

MARIA DO CÉU FIALHO  
MARIA DE FÁTIMA SOUSA E SILVA  
MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA

Coordenação

# Génese e consolidação da ideia de Europa

*Vol. I: de Homero ao fim da época clássica*



Coimbra • Imprensa da Universidade • 2005

(Página deixada propositadamente em branco)

MARIA DO CÉU FIALHO  
MARIA DE FÁTIMA SOUSA E SILVA  
MARIA HELENA DA ROCHA PEREIRA  
Coordenação

# Génese e consolidação da ideia de Europa

*Vol. I: de Homero ao fim da época clássica*



Coimbra • Imprensa da Universidade • 2005

**Coordenação editorial**  
Imprensa da Universidade de Coimbra

**Concepção gráfica**  
António Barros

**Paginação**  
Victor Hugo Fernandes

**Execução gráfica**  
SerSilito - Maia

**ISBN**  
972-8704-57-7

**ISBN digital**  
978-989-26-0393-3

**DOI**  
<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0393-3>

**Depósito Legal**  
234088/05

© Outubro 2005, Imprensa da Universidade de Coimbra

OBRA PUBLICADA COM O FINANCIAMENTO DE:

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

**FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA Portugal

OBRA PUBLICADA COM O APOIO DE:

FCT: Fundação para a Ciência e Tecnologia - Ministério da Ciência e do Ensino Superior  
Apoio do Programa Operacional para a Ciência, Tecnologia, Inovação  
do III Quadro Comunitário de Apoio

## ÍNDICE GERAL

NOTA PRÉVIA .....	5
Por Maria do Céu Fialho	
EUROPA: OS ENIGMAS DE UM NOME .....	7
Por Maria Helena da Rocha Pereira	
HÉLADE, PAN-HELENISMO E IDENTIDADE HELÉNICA .....	15
Por José Ribeiro Ferreira	
CIDADANIA E EXCLUSÃO: MECANISMOS DE GRADAÇÃO IDENTITÁRIA .....	43
Por Delfim Ferreira Leão	
REPRESENTAÇÕES DE IDENTIDADE E ALTERIDADE EM ÉSQUILO .....	77
Por Maria do Céu Fialho	
A VISÃO DO “OUTRO” EM HERÓDOTO .....	95
Por Carmen Leal Soares	
EUROPEUS E ASIÁTICOS NUM TRATADO DE CLIMATOLOGIA MÉDICA .....	177
Por Maria Helena da Rocha Pereira	
REPRESENTAÇÕES DE ALTERIDADE NO TEATRO DE EURÍPIDES: O BÁRBARO E O SEU MUNDO .....	187
Por Maria de Fátima Sousa e Silva	
O ESTRANGEIRO NA COMÉDIA GREGA ANTIGA .....	239
Por Maria de Fátima Sousa e Silva	
PLATÃO: HELENISMO E DIFERENÇA .....	265
Por Maria Teresa Schiappa de Azevedo	
UM OLHAR A ORIENTE: IMAGENS DO MUNDO SEMÍTICO NA LITERATURA GREGA DOS POEMAS HOMÉRICOS A XENOFONTE .....	335
Por Nuno Simões Rodrigues	

(Página deixada propositadamente em branco)

## NOTA PRÉVIA

Maria do Céu Fialho

(Coordenadora Científica da UI&D – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos  
da Universidade de Coimbra)

A UI&D – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra tem como tema do seu Projecto de Investigação a Génese e Consolidação da Ideia de Europa. Raízes de Identidade. Impunha-se, naturalmente, dentro deste projecto, uma investigação de equipa, em dimensão interdisciplinar, que levaria ao estudo e articulação interpretativa dos textos (entendido o termo ‘texto’ no seu sentido mais amplo) de natureza vária que documentam, desde os *Poemas Homéricos* até ao fim da Antiguidade Clássica, a presença de uma consciência de identidade-alteridade, o seu alargamento, clarificação, questionamento, desde a sua primeira identificação com o meio de comunicação – a língua grega, por oposição à incompreensibilidade de códigos comunicativos e, de seguida, de códigos comportamentais não-gregos – até à formação de uma cultura de síntese, preparada pela dinâmica intercultural da *oikoumene* helenística e conscientemente valorizada e sedimentada, durante o império de Roma, por Gregos e Romanos.

Há que compreender essa cultura de síntese, no contexto do Império Romano, como um elemento conglutinador que, todavia, foi capaz de deixar e respeitar o espaço de afirmação identitário às diversas províncias, numa dialéctica relacional entre o centro e as margens, suportada pela administração, pela rede viária e escolar, que contém a chave da própria romanização e da diversidade do espaço pertencente à cultura e culturas da Europa.

Foi, certamente, a possibilidade de criar a consciência de pertença a uma imensa comunidade cultural, para além do espaço capaz de ser visualmente conhecido por cada homem ou cada grupo regional, e, ao mesmo tempo, a consciência da diversidade desse universo que lançou as bases que permitiram a Agostinho de Hipona o salto conceptual, viabilizado pelo Cristianismo. Com o filósofo neoplatónico se passou de comunidade cultural e civilizacional, dependente de uma máquina de poder instituído e coincidente com o território abarcado por esse poder, para a noção de comunidade espiritual, infractora de fronteiras sociais, étnicas e geográficas instituídas, em que cada homem é cidadão de pleno direito da Civitas Dei, de acordo com o respeito pelas leis dessa cidade.

Outra coloração adquire o binómio identidade/alteridade, no fim do Mundo Antigo, pautado, para tempos vindouros, pela distinção cristão/gentio.

A investigação de tais itinerários conduziu a uma série de três volumes (de Homero a Platão; dos oradores áticos à Cultura Helenística do período da Roma Republicana; Roma e a Cultura Helenística da época imperial).

Pelo seu carácter, esta investigação não podia, fatalmente, evitar algumas sobreposições de capítulo para capítulo, ainda que os seus autores o tentassem evitar, na medida do possível, através de remissões. Em um ou outro caso, a abordagem e leitura de fenómenos culturais ou interpretação de textos que, eventualmente, estejam implicados em diversos momentos desta obra conjunta, pode oferecer aspectos divergentes. Quis a equipa preservar pontuais divergências em nome da própria complexidade e possibilidade de leitura diversa do seu objecto de investigação.

Em nome da equipa de Coordenadores Científicos dos três volumes e dos investigadores que neles colaboraram aqui ficam expressos os mais vivos agradecimentos, antes de mais, à Fundação para a Ciência e a Tecnologia que, através do financiamento atribuído à UI&D, viabilizou o desenvolvimento e publicação deste estudo e o encontro, em reuniões científicas, entre especialistas convidados. De igual modo se manifesta a gratidão para com a Fundação Calouste Gulbenkian, assim como à Fundação Eng. António de Almeida, pelo apoio dado à publicação do terceiro volume.

À Imprensa da Universidade, na figura do seu distinto Director, Prof. Doutor José Francisco de Faria Costa, se dedicam as palavras de fecho desta nota prévia, a manifestar a profunda gratidão pela disponibilidade e entusiasmo, não desvinculados do rigor que pauta o seu espírito de Humanista e de Universitário, com que acolheu a publicação dos resultados deste projecto da UI&D.



## EUROPA: OS ENIGMAS DE UM NOME

Maria Helena da Rocha Pereira

(Universidade de Coimbra)

O nome próprio Europa aparece pela primeira vez em Hesíodo, para designar uma figura mitológica, em pleno catálogo das filhas de Tétis e de Oceano, o qual preenche os versos 346 a 366 da *Teogonia*. A enumeração processa-se do modo habitual, por sequências de quatro nomes, de três ou de dois (nestes últimos casos acompanhados por qualificativos, que completam o hexâmetro) e concluindo com um só nome, destacado como o da figura mais bela de todas. Mas as Oceânides, acrescenta o poeta, são muitas mais — ao todo, três mil (362-6). É sua função cuidar da criação dos jovens, em conjunto com Apolo (345-8). Os mitónimos que as designam, tal como noutros catálogos, podem variar entre o chamado nome falante, ligado ao *habitat* e à função, ou carecer de significado, pelo menos aparente<sup>(1)</sup>. É no meio destes, junto à encantadora *Petraie* (que terá a ver com rochedos) e *Menestho*, que aparece a Oceânide denominada *Europa* (357)<sup>(2)</sup>.

O mesmo poeta, no *Catálogo das Heroínas*, refere-se a uma amada de Zeus *tanyssphyre Europeie*, ou seja, “Europa de belos tornozelos”, filha do ilustre Fénix, a quem amou “o pai dos homens e dos deuses”. Ora este

---

<sup>(1)</sup> M. L. West, no comentário à sua edição do poema (*Hesiod, Theogony* (Oxford, 1966) 260), observa que o catálogo das Oceânides se assemelha ao das Nereidas em geral, mas os nomes são “menos persistentemente aquáticos e frequentemente menos transparentes”.

<sup>(2)</sup> No comentário citado na nota anterior, West recorda que em Calímaco, fr. 630 Pfeiffer, Europa parece ser uma fonte em Dodona. Por outro lado, o facto de outra Oceânide se chamar Ásia (359) deverá atribuir-se, acrescenta o mesmo helenista, a mera coincidência (*ibidem*).

fragmento faz parte do comentário de um escoliasta à *Iliada* 14. 292<sup>(3)</sup>, onde se narra a metamorfose do deus supremo em touro, para conseguir raptar uma jovem de quem estava enamorado. No passo homérico em questão, que pertence ao chamado “catálogo das amadas de Zeus”, no qual, para realçar o seu desejo de se unir a Hera no alto do Ida, enumera os seus amores de outrora<sup>(4)</sup>, o nome de Europa não figura, mas somente a sua filiação e os descendentes que lhe deu (14. 321-322):

nem quando foi da filha de Fénix, de larga nomeada,  
que para mim gerou Minos e Radamanto, aos deuses semelhante.

Os outros dados da história aparecem nos inúmeros poetas que a trataram, designadamente Estesícoro, Simónides, Praxila, Baquílides<sup>(5)</sup> e, com maior desenvolvimento, Mosco, já na época helenística<sup>(6)</sup>.

Voltando, porém, ao fragmento de Hesíodo, ele contava ainda que Zeus tomara a forma de um touro e transportara a jovem através do mar para a ilha de Creta<sup>(7)</sup>. Por outro lado, a filiação de Europa ascendia, para uns autores, a Fénix, tido geralmente como o herói epónimo dos Fenícios, e, para outros, a Agenor, o que faz dela irmã de Cadmo, o mítico fundador de Tebas.

<sup>(3)</sup> Fr. 140 Merkelbach-West de Hesíodo, ao qual se segue o fr. 141, anteriormente citado.

<sup>(4)</sup> Desnecessário se torna lembrar que a pertinência de uma enumeração desta natureza, feita perante a própria esposa em tal momento, tem sido objecto de inúmeras discussões e que, por isso mesmo, a sua autenticidade tem sido muitas vezes posta em causa. Os defensores da mesma argumentam com a conveniência de Hera em seduzir o marido naquela ocasião, a fim de poder levar por diante o seu plano de lhe distrair a atenção do campo de batalha, para os Aqueus poderem superar a investida troiana. Sobre a questão, veja-se R. Janko, *The Iliad: A Commentary*, IV (Cambridge, 1992) 201-203.

<sup>(5)</sup> Respectivamente, fr. 18 Page, fr. 57 Page, fr. 87 Page, fr. 10 Snell-Maehler.

<sup>(6)</sup> A enumeração completa, incluindo os autores latinos, encontra-se na introdução à edição comentada de Winfried Bühler, *Die Europa des Moschos* (Wiesbaden, 1960).

<sup>(7)</sup> Cf. R. Janko, *The Iliad. A Commentary* IV, 204. O motivo do rapto de Europa, geralmente representada como uma jovem montada num touro, alarga-se desde cedo às artes plásticas, quer em relevos, quer em pinturas de vasos. Martin Robertson, no seu artigo do *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, s. v., apresenta mais de duzentos exemplos; em rubrica separada (*Europa 2*) menciona um único caso certo da figuração do continente num relevo romano do séc. II, da Biblioteca Chigi, em Roma. Note-se que a metamorfose de um deus em touro ou em cisne ou outras não pode considerar-se um vestígio de teriomorfismo, porquanto os Gregos, ao contrário dos Egípcios, não veneravam animais; trata-se simplesmente de metamorfoses animais. Cf. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart, 1977) 113.

Desta breve análise, parece poder concluir-se que a Europa filha de Tétis e Oceano é distinta da amada de Zeus, filha de Fénix ou de Agenor.

Quanto à hipótese de o nome do nosso continente derivar do da Oceânide, como teria afirmado o sofista Hípias<sup>(8)</sup>, ou do da princesa fenícia, como regista dubitativamente Heródoto (4. 45) ou ainda de uma outra donzela de origem trácia, como supôs o historiador alexandrino Hegesipo<sup>(9)</sup>, a prudência aconselha-nos a manter a atitude céptica do pai da História no passo acabado de mencionar, o qual principia assim:

Quanto à Europa, ninguém entre os homens sabe se é toda banhada pelo mar, nem de onde o tirou o seu nome, nem quem lho pôs.

Nesse mesmo capítulo, já o autor discutira a questão de as designações dos três continentes conhecidos dos Antigos derivarem de nomes de mulheres<sup>(10)</sup>. Pela nossa parte, apenas podemos reconhecer a possibilidade de uma figura, mitológica ou não, dar o nome a um lugar ou mesmo a uma região<sup>(11)</sup> — conquanto seja mais comum o contrário, a saber, criar-se um *aition* para explicar a origem de um topónimo, ou mesmo de um corónimo.

<sup>(8)</sup> Fr. 86 B 8 Diels-Kranz.

<sup>(9)</sup> *FGrH* 391 F3 Jacoby. Há ainda mais figuras com este nome, como pode ver-se no cap. 2 de Francisco Díez de Velasco, *Lenguajes de la Religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia Antigua* (Madrid, 1998) 27-39, que traça um total de sete genealogias, muitas das quais “mais parecem uma racionalização dissimulada”, 35.

<sup>(10)</sup> Heródoto 2. 26. Sobre a controversa questão, vide Alan B. Lloyd, *Herodotus. Book II. Commentary* 1-98 (Leiden, 1976), 82-85, com bibliografia.

Esta questão é independente de uma outra que surge pela primeira vez, que se saiba, em *Os Persas* de Ésquilo (181-214) no sonho de Atossa. Aí, a rainha-mãe conta que lhe apareceram duas mulheres, uma vestida à moda dórica e outra à moda persa, a primeira das quais derrubara a equipagem de Xerxes. As duas figuras femininas, uma intitulada Hélade e outra Ásia, aparecem também no século seguinte, pintadas no registo superior do célebre *Krater-de-volutas apúlio*, no Museu Nacional de Nápoles, pelo Pintor-de-Dario. O motivo reaparece na época helenística, no sonho de Europa com que abre o já referido poema de Mosco com esse título. Mas aí só Ásia é nomeada, e tanto essa figura como a sua rival disputam a posse da princesa (1-27).

<sup>(11)</sup> É o que sugere, por exemplo (embora num contexto cultural diferente) o versículo 12 do Salmo 48, em que se reafirma a caducidade do homem, *quantumvis nominibus suis appellaverint terras*. Repare-se que, na aurora da Idade Moderna, um continente — a América — tomou, como todos sabem, o nome, não do seu descobridor, mas de quem o identificou como distinto da Ásia. Também é curioso lembrar que as terras a sul do Mediterrâneo começaram por se chamar Líbia, designação que se mantém actualmente para um dos seus países, mas que prevaleceu a usada pelos Romanos; de África (que, aliás, principiara por abranger a região de Cartago, e que ainda figura no mapa da versão latina de Ptolomeu, de 1490 (e. g. no Ms. *Parisinus Latinus* 10764, de 1496), como *Africa Minor*).

Certo é que, no estado actual dos nossos conhecimentos, a primeira aplicação geográfica do nome que nos ocupa ocorre no *Hino Homérico a Apolo*, no passo em que o deus de Delfos anuncia a criação de um oráculo que será muito consultado e receberá hecatombes de

Quantos senhoreiam o fértil Peloponeso  
e quantos moram na Europa e nas ilhas cercadas pelo mar.

O trecho em questão figura nos vv. 250-251, que se repetem exactamente (como aliás, todo o conjunto em que está inserido) em 290-291.

A composição e data deste Hino tem sido objecto de muita discussão<sup>(12)</sup>, mas, quer se trate de um poema único, quer provenha da junção de dois — um a Apolo Délio e outro a Apolo Pítico — o passo em causa será de c. 585 a.C.<sup>(13)</sup>. Tal significa que, pelo menos nos começos do séc. VI a.C., se opunha a uma parte continental (Europa) a Península do Peloponeso e “as ilhas cercadas pelo mar”<sup>(14)</sup>.

A segunda ocorrência conhecida do nome é mais de um século posterior, uma vez que terá sido em 473 a. C. que foi cantada a 4. *Ode Nemeia* de Píndaro, onde se lê, nos vv. 69-70:

Mas não se pode atravessar para além de Cádiz, para as trevas.  
Volta ao contrário as velas do navio, em direcção à Europa, à terra firme.

O alargamento do corónimo até ao sudoeste da Hispânia, não podemos datá-lo com precisão. Sabemos, contudo, que entre os dois textos — o *Hino Homérico a Apolo* e a 4. *Nemeia* — se situava, pelo menos, a *Descrição da*

<sup>(12)</sup> A este respeito, veja-se a edição comentada de T. W. Allen, W. R. Halliday and E. E. Sikes, *The Homeric Hymns* (Oxford, 19362), 240; R. Janko, *Homer, Hesiod and the Hymns* (Cambridge, 1982), 99-132; e ainda Andrew M. Miller, *From Delos to Delphi. A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo* (Leiden, 1986), que regressa à tese da autoria única.

<sup>(13)</sup> Proposta por R. Janko, *Homer, Hesiod and the Hymns*, 132, com base na data em que os Anfictiões declararam a Planície de Criseia consagrada a Apolo.

<sup>(14)</sup> O já referido Hegesipo, no passo atrás citado, parece chamar Europa ao norte da Grécia, como observam Allen, Halliday and Sikes no *comm. ad loc.* referido supra, nota 12. Janko, também mencionado nessa nota, escreve com mais rigor: “Grécia setentrional e central” (p. 122). Não menos importante é o facto de esta oposição geográfica ser muito semelhante à que se encontra entre Hélade (como Grécia do Norte) e Argos (como a do Sul) sugerida por versos da *Odisseia* como 1. 344 e 4. 725 = 4. 816, facto esse já salientado por José Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos*, 276. Repare-se ainda que, cerca de seis séculos mais tarde (em relação ao *Hino a Apolo*), Estrabão (2.5.44) dirá algo de parecido em relação à Ásia, nome que, a partir da península onde ficava a Cária e a Iónia e outros povos, se alargou a todo o continente.

*Terra* por Hecateu de Mileto, que dividia o mundo em duas partes, Europa e Ásia<sup>(15)</sup>.

Quanto à progressiva diferenciação entre os dois continentes que da oposição Hélade/Ásia se alarga à de Europa/Ásia, ela vai-se afirmando no decurso do longo confronto armado das Guerras Medo-Persas. Da memória que esses acontecimentos imprimiram na literatura da época, darão conta alguns dos ensaios deste volume. Aqui registe-se apenas que a primeira ocorrência conhecida do etnónimo Europeus é em Heródoto 7. 73:

Segundo dizem os Macedónios, os Frígios chamavam-se Brigos durante todo o tempo em que, sendo Europeus, habitavam junto com os Macedónios; mas depois que se mudaram para a Ásia, junto com o país, mudaram o nome para Frígios.

Ao lado desta questão, temos, como já transpareceu do que foi dito acima, a da divisão em continentes e respectivos limites e extensão.

Heródoto trará à discussão, mais do que uma vez, essas divergências, e, designadamente, a *vexata quaestio* da posição ocupada pelo Egipto na divisão em três continentes, porque, em seu entender, se, tal como sustentavam os Iónios, os limites entre a Ásia e a Líbia eram definidos pelo Rio Nilo, teria de se considerar o Delta um quarto continente (2. 15-18)<sup>(16)</sup>. Outro passo significativo é o que se encontra em 4. 42:

Admiro aqueles que delimitaram e dividiram entre si a Líbia, a Ásia e a Europa, porquanto não são pequenas as diferenças entre elas. É que, ao comprimento, a Europa alcança as outras duas; e, em largura, não me parece sequer que se lhes possa comparar.

Quanto às dimensões relativas dos continentes, aqui discutidas, também vieram a conhecer mais do que uma teoria, a avaliar pela crítica que, já no Século de Augusto, Estrabão fez ao seu antecessor Políbio, devido a ter afirmado que o comprimento da Europa é inferior ao da Líbia e da Ásia juntas (2. 4. 5). O mesmo Estrabão retoma também uma disputa não menos acesa, desde o tempo de Eratóstenes, a da divisão dos continentes por meio dos grandes rios (Nilo e Don) ou então pelos istmos (entre o Mar Cáspio e

---

<sup>(15)</sup> Se ele admitia a existência de uma terceira, a Líbia, é duvidoso; no entanto, Jacoby (*F Gr HI*, Kommentar, p. 366 sqq.) admite tal possibilidade.

<sup>(16)</sup> Sobre esta complexa questão e possíveis mal-entendidos em que ela assenta, vide Alan B. Lloyd, *Herodotus. Book II. Commentary 1-98*, pp. 82-91, e do mesmo especialista, *Erodoto. Le storie*, 2, pp. 246-9.

o Mar Negro e entre o Mar Vermelho e o Egeu<sup>(17)</sup>, discussão essa que o matemático e geógrafo de Cirene achara que não conduzia a nada (1. 4. 7), e que o seu crítico rejeita por completo, por entender que nem os rios dividem continentes por inteiro, nem fazem dos continentes ilhas, e o que importa é ter a noção do conjunto do mundo habitado (1. 4. 8)<sup>(18)</sup>.

Deixando o pormenor desta complexa questão para alguns dos ensaios que se seguem, voltaremos agora a nossa atenção para outro dos principais aspectos que aqui importa considerar, ou seja, a etimologia do nome Europa. Pois se ele não é o de uma ninfa, nem o de uma princesa – e os melhores dicionários etimológicos gregos negam qualquer relação – qual poderá ser a sua origem?

Um lexicógrafo do séc. V da nossa era, Hesíquio, define-o assim: “país do poente e tenebroso”. Esta explicação tem sido aproximada do assírio *êrêb samsí* (“sol poente”, por oposição a *açu*, “sol nascente”) e do aramaico e hebraico *’arāb*. Seria, em qualquer dos casos, de origem semítica, origem essa aceite por Lewy, Grimme e Stewart<sup>(19)</sup>. O mesmo Lewy refere também possíveis etimologias indo-europeias.

Tanto Frisk como Chantraine consideram, porém, que a origem da palavra continua por explicar. Chantraine formula, embora dubitativamente, a hipótese de poder relacioná-la com o adjectivo εὐρωπός (“largo”), da família de εὐρύς, que teria entrado já em compostos micênicos<sup>(20)</sup>.

Em 1984, a questão voltou a ser discutida por Bruno W. W. Dombrowski<sup>(21)</sup>, que novamente excluiu a hipótese das origens assírias ou aramaicas.

---

<sup>(17)</sup> Nome que designava o escoamento do lago Sirbonis para o Mediterrâneo.

<sup>(18)</sup> Na sua descrição da Europa, Estrabão refere que, para além de uma parte gelada, e não habitada, “confina com o país dos habitantes da Ursa, nas cercanias do Tánais, do Paúl Meótis (mar de Azov) e Borístenes” (2. 5. 26).

<sup>(19)</sup> Lewy, “Die semitischen Fremdwörter im Griechischen (Berlin, 1895), Grimme, *Glotta* 14, 17 (apud Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg, 1960), s.v. Εὐρώπη. Por sua vez, na sua extensa recensão a Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Tome I (Paris 1968-1970), in *Gnomon* 43 (1971), 641-75, O. Szmerényi, menciona, na p. 669, o artigo de G. R. Stewart, “Europe and Europa”, *Names* 9 (1961) 79-90, que defende a origem semítica. Por outro lado, Frisk, no vol. III, de aditamentos, ao seu Dicionário (1972), regista ainda a hipótese de Deroy, *Revue Internationale d’Onomastique* 11 (1959), 1-22, que ligava o corónimo a εὐρώς e ὤψ (ὄπ-) o que daria um sentido bem diferente (o adjectivo significa ‘lodoso’).

<sup>(20)</sup> Aldo Corcella, no seu comentário a *Erodoto. Storie 4* (Milano, 1993), p. 268, declara abertamente que a origem semítica está hoje desacreditada e inclina-se para a proposta de Chantraine.

<sup>(21)</sup> *Der Name Europa auf seinem griechischen und altsyrischen Hintergrund*. Ein Beitrag zur ostmediterranen Kultur und Religionsgeschichte in frügrüchischer Zeit (Amsterdam).

cas e, depois de confrontar as etimologias até então apresentadas em várias outras línguas semíticas, procedeu a uma análise formal e semântica de palavras gregas em -πός / -πόος e em -οψ / -ωψ, a qual o levou a concluir que *Eurōpā* é uma forma nominal grega constituída de modo completamente regular, e que estaria representada sobretudo em dórico – o que explicaria o timbre da vogal final. Teríamos, assim, dois elementos: εὐρυ – ('vasto', 'largo') e -οπ – ('olho', 'ver'), que dariam o sentido originário de 'de vasto olhar', ou 'que vê ao longe'. São estes supostos atributos que levam o autor a procurar a origem de 'Europa' na deusa *Anāt* da região sirofenícia, devido ao facto de essa divindade se caracterizar pelos olhos, além de estar ligada ao deus-touro, como Europa a Zeus na configuração de touro. Seria, portanto, o correspondente ao fenício 'nt=*Anāt*, ou seja, a tradução do nome da deusa fenícia, transmitida pelo arménio de Ugarit/Fenícia.

Sem negar a possibilidade de 'tradução' do nome de uma divindade de um para outro povo, gerando assim uma equivalência que Heródoto tinha por um dado adquirido<sup>(22)</sup>, já a caracterização de uma deusa pelo olhar não poderá pôr-se em paralelo, como faz o autor, com os epítetos homéricos de βοῶπις e de γλαυκῶπις (aliás, ainda hoje não satisfatoriamente esclarecidos<sup>(23)</sup>), e muito menos pôr a deusa *Anāt* em relação com Atena. Mas, mesmo abstraindo destas dificuldades, há outra maior, que foi evidenciada por Rüdiger Schmidt, ao recensear este mesmo livro<sup>(24)</sup>, e que é de ordem histórica: é que, para explicar a primeira versão daquele nome em dialecto dórico, Dombrowski vê-se na necessidade de "fazer retroceder o quadro geral da história do Mediterrâneo do final do segundo milénio a. C., de maneira a que a primeira tradução do nome fenício *Anāt* para um dialecto dórico se torne possível". Pela nossa parte, acentuaremos que tudo o que é relativo à invasão dórica e até à sua historicidade é actualmente matéria de controvérsia. Atente-se ainda em que a nais antiga ocorrência conhecida do nome (o já citado *Hino Homérico a Apolo*) apresenta a vogal final com o timbre *ē*, como é próprio do iónico.

---

<sup>(22)</sup> Note-se que o primeiro destes epítetos, várias vezes aplicado a Hera na *Ilíada*, é usado no mesmo poema também para mulheres mortais (3.144, 7.10). O mesmo faz Hesíodo (frs. 23 e 129 Merkelbach-West).

<sup>(23)</sup> E.g. 2.42. Observe-se que W. Burkert, "Herodot als Historiker fremder Religionen" in: *Hérodote et les peuples non grecs*, Entretiens Hardt 35 (Genève 1990) 1-39, não desvaloriza essas possibilidades.

<sup>(24)</sup> *Kratylos* 30 (1985), 190-2. A citação é da p. 191. (Agradecemos à Dr.<sup>a</sup> Maria Esmeralda Castendo a possibilidade de obter cópia desta recensão).

A questão da etimologia semítica do nome de Europa foi retomada há poucos anos por M.L. West, que a pôs em dúvida, bem como a interpretação do nome de Cadmo como ‘Leste’, e concluiu que “fonologicamente a associação entre o nome de Europa e qualquer forma de palavra semítica é muito frágil”, e ainda que a glosa de Hesíquio “se o que diz é algo mais do que que a Europa é o continente ocidental, apenas atesta a antiguidade desta etimologia”<sup>(25)</sup>.

Voltando, em consequência, à proposta de Chantraine, teríamos, a partir do adjetivo εὐρύς, a noção de largos espaços, que em tudo se conformaria com a crença de que este continente excederia a extensão dos outros dois juntos, tal como atrás vimos ser convicção corrente entre os primeiros geógrafos. Contudo, não podemos esquecer que, no primeiro texto conhecido onde o corónimo figurara, ele abrange só uma região a norte da Grécia, embora já no séc. V a. C. tivesse chegado até às Colunas de Hércules. Todavia, enquanto não dispusermos de dados mais seguros, teremos de continuar a repetir a já citada opinião de Heródoto (4.45), de que, quanto à Europa, ninguém sabe “de onde tirou o seu nome nem quem lho pôs”.

---

<sup>(25)</sup> *The East Face of Helicon*. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth (Oxford, 1997), 451. À glosa do lexicógrafo nos referimos supra p. 6.



## HÉLADE, PAN-HELENISMO E IDENTIDADE HELÉNICA

José Ribeiro Ferreira  
(Universidade de Coimbra)

Nos primeiros tempos da época arcaica, ou mesmo ao longo de toda ela, não encontramos a noção expressa de pan-helenismo, sobretudo com conotação ideológica que, segundo J. de Romilly, só teria aparecido no séc. V a.C., graças aos Sofistas<sup>(1)</sup>. Pode dizer-se apenas que tal noção se insinua por vezes, aqui e além, em algumas afirmações de determinados autores. O ciclo épico, dados os temas que trata, ofereceria possibilidades de a manifestar, mas os escassos fragmentos que desses poemas nos chegaram não permitem uma conclusão nesse sentido. Ao longo da época arcaica, a literatura vira-se para o indivíduo ou para a pólis.

O sentimento de unidade helénica começou por se afirmar de uma forma positiva pelo vincar de um conjunto de traços que uniam os Gregos, como a noção de uma mesma ascendência, mesma língua e religião, costumes e leis comuns, como acentua Heródoto em passo famoso (8. 144) e sublinha Aristófanos nos seguintes versos da *Lisístrata* (vv. 1128-1134):

---

<sup>(1)</sup> *Les Grands Sophistes dans l' Athènes de Périclès* (Paris, 1988), pp. 300-310. É certo que, como veremos, já nos Poemas Homéricos – precisamente no “Catálogo das Naus”, um episódio que é considerado um dos mais antigos, senão o mais antigo, da *Ilíada* – nos aparece o termo Helenos uma vez, para designar um povo do reino de Aquiles. Uma vez apenas surge também o composto *Panellenes* (*Il.* 2. 530) que, no entanto, parece implicar um maior número de guerreiros. Vide J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos I - Génese e Evolução de um Conceito* (Coimbra, 1992), pp. 268-270.

Este estudo, no essencial, baseia-se no meu livro acabado de citar, a cujos dados com frequência recorre (sobretudo pp. 191-256 e 265-416).

Tenho-vos à mão, juntos, e quero dirigir-vos  
justas censuras: vós com uma ablução comum  
humedeceis os altares, como se fôsseis irmãos,  
em Olímpia, nas Termópilas, em Delfos – quantos  
outros diria se desejasse alongar-me! Mesmo assim  
e apesar da presença do inimigo, o exército dos Bárbaros,  
destruí os varões helenos e as suas cidades.

Mas esse sentimento de unidade cultural foi-se também fortalecendo pela gradual verificação de que esses traços e características comuns os distinguiam dos povos não-gregos com quem entram em contacto desde cedo, quer devido às migrações e colonização, quer através do comércio<sup>(2)</sup>. Aos poucos vai-se formando a consciência de que a humanidade é constituída por dois blocos, a ponto de a passarem a conceber de uma maneira dicotómica, com base na língua – eles, os *Helenos*, que falavam uma língua inteligível e habitavam a *Hélade*, e os outros povos, cuja fala era incompreensível e a que davam o nome comum e genérico de Bárbaros. E nesse grupo, os Gregos tanto incluem povos evoluídos, de civilização antiga, como os Persas, Lídios e Egípcios, quanto povos primitivos e selvagens, como os Trácios, os Sículos (cf. Tucídides 2. 96-97; 6. 2. 4-6). No séc. V a. C., sobretudo a partir das Guerras Medo-Persas, a oposição passa a adquirir outras conotações, além da linguística.

Esta visão dicotómica da humanidade – se bem que a linha divisória entre os dois mundos nem sempre se lhes apresentasse com precisão – encontra-se expressa na fórmula “Grego e Bárbaro”, para designar toda a humanidade, que se torna frequente nos autores gregos, a partir do segundo quartel do século V a.C.: está patente nos *Persas* de Ésquilo, aparece também em Heródoto, logo no prólogo das suas *Histórias*, obra em que adquire nitidez a visão da humanidade dividida em duas partes – a que fala grego e a que produz sons ininteligíveis, embora sem lhe atribuir qualquer conotação negativa<sup>(3)</sup>. Tal visão dicotómica está também presente

<sup>(2)</sup> As migrações que se verificaram a partir do declínio dos Micénios – para já não falar da expansão destes – levaram os Gregos às ilhas do Egeu e às costas da Ásia Menor; mais tarde, a partir do século VIII, a colonização espalhou-os pelas costas do Mediterrâneo e do Mar Negro. Vide A. J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece* (Manchester, 1964); A. R. Burn, *The Lyric Age of Greece* (London, 1960), pp. 41-154.

<sup>(3)</sup> E. g. Heródoto 1. 1, 4. 12; Tucídides 1. 82. 1, 6. 1. 1, 18. 2 e 33. 5.

Em Platão, *Leg.* 3, 680b, o sintagma ainda é apresentado como meio de descrever toda a humanidade: afirma-se que a lei patriarcal ainda é comum, quer entre os Gregos quer entre os Bárbaros.

na pre-figuração das duas mulheres do sonho de Atossa (vv 181-187), nos *Persas* de Ésquilo, representados em 472 — presságio do que aconteceria ao exército persa, e cena bem elucidativa da visão pan-helénica de Ésquilo, ele que era ateniense e que dessa forma mostra não dar assento a preconceitos contra os outros Gregos. Conta a rainha ter visto em sonho duas mulheres, que ultrapassavam as demais em estatura e beleza, atreladas ao carro de Xerxes: apresentava uma delas indumentária persa e habitava a terra dos Bárbaros, vestia a outra à maneira dórica e tinha por pátria a Hélade (vv. 181-183 e 186-187):

Pareceu-me que duas mulheres, ricamente vestidas,  
ornada uma com o traje persa  
e a outra à maneira dórica, se apresentavam a meus olhos.  
.....  
..... como pátria, uma habitava a terra da Hélade,  
com que a sorte a distinguiu, e a outra a dos Bárbaros.

A primeira aceita docilmente, e mesmo com orgulho, o jugo que Xerxes lhe põe, mas a segunda resiste, quebra o freio e derruba o rei (vv. 192 sqq.).

As duas jovens representam, nitidamente, a Grécia e a Pérsia. Pode perguntar-se a razão por que Ésquilo prefere vestir a jovem que simboliza a Hélade com o *chiton* dórico em vez do iónico, que desde o século VI era utilizado pelos Atenienses. Embora seja provável que a escolha, como observa A. S. F. Gow, possa ter sido motivada pelo facto de o último ser usado tanto pelos Gregos asiáticos como os Persas<sup>(4)</sup>, não deixa de ser também demonstrativo da visão da Hélade como um todo.

Mas se Helenos era o nome que os Gregos se davam e Hélade o que aplicavam ao espaço em que viviam, tais termos tiveram um humilde começo e não foram os primitivamente usados para designar o conjunto dos Gregos e o seu mundo geográfico.

Embora as duas designações apareçam logo nos Poemas Homéricos, apresentam ainda um sentido local bastante restrito. Aí, o colectivo dos povos, que contribuiu com contingentes para a força expedicionária contra Tróia e se encontrava sob a soberania de Agamémnon, recebe o nome de Aqueus, de longe o mais comum, mas com o qual concorrem, lado a lado,

---

<sup>(4)</sup> «Notes on the *Persae* of Aeschylus», *Journal of Hellenic Studies* 48 (1928) 157.

os de Argivos e Dânaos, bastante menos frequentes<sup>(5)</sup>. Ao espaço continental em que viviam chamavam Acaia ou Argos<sup>(6)</sup>.

É, portanto, perfeitamente possível que «Aqueus» fosse o nome nacional que a si próprios se davam os povos que habitavam a Grécia na altura da florescente sociedade dita micénica: é o etnónimo que mais vezes lhes atribuem os Poemas Homéricos e trata-se de um nome que figura nos documentos hititas e egípcios dos séculos XIV e XIII a.C., segundo a opinião e interpretação mais generalizada.

O etnónimo Helenos aparece apenas uma vez nos Poemas Homéricos a designar um povo que se encontrava em Tróia sob o comando de Aquiles (*Il.* 2. 684). Também somente uma vez nos surge o composto *Panellenes*, em *Il.* 2. 530, e parece implicar um maior número de guerreiros do que Hellenes: somos informados nos vv. 527-535 desse canto da *Ilíada* que o filho de Oileu, Ájax, comandante em Tróia do contingente dos Lócrios que habitavam em frente da Eubeia, não tinha rival no lançamento do dardo entre os Pan-Helenos e os Aqueus<sup>(7)</sup>.

Quanto ao topónimo Hélade, surge-nos cinco vezes na *Ilíada* (2. 683; 9. 395, 447 e 478; 16. 595) e tem sido interpretado em todas elas como designando uma parte da Tessália pertencente ao reino de Aquiles, precisamente o sítio onde habitavam os Helenos. No entanto, as ocorrências em *Ilíada* 9. 447 e 478 — em que, respectivamente, Fénix, devido a um conflito com o pai Amintor, se viu obrigado a deixar a Hélade de belas mulheres (v. 447) e a refugiar-se na Ftia junto de Peleu, depois de, na fuga, passar através da Hélade (v. 478) — parecem pressupor que, na *Ilíada*, esse topónimo designaria já uma ampla zona que englobava, pelo menos,

---

<sup>(5)</sup> D. Page, *History and the Homeric Iliad* (Berkeley, 1959, repr. 1972), pp. 280-282, nota 64, aponta as seguintes ocorrências: 763 para *Aqueus*, 206 para *Argivos* e 159 para *Dânaos*. Pausânias 7. 1. 6-7 procura dar uma explicação para a origem destes três etnónimos.

<sup>(6)</sup> Sobre as ocorrências de Acaia e Argos, sentidos e extensão do espaço que designam vide J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos* I, pp. 265 sqq.

É possível que o nome já se encontre nas tabuinhas do Linear B de Cnossos (KN C 914), onde aparece a forma *Akhaiwia* que M. Ventris e J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek* (Cambridge, 1973) n.º 78, p. 209 interpretam como topónimo de cidade ou região, mas a que já tem sido dado um sentido mais amplo (L. A. Stella, *La civiltà micenea nei documenti contemporanei*, Roma, 1965, pp. 28-30 e 32) e que J. M. Aitchison, «The Achaean Homeland: *Achaiwia* or *Achaiwis?*», *Glotta* 42 (1964) considera o nome normal para o país dos Aqueus nos séculos XV e XIV a. C.

<sup>(7)</sup> Sobre a discussão da autenticidade do passo vide G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary* I - Books 1-4 (Cambridge, 1985), p. 202 ad loc.

parte da Beócia, a Lócria oriental e parte da Tessália. Concordo assim com Willcock quando observa que as duas referências da fala de Fénix se compreendem se considerarmos que Hélade engloba uma área mais ampla do que a parte que pertencia ao reino de Aquiles<sup>(8)</sup>.

Assim, apesar das dificuldades levantadas pela ambiguidade da geografia homérica e de tais informações se encontrarem na controversa fala de Fénix da discutida embaixada a Aquiles do Canto 9, parece-me ser sensato concluir que – embora de seguro nos fique apenas a certeza de que a Hélade abrangia uma parte da Tessália pertencente ao reino de Peleu-Aquiles e de que o termo Helenos designava o povo que habitava em tal região – não será lícito negar *in limine* a possibilidade de uma extensão a área mais vasta, já implícita aliás no composto *Panellenes* de 2. 530. Por outro lado, já foi posto em relevo que os Poemas Homéricos são claramente pan-helénicos nos seus objectivos e que a época em que essas obras se aproximaram da sua forma definitiva estava imbuída de ambiente pan-helénico, de que são sintomas, entre outros, o estabelecimento dos Jogos Olímpicos, o aparecimento e projecção do santuário de Apolo Pítico e do Oráculo de Delfos, a difusão do culto dos heróis, a proliferação da pólis, o fenómeno da colonização<sup>(9)</sup>.

Em conclusão, embora não tenhamos bases seguras para defender a extensão do topónimo Hélade e do etnónimo Helenos, nos Poemas Homéricos, também as não possuimos para negar uma tal viabilidade. Por isso não a julgo de todo impossível e parece-me sensato deixar em aberto, com as devidas reservas, a possibilidade de os Helenos se encontrarem espalhados, na altura da composição da *Iliada*, por uma zona que se estendia da Beócia à Tessália. Curiosamente, *Panellenes* ocorre numa expressão (*Panéllenas kai Achaiou*) que apresenta um sentido idêntico ou muito próximo ao que nos oferece uma fórmula da *Odisseia* (*Hellada kai méson Argos*) em que Hélade designaria, de forma vaga, já o conjunto da Grécia do Norte, enquanto Argos indicaria a Grécia do Sul: o domínio dos *Argivos* ou *Aqueus*, que se contrapõe ao Norte, ou seja, à região dos *Hellenes*<sup>(10)</sup>.

---

<sup>(8)</sup> *The Iliad of Homer* (Londres, 1978) I, ad 9. 447. Vide ainda B. Hainsworth, *The Iliad: A Commentary* III - Books 9-12 (Cambridge, 1993), pp. 121-122 e 124 ad ll. 447-448 e 478; N. Richardson, *The Iliad: A Commentary* VI - Books 21-24 (Cambridge, 1993), p. 207 ad l. 299.

<sup>(9)</sup> Para uma discussão mais pormenorizada do problema vide B. Hainsworth, *The Iliad. A Commentary* III (Cambridge, 1993), pp. 115, 121-122 e 128-131.

<sup>(10)</sup> A expressão surge aí por quatro vezes e é interpretada geralmente como designando toda a Grécia continental: em l. 344 e 4. 720 e 816, diz-se que a glória de Ulisses se estende pela

Se na *Odisseia* se verifica uma extensão de Hélade, com bastante probabilidade à Grécia do Norte, em Hesíodo já encontramos o topónimo aplicado, pelo menos, a toda a Grécia continental, quando, no v. 653 dos *Trabalhos e Dias*, o poeta refere ter viajado para Cálcis ido de Áulide, localidade em que se reuniram todos os Aqueus vindos da *sagrada Hélade*, a fim de partir para Tróia. Com sentido semelhante, este mesmo termo aparece em Álcman (fr. 77 Page), Xenófanes (fr. 6.3 e 8. 2 Diels-Kranz); em Simónides (frs. 26.7 Page e *Epigrammata* VIII, X, XII, XV, XVI, XVIa Page), o poeta do pan-helenismo, como veremos adiante.

Também em Píndaro e em Baquilides encontramos passos que implicam a sua extensão, pelo menos também à Magna Grécia. O primeiro, em *Olímpicas* 13. 113, celebra a família de Xenofonte de Corinto, vencedor do pentatlo. Graças às vitórias alcançadas pelos seus membros, a glória dessa casa atingiu «a Grécia inteira». Em *Píticas* 1. 75, afirma que Hierão, ao vencer os Etruscos em Cumas e os Cartagineses nas margens do Hímeras, arrancou a Hélade à pesada escravidão, um feito que o poeta equipara à vitória sobre os Persas, em Salamina e Plateias. Em *Píticas* 4. 218, refere que o desejo de ver a Hélade atormentava a alma de Medeia, presa de amor por Jasão. Em *Píticas* 7. 8, canta que não há país nem casa mais famosa na Hélade do que Atenas e a dos Alcmeónidas. Em *Nemeias* 5. 26 acentua que nenhuma família, «em toda a extensão da Hélade», alcança tantas coroas no pugilato como a de Alcímidas de Egina. Uma vez usa Píndaro o composto *Panellados* para indicar toda a Grécia, quando num passo bastante lacunoso do *Péan* 6 se fala de sacrifícios oferecidos em favor da Pan-Hélade (vv. 62-77).

Em Teógnis não é ainda seguro que o topónimo englobe as ilhas, embora sejam grandes as probabilidades de as incluir: orgulha-se o poeta de, com os seus versos, tornar famoso o nome de Cirno na terra da Hélade e nas ilhas (v. 247). Em Heródoto, além da Grécia Continental, o topónimo engloba também uma parte, pelo menos, da Ásia Menor<sup>(11)</sup>.

---

«Hélade e no interior de Argos»; em 15. 80, Menelau oferece-se para acompanhar Telémaco através da «Hélade e no interior de Argos». Assim pretende-se dizer que a fama e a glória de Ulisses atingem toda a Grécia e que por toda ela Menelau acompanharia Telémaco na busca do pai. Além destas quatro ocorrências, Hélade aparece mais uma vez na *Odisseia* 11. 496 que se refere ao país de Aquiles. De *Hellenes* não há exemplos.

<sup>(11)</sup> Das inúmeras ocorrências de *Hellas* em Heródoto não oferece dúvidas de que a de 1. 92 se estende à Ásia Menor, já que se apontam as ofertas de Cresos na Hélade e se nomeiam Tebas, Éfeso, Delfos e Mileto. Também 1. 27 parece implicar uma extensão à Ásia Menor. A de 7. 157 inclui a Sicília.

Para o etnónimo Helenos, a extensão foi mais lenta. Apesar disso, em Hesíodo, a sua aplicação a toda a Grécia pode estar implícita nos frg. 2 e 9 Merkelbach-West, nos quais se considera Hélen o antepassado de todos os Gregos. Traduzo o segundo:

Do belicoso rei Hélen nasceram  
Doro, Xuto e Éolo que combate a cavalo.

Todavia ainda teve necessidade lançar mão do composto *Panéllenes*, para transmitir a noção da totalidade dos habitantes da Hélade, ao descrever os rigores do Inverno nos *Trabalhos e Dias*: queixa-se de que o sol anda por zonas da África e tarda a brilhar para «todos os Helenos» (*Panéllenes*, v. 528). O mesmo acontece ainda com Arquíloco, fr. 102 West, que conta como a escória de «todos os Helenos» (*Panéllenes*) convergiu para Tasos.

De Helenos, com o sentido amplo de habitantes de toda a Hélade, temos exemplos pelo menos desde o século VI a.C. Mesmo que não seja totalmente segura a ocorrência do termo no fr. 307 Lobel-Page de Alceu — o que permitiria um recuo até aos inícios do referido século —, já é segura a ocorrência do etnónimo numa inscrição de uma trípole de bronze que, segundo Pausânias, Equêmbroto teria oferecido a Héracles, em Tebas (10. 7. 5-6). Diz a inscrição que a trípole foi ganha nos Jogos Píticos de cerca de 586

cantando para os Helenos  
poemas mélicos e elegias<sup>(12)</sup>.

Hecateu de Mileto, por seu lado, ligeiramente mais tardio (fins do século VI e inícios do V a.C.), fala dos muitos e ridículos *logoi* dos Helenos (fr. 1a Jacoby).

Em Simónides, já encontramos várias ocorrências, curiosamente todas datáveis da época das Guerras Pérsicas e referentes a acontecimentos com elas relacionados: alude à união dos Helenos em Salamina contra os Medos (XIXa Page) e à prece das mulheres coríntias a Afrodite pelos Helenos (XIV Page). Depois, a recordar a vitória, compõe um dístico, para Pausânias, «chefe dos Helenos», inscrever na base de uma trípole que dedicou a Apolo

---

<sup>(12)</sup> Equêmbroto de Arcas é um poeta da primeira metade do século VI a.C. A vitória que motivou a inscrição será de cerca de 586.

(XVII Page) e o epigrama (XV Page) que os *Helenos* gravaram num altar consagrado a Zeus Libertador<sup>(13)</sup>.

Píndaro, a par de algumas ocorrências do composto *Panelenes* (*Ístmicas* 2. 38, 3/4. 47), emprega já com relativa frequência *Helenos* no seu sentido amplo: em *Olímpicas* 1. 116, proclama que, ao associar-se aos vencedores dos jogos, espalhará a sua arte entre os Helenos por todos os lugares; em *Olímpicas* 6. 71, a propósito da vitória de Agésilau, em 468, exalta-lhe a família, os Iamidas, desde há muito ilustre entre os Helenos; em *Píticas* 11. 49, proclama que nas guerras, com a ajuda dos deuses, Hierão obterá uma glória que nenhum outro dos Helenos conseguirá; em *Píticas* 11. 50-51, celebra Trasideu de Tebas que em Delfos, na corrida do estádio, venceu o conjunto dos Helenos; em *Nemeias* 10. 25, canta a vitória do lutador Teaios sobre a multidão dos Helenos; em *Ístmicas* 3/4. 54b, fala da bravura de Ájax que, ao suicidar-se, se tornou um opróbrio para os filhos dos Helenos; no fr. 118 Snell nomeia os «filhos dos Helenos». Parece não constituir dúvida que Píndaro mostra uma visão pan-helénica da Hélade. Esta é, para ele, um todo que se distingue e ultrapassa o individualismo da pólis: engloba todos os que falam o grego, que se reúnem nos grandes santuários religiosos para participarem nos Jogos. Seja qual for o lugar de onde venham, são Helenos a competirem com outros Helenos e o vencedor é-o de todos eles.

A partir de então o termo torna-se corrente. É paradigmaticamente utilizado por Heródoto que, logo no “Prefácio”, o emprega como contraposto dos Bárbaros, dividindo deste modo a humanidade em duas partes (os Helenos de um lado e de outro o vasto conjunto dos não-Gregos): anuncia que, com a sua narração, visa perpetuar os feitos praticados quer pelos Helenos, quer pelos Bárbaros. Ao longo da obra mantém-se patente esta noção bipartida da humanidade<sup>(14)</sup>. O etnónimo aparece com relativa frequência na tragédia e na comédia e é usual na literatura posterior<sup>(15)</sup>.

Uma prova de que essa extensão se verificara, ou estava pelo menos em processo adiantado, provém do facto de o termo *Helenos* (ou um composto

<sup>(13)</sup> Estes epigramas serão analisados adiante com mais pormenor.

O fr. 106D ainda nos apresenta outro exemplo de *Hellenes*. No entanto, Page, *EG*, p. 22, não considera autêntico o segundo dístico do epigrama, em que o vocábulo se encontra.

<sup>(14)</sup> Vide H.C.Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought* (Cambridge, 1965), pp. 21-24.

<sup>(15)</sup> Sem tomar em conta os fragmentos, Ésquilo apresenta dezoito ocorrências, doze das quais nos Persas; Sófocles onze e Eurípides para cima de cem.



em que ele entre) ser aplicado de modo geral a conjuntos formados por elementos não apenas vindos de várias póleis ou regiões, mas também a algo em que estejam implicados esses grupos mistos. É disso um bom exemplo o Helénion de Náucratis, santuário fundado por várias cidades, talvez em meados do século VI a.C., em cujas ruínas se encontraram dedicatórias do tipo seguinte: «aos deuses helénicos» ou «aos deuses dos Helenos» (cf. Heródoto 2. 178).

Não há certezas, nem informações seguras que possam explicar a expansão, mais ou menos rápida, para o topónimo Hélade e para o etnónimo Helenos, embora tenhamos indícios que parecem apontar para a conexão de *Hellas* e *Hellenes* com vários povos, regiões do norte da Grécia<sup>(16)</sup> e com santuários, como Dodona e Anficionia de Delfos/Antela, um e outro com relações estreitas com o reino de Aquiles, sede inicial do etnónimo e topónimo Helenos e Hélade; e talvez não seja despidendo o papel exercido pela épica, em especial os Poemas Homéricos.

Por outro lado, visto que se dá a circunstância de os juízes dos jogos pan-helénicos, em especial os Olímpicos, se chamarem Helanódices e de o etnónimo *Helenos*, com o sentido extenso, ter as primeiras ocorrências ligadas aos concursos desses mesmos festivais, não me parece de rejeitar a opinião de V. Ehrenberg de que o nome dos Helenos, aplicado a todos os Gregos, deve ter sido usado pela primeira vez nos Jogos Olímpicos<sup>(17)</sup>. O impulso incutido pelas Guerras Pérsicas nessa expansão e divulgação teria sido, no entanto, decisivo e nunca de desprezar.

---

<sup>(16)</sup> O sufixo *-anes,-enes* apesar da diferença de acentuação e de quantidade de vogal, aproxima o etnónimo ao nome de um conjunto de povos do norte, como *Akarnanes*, *Athamanes*, *Dymanes*, *Kapallênes* e outros, e somos informados de que *Helloi* ou *Selloi* era o nome dos sacerdotes ou habitantes de Dodona, e *Hellopia* o da região dos arredores desse santuário (cf. Hesíodo, fr. 240 Merkelbach-West) e o de uma outra no norte da Eubeia (cf Hdt. 8. 23).

Igualmente o etnónimo *Gregos* que, a partir dos Romanos, superou o de Helenos, parece ter a sua origem relacionada com a região de Dodona. Segundo Aristóteles, *Meteor.* 1, 352b 2, os Selos, primitivamente, chamavam-se *Graikoi*. Daí o nome estendeu-se a todos os habitantes da Hélade e na época helenística concorre com o de *Hellenes*. Vide Pfeiffer, *Callimachus* I (Oxford, 1949), ad fr. 514.

