigráfico, paleográfico e histórico deste anel foi apresentado por Vinogradov, que, pelas hipóteses de reconstituição da genealogia e cronologia das linhas dinásticas citas, se revela de grande interesse (“L’ anello del re Skyles”, 9-37).