<sup>(17)</sup> V. Ehrenberg, «Hellenes», in *Oxford Classical Dictionary* (2ª ed.), s. v.. Por seu lado, J. F. Lazenby na redacção da referida entrada, na 3ª edição do Dicionário, não rejeita a influência dos Jogos Olímpicos na expansão do nome, mas liga essa extensão sobretudo à Anficionia Delfos/Antela e à colonização grega ocidental.

Se a evolução do topónimo Hélade e do etnónimo Helenos, e sua extensão geográfica, nos permitem detectar já um uso pan-helénico anterior desses termos — o primeiro aparece já aplicado a toda a Grécia em cerca de 700 a.C. e do segundo nos chegam exemplos que englobam a totalidade dos Gregos, a partir da primeira metade do século VI a.C. —, nos autores gregos, essa visão generalizada e suas principais manifestações só começam a surgir na primeira metade do século V a. C. em ligação com as Guerras Pérsicas.

Sendo assim, é natural que nos apareçam preciosos e valiosos contributos em escritores dos sécs. V e IV a.C., como Simónides, Ésquilo, Heródoto, Eurípides, Aristófanes, Tucídides, Xenofonte, Demóstenes e Isócrates. Uma vez que Ésquilo, Heródoto e Eurípides são objecto de análise em outros estudos deste volume e que Demóstenes, Isócrates e demais oradores serão abordados no volume seguinte, aqui tratarei com mais demora Simónides e a *Ifigénia em Áulide* de Eurípides.

O primeiro — com a vida a decorrer na segunda metade do séc. VI e primeira do V a.C.<sup>(18)</sup> — não foi, desde o começo, uma personalidade pan-helénica. Só durante as Guerras Pérsicas a sua voz adquire essa vibração. E assim é significativo que a quase totalidade dos fragmentos desse poeta, com carácter pan-helénico, segundo Page, sejam do tempo dessas Guerras, a elas digam respeito ou se relacionem com factos e pessoas contemporâneos delas<sup>(19)</sup>. Teria composto um epitáfio em honra dos que caíram na batalha de Maratona ou de Salamina, em que realça a importância pan-helénica da vitória e com o qual teria vencido Ésquilo (cf. *Vita Aeschyli* 8, onde aliás só vem referido o de Simónides) que coloca a tónica na glória da cidade<sup>(20)</sup>. É bem elucidativo do sentir da população ateniense e dos laços que os uniam aos outros Gregos ver que, numa batalha em que a vitória fora a bem dizer obra sua ou se lhe devera em grande parte, o epitáfio, além de não fazer alusão à cidade, afirme que tinham perecido a combater, em terra ou no mar, para que «a Hélade inteira não visse o dia da servidão».

<sup>(18)</sup> Vide J.H. Molineux, *Simonides. A Historical Study* (Wauconda, Illinois, 1992).

<sup>(19)</sup> Page, *EG* atribui ainda à mesma época, e relacionados com o mesmo acontecimento, os epigramas XX, XXIII e XXXIX, em que o vocábulo aparece.

<sup>(20)</sup> Já identificado com uma inscrição encontrada na ágora durante as escavações, o epigrama, apesar das dificuldades de autenticidade que levanta, tem sido atribuído a monumentos dedicados às batalhas de Maratona ou de Salamina. Discuto o problema da autenticidade e da identificação da inscrição em *Hélade e Helenos* I, pp. 302-304. Sobre a inscrição vide R. Meiggs e D. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions* (Oxford, 1969, repr. 1980) n.º 26, pp. 55-57.

Se se discute a autenticidade e atribuição desta inscrição, não restam dúvidas de que, em 480, na altura da invasão de Xerxes, a voz de Simónides se ergueu a proclamar a glória dos que lutaram pela liberdade da Grécia contra os Persas. Se bem que a sua obra chegada até nós seja escassa e muito fragmentada, o que nos resta permite perceber que, a partir de então, a sua perspectiva era verdadeiramente pan-helénica.

A *Suda* transmite-nos títulos de composições como *A batalha naval de Artemísio*, *A batalha naval de Salamina*, *A batalha de Plateias*, *O reino de Cambises e de Dario* e *A batalha naval contra Xerxes*<sup>(21)</sup> — em que o conteúdo pan-helénico poderia naturalmente figurar. Infelizmente deles nos chegaram apenas escassos fragmentos, embora no último quartel do séc. XX tenham sido publicados os papiros 2327 e 3965 que revelaram alguns fragmentos mais substanciais relacionados com essas batalhas<sup>(22)</sup>.

O papiro 3965 contém fragmentos de poemas elegíacos de Simónides sobre os grandes confrontos dos Gregos contra os Persas, mas só o poema relativo à Batalha de Plateias apresenta passos com carácter pan-helénico que parecem mostrar que a ideia de invadir o interior do Império persa estava presente e teria sido assunto falado na década de 470 a.C.

Era um poema extenso — ultrapassaria os cem versos — de que, no entanto, se perdeu a maior parte. Apesar disso, trata-se da composição de Simónides de que nos chegou maior quantidade de versos, através dos quais podemos detectar as suas linhas essenciais. Continha um hino inicial ou proémio de cerca de 30 versos — de que restam os frs. 10 e 11 W<sup>2</sup> com nítidas influências homéricas e hesiódicas, tanto no conteúdo, como no estilo e língua —, dedicado possivelmente a Aquiles ou à sua mãe Tétis, cujo final parece referir-se, segundo West, à morte e funerais do herói, à destruição de Tróia como castigo da falta de Páris pela justiça divina, à vitória dos Gregos que desse modo obtêm uma glória imperecível, graças a Homero<sup>(23)</sup>. Os vv. 23-28 do fr. 11 West<sup>2</sup> introduzem o tema da elegia:

---

<sup>(21)</sup> *Suda*, s. v. Simonides. Vide Bowra, *Greek Lyric Poetry* (Oxford, 1968), pp. 343-344; W. Kierdorf, *Erlebnis und Darstellung der Perserkriege* (Goettingen, 1966), pp. 22-24.

<sup>(22)</sup> Frs. 2-22 West<sup>2</sup>. O papiro 2623 foi identificado como de Simónides por E. Lobel in P. Turner (ed.), *Papyri Greek and Egyptian edited by various hands in honour of E. Gardner* (London, 1981), pp. 21-23 e o papiro 3965 foi editado por Peter Parsons em *The Oxy. Papyri 59* (London, 1992), pp. 5-49. Logo provocaram um conjunto de debates, colóquios, colectâneas de estudos: M. L. West, «Simonides redivivus», *ZPE* 98 (1993) 1-14; o número especial de *Arethusa* 29, 2 (1996); D. Boedeker e D. Sider (edd.), *The New Simonides* (Oxford, 2001).

<sup>(23)</sup> M. L. West, «Simonides redivivus», *ZPE* 98 (1993) 5.

a celebração dos homens que salvaram Esparta e a Hélade do perigo da escravatura e passaram a gozar de uma «glória imortal» (v. 28). Por isso Simónides manifesta a intenção de perpetuar a memória dos grandes feitos desses homens no futuro (v. 24). Observa Parsons que a escolha do tema, com a introdução do próemio, pressupõe a aproximação entre as Guerras Pérsicas e a Guerra de Tróia e estabelece uma analogia entre o presente papel de Simónides e o de Homero, de quem o poeta de Ceos fala com grande admiração<sup>(24)</sup>.

O v. 29 inicia a narrativa – e que, como faz Rutherford, poderemos considerar a segunda secção do poema (frs. 11.29 sqq., 12 e 13 W2 –, com a partida do exército espartano da sua cidade, acompanhado pelos seus heróis, os Dioscuros e Menelau, chefiado por Pausânias, a que o poema dá relevo e parece mencionar de forma honorífica (vv. 33-34). Em seguida descreve-se a progressão das forças gregas até ao Istmo de Corinto, a Mégara, a Elêusis. No fr. 13, que na elegia não se encontraria muito distante do 11, os exércitos estão no campo de batalha, os Medo-Persas e os filhos de Doros e Hércules, frente a frente.

Numa terceira secção seria feita uma profecia acerca da batalha – de que resta o fr. 14 W<sup>2</sup> e a que Rutherford apelida precisamente “Profecia” –, se é correcta a interpretação de West que lê μάυτιος no v. 42 do fr. 11 e liga os vv. 3-6 do 14 com a profecia do adivinho Teisâmenos<sup>(25)</sup>, narrada por Heródoto (9.6): que os Gregos falhariam, se cruzassem o Asopo, mas obteriam grande vitória, se, pelo contrário, parassem na sua margem. Nos versos seguintes, 7-8, o adivinho parece incitar a que se lancem os Persas fora da Ásia ou Iónia, profetizando que essa empresa será obra de Ares, com a permissão de Zeus. E este incitamento a invadir a Ásia já se enquadraria dentro do pan-helenismo com conotação ideológica que surge no séc. V a.C., graças aos Sofistas<sup>(26)</sup>, e que M. A. Flower, com justeza, considera encontrar-se presente neste passo de Simónides<sup>(27)</sup>.

Seguir-se-ia a descrição da batalha, com um catálogo dos efectivos a precedê-la, a que pertenceriam os frs. 15, 16 e 17 W2, os dois primeiros

<sup>(24)</sup> P. J. Parsons, «3965. Simonides, Elegies», in *The Oxy. Papyri 59* (London, 1992), p. 32.

<sup>(25)</sup> «Simonides redivivus», *ZPE* 98 (1993) 8-9.

<sup>(26)</sup> Como já foi dito acima (p. 15).

<sup>(27)</sup> Michael A. Flower, «From Simonides to Isocrates: The fifth-Century Origins of Fourth-Century Panhellenism», *Classical Antiquity* 19 (2000) 65-68.

relativos ao catálogo e citados por Plutarco<sup>(28)</sup>. Não apresentam, contudo, interesse relevante para o meu objectivo.

Em conclusão tratar-se-ia de um poema grandioso, na concepção e no estilo que, como já notou com acerto West, apresentava uma linguagem elevada, com epítetos homéricos e mesmo um símile (fr. 11, 1-3), em que um hino inicial a Aquiles que transmitia uma nota épica à composição e colocava o conflito com Mardónio no plano heróico; em que os heróis humanos aparecem assistidos pelos deuses; em que Teisâmenos, apresentado como adivinho homérico, poderia indicar as deliberações dos deuses olímpicos e revelar todo o plano dos acontecimentos<sup>(29)</sup>.

Simónides parece especificar o favorecimento dos deuses aos Helenos, referindo inclusive as escoltas sobrenaturais que acompanham os Espartanos (fr. 11 W2, vv. 39 e 42). Como os versos anteriores haviam feito alusão à justiça divina a respeito dos Troianos, é possível que, à semelhança da interpretação de Ésquilo nos *Persas*, Simónides veja o desastre dos Medo-Persas como castigo enviado pelos deuses.

Embora haja intenção, ao que tudo indica, de preservar a memória dos Espartanos, com a ênfase, no lado Grego, a ser colocada nos Dórios do Peloponeso, poderemos admitir como Rutherford que o primeiro interesse de Simónides foi não tanto articular as práticas militares de Esparta, mas mais produzir uma narrativa que fosse impressiva a nível pan-helénico, observando que os frs 15 e 16 W2 — nomeiam também Éfira, Corinto, a que o fr. 11 acrescenta Mégara (v. 37) e talvez Atenas (v. 41) — mostram que Esparta não era o foco único nem absorvente da narração<sup>(30)</sup>. Parece-nos, no entanto, mais acertada a opinião de Boedeker de que estaríamos perante uma narrativa com perspectiva pan-helénica, mas que reflecte, apesar de tudo, o maior papel desempenhado por Esparta na batalha<sup>(31)</sup>.

Desse modo, a elegia de Plateias torna-se significativa, já que, se a narrativa propriamente dita começa com Esparta a desempenhar papel dominante no fr. 11, mesmo que puséssemos de parte os vv. 35-41, os frs. 15-16 bastariam para mostrar que Simónides apresenta os acontecimentos

---

<sup>(28)</sup> *De malignitate Herodoti* 42 (=Moralia 872D).

<sup>(29)</sup> M. L. West, «Simonides redivivus», *ZPE* 98 (1993), p. 9.

<sup>(30)</sup> Ian Rutherford, «The New Simonides: Towards a Commentary», *Arethusa* 29 (1996) 183 e 175, respectivamente.

<sup>(31)</sup> D. Boedeker, «Simonides on Plataea: Narrative Elegy, Mythodic History», *ZPE* 107 (1995) 224-225.

da batalha pelo prisma de uma visão ampla e que os Lacedemónios não apareciam sós na elegia<sup>(32)</sup>.

Esse carácter pan-helénico do poema condiz com o de outras afirmações do poeta, mas, apesar disso, assenta ainda muito no plano da conjectura<sup>(33)</sup>. De qualquer modo o tema era propício e Simónides deixou-nos várias outras composições que realçam a glória dos que combateram contra os Persas e exaltam o contributo que deram para a liberdade da Hélade, quaisquer que eles fossem – Atenienses ou Espartanos, Eginetas ou Coríntios, Megarenses ou Lócrios. Em um epigrama (XIX<sup>a</sup> Page) o autor alude à união dos Helenos em Salamina «para enfrentar os Medos no mar». Refere num outro (XIV Page) que as mulheres coríntias dirigiram a Afrodite uma prece pelos Gregos, para que a deusa não entregasse aos Persas «a acrópole dos Helenos». Por outro lado, repellido o inimigo, o poeta compôs o dístico para a base da trípede que Pausânias, «chefe dos Helenos», dedicara a Apolo a recordar o feito<sup>(34)</sup>, e o epigrama (XV Page) foi gravado num altar que os Helenos, após vencerem os Persas, ergueram a Zeus Libertador – altar comum que adorna a Grécia livre:

Os Helenos, em agradecimento da vitória, obra de Ares,  
conseguida graças à coragem e à audácia de alma,  
ergueram, depois de expulsarem os Persas, para adorno da Hélade livre,  
este altar comum em honra de Zeus Libertador.

Foi, no entanto, na exaltação dos que caíram em combate contra os Persas, quer em cantos corais quer em epitáfios, que a sua consciência da causa helénica se manifestou mais profundamente. Um epitáfio (X Page) fala da glória de Adimanto, comandante dos Coríntios na batalha de Salamina, por ter permitido, com a sua morte, que toda «a Hélade cingisse a coroa da liberdade».

Em uma inscrição que ao poeta é atribuída, no cenotáfio erguido no Istmo em honra dos Coríntios mortos na batalha de Salamina (XII Page), dizem estes que, «para salvar a Hélade inteira» que estava em perigo, deram

<sup>(32)</sup> Vide D. Boedeker, «Simonides and Herod. On Plataea», *Arethusa* 29, pp. 232-233.

<sup>(33)</sup> É esse facto que, por exemplo, autoriza também A. Aloni, «L' elegia di Simonide dedicata alla battaglia di Platea (Sim. Frr. 10-18 W2 e l' occasione della sua performance)», *ZPE* 102 (1994) 9-22 a defender com insistência que a perspectiva de Simónides era valorizar Esparta.

<sup>(34)</sup> Page, *EG* XVII; Thuc. 1. 132. 2; *Anth. Pal.* VI. 197; Meiggs-Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, p. 60.

a própria vida e agora ali repousam. Cariz pan-helénico apresenta também uma inscrição que, segundo Plutarco, *Moralia* 870E e Díon de Prusa, *Or.* 37.18, seria da autoria do nosso poeta e estaria gravada no túmulo dos Coríntios mortos em Salamina: fala da captura de barcos fenícios e persas e de contributo para a salvação da «sagrada Hélade».

A mesma insistência na salvação da pátria da terrível escravidão pelo exército persa encontramos numa inscrição, também atribuída a Simónides (XVI Page = *IG.* VII. 53), um epitáfio em honra dos Megarenses, mortos durante as Guerras Pérsicas, para que «prosperasse, na Hélade e entre os Megarenses, o dia da liberdade».

Apesar de bastante ligado a Atenas e de ser um iónio, Simónides foi solicitado para celebrar os Espartanos mortos na guerra, e não se eximiu de tal encargo. Poeta verdadeiramente pan-helénico, deu realce, como vimos já, ao contributo dessa cidade na Batalha de Plateias e sentiu-se de certo modo inclinado a exaltar os que pereceram nas Termópilas, até por razões pessoais. Entre os valentes aí tombados, estava um seu amigo, o adivinho Megístias, a quem dedica um epitáfio (VI Page)<sup>(35)</sup>. Os valentes das Termópilas – se não é seu o bem conhecido epitáfio

Estrangeiro vai contar aos Lacedemónios que jazemos  
aqui, por obedecermos às suas normas.

e um outro<sup>(36)</sup> que, com o epitáfio de Megístias, vem citado em Heródoto 7. 228, sem autoria expressa – mereceram-lhe um canto coral (26 Page) que, na opinião de Lesky, constitui um precioso testemunho da participação poética de Simónides na luta pela liberdade<sup>(37)</sup>. Nele considera Simónides que, para os mortos das Termópilas, o destino é glorioso e bela a morte, o pranto anda unido ao elogio e é seu túmulo um altar a que nem o bolor nem o tempo destruirão. Por guarda e protectora, tem a fama excelsa da Hélade:

Esta sepultura de homens corajosos escolheu para a guardar  
a fama excelsa da Grécia.<sup>(38)</sup>

---

<sup>(35)</sup> Vide C.M. Bowra, *Greek Lyric Poetry* (Oxford, 1968), pp. 344-345.

<sup>(36)</sup> 92 e 91 D respectivamente. Tradução de M. H. Rocha Pereira, *Helade* (Porto, 82003), p. 180.

<sup>(37)</sup> *Geschichte der griechischen Literatur* (Bern, 1971), p. 215.

<sup>(38)</sup> Trad. de M. H. Rocha Pereira, *Helade* (Porto, 82003), p. 177.

A morte física transformou-se em vida moral: os que agora jazem não são mortos, mas «a glória da Grécia». Ou seja, traduzindo como H. Fränkel esta visão dos factos para o plano religioso, foram elevados à categoria de heróis protectores, como os mortos dos tempos míticos cujos túmulos eram ao mesmo tempo santuários<sup>(39)</sup>.

Se o epitáfio dedicado aos Espartanos, que perderam a vida em Plateias (IX Page), não insiste na noção de pan-helenismo e apenas diz que os que ali jazem coroaram a sua pátria de glória, essa visão já a manifesta o epitáfio que Simónides compôs para os Atenienses caídos na mesma batalha (VIII Page): aí se sublinha que a bela morte é o melhor prémio da *aretê* e que essa sorte coube aos Atenienses:

Se uma bela morte é do valor o melhor galardão,  
essa sorte a nós coube entre todos.  
Lutámos por coroar a Grécia com a liberdade;  
agora jazemos aqui com louvor imarcescível.<sup>(40)</sup>

Considerados heróis, em sua honra foi instituído em Plateias um culto com um festival, no qual era costume, segundo Plutarco, *Arist.* 21, o arconte brindar às almas dos heróis e dizer «bebo aos homens que morreram pela liberdade da Hélade». Concordo com a análise de Bowra, ao ver nestes dois epitáfios uma adaptação, por parte de Simónides, à mentalidade de Esparta e de Atenas: no epigrama IX Page, absorvidos os ideais de Tirteu, o poeta vai colocar a tónica na glória da polis e não do indivíduo e no renome imortal conseguido pelos que morreram; o epitáfio VIII Page, por sua vez, em honra dos Atenienses, não apresenta referência a imortalidade ou mesmo a Atenas, mas especifica a liberdade da Hélade, realçando desse modo o papel de Atenas na luta contra os Persas<sup>(41)</sup>.

Simónides, como compositor de epitáfios, adquiriu renome e uma posição verdadeiramente pan-helénicos. Tinha uma elevada concepção do ideal pelo qual os Gregos combateram nas Guerras Pérsicas. Via o conflito como uma empresa em que estava em jogo a liberdade de toda a Grécia, mesmo numa altura em que ainda só praticamente os Atenienses tinham entrado em acção.

<sup>(39)</sup> *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (München, 1969), pp. 365-366.

<sup>(40)</sup> Tradução de M. H. Rocha Pereira, *Hélade* (Porto, 2003), p. 181.

<sup>(41)</sup> C.M. Bowra, *Early Greek Elegists* (Harvard, 1938, repr. Nova Iorque, 1969), pp. 196-197. Vide ainda A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides* (Oxford, 1956) II, pp. 97-98.



Neste contexto da luta contra os Persas, surge aliás em Simónides ou pelo menos na sua época, como se deduz do anteriormente exposto, a antítese Hélade/liberdade ou dia da escravidão, com ocorrências tanto nos epigramas atribuídos ao poeta de Ceos (VIII, X, XV e XVIII Page) como nos *anonyma* (XX, XXIV e LIV Page) — ideia essa que se torna, a bem dizer, uma fórmula repetida em futuros autores.

A referida dicotomia aparece com relativa nitidez em Ésquilo, em especial nos *Persas*, uma peça que oferece evidente conteúdo pan-helénico. Sendo fundamentalmente uma exaltação da vitória de Salamina — a batalha de Plateias é apenas referida pelo fantasma de Dario na profecia com que prediz a derrota dos Medos (vv. 800 sqq.) —, a peça não é tendenciosa nem louva estritamente Atenas. É a Grécia inteira que triunfa dos Persas, sem esquecer os Lacedemónios, a quem Dario conferirá a honra da vitória de Plateias (vv. 816-817). De modo geral é aos colectivos *Hélade* e *Helenos* que se atribui a façanha — a Hélade que enfrentou os Persas, apesar de certa eminência natural concedida a Atenas, é concebida como um todo sem distinção e os Helenos como um exército unido e único. Neste aspecto é surpreendente e perfeitamente elucidativo que seja a Hélade vestida de dória que aparece em sonhos à mãe de Xerxes (vide supra p. 16-17) e que, em contraposição com a especificação dos nomes de muitos Bárbaros em mais de um passo (vv. 8 sqq.; 302 sqq.; 954 sqq.), nem um grego venha nomeado, antes se chame para primeiro plano o topónimo Hélade e o etnónimo Helenos. Das tragédias gregas conservadas, têm particular relevância para o presente estudo *Os Persas* de Ésquilo e *Ifigénia em Áulide* de Eurípides.

Da primeira, que será analisada em outro lugar desta colectânea<sup>(42)</sup>, salientarei apenas que me parece significativo o realce dado pela peça ao mar e aos barcos na decisão do conflito (vv. 409, 560-562, 679-680, 728, 904-908, 1037, 1075-1076); que venha expressa várias vezes a ideia de que o continente asiático era o lugar que os deuses haviam destinado aos Persas (vv 102-108); o mar, como fronteira natural, interditava que Xerxes se aventurasse a transpô-lo (vv. 109-113, 550-553), pelo que, ao fazê-lo, caiu nas malhas de Ate (v. 99), a deusa do erro que cega os Homens<sup>(43)</sup>, e, ao arriscar depois a sorte numa batalha naval, provocou a derrota. Salientarei que a narração da batalha, feita aos nobres persas, manifesta um verdadeiro sentimento pan-helénico, já que nela se fala sistematicamente de Hélade e

<sup>(42)</sup> Vide infra pp. 77-93.

<sup>(43)</sup> Vide Kitto, *GrT*, p. 43.

Helenos<sup>(44)</sup>: o Coro lamenta ter sido em vão que os Persas passaram da Ásia para o solo da *Hélade* (vv. 270-271); a rainha pretende saber quantos navios eram os dos *Helenos* (v. 334) e o Mensageiro responde que, pelo número de barcos, os Bárbaros venceriam, porque os dos Gregos (v. 338) rondavam as três centenas, enquanto os de Xerxes ultrapassavam o milhar (vv. 337 sqq.).

Convém ainda sublinhar a atribuição do início do combate pelo Mensageiro a um gênio vingativo ou a uma divindade maligna e da derrota à acção dos deuses: o aviso daquele grego sem nome da retirada dos *Helenos* durante a noite (v. 358), que leva Xerxes a tomar uma decisão imprudente, para que não escapem (vv. 369-371); aquele clamor que enche de medo os Bárbaros – espécie de cântico (vv. 388-389) que se ouve pela manhã e que incita os «filhos dos Helenos» a combaterem para libertar a pátria, familiares, templos e túmulos dos antepassados (vv. 402 sqq.)<sup>(45)</sup>; aquele degelo de uma neve outonal e fora de estação, quando tentavam atravessar o Estrímon (vv. 495-507).

Gostaria também de acentuar o relevo concedido às condições adversas que o solo da *Hélade* oferece às tropas persas em fuga: dizimam-nas a fome, a sede (vv. 484, 490-491) e o degelo da neve extemporânea e enganosa – obra de um deus; vence os Persas a própria terra da *Hélade*, como realça Dario (v. 792); protegem essa *Hélade* os deuses que aos invasores enviam reveses. E ainda pôr em evidência que a derrota, em última análise, é olhada como um castigo da divindade (vv. 353-354, 472-477, 515-516, 725, 1005-1007): Xerxes invade a Grécia, mas ao encontrar a oposição do Helesponto à passagem das suas tropas, o rei chicoteia-o e lança-lhe amarras – ele, um homem mortal, julgou-se capaz de dominar Poséidon, deus do mar, pela violência. E foi castigado. Esta visão de que a vitória se devera à intervenção dos deuses estava em consonância, aliás, com o sentimento corrente entre os Gregos. Realça-o o próprio Temístocles logo depois da batalha de Salamina, segundo Heródoto (8. 109. 3), ao atribuir a derrota dos Persas aos deuses e aos heróis que, além de não quererem que um homem só governasse a Ásia e a Europa, desse modo o castigaram por ter incendiado ímpia e criminosamente os santuários, destruído as imagens dos deuses, fustigado e algemado o mar<sup>(46)</sup>.

<sup>(44)</sup> A Atenas, apesar de a cidade ter tido na batalha o papel fundamental, a ele se alude apenas por três vezes (vv. 286-287, 347-349, 355).

<sup>(45)</sup> Vide J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos* I, p. 221.

<sup>(46)</sup> Vide A. J. Podlecki, *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, pp. 22-23.

Sublinhar por fim que a valorização do colectivo e da acção da divindade tem pontos de contacto com o modo como é apresentada, segundo Pausânias (1. 15. 3), a gesta da vitória de Maratona no fresco comemorativo da batalha na *Stoa Poikile*: deixa quase no anonimato a acção dos homens para dar lugar de relevo aos deuses.

Quanto à *Ifigénia em Áulide* de Eurípides é sem dúvida uma das manifestações mais elucidativas de pan-helenismo. Antes porém de iniciarmos essa análise deve notar-se que em Eurípides está subjacente a toda a sua obra uma concepção da Hélade como um todo: o espaço geográfico em que habitavam os Helenos — um povo que um determinado número de traços e valores unia entre si e, ao mesmo tempo, distinguia e separava de outros povos. Desse modo a visão pan-helénica de Eurípides ressalta com certa nitidez do sentido que, sistematicamente, apresentam o corónimo Hélade e o etnónimo Helenos — ou os homéricos Aqueus, Argivos e Dânaos que aparecem com frequência nas peças de tema troiano ou em passos que se lhe refiram, citados precisamente pela ordem de número de ocorrências<sup>(47)</sup>. Dos muitos passos, exemplifico com dois, um do *Íon* e outro do *Ciclope*, em que esse sentido se apresenta bem nítido: no primeiro a Pítia entrega ao jovem filho de Creúsa o cesto e as faixas em que tinha sido exposto e responde ao seu desejo de saber quem era a mãe com o conselho de, feita a pesquisa em Delfos, proceder à procura entre as outras mulheres da Hélade (v. 1367)<sup>(48)</sup>. No *Ciclope*, Ulisses, ao oferecer o vinho ao protagonista, diz-lhe para apreciar o que a Hélade extrai da vinha (v. 414).

Em determinados usos de Hélade e Helenos temos como que um estereótipo: é a Hélade ou são os Helenos quem participa na empresa dos Argonautas (*Med.* 476); é a Hélade que se reúne nos grandes santuários religiosos (*Hipp.* 536), em alguns dos quais se realizam festividades desportivas que são «competições helénicas» (*Hipp.* 1016); é para os Helenos (*Íon* 92) que em Delfos a Pítia profere oráculos quando, sentada na trípole, não pode deixar de responder a toda a Hélade (*Íon* 366); é de toda a Hélade que Atenas é apontada como a cidade mais ilustre (*Íon* 8); é na Hélade que Íon será famoso e glorioso, ao dar origem aos Iónios (*Íon* 75 e 1575); foi na

---

<sup>(47)</sup> Dou como exemplo *As Troianas* e a *Hécuba*, em que o termo Aqueus aparece, respectivamente, 29 e 21 vezes, Argivos 13 e 9 e Dânaos 5 e 4.

<sup>(48)</sup> Sobre as dificuldades que põem os vv. 1364-1368, vide A. S. Owen, *Eurípides: Ion* (Oxford, 1939, repr. 1963), ad loc.

Hélade que a casa dos Atridas governou e aí adquiriu fama (*Or.* 808 e 970); para glória da Hélade Aquiles foi educado no Pélion (*El.* 449). Também é na Grécia e pelos Helenos que Édipo é conhecido, embora por motivos diferentes — pela desgraça que lhe adveio e pelo destino funesto que lhe bateu à porta: é a Hélade que lhe dá esse nome (*Fenícias* 26-27), por ter sido exposto com os pés furados e atados<sup>(49)</sup> e para a Hélade foi lição, segundo Tirésias (*Fenícias* 871), o que lhe aconteceu.

De todos os Helenos se tornou Hércules benfeitor, toda a Hélade lhe deve gratidão e por toda ela se estende a glória do filho de Zeus — são afirmações que ocorrem com frequência na tragédia que tem o seu nome e nas quais *Helenos* e *Hélade* aparecem já com o sentido usual de todos os Gregos e de terra em que eles habitavam. Assim o coro lamenta a morte próxima dos filhos do herói, também futuros defensores da Hélade (v. 135), refugiados no altar de Zeus como suplicantes — uma cena recorrente em Eurípidés e que encontramos também nos *Heraclidas*, na *Andrômaca*, nas *Suplicantes*, na *Helena* —, a fim de evitarem a ameaça de Lico, novo tirano de Tebas, que acusa Anfitrião de ter espalhado por toda a Hélade a vaidade de haver partilhado com Zeus o leito conjugal (v. 148). O ancião defende-se e censura da Hélade pela sua ingratitude (v. 222) e por não vir em defesa (v. 228) de um herói que tanto fez em seu favor. Mais tarde, conhecedor da loucura do herói, o Coro lamenta essa mesma Hélade, por perder o seu benfeitor (v. 877), e considera que o morticínio da mulher e dos filhos ultrapassa o crime das filhas de Dânao, o mais incrível que a Hélade conhecia (v. 1017).

Hércules, recuperada a razão, recorda as empresas realizadas, pensa ser melhor para si morrer e não aparecer mais aos olhos dos Helenos, testemunhas da sua felicidade (v. 1299), e considera a deusa Hera indigna de culto, por ter destruído o melhor herói e o benfeitor da Hélade (vv. 1306 e 1310), devido aos amores de Zeus por uma mulher. E, para o dissuadir Hércules do propósito de escapar à desonra pelo suicídio, Teseu, numa cena cheia de humanismo e de crença no valor da amizade<sup>(50)</sup>, apresenta como argumento a proibição da Hélade (v. 1254), insiste que é sua obrigação viver

<sup>(49)</sup> A autenticidade do v. 26 é, no entanto, controversa. Sobre o assunto, vide M. dos Santos Alves, *Eurípidés: Fenícias* (Coimbra, 1975), pp. 333-336, nota 15.

<sup>(50)</sup> Vide Lesky, *Die griechische Tragödie* (Stuttgart, 1964), pp. 207-211; C. M. A. Grube, *The Drama of Eurípidés* (Londen, 1941), pp. 259-260; D. J. Conacher, *Eurípidés Drama* (Toronto, 1967), pp. 86-88.

e promete cumulá-lo de honras em Atenas, na vida e na morte, já que ajudar um homem valoroso como Hércules será, para a cidade, bela coroa de glória em toda a Hélade (v. 1334). Quando aceita partir com Teseu, decide levar o seu arco, arma infalível e instrumento das suas gloriosas empresas na Hélade (v. 1383), porque não pode consentir que caia nas mãos dos inimigos.

O mesmo rei de Atenas volta a surgir como modelo e com estatura pan-helénica nas *Suplicantes*: é o mais ilustre na Hélade (vv. 163 e 277) e aos olhos dos Helenos o que pune os injustos e malvados (v. 340).

Para o meu objectivo, a tragédia oferece outro motivo de interesse. Nela obtêm papel de relevo as «leis comuns dos Helenos» que devem ser acatadas por todos, mesmo, e sobretudo, em caso de conflito entre cidades<sup>(51)</sup>. A necessidade do seu cumprimento constitui um tópico a cada passo evidenciado em Eurípides; por exemplo, adquirem realce em outra tragédia sua — os *Heraclidas*. Numa e na outra afirma-se o dever de acolher e ajudar os suplicantes, de prestar honras fúnebres aos mortos e de poupar a vida aos prisioneiros de guerra.

Nos *Heraclidas*, Euristeu persegue os familiares de Hércules, velhos e crianças, e pretende expulsá-los de «toda a Hélade» (vv. 31 e 954), mesmo quando suplicantes nos santuários dos deuses. Refugiados na Ática, no altar de Zeus, daí os procura arrancar pela violência o arauto de Argos, procedimento que Demofonte condena como próprio de um bárbaro, e não de um grego (v. 130). Em resposta ao arauto, Iolau censura a Argos a pretensão de expulsar os filhos de Hércules das fronteiras dos Helenos (v. 189) e recorda a Demofonte o dever moral de os ajudar, já que «toda a Hélade» (v. 219) é testemunha de que o regresso de Teseu, seu pai, do Hades se devia a Hércules. Ao acolhê-los e defendê-los, o único dos muitos países da Hélade a fazê-lo (v. 151), o rei de Atenas conserva na Hélade o renome paterno (vv. 306 e 324).

A derrota do exército argivo, que procurara impor pela força a Atenas a expulsão dos Heraclidas, vai pôr em realce outras leis aceites por todos os Gregos: as que proíbem matar os prisioneiros de guerra (vv. 961 sqq.). Nesta altura tem razão Euristeu em lembrar que, se lhe tinham poupado a vida durante a batalha, não era agora permitido a Alcmena matá-lo: «as leis dos Helenos» farão da sua morte uma mancha para o homicida (v. 1010), e

---

<sup>(51)</sup> Sobre estas leis pan-helénicas e sua importância vide J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos*, pp. 155-190.

Atenas (vv. 1012-1013) agiu bem em proibir a sua morte, pondo o respeito pelos deuses acima do ódio por ele.

As *Suplicantes* trazem de novo para o primeiro plano as leis pan-helénicas: as que estipulam o dever de ajudar e defender os suplicantes que já haviam desempenhado papel de relevo nos *Heraclidas*, e as que obrigam a prestar honras fúnebres aos mortos.

O exército de Argos, para repor o direito de Polinices que fora expulso da pátria, marchara contra Tebas numa expedição, muito falada e comentada. Como refere Teseu (v. 117), não atravessara em silêncio a Hélade. Derrotados os atacantes, a cidade proibiu as cerimónias fúnebres em honra dos mortos do exército inimigo, recusando aceder (v. 123) a um pedido que é sagrado<sup>(52)</sup>. Perante esta atitude dos Tebanos, violadora das leis dos deuses e das leis dos Helenos, as mães, esposas e filhos dos que pereceram em Tebas vão a Atenas e dirigem uma súplica a Teseu, o mais valente (v. 163) e o mais estimado (v. 277) da Hélade, para que recupere os corpos dos seus entes queridos e faça cumprir as leis divinas respeitantes ao dever de sepultar os mortos.

Embora a actuação insensata de Adrasto que o lançara numa guerra irresponsável e com laivos de insolência (vv. 155-161)<sup>(53)</sup>, leve Teseu a uma primeira recusa, Etra, sua mãe, lembra que ajudar os suplicantes é um dever sagrado, como o é prestar honras fúnebres aos mortos, e mostra que é dever do filho obrigar os Tebanos a ceder os corpos, para os impedir de transgredir as «leis de toda a Hélade» (v. 311). Teseu dá razão às recriminações da mãe e considera que fugir ao perigo e às responsabilidades será indigno de quem pelas suas empresas tem, entre os Helenos (v. 340), fama de punir os malvados. Assim o rei não cede ao pedido de Adrasto, principal responsável da guerra insensata, mas tem de o fazer, quando Etra lhe lembra que estão em causa as queixas da humanidade e as leis sagradas dos deuses. E será em nome de uma e de outras que a sua campanha será empreendida<sup>(54)</sup>.

---

<sup>(52)</sup> As leis que obrigam a prestar os rituais fúnebres aos mortos, bem como as que protegem os suplicantes, aparecem ao longo da peça indiferentemente referidas como leis divinas ou como leis pan-helénicas.

<sup>(53)</sup> Grube, *The Drama of Euripides*, pp. 230-233.

<sup>(54)</sup> Por essa razão, não aceita a participação de Adrasto na campanha e, uma vez vitorioso, recusa a entrada na cidade de Tebas. Vide Kitto, *The Greek Tragedy* (London, 1961), pp. 226-227.

No debate que se segue, arauto tebano, que é um defensor do regime tirânico de um só, pugna pelo uso da força e da violência e coloca o ódio aos adversários acima da justiça, intima os Atenenses a expulsarem Adrasto, sob pena de sofrerem as consequências da guerra — ameaça que, de certo modo, contradiz a sua afirmação (v. 485) de que a Hélade não pereceria presa da guerra, se na altura da votação cada um tivesse diante dos olhos a morte que ela traz. Teseu, que se ergue como o chefe modelo que submete as decisões à vontade da pólis, advoga as leis dos deuses e os usos comuns dos Helenos; garante que não foi ele a levar a guerra a Tebas e mostra que esta, ao maltratar os mortos, agride uma norma que é «comum à Hélade inteira» (v. 538); reafirma que ele, ao exigir a devolução dos corpos, ou recuperá-los à força, para lhes serem prestadas honras fúnebres, está a observar as leis de todos os Gregos ou uma norma pan-helénica (vv. 526 e 671) e a impedir que, entre os Helenos, a lei antiga dos deuses seja violada por sua culpa e da sua cidade (vv. 561-563):

Não se dirá nunca entre os Helenos  
que, por minha convivência e da cidade de Pandión,  
a lei antiga dos deuses foi violada.

E assim Atenas teve de recorrer à guerra, que não desejava, para a recuperar os corpos e desse modo possibilitar o cumprimento das leis dos deuses, que devem ser seguidas por todos os Helenos<sup>(55)</sup>.

Se nas peças acabadas de referir a perspectiva pan-helénica se manifesta predominantemente pelo uso do topónimo Hélade e do etnónimo Helenos e se em outras de tema troiano tal concepção constitui de modo geral um pano de fundo que subjaz à acção, na *Ifigénia em Áulide* a visão da Grécia como um todo e o incitamento a marchar contra a Ásia e contra o Bárbaro aparecem abertamente afirmados<sup>(56)</sup>.

---

<sup>(55)</sup> Vide Zuntz, *The Political Plays of Euripides* (Manchester, 1963), pp. 3-25 (em especial 3-11). Vide também Conacher, *Euripidean Drama*, pp. 97-105.

<sup>(56)</sup> Sobre os problemas de autenticidade que atingem algumas das partes da tragédia, vide C. A. Pais de Almeida, *Eurípides: Ifigénia em Áulide* (Coimbra, 1974), pp. 67-82; C. M. Willink, «The Prologue of *Iphigeneia at Aulis*», *Classical Quarterly* 21 (1971) 343-364; J. Diggle, *Euripidis Fabulae* III (Oxford, 1994), p. VI; W. Stockert, *Euripides Iphigeneie in Aulis* (Wien, 1992), pp. 66-87.

O tema, bem conhecido, centra-se no sacrifício de Ifigénia, exigido por Ártemis para permitir que a armada partisse — uma frota imponente que se formara, refere o coro no párodo (vv. 164 sqq.), «para que a Hélade fizesse valer os seus direitos» (v. 272). Congregando elementos vindos dos diversos pontos, reunira-se em Áulide e constituía um verdadeiro exército pan-helénico (v. 350). Desde o párodo, portanto, de certo modo se aponta para a guerra como uma luta da totalidade da Hélade pela liberdade<sup>(57)</sup>.

Mas os ventos não apareciam e um espesso desânimo espalhara-se por toda a armada retida na baía. A peça abre com o silêncio da noite e a inquietação de Agamémnon que mandara chamar a filha para a sacrificar e permitir que a armada partisse. No seu íntimo trava-se, no entanto, penosa luta entre o pai e o general, que termina com o envio de nova missiva a suspender a viagem, mas que é interceptada por Menelau. Este acusa o irmão de ser indigno do cargo que detém e considera a Hélade digna de lamento, já que vai deixar os Bárbaros impunes, quando poderia levar a cabo algo de glorioso (vv. 370-372):

É a Hélade, acima de tudo, a sua desgraça, que choro.  
Queria realizar algo de glorioso e vai deixar os Bárbaros,  
reles que sejam, rirem-se dela, por tua causa e da tua filha.

O anúncio da chegada de Clitemnestra com a filha — feito por um mensageiro que se dirige ao «soberano de todos os Helenos» (v. 414)<sup>(58)</sup> — torna a discussão inútil. A dor de Agamémnon é profunda. A *ananke* envolvera-o nas suas garras (v. 443).

Depois de cantar o poder do amor, que tanto pode trazer felicidade como desgraça, o Coro recorda as consequências do de Páris por Helena (vv. 587-589):

. . . . . a discórdia traz a discórdia:  
a Hélade com suas lanças e barcos parte  
para a cidadela de Tróia . . .

<sup>(57)</sup> Sobre o significado do párodo, vide G.M.A. Grube, *The Drama of Euripides* (Londres, 1941), p. 424; G. Mellert-Hoffmann, *Untersuchungen zur Iphigenie in Aulis des Euripides* (Heidelberg, 1969), pp. 23-26.

<sup>(58)</sup> Esta fala do Mensageiro, no entanto, na opinião de J. Diggle, não pertence a Eurípides. As suas dúvidas estendem-se ainda a outros passos abaixo citados, em especial vv. 587-589, 1271-1275, 1407-1408.



Mais adiante antevê a guerra próxima contra Tróia e a destruição da cidade, com as naus a transportarem a «turba do exército dos Helenos» para Ílion (vv. 753-755) e a cercarem a urbe porque (vv. 770-772)<sup>(59)</sup>

do palácio de Príamo querem-na trazer  
para o solo da Hélade, à custa dos belicosos  
escudos e das lanças dos Aqueus.

Desejo e querer que Aquiles confirma, quando vem junto de Agamémnon pedir satisfações, pela demora na partida que lança no exército o desânimo, pois «tão terrível paixão desta empresa / invadiu a Hélade, não sem culpa dos deuses» (vv. 808-809). Quando sabe que Agamémnon usara fraudulentamente o seu nome para atrair a filha a Áulide, alegando o casamento dos dois, é grande a indignação do filho de Tétis. Embora reconheça que, se o tivessem consultado, teria cedido aos Helenos o nome, para que a partida se efectivasse e para que a empresa comum fosse levada a bom termo (vv. 965-967), não aceita o modo como procederam e exige que, como pretextara, Agamémnon lhe dê a filha em casamento. Mas Agamémnon não cede: não cede às suas exigências, nem aos rogos e ameaças da mulher, nem às súplicas da filha. Não mais hesita. O particular e os sentimentos próprios ficaram para trás. O objectivo da expedição a Tróia impõe-se e está acima de qualquer escrúpulo. Para ele, é a Hélade que está em causa (vv. 1257-1275). É necessária a partida, a fim de pôr cobro aos raptos que fazem na Grécia (vv. 1264-1266), e para a permitir, se bem que o feito seja terrível, há que ousar o sacrifício; urge fazê-lo pela Hélade (vv. 1271-1272), para que ela seja livre (vv. 1273-1275):

Ela deve ser livre, filha, tanto quanto  
está nas tuas e nas minhas mãos; não devem os Bárbaros,  
a nós que somos Helenos, despojar-nos à força dos leitos.

Embora seja a primeira vez que fala da empresa em termos nacionais, decisivamente Agamémnon põe agora a tónica na liberdade e salvação da Hélade<sup>(60)</sup>. A sua argumentação está destinada a progredir e vai obter acolhimento em outras personagens.

---

<sup>(59)</sup> J. Diggle, *Euripidea. Collected Essays* (Oxford, 1994), pp. 503-506 defende que os versos 751-772 não foram escritos por Eurípides.

<sup>(60)</sup> Embora reconheça alguma razão aos helenistas que vêem na actuação de Agamémnon cedência à ambição e desesperada tentativa de convencimento próprio, parece-me correcta a

Assim, quando Aquiles vem anunciar que mantém a promessa feita de defender Ifigénia, apesar da ameaça de «todos os Helenos» (v. 1352) em apedrejá-lo, nesse momento carregado de tensão, processa-se na alma da filha de Agamémnon uma mudança decisiva, mas de modo nenhum imotivada e irreflectida. São um acto pensado — e de modo algum se trata de caracterização inconsistente, não obstante a censura de Aristóteles (*Po.* 1454a 31 sqq.) — as palavras de Ifigénia a oferecer-se pela Hélade (vv. 1368 sqq.). Todos os olhares da Hélade — refere a jovem — estão fixos em si, dela depende a travessia das naus e o castigo dos Bárbaros (vv. 1378-1381):

Para mim, agora, toda a extensa Hélade dirige os olhos.  
Em mim assenta a travessia das naus e a ruína dos Frígios,  
para que não mais seja possível, mesmo que algo intentem os Bárbaros,  
raptar as mulheres da próspera Hélade.

Embora ame a vida e a luz do dia (1250-1252, 1281-1282 e 1505-1509), não é justo que esse amor seja um obstáculo à partida de todos esses homens que estão prontos a morrer pela Hélade (v. 1389). Pertença comum de todos os Helenos (v. 1386), está pronta ao sacrifício para salvar a liberdade da Hélade (v. 1384). Doa-lhe o corpo (v. 1396), para que — conclui a jovem — «os Helenos governem os Bárbaros», e não estes os Helenos que nasceram para ser livres: «àqueles cabe a servidão e a estes a liberdade».

Aquiles, impressionado com a estatura de Ifigénia e com a sua coragem, qualidades essas que transfere para a própria Hélade, embora em passo que oferece dúvidas quanto à autoria (vv. 1407-1408):

Por ti admiro a Hélade e admiro-te pela Hélade.  
É belo o que dizes e digno da tua pátria<sup>(61)</sup>.

É significativa esta aplicação do termo pátria a toda a Hélade. Aliás Ifigénia já o utilizara com o mesmo sentido na fala antecedente. Refere ela (v. 1388) que os Helenos estão prontos a partir para castigarem a injúria feita à pátria (*patridos edikemenes*) e volta a servir-se dele em ocasiões significativas: em palavras sentidas que dirige à mãe e no momento do sacrifício.

---

opinião de C. A Pais de Almeida, *Eurípides: Ifigénia em Áulide*, pp. 30-31 e 61-62 que valoriza a influência da ideia de unidade e liberdade da Hélade na decisão final. Para mais pormenores vide J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos I*, pp. 411-412.

<sup>(61)</sup> Diggle considera que os vv. 1407-1409 não pertencem a Eurípides.

Assim solicita a Aquiles que a deixe salvar a Hélade e à mãe pede que não guarde rancor ao pai, pois foi «contra vontade, pela terra da Hélade» que a votou à morte (vv. 1454-1456); pede ainda que não chore, porque de livre e espontânea vontade se entrega em prol do nome e da honra do seu povo. Aos Helenos dará a salvação (vv. 1472-1473) e será a luz da Grécia (v. 1502). Morre de bem consigo e com consciência do dever cumprido: «Como pessoa feliz que é benfeitora da Hélade» (v. 1446).

Mais tarde, tal como a peça chegou até nós<sup>(62)</sup>, o mensageiro informa que as últimas palavras da jovem, proferidas junto ao altar, foram ainda para reafirmar a doação pela sua «pátria e por toda a terra da Hélade» (vv. 1553-1554)<sup>(63)</sup>.

Assim, na parte final, há uma insistência significativa na ideia de «salvar a Hélade», que é a terra pátria da heroína e de todos os Helenos, e a expedição contra Tróia torna-se um empreendimento que envolve toda a Grécia na luta contra os Bárbaros.

Deste modo, se a imagem da guerra, na primeira parte da tragédia, oscilava entre a ideia de um empreendimento pan-helénico e a de um capricho de Menelau; se de início a atenção de Eurípides ainda está fixada no individual – drama de um homem que se vê confrontado entre o dever do comandante e o amor do pai –, à medida que a acção avança, a peça adquire força pan-helénica<sup>(64)</sup>: transforma-se – observa Pohlenz – numa luta da Hélade em favor da liberdade, pela qual Ifigénia se oferece voluntariamente. Torna-se mesmo programática, num apelo aos Gregos

---

<sup>(62)</sup> Eurípides não levou à cena esta tragédia e trabalhava nela, quando a morte o colheu. A peça foi depois remanejada por outros, em especial seu filho, pelo que hoje é muito difícil destrinçar o que é de Eurípides ou foi depois acrescentado. Diggle, o mais acreditado editor do tragediógrafo, escreve a tal propósito: «Euripidem a posteris purgare non licet: nam genuina subditiuis per nexus confunduntur non explicabiles». Ora a parte final é quase unanimemente considerada um acrescento. Se bem que os dois versos citados, que a ela pertencem, estejam entre os que Diggle considera «uix Euripidei», já o resto da fala final do Mensageiro aparece assinalada como não eurípidea (vv. 1578-1629) ou tem grande probabilidade de ser acrescento de mão alheia (vv. 1532-1577). No entanto, D. Kovacs, na recensão que fez a este III volume na *Classical Review* (48, 2, 1998, p. 271), não concorda com o excesso de dúvida de Diggle, em relação ao texto da *Ifigénia em Áulide*. Mesmo assim e mesmo que sejam também de outra mão (vide supra p. 38 nota 58) os versos 1407-1408 acima citados, não fica em causa a dedução, por os restantes passos aduzidos serem atribuídos com certa segurança a Eurípides.

<sup>(63)</sup> Para uma análise da actuação de Ifigénia e sua atitude perante a guerra, vide Mellert-Hoffmann, *Untersuchungen zur Iphigenie in Aulis des Euripides*, pp. 68-89.

<sup>(64)</sup> Vide Mellert-Hoffmann, *Untersuchungen zur Iphigenie in Aulis des Euripides*, pp. 62-67.

para que unidos defendam a liberdade da Grécia<sup>(65)</sup>. «Para além da simples intenção de representar o drama de Ifigénia» — escreve C. A. Pais de Almeida —, Eurípides realça «o sacrifício por uma pátria comum, a Hélade, cujo nome se repete com certa obsessão»<sup>(66)</sup>.

Em conclusão, se em determinadas peças Eurípides não se cinge a uma perspectiva pan-helénica, significativamente a última peça que dele nos chegou e que a sua morte em 406 parece ter deixado por concluir, a *Ifigénia em Aulide*, mesmo abstraindo das dúvidas quanto à autenticidade do final, é um apelo à união dos Helenos contra os Bárbaros, os Troianos ou Frígios ou Asiáticos — apelo que será frequentes vezes repetido ao longo do século IV —, para que os primeiros fossem livres e não viessem a ser dominados pelos segundos. Ifigénia oferece-se por esse ideal. Compreende-se esta atitude do poeta. Afastado na Macedónia, para onde se retirara em 408, via a sua cidade caminhar para o desastre frente às armas da cidade rival coligada com os Persas. E no século V a.C., com frequência se estabeleceu a equivalência entre Bárbaros, Troianos ou Frígios, Persas, povos da Ásia.

E assim o corónimo Hélade e o etnónimo Helenos — que de início designavam uma região do reino de Aquiles e o povo que aí vivia, respectivamente — estende-se aos poucos a toda a Grécia e a todos os seus habitantes. Através deles os Gregos expressaram a tomada de consciência de que formavam um todo com características próprias — mesma religião, mesma língua, mesmos costumes, leis comuns — que os distinguiam dos outros povos a que apelidavam genericamente de Bárbaros. Embora devamos ter em conta que, antes de Salamina e Plateias, as cidades gregas da Ásia Menor e muitas das ilhas do Egeu se encontravam sob o domínio persa, trata-se de uma visão dicotómica do outro que de início apenas apresentava um sentido linguístico — os que falavam grego, uma língua inteligível, portanto, e os que falavam outras linguagens ou articulavam sons incompreensíveis — com o tempo, sobretudo a partir das Guerras Medo-Persas, adquiriu outras conotações que lhe imprimiram um cariz de superioridade/inferioridade a nível humano, cultural, político, religioso. A cada passo essa oposição era ainda sublinhada pela noção de que cada um deles tinha continentes diversos como habitat natural: para os Helenos, a Europa e, para os Bárbaros — nos séc. V e IV a. C. frequentemente identificados com os Persas — a Ásia, como se pode ver nos *Persas* de Ésquilo e na *Ifigénia em Aulide* de Eurípides, por exemplo.

<sup>(65)</sup> *L' uomo greco* (trad. it. Firenze, 1962), p. 250.

<sup>(66)</sup> *Eurípides: Ifigénia em Aulide*, p. 44.

## CIDADANIA E EXCLUSÃO: MECANISMOS DE GRADAÇÃO IDENTITÁRIA

Delfim F. Leão

(Universidade de Coimbra)

### 1. ENQUADRAMENTO

Os princípios que elegemos para tema deste estudo constituem, em nosso entender, duas realidades dinâmicas e intimamente relacionadas entre si, na medida em que contribuem para a definição das fronteiras mútuas e representam, com insistente frequência, causa de agitação social, de reivindicação política e de reapreciação dos direitos legais. Por outras palavras, as prerrogativas inerentes ao estatuto de cidadão delimitam-se pela natureza da relação que estabelecem com os elementos da sociedade que ficam excluídos daqueles privilégios, seja no todo ou em parte. Esta rede complexa de relações verifica-se tanto no interior do corpo de cidadãos como fora dele.

No primeiro caso, além das situações mais evidentes das crianças de menor idade e das mulheres, cuja capacidade jurídica tinha de ser mediada pela intervenção do *kyrios* ou chefe de família, havia ainda a possibilidade de alguns cidadãos receberem privilégios que lhes permitiam deter uma posição especial no seio da *polis*. A sociedade grega previa situações e mecanismos vários para conceder essas distinções. A título exemplificativo, bastará evocar os vencedores dos Festivais Pan-helénicos, cuja fama se reflectia sobre a cidade de origem, a qual, por esse motivo, se sentiria motivada a conceder-lhes benesses várias, como símbolo visível de gratidão. Entre as diferentes formas de honra, o atleta podia ser acolhido na cidade com uma recepção solene, cujas festividades incluíam, a par de outras coisas, cantos

de encómio ao vencedor; podia mesmo proceder-se à abertura de uma brecha nas muralhas, a fim de que a pessoa em questão entrasse por uma porta especialmente criada para o seu regresso triunfal. No entanto, estas manifestações públicas de honra, apesar de importantes, acabavam por ser relativamente efémeras. Mais significativas, para os nossos objectivos, são as que se revestiam de um carácter permanente e, portanto, indicador de um estatuto melhorado por comparação com os restantes concidadãos. É o que acontecia quando esses vencedores passavam a contar-se entre os cidadãos ilustres e a ter direito a lugares de honra no teatro e nos banquetes; em Esparta, era-lhes mesmo concedida a honra suprema de combaterem ao lado do rei e, em Atenas, podiam usufruir de alimentação a expensas públicas no Pritaneu.

No entanto, o princípio da exclusão revela-se mais esclarecedor ainda quando aplicado aos elementos de determinada comunidade que se encontram afastados da cidadania. Este cenário ganha em dimensão se tivermos em conta que, na Grécia clássica, o número dos excluídos era bastante superior ao dos que gozavam do estatuto de cidadão, mesmo na Atenas democrática, que alargou, como nenhuma outra *polis*, a base de participação na vida cívica. Também aqui há que ter em conta que o grau de exclusão conhecia cambiantes várias, tanto na altura do nascimento como no decurso da vida. Um filho de pais escravos tinha traçado, logo à partida, o seu trajecto existencial, a menos que o dono lhe concedesse a liberdade e lhe permitisse, desta forma, dar um salto qualitativo na escala social, que ele estaria em condições, por sua vez, de transmitir aos descendentes. No entanto, também não era invulgar o percurso inverso. Um indivíduo poderia ser cidadão de plenos direitos em determinada *polis*, mas, se decidisse estabelecer residência noutra cidade, veria o seu leque de direitos bastante reduzido. Neste caso, porém, manteria ainda o estatuto de pessoa livre, coisa que não aconteceria se, por exemplo, fosse prisioneiro de guerra ou caísse nas mãos de piratas ou traficantes de escravos. Quem vivesse essa experiência (que estava longe de ser rara no período que nos ocupa) passaria da posição de indivíduo com plena capacidade jurídica para a situação de total dependência, sem para isso ter incorrido em nenhuma outra falta que não a de ser vítima das contingências da vida.

## 2. ALGUNS MARCOS NA EVOLUÇÃO DO CONCEITO DE CIDADANIA

No esboço entretanto feito do problema que nos propomos tratar, o princípio de cidadania assume, desde logo, um papel central. Contudo, a sociedade grega teve de percorrer um longo caminho até atingir a definição daquele conceito. Não cumpre reconstituir agora esse trajecto, mas parecem-nos, ainda assim, importante recordar alguns dos seus momentos mais significativos, na medida em que nos conduzem, necessariamente, à realidade ateniense, a mesma sobre a qual pretendemos concentrar a análise.

Ao fazer essa breve indagação, é imperioso começar pelos Poemas Homéricos, o primeiro grande documento da Grécia antiga, cuja composição, sendo embora fonte de inesgotável controvérsia, parece assentar na poesia de improvisação oral e ter atingido o essencial da forma com que chegou até nós ao longo da primeira metade do séc. VIII. Tal como a língua homérica, também a sociedade espelhada na *Ilíada* e na *Odisseia* é artificial e compósita, na medida em que apresenta uma sobreposição de estratos diferentes, se bem que o pano dominante seja o da civilização micénica. Não é ainda a realidade da *polis* ou cidade-estado que nos aparece descrita nos poemas; quando muito, pode-se falar de prenúncios desse sistema, que irá caracterizar a Grécia ao longo das Épocas Arcaica e Clássica. O passo mais significativo na ponderação deste problema ocorre no célebre episódio da descrição do escudo de Aquiles (*Ilíada*, 18.478-608), em particular no momento em que se evoca uma cidade em tempo de paz (490-508); uma das cenas retratadas corresponde ao esboço de um juramento, onde aparecem, além da assembleia do povo e do conselho dos anciãos, também um magistrado, que arbitra a contenda. A ser assim, encontra-se um primeiro indício do que serão os três órgãos característicos da *polis*. No entanto, a comunidade homérica organiza-se essencialmente à volta do *oikos* ou palácio, que tem à cabeça a figura de um rei. Se bem que o *oikos* tenha algumas das características que irão ajudar a definir a natureza da cidade-estado (em particular o princípio da independência e da autarcia), o que importa ao homem homérico não é integrar como cidadão determinada *polis*, mas antes ser um elemento permanente do *oikos*. E quanto mais poderoso for o *oikos* de que faz parte, maior será a capacidade do respectivo soberano para proteger e garantir os direitos dos seus dependentes. Nestas circunstâncias, ser escravo de um senhor forte pode representar uma situação bastante apetecível. Eumeu é escravo de Ulisses (*Odisseia*, 14.3-4; 56-72); no entanto, mostra possuir

direitos familiares e as correspondentes expectativas de herança (14.64-5) que nenhum escravo da Época Clássica poderia alimentar.<sup>(1)</sup> Não deixa de ser significativo que, ao imaginar a situação de dependência suprema, Aquiles não pense na figura do escravo, mas sim na do «*thes* (trabalhador contratado à jorna) de um homem sem terra» (11.489-90), ou seja, alguém que não está na condição de membro permanente de um *oikos* que, pela sua pequenez e vulnerabilidade, nem sequer seria merecedor dessa designação.

Ao longo do séc. VII e VI, a Grécia passa por um período de profunda agitação social, que, numa primeira fase, irá conduzir ao aparecimento da figura dos legisladores, cuja intervenção será fundamental para a fixação dos primeiros códigos de leis escritas. Nesse período, a cidade de Atenas, que não foi das primeiras cidades a ser afectada pelo fenómeno, vai conhecer dois legisladores: Drácon e Sólon. Embora represente um avanço importante, o código de Drácon não vai conseguir aliviar o clima de *stasis* ou tensão durante muito tempo.<sup>(2)</sup> De resto, os contornos da sua actividade legislativa são muito difíceis de definir com precisão, uma vez que apenas a lei sobre o homicídio lhe pode ser atribuída com segurança, pois continuou a representar a essência da lei ateniense nessa matéria ao menos até finais do séc. V, sendo que as restantes leis terão sido revistas e alteradas por Sólon, provavelmente na quase totalidade. Ainda assim, é defensável que uma parte do código incidisse sobre a questão da posse da terra e dos mecanismos de endividamento, já que estes problemas constituíram uma das áreas mais sensíveis e de tratamento mais urgente, com que Sólon teve de se confrontar no início do seu arcontado (594/3), em cujo mandato terá desempenhado também a função de legislador.

Sobre as matérias agora referidas valerá a pena reflectir um pouco mais, uma vez que irão marcar um passo importante (talvez até o mais significativo) na definição do estatuto de cidadão. A esse propósito, será esclarecedor recordar as palavras de Aristóteles (*Constituição dos Atenienses*, 2.1-3):

Depois disto, aconteceu andarem em conflito os nobres com a gente do povo durante muito tempo. Na verdade, a sua constituição era oligárquica em todos os outros aspectos e, além disso, os pobres eram servos dos ricos — eles mesmos,

<sup>(1)</sup> É de notar, igualmente, que o estatuto de uma criança dependia, em princípio, da vontade do senhor do *oikos* (ib. 14.199-210).

<sup>(2)</sup> De acordo com as fontes disponíveis, o início da actividade de Drácon terá ocorrido entre 624 e 621, possivelmente em 621/0.



os seus filhos e as suas mulheres. Tinham a designação de pélatas (*pelatai*) e de hectêmoros (*hektemoroi*), pois era esta a renda pela qual trabalhavam os campos dos ricos. A terra toda encontrava-se na mão de um punhado de pessoas; e se faltassem à entrega das rendas, tanto eles como os filhos ficavam sujeitos à servidão. Para mais, os empréstimos eram todos feitos sob garantia da liberdade pessoal, até ao tempo de Sólon; foi ele o primeiro campeão do povo. Para as massas, o fardo mais penoso e mais insuportável da constituição era aquela escravatura. Não obstante isso, havia também outros focos de descontentamento, pois acontecia que eles, por assim dizer, não tomavam parte em coisa alguma.

Aristóteles expõe o clima de tensão vivido na Ática como uma consequência da luta entre classes. De um lado, encontravam-se os privilegiados, quer pelo estatuto quer pela riqueza; do outro, a massa dos pobres.<sup>(3)</sup> Aos pobres aplicava-se o nome de *pelatai* e de *hektemoroi*. O primeiro termo, que designa em linhas gerais ‘o que se aproxima de outro’ pode significar, em verso, simplesmente um ‘vizinho’, mas em prosa refere-se em especial ao que é ‘dependente’ ou ‘trabalha para outrem’.<sup>(4)</sup> Será numa destas últimas acepções que Aristóteles usa a palavra, uma vez que a dá como sinónimo de *hektemoroi*. Apesar de muito discutido, este segundo termo deve ter um sentido próximo de ‘homens da sexta-parte’ e a principal dúvida na sua interpretação consiste em saber se essa porção era a que eles entregavam como renda ou se aquela que recebiam como soldo. Embora na tradução tenhamos optado pela primeira interpretação, certo é que a frase também poderia ser entendida ao contrário: «era este o salário pelo qual trabalhavam os campos dos ricos».<sup>(5)</sup> No entanto, esta perspectiva é menos provável, já que, pouco depois, se diz que os que faltassem ao pagamento das rendas estavam sujeitos a ser levados como escravos, juntamente com a família.

---

<sup>(3)</sup> A razão da dependência dos pobres (voluntária ou não) tem encontrado múltiplas explicações, que vão desde a insegurança posterior à decadência dos reinos micênicos até a alterações climáticas, sobrepopulação da Ática, exaustão dos solos, alteração da agricultura tradicional, para citarmos apenas algumas. Sobre o valor relativo destas interpretações, vide D. F. Leão, *Sólon. Ética e Política* (Lisboa, 2001), 230-8, cuja argumentação reaproveitamos neste momento.

<sup>(4)</sup> Fontes mais tardias usam-no como equivalente do *cliens* latino e os lexicógrafos atribuem-lhe o mesmo sentido que *thes*, termo usado já por Homero e que designa, conforme vimos, o trabalhador assalariado, provavelmente de condição livre; um terceiro equivalente encontra-se em *latris* (servo de um homem ou deus).

<sup>(5)</sup> A ambiguidade é desfeita por Plutarco, no passo que adiante comentaremos.

Esta informação mostra que o estatuto de hectêmore se encontrava acima do de simples escravo; de outra forma, não faria sentido apontar um eventual agravamento da situação. Por outro lado, a nota de que, no tempo anterior a Sólon, todos os empréstimos eram feitos mediante a garantia da liberdade pessoal sugere que o mecanismo da hipoteca sobre bens imóveis não pudesse ser aplicado e que, portanto, a terra era inalienável; deixa claro, também, que essa situação seria causa frequente de perda de liberdade. Na parte final do passo, Aristóteles informa que, a par do problema agrário, o facto de as massas reivindicarem maiores direitos políticos era também um dos motivos de *stasis*. Ora estes dois factores continuarão a representar, na história futura de Atenas e da Grécia em geral, os dois grandes focos de descontentamento e de exclusão.

Plutarco (*Vida de Sólon*, 13.3-5), que discute os mesmos problemas, ajuda a esclarecer melhor os contornos da questão. Em termos globais, a sua versão coincide com a de Aristóteles. O biógrafo refere igualmente a enorme tensão social existente na cidade e que opunha pobres e ricos. No entanto, parece admitir que a terra fosse usada como garantia real em empréstimos, de que a renda paga poderia constituir uma espécie de juro, e deixa entrever a hipótese de que a garantia pessoal seria a outra modalidade disponível na obtenção de crédito e não a única, como implica Aristóteles. Além disso e ao contrário do Estagírita, Plutarco tem a vantagem de não ser ambíguo na definição dos hectêmoreos: tinham esse nome porque entregavam 1/6 da colheita. Um tal cenário era claramente favorável à instauração da tirania e, para a conter, tornava-se urgente proceder a reformas sociais, económicas e constitucionais. Ora uma das intervenções de urgência decididas por Sólon foi, exactamente, a proibição dos empréstimos que tomassem por garantia a liberdade pessoal.

Esta medida representa um marco histórico no desenvolvimento da consciência de cidadania: proibir a escravatura por dívidas era o mesmo que definir uma linha abaixo da qual um cidadão nunca deveria descer, por mais indigente que fosse.<sup>(6)</sup> Tornava-se, assim, mais notória a exclusão própria do estatuto de escravo e não deixa de ser significativo que, precisamente a partir desta altura, se assista ao crescimento da importação de escravos não-gregos para a Ática. A este fenómeno, que terá certamente motivações

---

<sup>(6)</sup> Exceptua-se, naturalmente, o caso de rebaixamento à escravatura por decisão judicial, aplicável em determinadas circunstâncias, mesmo durante a Época Clássica (infra 6.1). Era, no entanto, de execução rara, já que a lei ateniense previa o mecanismo preferível da *atimia*, de que adiante falaremos (4.2).

económicas, não será estranho o facto de, a partir de Sólon, os grandes proprietários passarem a conhecer novos limites à utilização abusiva do trabalho de concidadãos. O estatuto de meteco, que se irá desenvolver em tempos posteriores à actividade daquele governante, vai contribuir também para o reforço dos privilégios da cidadania, ao cavar um fosso maior relativamente aos escravos, na medida em que se tornava mais evidente que, para obter o estatuto de cidadão, não bastava ser livre. De facto, em determinadas circunstâncias um meteco podia, ao contrário de um escravo, ter uma projecção social maior do que um cidadão, ainda que em termos políticos nunca lhe fosse superior.

### 3. CONCESSÃO DE CIDADANIA EM LARGA ESCALA

Nos testemunhos antigos, Sólon vem referido com alguma frequência como um dos criadores da democracia. Tal afirmação, presente em contextos de debate político onde são notórias as motivações de carácter ideológico, não corresponde seguramente à verdade. Apesar disso, não deixa de estar correcto que a actividade do antigo legislador se traduziu em alguma diminuição do exclusivismo aristocrático, abrindo a porta a uma participação popular mais vasta. Neste sentido, inaugurou, por certo, a senda que conduziria à instauração da democracia.

Embora conheça avanços e recuos, a conquista do poder pelo *demos* será marcada pelo objectivo de alargar a soberania popular, ou seja, de aumentar a base de partilha na condução da *polis*. Por conseguinte, o conceito de cidadania vai evoluindo no sentido de aperfeiçoar os três princípios básicos do sistema: igualdade perante a lei (isonomia), igualdade no acesso ao poder (isocracia), igualdade de expressão (isegoria). Os que não gozavam do estatuto de cidadão conheciam diferentes graus de exclusão daqueles privilégios. Ora é aqui que reside uma das peculiaridades ou até contradições do regime democrático, tal como foi experimentado em Atenas: à medida que os direitos cívicos foram ganhando maior consistência, a *polis* foi-se revelando também mais avara na atribuição do estatuto de cidadão. Não deixará de ser significativo que tenha sido precisamente durante o período mais próspero da democracia que Péricles viu aprovada a lei de concessão da cidadania, que adiante discutiremos e que limitava o estatuto a quem fosse filho de pai e mãe ambos já cidadãos.

Contudo, nem sempre foi assim. Alturas houve, ao longo da história constitucional ateniense, em que a cidade facultou o direito de cidadania a grupos alargados de pessoas. Valerá a pena recordar alguns dos momentos em que isso aconteceu, bem como os motivos que acompanharam a decisão. O primeiro exemplo decorre da actividade legislativa de Sólon, em passo muito debatido na biografia que Plutarco dedica ao reformador ático (*Vida de Sólon*, 24.4):

Causa perplexidade também a «lei relativa à concessão de cidadania, pois ele não permitia que se tornassem cidadãos senão os que haviam abandonado a pátria de origem em exílio perpétuo ou os que, com todos os da sua casa, se tivessem mudado para Atenas a fim de exercerem um mester». Tomou esta medida, segundo se crê, não tanto para afastar as outras pessoas, mas antes para atrair a Atenas estas, com a certeza de virem a partilhar a cidadania, e ainda por considerar dignos de confiança os que, por necessidade, se viram expulsos da sua terra, bem como os que a deixaram de livre vontade.

A forma como o erudito de Queroneia introduz a lei mostra que a sua interpretação constituía motivo de disputa mesmo na antiguidade. De acordo com este passo, a norma de Sólon visava dois grupos de pessoas em particular, por causas diferentes e ambas curiosas. A primeira diz respeito ao apoio a exilados e o que surpreende é que o legislador não se tenha contentado com o simples asilo, mas que chegasse ao ponto de outorgar um bem tão precioso como a cidadania. Talvez o objectivo consistisse em obter um sentimento de gratidão especial da parte dos beneficiados, como, segundo Plutarco, já pensavam os antigos, ou tivesse então motivações simplesmente filantrópicas. Quanto ao segundo grupo de contemplados, nele se reconhece o mesmo pragmatismo que figura noutras leis: o estadista prometia a integração plena na *polis* ateniense a quem fosse qualificado em determinado ofício e mostrasse intenção de se fixar na Ática juntamente com a família. Esta disposição, articulada com a obrigação de os pais ensinarem uma profissão aos filhos e o embargo à exportação de quase todos os produtos agrícolas, fornece um quadro consistente de estímulo da economia numa área equivalente ao que hoje chamaríamos “sector secundário”. Em todo o caso, esta informação encontra-se apenas em Plutarco e, a ser verdadeira, mantém o carácter de excepção ou, pelo menos, terá caído entretanto em desuso, pois os

estrangeiros que, nos sécs. V e IV, vinham para Atenas não obteriam com esta facilidade o estatuto de cidadania.<sup>(7)</sup>

A notícia de nova concessão de cidadania em larga escala ocorre também num ponto de viragem, mais concretamente no momento em que Clístenes, o verdadeiro criador do regime democrático em Atenas, introduziu o sistema de demos e tribos como base de organização do corpo cívico (508/7). Aristóteles, autor da notícia (*Política*, 1275b 36-7; *Constituição dos Atenienses*, 21.4), apresenta esta situação como um dos exemplos em que o critério usual do princípio básico da definição do cidadão (ser filho de pai e mãe ambos cidadãos) é alterado; neste caso, isso acontece por causa da mudança de regime político. Embora o Estagirita refira que houve muitos estrangeiros (*xenoi*) e escravos (*douloi*) residentes em Atenas a beneficiar da situação, não chega a esclarecer a real dimensão das pessoas envolvidas nem o critério que levou à sua selecção. É possível que Clístenes pretendesse alargar a cidadania ao maior número de elementos da população masculina, talvez para granjear, desta forma, uma base de apoio sólida para as medidas que acabara de implementar e que não colhiam as simpatias de grande parte da poderosa facção aristocrática. No entanto e à parte a extensão objectiva do alargamento do corpo cívico, verifica-se, também aqui, o carácter excepcional da medida.<sup>(8)</sup>

Até agora temos considerado somente o caso de concessão da cidadania a grupos de indivíduos cuja origem não vem especificada, pois fala-se apenas de escravos ou de pessoas livres, em termos genéricos. No entanto, Atenas chegou a conceder esse estatuto a cidades de pequena dimensão que com ela mantivessem uma relação particularmente próxima. O exemplo mais elucidativo é o de Plateias, que celebrou uma aliança com a *polis* ateniense em finais do séc. VI, tendo como consequência que, logo nessa altura ou em época posterior, os cidadãos de Plateias foram declarados também cidadãos de Atenas.<sup>(9)</sup> Além de ser um título honorífico, esta decisão não acarretaria

---

<sup>(7)</sup> D. M. MacDowell, *The law in classical Athens* (London, 1978), 71, mostra-se cauteloso e chega a aventar a hipótese de que Plutarco teria citado erradamente uma lei que permitiria a esses estrangeiros tornar-se metecos e não propriamente cidadãos.

<sup>(8)</sup> Alguns estudiosos defendem que a notícia se refere à instituição da classe dos metecos e não à inclusão de novos cidadãos. Sinopse das principais interpretações em P. J. Rhodes, *A commentary on the Aristotelian Athenaiion Politeia* (Oxford, 1985), 254-6.

<sup>(9)</sup> Cf. Tucídides, 3.55.3; 63.2; 68.5. O historiador não chega a esclarecer a data exacta em que foi implementada esta medida, mas terá sido anterior a 429.

outros efeitos práticos, desde que os beneficiários continuassem a viver na *polis* de origem. Contudo, o panorama alterou-se quando, em 427, a pequena cidade foi ocupada por forças de Esparta e de Tebas; no seguimento, os Atenienses mantiveram-se fiéis ao acordo celebrado e acolheram os fugitivos de Plateias. Promulgaram, inclusive, um outro decreto, de forma a que os novos cidadãos se pudessem inscrever nos demos e, a partir desse momento, exercer os respectivos direitos. Ficavam de fora apenas os postos com incidência religiosa (sacerdócios e os nove arcontes), mas até estas restrições foram aplicadas somente à primeira geração. Embora especial na sua magnitude, o exemplo de Plateias aproxima-se já dos mecanismos de recompensa pela excelência de serviços prestados por um estrangeiro e que moviam Atenas a conceder-lhe o estatuto de cidadão. No entanto, sobre este aspecto falaremos mais adiante (5.3), ao discutirmos as diferentes formas de conceder honras a pessoas singulares. No caso de Plateias, é o reconhecimento por uma aliança duradoira que leva a alargar o benefício a todo o corpo cívico.

Havia, no entanto, um outro factor que poderia levar Atenas a este tipo de concessões excepcionais: a necessidade extrema. Foi o que aconteceu em algumas situações que ocorreram nas últimas fases da Guerra do Peloponeso e que, por esse motivo, também devem ser vistas como um recurso de última instância. Em 406, nas vésperas da batalha das Arginusas, a múngua de homens para equipar os navios tornou-se tão flagrante que foi oferecida a cidadania, em termos semelhantes aos dos habitantes de Plateias, a quem prestasse serviço na armada. Esta medida permitiu que algumas pessoas, entre as quais se incluíam também escravos, obtivessem equiparação aos direitos cívicos.

Finalmente, quando, em 403, foi deposta a Tirania dos Trinta e se procedeu à segunda restauração democrática, Trasíbulo, chefe da facção democrática, propôs à Assembleia um decreto que concedia o estatuto de cidadão aos que haviam tomado parte na ocupação do Pireu, que havia funcionado como núcleo da resistência democrática. No entanto, Arquino moveu um processo de ilegalidade (*graphe paranomon*), com a alegação de a proposta não ter passado antes pelo Conselho. Desta forma, o decreto foi anulado e dele não puderam beneficiar nem alguns escravos nem metecos como o orador Lísias.<sup>(10)</sup>

---

<sup>(10)</sup> É possível, mas não seguro, que um outro decreto tenha sido aprovado em 401/0 e que ao menos alguns dos colaboradores da resistência democrática se vissem recompensados com a cidadania.

Pelos exemplos aduzidos ao longo de dois séculos da história de Atenas, pudemos ver que a atribuição da cidadania a grupos mais extensos de pessoas foi uma decisão de carácter excepcional, justificada por desígnios de ordem política (ou até económica), por necessidade extrema e pontual de reforço do corpo de cidadãos, ou ainda em reconhecimento da excelência de relações privilegiadas e duradoiras. De resto, à medida que o conceito de cidadão se apurava e crescia também a importância da Ática na Hélade (tornando-se mais apetecível o estatuto de *polites* ateniense), aumentaram também os entraves à inclusão directa de novos elementos de plenos direitos e foram-se aperfeiçoando, igualmente, os graus de exclusão. É sobre estes aspectos que nos propomos reflectir nas próximas secções.

#### 4. DIREITO NATURAL DE CIDADANIA

Alguns dos estados modernos observam a regra de que a cidadania assenta num princípio territorial (*ius soli*); por outras palavras, se uma criança nascer no território sob sua soberania, passa a ser cidadão desse Estado, ainda que, eventualmente, isso possa resultar em dupla nacionalidade. Outros, pelo contrário, seguem o princípio pessoal, que determina que a cidadania constitui uma herança directa da situação estatutária dos pais (*ius sanguinis*). A Atenas clássica, tal como outras cidades gregas, regia-se por este princípio, mas associava-lhe um factor hereditário ainda mais forte, na medida em que se acreditava que os cidadãos eram *autochthones*, por conseguinte que os seus antepassados mais remotos ‘havia brotado da terra’ que ocupavam e que, por tal motivo, nunca haviam sido colonos invasores. Desta forma, a residência em território ático não garantia, por si só, a nenhum grego de outra *polis* o direito de cidadania ateniense, nem mesmo quando essa residência se estendia já por várias gerações. Para garantir esse privilégio, a pessoa em questão teria de ser beneficiária de um tratamento especial, seja na forma descrita ao longo da secção anterior, seja ainda nos dispositivos que permitiam a escravos e metecos melhorar a respectiva posição no escalonamento social, possibilidades que discutiremos ao analisarmos o estatuto desses elementos. Ainda assim, a simples autorização de residência constituía, por si só, motivação bastante, a ponto de atrair muitos estrangeiros. Atenas não procurou limitar essa afluência e, também nesse aspecto, distinguiu-se, com orgulho, da política de isolamento praticada por outras cidades, em particular pela rival Esparta.

Por conseguinte, a maioria dos elementos do corpo cívico havia adquirido o estatuto de *polites* juntamente com a herança própria de um filho legítimo, portanto de alguém que havia nascido de forma regular (e como tal havia sido publicamente reconhecido), no seio de uma família de cidadãos. Até meados do séc. V, período em que o regime democrático foi cimentando a sua estabilidade, bastaria, em princípio, que o pai fosse cidadão, para assegurar a transmissão do mesmo direito à respectiva descendência. Desta forma, mesmo que o matrimónio tivesse sido contraído com uma estrangeira, mantinha-se a prerrogativa atrás enunciada. Há, de resto, vários exemplos de cidadãos ilustres, cuja mãe era estrangeira (*metroxenos*). É o caso de Mégacles, um dos membros mais destacados da família dos Alcmeónidas que, na primeira metade do séc. VI, havia desposado Agariste, filha de Clístenes, o tirano de Sición; entre os seus filhos, conta-se o futuro criador da democracia, também de nome Clístenes.

Este princípio foi alterado por Péricles, numa lei proposta em 451/0, que obrigava a que ambos os progenitores fossem já cidadãos, como condição para que o mesmo estatuto transitasse para a respectiva prole. Afigura-se improvável que a disposição tivesse carácter retroactivo, até porque afectaria, como vimos, figuras importantes da cena política ateniense. Por outro lado, há também dúvidas de que tenha sido sempre aplicada sem restrições no período posterior, em particular nas últimas fases da Guerra do Peloponeso, uma vez que a lei teria sido reactivada em finais do séc. V, aplicando-se apenas aos que hovessem nascido em 403/2 ou depois disso.<sup>(11)</sup> Esta medida vem referida brevemente e de forma lacunar por Aristóteles (*Constituição dos Atenienses*, 26.4):

Durante o arcontado de Antídoto (451/0), foi decretado que, devido ao elevado número de cidadãos e sob proposta de Péricles, só teria direito de cidadania quem fosse filho de pai e mãe cidadãos.

O Estagirita justifica a medida como forma de controlar o «elevado número de cidadãos», o que talvez seja um indício de que os Atenienses pretenderiam manter as prerrogativas cívicas facultadas pelo governo

---

<sup>(11)</sup> Cf. Demóstenes, 57.30. Esta é a interpretação mais corrente entre os estudiosos; a título de exemplo, vide A. R. W. Harrison, *The law of Athens*. II vols. (Oxford, 1968-71), I.26 n. 1; MacDowell, *The law in classical Athens*, 67; Rhodes, *A commentary on the Aristotelian Athenaiion Politeia*, 332-3.



democrático dentro de um círculo de pessoas menos abrangente. Entretanto, estudiosos houve que aventaram outras hipóteses, como o desejo de preservar a pureza racial ou o receio de que, a manter-se a prática existente, as cidadãs atenienses poderiam ficar sem partidos dignos da sua posição. Em todo o caso, Aristóteles parece autorizar somente a primeira interpretação; ainda assim, o alcance global da lei de Péricles afigura-se claro: limitar o número de cidadãos, através de uma aplicação mais restritiva do *ius sanguinis*. Em consequência, os filhos nascidos de casamentos mistos não teriam acesso aos direitos cívicos, ao menos na sua totalidade.

Há, porém, aspectos marginais desta regulamentação que se mantêm obscuros e continuam a ser fonte de animada discussão entre os estudiosos do problema. De facto, a lei, tal como nos foi transmitida por Aristóteles, incide sobre o estatuto dos filhos, mas não sobre a natureza da relação existente entre os pais. No que se refere à contracção de matrimónios mistos, a lei de Péricles não chega a esclarecer se essas uniões passaram a ser ilegais. A este respeito, há duas normas citadas no *Contra Neera* de Demóstenes que costumam ser evocadas para mostrar que as uniões mistas eram proibidas por lei. Na primeira delas (59.52), Apolodoro, ao acusar Neera, cita a disposição que tornaria inviável que uma mulher estrangeira pudesse ser dada como esposa a um cidadão ateniense. No entanto, é possível que a lei vise somente punir a falsa tutela e o matrimónio que assentasse na presunção fraudulenta de que a mulher em questão seria cidadã ateniense. Portanto, indirectamente tratava-se de um caso de usurpação de cidadania (*graphé xenias*). De resto, no início do mesmo discurso (59.16), é apresentada uma série de duras punições para o estrangeiro ou estrangeira que desposasse um cidadão ou cidadã, servindo-se de manobras que devem referir-se também à apropriação indevida do estatuto de cidadão. Contudo, não há garantias de que estas disposições já estivessem previstas na lei de Péricles, sendo até mais provável a hipótese contrária, se atendermos à natureza da reactivação da lei operada em 403/2. Em qualquer das situações e mesmo que os casamentos mistos não fossem proibidos por Péricles, tais uniões tornavam-se muito pouco atractivas, pois as limitações estatutárias que legariam aos descendentes implicavam um sério prejuízo tanto no que à participação na vida da *polis* dizia respeito, como relativamente à própria capacidade para transmitir os bens.

Existia, no entanto, um outro cenário deixado na sombra pela referida lei; diz respeito à situação das pessoas cujos pais, sendo embora ambos cidadãos,

não tivessem contraído legalmente o matrimónio. Os testemunhos relativos a este problema são muito escassos e de interpretação altamente controversa. O primeiro é fornecido por Aristóteles (*Constituição dos Atenienses*, 42.1), que, ao discutir as qualificações dos cidadãos, não dá qualquer indicação clara de que os respectivos progenitores tivessem de ser legalmente casados. O segundo ocorre num decreto citado por Pseudo-Plutarco (*Moralia*, 834a-b), que determinava a punição de *atimia* (regra geral, um castigo aplicável apenas a cidadãos, que adiante discutiremos) extensiva tanto aos filhos *gnesioi* ('legítimos') como *nothoi* (geralmente interpretados como 'ilegítimos'). O último testemunho é transmitido pelo orador Iseu (3.45) e diz respeito a File, mulher identificada alegadamente como filha ilegítima de cidadãos e que, na aparência, terá contraído um matrimónio legal com um cidadão, numa altura em que as uniões mistas eram já proibidas por lei. Embora a leitura pareça sugerir que os filhos nascidos de uma relação não oficializada teriam direito ao estatuto de cidadão, há que reconhecer que os argumentos são, em boa medida, ambivalentes.<sup>(12)</sup> A leitura é complicada pela própria dificuldade em interpretar o termo *nothos*, que, como acima dizíamos, é geralmente traduzido por 'ilegítimo' ou 'bastardo', na convicção de que designa o produto de uma relação não-marital e de que um dos elementos envolvidos será um homem cidadão. Desta discussão, que já remonta ao séc. XIX, resultam implicações e teorias várias que não cabe aqui evocar. No entanto, estudos mais recentes,<sup>(13)</sup> têm chamado a atenção para o facto de que *nothos*, embora possa opor-se a *gnesios* ('legítimo', 'bem-nascido'), não é equivalente à moderna noção de 'ilegítimo' ou 'bastardo', pois estas designações englobam filhos nascidos de casos de adultério, incesto, prostituição, entre outros, que não seriam abrangidos pelo termo *nothos*, cujo âmbito de aplicação era mais técnico e restrito. De facto, designaria antes o fruto de uma união mista ou desigual (no sentido de que a esposa não havia sido transferida para o marido de acordo com as normas de contrato social), mas cuja paternidade é reconhecida pelo progenitor. A relação mais

<sup>(12)</sup> Para dar apenas dois dos exemplos mais flagrantes da disparidade de leituras, vide D. M. MacDowell, "Bastards as Athenian citizens", *Classical Quarterly* 26 (1976), 88-91, que sustenta que as fontes autorizam a hipótese do direito à cidadania; P. J. Rhodes, "Bastards as Athenian citizens", *Classical Quarterly* 28 (1978), 89-92, usa precisamente os mesmos passos para defender a hipótese contrária.

<sup>(13)</sup> Especialmente C. B. Patterson, "Those Athenian bastards", *Classical Antiquity* 9 (1990), 40-73, que passa em revista as diferentes abordagens feitas e cujas posições seguimos neste momento.

típica é a que existe entre um *kyrios* cidadão e a sua *pallake* não cidadã ('concubina', mas que detém com o senhor da casa uma relação mais estável do que a de uma *hetaira* ou 'prostituta'). Uma vez que os filhos *nothoi* não tinham acesso ao património do pai, então a lei de Péricles viria acentuar, também no plano social, a marginalização que já existia na célula familiar, desde o tempo de Sólon.<sup>(14)</sup>

#### 4.1. INSCRIÇÃO NO CORPO DE CIDADÃOS

A palavra grega para designar a cidadania é *politeia*, que, entre outras acepções possíveis, significa também 'constituição' e 'corpo de cidadãos'. Por conseguinte, a cidadania representa a base em que assenta a constituição e, de acordo com a maior ou menor extensão do número de elementos que a integram, assim se define a natureza do 'regime' ou 'governo' em causa, acepções igualmente cobertas pelo termo *politeia*. Até que um cidadão (*polites*) fosse reconhecido como tal, havia um longo caminho a percorrer, mais completo no caso dos elementos do sexo masculino, pois eram só estes quem, verdadeiramente, atingia a plenitude dos direitos cívicos, uma vez que a capacidade jurídica das mulheres dependia, em grande parte, da forma como eram representadas pelo senhor da casa (*kyrios*). O processo de inscrição decorria a vários níveis: na fratria, no *genos* e no demo. A inscrição no demo (e respectiva tribo) era a mais importante e sobre ela iremos reflectir com maior profundidade. No entanto, começaremos por tecer também algumas considerações sobre a fratria e o *genos*.

Regra geral, os cidadãos atenienses pertenciam a determinada fratria ('irmandade') e *genos* ('clã'). Contudo, a qualidade de membro de uma fratria e de um *genos* não tinha praticamente consequências jurídicas dignas de nota, a não ser em casos de homicídio; de facto, quando não houvesse parentes vivos da pessoa assassinada, cabia aos membros da fratria acordar os termos do perdão com a pessoa condenada por homicídio não intencional. Por outro lado, pertencer a determinado *genos* poderia ser motivo de orgulho, sobretudo em famílias aristocráticas com ascendentes ilustres.<sup>(15)</sup> Mesmo

---

<sup>(14)</sup> Que teria determinado que os filhos *nothoi* se encontravam arredados dos direitos de parentesco.

<sup>(15)</sup> No caso dos Eumólpidas e dos Cerices, havia até funções religiosas que eram exclusivo seu, como acontecia nos Mistérios de Elêusis.

assim, ainda que não afectasse o estatuto legal de uma pessoa, o facto de se pertencer a determinado *genos* ou fratria tinha importantes consequências a nível do controlo das relações familiares do *oikos* (na acepção clássica de ‘lar’), em particular sempre que este se via alterado na sua composição, como acontecia nos casos de óbito, de nascimento e de matrimónio. Por outro lado, o registo a este nível podia igualmente ser usado como prova de que a cidadania era legítima, na hipótese de esta ser posta em causa. É que estes grupos não aceitariam um novo elemento a não ser que estivessem convencidos de que o candidato era de sangue ateniense legítimo ou então um estrangeiro a quem esse direito houvesse sido concedido por decreto. Desta forma, a primeira decisão sobre a legitimidade de um recém-nascido era tomada a nível familiar, através da *amphidromia* (‘corrida em volta’), já que a alternativa seria a exposição do elemento espúrio. O nome era atribuído ao festejar-se o décimo dia de vida (*dekate*). Os rapazes (e talvez também as raparigas) considerados filhos legítimos eram apresentados aos restantes elementos da fratria durante o festival das Apatúrias, fazendo-se o mesmo em relação ao *genos*, quando parecesse conveniente. Os rapazes teriam uma outra inscrição posterior, mas a existência de registos destas cerimónias de iniciação seria importante para o esclarecimento de dúvidas; no caso das raparigas, a pertinência seria ainda maior, já que para elas não havia outro averbamento. Na realidade, há indícios de que tanto as fratrias como até alguns *gene* teriam a preocupação de guardar arquivos.<sup>(16)</sup>

O registo determinante era, no entanto, o que se fazia no *demos*, circunscrição local comparável, de alguma forma, a uma paróquia ou freguesia moderna. Antes de Clístenes, o corpo cívico encontrava-se organizado em quatro tribos (*phylai*) iónicas tradicionais, que tinham um carácter hereditário. Porém, com a instauração do regime democrático em 508/7, Clístenes substituiu-as por uma nova distribuição, que servia de referência para todos os assuntos de natureza legal ou política. A base da organização era o *demos* (*demos*) e na Ática havia cerca de centena e meia. Estes *demos* foram agrupados por dez novas tribos, em cuja composição houve a preocupação de deixar representados os *demos* das diferentes regiões (urbana, costeira e interior). Portanto, cabia a cada *demos* manter um ‘registo para tiragem à sorte’ (*lexiarchikon grammateion*), que englobaria apenas os cidadãos adultos do sexo masculino. A ser assim, nem as mulheres nem as

<sup>(16)</sup> Cf. Demóstenes, 39.20; Iseu, 7.17.

crianças eram registadas como cidadãos, pelo que o seu estatuto dependia do nome do pai e respectivo demo. O processo de registo, bem como as primeiras obrigações cívicas dos novos cidadãos, são descritos em pormenor por Aristóteles, no momento em que prepara a análise da *politeia* sua contemporânea; valerá a pena recordar esse passo na íntegra (*Constituição dos Atenienses*, 42):

O actual sistema de constituição é o seguinte: participam na vida política aqueles cujos pais forem ambos cidadãos; o seu recenseamento nos demos é feito quando atingem os dezoito anos. No momento do recenseamento, os demotas decidem por decreto e sob juramento o seguinte: em primeiro lugar, se lhes parece que os jovens atingiram a idade legal, pois, no caso de não serem dessa opinião, eles regressarão a casa na qualidade de crianças; em segundo, se são livres e de nascimento legítimo. Se os demotas decretarem que alguém não é livre, o visado pode apelar ao tribunal; os demotas escolhem cinco homens entre si para sustentarem a acusação. Se o tribunal decidir que o jovem não tem o direito de ser recenseado, a cidade vende-o como escravo; mas se o queixoso sair vencedor, então os demotas são obrigados a inscrevê-lo. Em seguida, o conselho examina os que foram recenseados e, se concluir que algum tem menos de dezoito anos, aplica uma pena aos demotas que procederam à sua inscrição. Depois de os efebos terem passado no exame, os seus pais reúnem-se por tribos e, a seguir a prestarem juramento, elegem três dos elementos da tribo, com mais de quarenta anos e que se lhes afigurem melhores e mais apropriados para o acompanhamento dos efebos. De entre estes, o povo elege, de mão erguida, um monitor por cada uma das tribos e ainda, entre todos os Atenienses, um superintendente geral. Depois de reunirem os jovens, estes responsáveis começam por fazer o circuito dos santuários; em seguida, viajam até ao Pireu e uns montam guarnição em Muníquia, outros em Acte. A assembleia escolhe também para eles, de mão erguida, dois mestres de ginástica (*paidotribes*) e os instrutores, que lhes ensinarão a combater como hoplitas, a usar o arco, a lançar o dardo e a disparar a catapulta. Faz-se o pagamento de uma dracma a cada um dos monitores e de quatro óbolos por cada efebo, para custear as despesas de alimentação. O monitor recebe o dinheiro relativo aos jovens da sua tribo e trata de comprar o necessário para as refeições comuns de todos eles (já que se alimentam em conjunto, por tribos) e ocupa-se ainda de quanto lhes diga respeito. É assim que passam o primeiro ano; no segundo, a assembleia reúne-se no teatro, onde os jovens fazem uma demonstração de manobras militares, diante do povo; e depois de receberem

do Estado um escudo e uma lança, patrulham o país e estanciam junto das guarnições. Durante os dois anos de serviço, usam clâmide e são isentados de todos os impostos. A fim de não terem pretextos para pedir licença, eles não podem ser citados nem citar ninguém perante a justiça, excepto em questões de herança e de mulheres herdeiras (*epikleros*), ou para ocupar um sacerdócio de família. Passados estes dois anos, o seu lugar é já com os restantes cidadãos.

Por conseguinte, ao cumprirem os dezoito anos os jovens eram apresentados numa sessão plenária da assembleia dos demotas, que confirmava, por *inspectio corporis*, tanto a idade alegada como o estatuto livre e legítimo dos novos cidadãos. A decisão assumida pelo demo tinha de ser ratificada por uma instituição que representasse a *polis* — o conselho (*boule*) ou então o tribunal —, a qual, ao proceder à verificação da idoneidade (*dokimasia*) dos candidatos, tinha capacidade para invalidar a decisão anterior. Um candidato que fosse considerado muito novo regressaria a casa «na qualidade de criança», mas é provável que pudesse voltar a apresentar-se em assembleia posterior; já a tentativa de usurpar o estatuto de cidadão seria punida com grande severidade, podendo levar a que o infractor fosse vendido como escravo. Uma vez efectuado o registo, seguiam-se as primeiras obrigações cívicas, de que se destaca o serviço militar obrigatório de dois anos. De notar que, durante esse período, os jovens usam um uniforme próprio,<sup>(17)</sup> são isentados de todos os impostos e encontram-se afastados de todo o tipo de pleitos, com excepção de questões de herança e de mulheres herdeiras (*epikleros*), bem como de sacerdócios específicos do *genos*. O último caso deve constituir uma excepção geral à proibição de obter licença, não estando, portanto, relacionado com questões legais, ao contrário dos dois primeiros exemplos. De facto, estes dizem respeito a questões que poderiam levar um jovem efebo à justiça: ao ser registado no demo como cidadão, o jovem poderia reclamar o seu património, no caso de este se encontrar ao cuidado de tutores; uma jovem ou mulher *epikleros* chegava a herdeira dos bens familiares se não tivesse irmãos do sexo masculino, mas, assim que um seu filho varão atingisse a maioridade, ele estava em condições de reclamar esses bens.

---

<sup>(17)</sup> A clâmide era um pequeno manto, usado inicialmente por cavaleiros e adaptado a uniforme dos efebos.

#### 4.2. RESTRIÇÕES AOS DIREITOS DO CIDADÃO: *ATIMIA*

Uma vez obtido, o direito de cidadania mantinha-se até ao fim da vida, já que Sólon, ao proibir a escravatura por dívidas, havia estabelecido um patamar abaixo do qual o cidadão não passaria. Ainda assim, as prerrogativas inerentes àquele estatuto poderiam ver-se afectadas em diferentes graus, por crimes cuja seriedade acarretava a pena de *atimia*. O real alcance deste princípio representa um dos assuntos mais difíceis do direito grego.<sup>(18)</sup> Em todo o caso, acaba por ser elucidativo até para esclarecer os privilégios decorrentes da posse plena de direitos cívicos, uma vez que um *atimos* é alguém que se viu privado, no todo ou em parte, da *time* ('honra') que lhe assistia enquanto cidadão. Este é, de resto, um conceito muito arraigado na cultura grega: se, como atrás víamos, a consciência de cidadania será, quando muito, embrionária nos Poemas Homéricos, a noção de *time* constitui, pelo contrário, um dos valores de referência mais importantes para a sociedade heróica aí descrita.

No que à esfera jurídica diz respeito, o conceito não manteve sempre o mesmo leque de implicações. Durante o séc. VI e inícios do V, a *atimia* correspondia provavelmente a um estado de proscricção, de forma que o *atimos* poderia sofrer maus-tratos, perder os seus bens ou mesmo até ser morto, sem que o autor desses actos fosse sujeito a qualquer tipo de penalização processual. Quem sofresse uma condenação deste teor ficaria com a vida muito dificultada, pelo que a sanção equivaleria, em termos práticos, a uma expulsão da Ática e não é improvável que, durante o período referido, esta forma de *atimia* pudesse aplicar-se tanto a cidadãos como a estrangeiros. Na segunda metade do séc. V, a *atimia* passou a designar uma pena mais leve, que consistia, basicamente, numa exclusão em maior ou menor grau dos direitos cívicos, ou seja, num tipo de diminuição da capacidade jurídica, aplicável apenas aos cidadãos, pois eram somente estes que detinham a *epitimia* (direitos cívicos plenos).

---

<sup>(18)</sup> H. H. Hansen, *Apagoge, endeixis and ephegesis against kakourgoi, atimoi and pheugontes. A study in the Athenian administration of justice in the fourth century B.C.* (Odense, 1976), 54-98, constitui, ao que sabemos, a abordagem mais completa da questão; MacDowell, *The law in classical Athens*, 73-5, fornece um conspecto das principais linhas de argumentação, bem como das dúvidas ainda remanescentes. Em D. F. Leão, "Sólon e a lei sobre a neutralidade em tempo de *stasis*", *Ágora* 4 (2002), 25-37, analisámos este problema em articulação com a lei de Sólon sobre a neutralidade em tempo de dissensão civil (*stasis*). Nestes estudos, colhemos a inspiração para algumas das ideias agora expostas.

A *atimia* entendida neste sentido mais específico poderia ser aplicada permanentemente por um tribunal ou ter um carácter temporário, no caso de resultar, por exemplo, de uma dívida ao Estado, cujos efeitos se anulariam assim que as obrigações fossem cumpridas. Na versão total, a *atimia* vedava ao sentenciado o direito de participar nas áreas fundamentais da vida pública: apresentar decretos, falar na assembleia ou sequer nela tomar parte; servir como jurado, apresentar-se como testemunha (ainda que pudesse estar presente em tribunal, não poderia pronunciar-se) e iniciar um processo, tanto em pleitos de natureza pública como privada; ocupar cargos e ainda frequentar os santuários ou a Ágora. Ainda assim, afigura-se provável que o *atimos* mantivesse alguns direitos próprios dos cidadãos, como casar com uma cidadã ateniense, pagar impostos e cumprir serviço militar. Matá-lo continuaria também a ser um crime e nada impediria os familiares de acusar o autor de homicídio; por outro lado, no tipo de ofensas de carácter público, que poderiam ser iniciadas por quem o desejasse entre os cidadãos, o sentenciado estaria em condições de pedir a um amigo que defendesse os seus interesses. Seria, no entanto, no impedimento de processar directamente (e defender a sua pessoa e respectivos bens) que a punição por *atimia* se revelava mais dura e, embora o *atimos* não fosse formalmente condenado ao exílio, é de supor que para alguns esta opção se afigurasse preferível.

A *atimia* poderia ser parcial e, neste caso, englobar apenas diferentes variantes das limitações acima enunciadas. Regra geral, recaía apenas sobre o indivíduo que cometera a falta, mas em algumas situações poderia estender-se aos outros elementos do *oikos* e ter, inclusive, um carácter hereditário. Atendendo à natureza da punição prevista, torna-se evidente que a *atimia* se aplicava somente a homens, pois apenas eles gozavam dos direitos previstos, pela negativa, na diminuição da capacidade jurídica. Ainda assim, há exemplos em que uma mulher poderia sofrer uma penalização de alguma forma comparável às consequências da *atimia*: se fosse apanhada em adultério (*moicheia*), a mulher ficava impedida de usar adornos e de frequentar santuários. Se violasse estas interdições, via-se sujeita a sofrer qualquer tipo de represálias por quem o desejasse, desde que delas não resultassem nem mutilações nem a morte. De resto, o incumprimento da penalização acarretava, também para o homem, os procedimentos específicos da *endeixis* (denúncia) e da *apagoge* (prisão imediata). A *endeixis*, que significa à letra ‘acto de denunciar’, traduzia-se numa denúncia feita ao magistrado competente (regra geral os tesmótetas, para este caso) e



distinguiu-se pelo facto de o autor da acusação poder levar o acusado para o calabouço público, onde aguardaria julgamento em prisão preventiva. Quanto à *apagoge* ('acto de levar'), consistia na prisão imediata do infractor, sem necessidade de denúncia prévia às autoridades. Em algumas ofensas mais graves (como desempenhar um cargo público e manter dívidas ao Estado), a lei poderia exigir mesmo a ofensa capital e, se o réu admitisse a culpa perante o magistrado, havia lugar a execução imediata; apenas se fosse reclamada inocência é que se procederia ao julgamento.<sup>(19)</sup>

## 5. ESTRANGEIROS

Até agora ocupámo-nos essencialmente do estatuto dos cidadãos, ou seja, da parte da população que goza, por definição, dos privilégios previstos na constituição de determinada *polis*. Já vimos que, ao estabelecer um patamar mínimo abaixo do qual o *polites* ou *astos* não poderia descer, Sólon definia também, por exclusão, o estatuto do escravo, ao qual dedicaremos a última secção deste estudo.<sup>(20)</sup> O mesmo legislador ateniense terá também procurado atrair estrangeiros, em particular artífices, com a promessa de concessão da cidadania, se bem que (conforme observámos na secção 3) Atenas só tivesse adoptado esta prática em situações excepcionais. No entanto, por Atenas passavam muitas pessoas que não pertenciam a essa *polis*, movidas quer pela intenção de realizar negócios quer simplesmente pela curiosidade ou então pelo desejo de assistir a importantes realizações culturais, como as Panateneias ou os festivais dionisíacos, em particular as Grandes Dionísias. Esses elementos exteriores ou *xenoi* enquadravam-se em dois grandes grupos: ou provinham de outras *poleis* gregas ou então eram identificados com os *barbaroi*. A tradução deste último termo por 'bárbaro' acaba por ser redutora, uma vez que a palavra possui actualmente conotações sobretudo negativas,

---

<sup>(19)</sup> No entanto, a natureza exacta destes procedimentos continua a ser debatida e alguns estudiosos interpretam a *endeixis* como um acto preliminar da própria *apagoge*.

<sup>(20)</sup> Na esteira de Paoli, alguns estudiosos procuraram sustentar que, destes dois termos, somente *polites* designaria o cidadão de plenos direitos. Contudo, em estudos mais recentes esta distinção tem vindo a ser abandonada em favor da equivalência dos dois termos, no que aos direitos políticos diz respeito, se bem que *astos* tenda a ser usado para designar o membro nativo da comunidade, por oposição ao estrangeiro (*xenos*). E.g. Patterson, "Those Athenian bastards", 44; S. C. Todd, *The shape of Athenian law* (Oxford, 1995), 177-8 n. 19.

que, podendo embora estar implícitas no vocábulo original, não constituem a essência do conceito. De facto, *barbaros* designa aquele tipo de elementos que não pertencem à comunidade grega, nem partilham, por conseguinte, o sistema de valores cívicos e culturais que caracteriza, em termos latos, a Hélade. Por outro lado, traduzir o termo por ‘estrangeiro’ também induz em erro, uma vez que um cidadão de Esparta ou de Corinto seria, em Atenas, um estrangeiro, mas não poderia ser considerado um *barbaros* (a não ser por motivações de natureza ideológica que são, em todo o caso, diferentes da realidade jurídica).

À parte estas distinções de princípio, o *xenos* enquanto elemento estranho à célula da *polis* é, em potência, um inimigo desta. Ainda assim, *xenos* apresenta igualmente uma conotação positiva, assinalável já desde Homero. De facto, *xenia* designa os laços de hospitalidade ritualizada e recíproca que ligavam o anfitrião aristocrata e o seu hóspede estrangeiro e que constituíam a base de sustentação das relações diplomáticas no mundo homérico. Mesmo em época posterior, com o desenvolvimento das relações entre Estados, estes laços de carácter privado continuaram a ser importantes, pois serviam de reforço a acordos mais latos celebrados a nível da *polis*. É interessante verificar, ainda, que a *xenia* tinha um carácter hereditário, conforme nos mostra o famoso episódio de Glauco e Diomedes (*Ilíada*, 6.212-36). De facto, ao descobrirem que antepassados seus haviam estado ligados por estes laços, os dois heróis abstêm-se do combate, juram lealdade mútua e trocam de armas entre si, como sinal visível desse pacto, pois que a troca de presentes fazia parte do mesmo ritual. Ora também no período que nos ocupa, um estrangeiro poderia transmitir aos descendentes o tipo de acordo que houvesse estabelecido com determinada cidade-estado.

### 5.1. METECOS

Não é, contudo, a posição efémera de *xenos* (decorrente de uma curta estadia em *polis* estrangeira) que agora nos interessa, mas antes a forma como a legislação ateniense foi criando espaço para incluir formalmente a residência de *xenoi* dentro do seu espaço soberano. Foi para responder a esta necessidade que se desenvolveu a figura do meteco, por certo de forma gradual e acompanhando o próprio desenvolvimento de Atenas, bem como o consequente aumento do afluxo de elementos exteriores, atraídos

pelo florescimento da cidade. O estatuto de meteco não era a única forma de lidar com a presença de elementos estrangeiros, embora fosse a mais importante. Entre outros processos, Atenas poderia celebrar um acordo com determinada *polis* aliada, garantindo aos seus cidadãos o acesso aos tribunais atenienses e vice-versa (*dikai apo symbolon*), ou então facultando igualdade de procedimentos jurídicos em pleitos de natureza comercial (*dikai emporikai*), independentemente da nacionalidade das pessoas envolvidas.

Em estudos mais recentes, o meteco deixou de ser visto como alguém detentor de um estatuto privilegiado entre os estrangeiros com autorização de residência, para ser identificado com todo o *xenos* que haja optado por fixar o domicílio em Atenas (*xenos metoikos* ou simplesmente *metoikos*). Em consequência, o registo na qualidade de meteco não será tanto um privilégio que se espera alcançar, mas antes uma formalidade que se torna forçoso observar para estadias prolongadas, obrigação essa que acabaria por ser extensível, de resto, aos próprios escravos libertados. Este entendimento reflecte-se na própria interpretação do termo *metoikos*, que deve traduzir-se não tanto permeado pelo princípio da hospitalidade ('alguém que fixa a residência entre nós'), mas antes com as tonalidades mais neutras de 'alguém que altera a residência' e que é, em suma, um 'imigrante'. Valerá a pena citar a definição que Aristófanes de Bizâncio (*Lexeis*, frg. 38 Nauck) fornece de *metoikos*; o erudito pronunciava-se no séc. II a.C. e não é seguro que se estivesse a basear na realidade da Atenas clássica, se bem que a hipótese seja tentadora:

O *metoikos* é a pessoa que vem de fora e fixa residência numa *polis*, pagando imposto por certas obrigações definidas por essa *polis*; até um certo número de dias, é considerado um visitante e está isento de impostos, mas assim que excede o período definido, torna-se *metoikos* e fica sujeito a imposto.

Do ponto de vista jurídico, o *metoikos* não era um cidadão, mas tinha a vantagem de estar legalmente incluído na comunidade e, por isso, seria de esperar que gozasse de mais protecção do que um *xenos* não residente; em todo o caso, as fontes nem sempre esclarecem de que tipo de estrangeiro estão a falar, pelo que os limites legais precisos do *metoikos* não são bem conhecidos. Os estrangeiros com estatuto livre podiam ser testemunhas quer em casos privados como públicos. Em pleitos de natureza privada, porém, os metecos parecem ter tido a mesma capacidade jurídica que os cidadãos,

tanto para processar como para ser processados. Quando se encontravam na posição de réu, prestavam depoimento no tribunal do Polemarco, que era o magistrado directamente responsável por questões que os envolvessem. No que a causas públicas diz respeito, é menos clara a sua situação, dado que muitas vezes a capacidade de instaurar um processo estava reservada directamente a “quem o desejasse (*ho boulomenos*) de entre os cidadãos”, o que deixaria de fora quem não tivesse esse estatuto.

No que se refere aos deveres, o *metoikos* tinha os mesmos que um cidadão possuidor de riqueza semelhante, mas com algumas responsabilidades adicionais. Assim acontecia com o imposto próprio dos metecos (*metoikion*) de doze dracmas anuais para o homem e seis para a mulher, que, em caso de incumprimento, poderia levar à servidão.<sup>(21)</sup> Esta possibilidade de escravatura por dívidas mostra que os metecos não possuíam a mesma protecção legal que os cidadãos. O mesmo se passava em relação a crimes de homicídio, pois quando a vítima era um meteco o caso era apresentado ao tribunal do *Palladion*, independentemente da natureza do agravo, ao passo que com a morte de um cidadão apenas o homicídio não intencional era aí julgado. Isto sugere que o assassinio de um *metoikos* fosse visto como uma falta menos grave. Se fosse suficientemente rico, o meteco poderia pertencer à classe litúrgica, mas também com algumas restrições, pois não há notícia de que pessoas desse estatuto houvessem desempenhado a função de trierarca e, embora pudessem ser financiadores (*choregos*) de uma produção dramática, aparentemente só o faziam nas Leneias, que era um festival mais interno.<sup>(22)</sup> Ao *metoikos* cabia também a incumbência de servir no exército ou na marinha, quando necessário, e se procurasse escapar ao recrutamento alterando o domicílio durante o período de conflito, já não poderia regressar a Atenas.

---

<sup>(21)</sup> A severidade da punição deve justificar-se não pelo montante envolvido (que era baixo), mas pelo carácter simbólico da posição subordinada do meteco.

<sup>(22)</sup> A *leitourgia* era um tipo de “imposto especial” que a democracia ateniense requeria aos mais ricos e podia revestir várias formas: a *choregia* implicava, além de outras funções, equipar e treinar um coro trágico, cómico ou de ditirambos; a *trierarchia* correspondia a custear a equipagem de um navio durante um ano.

## 5.2. PROCESSO DE REGISTO

Assim que um *xenos* decidisse fixar residência em Atenas, teria de zelar pelo seu registo em determinado demo, na categoria de *metoikos*. Para o efeito, necessitava de uma espécie de padrinho ou patrono (*prostates*) que tinha de ser um cidadão ateniense. Não é improvável que, nessa altura, fosse obrigado a pagar também pela primeira vez o *metoikion* e as fontes deixam prever que, se apresentasse o *prostates* e entregasse o imposto devido, o registo seria automático. Mais complexa é a relação futura entre o meteco e o *prostates*; alguns estudiosos imaginaram que, sempre que um meteco estivesse envolvido em problemas legais, o *prostates* é que tomaria a sua defesa, o que equivale a admitir que a relação entre ambos seria duradoira e de alguma subalternidade. No entanto, esta interpretação baseia-se numa falsa analogia com a relação existente entre o *cliens* e o *patronus*, típica da realidade romana. É certo que podia ser movido um processo a quem não fosse capaz de indicar o respectivo patrono (*graphē apostasiou*), mas afigura-se provável que este procedimento legal fosse destinado a quem residisse na Ática sem ter feito o respectivo registo como meteco.

## 5.3. PRIVILÉGIOS CONCEDIDOS A ESTRANGEIROS

Além do normal estatuto de meteco, com os direitos e obrigações que discutimos nas secções anteriores, Atenas poderia conceder privilégios especiais a estrangeiros (que nem sempre teriam já o estatuto de metecos). Entre eles, há dois que se destacam pelas consequências práticas que acarretavam: a *isoteleia* e a *enktesis*.

A *isoteleia* ('igualdade no pagamento de impostos') tornava os metecos semelhantes aos cidadãos no que ao pagamento de taxas dizia respeito e talvez implicasse também a isenção do *metoikion*, com o significado que isso teria, mais a nível simbólico que financeiro. Alguns estudiosos defendem que os metecos poderiam ser recompensados igualmente com a isenção total de impostos (*ateleia*), mas este dispositivo seria de aplicação muito rara. O segundo aspecto que merece destaque diz respeito ao direito à posse de bens imóveis (*enktesis*) em território ático. Em princípio, apenas os cidadãos gozariam desta prerrogativa, pelo que os metecos poderiam somente ser arrendatários. A concessão do direito à *enktesis*, fosse de terra e de casa ou apenas de casa, revestia-se portanto de um poderoso valor emblemático.

Outros títulos havia, que tinham um significado honorífico e não implicavam, só por si, a atribuição de privilégios, se bem que estes pudessem também ser concedidos, de forma indirecta. É o que acontece com *euergetes* ('benfeitor') e *proxenos* ('hóspede público'). O segundo havia sido, originalmente, a designação oficial de um representante de interesses estrangeiros, aproximável do moderno cônsul, mas com a diferença de que continuava a habitar na sua *polis* de origem. Porém, ao longo do séc. IV foi usado de forma crescente como simples título honorífico concedido a metecos residentes em Atenas.

Finalmente e em casos muito excepcionais, a assembleia poderia propor, em decreto, a atribuição directa da cidadania a um estrangeiro (*poiotos polites*); tal deliberação, para tornar-se efectiva, precisava de ser ratificada por voto secreto, com um *quorum* mínimo de seis mil elementos, os mesmos exigidos para a votação do ostracismo, facto que é bem ilustrativo do carácter defensivo da medida. Em posição idêntica à do *poiotos polites* encontravam-se os membros de cidades a quem houvesse sido atribuída a *isopoliteia* ('igualdade de direitos cívicos'), daí resultando que os membros das *poleis* que houvessem firmado o protocolo gozariam de iguais direitos entre si. Este dispositivo foi usado, em particular na Época Helenística, como forma de cimentar relações entre as cidades das numerosas ligas gregas. Possui, no entanto, uma diferença fundamental em relação à concessão directa da cidadania a um estrangeiro: neste último caso, o privilégio é pessoal, enquanto que na *isopoliteia* o direito é concedido em massa.

## 6. ESCRAVOS

Ao discutir esta questão, é comum entre os estudiosos analisar, ainda que sucintamente, o problema do estatuto do escravo ou *doulos* perante a lei ateniense, ou seja, ponderar se um indivíduo nestas condições seria considerado uma pessoa ou uma coisa. É certo que Aristóteles (*Política*, 1253b32) descreve o escravo como «propriedade viva». No entanto, havia muitos aspectos em que o tratamento legal diferia daquele que era atribuído, por exemplo, a uma besta de carga, distinção essa que deriva do facto de à pessoa do escravo corresponder, em última análise, um ser humano. Se alguém matasse um boi, o seu dono poderia mover uma processo privado por danos causados na propriedade (*dike blabes*), mas se um escravo fosse

vítima de violência, então o caso já entra na esfera pública e, ao menos em teoria, pode ser instaurado um processo por ofensa à dignidade (*graphe hybreos*), que qualquer cidadão estaria em condições de iniciar, como se ele próprio houvesse sofrido a afronta. O mesmo se diga em relação a causar a morte a uma besta de carga ou a um escravo; no primeiro caso, a origem do pleito radicar-se-á na indemnização, mas no segundo o autor do crime seria alvo de uma acusação como homicida (*dike phonou*), ainda que este assassinio fosse considerado menos grave (tal como acontecia com os metecos) e, por isso, o julgamento se desse no tribunal do *Palladion*, que tratava casos de homicídio não intencional.

### 6.1. ORIGEM DOS ESCRAVOS

Um escravo poderia ter esse estatuto por nascimento ou então por haver perdido a liberdade em consequência de determinados percalços ocorridos ao longo da vida. Os filhos de pais escravos eram, automaticamente, também escravos. Para os casos em que um dos pais era de condição livre, os testemunhos revelam-se pouco claros, embora se afigure provável que a criança mantivesse o estatuto do progenitor mais privilegiado na escala social. A verificar-se esta hipótese, o produto de uma relação mista herdaria a liberdade, mas não certamente os direitos cívicos plenos (no caso de um dos pais ser cidadão), pelos motivos que analisámos ao ponderar as condições relativas à transmissão da cidadania (secção 4). Além da servidão por nascimento, a outra principal fonte de escravos era a captura, tanto na guerra como em operações de pirataria. E se teorizadores como Platão (*República*, 469b) começaram a sentir que seria moralmente reprovável explorar desta forma outros Gregos, o certo é que continuava a não haver impedimento legal a que um cidadão de determinada *polis* viesse a tornar-se escravo em Atenas ou noutra cidade. Ainda assim, é provável que a maioria dos escravos cativos tivesse uma origem bárbara.

Antes de Sólon, seria relativamente fácil a um cidadão cair na escravatura, uma vez que a liberdade pessoal poderia ser dada como garantia para a contracção de dívidas. O estadista proibiu essa prática, assim estabelecendo em bases mais sólidas a noção de cidadania, ao contrário de outras cidades gregas, onde a escravatura por dívidas continuou a ser um fenómeno corrente. Sólon retirou também aos pais o direito de vender os próprios filhos como

escravos, ainda que pareça ter deixado a possibilidade de esta severa penalização ser aplicada às filhas que não tivessem observado a castidade antes do casamento. Contudo, afigura-se pouco provável que mesmo esta excepção fosse efectivamente activada ao longo da Época Clássica.

A esfera legal previa, no entanto, algumas situações em que um indivíduo livre poderia ser condenado à escravatura. Relativamente aos cidadãos, isso aconteceria quando um *polites* prisioneiro de guerra não devolvesse o dinheiro do resgate ao ateniense que o tivesse adiantado em seu nome; o resgatado tornar-se-ia, desta forma, escravo da pessoa que tinha pago o montante, regressando à situação em que se encontrava antes da intervenção do financiador, de quem tinha dependido, em última análise, a restituição do estatuto de cidadão. No entanto, se alguém tentasse escravizar um cidadão de forma indevida, seria preso segundo o processo da *apagoge*, que poderia levar à morte do presumível raptor (*andrapodistes*).<sup>(23)</sup>

A severa penalização da escravatura era aplicada com mais frequência a estrangeiros e metecos, por tentarem usurpar direitos que lhes não pertenciam. Desta forma, passava a escravo um estrangeiro que se fizesse passar por cidadão (*graphe xenias*); o estrangeiro ou estrangeira que fosse condenado por coabitar de forma permanente (*synoikein*) com um cidadão ou cidadã ateniense; o meteco que não pagasse o *metoikion* ou ainda que se visse condenado por não apresentar o respectivo *prostates* ou patrono (*graphe apostasiou*), garantia de que tinha procedido à correcta inscrição no demo correspondente (supra 5.2). Um liberto poderia também regressar à servidão, se ficasse provado em tribunal que a liberdade tinha sido conseguida por deserção (*dike apostasiou*), e não pelo respectivo procedimento legal (infra 6.3).

## 6.2. DIREITOS E OBRIGAÇÕES

70

A situação real dos escravos em Atenas era, em termos latos, mais favorável do que acontecia noutras cidades, a ponto de um autor do último

---

<sup>(23)</sup> Sobre estes e outros processos ligados à escravatura *de facto* mas não *de iure*, em particular a *aphairesis eis eleutherian* ('condução à liberdade'), mas que em todo o caso necessitavam de uma terceira pessoa para serem instaurados, o que salienta o isolamento legal do escravo, vide Harrison, *The law of Athens*, I.178-80.



quartel do séc. V, conhecido pela designação de “Velho Oligarca” e muito crítico da democracia, ter comentado (seguramente com algum exagero) que no dia-a-dia não era visível a distinção entre um escravo e um cidadão (Pseudo-Xenofonte, *Constituição dos Atenienses*, 1.10). Na esfera religiosa, essa afirmação correspondia, em boa medida, à realidade, já que, à parte a interdição de alguns templos e festivais religiosos, os escravos gozavam de grande autonomia, podendo ser iniciados nos Mistérios de Elêusis e estabelecer inclusive cultos de natureza familiar. Era no campo legal que a suas garantias se encontravam mais limitadas, mas também aqui haverá necessidade de distinguir algumas situações que podem alterar a leitura final. Entre os escravos privados, havia os que habitavam na casa do senhor e os que moravam fora dela (*choris oikountes*); se bem que estes últimos continuassem dependentes e propriedade do respectivo senhor, poderiam gozar de relativa autonomia, obrigando-se, por exemplo, ao pagamento de uma renda (*apophora*) acordada com o dono. Havia ainda o escravo público (*demosios*), que desempenhava uma infinidade de tarefas ligadas à *polis*, como zelar pela manutenção dos edifícios públicos, testar a qualidade das moedas emitidas, ou ainda policiar a cidade, sob as ordens dos Onze e de outros magistrados, a cujo serviço poderiam mesmo proceder à detenção de cidadãos. Embora nem todos os escravos públicos fossem *ipso facto* privilegiados, alguns deles chegavam a ocupar lugares administrativos de destaque e gozavam de uma situação comparável à dos metecos.

A grande diferença de trato em relação às pessoas livres resulta, no entanto, para usarmos a expressão de Demóstenes (22.55; 24.167), do facto de o escravo ter de responder com a sua pessoa por todas as acções, enquanto um indivíduo livre só em derradeira instância o faz. À imagem de outras ferramentas de trabalho, um escravo poderia ser comprado, vendido, alugado ou oferecido e, se possuísse algum defeito, cabia ao dono revelá-lo no acto do venda, sob pena de nulidade do negócio. Em termos gerais, os escravos conheciam uma série de limitações que visavam acentuar a distância perante as regalias dos cidadãos, como acontecia com a proibição de frequentar os ginásios e palestras, de aventurar-se em trânsito amoroso com rapazes livres ou até de possuir nomes emblemáticos, como o dos tiranicidas Harmódio e Aristogiton. As relações familiares que contraíssem não teriam validade perante a lei e a coabitação entre escravos era um direito concedido pelo *kyrios*, que revestiria mais a natureza de um investimento em descendentes do que de um compromisso, que podia, de resto, ser dissolvido

a qualquer altura. Com excepção de pequenas e esporádicas missões, ditadas essencialmente por situações de crise,<sup>(24)</sup> um escravo não cumpriria serviço militar, dada a estreita relação entre estas funções e a natureza orgânica da *polis*, que fazia da participação na guerra tanto uma obrigação como uma prerrogativa própria dos cidadãos, embora alargada também aos metecos.

No que se referia à capacidade de instaurar processos, o *doulos* dependia inteiramente do respectivo senhor. Em consequência, o escravo só poderia defender a sua pessoa ou os seus bens (por limitados que fossem) através do dono e seria também o *kyrios* quem responderia, em tribunal, por uma acusação feita contra o servo; ainda que o escravo não tivesse agido sob sua ordem, o dono teria de assumir os encargos decorrentes da sentença. O testemunho de um escravo não seria considerado em tribunal, a menos que fosse expressamente aceite por ambas as partes e obtido sob tortura, dada a convicção tradicional de que seria esta a única forma de assegurar a veracidade da declaração. Havia, no entanto, casos em que a suspeita de crimes graves de natureza política ou religiosa (conspiração, sacrilégio e desvio de dinheiros públicos) permitia activar um processo especial, em que um escravo poderia ser o autor da informação (*menysis*). Se o processo terminasse com a condenação dos acusados, o escravo ganharia a liberdade; caso contrário, estaria sujeito a enfrentar a pena de morte.<sup>(25)</sup>

Em Atenas, somente o dono do escravo é que lhe poderia infligir maus-tratos, e Aristófanes (*Vespas*, 1309) satiriza a conduta do jovem que bate no *doulos*, porque passou a *kyrios* há pouco tempo e ainda não aprendeu a zelar pelos seus bens. No entanto, um escravo não tinha capacidade para acusar quem o tivesse maltratado, pois dependia do senhor para instaurar o processo e, no caso de este não tomar a iniciativa, nada poderia fazer. A situação tornava-se ainda mais difícil quando o autor dos maus-tratos era o próprio dono, como geralmente acontecia. A única possibilidade é que outro cidadão achasse que o escravo havia sido vítima de atentado (*hybris*) à sua dignidade pessoal e, portanto, decidia mover uma acção pública em seu favor (*graphe hybreos*). Na realidade, porém, não só a *hybris* constituía matéria difícil de provar em tribunal, como seria pouco plausível que um cidadão se desse a esse trabalho por causa de um escravo. A única proibição

<sup>(24)</sup> Como ocorreu com a falta de homens antes da batalha das Arginusas, em 406.

<sup>(25)</sup> A fonte mais completa relativa a informadores é o discurso de Andócides *Sobre os Mistérios*.

clara que o dono enfrentava era a de não poder matar um escravo seu, se bem que não fiquem claras as sanções que enfrentaria. Se o assassino fosse outra pessoa que não o dono, este poderia processá-lo por homicídio (*dike phonou*) e, uma vez que o julgamento ocorria no *Palladion*, o crime seria talvez comparado ao homicídio não intencional. No entanto, sendo o homicida o senhor, a situação ficava mais difícil, já que o pleito caía na área dos processos privados e os familiares do escravo (provavelmente escravos como ele) não teriam possibilidades de activá-lo. É provável, no entanto, que o dono tivesse pelo menos que se purificar do assassinio e, caso o não fizesse, poderia ficar sujeito a um processo público de impiedade ou sacrilégio (*graphe asebeias*).

### 6.3. LIBERTOS

Em determinadas circunstâncias, a *polis* optava por conceder a liberdade a um escravo, mesmo sem o consentimento do patrão. Conforme vimos na secção anterior, isso aconteceria em consequência do processo motivado por uma informação (*menysis*), facultada pelo escravo, relativa a crimes graves (de natureza política ou religiosa), cuja pertinência viesse a ser provada em tribunal. Poderia ocorrer também em situações excepcionais, como o reconhecimento de serviços prestados ao Estado, em particular em campanhas militares (secção 3).

No entanto, a manumissão de escravos resultava, na maioria das vezes, da benevolência do dono e o destinatário da benesse tornava-se liberto (*apeleutheros*). Uma vez alcançado o direito da alforria, o liberto poderia, se assim o desejasse, regressar ao país de origem. Contudo, se optasse por ficar em Atenas, teria de proceder ao seu registo na qualidade de meteco e a lei determinava que o antigo senhor o acompanhasse nessa diligência como patrono ou *prostates*. Ao tratar deste processo, o dono poderia obrigar o ex-escravo ao cumprimento de algumas condições, cuja natureza é desconhecida, embora seja defensável que entre elas se encontrasse alguma forma de retribuição em troca da liberdade, tanto mais pertinente se não tivesse sido concedida ao *doulos* qualquer oportunidade para ir amealhando um pecúlio. Se o liberto não cumprisse alguma destas determinações, o dono poderia mover-lhe um processo por deserção (*dike apostasiou*). Se o veredicto lhe fosse desfavorável, voltaria ao estado de escravatura, mas, com

o desfecho contrário, os direitos remanescentes do antigo *kyrios* sobre o ex-escravo acabavam, pelo que a sua liberdade se tornava absoluta.<sup>(26)</sup>

A manumissão poderia ser decidida também por testamento e, nesta variante, só se tornaria efectiva depois da morte do *kyrios*. Não se sabe se, neste caso, o liberto manteria as mesmas obrigações em relação ao herdeiro do antigo dono. O mesmo se diga se o senhor fosse um meteco; dado que o *prostates* tinha de ser um cidadão, um meteco não estaria em condições de desempenhar esse papel.

Era do interesse do escravo, e em princípio também do patrão, que a alforria fosse divulgada, pelo que a natureza pública do acto poderia ser um factor importante. Embora as fontes não assegurem que existisse uma fórmula obrigatória a adoptar nestas circunstâncias, a maneira mais frequente de dar a conhecer a manumissão era fazê-la diante de um altar, ou então através da declaração pública de um arauto, na assembleia, nos tribunais ou ainda por ocasião da celebração de festividades. De resto, o costume de anunciar a alforria no teatro tornou-se tão frequente que teve de ser proibida por lei, alguns anos antes de 330.<sup>(27)</sup>

## 7. CONCLUSÕES

Da análise feita, pudemos constatar que o estatuto de cidadão de plenos direitos era um privilégio de que apenas alguns milhares de elementos da população adulta masculina estava em condições de usufruir. Os restantes definiam a sua posição de acordo com o menor ou maior grau de partilha e de exclusão relativamente a essas prerrogativas. As mulheres, mesmo quando eram cidadãs, estavam arredadas de grande parte das manifestações públicas da vida da *polis* e dependiam do *kyrios* para reivindicar os direitos sobre a sua pessoa e propriedade. Detinham, ainda assim, um papel muito importante na transmissão da cidadania, em particular depois da lei de Péricles de 451/0. O estatuto de meteco ganhou consistência ao longo do tempo e à medida que a lei foi respondendo à necessidade de acomodar estrangeiros na sociedade ateniense, distinguindo-os tanto dos cidadãos como dos escravos.

---

<sup>(26)</sup> A arqueologia facultou uma série de inscrições que registam a dedicação de taças em prata (*phialai exeleutherikai*), oferecidas por escravos, em comemoração da vitória obtida naquele tipo de processos.

<sup>(27)</sup> Êsquines, 3.41; 44.

Estes últimos encontravam-se na base da escala social e desde Sólon que o patamar em que se encontravam se tornou mais claro. Embora, em termos legais, o escravo fosse uma «propriedade viva», a situação real que vivia em Atenas deixa prever que gozava de uma protecção que a generalidade das *poleis* gregas não concedia.

As vantagens do estatuto de *polites* contribuíram para que os Atenienses se tornassem cautelosos no alargamento do corpo cívico, fazendo raras concessões e apenas em circunstâncias excepcionais. Ainda assim, a democracia ateniense alargou o corpo de cidadãos até onde lhe foi possível sem desvirtuar o sistema, que assentava na participação directa, e fê-lo em maior extensão do que qualquer outra cidade. No entanto, esta realidade mostra também as limitações da *polis*. Durante o período que nos ocupou, a identidade da Hélade definia-se enquanto comunidade cultural, mas não política. Por isso, cada cidade funcionava como um Estado independente, com as desvantagens que isso implicava para a mobilidade de pessoas e bens, pois um cidadão de plenos direitos passava a *xenos* e potencialmente inimigo quando se deslocava para outra cidade. O alargamento da unidade política será uma realidade da Época Helenística, mas irá trazer consigo o fim do sistema autónomo da *polis*.

(Página deixada propositadamente em branco)

## REPRESENTAÇÕES DE IDENTIDADE E ALTERIDADE EM ÉSQUILO \*

Maria do Céu Fialho  
(Universidade de Coimbra)

A mais antiga verbalização de uma consciência identitária helénica assenta essencialmente no critério de diferenciação linguística que opõe aqueles que falam grego àqueles que o não falam, como um Outro, indiferenciado sob a designação de *bárbaros*. Essa consciência tem já testemunho em Homero, na utilização do composto *barbarophonoi*, aplicado aos Cários<sup>(1)</sup> — e isto apesar dos matizes dialectais que sempre marcaram a diversidade interna do uso da língua, consoante as comunidades e as regiões geográficas<sup>(2)</sup>, conforme o atestam já os mais antigos registos epigráficos e a própria poesia oral, de que os *Poemas Homéricos* são um testemunho, com a sua língua poética, compósita e artificial<sup>(3)</sup>. É dentro desta acepção que se irá manter o uso da palavra *barbaros* e seus derivados até às Guerras Medo-persas<sup>(4)</sup>.

---

\* Este trabalho constitui uma amplificação e actualização dos resultados de investigação já publicados em “Helenos e Bárbaros em Esquilo. Autognose e problematização do Eu na representação do Outro” in *Máscaras, Vozes e Gestos: nos caminhos do Teatro Clássico*, coord. M. F. Brasete (Aveiro 2001) 51-69.

<sup>(1)</sup> *Il.* 2. 867.

<sup>(2)</sup> Testemunho de que a diferença dialectal é sentida como factor de estranhamento apresenta-o o o frg. 36 West de Sólon que, ao rever a sua acção política e legisladora, lembra aqueles homens que haviam sido vendidos ou se viram forçados pela penúria a abandonar a pátria ateniense e que, por isso, já não falavam ático.

<sup>(3)</sup> Trata-se de uma língua artificial, como é por demais sabido, pela coexistência de elementos dialectais de proveniências díspares, mas que atesta os próprios caminhos desta poesia num seu tempo primordial de génese-expansão.

<sup>(4)</sup> Este assunto encontra-se desenvolvido em J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos. Génese e evolução de um conceito* (Coimbra, 1992).

Que desde muito cedo o fascínio pelo Outro e o confronto com a alteridade se constituíram num forte estímulo criador, presente ao imaginário dos Gregos, atesta-o a tradição da poesia oral do ciclo troiano, de raízes antiquíssimas, que convergiu nos *Poemas Homéricos*.

O eclodir da colonização e a conseqüente incrementação de viagens comerciais trará, primeiro ao Grego fixado a Oriente, na Ásia Menor, o convívio com esse Outro até um quotidiano em que, fatalmente, valores culturais e códigos de comportamento se cotejam, mas em que também se passa, do juízo generalizado sobre aquele que fala uma língua diferente e é culturalmente diferente, para a percepção individualizada dos Não-gregos, que certamente não terá deixado de proporcionar matéria para uma profunda meditação, a espíritos mais observadores e com maior capacidade de autocrítica, sobre a sua própria comunidade de origem.

Que as Guerras Medo-persas constituíram um marco no alargamento da variação semântica de ‘bárbaro’ é, para além de dado adquirido, um fenómeno de apreensão óbvia. À acepção de ‘ininteligível’, logo, ‘não-grego’ e ‘estranho’, vem acrescentar-se a carga depreciativa que levará o termo a poder significar ‘estranho’ no sentido de ‘alheio à justa medida’, como é o caso de *Agamémnon*, 919-920: *de homem bárbaro (barbarou photos)* é a expressão com que o vencedor de Tróia designa o procedimento a que Clitemnestra o incita — transpor o tapete da púrpura reservada aos deuses que se estende até ao palácio. E, no entanto, Agamémnon há-de caminhar sobre o fatídico tapete ...

Podemos afirmar, à partida, que a variação de acepções referidas está patente em Ésquilo — como, de resto, uma boa concordância esquiliana o indicia. Não se fica, no entanto, a compreender, com tal verificação, o modo como o poeta-combatente viveu na sua pele e problematizou poeticamente essa experiência de identidade e de diferença no confronto entre dois mundos, no que esse confronto significou como ameaça de sobrevivência da identidade grega e nas conseqüências daí resultantes, como o reforçar da consciência da unidade helénica — ou, mais precisamente, da necessidade dessa unidade — bem como, para Atenas, da convicção dos fundamentos sacrossantos da pólis e da adequação das instituições e da democracia nascente.

Sendo o contexto da problematização esquiliana o texto poético, na sua natureza específica de texto de poesia dramática destinada à representação, no enquadramento peculiar da celebração político-religiosa das Grandes



Dionísias, em Atenas, numa vivência histórica determinada, teremos que partir dos seguintes pressupostos:

- a referência ou o perfil do ‘não-grego’ só ganha sentido pleno compreendida no contexto da metáfora global da peça, a cuja tessitura pertence e para cujo sentido profundo contribui;
- a linguagem cénica sublinha, visual e auditivamente, o sentido dessa metáfora em cuja construção também participa;
- o horizonte histórico do tempo a que a representação se destina contribui esclarecedoramente para compreender implicações específicas da problematização oferecida pela tragédia no momento em que é criada e no momento a que a representação se destina.

Deter-me-ei em três momentos distintos da tragediografia esquiliana que correspondem, em meu entender, a três perspetivações diversas, embora complementares, da questão da alteridade frente ao eu helénico: *Persas*, *Sete contra Tebas*, *Suplicantes*, não esquecendo que as duas últimas peças se integram em trilogias, e não deixando de aduzir, em contextos em que me paracer esclarecedor, elementos comparativos de outras peças, nomeadamente *Agamémnon*.

Em *Os Persas*, Ésquilo situa a acção na capital do Império Persa e todos os intervenientes na acção são persas. A designação frequente de ‘bárbaro’ recai, pois, sobre quem a utiliza. Quer com o estatuto de adjectivo — ‘a terra bárbara’<sup>(5)</sup> —, quer de nome<sup>(6)</sup>, ora é sinónimo de ‘asiático’, ora de ‘persa’, compreendendo a designação ‘asiático’ e ‘Ásia’ o povo e o território sob domínio persa, do Norte da Ásia Menor até ao Egipto<sup>(7)</sup>, conforme ressalta dos catálogos de nomes e proveniências dos guerreiros do exército de Xerxes, enumerados pelo Coro, no párodo e no êxodo, ou pelo Mensageiro, no episódio I, ao relatar o desastre sofrido em Salamina<sup>(8)</sup>. Do privilégio (*time*) concedido por Zeus ao senhor da Pérsia, de dominar toda a “Ásia criadora

---

<sup>(5)</sup> V. 187.

<sup>(6)</sup> E. g. v.337.

<sup>(7)</sup> Veja-se, e. g. v. 73. Já Helen Bacon, *Barbarians in Greek Tragedy* (New Haven, 1961) pp. 5 *sqq.* nota chama a atenção para a indefinição de critérios, ou variação de sensibilidade, quanto à identidade de terras de fronteira, como a Macedónia, ou de ilhas como Lemnos, Creta, Chipre.

<sup>(8)</sup> Sobre o efeito do exótico, criado através do recurso ao elemento fonético estranho ao grego nos catálogos de combatentes do lado persa, veja-se Ana Paula Quintela Ferreira Sottomayor, “O anonimato dos bravos de Salamina”, *Humanitas*, 25-26 (1973-1974) 43-49.

de rebanhos” fala Dario<sup>(9)</sup>, retomando a perspectiva do Coro, no párodo, de que a *moira* persa contém o império pelos limites naturais do mar.

A distinção entre Persas e Bárbaros ocorre na exclamação de desespero, por parte da Rainha<sup>(10)</sup>:

Ah, que imenso mar de desgraças se lançou sobre os Persas  
e toda a raça dos bárbaros (barbaron genei)!<sup>(11)</sup>

Torna-se-me claro que, ainda aqui, o ‘bárbaro’ é sinónimo de asiático, no sentido que o termo possuía no séc. V a. C., e que esta distinção tem essencialmente, o carácter de uma hendiáde cuja função expressiva é a de realçar a extensão humana da catástrofe.

A Hélade e os Gregos, em contrapartida, aparecem referidos com substanciais oscilações: ora como Iónios, designação que pode compreender os habitantes da Ática, de Mégara, ou os da Iónia – e que é utilizada por vários povos da costa leste do Mediterrâneo para designar os Gregos em geral<sup>(12)</sup> – ora como *Hellenes*. Ora se lamenta a Rainha pelas perdas infligidas por Atenas, quando não foi apenas com atenienses que se constituiu o exército e a armada grega, ora descreve a mulher grega da linguagem simbólica do sonho vestida à dórica<sup>(13)</sup>. Por seu turno, à lança dórica que há-de destruir o exército persa em Plateias se refere Dario, pese embora a presença ateniense na batalha ser um facto<sup>(14)</sup>.

No episódio I, a partir da figuração simbólica da Hélade vestida à dórica no sonho, o diálogo entre a Rainha e o Coro é conduzido por Ésquilo de modo a que a atenção da Rainha se centre, essencialmente, na importância e na força de Atenas como coração da Hélade.

<sup>(9)</sup> Vv. 762-763.

<sup>(10)</sup> Vv. 433-434.

<sup>(11)</sup> Pela sua excelente qualidade e carácter poético é dada a tradução de Manuel de Oliveira Pulquério, *Ésquilo*. Os Persas, introd. versão do grego e notas (Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1992).

<sup>(12)</sup> Nota Helen Bacon, *op. cit.* pp. 18-19 que Ésquilo põe na boca dos Persas esta designação, não forma grega, mas numa forma que denuncia o seu uso por falantes estrangeiros: *Iones* (vv. 178, 563, 899, 949, 950, 1011, 1025).

<sup>(13)</sup> V. 183.

<sup>(14)</sup> Sobre esta estratégia de Ésquilo, veja-se Simon Goldhill, “Battle Narrative and Politics in Aeschylus’ Persae”, *JHS*, 108 (1988) 189-193, Maria do Céu Fialho, “Os Persas de Ésquilo: história e mito”, *Boletim de Estudos Clássicos*, 24 (1995) 21-38 e “Os Persas de Ésquilo na Atenas do seu tempo” *Mathesis* 13 (2004) 209-225.

Haverá motivo para toda esta flutuação de designações?

Antes de tentar responder à questão, detenhamo-nos nos traços diferenciadores entre dois povos que, pela linguagem do sonho, não são governáveis por um poder comum e absoluto, figurado sob a forma de jugo — motivo verbalizado já pelo Coro no sentido metafórico de domínio escravizador, expressão de autoridade absoluta, indiscutível, de um senhor cuja dinâmica unificadora do império opera pelo medo<sup>(15)</sup> — o mesmo medo que, até à derrota, se faz sentir como um jugo sobre as línguas dos súbditos<sup>(16)</sup>.

Foram já objecto de estudo os traços diferenciadores utilizados por Ésquilo na caracterização dos Persas — desde o elemento linguístico, com recurso ao processo poético arcaizante do catálogo, neste caso o catálogo pode ir dos guerreiros persas aos egípcios<sup>(17)</sup>, sugerindo, assim, um sistema fonético estranho, até ao elemento visual de guarda-roupa, que evoca o sumpto das vestes asiáticas, contrário à sobriedade do trajar grego; desde a encenação da linguagem das emoções, veemente, sem peias, ruidosa no seu lamento desmedido, excessiva no gesto e no rasgar das vestes<sup>(18)</sup>, até à linguagem que trai concepções políticas alheias ao mundo grego, como a atitude de temor religioso frente à figura do imperador, bem visível na cena de Dario, a obediência cega do exército, ao deixar a Pérsia, expressa na metáfora implícita do cão que salta à volta do senhor na partida para a caça<sup>(19)</sup>, ou no modo como a Rainha formula as perguntas sobre o comportamento grego e o segredo da sua força<sup>(20)</sup>.

A radical diferença de identidade é sancionada, na focalização de *Os Persas*, pela própria ordem do universo, que separa geograficamente a

---

<sup>(15)</sup> V. 50. Num contexto muito próximo (vv. 71-72) refere o Coro, na intervenção lírica do párodo, a *hybris* de Xerxes ao tentar anular o limite natural do mar, entre os dois continentes, fazendo construir a ponte de jangadas “que lançou como um jugo sobre o pescoço do mar”.

<sup>(16)</sup> Vv. 592-594. O entretecer de motivos recorrentes em Ésquilo e, neste caso concreto, em *Os Persas*, o do jugo, com aceções e sugestões diversas, que se associam através das várias ocorrências, constitui um suporte expressivo que confere unidade à peça e que contribui para a configuração do sentido profundo desta. Veja-se Ann Moris Michelini, *Tradition and Dramatic Form in the Persians of Aeschylus* (Leiden, 1982) cap. II.

<sup>(17)</sup> Veja-se Ana Paula Quintela Ferreira Sottomayor, no artigo citado em n. 7. Veja-se também Anderson, “The Imagery of the *Persae*”, *GC&R*, 19 (1972) 168 *sqq.* Cf. M. C. Fialho nos dois artigos supra citados em n. 14 a este trabalho.

<sup>(18)</sup> Veja-se o livro de Oliver Taplin, *The Stagecraft of Aeschylus* (Oxford, 1977).

<sup>(19)</sup> Vv. 12-13. Sobre o teor destes versos veja-se o comentário ad loc. de Manuel de Oliveira Pulquério, *op. cit.* p.57.

<sup>(20)</sup> A Rainha não pode conceber, no episódio I, que a unidade e coesão dos Gregos não decorre de uma chefia autocrática, mas da comunidade de ideais e de interesses.

diversidade, espacializando a moira do poderio persa, extensível à Ásia mas impedido, *kata physin*, pelo mar, de dominar a Hélade. A ambição e cegueira de Xerxes — *ate*, conforme o diagnóstico do Coro<sup>(21)</sup> — empurram-no para a *hybris* que o há-de destruir.

E como pode a dramatização do destino persa e da queda do seu rei constituir-se em tragédia aos olhos do Grego?

Que o papel de Atenas na defesa da Hélade foi por Ésquilo discretamente — mas apenas discretamente — realçado, é inegável<sup>(22)</sup>. O que não converte a tragédia em epinício, que o mesmo seria dizer, o que não destitui o drama da sua natureza de tragédia.

O destino de cegueira e queda de Xerxes e a dor dos Anciãos e da Rainha devem, assim, tocar o espectador — e tocá-lo como um ‘tua res agitur’. Como pode, então, o destino dos Bárbaros tocar o espectador ateniense, sob a forma de experiência trágica ocorrida perante o espectáculo de uma situação extrema particular — a da história dos Persas —, mas carregada da universalidade que diz, potencialmente, respeito a cada homem?

É que não só onexo de cegueira e queda que Ésquilo representa no destino persa assenta num padrão de aplicação universal, como também Xerxes, o homem dominado pela cegueira, aprende, no sofrimento e na queda, a dimensão ruínosa dos seus actos, embora extravase a dor com o gesto e a desmedida orientais.

Para iluminar o sentido da catástrofe, na perspectiva temporal mais lata de um processo que tem raízes no passado e repercussões que se estendem até à derrota de Plateias, ainda não ocorrida, põe Ésquilo em cena, numa atmosfera de dignidade e hieratismo, o espectro de Dario, imperador divinizado, rodeado pelo temor religioso dos seus súbditos, consoante a mentalidade persa. As suas palavras são expressão do ponto de vista do tragediógrafo grego, combatente de Maratona e de Salamina.

A figura de Dario tem traços de elevação moral e dignidade superior, do mesmo modo que Cassandra, no seu silêncio, em *Agamémnon*, assume uma dignidade que está infinitamente distante da da rainha grega, Clitemnestra<sup>(23)</sup>, que do alto da sua arrogância a despreza e pressupõe, na incapacidade que imagina em Cassandra de falar grego, a inferioridade da cativa de

<sup>(21)</sup> Vv. 98-99.

<sup>(22)</sup> Veja-se M. C. Fialho nos artigos supra citados em n. 14.

<sup>(23)</sup> Cf. Helen Bacon, op. cit. p. 12.

guerra a quem propõe, então, que se exprima com gestos “da sua mão bárbara”<sup>(24)</sup>:

em vez da voz, usa a linguagem da tua mão bárbara (*karbanoi cheiri*).

*Karbanos*, que Helen Bacon<sup>(25)</sup> supõe ser um termo de origem hebraica ou egípcia, é utilizado no grego como sinónimo de ‘bárbaro’, ‘estrangeiro’, mas com o sentido depreciativo de ‘rude’, ‘não culto’. O que não deixa de assumir uma carga irónica, aos ouvidos do espectador, partindo a expressão de Clitemnestra. Mas naquela que possui a “língua bárbara e desconhecida da andorinha”, como diz Clitemnestra — *chelidonos...agnota phonen barbaron*<sup>(26)</sup> — reconhecerá o Coro que, falando uma língua estrangeira — *allothroun*<sup>(27)</sup> —, conta a verdade, sobre a casa dos Atridas, como se fosse de Argos.

Cassandra e Dario são, pois, figuras não-gregas que se impõem pela sua dignidade e clarividência, deixando falar o poeta pelas suas bocas. Dario impõe-se pelo carácter absoluto da sua dignidade; em Cassandra é realçado o efeito de contraste relativamente a Clitemnestra.

Regressando a *Os Persas*, verificamos que o destino grego se destaca do persa na vitória e no prevalecer de valores fundamentais da Hélade e do seu espaço. O relato do Mensageiro deixa ver bem claro que a chave do sucesso grego reside na consonância entre o seu agir, o querer dos deuses, o respeito pelos valores fundamentais da *eleutheria* e *demokratia*, do culto aos deuses e respeitosa manutenção das tradições. A coesão grega entre as partes, que reagem como um todo, nasce desse segredo de harmonia política e religiosa e toma voz no péan sagrado, harmonioso, que se eleva das suas bocas ao romper do dia da batalha, que o mesmo é dizer, na alvorada da vitória<sup>(28)</sup>. A Hélade age, por si, em conformidade com a sua *moira*, por oposição a Xerxes e aos seus súbditos.

Assim, a harmonia permite que as partes, na força grega, se equivalham de modo que uma parte seja tomada pela designação de outra ou o todo por uma das partes, ou uma das partes pelo todo. Talvez seja esse o motivo da flutuação de designações, do dório ao ateniense, ao iónico, ao helénico.

---

<sup>(24)</sup> V. 1061.

<sup>(25)</sup> Op. cit. p. 20, remetendo para Frisk, s. u.

<sup>(26)</sup> Vv. 1050-1051.

<sup>(27)</sup> V. 1200. Cf. Heródoto, 1.78 e *Od.* 1. 183.

<sup>(28)</sup> Vv. 386-394.

Todavia, se o destino dos Persas, universalizado, como se a história se convertesse em mito, toca, como possibilidade trágica, o Grego, pretenderá o poeta advertir que, uma vez quebrado o selo da *homonoia* político-religiosa grega, um destino similar ao do Bárbaro ameaça a Hélade e o Grego é, assim, convidado a contemplar a ameaça presente no horizonte da sua existência colectiva, sob a forma de destino do Outro?

*Sete contra Tebas* seria composta, no contexto da trilogia a que pertence, cinco anos mais tarde. Nada aproxima Atenas, em 467 a C., da cidade de Tebas, assim como nada, aparentemente, opõe Atenas a Argos, embora Címon tivesse iniciado já a sua política de aproximação com Esparta – que não estarei segura de ter colhido a simpatia de Ésquilo.

O cerco argivo e a situação de emergência da cidade têm origem, em última instância, na culpade um passado mais remoto, que o Coro sabe identificar<sup>(29)</sup>:

*Falo da antiquíssima falta, em breve castigada, que permanece até à terceira geração.*

Trata-se da “doce fraqueza de Laio”, a *phile aboulia* que se apoderou de Laio e o levou a procriar, apesar do oráculo de Apolo que apresentava em alternativa, na versão esquiliana, a salvação da cidade e a descendência na casa real. Por cada geração que se renova, novos perigos conhece a pólis tebana: Édipo e a ameaça da Esfinge, Etéocles e Polinices e a luta entre irmãos, que põe Tebas em risco.

O cerco a Tebas é, pois, resultado de uma luta entre irmãos que há-de terminar em fratricídio, após a vivência do pavor dos habitantes, que toma voz no Coro das Mulheres Tebanas perante a perspectiva da derrota, da invasão, do saque, da redução à escravatura e desmembramento de famílias. O exército atacante, formado a partir da aliança do tebano Polinices com Argos, realiza, afinal, a maldição que Atena, em *Euménides*, pedirá ao Coro das Erínias para afastar da Cidade<sup>(30)</sup>:

84

...nem implantes Ares no peito dos meus cidadãos, como se para eles transferisses o coração dos galos, fonte de guerra civil. Há sempre a guerra com o exterior para aqueles que anima um desejo de glória, mas acabem os combates entre as aves da mesma capoeira<sup>(31)</sup>.

<sup>(29)</sup> Vv. 742-744.

<sup>(30)</sup> *Eu.* 861 sqq.

<sup>(31)</sup> A tradução é de Manuel de Oliveira Pulquério, *Ésquilo. Oresteia*, introd. trad. notas (Lisboa, 1991).

A paisagem de consonância helénica de *Os Persas* desvanece-se na Tebas mítica da geração de Laio, envolvida na luta civil, espelho das contendas e rivalidades que a Hélade não há-de saber superar, nem por ter recebido a lição da ameaça persa<sup>(32)</sup>.

Nota Helen Bacon, com toda a oportunidade, que Ésquilo utiliza, na descrição do exército sitiante, tópicos da realidade militar persa, que tão bem conhece – como o recurso aos escudos falantes e à encenação da ameaça bélica no gesto e no grito de ferocidade. Não-grega é a prática quase mágica do ritual de juramento dos chefes inimigos, mergulhando a mão no sangue de touro sacrificado, e descrita pelo Mensageiro ainda no prólogo.

Neste perfil do inimigo, primeiro anónimo e depois mais próximo e identificado, vão, pois, sendo utilizados traços típicos do não-helénico com o objectivo de pintar, bestializando-o, o exército grego que ataca a cidade grega. O “ruído bárbaro” que sai das narinas do cavalo de Etéoclo<sup>(33)</sup> é, à primeira vista, sinónimo de ruído estranho, tal como a “voz bárbara da andorinha” de *Agamémnon*: Cassandra. Mas no contexto da cena dos escudos de *Sete contra Tebas* o ruído bárbaro do cavalo deixa-se apreender como discreta hipálage, dentro de um processo de apresentação do inimigo que eu designaria por barbarização do Grego. O cavalo de Etéoclo representa o prolongamento do seu cavaleiro, no seu porte de arrogância, retomando, na direcção inversa, a descrição animalizante de Tideu, a quem Ésquilo aplica primeiro a forma *bremei*, “solta rugidos”<sup>(34)</sup>, para logo de seguida utilizar uma comparação para os seus gritos ameaçadores, *hos drakon boai*, “grita como uma serpente”<sup>(35)</sup>. A descrição remata com um símile, à maneira homérica, que compara a avidez de combater do guerreiro à impaciência de um cavalo que remorde com fúria o seu freio, ansioso pelo clangor da trombeta<sup>(36)</sup>. Homem e besta confundem-se, assim, neste cenário de ameaça inimiga.

De resto, a visualização, por parte do Coro, apavorado, do quadro de invasão da cidade, morte, escravatura, violência de Gregos sobre Gregos,

---

<sup>(32)</sup> Exilado ou afastado de livre vontade, Polinices ilustra, por sua vez, a realidade que a Grécia Arcaica, nomeadamente Atenas, conheceu – o exílio de aristocratas pelos seus pares constituiu forte factor de desestabilização política das pólis, já que, nesse afastamento, o aristocrata procura sistematicamente apoio e alianças extenas em forças adversas à comunidade que deixou. Veja-se S. Forsdyke “Exile, Ostracism and the Athenian Democracy” *CA* 19 (2000) 232-263.

<sup>(33)</sup> V. 463.

<sup>(34)</sup> V. 378.

<sup>(35)</sup> V. 381.

<sup>(36)</sup> Vv. 391-394.

não podia deixar de despertar, no espírito do espectador, a recordação de quadros similares, não muito distantes no tempo, da invasão persa. Deste modo se equacionaria a similitude de comportamentos do Persa, o inimigo asiático que põe em perigo a liberdade e identidade helénica, e do Grego, inimigo de si mesmo<sup>(37)</sup>.

A diferença dialectal entre o falar da cidade sitiada, que Etéocles designa por “falar da Hélade” (*Hellados phthongon*, vv.72-73), e o do exército inimigo, apodado por um Coro apavorado pela possível invasão da sua cidade como “exército de falar diferente” (*heterophonoi stratoi*, v. 170), é convertida por Ésquilo em mais um traço sugestivo do quadro do invasor grego, preso pelos laços de consanguinidade do seu chefe à cidade que ataca, como o inimigo rude e selvagem que se enquadra, afinal, no sentido depreciativo que ‘bárbaro’ possa ter ao tempo.

É de salientar, a este propósito, que a exortação ao combate dos Gregos de Salamina, como o Mensageiro de *Os Persas* a reproduz, contém um apelo à luta pela *eleutheria* – valor que também está presente na prece final de Etéocles no prólogo de *Sete contra Tebas*, a par da consciência, tanto do protagonista como do Coro, de que a invasão representa um “jugo de escravatura”.

Não pretendo, deste modo, defender que a razão está do lado de Etéocles, já que ambos os irmãos se encontram envolvidos na trama de culpa e castigo, maldição e cegueira familiares que os marca e os impelirá, de acordo com a sua natural propensão, um contra o outro<sup>(38)</sup>.

O que parece ressaltar, neste quadro de guerra civil e invasão iminente, é a intenção do poeta de, ao sujeitar a descrição do exército a um processo de barbarização, deixar latente esta pergunta: não haverá, de facto, no seio da Hélade, na coesa harmonia helénica apresentada em *Os Persas* – bem mais frágil, contudo, segundo Heródoto – e agora ameaçada pelo eclodir de dissensões internas, sementes de barbárie e de alienação?... Num outro passo lírico, o Coro denuncia a redução da cidade à escravatura, “vergonhosamente destruída por acção do Aqueu”<sup>(39)</sup>: onde termina, afinal,

---

<sup>(37)</sup> Helen Bacon, op. cit. pp. 36-39, chama a atenção para o facto de Ésquilo dar provas de conhecimento de padrões de comportamento de outros povos, nomeadamente dos Persas, e de aspectos das suas descrições estarem de acordo com fontes documentais das civilizações em questão.

<sup>(38)</sup> Sobre os problemas suscitados pela interpretação da peça veja-se M. C. Fialho, *A nau da maldição* (Coimbra, 1996) e a bibliografia aí indicada.

<sup>(39)</sup> Vv. 323-325.



o Grego e começa o Bárbaro?... Questão que, de resto, *Os Persas* já deixam, de algum modo, no ar: a antiquíssima moira persa destinou-lhes, como o Coro reconhece<sup>(40)</sup>, o domínio da Ásia, sem franquear o mar, esse imaginário aberto à ambição híbrida de Xerxes. Mas o tempo de Dario, que ao de Xerxes se opõe, no contexto poético do drama, conheceu o domínio – não proibido pelos deuses, afinal, – das “ilhas banhadas pelas ondas”: Lesbos, Samos, Quios, Paros, Naxos, Míconos, Andros, Lemnos, Icária, Rodes, Cnidos, Chipre<sup>(41)</sup>.

A imprecisão das fronteiras entre Grego e Bárbaro constitui uma pertinente questão quanto à trilogia das *Danaides* e da sua primeira peça: *Suplicantes*. Se a trilogia é passível de fixação cronológica por volta de 463 a. C., Atenas encontrava-se, ao tempo, numa relação de proximidade política com Argos, na sequência da aliança estabelecida, assim como se encontrava empenhada na expedição ao Egito, e cujo sucesso não será feliz, para reforçar a revolta de algumas cidades, e sobretudo do príncipe egípcio Inaro, contra o poderio persa. Não é de crer, no entanto, que se deva extrair, de imediato, a conclusão que Ésquilo situou a acção das *Suplicantes* em Argos mais por razões políticas que por razões dramáticas. Assim o entende também Garvie<sup>(42)</sup>.

As cinquenta descendentes de Io e Zeus, filhas de Dânao, fogem à perseguição movida pelos seus cinquenta primos, também descendentes de Io e Zeus, os filhos de Egito. Fogem de núpcias impostas à força pelo desejo incontido dos pretendentes e a Argos se acolhem, com seu pai, como suplicantes<sup>(43)</sup>:

Que ele [Zeus] veja como a insolência dos mortais se renova; tronco florescente, através das nossas núpcias, pelas mentes obstinadas, tendo como agulhão

---

<sup>(40)</sup> Vv. 102 *sqq.*

<sup>(41)</sup> Vide *supra* n.º 7.

<sup>(42)</sup> “The playwright is first and foremost a dramatist, not a political propagandist, and it is the critic’s first duty to interpret supposed contemporary allusions in the light of the dramatic context. It is the poet’s initial choice of the subject of his play or trilogy that determines the details of its treatment”: A. F. Garvie, *Aeschylus’ Suppliants: Play and Trilogy*, Cambridge (1969) p. 143. Sobre a discussão da data e dos possíveis ecos de acontecimentos históricos na trilogia, veja-se o cap. IV do livro citado.

<sup>(43)</sup> Vv. 103-110. A tradução transcrita, para este e outros passos, é da autoria de Ana Paula Quintela Ferreira Sottomayor, *Ésquilo. Suplicantes*. introd. trad. notas, Coimbra, Faculdade de Letras, 1968.

inevitável os seus loucos pensamentos em que, depois, reconhece o logro da sua perdição.

Estas mulheres, que invadem em fuga desordenada a orquestra, para além de ostentarem o ramo de suplicantes, à maneira helénica, em nada se assemelham a mulheres gregas, desde o tom mais escuro da tez, às vestes de linho, adornos luxuosos e véus orientais — que Pelasgo identificará, bem explicitamente, como *barbaroi*, ‘não gregos’<sup>(44)</sup> — ou à linguagem do comportamento, no rasgar dos véus de Sídón e das vestes<sup>(45)</sup>, nos gritos incontidos e excessivos de dor.

O seu grego tem, pelo menos convencionalmente, acento estrangeiro — facto que lhes permite designar, depreciativamente, o seu próprio sotaque como bárbaro: *karbanan audan*<sup>(46)</sup>, certamente com o intuito de suscitar a compaixão. O mesmo acontece, mais tarde, no v. 972, quando o Coro utiliza, para si mesmo, a designação de *allothroois*. Nem sequer é grega a concepção de poder e de sociedade destas mulheres, já que se dirigem a Pelasgo pressupondo nele, como rei, um poder absoluto, sem necessidade de consulta aos cidadãos<sup>(47)</sup>. Poder que *Os Persas* bem documentam, na pessoa do imperador, Xerxes, e que permite à Rainha afirmar “se fracassar ... bem, ele não tem de prestar contas à cidade”<sup>(48)</sup>. Estas mulheres desconhecem, pois, a constituição de Argos e argumentam e agem a partir de uma perspectiva não-grega de primazia dos laços de consanguinidade (*syggeneia*) sobre a organização da pólis, como notam Bañuls Oller e Crespo Alcalá<sup>(49)</sup>.

Por sua vez, a designação utilizada pelo Coro para os padrões do seu lamento — “iónios” e não gregos — trai um ponto de vista que não é grego, mas sobre o Grego, visto de fora, por estrangeiros a Oriente<sup>(50)</sup>. São, no entanto, gregos os seus deuses, é argiva a sua descendência humana e a sua

<sup>(44)</sup> Vv. 234-237.

<sup>(45)</sup> E. g. vv. 130-132.

<sup>(46)</sup> V. 118 e 128.

<sup>(47)</sup> Vv. 370-375. Veja-se, para este e outros aspectos já acima referidos da diferenciação das Danaídes em relação ao padrão de mentalidade e aspecto gregos o primeiro capítulo da dissertação de A. P. Q. Sottomayor “O exotismo em *Supplices*”. Aí nota a autora o gesto familiar da utilização do ramo de súplica.

<sup>(48)</sup> *Pe.* v. 213.

<sup>(49)</sup> J. V. Bañuls Oller & P. Crespo Alcalá., “Las Suplicantes de Esquilo y el héroe trágico”, *Das Tragische*, hrg. Carmen Morenilla - Bernhard Zimmermann, Stuttgart (2000) pp. 61 *sqq.*

<sup>(50)</sup> V. 69. Estou inteiramente de acordo com a opinião defendida por Ana Paula Quintela F. Sottomayor, na n.º 40 de comentário ao verso.

língua, embora já com traços de diferenciação, pelo menos convencionalizada na referência que lhe é feita.

Dos costumes dos Egípcios se destacam, impondo a conveniente diferenciação da sua pertença, ainda assim, ao mundo grego (“gloriamonos de pertencer à raça argiva”, v. 275) e da pertença dos filhos de Egipto ao mundo bárbaro. Mundo esse identificado na peça com o excesso, a inferioridade de civilização de homens que desprezam o vinho, para beber cerveja<sup>(51)</sup>, que veneram outros deuses, como o próprio Arauto dos Egípcios o afirma<sup>(52)</sup>. O Arauto é, por Pelasgo, apodado de *karbanos*, na atitude insultuosa com que pretende arrastar à força as Suplicantes, coagindo-as a partir num grego mal estruturado, eivado de cacófatos e anacolutos, como o notou Ana Paula Quintela Sottomayor<sup>(53)</sup>.

Todavia, as Danaides, não venerando os deuses do Egipto, descrevem o Nilo em termos similares aos dos hinos egípcios ao rio – o que, além do mais, revela o conhecimento próximo que Ésquilo possui dos costumes daquela terra – facto que entra em contradição com a afirmação das jovens de que não veneram o rio com hinos<sup>(54)</sup>.

E os Egípcios são, afinal, tão argivos quanto as noivas fugidas, já que a sua ascendência é a mesma. Que faz deles bárbaros e que aproxima as Danaides de Argos?

Antes de mais, a denúncia da diferenciação é operada pelas fugitivas e por Dânao que combinam, na caracterização dos Egípcios, o culto a deuses diferentes e hábitos de vida diferentes à *hybris* – *hybristen Aigyptiogene*<sup>(55)</sup> –, traduzida no intento sem peias de perseguição e de consumação de uma união por elas repudiada como ímpia e louca e designada, repetidamente, por *gamos asebes*<sup>(56)</sup>, *dianoian mainolin*<sup>(57)</sup>, *gamou dyspronos*<sup>(58)</sup>.

De predições divinas sobre o carácter funesto da união não há vestígio na peça e não é provável, por isso, que a sequência da trilogia as venha a aduzir. A *phyxanoria* confessada à partida pelas filhas de Dânao tem

---

<sup>(51)</sup> V. 953.

<sup>(52)</sup> V. 922.

<sup>(53)</sup> A questão é retomada, modernamente, por J. V. Bañuls Oller & P. Crespo Alcalá, no contexto do seu artigo acima citado.

<sup>(54)</sup> Vv. 1024-1025.

<sup>(55)</sup> V. 31.

<sup>(56)</sup> V. 10.

<sup>(57)</sup> V. 107.

<sup>(58)</sup> V. 394.

sido entendida como repúdio ao homem dentro da mesma raça, repúdio intrínseco e generalizado ao homem – se a emenda do v. 9, *autogenei*, for de considerar –, ou ainda, contando com esta emenda, repúdio intrínseco a estes pretendentes em questão: especificamente, os filhos de Egipto.

Entre as várias possibilidades, devidamente equacionadas por A. P. Quintela Sottomayor, sou levada a perfilhar a perspectiva de K. von Fritz<sup>(59)</sup>, de que a fuga das Danaides nasce da sua repulsa natural aos cinquenta pretendentes obstinados, pelo aguilhão de eros, numa união à força: o que a imagem da perseguição das pombas pelo falcão, na boca de Dânao, ou da vitela pelo lobo, na boca do Coro, bem ilustra, pela carga de violência nela contida.

O casamento como união coerciva em que uma parte força a outra parte agride a natureza da mútua atracção entre homem e mulher, ou do acordo mútuo, na celebração daquilo que é, além do mais, um pacto celebrado – *pistomata* – sob tutela divina, a de Zeus e Hera, conforme o define Apolo em *Euménides*<sup>(60)</sup>. O deus acrescenta ainda, enfrentando as Erínias, como ancestrais representantes da justiça de sangue, que “o leito nupcial, talhado por destino ao homem e à mulher, está debaixo da alçada de um direito que prevalece sobre o do próprio juramento”<sup>(61)</sup>.

Por outro lado, a perspectiva de uma união entre primos constitui um dado pacífico na mitologia grega, como se pode concluir de exemplos como o de Antígona e Hémon, Orestes e Hermíone.

No entanto, a afirmação reiterada de diferença, por parte das Danaides, frente aos filhos de Egipto, se é intensificada por uma repulsa espontânea, não deixa de partir de um grupo de origem helénica semi-aculturado além-mar, noutra continente, que, numa conjuntura de emergência, evoca laços com a metrópole. Laços que não reconhece nos seus antagonistas. Mas o repúdio das núpcias em concreto, com os Egípcios, radicaliza-se. Ao radicalizar-se, convertido em repúdio das núpcias em absoluto, denota os mesmos laços de excesso dos seus perseguidores. À feroz perseguição erótica, por parte dos noivos, virá a corresponder a ainda mais feroz chacina sobre eles operada pelas filhas de Dânao<sup>(62)</sup>.

<sup>(59)</sup> *Antike und moderne Tragödie* (Berlin, 1962) p. 161.

<sup>(60)</sup> V. 214.

<sup>(61)</sup> *Eu.* v. 217-218.

<sup>(62)</sup> Sobre esta questão e o seu possível desenvolvimentona trilogia veja-se A. F. Garvie, op. cit. cap. V, III.

Onde termina, então, o Grego e começa o Bárbaro? sobretudo se a tensão se esvai entre Hipermnestra, a única das cinquenta Danaides a poupar o seu noivo, e Linceu, mutuamente atraídos e redimidos, a ponto de poderem ser — ambos — absorvidos pelo universo helénico? Mais que o aspecto, a língua, o gesto, é essencialmente o equilíbrio e a postura moral de consonância com as leis do universo, com a Dike, que conferem uma marca de identidade e que abrem as portas a um processo de integração<sup>(63)</sup>. Todavia, essa integração tem graus, no universo do real, em Atenas<sup>(64)</sup>, e disso é espelho *Supplices*. Como nota G. Bakewell<sup>(65)</sup>, o acolhimento permanente destas mulheres em Argos é feito pelos *astoi* da cidade através do monarca, que declara o colectivo desses cidadãos como representate legal — *prostates* (964) — das jovens e de Dânao. O cuidado posto nas condições do seu alojamento, em edifícios pertencentes ao património público da cidade, constitui um eco da não-existência do direito de posse de imóveis por parte daquela faixa de habitantes, aceites, participantes na vida da cidade e em algumas das suas manifestações religiosas, mas não de pleno direito — os metecos. Todavia, a pólis é o universo em que esta gente se enquadra, como seu, numa forma de pertença, embora diferente, da dos *politai*.

Dos três exemplos apontados parece poderem extrair-se algumas conclusões.

O binómio Grego-Bárbaro parece oferecer-se, já em Ésquilo, à reflexão do espectador, na sua relatividade. A universalidade dos princípios que regem o destino humano, e que constituem pilares fundamentais na mundividência política, ética e religiosa de Ésquilo, permite que a leitura de um possível destino colectivo próprio possa ser feita, por projecção identificadora, através da representação do destino do Outro — o Bárbaro, afinal. O que tem paralelo em Heródoto, por exemplo na leitura do destino de Creso, em moldes de destino trágico de figuras do drama grego<sup>(66)</sup>.

---

<sup>(63)</sup> Sobre a universalidade de valores morais, para que também Heródoto aponta, para além dos particularismos étnicos, veja-se Carmen Leal Soares, *A morte em Heródoto. Valores universais e particularismos étnicos* (Lisboa, 2003).

<sup>(64)</sup> Esse assunto encontra-se estudado neste volume no trabalho de D. Ferreira Leão.

<sup>(65)</sup> “*Metokia in the Supplices of Aeschylus*” *CA*, 16 (1997) 209-228, sobretudo pp. 211 sqq.

<sup>(66)</sup> Maria de Fátima Silva, “II. Creso e Ciro. A figura do rei no Livro I de *Heródoto*”, *Heródoto. Histórias – Livro I.º* (Lisboa, 1994) pp. 21-49.

Profundamente interrelacionado com este diálogo e confronto de Heródoto entre o Grego e o Outro está o cotejo entre a superioridade moral de figuras dos dois mundos (o que, de algum modo, esboça já a tradição que ganhará um estatuto consagrado em Plutarco, nas *Vidas paralelas*):

A reflexão sobre os perigos que ameaçam a coesão de um dos termos do binómio — o grego — permite a utilização de traços distintivos do Outro como traços descritivos de uma parcela da Hélade em guerra civil, abrindo caminho para a superação euripidiana do binómio, porquanto se verificam traços de ‘barbárie’ que ameaçam a Hélade por dentro (*Sete contra Tebas*) e traços de dignidade e de superioridade moral no persa Dario ou na troiana Cassandra.

A fluidez do campo conceptual e semântico do binómio, nos seus dois constituintes, está, por sua vez, patente na geografia da *moira* dos Persas, como se viu, na relatividade e nas contradições de uma parcial aculturação do Grego em *Suplicantes*, a par da sua consciência de ligação ancestral à metrópole, que o levam a ser, simultaneamente, estranho e pertencente ao universo helénico. Esse universo que, pela proposta esquiliana que parece estar presente nesta peça, e na trilogia, apesar de todos os problemas suscitados pela sua possível reconstituição, talvez possua, em potência, a capacidade de ultrapassar tensões e de absorver em si elementos de diversidade, desde que convertidos às leis da Dike e de Zeus, que regem a vida humana.

Essa capacidade é relativa, como se viu em *Suplicantes*, e, em nome de uma clareza da própria identidade, admite graus diversos de integração e de pertença identitária. Todavia, a própria natureza do universo de cada pólis grega — e das póleis, no seu conjunto — é essa mesma: a de uma complexidade de integração e espaço de acção diversificado dos seus corpos.

A expressão mais alta dessa extraordinária capacidade integradora e harmonizadora de um cosmos que é, em si, harmonia política, no sentido etimológico do termo, harmonia de consonância entre deuses, instituições e homens e natureza é atingida em *Euménides*. Não é aí o estrangeiro, o Bárbaro, mas o Grego que carrega o miasma de uma culpa de gerações e se quer redimir e reintegrar, assim como as divindades tenebrosas e ameaçadoras, sobreviventes de velhas concepções de justiça familiar e do medo, quem encontra, nessa ordem do microcosmo da pólis, o seu espaço,

---

veja-se Delfim Ferreira Leão, “Sólon e Cresos: fases de evolução de um paradigma”, *Humanitas*, 52 (2000) 27-52. No mesmo volume de *Humanitas*, (pp. 3-26) veja-se M. F. Silva, “O desafio das diferenças étnicas em Heródoto”, autor em cuja obra se anunciam também sinais de “abertura e tolerância, em que a noção de bárbaro, com a carga negativa ancestral, perdia força e em que a distância entre o estrangeiro e o grego, como entre os povos prósperos e os mais modestos ou remotos, se reduzia”. Esta matéria será tratada por C. Soares neste volume.

o seu sentido social, reconvertido e valorizado, valorizando, também, o todo em que se integra. Atenas pode ser entendida, no final da *Oresteia*, enquanto pólis idealizada, como imagem de todas as *poleis* bem constituídas e, assim, da própria Hélade idealizada, que clama por actualização através da palavra poético-dramática de Ésquilo numa Hélade histórica onde as fracturas e contradições são uma ameaça real.

(Página deixada propositadamente em branco)



## A VISÃO DO ‘OUTRO’ EM HERÓDOTO\*

Carmen Leal Soares  
(Universidade de Coimbra)

### 1. INTRODUÇÃO

Indagar nas fontes literárias gregas o aparecimento de uma reflexão sobre a diversidade étnica impõe que se considere o contributo matricial das *Histórias* de Heródoto. O âmbito em que surge este estudo – incluído num conjunto de outros estudos dedicados a vários autores gregos – a par com o avolumado acervo informativo da obra herodotiana, no que se refere à temática em apreço, justificam como opção metodológica da nossa pesquisa a definição de linhas de investigação principais.

O primeiro esclarecimento a fazer prende-se com o facto de maioritariamente nos termos restringido aos passos descritivos de teor etnográfico. Não pretendemos, com isso, negar aos trechos essencialmente narrativos a importância que têm na construção dos diferentes retratos étnicos<sup>(1)</sup>. A preponderância de alguns destes passos, conforme se constatará, levou mesmo à sua inserção obrigatória no presente artigo. Salvaguardadas algumas excepções, os conteúdos em causa situam-se, assim, entre os livros I a IV das

---

\* Salvo informação contrária, todas as datas se referem à era anterior ao nascimento de Cristo. Os títulos bibliográficos mais frequentes foram citados sempre de forma abreviada. Para a sua identificação completa veja-se a bibliografia final deste capítulo.

<sup>(1)</sup> Para uma visão diversa da nossa, assente na análise do contributo de episódios narrativos para a diferenciação étnica, vd. dois artigos de M. F. Silva, intitulados “Os desafios das diferenças étnicas em Heródoto. Uma questão de inteligência e saber”, (1) e (2), publicados na revista *Humanitas*, 52 (2000) 3-26 e 53 (2001) 3-48.

*Histórias*, aqueles que dão conta das conquistas persas nas regiões habitadas por povos não gregos — os Bárbaros, como lhes chamavam os Helenos<sup>(2)</sup>. Oscilando de caso para caso a demora com que Heródoto caracteriza cada novo *ethnos* confrontado com as ambições expansionistas de soberanos asiáticos (o lídio Creso e os persas Ciro, Cambises, Dario e Xerxes), o receptor da obra — quer se trate de um ouvinte ou leitor comum, quer de um estudioso — depara com a apresentação recorrente de determinados motivos<sup>(3)</sup>. Parece-nos, portanto, evidente poder depreender desse processo repetitivo um esforço de sistematização por parte do Autor. Um dos vectores da nossa análise consistirá precisamente em destacar a existência de uma estrutura basilar à composição dos relatos etnográficos, no seio da qual, em resultado da presença de aspectos que fogem a essa “grelha de leitura”, como já lhe chamaram M. Rosellini e S. Saïd<sup>(4)</sup>, a especificidade de cada referente impele à variação.

Não podemos, contudo, compreender o papel fundamental desempenhado por semelhantes trechos descritivos na obra de Heródoto e correremos mesmo o risco de partilhar de uma interpretação superficial, caso nos limitemos a juízos desprendidos de uma contextualização. Assim, antes de passarmos à análise da caracterização etnográfica em Heródoto, teremos que enquadrá-la brevemente nos planos extra e intradieético.

---

<sup>(2)</sup> A respeito da evolução da antítese Grego/Bárbaro, leia-se J. R. Ferreira, *Hélade e Helenos. Gênese e evolução de um conceito* (Coimbra 1992) 191-261, 361-2, 381-406. Conforme propõe o autor (p. 221), o termo ‘Bárbaro’ designa apenas ‘aqueles que não possuem a cultura helénica’, ou seja, de início não tinha qualquer conotação pejorativa. Segundo observa, muito provavelmente a antipatia dos Gregos pelos Bárbaros deve ter sido acentuada pelo conflito entre ambos, por ocasião das Guerras Medo-Persas.

<sup>(3)</sup> Questão que continua a aguardar uma resposta definitiva é a do receptor das *Histórias*, no tempo em que foram compostas. As opiniões têm-se dividido entre os que, como K. H. Waters (*Herodotus the historian. His problems, methods and originality*, London 1985, 7), defendem a sua difusão oral e os que, à imagem de S. Flory (“Who read Herodotus’ Histories?”, *AJPh* 101. 1, 1980, 12-28), pensam ter-se destinado a uma elite relativamente pequena de leitores. À falta de uma certeza nesta matéria, iremos adoptar as designações ‘receptor, público, leitor/ouvinte’ para nos referirmos à figura do destinatário contemporâneo da obra. Quanto à extensão dos excursos de natureza etnográfica, esta pode estender-se no máximo por 64 capítulos, como é o caso dos Egípcios (II 35-98) ou limitar-se a um único, conforme sucede, por exemplo, com povos do sul da Ásia — os Cários (I 171), os Cáuquios (I 172) e os Lícios (I 173).

<sup>(4)</sup> Vd. “Usages des femmes”, 954. Todos os títulos bibliográficos citados mais de uma vez ao longo deste estudo vêm referidos na íntegra na bibliografia final, onde, à frente de cada um, se encontra, dentro de parêntesis rectos, a indicação das formas abreviadas por que são referidos.

Se bem que alegar razões do foro das experiências pessoais do Autor para explicar o conteúdo etnográfico da sua obra possa tratar-se de um critério de natureza subjectiva e de difícil comprovação, a verdade é que alguns dos mais conceituados comentadores modernos das *Histórias* são unânimes na defesa de que esse gosto pela descrição da alteridade cultural terá, sem dúvida, sido estimulado por viagens realizadas a terras estrangeiras<sup>(5)</sup>. Ao que acresce a motivação despertada pelo simples sentimento de curiosidade pelo desconhecido<sup>(6)</sup>.

Outro aspecto a considerar é o da receptividade que entre os contemporâneos de Heródoto colhiam textos dedicados a relatos sobre espaços e comunidades não gregas. Este interesse de escritores e público pelo exótico remonta a um período anterior ao da composição herodotiana, tradicionalmente situada à volta de 430-424 a. C.<sup>(7)</sup>. Do séc. VI data a obra de teor geo-etnográfico que provavelmente maior influência exerceu em Heródoto e nos dramaturgos do séc. V, a *Descrição da Terra* de Hecateu de Mileto. Esta incluiria já não só dados sobre as regiões e os povos visitados (do Mar Negro, do império persa e do Egito), como também referências históricas às monarquias assíria, meda e persa. Sucederam-no, no tratamento da história oriental, Caronte de Lâmpsaco, Dionísio de Mileto e Escilas de Carianda. O primeiro tratou do domínio persa até à destruição da armada de Mardónio em 492, junto ao monte Atos; o segundo da história da Pérsia até à morte de Dario e à batalha de Maratona; ao passo que o último narrou a empresa de que o incumbira Dario (seguir o curso do rio Indo) e a vida de Heraclides (que durante a invasão de Xerxes passou para o lado grego).

---

<sup>(5)</sup> Leia-se, a este respeito, 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; Asheri, *Erodoto-I*, 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.

<sup>(6)</sup> A propósito da curiosidade como elemento motor das 'investigações' (*historiaî*) de Heródoto sobre outros povos, vd. Asheri, *Erodoto-I*, XXV-XXVI.

<sup>(7)</sup> Esses são os limites cronológicos propostos por F. Jacoby ("Herodot", in *Real-Enzyklopaedie* de Pauly-Wissowa, col. 231-2) e que, apesar de terem sido já amplamente discutidos, continuam a ser uma hipótese de datação credenciada (vd. M. H. Rocha Pereira, in *Histórias. Livro 1º*. Introdução geral de M. H. Rocha Pereira; introdução ao livro I, versão do grego e notas de J. R. Ferreira e M. F. Silva, Lisboa 1994, XXVI).

Recorde-se ainda outro nome da primitiva historiografia grega, regra geral tido por contemporâneo ou ligeiramente posterior a Heródoto, Helânico de Lesbos. Também ele escreveu sobre a história da Pérsia, os costumes dos Bárbaros, o período mítico da Grécia, as origens das cidades gregas na Ásia e, da história da Hélade, interessou-lhe sobretudo a de Atenas<sup>(8)</sup>.

Esta abundância de obras de temática etnográfica leva-nos a concordar com a opinião do insigne comentador de Heródoto, A. B. Lloyd, segundo a qual devemos estar perante uma tradição de escrita originária da Iónia<sup>(9)</sup>.

Como de seguida veremos, ao contrário do propósito sobretudo geo-etnográfico das obras acabadas de referir, o historiador de Halicarnasso reveste os seus relatos sobre *ethnoi* bárbaros de uma motivação diegética primordial.

De facto, no texto de Heródoto esses *logoi* não devem ser entendidos como ‘digressões’, no sentido que o nosso idioma confere ao termo. Ou seja, se atentarmos no prólogo das *Histórias*, tantas vezes evocado como testemunho da imparcialidade do Autor, esclarecemos o tema da obra, tornando-se, por essa via, claro que nada do que se conta nos *logoi* etnográficos é ‘irrelevante’. Da leitura dessas frases introdutórias, percebe-se que as guerras travadas no decurso dos finais do séc. VI e no primeiro quartel do séc. V entre Gregos e Bárbaros constituem, na verdade, uma especificação do conteúdo geral das *Histórias*, e não o seu tema maior. Este visa, sim, preservar para a posteridade *as grandes e maravilhosas empresas, cometidas tanto por Gregos como por Bárbaros*.

Antes de mais, há que esclarecer o significado atribuído por Heródoto aos adjectivos que significam ‘maravilhoso’ (*thoumastos*, *toumasios*) e ao substantivo da mesma família (*thouma*). Dos diversos contextos em que ocorrem conclui-se que é precisamente do facto de serem diferentes, por comparação com a realidade grega, que determinados objectos adquirem o estatuto de ‘prodígios’. O confronto com o trecho introdutório ao *logos* egípcio é, sob este aspecto, dos mais esclarecedores, conforme se percebe da sua leitura:

Porém vou prolongar o relato sobre o Egípto, porque esta terra possui muitíssimas mais maravilhas (*pleista thomasia*) [do que qualquer outra (*alle*)] e obras maiores do que as descritas para qualquer uma dessas. Os Egípcios, juntamente com o

<sup>(8)</sup> Para um confronto dos *testimonia* destes primeiros historiadores, vd. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* (Leiden 1957). Já no que toca a um estudo sobre a produção, quase na sua totalidade perdida, desses primeiros nomes da historiografia grega, veja-se J. B. Bury, *The ancient Greek historians* (New York, reimp. 1958) 11-18 e 21-35.

<sup>(9)</sup> *Herodotus. Book II. Introduction* (Leiden 1975) 168.

clima diferente (*heteroioi*) que lhes é próprio (*kata spheas*) e a natureza diversa (*physin alloien*) que apresentam os seus rios por comparação com os restantes (*hoi alloi*), adoptaram, regra geral, inúmeros usos e costumes ao contrário dos outros (*tois allois*) homens.

(II 35, 1-2)

Como revela o recurso repetido a formas do pronome demonstrativo *allos* e o adjectivo *heteroios*, falar de ‘maravilhas’ significa evocar a diversidade, abrangendo tanto referentes físicos da natureza (o clima e os rios) como as realizações de carácter cultural (os usos e os costumes)<sup>(10)</sup>. Estes serão, portanto, alguns dos motivos encontrados na caracterização etnográfica em Heródoto.

Do ponto de vista da motivação intradieética para semelhantes relatos etnográficos, note-se ainda que eles se intrincam sempre na própria história política e militar do expansionismo asiático, pois, como facilmente se compreende, o significado pleno das vitórias ou derrotas obtidas deriva em grande medida da caracterização dos adversários.

## 2. A DESCRIÇÃO ETNOGRÁFICA

Esclarecido o papel estruturante dos *logoi* dos diversos povos bárbaros que aparecem no universo diegético das *Histórias*, é chegado o momento de pormenorizar os objectivos da presente reflexão. Para que esta possa constituir um contributo, numa área de estudos a que se dedicaram já alguns dos melhores especialistas internacionais, subordinámos o nosso foco de interesse à pesquisa sobre a formação da ideia de Europa<sup>(11)</sup>.

---

<sup>(10)</sup> 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-I*, XXVI).

<sup>(11)</sup> Procurar a identidade europeia significa, para esta época, buscar o seu embrião, presente na definição do Grego por comparação com o não Grego, o Bárbaro. Sob a chancela da Fondation Hardt, veio a lume uma colectânea de estudos inteiramente dedicada à presença do Bárbaro em Heródoto: *Hérodote et les peuples non grecs*. Entretiens sur l’ Antiquité Classique, 35 (Vandoeuvres-Genève 1990). Editado por O. Reverdin et B. Grange, recolhe artigos de W.

Ao longo das páginas que se seguem, procuraremos esclarecer o modo como os retratos das diversas etnias bárbaras (*ethnea barbara*) confirmam uma percepção bipartida do mundo conhecido da época, visão veiculada desde o início da obra. Remontando aos tempos idos da guerra de Tróia, observa Heródoto:

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.

(I 4, 4)

## 2.1. MÉTODOS DE APRESENTAÇÃO DO ‘OUTRO’: ALTERIDADE E IDENTIDADE

A insistência com que o Autor apela nas suas descrições à contraposição e/ou ao paralelo com a realidade conhecida dos Helenos sublinha, ao nível do texto, essa presença constante da definição do Bárbaro por meio de dois processos distintos, mas ainda assim compatíveis: o da alteridade e o da identidade. Enquanto um se consubstancia na caracterização através das diferenças, o outro resulta de uma análise assente nas semelhanças<sup>(12)</sup>.

Dos numerosos exemplos passíveis de ilustrar o método da diferenciação elegemos dois dos mais expressivos. Destacando claramente a percepção dos Gregos da dos Persas, o Autor introduz a referência à terminação em sigma dos nomes que em persa designam características físicas ou a categoria social, com o seguinte comentário:

Regista-se, entre os Persas, uma característica distinta (*tode allo*), que a eles lhes passa despercebida, mas a nós não.

(I 139)

---

Burkert, A. Dihle, P. Briant, J. Harmatta, D. Asheri, M. Lombardo, A. B. Lloyd, S. F. Bondi, G. Nenci. Achegas preciosas sobre esta mesma matéria encontram-se também em Rosellini et Saïd, “Usages des femmes”.

<sup>(12)</sup> Embora incidindo sobretudo nas áreas da filosofia e da ciência grega, a análise de G. E. R. Lloyd no seu livro *Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought* (Cambridge 1966) revela-se interessante para o estudo da argumentação baseada nos princípios da oposição e da semelhança (em especial pp. 341-5).

A falta de familiaridade com a matéria em causa e o carácter inusitado da mesma no universo de referência grego são os critérios determinantes na escolha, por parte do historiador, dos objectos de descrição. A novidade e a surpresa provocada pela apresentação de mundos desconhecidos, com a sua dose variável de verosimilhança, encerram sempre uma garantia de sucesso entre o público. De tal modo que não espere este enfadar-se com mais uma reprodução literária de referentes conhecidos, pois, quando for esse o caso, o Autor, conforme esclarece, terá o cuidado de relatar apenas o que deles ainda se desconhece:

O aspecto do camelo, por seu turno, não irei descrevê-lo aos Gregos, uma vez que o conhecem; mas o que sobre ele não se sabe, eu descrevê-lo-ei.

(III 103)

O rosto desse desconhecido não adquire sempre os mesmos contornos. Poderá configurar-se como um “mundo às avessas”, em que o ‘outro’ surge retratado sob a forma de autêntico negativo do Grego, mesmo quando Heródoto dilui esse termo de comparação sob o nome comum ‘homens’, conforme sucedeu no caso supracitado dos Egípcios (II 35, 1-2). Poderá ainda revelar-se uma realidade distinta, mas não descrita como oposta, ou então vir referenciada pela sua singularidade. Vejamos, no texto, concretizações dessas três *nuances* assumidas pelo método discursivo destinado a definir a alteridade cultural.

Escritas por um Grego para outros Gregos, as *Histórias* não apresentam um *logos* etnográfico helénico, o que não obsta a que este sirva directa ou indirectamente de contra-reflexo do universo bárbaro. É o que sucede, com toda a evidência, na descrição dos rituais de culto dos Persas:

Sei que os Persas praticam os seguintes costumes: não faz parte da sua tradição erigir estátuas, templos e altares; consideram, pelo contrário, um desvario fazê-lo, porque, segundo me parece, não concebem os deuses com forma humana – como sucede entre os Gregos.

(I 131, 1)

A inversão dos parâmetros culturais do Autor e dos receptores continua presente ao longo do capítulo seguinte, ainda consagrado ao mesmo assunto, sempre através do recurso a orações de tipo negativo. No que toca aos sacrifícios, esses Bárbaros além de *não* recorrerem a altares, *não* acendem

o fogo, *não* efectuam libações, *não* se servem de coroas *nem* de grãos de cevada (I 132, 1). Contudo Heródoto nem sempre indica de forma tão óbvia ser o padrão cultural helénico o espelho em que se reflectem as suas observações de teor etnográfico. É o que se passa no livro IV, quando procede à caracterização das competências sociais das mulheres Saurómatas. Ir à caça, para mais a cavalo, participar na guerra e usar vestuário igual ao dos homens (IV 116, 2) são atributos que causam estranheza ao Grego<sup>(13)</sup>. Sinal inequívoco do nascimento de uma nova ciência (a História), a preocupação de Heródoto em dar uma justificação racional para essa outra maravilha traduz-se na narração das origens do povo saurómata (IV 110-16). Antepassadas deste *ethnos*, as Amazonas não aceitaram a proposta dos companheiros citas de irem viver para o seio da sua comunidade, alegando incompatibilidades de natureza cultural. A recusa destas mulheres ilustra com nitidez o choque de dois mundos, em que cada um é o negativo do outro:

“Nós *não* seríamos capazes de viver com as vossas mulheres, pois os costumes que nós e elas possuímos *não* são os mesmos. Na verdade nós manejamos o arco, lançamos o dardo e andamos a cavalo, mas *não* aprendemos as tarefas femininas. As vossas mulheres, por sua vez, *não* fazem nenhuma das coisas de que falámos, mas realizam as tarefas femininas, recolhidas no interior das carroças, *sem* saírem para a caça *nem* para nenhum outro lugar.”

(IV 114, 3)

No contexto intradieético, o reverso do modo de vida (*diáita*) das Amazonas, voltado para o exterior e para actividades tradicionalmente conotadas com o sexo masculino, vem identificado com a cultura cita. Contudo, conforme já sublinharam M. Rosellini e S. Saïd, a reclusão da mulher, confinada aos afazeres do lar (que no caso dos nómadas da Cítia corresponde ao carro) remete de imediato para a equivalência entre o

<sup>(13)</sup> Nas *Histórias* voltaremos a encontrar esta inversão do padrão de comportamento feminino grego, assumida por personagens individuais de rainhas, Tómiris e Artemísia. As duas, viúvas, aparecem não só como mulheres guerreiras, como são mostradas em pleno combate (vd. I 205-14 e VIII 87-88, respectivamente). A principal diferença entre ambas prende-se com a sua origem étnica. Enquanto a primeira, na qualidade de soberana dos Masságetas, integra esse mundo primitivo das tribos bárbaras nómadas; a segunda, senhora de Halicarnasso, a cidade grega da Ásia apontada como pátria de Heródoto, não pode deixar de ser integrada no território geográfico helenizado, mas que, apesar disso, as circunstâncias da guerra, acabaram por aproximar dos Persas. Esta talvez seja uma explicação a ter em conta, se se pretender justificar o aparecimento de semelhante modelo comportamental anti-helénico na caracterização de uma mulher de origem grega.



padrão cultural da mulher cita e o da grega<sup>(14)</sup>. Naturalmente que o critério que permite estabelecer esta aproximação é a interioridade e não o tipo de habitação, pois esse, ao invés, já se mostrara a principal característica distintiva do nomadismo. Dentro do mesmo método de definição pelo recurso às orações negativas, Heródoto efectuou o retrato do *modus vivendi* nómada com base nas coordenadas do sedentarismo, a saber:

Pois bem, como é que indivíduos que *não* constroem cidades *nem* muralhas, mas que, pelo contrário, todos eles archeiros montados a cavalo, as transportam consigo, que vivem *não* do trabalho dos campos, mas da criação de gado e que têm as suas casas nas carroças, como é que não hão-de ser eles uma gente invencível e impossível de alcançar?

(IV 46, 3)

Que a construção de cidades (com as suas muralhas e residências), o culto aos deuses (com estátuas, altares e templos) e a agricultura constituem marcas deixadas na paisagem pela mão do homem sedentário e civilizado – o qual Heródoto não hesita em identificar antes de mais com o Grego – indica-o, sem margem para dúvidas, a descrição da comunidade dos Gelonos (IV 108-109). Instalados no território ocupado pelos Budinos, povo vizinho dos Citas, e descendentes de emigrantes gregos, distinguem-se das populações circundantes, e em particular da dos Budinos, por viverem numa cidade, com as típicas muralhas defensivas e as habitações localizadas no seu interior, bem como por apresentarem santuários dedicados aos deuses e praticarem o cultivo da terra. Se, conforme esclarece Heródoto a propósito da presença de estátuas, altares e templos, todo este inventário conota os habitantes de Gelono com o padrão helénico (*Hellenikos*, 108, 2), a matéria em que são feitas as construções e as imagens – a madeira, em vez da pedra – percebe-se que simboliza o estigma do exotismo.

<sup>(14)</sup> “Usages des femmes”, 1002. Conforme observou J. Carlier (“Voyage en Amazonie grecque”, *ActaAntiqua* 27, 1979, 392-3), os Citas, ao serem, no confronto com o modo de vida das Amazonas, conotados com o padrão civilizacional, acabam por funcionar como autênticos reflexos da mentalidade do homem grego. De facto, a linha de interpretação que vê no *logos* das Saurómatas (IV 111-14) o retrato do negativo do cânone grego para o comportamento feminino tem sido bastante discutida: Hartog, *Le miroir*, 229-37; F. S. Brown and W. B. Tyrrell, “Ἐκτιλώσαντο: a reading of Herodotus’ Amazons”, *CJ* 80. 4 (1985) 297-302. No entanto, o facto de serem casadas e viverem em harmonia com os maridos leva-nos a concordar com a ideia de que as Saurómatas se situam a meio caminho entre o “amazonismo” puro e a normalidade grega (Carlier, *op. cit.* 394-5).

Apesar de um apelo, declarado ou subentendido, à colação com o modelo cultural grego, Heródoto merece ser considerado o criador da História – título imortalizado pela expressão ciceroniana *pater historiae* – precisamente pelo discurso imparcial que procurou produzir. Prova dessa tendência para a redacção de uma história universalista colhêmo-la também no seu processo descritivo da alteridade, em concreto nos trechos em que a diferença se estabelece não em relação aos Gregos, mas ao resto da humanidade (ἄλλων ἀνθρώπων). É o que se verifica com o já referido caso dos costumes egípcios (II 35, 1), com o hábito de entre o povo cáunio, do sul da Ásia, tanto homens, como mulheres e crianças, se reunirem em grupos distintos para beberem vinho (I 172, 1) ou com a tradição etíope de se eleger para o exercício do poder o cidadão mais alto e de equivalente força física (III 20, 2).

Certamente que se infere dos textos acabados de evocar a singularidade das práticas em questão. Contudo, por vezes, Heródoto apresenta uma selecção vocabular que, embora conduza ao mesmo resultado (o de retratar um ‘outro’), destaca o carácter *sui generis* de determinada prática, revelada como exclusiva de uma etnia. Consideremos o exemplo dos Lícios, que:

Praticam um costume peculiar e único e que não os assemelha a nenhuns outros homens, a saber: recebem o nome da mãe e não do pai.

(I 173, 4)

E o de um povo vizinho dos Citas, os Atarantes:

... que são, dos homens que conhecemos, os únicos (*mounoi*) a não possuir nome próprio

(IV 184, 1)

Consciente de que só do relacionamento inter-étnico resulta o mundo diverso em que o homem se insere e movimenta, o historiador não descarta na sua caracterização do ‘outro’ o método da identidade. Trata-se, agora, de identificar semelhanças culturais entre povos distintos, mas cujas afinidades servem para explicar laços que, regra geral, a proximidade geográfica ou um passado histórico comum torna naturais.

Tal como sucedeu com a definição através da diferença, o referente da identidade pode continuar a ser o padrão grego ou então pulverizar-se por uma série de modelos bárbaros, distintos entre si. No primeiro grupo

incluem-se a maioria dos costumes dos Lídios (*nomoisin paraplesioisi*, I 94, 1), o calçado usado pelos Babilônios, idêntico ao dos Beócios (*hypodemata paraplesia*, I 195, 1) e a tradição dos habitantes da cidade egípcia de Quémis de realizarem concursos gímnicos nas festas em honra de Perseu, prática tida por característica da cultura helénica (*tade Hellenika* II 91, 4). A colonização grega da Ásia Menor e de alguns pontos no Norte de África propiciaram certamente o intercâmbio cultural entre as diferentes etnias. Não quer isto dizer que são sempre de aceitar como inquestionáveis este tipo de nexos para explicar a presença de tradições idênticas entre povos distintos. O próprio Heródoto dá a entender a pouca segurança de que se reveste este raciocínio assente na filiação ou dívida cultural, ao declarar:

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 Citas, 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.

(II 167, 1)

Não obstante a presente salvaguarda, o historiador não evitará as incursões pelo terreno movediço das influências inter-étnicas, ideia a retomar no seguimento deste estudo. Mas, de momento, atentemos nas identidades estabelecidas entre comunidades bárbaras. Heródoto, ao contrário do que declaradamente afirma sobre os Egípcios e os Citas, povos dos mais renitentes à adopção de hábitos estrangeiros (II 79, 1 e 91, 1; IV 76, 1), caracteriza os Babilônios como uma comunidade aberta<sup>(15)</sup>. Os cantos fúnebres são idênticos aos dos Egípcios (*threnoi paraplesioi*) e os rituais de purificação praticados pelo casal, depois do acto sexual, aos dos Árabes (I 198). Quanto à prostituição sagrada é uma tradição semelhante (*paraplesios nomos*) à dos Cipriotas (I 199, 5). Passando para a região a norte do Mar Negro, verifica o Autor que os Masságetas adoptaram um traje e um modo de vida iguais aos da população limítrofe, os Citas (*homoine*, I 215, 1). Outro povo vizinho destes nómadas das estepes, os Andrófagos, usam igualmente

---

<sup>(15)</sup> Já tivemos ocasião de discutir noutro lugar a questão do relacionamento inter-étnico na obra herodotiana, vd. "Tolerância e xenofobia ou a consciência de um universo multicultural nas *Histórias* de Heródoto", *Humanitas* 53 (2001) 49-82.

vestuário idêntico ao deles (*homoine*, IV 106). Caminhando para o interior da Ásia oriental, surgem os Indos do norte, retratados por um sistema de vida semelhante ao dos vizinhos setentrionais, os Báltrios (*paraplesian diaitan*, III 102, 1). A região genericamente designada de Líbia habita-a um elevado número de povos, de que interessa à nossa pesquisa destacar os Gilígamas, pois das suas tradições diz Heródoto que são afins às dos restantes Líbios (*nomoisi paraplesiosi*, IV 169, 2). Voltando ao continente europeu, acima da Grécia e da Macedónia, as subetnias trácias – à excepção de Getas, Trausos e das populações situadas a norte dos Crestoneus – partilham costumes parecidos (*nomoisi paraplesioisi*, V 3, 2). Os Trácios, por sua vez, assumem o papel de referente de identidade cultural em relação a uma das comunidades vizinhas dos Citas, os Agatirsos, quando o Autor declara que estes se lhes assemelham (*proshechorekasi*, IV 104).

Rematamos este levantamento das afirmações de identidade etnográfica com a referência ao caso dos Líbios Asbistas (IV 170). Embora continuemos a deparar com o método da alusão à semelhança, observa-se que esta vem traduzida por um dos mais antigos e universais processos de produção cultural: a imitação. Como escreve o Autor a propósito desta subetnia, o seu comportamento consistiu em tentar imitar a maioria dos costumes dos habitantes de Cirene (*nomous de tous pleunas*). Tratando-se esta de uma colónia grega, na situação vertente a proximidade cultural estabelece-se em relação aos Helenos e não aos Líbios, família a que pertencia o povo dos Asbistas.

Mas o grau de identificação de costumes de povos diversos chega mesmo a ultrapassar o nível das afinidades – aquele em que se situam todas as situações passadas em revista – para se realizar plenamente. O Autor deixa o universo linguístico da isotopia do ‘parecer’ para passar à do ‘ser’. As práticas deixam de ser referidas como semelhantes, idênticas, próximas ou afins. Heródoto afirma claramente uma identidade plena entre as duas partes de um mundo que se define por comparação com outro. Assim: os Lícios praticam costumes de Cretenses e de Cários<sup>(16)</sup>, uns são seus antepassados, outros vizinhos; no que se refere à tradição babilónia de vender em leilão as noivas, informou-se Heródoto de que essa também era usada entre os Venetos da Ilíria<sup>(17)</sup>; os Neuros e os Melanclemos cultivam os hábitos dos

<sup>(16)</sup> Νόμοισι δὲ τὰ Κρητικοῖσι, τὰ δὲ Καρικοῖσι χρέωνται (II 173, 4).

<sup>(17)</sup> I 196, 1. A própria introdução deste comentário com a forma verbal que significa ‘informo-me’ (πιιθάνομαι) sugere alguma reserva da parte de Heródoto quanto à comunhão

Citas<sup>(18)</sup> — aliás, os Citas são a única civilização que, na zona norte do Mar Negro, se destaca de um conjunto de povos considerados na sua globalidade dos mais atrasados (*ethnea amathestata*, IV 46, 1); boa parte dos hábitos adoptados pelos Líbios Adirmáquidas são os da etnia mais próxima, a egípcia; ainda dentro da grande família líbia, o Autor assinala os Bacles, sobre quem esclarece seguirem os costumes dos Líbios que habitam além Cirene, importante colónia marítima grega, localizada nas imediações<sup>(19)</sup>.

Note-se, ainda, que neste ponto Heródoto não se limita apenas a definir identidades conhecidas ou não do público, como também corrige o que, apesar de divulgado, considera uma falsa identidade. De facto o Autor teve a preocupação de esclarecer que, ao contrário daquele que era o entendimento comum dos Gregos, a partilha sexual das mulheres por toda a comunidade masculina era uma prática não de Citas, mas de Masságetas. Depreende-se, no entanto, das anteriores alusões às semelhanças de costumes entre os dois povos (II 215) que esse equívoco deve ser entendido como natural, ou pelo menos compreensível.

Em todos os anteriores casos Heródoto documenta a comunhão étnica de forma neutra, isto é, despojada de qualquer indicação de que ela resulte de fenómenos de assimilação — os acima denominados casos de dívida cultural. Contudo, embora ciente da pouca segurança oferecida por semelhante raciocínio especulativo (cf. texto supracitado II 167, 1), o Autor regista na sua obra vários exemplos da designada falácia do *post hoc ergo propter hoc*. Este princípio assenta na lógica segundo a qual, diante de duas práticas ou ideias bastante idênticas ou até mesmo iguais, aquela que for detectada como posterior deve ser entendida como descendente da outra<sup>(20)</sup>. Sem pretendermos enveredar por uma análise de tipo positivista, destinada a averiguar a autenticidade ou fantasia das origens estrangeiras dos costumes de diversos povos, importa sobretudo notar que leitura fazer desse cuidado do historiador em estabelecer filiações inter-étnicas.

---

de hábitos por parte de povos geograficamente tão distantes: os Babilónios, instalados junto às margens do Eufrates, e uma população da Ilíria, tradicionalmente localizada numa região da costa oriental do Mar Adriático.

<sup>(18)</sup> Νόμοισι μὲν χρέωνται Σκυθικοῖσι (IV 105, 1) e Νόμοισι δὲ Σκυθικοῖσι χρέωνται (IV 107).

<sup>(19)</sup> Νόμοισι δὲ αὐτοῖσι χρέωνται, τοῖσι καὶ οἱ ὑπὲρ Κυρήνης (IV 171).

<sup>(20)</sup> Sobre a importância deste tipo de argumentação, no que diz respeito às culturas grega e egípcia, vd. A. B. Lloyd, *Herodotus, Book II. Introduction* (Leiden 1975) 147-9.

Constata-se, antes de mais, que todos os passos em que se denuncia uma herança cultural explícita dizem respeito aos Helenos. Os Cários legaram-lhes (*hoi katadexantes*) criações no âmbito do armamento militar (a introdução de penachos no elmo e de emblemas e correias internas nos escudos, I 171, 4), área em que são ainda devedores dos Egípcios, de quem Heródoto afirma terem recebido o elmo e o escudo redondo. Talvez impelido pelo respeito da precedência cronológica – que fazia da civilização egípcia a mais antiga, depois dos Fenícios (II 2) – e movido pela admiração que ela lhe merecia, por ser culturalmente das mais desenvolvidas<sup>(21)</sup>, o escritor de Halicarnasso indica outras dívidas gregas, para com: a religião (II 50, 1-3) – em que destacamos a indicação de que foi com os Egípcios que os Helenos aprenderam (*memathekasi*, II 58) a realizar os rituais de veneração dos deuses; a geometria (II 109, 3); a crença na transmigração das almas (II 123, 2-3) e a legislação (II 177, 2). Repare-se que, à excepção da referência ao equipamento guerreiro, o legado egípcio recai sobre o domínio elevado das grandes conquistas do pensamento humano. Por contraste, as heranças de outra proveniência bárbara incidem sobre o campo material ou da prática do culto. Ao exemplo anteriormente indicado dos Cários, acrescenta-se o dos Líbios. A veste da deusa Atena (com o elemento indispensável da égide), os gritos que acompanham os rituais sagrados e a atrelagem de quatro equinos a um só carro constituem as marcas da cultura líbia na grega – magistério uma vez mais assinalado pelo emprego da forma verbal *memathekasi* (IV 189, 3).

É verdade que apenas em relação aos Gregos se declara no texto a dívida para com outros sistemas étnicos. Todavia, se somarmos a esse facto as semelhanças que foram sendo identificadas entre as comunidades bárbaras e a helénica, somos desde já levados a adiantar uma das principais conclusões a retirar do método da descrição etnográfica em Heródoto. E que é a seguinte: assim como não se contrói a cultura grega, o mesmo é dizer europeia, sem o contributo das culturas com que interage – sejam elas comumente designadas por orientais ou distinguidas em asiáticas e africanas (para referir apenas as famílias maiores) – a verdade é que não se retratam sem a intervenção do filtro cultural grego.

Os métodos de definição da alteridade nas *Histórias* denunciam, por conseguinte, um universo multicultural, cujos retratos etnográficos intentaremos de seguida delinear.

---

<sup>(21)</sup> Essa distinção de entre o universo multicultural das *Histórias* deve-se ao facto de serem o povo que mais prodígios descobriu (II 82, 2).

## 2.2. MOTIVOS DO RETRATO ÉTNICO

Do ponto de vista da construção da narrativa herodotiana, verifica-se facilmente que a unidade decorre tanto de aspectos formais como de conteúdo<sup>(22)</sup>. Conforme temos procurado sublinhar, para essa estrutura muito contribui a repetição de um modelo descritivo, o do *logos* etnográfico. Quando comparados entre si os vários quadros do género, torna-se de igual modo evidente a presença de motivos comuns, que podemos agrupar sob duas alíneas. Assim entendemos analisar num primeiro conjunto os elementos que servem para a caracterização física e, num segundo, os referentes de natureza cultural.

### 2.2.1. O RETRATO FÍSICO (GEOGRÁFICO E HUMANO)

Antes de mais, impõe-se o seguinte esclarecimento prévio: falar de retrato físico nas descrições etnográficas de Heródoto significa caracterizar a aparência exterior não só de indivíduos, mas também dos seus espaços. Isto porque a obra herodotiana, por mais de uma vez, enfatiza a ideia de que a geografia e o clima influenciam o carácter e o modo de vida do homem<sup>(23)</sup>.

Conforme anota o historiador em II 35, 2, os Egípcios apresentam costumes *sui generis*, ao que sugere o texto por terem um clima e um rio diferentes de todos os restantes<sup>(24)</sup>. São ainda factores de ordem meteorológica os evocados como justificativos da saúde proverbial do povo das terras do Nilo. A ausência de mudança de estações é que explica que

---

<sup>(22)</sup> Vários comentadores de Heródoto têm chamado a atenção para a importância da repetição como elemento estruturador do sentido das *Histórias*. Destacamos as seguintes referências bibliográficas: H. R. Immerwahr, *Form and thought in Herodotus* (Cleveland 1966) e T. Long, *Repetition and variation in the short stories of Herodotus*. Beiträge zur klassischen Philologie 179 (Frankfurt am Main 1987).

<sup>(23)</sup> Que esse princípio do determinismo ambiental deve ser entendido como típico dos escritos de natureza etnográfica pode deduzir-se do facto de colher a sua primeira expressão científica no tratado hipocrático *Ares, Águas, Lugares* (caps. 12-24). Aliás, como refere C. Schrader (*Heródoto, Historia, libros VIII-IX*, Madrid 1989, 447) em nota a IX 122, 3 (remetendo para a leitura de G. Lachenaud, “Connaisance du monde et représentations de l’ espace dans Hérodote”, *Hellenica* 32, 1980, 42 sqq.), esta teoria devia ser um *topos* das reflexões médico-científicas dos pensadores iónios.

<sup>(24)</sup> Adoptamos neste passo a interpretação que lhe reconhece Lloyd, um dos melhores comentadores do livro II das *Histórias* (cf. *Herodotus. Book II*, 147). Para uma leitura diversa do passo, vd. P. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity* (Cambridge University Press 1999) 71.

lhes seja reconhecido o estatuto de *os mais saudáveis dos homens, depois dos Líbios* (II 77, 3).

O nomadismo de algumas tribos Citas explica-o o Autor como efeito causado pelas condições da terra — plana, bem irrigada e arborizada (IV 47, 1). Desta forma podiam essas gentes limitar-se a recolher os produtos espontaneamente oferecidos pela natureza — segundo se depreende — ao mesmo tempo que dispunham de pastagens ótimas para a criação de gado (sua principal actividade económica) e que, graças a imponentes rios como o Istro e o Borístenes, disfrutavam de pescado abundante e da melhor qualidade (IV 53, 2).

Colocadas na boca de Ciro, as palavras que encerram o último livro das *Histórias* representam a valorização máxima da teoria do determinismo ambiental, desta feita ligado a implicações morais. Diante do desafio para que, vencido Astíages e dominados os Medos, partisse à conquista de terras mais férteis do que as da Pérsia, Ciro advertiu os compatriotas contra a associação da vileza moral às facilidades proporcionadas por uma natureza rica em recursos. Em discurso indirecto Heródoto relembra, nos seguintes termos, a sentença do monarca e aquela que terá sido a reacção sensata dos seus súbditos:

De facto das terras dóceis (*ek ton malakon choron*) costumam nascer homens dóceis (*malakous andras*), pois não é natural que o mesmo solo produza frutos extraordinários e homens excelentes no combate. E assim os Persas retiraram-se todos de acordo, convencidos pela opinião de Ciro; preferiram ser senhores numa terra estéril a ser escravos de outros arroteando planícies férteis.

(IX 122, 3-4)

A mesma ideia de que a penúria do território desenvolve no homem capacidades que lhe permitem distinguir-se, sejam elas no campo militar ou noutro, serve de fundamento para a busca da excelência por parte do povo grego. Conforme esclarece o Lacedemónio Demarato a Xerxes, soberano de um vasto império asiático:

“(…) para a Hélade a pobreza (*penia*) tem servido sempre de sustento; quanto ao mérito (*arete*) tem sido acrescentado através de um saber de experiência feito e de normas rigorosas. É desse mérito que a Grécia se serve para se defender da pobreza (*penien*) e da servidão. (...)”

(VII 102. 1)



Porém, não é de estranhar que, quando cotejada com uma das regiões mais áridas do mundo conhecido, como a Líbia, a Grécia, subentendida na designação genérica de ‘Europa’, passe a ser encarada numa perspectiva oposta à acabada de ver. Expressando-se na primeira pessoa do singular, afirma o Autor:

A mim parece-me que, no que toca a fertilidade (*areten*) da terra, a Líbia não é digna de ser comparada com a Ásia e a Europa, é excepção de Cínipe (zona que recebe o seu nome do rio).

(IV 198, 1)

Ou seja, se bem que, no geral, o território líbio seja menos fértil do que o dos outros dois continentes, caracterizam esse mundo exterior à Hélade uma série de aspectos extraordinários, faceta que no caso presente, o do solo, se traduz numa produtividade excepcional. De facto, no seguimento deste passo, Heródoto refere: a produção cerealífera de tal forma abundante na região de Cínipe que ultrapassa três vezes a obtida no território asiático da Babilónia (IV 198, 2-3), anteriormente identificado como *o mais produtivo no fruto de Deméter*, de entre todos os que o Autor vira (I 193, 2)<sup>(25)</sup>; a duração inusitada da estação das colheitas na zona de Cirene, onde se prolonga por dois terços do ano (IV 199). Torna-se, por conseguinte, notório que o perfil geo-económico desse ‘outro’, independentemente do grau de exagero que possa conter, assenta em boa medida em características típicas dum universo maravilhoso. À generosidade dos solos em géneros alimentares junta-se, na quase totalidade dos povos bárbaros, a riqueza minéria. Além do metal mais valioso para os Gregos, o ouro, esses territórios oferecem ainda outros igualmente raros e apreciados, como o bronze (Masságetas, I 215, 2), o estanho e o âmbar amarelo (extremos da Europa ocidental, III 115, 2). Ao contrário destes recursos naturais, disponíveis apenas para duas etnias não gregas, o ouro vem documentado por Heródoto como um bem comum a numerosos desses povos: os Lídios (I 93, 1), os Masságetas (I 215, 2), diversos Indos (III 98, 102, 106), os Etíopes de Longa Vida (III 114), os Europeus dos extremos ocidentais (III 116, 3) e os Libios, mesmo os situados para lá das Colunas de Hércules (IV 195, 2 e 196).

---

<sup>(25)</sup> A prosperidade económica da Babilónia, aliás, constitui, como já notou N. Simões Rodrigues no capítulo anterior, a propósito do testemunho de Heródoto, um dos factores de referência sobre a riqueza inesgotável da cidade.

A observação de Heródoto a propósito da forma fantástica como uma população norte-europeia, uns tais Arimaspos, recolhem o metal afigura-se-nos o testemunho mais elucidativo do pensamento herodotiano sobre o Bárbaro geograficamente distante. Evocando a explicação que lhe deram de que esses homens o roubam a grifos e o facto inacreditável de exibirem um só olho, conclui o Autor com a seguinte certeza: essas gentes das periferias habitadas são quem possui *as mais belas e raras realizações* (III 116, 3). Ser não grego pode, portanto, ser também uma forma de distinção pela positiva.

Centremo-nos, agora, no retrato físico dos povos, cuja caracterização assenta não tanto no aspecto fisionómico, mas sobretudo no que poderíamos designar de condicionalismos materiais — como o vestuário, o calçado e os adornos. O foco de Heródoto pode incidir sobre a forma em geral ou deter-se em pormenores.

Envoltos por uma aura de maravilhoso — denunciada na referência à Mesa do Sol e à fonte da longevidade — os Etiopes de Longa Vida são o povo que nas *Histórias* se destaca por uma constituição física ímpar, mais próxima da dos deuses do que da dos homens<sup>(26)</sup>. Retratados pelo menos desde os Poemas Homéricos, como divindades antropomórficas com as qualidades humanas superlativizadas, os Imortais distinguem-se, regra geral, pela beleza e estatura, entre outros aspectos<sup>(27)</sup>. De igual modo, os habitantes da região da Etiópia vêm repetidamente apresentados como *os mais altos e belos* exemplares da raça humana (III 20, 1 e 114).

Embora, como já observou A. B. Lloyd a respeito dos Egípcios, a escassez de referências a características físicas peculiares pareça apontar para a reduzida importância assumida por este item na caracterização etnográfica<sup>(28)</sup>, as poucas indicações dadas por Heródoto sobre esta matéria pautam-se, como vem sendo hábito, por critérios de diferenciação, antes de mais relativamente ao quadro helénico. Ainda dentro do contexto do povo etíope, o próprio etnónimo *Aithiopes*

---

<sup>(26)</sup> Chama-se Mesa do Sol a um prado onde se encontram carnes de todo o tipo de animais quadrúpedes, confeccionadas e à disposição de toda a gente (III 18). Segundo os nativos, opinião de que Heródoto se afasta, esta oferenda seria produzida durante a noite pela própria terra, maravilha que os aproxima de um modelo de vida paradisíaco. A longevidade proverbial do povo etíope, por sua vez, ficar-se-ia a dever ao facto de se banharem nas águas de uma fonte com propriedades especiais (III 23, 2-3).

<sup>(27)</sup> Sobre a concepção da divindade em Homero, vd. Rocha Pereira, *H. C. C.*, 107-21.

<sup>(28)</sup> Cf. "Herodotus on Egyptians and Libyans", in O. Reverdin et B. Grange (edd.), *Hérodote et les peuples non grecs*. Entretiens sur l'Antiquité Classique, 35 (Vandoeuvres-Genève 1990) 221.

denuncia, pelo seu significado literal ‘homens de cara queimada’, a cor negra da pele. Tratando-se de um dado do conhecimento comum do Grego, não fazia sentido apresentá-lo como uma ‘maravilha’ (*thouma*). Era, contudo, o termo de comparação perfeito para caracterizar o povo mais longínquo do lado do Sol nascente, naturalmente desconhecido da maioria, se não da totalidade, do público das *Histórias*, os Indos, acerca de quem Heródoto afirma que:

todos têm a mesma cor, semelhante à dos Etíopes. Por seu turno o sémen desses homens, que é depositado nas suas mulheres, não é, como sucede com os restantes homens, branco, mas sim negro como a cor da pele. Também os Etíopes deitam o mesmo tipo de esperma.

(III 101)

Aliás a mesma coloração de pele e o cabelo encaracolado correspondiam ao estereótipo grego dos Egípcios (II 104, 2), determinismo genético a que Heródoto atribui, nesse mesmo passo, nenhuma validade, contrapondo que gente com idêntico aspecto pode encontrar-se em regiões distintas.

Igualmente distintos do padrão grego seriam os homens de olhos claros e tez rosada (IV 108, 1), como era o caso dos Budinos, população do nordeste do Mar Negro, vizinhos dos Citas. Contudo, sem que se justifique a necessidade de descrever a *facies* do Grego, esta vem definida por contraste com a dos Budinos. Na caracterização que faz dos habitantes de Gelono, comunidade confundida pelos seus compatriotas com a dos Budinos, Heródoto põe em relevo, além dos aspectos *supra* mencionados do sedentarismo, o aspecto físico e a cor da pele. Ambos os elementos são apresentados como *nada idênticos* aos dos Gregos (IV 109, 1). Só a referência anterior à ascendência helénica dos Gelonos (IV 108, 2) permite, pois, identificá-los com o protótipo grego do homem moreno.

Até aqui detectámos apenas características naturais da epiderme. No entanto Heródoto, fascinado pelo exótico e através dele fascinando, não deixa de referir o hábito de Máxies e Gizantes, duas tribos líbias, de pintarem a pele de vermelho, servindo-se para tal do mínio (IV 191, 1 e 194). A paleta de cores ao dispor da caracterização física dos diversos grupos étnicos vê-se assim alargar, por via não da natureza (*physis*), mas da convenção (*nomos*), filha do exotismo bárbaro.

Curiosamente, quando destaca do retrato do conjunto a cabeleira, Heródoto não particulariza tonalidades diversas. Porém, continuando a insistir no ascendente do *nomos* sobre a natureza, distingue cortes de cabelo originais à luz do padrão grego, praticados também por povos da Líbia.

Sem sairmos desta rubrica, vejamos como Heródoto, no retrato que faz dos costumes Egípcios como negativo da humanidade em geral e dos Gregos em particular, ultrapassa o domínio da descrição de usos desprovidos de significados éticos. Neste contexto há situações sociais específicas que obrigam ao uso de determinado corte de cabelo. Ao invés do que sucedia com a maioria dos povos, os sacerdotes, em vez de exibirem cabeleiras fartas, cortam-nas rente, ao passo que o *nomos* funerário, assunto a desenvolver mais adiante, obrigava-os a deixar crescer o cabelo e não a arrancá-lo, como fazia a maioria dos outros povos (II 36, 1).

Mas nem só o corte de cabelo define um padrão de alteridade étnica. No caso dos Babilónios o recurso a complementos de vestuário é que dita a originalidade, visível no hábito de prender os cabelos compridos com uma mitra (I 195, 1). Aliás, o motivo maior, porque com exemplos mais abundantes, do retrato físico não é nenhum dos até aqui analisados, mas o do traje. Sobre diversos povos distintos, Heródoto tece considerações a este respeito. A indumentária constitui mesmo um sinal exterior do desenvolvimento do povo caracterizado. Enquanto os Babilónios, autores de obras primas da civilização assíria, naturalmente representam um modelo da sofisticação, Masságetas, Andrófagos e Budinos, populações nómadas das regiões circundantes do Ponto Euxino e do Mar Cáspio, bem como os Indos, situam-se no extremo oposto, o do primitivismo. O estatuto idealizado dos Etíopes confirma-se também no que toca ao item em apreço, não por dele se oferecer uma descrição própria, mas pela aversão evidenciada face ao paradigma do luxo.

Os Babilónios exteriorizam sumptuosidade na própria composição tríplice da veste – formada por uma longa túnica de linho, a que se sobrepõem outra de lã e uma encharpe de cor branca – no uso de um anel de sinete, de uma bengala com um emblema distintivo e na utilização abundante de perfumes, com que se ungem por completo (I 195, 1). A confirmação de que o próprio método de fabrico dos tecidos e a sua tintura, a par com o recurso a essências para fins cosméticos, são vistos como bens civilizacionais colhemo-la precisamente no relato da entrevista do soberano etíope e da embaixada persa de espias Ictiófagos (III 20-22)<sup>(29)</sup>.

---

<sup>(29)</sup> Estes habitantes da costa do Mar Vermelho (cf. Pausânias, I 33, 4) mantinham contactos comerciais com os Etíopes, o que lhes permitiu um conhecimento do seu idioma, indispensável à comunicação. Cambises não terá optado por embaixadores egípcios para não correr riscos de traição.

Sob pretexto de estabelecer com o reino que deseja anexar um pacto de amizade, Cambises, cumprindo as regras da hospitalidade, envia ao rei dos Etíopes símbolos dos benefícios e prazeres do progresso: uma veste púrpura, um colar de ouro, pulseiras, um frasco de perfume e um cântaro de vinho da Fenícia (III 20, 1). À exceção deste último, todas as oferendas foram repudiadas. Resultantes de processos de fabrico elaborados, como eram para um povo tecnologicamente pouco desenvolvido, a tingidura e a produção de fragrâncias, o traje e o perfume – esses produtos, bem como os homens que os produziram, os Persas, merecem apenas o epíteto de falsos (*dolera*, III 22, 1, subentendido em 22, 3). Já diante das jóias a atitude do monarca – a troça (III 22, 2) – traduz a incompreensão face ao conceito de adorno (*kosmon*, *ibidem*). Retratados como um povo de costumes simples, mas ao mesmo tempo enquadrado por parâmetros de um modo de vida paradisíaco, os Etíopes, senhores de uma terra rica em ouro (III 114), não reconhecem a este metal o precioso valor de que goza entre as comunidades ditas civilizadas. Prova inequívoca desse relativismo de valores ressalta da utilização que, na perspectiva fantasiosa de Heródoto, lhe era dado: fabrico de grilhetas para os prisioneiros. Embora errada, esta informação transmite, com nítida clareza, ao receptor ocidental das *Histórias* a associação do exótico e de alguns Bárbaros em particular à ideia de fontes auríferas inesgotáveis.

Juntamente com outros aspectos do *nomos* próprio de cada etnia, de seguida considerados, as notações sobre o vestuário indiciam o estágio de primitivismo de algumas populações não gregas. Para os lados dos extremos da Ásia oriental, a população longínqua das regiões pantanosas do Indo, aproveitando a riqueza natural da sua terra, enverga vestes de junco. Para que os Helenos melhor visualizem a aparência de tão estranha peça de vestuário, Heródoto compara-a a uma couraça (III 98, 4).

Muitas vezes associado ao nomadismo, o pastoreio é uma actividade que fornece aos povos que a praticam não apenas alimento, mas também matéria prima para a confecção dos seus trajes. Assim sucede com os Budinos, a noroeste do Mar Cáspio, e com os Líbios. Os primeiros servem-se das peles de animais aquáticos, como as lontras e castores, abundantes na região (IV 109, 2). Quando fala da roupa das mulheres líbias, Heródoto torna claro que mesmo entre as comunidades bárbaras primitivas é possível estabelecer estádios diversos de desenvolvimento. Diferentemente dos Etíopes de Longa Vida, os vizinhos da Líbia não só conhecem, como praticam, a tintura, porém

aplicam-na sobre o couro (IV 189, 1-2). Por ser este o único material usado na confecção do vestuário podemos depreender que continuam a ignorar o método de fabrico típico das sociedades civilizadas, a tecelagem.

Na longa descrição das forças que constituem os exércitos de terra e de mar de Xerxes (VII 61-99), o Autor fundamenta a distinção étnica dos diversos contingentes através de indicações sobre indumentária e armamento. Mais do que esmiuçar a imensidão de pormenores apontados na caracterização distintiva de cada uma das etnias constituintes do catálogo, importa destacar a presença de um modelo discursivo ao qual nos habitua o escritor ao longo da sua obra. Baseando-se na recorrência de motivos – como a indicação das peças usadas para cobrir a cabeça, o corpo e, mais raramente, os pés e as pernas, bem como das armas ofensivas e defensivas – Heródoto oferece um panorama visual de onde ressaltam os elementos *sui generis* em relação ao padrão de referência helénico<sup>(30)</sup>. Da pluralidade etnográfica constituinte do vasto império asiático e aliados, destacamos aqueles que nos parecem os principais marcadores da alteridade do Bárbaro<sup>(31)</sup>.

À excepção dos Assírios, que usam um elmo de bronze (VII 63), e dos Fenícios, de quem o Autor afirma expressamente que apresentam um elmo muito semelhante ao grego (VII 98, 1), os restantes casos em que vem referida esta peça ou algo que cumpra a função de cobrir a cabeça correspondem a modelos passíveis de leituras diversas. Recordando que os materiais utilizados na Grécia eram o couro, ainda no período micénico, ou o bronze, nas épocas arcaica e clássica, não deixa de constituir um factor de estranhamento a sua confecção em feltro e madeira. Aliás um indício linguístico claro do valor reconhecido ao gorro de feltro flexível como típico da etnia medo-persa subjaz ao próprio cuidado de Heródoto em indicar a palavra persa com esse significado, *tiara* (VII 61, 1). Quanto aos Bactrios, informa Heródoto que usavam um tipo muito idêntico ao dos Medos (VII 64, 1). Os Lícios, por sua vez, tinham um gorro de feltro terminado em

---

<sup>(30)</sup> Claro que só se aplica o conceito de padrão à análise da panóplia do hoplita, no que se refere aos seus elementos indispensáveis (elmo, couraça, escudo, grevas e lança) e não às formas específicas de cada um. Na verdade, como esclarece A. M. Snodgrass, a expansão pelo mundo grego do armamento típico do soldado de infantaria pesado origina variações regionais inevitáveis no seu estilo (cf. *Arms and armour of the Greeks*, London 1967, 63).

<sup>(31)</sup> Para uma análise pormenorizada dos detalhes sobre as armas e o fardamento dos diversos povos, leia-se R. W. Macan, *Herodotus. The seventh, eighth & ninth books* (New York, reimp. 1973) 167-81.

jeito de coroa, ornada de plumas (VII 92). Já o turbante cita apresenta a diferença de ser rígido e terminar com a ponta espetada para cima (VII 64, 2). Da região sudeste do Mar Negro provêm os Moscos e os Colcos, duas comunidades bárbaras com o hábito comum de envergar elmos de madeira (VII 78 e 79), material que, no presente contexto, remete para um certo nível de primitivismo. Certamente alinhados sob este mesmo rótulo ficam os Etíopes africanos e os asiáticos. Em ambas as situações recorre-se a peles de animais, exibidas de forma exótica. Se estes colocam sobre a cabeça a pele arrancada ao crânio de cavalos, mantendo-lhes as orelhas e as crinas (VII 70, 2) e os Trácios usam peles de raposa para o mesmo fim, não será uma interpretação forçada entender que, quando Heródoto declara que os Etíopes de África se cobrem com peles de feras (panteras e leões), esteja a supor que o fazem do mesmo modo, ou seja, tapando a nuca (VII 69). Regista-se ainda um outro modelo de elmo, diferente do helénico, de que se anota apenas o modo de confecção, resultante de um entrançado – exibido pelos Paflagónios, da Anatólia (VII 72, 1) e pelos Egípcios (VII 89, 3). Referência especial merece o casco dos Pisidas, por ser de bronze e exibir um penacho, como o grego, mas denunciar a marca da diferença pela presença de orelhas e cornos, embora feitos no mesmo material (VII 76).

Da restante indumentária, merecem referência particular não só peças desconhecidas dos Gregos, mas também outras cuja única diferença assinalada reside no material usado. Um dos mais surpreendentes elementos de vestuário eram as *anaxirides*, características dos Medo-Persas (VII 61, 1), mas também vestida pelos Citas (VII 64, 2). Essas calças de couro são mesmo um elemento exterior identificativo desses povos, como referiram em ocasiões diversas Sândanis – nos seus conselhos contra a invasão lídia do reino de Ciro (I 71, 2) – e Aristágoras de Mileto – no incentivo ao rei espartano Cleómenes para que invadisse a Pérsia (V 49, 3). Aliás utilizar o couro em vez do pano representa, sem dúvida, um sinal de atraso civilizacional. Assim não estranhemos encontrá-lo expressamente associado a mais duas etnias bárbaras: os Páctios, situados entre o Mar Negro e o Cáspio, com os seus mantos (VII 67, 2); e os Líbios, de quem se dá a informação genérica de que vestiam roupas desse material (VII 71). Outras opções extravagantes para um Grego, seriam os tecidos de algodão (dos Indos, VII 65) e os de linho – as couraças dos Assírios (VII 63) e dos Fenícios (VII 89, 1). Igualmente inusitado era o recurso a tinturas vistosas, não só as especificadas para as túnicas, mas mais ainda quando com elas se cobre a pele do corpo.

Os Medo-Persas, com as suas túnicas coloridas e com mangas (VII 61, 1), pormenor também novo para os Helenos, e os Trácios, cobertos com mantos garridos (VII 75, 1), não podem passar despercebidos à visão diferenciadora do Autor. Este, para permitir ao público a percepção da estranheza das mangas descritas, informa que eram feitas de peças de metal semelhantes a escamas de peixe. Já as pinturas de guerra dos Etíopes só podem ser entendidas como um indício do primitivismo do povo em apreço. No sentido desta interpretação aponta o confronto da prática de pintar o corpo de vermelho e branco (VII 69, 1) com a recusa peremptória do soberano dos Etíopes de Longa Vida em aceitar a existência de tecidos tingidos de púrpura, oferecidos pela embaixada de espias Ictiófagos (III 22, 1).

Confirmando a ideia de que os Bárbaros não representam tipos absolutamente dissemelhantes do Grego, mas, ao invés, revelam ter com este diversas afinidades, também na rubrica do fardamento do guerreiro Heródoto regista usos comuns. A túnica de lã dos Cilícios (VII 91), etnia da Anatólia, se bem que não possa fazer as vezes da couraça metálica, não representa, no domínio genérico do vestuário, uma novidade para os Gregos. E apesar de outros elementos 'bárbaros' do seu equipamento militar (como o gorro de feltro, a pele de cabra sobre os ombros, o arco, o punhal e a cimitarra), os Lícios distinguem-se pela singularidade de usarem duas peças indispensáveis ao soldado grego de infantaria pesada, o hoplita: a couraça e as grevas (VII 92). Também usadas para cobrir maior ou menor superfície da perna, as botas dos Paflagónios (VII 72, 1) e Trácios (VII 75, 1) devem ser evocadas neste momento. Enfaixar as pernas com tiras de cor púrpura é a opção de um outro povo, os Pisidas (VII 76).

Focando de seguida a nossa atenção no armamento, como se sabe, as armas típicas do hoplita eram: um enorme escudo côncavo de metal, cujo antepassado teria sido de pele de boi curtida, rematado por um forte rebordo de metal; a lança longa, utilizada no choque; a espada, para a luta corpo a corpo<sup>(32)</sup>. A maioria dos retratos dos contingentes bárbaros do exército de Xerxes constitui-se como negativo ou variante deste modelo. Os escudos descritos, à excepção do egípcio (côncavo e com a faixa circundante metálica, VII 89, 3), ou são feitos de materiais distintos dos acima enunciados ou carecem de alguma característica própria da sua forma. Os Medo-Persas

---

<sup>(32)</sup> Sobre questões de armamento na Grécia clássica indicamos apenas dois títulos de referência: o supracitado de A. M. Snodgrass e o de V. D. Hanson, *Hoplites. The Greek battle experience* (London 1991).



utilizam o vime (VII 61, 1), os Etíopes as peles de grou (VII 70, 2); os Colcos fazem-nos pequenos e com pele de boi por curtir (VII 79), dimensões parecidas às dos Paflagónios (VII 72, 1) e material comum aos dos Cilícios, que, no entanto, são um caso único no item dos escudos, pois em vez destes servem-se de uma espécie de telas (VII 91). Fenícios (VII 89, 1) e Trácios (VII 75, 1) distinguem-se por apresentarem modelos sem rebordo, denominados, no caso destes últimos, de *pelta*. Identificada como arma típica de uma etnia bárbara, este escudo pequeno e leve, feito de caña e forrado de pele de cabra ou ovelha, viria, com as transformações registadas ao nível das tácticas militares no decurso da Guerra do Peloponeso (431-404), a integrar o equipamento do soldado de infantaria ligeira, o peltasta.

Das armas de ataque, as referidas mais vezes são o arco (Medo-Persas, Páctios, Báltrios, Citas, Indos, Etíopes), o punhal ou adaga (Medo-Persas, Páctios, Citas, Sagaritas, Assírios, Paflagónios, Trácios, Moscos, Colcos, Egípcios e Lícios) e as lanças curtas (Medo-Persas, Báltrios, Moscos e Colcos) ou médias (Paflagónios). A atenção com que Heródoto considera alguns desses exemplares possibilita ao receptor da obra reter pormenores de fabrico e forma nitidamente diversos das práticas gregas. Esse particularismo pode vir indicado sob a designação genérica de que são *típicos do seu país* (*epichoríoi*) – como sucede com os arcos cita e páctio (VII 64, 2 e 67, 2) – ou através de especificações diversas. Dentro deste grupo inserem-se aspectos como: as grandes dimensões dos arcos<sup>(33)</sup>, a matéria de que são feitos tanto eles como as setas e até, a situação mais invulgar de todas, o facto de a curvatura do arco ser a inversa à habitual<sup>(34)</sup>. O material mais vulgar parece ser a cana<sup>(35)</sup>, mas registam-se variações, a saber: os arcos de folha de palmeira e as pontas de seta de pedra (dos Etíopes, VII 69, 1). No entanto, as esperadas pontas de ferro também são adoptadas por um povo bárbaro, os Indos (VII 65). Deixámos para o fim a alusão a armas das mais inusitadas para os Gregos, o machado dos Citas (VII 64, 2), as maças dos Assírios (VII 63) e Egípcios (VII 89, 3) e o laço dos Indos (VII 65).

<sup>(33)</sup> Tamanho assinalável têm os arcos dos Medo-Persas (VII 61, 1) e dos Etíopes, caso em que se indicam as dimensões, não inferiores a quatro côvados, ou seja, cerca de 1,75 m (VII 69, 1).

<sup>(34)</sup> Essa é a forma do escudo etíope, tão difícil de retesar que o monarca deste povo, para dissuadir o rei Cambises de declarar guerra ao seu país, oferece-lhe um, com o recado de que, só quando for capaz de armá-lo, deve considerar-se apto a lançar uma investida contra a Etiópia (III 21, 3).

<sup>(35)</sup> Cf. Medo-Persas (VII 61, 1), Báltrios (VII 64, 1) e Indos (VII 65).

Por detrás deste gosto pelo catálogo há mais do que uma simples concessão a uma ancestral técnica do discurso literário, cuja primeira presença encontramos no canto II da *Ilíada*, vulgarmente conhecido por “catálogo das naus”. É certo que o simples facto de, por esta via, se tornar visível aos olhos da imaginação do público grego a caracterização física do inimigo asiático constitui, por si só, uma razão forte para este tipo de quadro. Há, no entanto, motivações de ordem psicológica subjacentes à natureza estética da cena. No livro precedente das suas *Histórias*, Heródoto sublinhou a importância da batalha de Maratona para a familiarização dos Gregos do continente, em concreto os Atenenses, com esse universo tão ‘outro’ como era o dos Bárbaros. De facto o confronto de 490 proporcionou-lhes a primeira oportunidade de *ver* o equipamento medo e os guerreiros que o envergavam, conquista assinalável, pois, como acrescenta o Autor, até esse dia, o simples nome dos Medos inspirava terror (VI 112, 3). Daí que, quando o leitor/ouvinte é confrontado com a descrição das forças vindas da Ásia para tomar a Grécia pode finalmente ter uma percepção mais ampla dos motivos pictóricos e materiais desse pavor. Isto é, a alteridade funciona, neste contexto bélico, como uma arma de ataque.

Voltando ao item da diferenciação étnica através do traje civil, reparamos que a indicação do tipo de roupa nem sempre se presta a uma leitura hierarquizada das culturas consideradas. É o que se passa com os Melanclenos, comunidade com uma onomástica soante, pois é do uso de vestes negras (IV 107), única particularidade etnográfica mencionada, que lhes advém o etnónimo.

Uma vez que exteriorizam, através da indumentária, inversões dos padrões tradicionais da diferenciação dos sexos, reservámos para uma análise conjunta os exemplos dos trajes dos Lídios e das Saurómatas. Se, persuadido pelo conselho de Cresos, Ciro obriga os homens recém-conquistados da Lídia a vestirem uma túnica, por baixo do manto, e a calçarem o coturno (a bota flexível que entre os Gregos apenas usavam os sacerdotes de Dioniso e os actores de tragédia), fá-lo com o propósito de enfraquecer-lhes a virilidade, ou seja, retirar-lhes a coragem guerreira (I 155-56). Transformados esses homens em mulheres (I 155, 4), deixava o seu poder de estar ameaçado no novo território anexado à Pérsia. Aliás, a proibição de transportarem consigo armas (*ibidem*), é a medida que mais evidencia os motivos ocultos dessa política de efeminização dos Lídios.

Por outro lado, as mulheres Saurómatas, descendentes da tribo das Amazonas, herdaram das antepassadas o seu modo de vida (*diaita*), por essa razão

denominado de ‘antigo’ (*diaite...palaie*, IV 116, 2). E, à luz dos costumes e quadro de valores helénicos, um tal modelo corresponde aos atributos típicos do sexo masculino, a caça e a guerra, actividade em que vestem um fardamento igual ao dos homens. Deste dois exemplos concluímos desde já que no universo multicultural bárbaro, uma das ‘maravilhas’ com que se pode contar é a de um mundo social “às avessas”.

À imagem do modo como iniciámos este exame do retrato físico das etnias, evocamos para seu remate um caso não apenas ‘fantástico’, mas incrível, o de um povo dos extremos ocidentais da Europa, os Arimaspos<sup>(36)</sup>. Apresentados como *homens de um só olho* (III 116, 1-2 e IV 13, 1), de imediato impelem o imaginário grego para o universo homérico dos Ciclopes, determinando, assim, a remissão do *ethnos* para um contexto fantástico.

### 2.2.2. O RETRATO CULTURAL

Mais numerosos e desenvolvidos, os *topoi* da caracterização cultural dos diferentes povos abrangem as áreas seguintes: regime alimentar, normas de convívio social, organização familiar, religião, rituais funerários e guerra. Todas elas, como procuraremos demonstrar, permitem definir o perfil de culturas diversas da grega, próximas ou não umas das outras.

#### a) Regime alimentar

Tendo em consideração a dieta tradicional dos Helenos, modelo sobre o qual assenta a alteridade do Bárbaro, Heródoto não se limita a focar a atenção nas suas bases alimentares, como também aborda as semelhanças ou diferenças existentes na *praxis* dos momentos de tomar as refeições.

---

<sup>(36)</sup> Como bem observou G. Nenci, é sobre o ocidente bárbaro que Heródoto menos informações etnográficas fornece (“L’occidente barbarico”, in O. Reverdin et B. Grange (edd.), *Hérodote et les peuples non grecs*. Entretiens sur l’Antiquité Classique 35, Vandoeuvres-Genève 1990, 306). Mesmo aquelas que vai apresentando não se revestem de um conhecimento seguro da sua parte, conforme esclarece em III 115, 1. Em particular sobre os Arimaspos, confessa veicular a opinião de um poeta do Proconeso, Arístes (IV 13, 1), na qual não deposita qualquer fé (III 116, 2). As opiniões dos estudiosos têm-se polarizado entre aquelas que consideram Arístes um charlatão ou as que admitem ter sido ele um viajante que de facto viu o que conta. Sobre esta discussão, veja-se Corcella, *Erodoto - IV*, XI. Defensores incondicionais da concepção fantasista da obra do autor do Proconeso são J. D. Bolton (*Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962) e o seu recensor, W. Burkert (“Bolton, Aristeas of Proconnesus”, *Gnomon* 35. 3, 1963, 235-40).

As análises realizadas, a propósito desta temática, por diversos estudiosos têm sido unânimes em destacar que de um modo geral Heródoto associa ao padrão do bárbaro nómada e não civilizado o consumo da carne e do leite<sup>(37)</sup>. Este quadro alimentar entende-se como distinto do grego, não porque semelhantes produtos estivessem excluídos da dieta do povo helénico, mas devido ao lugar que nela ocupam. Ou seja, nem um nem outro figuravam como alimentos principais, e muito menos únicos, das suas refeições, como sucede em alguns dos casos apontados por Heródoto entre as populações bárbaras. A carne consumiam-na os Gregos da época, quase exclusivamente, no contexto de cerimónias religiosas, ocasião em que o sacrifício de gado correspondia a um momento essencial dos ritos sagrados<sup>(38)</sup>. A bebida que acompanhava a ingestão dos sólidos era o vinho, cuja arte de fabrico desde cedo se estigmatizara como uma das conquistas civilizacionais do homem<sup>(39)</sup>. O leite simples não tem essa função de complemento líquido das refeições, além de ter sido de preferência aproveitado para o produção de derivados, o mais comum dos quais era o queijo.

Não é portanto de estranhar que as designações ‘comedores de carne’ e ‘consumidores de leite’ correspondam, aos olhos do Grego, a autênticos rótulos do exotismo bárbaro. Recebem-nas às duas os povos Líbios (IV 186, 1) ou apenas uma delas, a segunda, os Masságetas (I 216, 4) e os Etipos de Longa Vida (III 23, 1). No respeitante ao consumo de carne, assim como ao de peixe, verifica-se que o distanciamento em relação ao padrão do autor não reside apenas na quantidade, como também na (não)preparação dos mesmos, antes de serem ingeridos. O consumo em cru, por antítese com o hábito civilizado de cozinhar, remete para uma fase primitiva, praticamente selvagem, da vida em comunidade. Neste estágio encontram-se as populações

---

<sup>(37)</sup> Vd. B. D. Shaw, “Eaters of flesh, drinkers of milk: the ancient Mediterranean ideology of the pastoral nomad” *AncSoc* 13/14 (1982/83) 5-31, em especial 8-17 sobre Heródoto; Rosellini et Saïd, “Usages des femmes”, 955-9.

<sup>(38)</sup> Embora se debruce mais sobre a realidade romana, o estudo de P. Garnsey *Food and society in Classical Antiquity* (Cambridge 1999, pp. 16-17 e 122-7) permite obter uma visão ampla do consumo de carne entre as populações mediterrânicas durante a Antiguidade Clássica.

<sup>(39)</sup> S. Flory considera que, nas *Histórias*, a dieta é uma das categorias que permite distinguir o bom-selvagem do civilizado. Aquele consome carne crua e alimentos não confeccionados. As bebidas eleitas são o leite e a água, de preferência ao vinho, que, por estar sujeito a um processo de fermentação, é “cozinhado”, atributo da civilização. Quando bebem vinho, esses homens ficam particularmente susceptíveis de sofrer os efeitos nefastos da embriaguez (cf. *The archaic smile of Herodotus*, Detroit 1987, 88).

mais remotas: os Indos sedentários (III 98, 3) e a subetnia dos Padeus (III 99, 1). Como temos procurado demonstrar, os Etíopes representam o protótipo do Bárbaro cuja vida simples se ajusta ao retrato de uma humanidade primitiva idealizada. Entendimento este que vemos reforçado na caracterização dos seus hábitos alimentares, uma vez que neles se funde o indicador do primitivismo – a ingestão de leite – com o da civilização, contido na referência ao consumo de ‘carne cozida’ (III 23, 1).

Apesar de não fazerem as refeições à base de carne ou de peixe, os Gregos não expulsaram jamais esses produtos do seu *nomos* alimentar. Pelo que só lhes poderia afigurar-se estranha uma dieta vegetariana (IV 184, 4). O facto de Heródoto introduzir esta informação sobre o povo líbio atalante com a forma verbal ‘conta-se’, relegando para terceiros esse conhecimento, reflecte, quanto a nós, a dificuldade em aceitar a própria existência de um regime tão distinto. Semelhante dieta regista-se no seio de outro povo nómada da Líbia, os Lotófagos. Também na presente situação, à imagem do que verificámos com os Melanclenos, deveremos estar perante mais um caso da etnografia ao serviço da explicação onomástica. Os Lotófagos são, como se pode ler na obra, *aqueles que vivem exclusivamente do consumo dos frutos do loto* (IV 177). Igualmente extravagante e singular devia parecer a alimentação dos Budinos, nómadas da região do Cáucaso que comem pinhões (IV 109, 1). Repare-se que, ao surgir num contexto de oposição à prática dos Gelonos, helenodescendentes habituados a comerem pão, a referência a este costume alimentar ganha contornos nítidos de símbolo de incivilidade.

Menor impressão não seria por certo deixada por dietas em que a carne não vinha dos mamíferos tradicionalmente consumidos (ovinos, caprinos, bovinos e porcos). Mantendo também neste domínio o espírito de isenção que o caracteriza, Heródoto documenta com absoluta imparcialidade o costume dos Etíopes trogloditas de comerem diversos tipos de répteis (como cobras e lagartos, IV 183, 4) e os de duas tribos Líbias, a dos Gizantes – Líbios agricultores, que se alimentavam de macacos (IV 194) – e a dos Áusquisas – Líbios nómadas, cuja caça são os gafanhotos (IV 172,1). Porém, quando o exotismo fere a integridade do Homem, pondo em causa os princípios básicos da vida civilizada (a justiça e a lei), Heródoto pronuncia o seu juízo de valor mais crítico. Diante da prática do canibalismo, imortalizada no etnónimo Andrófagos, o autor afirma claramente que esses nómadas, *de entre todos os homens são os que possuem os mais selvagens costumes* (IV 106).

Servem de contraposto ao exemplo maior da selvajaria bárbara as duas etnias que nas *Histórias* revelam possuir ou a cultura mais evoluída ou a sociedade mais empreendedora: a egípcia e a persa, respectivamente. Ambas se enquadram no regime alimentar típico dos povos ditos civilizados, ou seja, que têm por base da sua dieta o pão. Outro parâmetro a preencher é, por oposição ao consumo do leite, o costume de beber vinho. Mas, embora se fique a saber que quer os homens da Pérsia quer os do Egipto o incluem na sua dieta, a verdade é que, mesmo neste ponto, a distinção face ao paradigma grego não passa despercebida ao receptor da obra. Ao contrário dos Helenos, os Bárbaros que comandavam a invasão da Grécia tinham por costume beber vinho estreme. Se o valor que em geral lhe reconhecem as comunidades sai reforçado da particularidade de ser o único presente de Cambises apreciado pelo rei etíope, a sua ingestão em estado puro simboliza a propensão do Bárbaro para o excesso<sup>(40)</sup>. Fica ainda o Grego a saber que o fruto de que podia obter o vinho não era apenas o da videira, mas também o do loto (*nomos* dos Lotófagos, IV 177) e a cevada (prática dos Egípcios, II 77, 4).

Na rubrica da alimentação merece atenção especial a realidade dos habitantes das terras do Nilo, isto porque congrega características preferencialmente associadas ao retrato das etnias primitivas com outras próprias dos padrões de vida civilizados. Deste último quadro fazem parte o consumo de vinho e de pão (II 77, 4), já indicados, bem como de carne, cozida ou assada (II 77, 5). Outro tanto não se pode dizer da alimentação feita à base de alguns peixe e carne, comidos crus, ainda que secos ou conservados em sal.

A reflexão sobre os indicadores etnográficos relativos ao regime alimentar só fica completa com a análise do tema em contexto social. Iremos, por conseguinte, considerar o motivo do banquete sob a perspectiva

<sup>(40)</sup> Como confirma uma das canções de mesa atribuídas a Anacreonte (frg. 43 Diehl), os Gregos misturavam o vinho com água, na proporção de uma medida daquele para duas desta. Que o consumo de vinho puro era uma desmesura, censurada pelos Gregos e com consequências nefastas, documentam-no nas *Histórias* dois exemplos expressivos, um envolvendo uma personagem helénica, outro Bárbaros ‘consumidores de leite’. Estamos a pensar numa das explicações apresentadas para a loucura de Cleómenes I de Esparta, precisamente a ingestão de vinho puro (VI 84. 1). Também o contingente masságeta, chefiado pelo filho da rainha Tómiris, Espargápis, cai nas mãos de Ciro depois de ter perdido as forças sob a acção de vinho servido simples (I 207. 6). No que se refere ao gosto dos Persas pela bebida, há várias referências dispersas nas *Histórias* a esse propósito (vd. I 126, 2, 133, 3 e 212, 2; III 22, 3 e 34, 2).

da diferenciação Grego/Bárbaro e Bárbaro primitivo/Bárbaro civilizado. Após a vitória dos Helenos em Plateias, procede-se ao saque do acampamento persa (IX 80-81). Ilustrando uma vez mais a opulência característica dos povos orientais, e em particular a dos iranianos, Heródoto descreve as riquezas achadas em abundância por entre os despojos. Para o Grego, sobretudo a utilização do ouro e da prata, metais preciosos e raros, na decoração das tendas e fabrico de mobiliário e de baixelas, mas também as indumentárias sumptuosas, com o uso de tecidos recamados, bem como de pulseiras, colares e adagas de ouro são sinais exteriores de um luxo exagerado e excêntrico, tipificado como próprio do Bárbaro civilizado. Na história em que o Autor recorda a reacção que, perante semelhante espectáculo, se dizia ter tido o chefe espartano, Pausânias, torna-se notório o contraste profundo entre esse modo de vida faustoso e o protótipo grego da moderação. O choque cultural é tanto maior quanto se estabelece, como termo de comparação para a grandeza persa, o padrão por excelência da austeridade helénica, os Lacedemónios (IX 82). E o *nomos* que traduz essa oposição flagrante é precisamente o da refeição.

Sob as ordens de Pausânias, cozinheiros e padeiros preparam um ambiente e um *menu* adequado à recepção de um alto dignatário persa, como seria o caso do recém-abatido comandante persa, Mardónio (cf. IX 64). Ao luxo dos leitos e mesas acresce o aparato magnífico da refeição em si (IX 82, 2), comodidades que a um Grego só podem causar estupefacção. Natural de Esparta, cidade de costumes austeros e hábitos alimentares frugais, Pausânias, porta-voz de mais uma ocorrência de um pensamento estruturante nas *Histórias* – segundo o qual a fortuna material estimula o enfraquecimento dos homens, enquanto a pobreza funciona de incentivo ao seu crescimento – encena diante dos olhos dos outros Gregos o fosso etnográfico existente entre os dois mundos. Para isso manda preparar também um almoço lacónico e as palavras que pronuncia atestam bem as diferenças étnicas entre os dois pólos, as quais não se cingem a aspectos pragmáticos, como os acabados de enunciar. Na verdade, todas as campanhas fracassadas dos diversos monarcas que estiveram à frente do projecto expansionista persa, desde Ciro a Xerxes, contribuem para a ideia de que, ao invés do Grego, o Bárbaro carece de duas virtudes essenciais ao sucesso: a sabedoria (*sophia*) e a moderação (*sophrosyne*). É esta a lição extraída por Pausânias do espectáculo observado:

“Varões da Grécia, foi pela seguinte razão que vos convoquei: porque queria mostrar-vos a insensatez (*aphrosyne*) do Medo, que, tendo um padrão de vida (*diaitan*) deste tipo, avançou contra nós, que temos um tão humilde, para nos tomar”

(IX 82, 3)

Neste livro derradeiro das suas *Histórias*, Heródoto não pormenoriza o conteúdo de uma refeição persa, motivo já anteriormente exposto a propósito dos festins de aniversário (I 133). Surgindo, no presente passo, uma vez mais, a realidade grega como o negativo da prática oriental, a abundância e variedade das carnes consumidas, o processo de as confeccionar e o papel das sobremesas no repasto denunciam o afastamento de um *nomos* em relação ao outro<sup>(41)</sup>. Habitados a assar animais esquartejados, os Helenos deviam encarar a preparação dos mesmos por inteiro, bem como a inclusão na dieta de mamíferos como o cavalo, o camelo e o burro, autênticas extravagâncias de Bárbaros. O mesmo se pode inferir da preferência dos Persas pelas sobremesas, em detrimento dos pratos principais. Aquelas, além de mais abundantes do que estes, não são guardadas para o final do festim, como sucedia na Grécia, mas vão sendo servidas a espaços no decurso da refeição. Procurando diversificar a origem da focalização, o historiador de Halicarnasso transmite não a interpretação que um seu compatriota faria desta diferença cultural (como foi o caso analisado imediatamente antes deste), mas a leitura oposta, veiculada pela opinião dos Bárbaros. Como se pode ver:

É por isso que os Persas afirmam que os Gregos deixam de comer ainda com fome, pois a seguir à refeição não lhes servem nada que mereça referência. Mas, se lho servissem, não deixariam de comê-lo.

(I 133, 2)

---

<sup>(41)</sup> Adoptando uma nítida política de agradar ao novo senhor, as cidades gregas que colaboraram com o Persa empenhavam-se na preparação dos banquetes destinados a receber Xerxes ao longo da sua marcha em direcção a Erétria e Atenas. Agradar ao invasor significa, neste contexto, oferecer-lhe uma refeição que obedeça aos parâmetros de opulência a que está habituado. Dos gastos elevadíssimos que acarretavam semelhantes recepções — não só devido ao número de animais a abater, mas também ao fabrico de uma baixela de ouro e prata para servir o rei e a sua comitiva pessoal — nos dá conta Heródoto em VII 118-19.



Deste raciocínio infere-se que o indivíduo se mostra tendencialmente propenso a experimentar pratos atractivos. O episódio que descreve o massacre das tropas masságetas às mãos de Ciro revela que esse é mesmo um reflexo previsível, sobretudo entre povos habituados a regimes frugais. As diferenças ao nível alimentar, símbolos de incompatibilidades étnicas, revelam-se uma arma poderosa no jogo político, como aconselha Creso ao seu novo senhor:

De acordo com as minhas informações, os Masságetas não têm qualquer experiência dos deleites da Pérsia e desconhecem igualmente os grandes prazeres. Pois bem, para homens deste tipo vamos abater, sem economia, e preparar uma série de cabeças de gado, a ser-lhes oferecida num banquete no nosso acampamento; ao que se acrescentam *krateres* de vinho puro — também sem reservas — e toda a espécie de iguarias. Tomadas estas medidas, deixamos para trás o contingente de menor valia, enquanto os restantes recuam de novo para junto do rio. Se realmente não falho na minha avaliação dos factos, os Masságetas, assim que puserem os olhos em toda aquela abundância de delícias, viram-se a elas e a nós é-nos deixada a oportunidade de cometer grandiosas façanhas.

(I 207, 6-7)

É oportuno esclarecer que, no entender da rainha masságeta, o contingente do filho sucumbiu não por ser militarmente inferior ao adversário, mas porque, sendo ele desconhecedor das propriedades inebriantes do vinho, tornou-se presa fácil numa batalha ganha à custa da astúcia (I 212). Soberana de um povo familiarizado apenas com o consumo do leite, Tómiris apelidara de veneno (*pharmakos*) uma bebida cujo efeito que lhe reconhece é o de levar o homem à loucura.

Na continuação do passo atrás analisado sobre as festas de aniversário entre os Persas, podemos, a propósito das propriedades do vinho, deparar, uma vez mais, com a diversidade de opiniões típica da pluralidade cultural patenteada nas *Histórias*. Ao invés do juízo da Masságeta, os Persas, apreciadores inveterados da bebida, reconheciam à embriaguês o dom da verdade. Daí que, segundo o Autor, as decisões mais importantes deviam ser tomadas sob o seu efeito ou, caso tal não se verificasse, impunha-se a ratificação das mesmas pelos indivíduos, quando ébrios (I 133, 3-4).

Parece-nos, no entanto, que, apesar de retratar os Persas como Bárbaros civilizados, Heródoto quer deixar claras as suas origens de povo bárbaro

primitivo. A passagem de um estádio ao outro localiza-a o historiador por alturas da conquista dos territórios da Lídia. Nesses tempos passados, as gentes da Pérsia desempenhavam o papel que nos anteriores episódios cabia aos Masságetas e aos Gregos. Tal como sucede com estes, também no caso da guerra entre Persas e Lídios, o sucesso bafeja os primeiros. Estamos, pois, perante um motivo recorrente na obra, o da vitória da parte desprezada por um adversário que, na sua prepotência de cultura superior, contava superar com facilidade o inimigo. À imagem de Creso, na preparação do ataque aos Persas, Creso contou com o parecer avisado de um sábio conselheiro, Sândanis. Aquela gente, contra quem o soberano desejava lançar uma investida, apresentava os mais evidentes sinais de primitivismo: o vestuário de couro, o regime alimentar simples (natural numa terra agreste), o consumo de água (*hydropoteousi*), e não de vinho, e o desconhecimento de qualquer delícia, entre as quais se incluíam os figos (I 71, 2-3). Nas conclusões tiradas sobre as pretensões expansionista de Creso, o lídio produz um discurso de fortes paralelos com o de Pausânias. A moral extraída é em tudo idêntica à pronunciada pelo general espartano:

“Ora bem, se venceses, o que é que lhes podes tirar, a eles que nada têm? Todavia, se fores vencido, vê bem a quantidade de bens (*hosa agatha*) que perdes”

(I 71, 3)

O primeiro passo apresentado por Heródoto para a ascensão de Creso constrói-se sobre este mesmo motivo do confronto entre dois padrões étnico-culturais opostos. Depois de ter convocado os seus soldados para uma jornada a desbravar um território repleto de espinheiros, o rei ofereceu-lhes um banquete, recheado dos tradicionais símbolos da opulência: carnes em abundância, vinho e iguarias das mais requintadas (I 126, 1-2). Há, no entanto, um pormenor a remeter para essa fase de transição entre primitivismo e civilização: ausente ainda do seu universo o mobiliário próprio dos festins (os leitos e as mesas), os convivas reclinam-se na relva, onde tomam a refeição (I 126, 3).

Embora, por uma questão de clareza metodológica, tenhamos optado por subdividir a rubrica dedicada aos motivos do retrato étnico em subalíneas, no texto herodotiano esses são aspectos que se intrincam entre si. O contexto do banquete possibilita, como vimos, reflexões sobre a dieta

e adereços diversos, além de oferecer oportunidade para o confronto com normas de convívio social. Mas, porque as regras de etiqueta indicadas por Heródoto transcendem o ambiente simposiaco, decidimos contemplar esta matéria num item autónomo.

## b) Normas de convívio social

A visita de embaixadores persas à corte da Macedónia, tendo em vista a obtenção de apoio às forças militares de Dario (V 17-20), constitui, neste domínio, um dos episódios fundamentais para a diferenciação entre costumes gregos e persas<sup>(42)</sup>.

É de assinar que, sob a perspectiva dos interesses dos chefes de cada uma das partes, não surge qualquer desacordo. A fricção verifica-se quanto a regras de etiqueta social. Amintas é pronto na adesão que declara ao projecto do Bárbaro e, em sinal da sua submissão total à vontade de um novo senhor oferece um magnífico banquete de homenagem aos hóspedes (*deipnon megaloprepes* V 18, 1). Perante a espontaneidade da adesão do rei macedónio à aliança solicitada e a forma calorosa como são recebidos, os Persas — já toldados pelo excesso de álcool (*diapinontes*, V 18, 2) — atrevem-se a propor ao anfitrião a prática de um costume que não só não é o do seu povo como absolutamente oposto a ele. Cultivando uma política de não agressão do novo senhor, Amintas acede a cumprir os desejos dos hóspedes, embora advirta que o conteúdo desse pedido não era contemplado nas tradições macedónias:

“Anfitrião macedónio, nós os Persas temos por costume, quando oferecemos um grande festim (*deipnon...mega*), trazer para a nossa companhia tanto as cortesãs como as esposas legítimas. A tí, uma vez que nos recebeste de braços abertos, tratando-nos como hóspedes, e ofereces ao rei Dario terra e água, adopta agora a nossa tradição”. Ao que respondeu Amintas: “Persas, o costume que nós temos não é esse, mas sim o de separar os homens das mulheres. Mas visto que sois vós, na condição de senhores, que assim o exigis, ser-vos-á satisfeito esse pedido”.

(V 18, 2-3)

---

<sup>(42)</sup> Já tivemos ocasião de analisar este trecho na nossa dissertação de doutoramento, de onde retirámos, com alguns ajustes, as ideias que a este respeito de seguida expomos (cf. *A morte em Heródoto*, 274-80).

Os subterfúgios usados por Amintas para manter as mulheres afastadas dos hóspedes (sentando-as diante deles e não a seu lado) e as reticências com que, forçado pelas circunstâncias, acaba por aceder a mais uma “vontade” dos novos senhores (ordenando, desta feita, que aquelas se sentassem à sua beira), revelam que, mesmo tendo previsto a degeneração daquele convívio em orgia, se esforçava, sempre de uma maneira diplomática, por evitá-la (V 18, 3-5). Heródoto coloca a tónica na acção nefasta do vinho sobre o comportamento de quem o consome em demasia, pois ressalta a ideia de que é por beberem em excesso que os hóspedes persas atentam contra o pudor das mulheres dos anfitriões – tocando-lhes nos seios ou chegando mesmo, numa ocasião, a ousar um beijo (V 18, 5).

O Autor é bastante explícito na apreciação que tece sobre a posição do rei macedónio perante os abusos dos convivas estrangeiros: a ausência de reacção contra a luxúria dos hóspedes resultava de um sentimento de profundo temor face aos Persas (V 19, 1). Humilhada sob o pretexto da impunidade vulgarmente associada aos detentores do poder, a tradição macedónia acaba por ser reparada com a morte dos transgressores<sup>(43)</sup>.

Afinal as censuras de Tómiris contra os efeitos prejudiciais do vinho revelam-se fundadas, mesmo quando respeitam aos Persas. Afectados pela acção da bebida nas suas capacidades de discernimento, os embaixadores de Dario, figuras das mais respeitadas no exército bárbaro (V 17, 1), mostraram-se incapazes de ver para além das aparências. Sem perceberem o dolo em que caíam, avançam sobre as mulheres macedónias, incapazes de reconhecer nelas jovens imberbes, vestidos com trajes femininos. Tal como os Masságetas chefiados por Espargápis não perceberam a cilada armada por Ciro, assim os nobres persas se tornam alvos fáceis do massacre perpetuado pelos *travestis* macedónios.

O episódio reforça, uma vez mais, o reconhecimento da importância do *nomos* no quadro de valores de diversos povos. O melhor indício do papel por ele ocupado na cultura de que é natural encontramo-lo na

<sup>(43)</sup> Com um reinado de aproximadamente 43 anos (ca. 495-452), Alexandre I da Macedónia, na opinião de N. G. L. Hammond e G. T. Griffith, teria contado pessoalmente esta história a Heródoto (*A history of Macedonia. Vol. II 550-336 B. C.*, Oxford 1979, 98), o que não significa que os estudiosos acreditem na historicidade do massacre dos Persas. O favorecimento que daí em diante se nota por parte do Bárbaro face aos Macedónios é o indício disso mesmo (p. 99). Para uma reflexão detalhada sobre as vantagens resultantes da invasão persa para os Macedónios – sobretudo ao nível do incremento comercial e viário e da anexação de territórios vizinhos – leiam-se as pp. 99-104 do livro citado.

soberania que pode exercer em questões de política externa. Assim, uma aliança que, do ponto de vista puramente político-militar, não levantava quaisquer desentendimentos entre as partes envolvidas acaba, devido a diferenças étnicas, não só por fracassar, mas por causar a morte aos autores da *anomia*.

Outras regras de convívio social entre os Persas — como a interdição de vomitar e de urinar diante de terceiros (I 133, 3) — merecem ser referidas, ao que se depreende, apenas por razões de diferenciação para com o paradigma grego. Pelos contornos políticos que assume nas sociedades da Pérsia e do Egípto, a tradição de se prostrarem, a chamada *proskynesis*, ultrapassa o âmbito da informação neutra, tornando o Autor evidentes as leituras opostas que um mesmo gesto adquire em contextos étnicos distintos (bárbaro e helénico). Entre os Persas, a saudação não se faz por meio da troca verbal de cumprimentos (*prosgoreuein*, I 134, 1), como sabemos que era o hábito dos compatriotas de Heródoto. Manifestavam-se, ao invés, através de gestos, variáveis consoante a categoria social dos intervenientes: um beijo na boca, entre pares; um beijo na face, quando há uma ligeira diferenciação social; no caso de um dos elementos pertencer a um estrato bastante inferior, é de regra este inclinar-se e depois prostrar-se (*ibidem*).

Ajoelhar-se não constituía para os Gregos um *nomos* desconhecido. O factor de distanciamento residia sim no destinatário do rito e no seu significado. Sabemos pelos Poemas Homéricos que esse era um gesto convencional do ritual da súplica e que, no contexto da vida quotidiana, os Gregos só o praticavam em sinal de adoração aos deuses<sup>(44)</sup>. Nas *Histórias* podemos assistir à encenação deste choque cultural no episódio que narra a entrega voluntária de dois nobres Espartanos a Xerxes, a fim de saldarem, com as suas vidas, a remissão pelo assassinio dos arautos de Dario em Esparta (VII 134-7). Comparada com o acto de abnegação de se oferecerem de livre vontade à morte, a recusa dos dois Gregos em postarem-se de joelhos diante do monarca bárbaro confere traços mais vivos à sua identidade étnica. Forçados pelos guardas a atirarem-se para o chão, dão voz à inflexibilidade em adoptar um *nomos* estranho, pois, segundo esclarecem, *não tinham o costume de prostrar-se diante de um homem* (VII 136, 1).

---

<sup>(44)</sup> Refiram-se os exemplos de Tétis, implorando a Zeus o favorecimento dos Troianos no combate (*Ilíada* I 500-510) e de Ulisses, suplicando a Arete, rainha dos Feaces, auxílio para regressar a casa (*Odisseia* VII 141-152).

Acrescente-se à análise deste motivo como elemento de distinção do retrato etnográfico dos Gregos o passo em que, falando das tradições egípcias, Herótoto sublinha a referida diferença e pormenoriza os gestos. Como se pode ler, os Egípcios:

Em relação ao hábito que se segue realmente não se assemelham a nenhum Grego: em vez de se cumprimentarem, quando se encontram na rua, inclinam-se (*proskyneousi*), tocando com a mão no joelho.

(II 80, 2)

Todavia, há regras de etiqueta partilhadas por Gregos e Bárbaros civilizados, como são as gentes do Nilo. No início do capítulo acabado de citar, o historiador, seguindo a método discursivo da identidade, destacou duas práticas que permitem aproximar os Egípcios de uma subetnia helénica, a dos Lacedemónios. Em sinal de respeito para com as pessoas mais velhas, os jovens de ambas as origens, se deparam com tais figuras no caminho, afastam-se e cedem-lhes a passagem e, à sua chegada, levantam-se.

### c) Organização familiar

Alicece da vida em comunidade, a família, no que à sua organização diz respeito, constitui um factor primordial da caracterização etnográfica. O desenho do seu perfil define-se naturalmente por comparação com o sistema grego. Instituição basilar desta célula social, o casamento sanciona a união entre dois indivíduos de sexo oposto, estabelecendo entre ambos uma relação de *philia*<sup>(45)</sup>. Predicados associados a esta noção, a inter-ajuda, a solidariedade e o suporte (material ou ético) indispensável ao reconhecimento público determinam um complexo de obrigações e favores entre as partes envolvidas. Restringindo-nos à sua aplicação ao âmbito familiar, constatamos o peso normativo exercido sobre as competências e os atributos exigidos à mulher e ao homem, os quais assumem variantes próprias, consoante o estatuto em apreço. Muito sucintamente, o padrão cultural helénico determina que a noiva case virgem, a esposa seja fiel ao marido e que as

<sup>(45)</sup> A tradução portuguesa 'amizade', proposta para o termo *philia*, é manifestamente redutora. Sobre esta instituição, vd. A. Früst, *Streit unter Freunden. Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike* (Stuttgart 1996) e D. Konstan, *Friendship in the classical world* (Cambridge 1997).

suas funções se centrem em actividades destinadas a garantir a continuação da estirpe (a maternidade) e o bom governo do lar<sup>(46)</sup>. Do marido espera-se que alimente, sustente e proteja a família. No seio das etnias bárbaras, o receptor das *Histórias* vai encontrar sobretudo desvios ao seu modelo cultural. Assim não pode deixar de sentir como indicadores de alteridade a prática de relações sexuais pré-nupciais, a poligamia, a promiscuidade sexual pós-matrimonial, a realização do acto sexual em público, bem como inversões nítidas nas competências reconhecidas a cada um dos parceiros.

De acordo com o *nomos* lídio (I 93, 4 e 94, 1), as raparigas solteiras eram obrigadas a prostituírem-se para angariarem o próprio dote. Isentos deste encargo, os pais não interferem na escolha do noivo (como regra geral faziam os Gregos), ficando, pelo contrário, ao critério da jovem dar-se em casamento a quem quiser. Ao invés da situação das Lídias, para a qual Heródoto apresenta uma justificação de ordem social, as donzelas trácias entregam-se aos homens antes do casamento em consequência de um alheamento absoluto dos progenitores (V 6, 1). Em oposição surpreendente com esta tolerância da libertinagem pré-matrimonial, os Trácios exercem um controlo cerrado sobre as esposas (*ibidem*). E, uma vez mais, a vida sexual da mulher parece estreitamente ligada aos termos contratuais do casamento. De facto, embora Heródoto não estabeleça uma relação de tipo causa/efeito entre a fidelidade exigida às mulheres trácias e os termos financeiros que integram um acordo entre os pais e os noivos, a verdade é que acrescenta que estes recebem as noivas em troca do pagamento de uma elevada quantia. Sob esta rubrica insere-se um dos elogios rasgados do Autor aos costumes dos Bárbaros, dirigido aos Babilónios, apelidando de ‘o mais inteligente’, *sophotatos*, e ‘o mais nobre’, *kallistos*, dos costumes o hábito de vender as noivas (I 196)<sup>(47)</sup>. Desta forma todas as raparigas em idade de casar, independentemente da sua maior ou menor beleza, tinham oportunidade de ser desposadas. Reunidas num local público da cidade, iam sendo sucessivamente leiloadas, começando na mais bela até chegar à menos favorecida ou até aleijada.

---

<sup>(46)</sup> Sobre a procriação como finalidade essencial do casamento ateniense, vd. W. K. Lacey, *The family in classical Greece* (London 1968) 110-12. A ideia segundo a qual ser condenado a uma velhice sem filhos é um dos piores infortúnios está bem patente em Homero, matéria sintetizada por J. Griffin em *Homer on life and death* (Oxford 1980) 123-7.

<sup>(47)</sup> Embora não esteja absolutamente seguro disso, Heródoto informa que o mesmo costume era praticado por um povo da Ilíria, situada nas margens do Adriático, os Vénetos (I 196, 1).

Entre os Helenos vigorava o modelo de casamento monogâmico, realidade de que divergem os Persas e algumas tribos líbias. Dos senhores do grande império asiático diz-se que tinham não só muitas esposas legítimas, como ainda um número mais elevado de concubinas (I 135). Esta abundância de parceiras espelha, do ponto de vista social, o prestígio do homem. Mais espantoso é que o mesmo princípio quantitativo sirva, à luz do *nomos* dos Líbios Gindanes, de reconhecimento do mérito de uma mulher, cuja excelência derivava do facto de ter sido amada por muitos homens (IV 176). O emblema exterior da poliandria encontramos-lo num objecto de adorno, a pulseira, ou seja, o número de braceletes usadas correspondia ao total de amantes. O contraste flagrante com os valores da sociedade grega não passa despercebido. Basta recordar as vozes que se erguem na épica e na tragédia contra Helena de Tróia (e também de Esparta), apelidada em tom recriminatório de ‘mulher de muitos maridos’<sup>(48)</sup>.

Conforme já se pôde depreender do último exemplo considerado, o dos Líbios Gindanes, a fidelidade ao marido nem sempre figura entre as exigências dos *nomoi* bárbaros. Tanto em sociedades poligâmicas como monogâmicas assiste-se à inexistência desse tabu grego. Mantendo-nos na análise das etnias líbias, deparamos com uma comunidade em que coexiste o matrimónio com várias esposas a par da partilha comunitária dos serviços sexuais das mulheres (*epikoinon ... mixin*): os Nasamões (IV 172, 2). Uma vez mais o sexo surge enquadrado pelo princípio da retribuição de favores, ideia indissociável da *philia*. Não assume a configuração de dote, nem de prostituição, mas a de presente (*doron*) de casamento, oferecido na noite de núpcias a todos os convidados, com quem a noiva tem de se deitar. Seguindo a sugestão do próprio Heródoto, destes Líbios devemos aproximar os Masságetas. Culturalmente aparentados com os vizinhos da Cítia, estes Nómadas admitem como práticas compatíveis a monogamia e o uso comunitário (*epikoina*) das mulheres (I 216, 1). Outra população da região limítrofe dos Citas, os Agatirsos, cultiva o costume de fazer um uso

---

<sup>(48)</sup> Vd. Ésquilo, *Agamémnon* 62. No que se refere ao legado grego, no entanto, a licenciosidade das mulheres constitui um dos temas favoritos da comédia. Sobre a sátira que lhes era tecida, sobretudo na produção aristofânica, indicamos, de entre uma vasta bibliografia disponível, apenas dois títulos, um de carácter mais generalista – C. Mossé, *La femme dans la Grèce classique* (Bruxelles, reimp. 1991) 114-25 – e outro especificamente sobre o comediógrafo do séc. V – M. F. Silva, “A mulher, um velho motivo cómico”, in F. Oliveira e M. F. Silva, *O teatro de Aristófanes* (Coimbra 1991) 207-44.



comum das parceiras (*epikoinon ... mixin*, IV 104). Só que, na situação vertente, Heródoto apresenta uma finalidade moralmente válida: evitar invejas e rivalidades. Ao invés dos Gregos, que viam na ideia de pureza da noiva e fidelidade da esposa um garante da legitimidade da descendência<sup>(49)</sup>, na interpretação do historiador estes Bárbaros ligam-se todos uns aos outros por laços de parentesco. Como se depreende, a promiscuidade impede a identificação da respectiva paternidade, logo combate o aparecimento de clãs familiares, com interesses próprios, passíveis de originar conflitos internos à etnia.

Em nenhuma das situações anteriores de desvio em relação aos padrões de comportamento sexual da mulher helénica, o Autor teceu qualquer juízo pejorativo, demonstrando até, em determinados passos, o cuidado de justificar a pertinência dos mesmos no respectivo contexto cultural. Regista-se, contudo, um caso em que exprime a sua condenação notória, o da prostituição sagrada. Praticada pelos Babilónios, atribui-lhe o epíteto de *o mais vergonhoso dos costumes* (I 199, 1). Uma vez na vida, toda a mulher tem que prestar servidão à deusa Milita, divindade correspondente entre os Assírios à deusa do amor, Afrodite para os Gregos. No interior do templo deve aguardar que um desconhecido a escolha para se lhe unir, fora do recinto sagrado. De novo o pagamento, desta feita em dinheiro, a simbolizar o sentido contratual de que se reveste o acto sexual. A mulher paga a sua dívida para com a deusa através dessa quantia, que nunca é sua, mas pertença da divindade (IV 199, 4).

Conotado com uma forma de poluição, a exigir a posterior limpeza ou *katharsis* do casal, o relacionamento sexual não pode ocorrer em qualquer lugar. Para além de proibido na presença do sagrado, conforme acabámos de ver, estava ainda circunscrito à esfera da intimidade. Daí que não seja de estranhar que Heródoto compare a cópula em público, registada para os Indos, com a vivência animal (III 101). A transgressão do princípio da privacidade transporta estes Bárbaros para o universo da bestialidade, comentário com evidentes implicações depreciativas.

Somados os exemplos até aqui analisados, o leitor/ouvinte das *Histórias* é capaz de perceber como a diversidade de costumes dos povos bárbaros congrega aspectos tidos por opostos e incompatíveis no padrão ético grego. Há, contudo, uma etnia líbia capaz de ilustrar bem como todas essas

---

<sup>(49)</sup> Cf. R. Just, *Women in Athenian law and life* (London 1989) 67-8.

características podem parecer naturais no seio de uma comunidade cultural não helénica. O apreço pela virgindade, a partilha comunitária das mulheres, o acasalamento idêntico ao dos animais e a inexistência da instituição do casamento vêm apresentados como elementos etnográficos de um povo, os Áusees (IV 180). À interrogação esperada sobre como é que se identificava os pais das crianças que iam nascendo, Heródoto contrapõe uma explicação diversa da aventada para os Agatirsos. Ao terceiro mês de vida do bebé, os homens da comunidade reúnem-se para proceder a uma avaliação das suas parecências e, deste modo, determinar a paternidade.

Mas Heródoto revela ainda esse “mundo às avessas” bárbaro no que toca os papéis sociais distintos reservados aos dois sexos. Egípcios (II 35, 2-4), Saurómatas (IV 116, 2) e Líbios Zaveces (IV 193) oferecem quadros dessa inversão. Sobre os primeiros, informa o Autor que as mulheres saem para o mercado, onde se dedicam ao comércio, enquanto aos homens fica reservada a tecelagem e o sacerdócio dos deuses; urinam em posições distintas das dos Gregos (em pé as mulheres e acorados os homens); o transporte de fardos fazem-no elas aos ombros e eles à cabeça; zelar pelos pais na velhice é uma competência das filhas, e não dos filhos; até ao nível da moda se regista a referida diferença, uma vez que os homens envergam duas peças de vestuário e as mulheres apenas uma<sup>(50)</sup>. Recordando o que atrás já tivemos ocasião de expor, as Saurómatas, descendentes legítimas das Amazonas, continuam a adoptar o modo de vida daquelas, ou seja, praticam a caça e a guerra. A masculinização do retrato destas mulheres vem visualmente materializada na roupa que vestem, apresentada como idêntica à dos homens (cf. *supra*, na rubrica dedicada ao traje). Também as Zaveces realizam uma actividade ligada ao universo guerreiro: são elas as condutoras dos carros de combate.

#### d) Religião

136

Seguindo o método da definição do ‘outro’ pela referência à cultura grega, Heródoto caracteriza, explícita ou implicitamente, a religião dos povos bárbaros por comparação com a sua. Daí que W. Burkert tenha já sublinhado o direito do Autor a um lugar de honra entre os fundadores do

---

<sup>(50)</sup> Para o exagero ou deturpação contida em algumas das apreciações feitas por Heródoto nos caps. 35-36 do livro II, vd. Lloyd, *Erodoto-II*, 259-61.

que hoje se designa de Estudo Comparado das Religiões<sup>(51)</sup>. Se bem que o espaço dedicado nos excursos etnográficos às manifestações da religiosidade dos povos seja por vezes assinalável (como sucede para os Egípcios: II 37-76)<sup>(52)</sup>, o helenista alerta que o relevo do historiador nesta área de estudos se fica a dever sobretudo a uma atitude isenta do Autor face ao comportamento religioso dos “outros”, que não é visto como um ‘desvio’, mas apenas como ‘uso’ (*nomos*) que é de determinado povo.

Não espere, portanto, o leitor das *Histórias* reflexões sobre o pensamento religioso das várias etnias, pois o interesse de Heródoto, como ele próprio tem o cuidado de esclarecer, não incide sobre a teologia, mas sim sobre a *praxis*. A exclusão de um aprofundamento da vertente teórica da religião vem referida de forma abreviada a propósito da tradição egípcia de prestar culto aos animais: *as questões respeitantes ao divino, procuro mais do que tudo evitar narrá-las* (II 65, 2).

Já no início deste livro o Autor afirmara qual a sua atitude face à religião:

As histórias que ouvi sobre matérias divinas, não sinto desejo de expô-las detalhadamente, à excepção 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.

(II 3, 2)

Desta declaração desde logo se infere uma das características da concepção herodotiana sobre o fenómeno religioso: a sua universalidade. Integram esta visão homogénea do divino a presença, em cada *logos* etnográfico, dos seguintes itens comuns: deuses que constituem o panteão, formas privilegiadas de culto (os sacrifícios), adivinhação e juramento.

Não obstante a impossibilidade de se reconstituir, através dos testemunhos de Heródoto, o perfil ideológico de religiões estrangeiras, vejamos como a riqueza do texto sobressai de uma variação etnográfica registada ao nível do *nomos*<sup>(53)</sup>. Assim, ao politeísmo do panteão grego e antropomorfismo dos

---

<sup>(51)</sup> Cf. Burkert, “Herodot als Historiker fremder Religionen”, 3-4.

<sup>(52)</sup> A extensão dedicada no *logos* egípcio à temática em apreço concorda com dois aspectos sublinhados pelo Autor: o facto de serem os Egípcios o povo mais religioso de todos (II 37, 1) e o mais observante das práticas sagradas (II 65, 1).

<sup>(53)</sup> Sobre a religião em Heródoto, leia-se T. Harrison, *Divinity and history. The religion of Herodotus* (Oxford 2000) em especial cap. 8 e apêndice 2, dedicados ao tema dos deuses e

seus deuses opõem-se o monoteísmo de Masságetas e Getas, bem como o teriomorfismo egípcio e líbio ou o naturalismo de Persas e Masságetas. Em relação à presente matéria, estranheza não significa incompreensão. Ou seja, embora no séc. V os deuses helénicos fossem representados sob a forma de homens e mulheres, Homero e Hesíodo, considerados pelo historiador os pais da religião grega (II 53), são fontes indispensáveis à percepção das suas origens. Nos Poemas Homéricos, dois epítetos – atribuídos um a Atena (‘de olhos garços’) outro a Hera (‘de olhos de vaca’) – e a metamorfose de deuses em aves têm sido interpretados como indícios de uma fase primitiva, em que as divindades gregas teriam forma animal. Ainda na épica, e sobretudo na *Teogonia*, alguns deuses correspondem a forças da natureza. Basta recordar o Sol (Hélios), o Escamandro (rio de Tróia) e os Ventos, cuja actuação determina episódios célebres da *Iliada* e da *Odisseia*, assim como a Terra e o Céu, duas das primeiras divindades, colocadas por Hesíodo antes dos deuses com forma humana<sup>(54)</sup>.

Apesar do respeito que Heródoto confessa sentir por qualquer outro costume religioso, e atendendo aos alicerces culturais que enformam a mentalidade do receptor dos seus textos, parece-nos plausível admitir que o carácter naturalista ou teriomórfico dos panteões bárbaros era sentido pelos Gregos em geral como uma marca de primitivismo, traço típico de um estereótipo do Bárbaro<sup>(55)</sup>. Alinham nesta rubrica os Masságetas, de quem é dito que prestavam culto a um só deus, o Sol (I 216, 4), e os Persas, que sacrificam também a este, à lua, à terra, ao fogo, à água, aos ventos e ao céu (I 131). Não obstante, conforme já tem sido notado, ao mesmo tempo que mostra desconhecer, ou pelo menos omitir, uma das principais

---

religiões estrangeiras (pp. 208-22 e 251-64). Quanto à veracidade dos relatos, assunto que não iremos de momento debater, vd. F. Mora, *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto* (Milano 1985) e Burkert, “Herodot als Historiker fremder Religionen”, 1-32.

<sup>(54)</sup> Os passos em apreço são: *Iliada* VII 58-61, *Odisseia* I 320, III 372, XXII 239-40 (metamorfozes); *Iliada* XXI 324-30 e 353-60 (Escamandro), XXIII 192-221 (Ventos); Hesíodo, *Teogonia* 116-30. Sobre a concepção da divindade nos Poemas Homéricos e a religião na Grécia, vd. M. H. Rocha Pereira, *H. C. C.*, 107-21 e 304-338, capítulos que no final incluem uma bibliografia específica actualizada.

<sup>(55)</sup> A mais clara declaração do respeito do Autor pelo direito à diferença, em termos de matéria religiosa, está contida na censura que tece à profanação de túmulos e santuários nas terras do Nilo, levada a cabo por Cambises: *Por tudo isto, parece-me, pois, evidente que Cambises estava completamente louco. Caso contrário não ousaria trocar das coisas sagradas e das tradições* (III 38, 1).

características da religião persa, o chamado “dualismo” — ou seja, a crença na existência de duas forças divinas regentes, em luta constante pela hegemonia, Ahura Mazda e Angra Mainyu (respectivamente encarnações do Bem e do Mal) — Heródoto dá conta da evolução registada ao nível das divindades veneradas<sup>(56)</sup>. Daí que indique a introdução no panteão naturalista persa de uma deusa estrangeira, Urânia (equivalente a Afrodite), importada dos Assírios e Árabes, mas confundida pelo Autor com um deus irânico antigo, Mitra (I 131, 3). Típico das suas descrições sobre esta matéria é o hábito de estabelecer correspondências entre a onomástica dos deuses do povo em causa e de outros, principalmente os Gregos. De facto o Autor não só evoca as denominações atribuídas a Urânia nas etnias de que foi importada (a Milita assíria e a Alitat árabe), como identifica, erradamente, a abóbada celeste com o Zeus olímpico, quando o que pretenderia era estabelecer a equivalência de um deus supremo a outro com semelhante reconhecimento, isto é, Ahura Mazda.

Uma diferença notória entre o panteão politeísta grego e os dos Bárbaros reside no carácter de um modo geral parcelar destes por comparação àquele. Realmente também para os Citas (IV 59) e os Árabes (III 8, 3) o historiador estabelece paralelos com as divindades helénicas, mas o número de deuses desses povos resulta sempre inferior — sete, no caso dos primeiros, e dois no dos segundos. Quanto a nós, esta diferença quantitativa significaria, à luz da mentalidade do Grego comum, mais um traço distintivo desse ‘outro’. Para com os Egípcios, o Autor revela, contudo, uma atitude distinta. Admirador de uma cultura mais antiga e de grandeza incontornável, estabelece no domínio da religião generalizações e raciocínios comparativos errados, mas que visam sublinhar a distinção dos Egípcios no seio da totalidade das civilizações não gregas<sup>(57)</sup>. Assim, à semelhança da realidade helénica, começa

---

<sup>(56)</sup> Parece, de igual modo, desconhecer o papel de Zoroastro na evolução da própria religião como profeta reformador. Vd. W. W. How and J. Wells (introd., com.), *A commentary on Herodotus. With introduction and appendixes. Volume I: books I-IV* (Oxford 1967 reimp.) 407-10 (“The religion of the ancient Persians and Herodotus”); J. B. Bury, S. A. Cook, F. E. Adcock, (edd.), *The Cambridge ancient history IV. The Persian empire and the West* (Oxford, reimp. 1969), 205-11 (G. B. Gray, “Religion”); J. Duchesne-Guillemin, “La religion des Achéménides”, in G. Walser (ed.), *Beiträge zur Achämenidengeschichte* (Wiesbaden 1972) 59-82.

<sup>(57)</sup> Embora a questão da inferioridade numérica não se coloque para o panteão egípcio, recordamos já que também aqui surge a questão das equivalências, com Zeus a corresponder a Ámon (II 42, 5), Pan a Mendes (II 46, 4), Ápis a Épafo (III 27, 1), Deméter a Ísis (II 59, 2), Apolo a Horus e Dioniso a Osíris (II 144, 2).

por fixar em doze o número de divindades do panteão egípcio (II 43, 1), mas acaba por reconhecer que em período anterior o cânone contemplava apenas oito e que foi a partir daí que se expandiu (II 145, 1)<sup>(58)</sup>; faz ainda derivar boa parte dos nomes dos deuses gregos dos egípcios (II 50), dedução errada<sup>(59)</sup>.

Mas o aspecto que, sem dúvida, pareceria mais exótico aos Gregos prende-se com a preponderância dos animais como objecto de culto sagrado. É verdade que também eles associavam determinada espécie a um deus – como era o caso da águia, ligada a Zeus, ou da corça, a Ártemis – e que podiam considerar outras preferenciais em alguns sacrifícios – os leitões imolados a Deméter durante os festivais das Tesmofórias, por exemplo. Contudo, apesar de não adorarem animais e de os seus deuses serem representados como pessoas, admitem, em situações muito específicas, um certo hibridismo. Neste sentido, a evocação de Ío como paralelo para a iconografia de Ísis, uma estátua de mulher com cornos de vaca ( II 41, 1), e a de Pan, para Mendes, esculpido com rosto e pés de caprino (II 46, 2) podem ser uma atenuante das diferenças radicais entre os dois sistemas religiosos. O mesmo não se afirma, no entanto, a respeito do equivalente tebano de Zeus, Amun, figurado com uma cabeça de carneiro ( II 42, 4)<sup>(60)</sup>. Mais espantoso ainda é que se considere um animal a encarnação de uma divindade, ou seja, aquele não serve de meio para venerar uma entidade superior, mas é alvo de adoração por ser ele próprio um deus. O receptor das *Histórias* adquire a perfeita noção desse entendimento através da narração do episódio que, segundo o Autor, conduziu à morte de Cambises da Pérsia.

---

<sup>(58)</sup> De facto Heródoto, embora fascinado pela ideia de estabelecer uma filiação entre a sua cultura e a egípcia, transmite informações verdadeiras neste domínio. Como esclarece E. Hornung, especialista em religião egípcia (*Les dieux de l'Égypte. L'un et le multiple*, trad. fran., Paris 1992), o primitivo panteão, associado ao centro cultural do Império Antigo, Heliópolis, era formado por oito divindades, ou seja, quatro pares de casais, não obstante os seus nomes terem variado. Posteriormente esse número cresceu para nove, uma vez que passaram a considerar-se três vezes grupos de três deuses, geralmente identificados como Atum, Chu, Tefnut, Geb, Nut, Osiris, Seth, Ísis e Nephthys. Contudo esse corpo não se manteve imutável, oscilando o número de divindades consoante o local de culto. Assim em Abidos o panteão era constituído apenas por sete deuses e em Tebas por quinze (cf. *op. cit.*, 202-3).

<sup>(59)</sup> Essa proveniência é dada como certa por Heródoto para os nomes de Hércules (II 43) e Dioniso (II 49).

<sup>(60)</sup> Entre os vizinhos Amónios, tribo líbia, encontrava-se um culto idêntico (IV 181, 2).

Revelando sintomas claros de loucura, o sucessor de Dario cometera contra os recém conquistados Egípcios alguns dos seus mais desvairados actos de insolência, de que destacamos, no presente contexto, a morte do boi Ápis, encarnação do deus Ptah<sup>(61)</sup>. Não obstante a insanidade de trocar de costumes alheios, as palavras proferidas pelo monarca no momento em que trespassa o animal reflectem bem o estranhamento que uma doutrina como a egípcia representa à luz das crenças em divindades concebidas como forças da natureza ou pessoas, mas em qualquer caso sem um corpo vivo. Excluído o tom de indignação subjacente ao discurso, a surpresa demonstrada por um Persa não seria muito diferente da de um Grego:

Rindo-se, disse (Cambises) para os sacerdotes: “Seus cabeças tontas, então é disto que os vossos deuses são feitos? De carne e osso e, para mais, sensíveis aos golpes do ferro? De facto este é o tipo de deus digno dos Egípcios! Ora muito bem, mas vocês é que não se ficam a rir por terem troçado de mim!”

(III 29, 2)

O padrão helénico contemplava a consagração de estátuas, não de seres animados. Só que, no referente ao funcionalismo de uma e outra representações do divino, não se detectam diferenças significativas, uma vez que tanto a imagem esculpida como o animal são, como esclarece A. B. Lloyd, “objectos em que a divindade se pode manifestar”<sup>(62)</sup>. Dentro de cada espécie de animais sagrados só um “indivíduo” materializava o deus, pelo que a identificação do eleito se revelava uma tarefa cuidadosamente executada, pois, caso esse animal fosse erroneamente marcado para o sacrifício, o responsável pela falha seria punido com a morte (III 38). Os restantes animais da mesma espécie, enquanto sagrados, gozavam de protecção especial (como a proibição de abate), mas nunca recebiam culto idêntico ao do deus e, quando mortos, depois de embalsamados, eram depositado em cemitérios colectivos, não em túmulos individuais.

Para um melhor entendimento das implicações sócio-económicas deste fenómeno das espécies protegidas repare-se que Heródoto observa que todos os animais no Egipto são sagrados, sejam eles domésticos ou selvagens (II 65, 2).

---

<sup>(61)</sup> Discutimos já detalhadamente a importância das infracções de Cambises ao *nomos* religioso egípcio na nossa dissertação de doutoramento, para a qual remetemos (cf. *A morte em Heródoto*, pp. 428-39).

<sup>(62)</sup> *Herodotus. Book II, 294.*

Se bem que incorrendo o Autor de novo numa generalização imprópria, a documentação egípcia veio demonstrar que ele não se afastava muito da verdade<sup>(63)</sup>. Guardámos para este momento a referência a alguns tabus alimentares dos Egípcios, por se relacionarem directamente com o estatuto sagrado dos animais. Assim, não se alimentam de vaca, por estar consagrada a Ísis (II 41, 1), e só ingerem carne de porco, animal normalmente tido por impuro, por ocasião das cerimónias dedicadas a Selene ou Dioniso (II 47, 2). A lista de animais sagrados enumerados por Heródoto (II 65-76) ascende a dezasseis espécies, de que interessa destacar a diversidade da sua natureza — doméstica (gatos, cães) selvagem (crocodilo, hipopótamo, serpente alada) ou mítica (fénix) — e as variações locais, com regiões distintas a reconhecer aos mesmos animais características sagradas ou a persegui-los<sup>(64)</sup>. A institucionalização dos cultos traduz-se no aparecimento de uma actividade profissional cujas atribuições era cuidar desses animais, provendo a sua alimentação. Tratava-se de um mester reconhecido e prestigiante, conforme parece sugerir a ideia de exercício de monopólio familiar, pois o cargo era transmitido de pais para filhos (II 65, 2-3)<sup>(65)</sup>.

A prestação de honras fúnebres aos animais sagrados deve ser interpretada como sinal inequívoco da extrema consideração que por eles nutriam os Egípcios. Adiantando um pouco a matéria analisada na rubrica seguinte do nosso estudo, observamos que fazia parte da tradição desta etnia dar sepultura aos animais que morressem, fossem eles bois ou outros quaisquer (II 41, 6). À excepção dos bovinos, a informação dada sobre outros animais sepultados (gatos, cães, mangustos, íbis, etc.) indica como método de tratamento dos cadáveres o mesmo que era dado aos corpos humanos, o embalsamamento (II 67). E o paralelismo entre animais e homens não se fica por aqui, já que são igualmente objecto de manifestações de luto idênticas<sup>(66)</sup>.

<sup>(63)</sup> Vd. Lloyd, *Erodoto-II*, comentário ao cap. 65.

<sup>(64)</sup> Exemplo disso são: o crocodilo, venerado na região circundante de Tebas e do lago Méris (II 69, 1), mas comido na zona de Elefantina (II 69, 3); o hipopótamo, unicamente adorado na circunscrição de Papremite (II 71, 1).

<sup>(65)</sup> Segundo adianta Lloyd, o sustento destas infraestruturas era assegurado pelos rendimentos de terras devidamente destinadas a esse fim a que veio, mais tarde, juntar-se uma renda própria, atribuída por Ptolemeu (cf. *Herodotus. Book II*, p. 297).

<sup>(66)</sup> Vd. eg. II 42,6; II 46,3; II 66, 4. Para a situação do luto em honra dos homens, veja-se a nossa reflexão feita no final da rubrica seguinte.



Denunciando a estupefacção que causa a um Grego a união de uma mulher a um bode, Heródoto introduz essa referência pela palavra ‘prodígio’ (*to teras*, II 46, 4). Pautado pelos valores da tolerância, o historiador não tece, no entanto, qualquer comentário pejorativo sobre o episódio, tanto mais que, inserido na descrição do culto a Mendes, facilmente se entende esse relacionamento físico *contra naturam* como um caso, estranho é certo, da adoração de um animal sagrado.

Igualmente invulgar, a crença num deus único destaca-se como particularismo etnográfico de uma tribo trácia, os Getas. Eles não admitem a existência de nenhuma outra divindade além de Salmóxis (IV 94, 4), a quem dirigem as suas preces e que não se coíbem de ameaçar fisicamente, sempre que se dá uma trovoada. Lançar dardos em direcção ao céu, visando atingir um deus que se responsabiliza pela intempérie, em vez de tentar aplacá-lo, constitui uma inversão clara do código ético-comportamental da religião grega. A situação dos Masságetas, apesar de não parecer enquadrar-se, com toda a segurança, na concepção plural de panteão, também não vem apresentada como um caso inequívoco de monoteísmo. Isto porque Heródoto não afirma que só reconhecem ao Sol o estatuto de divindade, mas sim que, de entre os deuses, é a única divindade que veneram (I 216, 4).

Mais interessado na descrição do observável do que em especulações de natureza teórica, o Autor debruça-se com relativa demora sobre os rituais do sacrifício de Egípcios e de Citas. Acto indispensável à comunicação do homem com o divino, o abate de animais e sua consumpção servem de elemento caracterizador da alteridade do Bárbaro. Tal como tem sucedido nas rubricas anteriores, é possível distinguir um afastamento mais vincado ou alguma proximidade em relação ao referente grego. Adiantando um pouco as ilações decorrentes da análise dos passos de seguida considerados, note-se que os costumes das gentes das terras do Nilo continuam a ser os que mais se aproximam do padrão cultural dos Helenos, ao passo que Citas, Tauros e Trácios se mantêm como exemplos de primitivismo. Aos Persas atribui-se, uma vez mais, uma posição intermédia.

Em relação ao *nomos* persa do sacrifício não necessita o receptor das *Histórias* de perceber nas entrelinhas os aspectos que se opõem à tradição grega, uma vez que aquele se define pela negação dos parâmetros de que esta se forma. Além de não apresentarem três “objectos” indispensáveis ao culto divino entre os Helenos — a estátua, o templo e o altar (I 131,1) — têm por costume: não fazer altares nem incinerar; não realizar libações,

nem usar flautas, nem coroas, nem grãos de cevada (I 132, 1) – tudo itens obrigatórios num contexto grego de oferenda sacrificial aos deuses. Verificam-se, contudo, práticas comuns, como a pronúncia de uma prece, a presença de um oficial especializado e o destino dado às carnes (a confecção e o consumo). Dentro destas o Autor assinala ainda características singulares. As benesses pedidas aos deuses não podem visar somente o indivíduo, mas toda a comunidade e o soberano. Depois de esquartejado o animal, não se reserva nenhuma parte dele para a divindade, assim como o cozinhado não dá ocasião a um festim, realizado no local (I 132, 2). A exposição dos pedaços sobre um tapete de erva tenra, ao ser acompanhada pelo entoar de um cântico sacro (uma teogonia), faz supor que os deuses persas, por não serem antropomórficos, não têm as necessidades humanas, deixando por isso de fazer sentido oferecer-lhes bens alimentares – basta mostrar-lhos! E embora Heródoto não apresente do oficial responsável pelo canto, o mago, um retrato tão completo como o que teceu para o sacerdote egípcio (II 37), ambas as figuras remetem, salvaguardadas as devidas distinções, para uma realidade inexistente na Grécia: a de uma classe sacerdotal organizada e poderosa. No final do serviço religioso, o sacrificante leva consigo as carnes, fazendo delas o que quiser (I 132, 3).

Provavelmente porque, quanto às espécies de animais oferecidos e aos processos de execução e de preparação das carnes, não se verificavam disparidades entre Gregos e Persas, o Autor não teceu a esse propósito considerações. Esta nossa conjectura sai reforçada da análise do conteúdo do *logos* cita (IV 60-63), uma vez que aí somos confrontados precisamente com a situação inversa. Ou seja, ao descrever o ritual do sacrifício praticado por esta etnia, o historiador, para além de continuar a desenhar um negativo do padrão grego (informando que não acendem o fogo, não cumprem ritos iniciáticos nem procedem a libações: IV 60, 2), destaca outros procedimentos que os distinguem: a morte do animal por asfixia e a confecção da carne em água a ferver (em vez de ser assada ou frita, como faziam os Gregos)<sup>(67)</sup>. Os animais eleitos para as oferendas continuam a ser o boi e outro gado usual nestas circunstâncias, mas também aquele que, além de abundante,

---

<sup>(67)</sup> Não menos surpreendente é a forma encontrada para cozer as carnes (II 61, 1). A falta de lenha, própria de zonas de estepe, levou a arranjar uma solução económica para a necessidade de alimentar um fogo sobre o qual se colocava um caldeirão – ou em sua vez o próprio estômago do boi – com água, na qual cozia a carne. Os Citas tratavam de separar a carne dos ossos, servindo-se destes como combustível.

era, na Cítia, o mais nobre dos quadrúpedes, o cavalo (IV 61, 2)<sup>(68)</sup>. Embora incorrendo uma vez mais numa generalização hoje desmentida pelos achados arqueológicos, Heródoto regista o tabu do consumo da carne de porco<sup>(69)</sup>.

O culto de Ares entre os Citas prefigura-se, no entanto, como duplamente diferenciado, quer por comparação com a religião grega quer com a cita. Como afirma o Autor, no seio desta última, representa mesmo uma excepção, estatuto para o qual contribui não o ritual do sacrifício de animais, que é o acabado de referir, mas sim a construção de um santuário ao deus e a oferenda de vítimas humanas (IV 62). O exotismo da construção ressalta do material usado, a madeira, ao que acresce a própria arquitectura, que não reproduz um edifício, mas resulta num extenso aglomerado de estacas de madeira empilhadas, sobre o qual se constrói um estrado. A imagem do deus não tem forma humana, mas corresponde a um atributo indispensável da divindade guerreira, uma arma branca, a típica cimitarra cita. Prática registada entre outras comunidades bárbaras, os sacrifícios humanos não devem ser encarados apenas como um factor de contraste com a cultura helénica, mas também com outras culturas não-gregas.

Atendo-nos, agora, ao ritual cita do sacrifício humano propriamente dito (IV 62, 3-4), destacamos os paralelos evidentes com o *nomos* grego do sacrifício de animais. A vítima é aspergida, com vinho, e degolada sobre um vaso, uma vez que se deseja recolher o sangue para derramar sobre a representação do deus – acto que remete para o hábito helénico de verter o líquido da vida sobre os altares e suas paredes laterais. Tratando-se de inimigos de guerra capturados vivos, as vítimas eram alvo de tratamentos passíveis de interpretações diversas. Se, por um lado, a imolação simboliza a veneração dos Citas ao seu deus, não parece haver dúvidas de que o desmembrar do braço direito dos cadáveres e o abandono dos mesmos nas imediações do local de culto, sem lhes serem prestadas as devidas honras fúnebres, enquadra-se entre os métodos guerreiros de humilhar o vencido<sup>(70)</sup>.

---

<sup>(68)</sup> Sobre o ritual do sacrifício entre os Masságetas, Heródoto anotou apenas a espécie de animal oferecida, o cavalo, acrescentando, neste caso, uma explicação, sua, para semelhante eleição. Condiicionado pela mitologia grega, que apresentava o Sol como um deus de extrema velocidade, percorrendo no seu carro toda a terra no espaço de um dia, esclarece que ao mais rápido dos deuses só se podia consagrar o mais rápido dos animais (I 216, 4), daí a escolha do cavalo.

<sup>(69)</sup> Em comentário ao presente capítulo, Corcella observa que a criação de suínos não deveria integrar a economia dos Citas nómadas, pelas próprias condições do seu sistema de vida, mas que entre as comunidades agrícolas foram encontrados ossos destes animais – cf. *Erodoto-IV*, 285.

<sup>(70)</sup> Sugestão de leitura colhida junto de Corcela (*op. cit.*, 284-5).

Tribo vizinha dos Citas, os Tauros partilham com eles o costume de oferecer vítimas humanas a uma das suas divindades, a deusa virgem — Ártemis entre os Gregos, aqui confundida com Ifigénia (IV 103). A associação da filha de Agamémnon à prática do sacrifício humano não a veicula a tradição literária grega apenas sob a perspectiva de executante contrariada do ritual — como ficou imortalizado na tragédia eurípidiana *Ifigénia entre os Tauros*. A versão mais antiga do mito, presente no *Agamémnon* de Ésquilo e na *Ifigénia em Áulide* de Eurípides, apresentava-a no papel de vítima dócil ou voluntária<sup>(71)</sup>. Situando-se no plano dos factos históricos e não dos ficcionais e circunscrevendo-se à realidade sua contemporânea, Heródoto não fará qualquer referência a práticas ancestrais de sacrifícios humanos entre os Gregos, além do que, quer no exemplo anterior quer neste, percebemos, pela própria proveniência dos indivíduos, estar perante figuras constrangidas pela força a cumprir um destino de morte. Na verdade, assim como os Citas elegiam as oferendas de entre os inimigos, os Tauros aproveitavam para o fim em causa os náufragos e muito em particular os Helenos caçados em alto mar, ao que se deduz durante as suas investidas de pirataria. Há contudo dissemelhanças óbvias entre os rituais dos dois povos bárbaros. Ao invés dos Citas, a etnia da Táuride não recorre ao sacrifício de sangue, ao qual não atribui qualquer importância no contexto sacrificial. O abate consegue-se através de uma forte pancada disferida sobre a cabeça, única parte do corpo de interesse para agraciar a deusa, a quem a oferecem empalada. Nota significativa da nítida diferenciação que o Autor procura sublinhar entre os sacrifícios de animais e os de pessoas lêmo-la na informação dada acerca do teor das palavras proferidas antes da execução das vítimas. A regra geral neste tipo de cerimónia ditava que se pronunciasse uma prece ou invocação à divindade destinatária da oferenda. Em vez disso, os Tauros, no entanto, em jeito de prelúdio ao golpe, lançam imprecações sobre os condenados.

146

Para completar a lista dos povos bárbaros que cultivam o *nomos* da consagração de vidas humanas aos seus deuses, falta apenas mencionar a tribo trácia dos Apsíntios (IX 119). Deste costume Heródoto apenas indica o nome da divindade indígena agraciada, Plistoro, sem entrar em detalhes sobre a configuração do ritual.

---

<sup>(71)</sup> Sobre a presente matéria, leia-se M. F. Silva, “Sacrifício voluntário. Teatralidade de um motivo eurípidiano”, *Biblos* 67 (1991) 15-41.

Por exclusão de partes, ficam fora deste grupo de praticantes do sacrifício humano numerosas etnias bárbaras, das quais o discurso de Heródoto destaca a egípcia. E a este respeito, o historiador corrige mesmo uma opinião divulgada entre os Gregos, que dava as gentes do Nilo como autoras de uma tentativa de sacrificar Hércules a Zeus. A indignação sobressai com bastante clareza das suas palavras, pelo que passamos a citá-las:

A mim parece-me, realmente, que os Gregos ao emitirem esses juízos desconhecem em absoluto a maneira de ser e os costumes dos Egípcios. De facto pessoas a quem não é permitido pelas leis sagradas sacrificar animais – excepto ovelhas, bois e vitelos (desde que sejam puros) e gansos – como é que poderiam sacrificar seres humanos?

(II 45, 2)

Consideremos, por fim, a instituição do juramento (*orkos*), a forma mais antiga de obrigar ao cumprimento de uma determinação. A importância deste dispositivo, tanto em culturas detentoras da escrita como nas mais primitivas, ressalta da própria circunstância de Heródoto o descrever para cinco etnias de um e outro tipo. Como é seu hábito, no entanto é sobre os modelos que mais se distanciam do grego que oferece maior abundância de pormenores.

Assim, depois de esclarecer que Lídios e Medos realizam os juramentos como os Helenos, acrescenta apenas que o selam de forma diversa: depois de fazerem incisões nos braços, provam o sangue uns dos outros (I 74, 5). De facto, o costume grego também exigia a presença de sangue, mas proveniente da(s) vítima(s) sacrificada(s), e destinava-se não à ingestão por parte dos contratantes, mas servia para nele molharem as mãos<sup>(72)</sup>. Pelo recurso que fazem à automutilação, assemelham-se a estes dois povos os Árabes, com a diferença de haver um terceiro indivíduo envolvido no ritual – incumbido da competência de efectuar os respectivos cortes, desta feita na palma das mãos (junto ao polegar) – e de com o sangue vertido aquele untar sete pedras, testemunhos materiais do pacto. O juramento sai ainda mais reforçado pela invocação de duas testemunhas divinas, Dioniso e Urânia.

Distinto destes dois métodos de selar um compromisso é o praticado pelos Líbios Nasamões (IV 172, 3-4). Não invocam deuses, mas mortos que

---

<sup>(72)</sup> Para uma análise mais desenvolvida sobre a instituição e o ritual do juramento na Grécia, vd. Burkert, *Religião grega*, 478-85.

se tenham pautado pela excelência e justiça, testemunho materializado por meio da imposição das mãos sobre os respectivos túmulos. Simbolizam o estabelecimento de um laço inquebrável entre ambos de forma igualmente inusual para um Grego: servindo-se das mãos para fazer um copo, dão a beber um líquido – não identificado – um ao outro, à falta do qual, pegam em pó do chão e lambem-no. Associado ao ritual do juramento aparece o da adivinhação (*mantike*), que, tal como se verificava na religião grega, reconhecia ao sonho potencialidades especiais nesta área. Para que esse dom se revelasse era preciso, uma vez mais, estabelecer um contacto com os túmulos dos antepassados, no entanto mais prolongado do que no caso anterior. Depois de passar uma noite de sono deitado sobre uma dessas tumbas, o adivinho estava apto a profetizar<sup>(73)</sup>.

Também não era novidade para o receptor das *Histórias* o tratamento conjunto do ritual do juramento e do da adivinhação. Já deparara anteriormente, no *logos* cita, com a combinação dos dois fenómenos, isto porque a norma instituída entre essa etnia euroasiática era a de que qualquer doença do suserano derivava de um falso juramento pronunciado em nome dos lares reais e que competia aos adivinhos descobrir e denunciar o perjuro (IV 68, 1-2). Sobre os juramentos somos apenas informados do costume de beber sangue (IV 70), hábito também assinalado para Lídios e Medos (I 74, 5) e Árabes (III 8, 1). A particularidade reside em misturá-lo com vinho, mergulhando no preparado armas variadas (espada, flechas, machado e dardo), ao mesmo tempo que se pronunciam imprecações. Sobre o sentido deste passo o Autor não oferece qualquer esclarecimento, contudo a alusão a armas ofensivas pode considerar-se um indício da natureza militar do pacto. Quanto às palavras pronunciadas não sabemos contra quem se dirigiam, mas ensina-nos a prática grega que se trataria de maldições lançadas sobre aqueles que infringissem os termos da aliança<sup>(74)</sup>. De acordo com o código cultural do Autor e do seu público contemporâneo, a fórmula corrente nestas situações ditava a destruição total, quer do perjuro quer da família. O castigo pela infração, no entanto, segundo a crença do homem comum, cabia ao deus supremo, patrono dos juramentos, aplicá-lo. E embora Zeus na prática não fulminasse com o seu raio os transgressores, no Além a

<sup>(73)</sup> Excluído o envolvimento material deste retiro nocturno, não era uma novidade para os Gregos a ideia de que os deuses se manifestam em sonhos e que passar uma noite em local sagrado, neste caso o interior do templo, era um meio eficaz para estabelecer contacto com o divino.

<sup>(74)</sup> Vd. Burkert, *Religião grega*, 481.

punição era inevitável<sup>(75)</sup>. Os Citas, no entanto, procediam à concretização dessas terríveis penas em vida dos infractores, aspecto que contribui para carregar os traços do primitivismo a eles implicitamente associado. O perjuro é morto por decapitação, ao passo que os adivinhos que pronunciarem profecias erradas são amarrados a um carro coberto de lenha e perecem devorados pelas chamas. Da família destes últimos só os membros do sexo feminino são poupados, medida por certo preventiva de futuros actos de vingança contra a casa real.

Os processos citas de exercer a adivinhação nada têm em comum com a prática grega, apoiada sobretudo na consulta do voo das aves e na observação das entranhas dos animais sacrificados. Para o efeito, recorrem, ao invés, a enormes molhos de estacas, que deixam cair, desfazendo o feixe, e voltam a amontoar vezes sucessivas (IV 67).

#### e) Rituais funerários

Parte fundamental da caracterização e individualismo cultural de um povo são as normas que regem a prestação de honras fúnebres aos mortos. A crença universal num destino para além da vida leva os homens a considerar um requisito indispensável à sua missão dispensar aos defuntos uma série de cuidados institucionalizados pela tradição<sup>(76)</sup>.

A perspectiva em que nos colocamos é a de análise do cerimonial fúnebre enquanto expressão do *modus vivendi* do Homem, ou seja, a visão antropológica da morte. A primeira observação a fazer prende-se com o facto de este tema aparecer sistematicamente em quase todas as caracterizações etnográficas que vão surgindo ao longo das *Histórias*. É compreensível que, destinando-se a um público heleno, seja sobre os Gregos que Heródoto forneça informações mais dispersas e abreviadas. Pelo que deixamos para o fim a sua análise, se bem que, como referente natural do leitor/ouvinte do séc. V, se vá impondo, ao longo das análises dos rituais estrangeiros, o debate de algumas ilações comparativas entre ambos.

---

<sup>(75)</sup> Vd. Burkert, *op. cit.*, 482.

<sup>(76)</sup> Ponto obrigatório no estudo do tema da diversidade etnográfica nas *Histórias*, os rituais funerários praticados por diferentes etnias já foram objecto de uma reflexão pormenorizada na nossa dissertação de doutoramento. Para as considerações feitas na rubrica agora iniciada, aproveitámos parte dessa reflexão, sujeitando-a, contudo, a um significativo esforço de síntese (cf. *A morte em Heródoto*, pp. 149-237).

É ainda de referir que o indicador do papel do *nomos* funerário enquanto elemento caracterizador de um povo reside na preponderância que adquire na respectiva descrição etnográfica. Assim, verificamos que, entre as civilizações mais extensamente contempladas, o culto aos mortos é, naturalmente, mais um dos traços que, diluído no acervo variado de informações, as moldam. É o que se passa com as longas descrições sobre as práticas egípcia e cita. Já no caso das comunidades referidas com maior brevidade esse é, quando contemplado, o aspecto a que o Autor dedica maior atenção. Assim acontece com os Etíopes de Longa Vida, com os Indianos Calatinos, os Indianos Padeus e os Issédones.

Com o objectivo de tornar mais claro o contributo da temática dos rituais fúnebres para o desenho de retratos etnográficos não apenas distintos do helénico, mas também diversos entre si, subdividimos o presente item em duas partes – uma dedicada aos povos Bárbaros e outra aos Gregos – as quais contêm subalíneas, consagradas a processos diferentes de honrar os defuntos.

## BÁRBAROS

### Exposição às feras

Deixar um cadáver insepulto, ainda que temporariamente, e entregue à rapina de animais selvagens é para os Gregos um dos mais graves ultrajes feitos a um morto. Disso nos dão conta a *Iliada*, desde a sua abertura (I 4-5), e a *Antígona* de Sófocles, contextos em que deixar um corpo exposto à voracidade dos animais é uma forma de humilhar o defunto<sup>(77)</sup>. Surpreender-se-ia, portanto, um qualquer Heleno perante uma interpretação inversa de semelhante prática.

De entre os Bárbaros, foi no seio da etnografia do povo mais interventivo no enredo das *Histórias*, os Persas, que o costume apareceu como *nomos* funerário próprio (I 140, 1-2). Contudo o facto de o Autor exprimir dúvidas sérias quanto à sua veracidade pode, quanto a nós, ser interpretado como um

<sup>(77)</sup> A referência ao destino do corpo de Polinices vem indicada nos vv. 30-1 e 1199. Quanto ao poema épico, é já para o seu final que se repete, agora sob a forma de ameaça, a referência ao ultraje do cadáver de Heitor. Aquiles promete à alma de Pátroclo entregá-lo ao apetite devorador dos cães (XXIII 21). Príamo, quando se dirige à tenda do inimigo para implorar a entrega do corpo do filho, exprime o receio de chegar tarde demais, ou seja, de encontrar Heitor feito em pedaços e entregue à voracidade dos cães (XXIV 408-9).



indício das suas reticências em aceitar a naturalidade de semelhante prática, mesmo numa comunidade não-grega. Mais do que isso, tudo pode não passar de um equívoco, resultante da indistinção, para quem não conhece bem a realidade sócio-cultural ariana, entre Persas e Medos<sup>(78)</sup>. Na verdade, só em relação aos Magos, uma casta de oficiais religiosos e adivinhos da corte persa, originários da Média, o Autor exprime a certeza de praticarem o ritual em apreço. Quanto aos Persas propriamente ditos, informa que o seu costume consiste, à imagem do sucedido entre os Gregos, em sepultar o morto<sup>(79)</sup>.

A diferença entre Gregos e Persas no referente ao enterramento diz respeito ao tratamento prévio dado ao cadáver. Enquanto aqueles, em determinadas circunstâncias o cremavam, estes envolviam-no em cera. No que toca ao revestimento do corpo com cera, o que está em questão é a observância dos preceitos da religião iraniana, cujas principais divindades correspondem, como vimos, aos quatro elementos da natureza (terra, fogo, água e ventos) e a duas das mais notáveis referências celestes, o sol e a lua (I 131, 2). Daí que entregar um corpo morto quer à terra quer às chamas de uma pira significava a poluição indesejada do divino. Nesta perspectiva, o enterramento no culto funerário persa corresponde a uma solução de compromisso. Impermeabilizado o corpo com cera, não há um contacto

---

<sup>(78)</sup> Medos e Persas constituem os Arianos, um ramo do tronco-comum dos povos ditos indo-iranianos (este reconstruído unicamente sobre bases linguísticas). Os Iranianos eram os povos que habitavam os modernos Irão, Afeganistão e partes da Ásia Menor. Os Persas ocupavam a actual província de Fars e os Medos a zona montanhosa de Zagros. Sobre os pontos de contacto e características individuais destes dois grupos, vd. Kuhrt, *The ancient Near East*, 652-6 e Briant, *Histoire de l'empire perse*, 193-4. A este propósito são igualmente esclarecedoras as palavras de P. Georges, para quem Medos e Persas “não eram povos materialmente distintos na sua língua, religião ou modo de vida, e para os Gregos constituíam um tipo único de bárbaro, cuja história era um *continuum* sob o domínio de reis medos e persas” (*Barbarian Asia and the Greek experience. From the archaic period to the age of Xenophon*, Baltimore 1994, 176).

<sup>(79)</sup> Recorde-se, a este propósito, que Xerxes ordenou a realização de magníficos funerais e a construção de uma sepultura em memória do engenheiro responsável pela abertura do canal através do Atos (VII 117, 1). Também os testemunhos arqueológicos reforçam a teoria do enterramento como ritual funerário da Pérsia. Assim, a partir de Dario, os reis passaram a escolher, para depósito dos seus restos mortais, sepulturas escavadas na rocha. A cerca de 6 km de Persépolis, na falésia de Naqs-i Rostam, situa-se a última e imponente morada do pai de Xerxes. A tumba dista 15 m do chão e tem uma altura de fachada superior a 22 m. Nela estão figurados, em relevo, a colunata de acesso ao palácio real, o monarca e os representantes dos trinta povos conquistados, bem como um séquito pessoal, normalmente identificado como nobres e/ou guardas do rei (vd. Briant, *Histoire de l'empire perse*, 182-3).

directo da matéria morta com a terra e fica salvaguardada a integridade do meio sagrado. É o respeito por este mesmo princípio que nos permitirá, mais adiante, compreender a repulsa dos Persas pelo ritual grego de cremação.

Numa visão geral das tradições fúnebres bárbaras, Heródoto atesta para outro povo, os Citas, o costume de cobrir o cadáver com cera (IV 71, 1). Mas aí o corpo seria primeiro sujeito ao embalsamamento<sup>(80)</sup>. O mais curioso do ponto de vista da comunhão de costumes idênticos por grupos étnicos diversos é notar que, mesmo entre os Gregos, havia uma comunidade, a dos Lacedemónios, que praticava idêntico ritual (servindo-se de mel ou, na sua falta, de cera)<sup>(81)</sup>. A par das comparações estabelecidas por semelhança, o texto de Heródoto possibilita, no que se refere à exposição dos cadáveres ao apetite dos animais, a aproximação por contraste, com os Egípcios, absolutamente contrários a semelhante costume (III 16, 4).

### Embalsamamento

As descrições mais detalhadas e extensas que encontramos nas *Histórias* sobre rituais fúnebres são as dos Egípcios e dos Citas, que apresentam como denominador comum o *nomos* de embalsamar os mortos. Se nos indagarmos até que ponto o ritual é estranho para o público grego, basta recordar os Poemas Homéricos para compreender que, apesar de não ser uma prática adoptada entre os Helenos do séc. V, não constituía uma novidade no seu universo cultural. Lembrem-se as reminiscências aí encontradas, no que toca ao tratamento dado aos corpos dos heróis Sarpédon (*Iliada* XVI 667-75), Pátroclo (*idem*, XIX 29-9), Heitor (*idem*, XXIII 185-7) e Aquiles (*Odisseia* XXIV 44-45)<sup>(82)</sup>.

A primeira impressão extraída pelo receptor das *Histórias* do relato do ritual do embalsamamento prende-se com o pormenor com que é apresentado o método no *logos* egípcio (II 86-90). Da versão herodotiana não sobres-

<sup>(80)</sup> Embora nem o texto de Heródoto nem nenhum outro testemunho nos permita falar da utilização de tal prática entre os Persas no período de tempo a que nos reportamos, textos mais tardios, da época de Alexandre Magno, sugerem-no. O corpo do rei, segundo Quinto Cúrcio (10. 10. 13), foi embalsamado por Egípcios e Caldeus (vd. Briant, *op. cit.*, 539).

<sup>(81)</sup> Informação transmitida por várias fontes: Plutarco (*Agesilau*, 40. 1. 4), Diodoro Sículo (15. 93. 6) e Cornélio Nepos (*Agesilau*, 8. 7).

<sup>(82)</sup> Vd. a forma como, até serem executadas as devidas cerimónias fúnebres, Apolo, Tétis e Afrodite preservam os respectivos corpos com ambrósia e os Gregos com azeite (cf. R. Garland, "Γέρας θανόντων: an investigation into the claims of Homeric dead", *AncSoc* 15-17, 1984-86, 16 e n. 35).

sai a imagem do embalsamador como sacerdote, mas sim como comerciante, com instalações próprias (II 86, 3) e fazendo-se pagar pelo seu trabalho. Se é verdade que havia uma série de preceitos rituais que tornavam o processo mais longo do que faz crer a descrição do nosso Autor (tais como orações e formulário mágico), não é menos sabido que os embalsamadores da Época Baixa (ca. 664-332) já não integravam a comunidade religiosa, motivo pelo qual essa omissão ou desconhecimento não se torna muito significativa.

Por contraste com a realidade helénica, de que está ausente a figura do profissional da arte de preparar o cadáver — ofício reservado às mulheres da família do defunto — as referências aos aspectos económicos do *nomos* despertariam, com certeza, a curiosidade dos contemporâneos de Heródoto. Dentro desta linha insere-se a indicação da existência de uma tabela, onde são contemplados três tarifários, destinados a satisfazer todas as bolsas, mas que tinham por efeito um trabalho diferenciado.

A tripartição censitária dos tipos de mumificação e, paralelamente, de saber técnico colocado em cada um deles apresenta-se claramente identificada no texto. É precisamente por aí que os embalsamadores começam, pela apresentação dos seus “produtos” e do respectivo preço:

Estes, quando lhes é levado um morto, mostram a quem lho trouxe modelos de cadáveres, em madeira, representando a múmia pintada, e esclarecem que a técnica mais perfeita é a daquele cujo nome sagrado não consigo pronunciar em semelhante contexto; mostram ainda a segunda, inferior e mais em conta do que a anterior, e a terceira, a mais barata. Dadas estas explicações, perguntam-lhe qual pretende que se aplique ao cadáver.

(II 86, 2)

O “negócio” estava tão bem montado que haveria, segundo faz supor Heródoto, réplicas em madeira para cada tipo de mumificação<sup>(83)</sup>. Independentemente das etapas específicas de cada um dos três tipos de embalsamamento, os princípios fundamentais da técnica são comuns: tratamento das entranhas e conserva do corpo, durante um longo período de tempo, numa substância salgada, o natrão. A obra dos embalsamadores termina com a entrega da múmia aos parentes. A minúcia descritiva,

---

<sup>(83)</sup> Esta ideia recebeu em parte a confirmação da arqueologia, que revelou diversos exemplares de figurinhas pintadas e talhadas neste material, em alguns casos mesmo enfaixadas e depositadas em pequenos féretros. Vd. E. A. W. Budge, *The mummy* (London 1925) 256-8.

verdadeira arma ao serviço da atracção do leitor/ouvinte pelo desconhecido, logo ‘maravilhoso’, sobressai, em particular, no primeiro tipo.

A construção do sarcófago, referido apenas para o caso dos mortos ricos, já ultrapassa as funções dos embalsamadores (II 86, 7). A família manda fazê-lo com forma humana e o seu destino é ser guardado numa câmara funerária, onde será colocado de pé contra a parede, ou seja, na posição em que estaria um vivo<sup>(84)</sup>.

A rematar a consideração dos aspectos relevantes do *nomos* funerário egípcio, recordem-se exemplos de variantes admitidas dentro da tradição. O caso do corpo da filha do faraó Micerinos atesta a prática, excepcional no referente aos cadáveres humanos, de guardá-los em sarcófagos teriomórficos (II 129-30). Igualmente exótico, mas concordante com a religião egípcia, é o hábito de sepultar os animais sagrados em cemitérios próprios, depois de os terem sujeito também a eles ao processo do embalsamamento (II 67). Segundo Heródoto, havia locais próprios para sepultar determinadas espécies, dependendo, ao que se deduz, da divindade com que estavam relacionadas<sup>(85)</sup>.

Tinham também direito a sepulturas especiais, nos túmulos sagrados, os naturais ou estrangeiros que fossem capturados por um crocodilo ou arrastados pelo rio e viessem a abordar já mortos às margens do Nilo (II

---

<sup>(84)</sup> Além da construção antropomórfica mumeiforme, de que os primeiros exemplos datam da XII dinastia e que viria a tornar-se de regra no Império Novo, os sarcófagos também podiam ser rectangulares, moda que, depois de uma primeira fase de utilização, viria a ressurgir em finais da Época Baixa. Sendo a madeira uma matéria mais barata e perecível, também os havia de pedra (sobretudo de basalto, granito e calcário). O recurso a receptáculos de cadáveres, sobretudo de forma rectangular, foi igualmente praticado entre populações gregas, maioritariamente das ilhas do mar Egeu (como Quios, Samos e Rodes) e do litoral da Ásia Menor (Esmirna e Clazómenas, entre outras). Vd., a este propósito, Kurtz and Boardman, *Greek burial customs*, 267-72. Para a evolução dos sarcófagos do Egipto, veja-se Dunand et Lichtenberg, *Les momies*, 46-7, 70-3, 86-8.

<sup>(85)</sup> Assim, a última morada dos gatos ficava em Bubastis (onde estava radicado o culto à deusa-gata, Bastet), a dos musaranhos e dos falcões em Buto, a dos íbis, consagrados a Thoth-Hermes, em Hermópolis. Já para os canídeos, os mangustos, os ursos, os lobos e as raposas não são apresentados locais fixos de sepultamento. Se bem que estas informações, não traindo, no geral, a realidade dos factos, possam pecar por omissão, importa reter a essência da matéria, ou seja, um culto, largamente implementado, de animais sagrados mortos. Como observa Lloyd, os achados arqueológicos revelaram uma difusão muito maior dos cemitérios de animais pelo território egípcio do que refere Heródoto. Além disso o erro de Heródoto em reconhecer um só local como depositário das múmias de determinada espécie deve prender-se com o relevo que esses sítios assumiam no panorama religioso, o que os tornava mais conhecidos dos Gregos (cf. Lloyd, *Herodotus. Book II*, 300-5). Sobre a mumificação de animais, seu significado e necrópoles encontradas, veja-se Dunand et Lichtenberg, *Les momies*, 141-58 e El Mahdy, *Momies*, 158-65.

90, 1). Pode mesmo dizer-se que, por serem mortos *que estão para além da condição humana* (II 90, 2), são “privilegiados”. Tanto assim que não compete aos familiares e amigos encarregarem-se da prestação das honras fúnebres, estando mesmo proibidos sequer de tocar-lhes. A população do local onde dessem à margem é que tinha a seu cargo mandá-los mumificar e os sacerdotes do Nilo deviam dar-lhes sepultura (*ibidem*). Esta diferenciação de ritual traduz a ideia de que se está perante defuntos especiais, sob uma protecção particular do divino.

Quando passamos à análise dos rituais fúnebres no seio do outro povo que pratica o embalsamamento, os Citas, a primeira diferença a notar é a seguinte: no caso dos funerais do rei, situação descrita em pormenor, a ênfase não recai agora sobre a preparação do corpo (*prothesis*), mas sim sobre o seu transporte até ao local do túmulo (*ekphora*), na deposição dos restos mortais e na celebração do primeiro aniversário da morte do indivíduo.

Muito sucintamente, o Autor dá conta do recurso à limpeza, desinfecção e perfumar do ventre. Depois de preparado, o corpo passa pelas fases habituais também no ritual helénico: a exposição e o transporte até à tumba. A diferença entre os dois costumes está em que, no caso do Bárbaro, se assiste a opções inversas às dos Gregos. Assim, ao contrário da tradição grega, que, depois da legislação de Sólon<sup>(86)</sup>, ditava que o corpo devia ser exposto dentro de casa para uma última homenagem de familiares e amigos, entre os Citas a *prothesis* funde-se com a *ekphora*. Ou seja, o rei morto, em cima de um carro, é levado a fazer uma última ronda pelos povos sob o seu domínio (IV 71, 3). O número de participantes do cortejo que o acompanha vai assim progressivamente aumentando. Atestado pela cerâmica do período geométrico para épocas mais recuadas da história da Hélade, o transporte do corpo até à sua última morada sobre um carro, puxado por cavalos ou mulas, era, ao tempo de Heródoto, uma raridade ou apenas uma reminiscência do passado. O mais frequente era que o esquife fosse carregado por familiares ou, mais tarde, por profissionais. Terminado o percurso até ao túmulo, os Citas desmontavam o carro, que enterravam juntamente com o morto<sup>(87)</sup>.

---

<sup>(86)</sup> Sobre a legislação de Sólon, cf. Garland, *The Greek way of death*, 27.

<sup>(87)</sup> Cf. o aparecimento das rodas do carro numa antecâmara de um túmulo em Tolstaia Moguila, situada no baixo Dnieper, a barrar o acesso à sala principal (Schiltz, *Les scythes*, 426). A este conjunto formado por uma fossa tumular coberta por uma alta elevação, a qual podia atingir mais de 20 m de altura, como em Alexandrópolis, e levar 15000 m<sup>3</sup> de terra, como em Tolstaia Moguila, chamam os Russos *kurgan*.

Decididos a proteger a memória dos antepassados da profanação de mãos e olhares alheios (IV 127), os Citas escolhem para cemitério dos reis falecidos a região mais distante do seu território, Gerros<sup>(88)</sup>.

Diferentemente do quadro etnográfico egípcio, deparamos no *logos* cita com uma descrição pormenorizada da sepultura onde era guardado o cadáver. Escavada na terra, a câmara funerária tinha forma quadrangular (IV 71, 1), de que só uma parte era ocupada pelo monarca, para quem, aliás, se simula uma espécie de tálamo real, feito de verdura e coberto por um dossel de tranças de junco, sustentado por estacas de madeira (IV 71, 4)<sup>(89)</sup>. Igualmente relegados para um passado distante da história grega, presente no imaginário helénico sobretudo através da literatura, os sacrifícios humanos e animais assumem na cultura funerária cita um relevo primordial<sup>(90)</sup>. Nessa outra vida o rei faz-se acompanhar das pessoas e bens indispensáveis ao seu estatuto social, galeria composta por concubinas, o escanção, um cozinheiro, um palafreheiro, um criado, um mensageiro, alguns cavalos e uma amostragem de todos os seus outros haveres e taças de ouro (IV 71, 4).

Na sua obra, o Autor relata um episódio que permite confirmar, a prática do sacrifício de cavalos em contexto funerário grego da Atenas do séc. VI. Obtida em Olímpia, por três vezes, a palma da vitória na prova da corrida de carros, Címon recebeu como última e eterna homenagem a sepultação das três éguas que lhe tinham dado o prémio da *arete* desportiva, não no mesmo túmulo, como fazem os Citas, mas num outro dianteiro ao

---

<sup>(88)</sup> Aliás este cuidado em preservar, pela escolha de lugares inacessíveis, os túmulos da profanação parece ser uma preocupação comum a outros povos iranianos. Basta lembrar a necrópole de Dario e seus sucessores aqueménidas, incrustada na falésia de Naqsh-e Rostam, localizada a vários quilómetros da capital do reino, Persépolis.

<sup>(89)</sup> Como seria de esperar, as condições climáticas e o volver dos tempos traçaram o destino irremediável de quaisquer leitos vegetais então cuidadosamente fabricados, a decomposição. Só nos túmulos gelados de Altai foi possível conservar a presença dessas matérias biodegradáveis, conforme revelou em 1990 o *kurgan* de Ak-Alakha, situado 14 km a norte da fronteira chinesa. Para além do tapete de casca de bétula a cobrir o solo, interessa salientar os restos de nove cavalos e dois pratos com peças de carne, indício do banquete fúnebre (Schiltz, *Les scythes*, 427-8).

<sup>(90)</sup> A mais antiga referência escrita chegada até nós desse costume entre os Gregos aparece na *Ilíada* (XXIII 166-83), onde Aquiles degola 12 jovens Troianos em memória do falecido Pátroclo, a que junta as habituais vítimas animais (bois e ovelhas), bem como quatro cavalos e dois cães de estimação.

<sup>(91)</sup> Vd. S. C. Humphreys and H. King (edd.), *The anthropology and archaeology of death. Transience and performance* (London 1982) 101-2 e R. Garland, "A first catalogue of Attic periboloi tombs", *ABSA* 77 (1982) 158 e n. 73.

seu (VI 103, 3)<sup>(91)</sup>. A excepcionalidade do morto e dos animais não deixa, contudo, de ser um indício de que se trataria de uma prática rara entre os Gregos.

Tal como os Gregos observam datas fixas para homenagear os defuntos, também entre os Citas se assinala o aniversário da morte do monarca, realizando, desta feita, uma parada composta por cinquenta cavaleiros e respectivas montadas (IV 72)<sup>(92)</sup>. Para alcançar um estatuto igualmente eterno e ser idêntico ao do seu destinatário, todos os elementos deste desfile da perenidade do poderio real têm de estar mortos, oferecendo, porém, aos olhos de quem os contempla a aparência de vida. Um tal engano dos sentidos consegue-se mantendo os cavalos de pé e os jovens seguros ao seu dorso. Como servidores de um rei, os jovens escolhidos para cavaleiros provêm, necessariamente, da melhor estirpe, são Citas genuínos (IV 72). Teriam servido directamente o rei em vida, conforme faz supor a declaração de que *de entre os restantes servidores escolheram os mais aptos para o papel* (IV 72, 1). O critério de selecção dos animais é também ele elevado, uma beleza ímpar. O túmulo real fica, assim, protegido por uma guarda de elite, que, disposta em círculo a todo o seu redor, representa a vigilância e o aparato dispensados em vida ao rei. Embora a arqueologia não possa confirmar em contexto cita a realização destes cortejos, foram encontrados indícios de algo semelhante<sup>(93)</sup>. Se não se tratava de uma prática da comunidade em questão, pelo menos colheu nas regiões imediatas, como a Mongólia e talvez a terra dos Ossetas, adeptos conhecidos<sup>(94)</sup>.

---

<sup>(92)</sup> Para além dos rituais realizados por ocasião do 3.º (*trita*), 9.º (*enata*) e 30.º (*triacostia*) dias depois da morte, os Gregos comemoram ainda as *enauisia* (assinalando o aniversário não se sabe bem se do nascimento ou da morte) e as *Genesia*, um festival ateniense realizado anualmente em honra dos mortos. Para mais pormenores sobre as matérias, veja-se F. Jacoby, “*Genesia*. A forgotten festival of the dead”, *CQ* 38 (1944) 65-75, Burkert, *Religião grega*, 378, e Garland, *The Greek way of death*, 38-41 e 104-5.

<sup>(93)</sup> Num plano superior ao da câmara sepulcral de alguns *kurgans*, apareceram restos de animais, todos mortos contemporaneamente. O mais provável é que se reportem a banquetes realizados em honra do morto.

<sup>(94)</sup> F. Thordarson cita o relato de um viajante árabe de meados do séc. XIV A. D., Ibn Battuta, como prova da sobrevivência do costume de fazer acompanhar o enterramento de um chefe mongol de vítimas humanas e cavalos empalados. Quanto ao quadro herodotiano, prefere interpretar a parada como símbolo de uma corrida de cavalos a guarda particular do túmulo (“The Scythian funeral customs. Some notes on Herodotus IV. 71-75”, in W. Sundermann *et alii*, edd., *A Green leaf. Papers in honour of Professor Jes P. Asmussen*. Acta Iranica. Hommages et opera minora XII, 1988, 546).

A encerrar esta longa dissertação sobre os ritos funerários do povo do norte do Ponto Euxino, Heródoto indica sumariamente como se processavam as últimas honras prestadas a um qualquer súbdito morto.

Os reis enterram-nos desta maneira; os outros Citas, quando morrerem, os familiares mais chegados deitam-nos em cima de um carro e fazem com eles uma ronda por casa dos amigos. E cada um destes, ao recebê-los, oferece um banquete aos acompanhantes e serve também o morto de tudo o que deu àqueles. É assim que, durante quarenta dias, os homens comuns são levados em périplo e, posteriormente, sepultados.

(IV 73, 1)

Daqui se conclui que o cerne do *nomos* funerário dos Citas é a última visita do defunto aos familiares e amigos, que, à imagem do tempo que demorava a levar o corpo de um rei a Gerros, se prolonga por quarenta dias – período de tempo considerado por outros povos indoeuropeus como necessário para a alma abandonar o corpo<sup>(95)</sup>. O contraste com a realidade grega é evidente, tanto pela fusão da *prothesis* com a *ekphora*, como pelo longo período de tempo atribuído à sua realização entre os Citas<sup>(96)</sup>. Claro que uma *prothesis* de quarenta dias afigurava-se aos Gregos do séc. V um verdadeiro exagero, apenas admissível em contexto bárbaro, como era o caso. Contudo, uma reflexão atenta sobre a evolução diacrónica desse momento do ritual fúnebre na Hélade, e muito em particular em Atenas, torna evidente que o limite da exposição do cadáver imposto pela legislação de Sólon significa que até aí se estendia por mais dias. E a épica homérica lá estava para lembrar o fausto de outrora, com o corpo de Heitor a poder receber as derradeiras homenagens durante onze dias (*Ilíada* XXIV 664-7 e 785-9) e o de Aquiles durante dezassete (*Odisseia* XXIV 63-5).

O eventual sentimento de distanciação face ao ritual cita resulta, através deste paralelo, senão dissipado pelo menos relativamente minimizado. Do banquete oferecido aos participantes no cortejo e ao próprio morto durante a romaria pela casa dos amigos não encontramos, naturalmente, eco material.

<sup>(95)</sup> À duração de 30 ou 40 dias como espaço de tempo dispendido na passagem da vida para a morte dedica K. Ranke o seu livro *Indogermanische Totenverehrung I. Der dreissigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen* (Helsinki 1951).

<sup>(96)</sup> A *prothesis* grega decorria durante o dia imediatamente a seguir à morte e o cortejo fúnebre saía para o cemitério na madrugada do terceiro (Kurtz and Boardman, *Greek burial customs*, 143-5).



Há, contudo, dados que apontam para uma realidade também ela conhecida da Hélade, o festim pós-fúnebre, o chamado *perideipnon*<sup>(97)</sup>.

Talvez por ser o mais extenso e prolixo relato sobre o culto aos mortos das *Histórias*, o trecho sobre a Cítia contempla um aspecto que a propósito de mais nenhum outro povo é tocado: a purificação (*katharsis*) dos participantes na cerimónia (IV 73-75), decorrente da crença de que o morto possui um efeito poluidor (um *miasma*) transmissível aos familiares. Norma observada pela maioria das cidades gregas (à excepção de Esparta e Tarento), o testemunho arqueológico do enterramento dos mortos fora das muralhas da cidade é uma evidência apontada para o receio de contágio pelo contacto com os mortos<sup>(98)</sup>.

O *nomos* de sacrificar vidas humanas em memória do defunto reaparece uma vez mais nas *Histórias* como característica etnográfica de um povo bárbaro, os Trácios (V 5). Localizados na periferia ocidental do território cita, os Trácios, apresentam o costume do sacrifício voluntário de uma esposa do morto, mas por ocasião do funeral. Praticantes da poligamia, os homens desta comunidade possuem várias mulheres, de entre as quais é escolhida apenas uma para partilhar consigo a última morada.

Os rituais fúnebres dos Etíopes comungam de aspectos longamente apresentados nas etnias egípcia e cita, a saber: o embalsamamento e o cortejo. Os aspectos culturais comuns entre Etíopes e Egípcios explicam-se pelos condicionalismos históricos que, desde cedo, puseram em estreito contacto os dois povos. De entre os Etíopes, Heródoto distingue a etnografia dos Etíopes de Longa Vida. Para um povo em que a (longa) vida vem apresentada como característica distintiva, a morte representa, sem dúvida, um momento fulcral no seu retrato étnico. Não é portanto de estranhar que, na narrativa de Heródoto, o aspecto do *nomos* etíope mais desenvolvido sejam os rituais de culto aos mortos (III 24).

---

<sup>(97)</sup> Uma vez mais o *kurgan* de Tolstaia Moguila trouxe dados esclarecedores: cacos de numerosas ânforas e grande quantidade de ossos de animais, correspondentes a 35 cavalos, 14 javalis e 2 veados, num total que se aproximaria dos 6500 kg de carne. Vd. Schiltz, *Les scythes*, 428.

<sup>(98)</sup> A crença de que o contacto com a morte polui encontra-se perfeitamente atestada para a Atenas do séc. V, período em que escreveu o historiador, mas não para a época recuada a que se reportam os Poemas Homéricos (R. Parker, *Miasma: pollution and purification in early Greek religion*, Oxford 1983, 66). Talvez um dos passos da literatura mais significativo do perigo de um participante num funeral contaminar os outros com o *miasma* contraído sejam os versos em que Hesíodo desaconselha aquele que vem de semelhante cerimonial de gerar um filho (*Trabalhos e Dias*, vv. 735-6).

Dos locais que, numa autêntica parada dos valores do seu povo, os Etíopes mostram aos Ictiófagos, os túmulos são deixados para último, mas não menos importante, lugar. À semelhança do que se passa entre os Egípcios ou outros povos que adoptem o mesmo processo de desidratação do cadáver, o corpo é conservado sob a forma de múmia. Os pontos de contacto com o costume do povo vizinho são ainda evidentes no revestimento que lhe dão. Embora não utilizem faixas de linho e um sarcófago de madeira, obtêm um efeito idêntico cobrindo o cadáver com uma camada de gesso, por sua vez decorado de forma a reproduzir, com a maior fidelidade, os traços do morto. *Sui generis* é, sem dúvida, a espécie de caixão em que o encerram: *um bloco oco, feito de uma pedra transparente* (III 24, 2). Estes cilindros, que permitem ver de fora a imagem que os indivíduos teriam em vida e isolam eventuais odores desagradáveis ou outro tipo de incómodo (III 24, 3), é que são as tumbas dos Etíopes<sup>(99)</sup>.

O público grego de Heródoto assiste, à semelhança do que se passara no caso dos funerais citas, a nova inversão da sua prática da *prothesis*. Não são os familiares mais próximos que fazem a última visita ao defunto, mas são eles que durante um ano o têm nas suas casas, onde o presenteiam com as primícias de tudo e lhe oferecem sacrifícios. Como acabou também por suceder na época clássica em Atenas, o espaço reservado aos mortos pelos Etíopes fica fora do perímetro urbano.

### Necrofagia

Adoptada pelas comunidades bárbaras geograficamente localizadas mais a oriente da Grécia — os Masságetas e os vizinhos Issédones, os Indianos Calatinos e os Indianos Padeus — o consumo da carne dos mortos representava para os Gregos um acto da maior repugnância e impraticável. Não se trata agora apenas de uma inversão do padrão cultural dos Helenos, mas de um sentimento claro de aversão por parte destes. Esclarecedor da incapacidade de assumir a prática de uma tradição tão díspar, o episódio recordado por Heródoto a propósito da tolerância de Dario traduz bem a

<sup>(99)</sup> As escavações em Méroe puseram a descoberto sarcófagos de madeira ou pedra, confirmando também aqui, e no essencial, a informação transmitida pelo historiador. Um assunto, no entanto, que tem gerado algumas incertezas entre os comentadores é o verdadeiro entendimento da palavra (*hyalos*) traduzida por 'pedra transparente'. Asheri (*Erodoto-III*, 240) sugere duas interpretações: trata-se ou de um cristal natural transparente ou de natrão (que já desde o II milénio era usado no Egipto para produzir objectos de vidro).

ideia de rejeição da necrofagia. Como se lê nas *Histórias*:

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 blasfémias. Bem andou Píndaro, em meu entender, ao afirmar que “a tradição é a rainha de todas as coisas”.

(III 38, 3-4)

É a repulsa pela antropofagia que leva o próprio historiador, formado pelos parâmetros da helenidade, a emitir um dos poucos juízos de valor negativos sobre um costume estrangeiro. Situando os Andrófagos nos extremos norte do mundo conhecido, para lá do deserto que se segue ao território dos Citas Agricultores (IV 18, 3), qualifica os seus hábitos como *os mais selvagens de entre a humanidade* (IV 106). O critério dessa apreciação corresponde, para além do desconhecimento da justiça e de leis – já característico do protótipo épico da selvajaria, os Ciclopes (*Odisseia* IX 105-8, 215)<sup>(100)</sup> – ao consumo de carne humana. O facto de este aspecto ser apresentado, conforme notámos anteriormente, como exclusivo do referido povo não entra de forma alguma em confronto com os passos a considerar na presente rubrica, onde o alimento em questão não é a carne humana em geral, mas apenas a dos cadáveres.

Na verdade, no que diz respeito ao costume da antropofagia, não da necrofagia, Heródoto parece indicar que essa aversão se apresenta como um sentimento universal, comum a Gregos e a Bárbaros, e não como algo exclusivo dos primeiros. No decurso das campanhas de Cambises em África (III 25), os soldados do suserano, terminados os víveres, começam por alimentar-se dos animais de carga que iam morrendo e das ervas do chão. Mas, quando penetram no areal estéril, nada mais podem colher. A solução encontrada por alguns homens para resolver estas dificuldades foi precisamente comerem um dos camaradas, tirado à sorte. Diante deste acto de extrema crueza, a animalização dos seus soldados, Cambises recua.

---

<sup>(100)</sup> Vd. também Hesíodo, que distingue a humanidade por possuir *nomos* e *dikai* e não comer, ao contrário dos outros animais, os seus semelhantes (*Trabalhos e Dias*, vv. 276-8).

Esta renúncia, partindo de uma pessoa tão pouco dada a rever as suas posições, é do mais significativo para avalizarmos da opinião universal em considerar semelhante prática uma atrocidade.

Perante estes dados estamos aptos a tirar duas conclusões sobre a concepção da antropofagia em Heródoto: trata-se de um fenómeno associado a povos distantes; a motivação do acto determina leituras diversas do mesmo. Quando se trata de canibalismo gastronómico (Andrófagos), a censura do Autor é poderosa; se estamos perante a manifestação de um ritual religioso, deve-se ser tolerante, como foi Dario; já o canibalismo de sobrevivência, praticado pelos Persas, sendo apenas uma prática ocasional, exige que lhe seja posto travão, como fez Cambises.

Passando agora a centrar a nossa atenção na necrofagia, verificamos a existência de um denominador comum às três comunidades que a praticam: realização de um festim com a carne dos mortos — Masságetas (I 216, 2-3), Indianos Padeus (III 99, 1-2) e Issédones (IV 26)<sup>(101)</sup>. A especificidade do grupo revela-se nas variações que cada um apresenta na concretização do modelo comum. Assim, só os Issédones aguardam que primeiro o indivíduo morra (IV 26, 1), para depois o comerem. Pelo contrário, os vizinhos Masságetas e os Padeus não esperam que a morte surpreenda o homem. Compete aos vivos determinar o momento da sua chegada. Dentro dessa linha de raciocínio, consideram haver dois tipos de potenciais mortos, os velhos e os doentes. Tanto um povo como o outro sacrifica aqueles que atingem a velhice. É, pois, de aceitar a opinião de que a gerontoctonia se apresenta como um acto de eutanásia, capaz de suprimir os indivíduos às penas da degradação naturalmente trazida pelo avançar da idade.

Já no que se refere aos doentes, o destino difere. Enquanto os Padeus lhes dão a morte, mesmo que as vítimas protestem que não estão enfermas (III 99, 1), os Masságetas optam por outra prática, o enterramento (I 216, 3). A justificação que, segundo Heródoto, cada povo apresenta para o seu comportamento permite-nos apontar para uma “intelectualização” dos rituais da morte entre os Masságetas, por contraste com o puro pragmatismo evidenciado pelos Padeus. Estes estão apenas preocupados em comer carne ainda própria para consumo e a de um doente, nas suas palavras, não presta (III 99, 1).

---

<sup>(101)</sup> O passo relativo aos Indianos Calatinos (III 38), anteriormente citado, é muito breve na referência que faz às práticas fúnebres desta comunidade indiana. Diz-se apenas que comem os pais. Não podemos, por isso, tecer uma comparação pormenorizada com os outros grupos que também praticam a necrofagia.

Da perspectiva da vítima a única diferença que poderá existir entre morrer velho ou doente parece ser, conforme insinua o Autor, a eventual resistência oferecida no último caso. Para os Masságetas a distinção que fazem no culto a um e outro tipo de morte arrasta e/ou deriva de uma concepção filosófica da morte. Na verdade esta pode ser o maior dos bens – para quem termina os seus dias de idade avançada, servindo de repasto aos familiares – ou uma desventura – quando, por causa de uma doença que o leva, o indivíduo não chega ao dia do sacrifício (I 216, 3). Se nos abstrairmos do acto de necrofagia que acompanha a morte dos anciãos masságetas, e nos restringirmos à noção de que morrer de idade avançada, privado de doença, é um final feliz para o homem, percebemos que o historiador permite, de forma subliminar, é certo, estabelecer uma vez mais laços de identidade entre o mundo helénico e um outro, bárbaro. É o exemplo da suprema fortuna, encarnado por Telo, que autoriza este paralelo, pois, conforme se lê em I 30, 5, já de idade avançada, o Ateniese *morreu da forma mais honrosa*, isto é no auge da prosperidade, com uma vasta e modelar prole, toda viva, e sem conhecer a doença.

Quanto à execução do ritual, entre todos esses povos bárbaros, são sempre pessoas chegadas que lhe dão cumprimento. Se este é mais alargado na sua participação social, cabe a todos os familiares cumpri-lo, caso dos Masságetas e dos Issédones (I 216, 2 e IV 26, 1). Entre os Padeus os executantes são determinados pelo sexo da vítima: homens, se se trata de um doente, mulheres, se estamos perante uma moribunda (III 99, 1-2).

Estes actos de endocanibalismo destinavam-se a estabelecer uma comunhão mais concreta entre os vivos e os mortos. Isto porque, ao absorverem pelo acto de comer as qualidades dos seus entes queridos, estes tornam-se em herança dos descendentes, “ilustram de modo imediato a continuidade do ciclo da vida e da morte”<sup>(102)</sup>. Um tratamento especial merece, na comunidade dos Issédones, a cabeça do cadáver, transformada em objecto de culto.

A cabeça, depois de rapados os cabelos e de bem limpa por dentro, revestem-na a ouro, servem-se dela como imagem de culto e anualmente realizam em sua honra grandes sacrifícios. É este o dever de um filho para com um pai, tal como acontece entre os Gregos por ocasião dos aniversários dos mortos.

(IV 26, 2)

---

<sup>(102)</sup> Cf. Schiltz, *Les scythes*, 431

Este breve trecho, revela-se, sem dúvida, uma achega significativa para a nossa convicção de que a descrição dos rituais funerários dos vários povos é para o Autor um tema privilegiado para o seu desígnio estrutural de retratar a humanidade na sua complexidade de costumes, com tudo o que eles simultaneamente têm de particular e universal. O excerto suscita a equação de semelhanças e diferenças, quer entre Gregos e Bárbaros quer entre comunidades distintas destes últimos. Para um Heleno o cortar da cabeça é um acto particularmente horrível e uma profanação do morto, conforme veremos mais adiante, a propósito do desentendimento entre o general espartano Pausânias e um aliado de Egina, quanto ao tratamento a dar ao cadáver do general persa Mardónio (IX 78-79). Contrariando uma vez mais a “aura de família” de que gozavam vários povos, Heródoto acrescenta em III 100 que, ao contrário dos Calatinos e dos Padeus, há outros Indianos com práticas completamente díspares destas. Não revelam cuidado algum com os mortos ou os doentes, ignorando aqueles e condenando estes últimos ao desterro.

### Gregos

A cremação e a inumação são os dois rituais usados pelos Gregos para prestarem as honras fúnebres aos seus mortos<sup>(103)</sup>. Muito se tem discutido sobre a preferência por um ou outro processo e as razões para optar por um em detrimento do outro. Apesar de o único método conhecido nos Poemas Homéricos para tratar os cadáveres fosse queimá-los, os achados arqueológicos têm demonstrado a coexistência permanente desde o séc. VIII até ao IV dos dois métodos<sup>(104)</sup>. No período protogeométrico e, cerca de 600 anos mais tarde, no Helenístico, a inumação parece ter predominado. A razão para o uso de um ou outro processo de tratamento do corpo não

<sup>(103)</sup> Sobre a cremação e inumação na Grécia antiga, e muito em especial na Ática, Vd. Kurtz and Boardman, *Greek burial customs*, 51-6 (período geométrico), 71-4 (época arcaica), 96-100 (época clássica) e Garland, *The Greek way of death*, sobretudo 34-7.

<sup>(104)</sup> Por ser talvez o achado mais inequívoco da evidência da prática conjunta da inumação e da cremação, não podemos deixar de referir o célebre Heroon de Lefkandi (Eubeia), datado do séc. X, onde foram encontrados na mesma sepultura, em compartimentos contíguos, os esqueletos de três cavalos e os restos mortais de uma mulher inumada, tendo a seu lado uma ânfora com as cinzas do herói. Sobre os achados deste conjunto tumular, leia-se de M. R. Popham, E. Touloupa e L. M. Sackett, “Further excavation of the Toumba cemetery at Lefkandi, 1981”, *ABSA* 77 (1982) 213-48 e “The hero of Lefkandi”, *AJA* 86 (1982) 69-174.

deve prender-se com crenças religiosas diversas, pois como notaram D. C. Kurtz e J. Boardman, não se verificam, entre os dois casos, diferenças nos rituais de oferendas<sup>(105)</sup>. O próprio costume de cremar o corpo no local onde ia ser sepultado mais não é do que um sinal exterior do sentimento de unidade que para os Gregos tinham a cremação e a inumação<sup>(106)</sup>. Como sugere o especialista em religião grega, W. Burkert, a explicação para a diversidade deve procurar-se antes em factores externos, como a escassez de combustível (a lenha), ou simplesmente em questões de moda<sup>(107)</sup>.

De acordo com o desejo de imortalizar apenas o que possa provocar a admiração do público, Heródoto não fornece uma descrição pormenorizada dos seus rituais, referente com que estão bem familiarizados. Limita-se a evocá-lo ou para definir a alteridade do Bárbaro ou para anotar pontos de identidade com esse 'outro'. A cremação, já o vimos, vem referida por contraste com a necrofagia praticada pelos Indianos Calatinos (cf. *supra* III 38). Que a cremação funciona, no âmbito dos retratos etnográficos veiculados pelas *Histórias*, como um indicador nítido da individualidade helénica é uma ideia que se torna mais clara quando analisamos um episódio principal da caracterização de Cambises, o ultraje da múmia do faraó Amásis (III 16). Desejoso de vingar uma humilhação antiga, resultante do facto de aquele ter atendido ao pedido da mãe da filha enviando-lhe outra em seu lugar (III 1), o novo senhor das terras do Nilo ordena a profanação do corpo do antecessor. Frustradas as tentativas iniciais de destruir o corpo mumificado, Cambises dá ordens para o queimarem. Este só pode ser mais um acto de demência, pois constitui uma infracção suprema quer à religião do seu povo quer à dos mais recentes súbditos (III 16, 2-3).

O enterramento dos cadáveres como prática grega vem referido de forma indirecta, isto é, serve de termo de comparação com a forma de os Líbios nómadas tratarem os seus mortos. Sobre estes Bárbaros e indicando a posição em que os corpos ficavam dispostos nas sepulturas, Heródoto declara que *enterram os mortos como os Gregos, à excepção dos Nasamões* (IV 190). Os paleoberberes da África setentrional, ao contrário do uso heleno de colocar o corpo em decúbito dorsal, dispunham os seus mortos com as

---

<sup>(105)</sup> *Greek burial customs*, 96.

<sup>(106)</sup> Vd. W. B. Kristensen, *Life out of death. Studies in the religions of Egypt and ancient Greece* (Louvain 1992) 180-1.

<sup>(107)</sup> *Religião grega*, 373.

pernas mais ou menos flectidas, e na Tripolitana, até à época de domínio muçulmano, aparecem mesmo sentados<sup>(108)</sup>.

É ainda de destacar, neste contexto, um caso particular de inumação, o do funeral de um rei espartano morto em combate e de quem é impossível reconduzir à pátria o cadáver. Numa tentativa clara de facultar aos súbditos a última homenagem ao monarca desaparecido, verifica-se a substituição do corpo por uma imagem forjada, a qual é transportada sobre um carro (VI 58, 3)<sup>(109)</sup>. Semelhante ritual tornava-se essencial à heroicização da figura principal da hierarquia lacónia.

As informações sobre o *nomos* funerário grego não se restringem ao tratamento dado ao cadáver. Aspectos colocados em relevo para a situação concreta dos guerreiros caídos em combate são a localização das sepulturas em campo de batalha, sejam elas colectivas ou individuais, bem como o hábito de erigir epitáfios em homenagem à memória dos mortos<sup>(110)</sup>. A respeito do destino das baixas gregas na batalha das Termópilas, o Autor afirma claramente que as sepulturas estão localizadas *lá onde tombaram* (VII 228) e destaca a feição pública das honras prestadas. Esta traduz-se de imediato na origem da iniciativa das homenagens. De facto as estelas e as epígrafes que as acompanham, dedicadas a Peloponésios e Espartanos, foram ordenadas por uma entidade de carácter supranacional, a Anficionia<sup>(111)</sup>.

---

<sup>(108)</sup> Vd. S. Gsell, *Hérodote. Textes relatifs à l'histoire de l'Afrique du Nord* (Paris 1916) 181-3; G. Camps, *Aux origines de la berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques* (Paris 1961) 467-9.

<sup>(109)</sup> Até há muito pouco tempo, prevalecia entre os estudiosos a opinião consensual de que os Espartanos usavam uma efígie do rei morto apenas quando o corpo deste era irrecuperável. Esta foi a opinião defendida por H. Schaefer ("Das Eidolon des Leonidas", in *Probleme der Alten Geschichte*, Göttingen 1963) e adoptada por nomes como P. A. Cartledge (*Agesilaos and the crisis of Sparta*, London 1987, 333) e J.-P. Vernant (*Figures, idoles, masques*, Paris 1990, 39 e 72). Num trabalho recente ("On the εἰδωλον of a Spartan king", *RhM* 142. 2, 1999, 113-27), M. Toher contesta semelhante interpretação e procura provar que, embora a origem do costume de exhibir um *eidolon* do rei defunto nas cerimónias fúnebres tenha aparecido na sequência da impossibilidade de recuperar o corpo, a primeira ocorrência desta natureza seria anterior a Leônidas e até ao séc. V propriamente dito e ter-se-ia rapidamente transformado numa prática institucionalizada (sem uma dependência directa do estado físico do cadáver).

<sup>(110)</sup> A propósito dos mortos de guerra, vd. Garland, *The Greek way of death*, 89-93 e, em especial sobre os Espartanos, M. Nafissi, *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta* (Perugia 1991) 290- 309 e todo o cap. VI para as cerimónias fúnebres.

<sup>(111)</sup> Por definição a Anficionia é uma liga de estados geograficamente dispostos ao redor de um santuário, neste caso consagrado a Deméter. Mais tarde associou o templo de Apolo em Delfos e ampliou os seus poderes. Para mais informações sobre a constituição da Anficionia, a partir da análise das fontes escritas antigas, entre as quais se incluem as epigráficas, veja-se



Só o monumento erguido ao adivinho Megístias não terá sido custeado pelo estado. Independentemente do estatuto social do indivíduo, as estelas funerárias, enquanto ‘marcadores’ (*semata*) da localização de um túmulo, são a componente pública mais evidente do tratamento institucionalizado dado aos mortos. Assim, os Gregos que, diante da fuga de outros companheiros (os Tebanos, VII 233), se mantiveram firmes na guarda do desfiladeiro, viram a sua memória imortalizada numa lápide. Do epitáfio dedicado aos Peloponésios, o destaque recai na desproporção flagrante entre os dois contingentes inimigos<sup>(112)</sup>. Dos consagrados aos Lacedemónios e ao seu intérprete do divino, sobressai a rígida ideologia militar incutida pela cidade lacónia nos seus cidadãos – educados para serem combatentes exímios.

Heródoto entra em pormenores sobre os túmulos colectivos (*polyandria*), no momento em que dá conta do destino dos heróis caídos na vitória de Plateias (IX 85). Cada cidade grega procedeu, no local, mas separadamente, ao enterramento dos seus mortos. Em termos gerais, distinguem-se dois tipos de túmulos: os que encerram restos mortais e os vazios<sup>(113)</sup>. No primeiro grupo incluem-se os três de Esparta – um destinado aos jovens combatentes, os *irenes*, e a figuras dignas de distinção, outro aos restantes Espartanos e o último aos hilotas – e ainda os de Tégea, Atenas, Mégara e Flias. A explicação dada a Heródoto para a existência de cenotáfios em Plateias traduz uma situação que frequentemente se verifica quando várias partes, tradicionalmente ciosas do seu particularismo, unem esforços na defesa de um interesse comum. Terminada a causa que as movia (expulsão da ameaça persa da Grécia), reavivam-se antigas rivalidades, tanto mais agudas quando entre comunidades vizinhas<sup>(114)</sup>. Assim, de entre as cidades que,

---

G. Daux, “Remarques sur la composition du conseil amphictionique”, *BCH* 81 (1957) 95-120. A integração do santuário de Apolo Pítio na Liga acarretou, já no séc. IV, algumas particularidades, que ultrapassam a esfera da nossa investigação, mas para que remetemos – cf. G. Roux, *L’ amphictionie, Delphes et le temple d’ Apolon au IVe siècle* (Lyon 1979).

<sup>(112)</sup> A inventariação dos homens que alinham por ambos os lados vem confirmada noutros passos das *Histórias*: 4.000 Gregos (VIII 25, 2) contra 300.000 Bárbaros (VII 185, 3).

<sup>(113)</sup> Normalmente mandavam-se construir cenotáfios em memória dos mortos cujos cadáveres não fora possível recuperar. Além dos guerreiros, os principais destinatários destes túmulos eram, conforme atestam os documentos epigráficos, os náufragos (Kurtz and Boardman, *Greek burial customs*, 265). Em alguns casos colocava-se uma pedra no seu interior a substituir o cadáver (Garland, *The Greek way of death*, 102).

<sup>(114)</sup> Sobre a desunião das cidades gregas durante o conflito medo-persa, veja-se D. Gillis, *Collaboration with the Persians*. *Historia Einzelschriften* 34 (Wiesbaden 1979) e R. Osborne, *Greece in the making 1200-479 BC* (London 1996) 325-42.

mandando erguer um sepulcro vazio à memória dos seus homens, teriam querido esconder dos vindouros a deserção, o exemplo apontado é Egina (IX 85, 3).

Mas os códigos de morte dos mais diversos povos não se limitam a prescrições relativas aos cuidados a ter com o defunto. Também os vivos, responsáveis por essa prestação de honras, têm de obedecer a determinados comportamentos institucionalizados do luto. Por se nos afigurar um *topos* dentro do *topos* dos rituais funerários e verificando a identificação de uma estrutura comum a Gregos e Bárbaros, optámos por considerar as várias culturas em conjunto, sob uma rubrica única.

### Manifestações de luto

São quatro as comunidades sobre as quais Heródoto traça as características dos quadros de pesar (*penthos*). Do lado Grego temos os Espartanos e do Bárbaro os Persas, os Egípcios e os Citas. Os gritos e o arrancar dos cabelos são sinais de dor tidos como universais. Encontramo-los registados tanto entre Gregos e Persas, como Egípcios. Quando o rei de Esparta morre (VI 58) ou quando o general bárbaro Masístios perde a vida no campo de Plateias (IX 24), povos diversos exibem uma reacção igual, soltam *gemidos intermináveis*. É, contudo, na referência ao luto entre os soldados de Masístios que comparecem em simultâneo as duas manifestações de dor. Tanto homens como animais são privados de um dos mais vistosos adornos naturais da beleza, os pêlos. A paixão do sofrimento é enfatizada pelo ressoar dos seus lamentos, que se faz ouvir por todo o território beócio. Não pode, pois, e apesar da afirmação feita pelo Autor nesse sentido, considerar-se este ritual exclusivo dos Persas. Aliás até o rapar das crinas dos cavalos vem atestado por autores gregos como tradição de uma comunidade helénica do norte, os Tessálios<sup>(115)</sup>.

Num acto tido por tipicamente oriental, os Persas associam ao êxtase sonoro, o espectáculo visual, ou seja, reduzem a farrapos as suas vestes. Assim se comportam perante a iminência do falecimento de Cambises (III 66, 1) e quando recebem em Susa a notícia da derrota sofrida em Salamina, sinónimo da queda de Xerxes e da morte de muitos dos seus compatriotas e familiares (VIII 99, 2).

<sup>(115)</sup> Cf. Eurípides, *Alceste*, vv. 428-9; Plutarco, *Pelópidas* 33. 3.

Como já aconteceu quando considerámos o tratamento dado ao morto, são os quadros de luto entre Egípcios (II 85) e Citas (IV 71, 2) os que continuam a merecer maior atenção por parte do historiador. A primeira nota que nos merece a colação dos dois passos é a crueza enfatizada do costume cita, a par de alguma contenção do *pathos* entre os Egípcios. De onde transparece, como vimos anteriormente, a oposição que se destaca do confronto destes dois grupos étnicos entre civilização (Egipto) e primitivismo (Cítia). Outra diferença importante resulta do facto de o estatuto social do morto ser bastante distinto. Quando se refere aos lamentos dos Egípcios, Heródoto regista que se verificam para qualquer defunto; no caso dos Citas expõe o costume praticado em memória do rei.

Também o momento em que ocorrem tais manifestações, bem como os seus protagonistas, não são, numa visão global do processo, os mesmos. Os homens e mulheres da família do morto egípcio revelam o falecimento através da exteriorização da dor e só depois levam o corpo para ser embalsamado (II 85, 2). Os súbditos citas manifestam o seu pesar ao receberem a visita do corpo do rei, já este está embalsamado e é encaminhado para a terra das sepulturas.

Do quadro do luto egípcio (II 85, 1) o que pode parecer exótico ao Grego é sobretudo a exibição, da cintura para cima, da nudez feminina. Embora optassem por uma maceração diferente da cabeça, com preferência para o arrancar dos cabelos e o arranhar da cara, em vez de os cobrirem de argila, como faziam as gentes do Nilo, os Helenos também tinham por costume lançarem sobre a nuca cinzas, trajar roupas imundas e esfarrapadas e não lhes era estranha a dilaceração do rosto, documentada para o luto dos súbditos espartanos (VI 58, 3)<sup>(116)</sup>. Outro elemento estranho para o Grego é

---

<sup>(116)</sup> A iconografia dos vasos de libações fúnebres, os lécitos, revela-se, sob este aspecto, um contributo indispensável ao entendimento do comportamento dos indivíduos, sobretudo familiares, que velavam o morto. Aí são figuradas principalmente mulheres a levantar as duas mãos em direcção ao rosto, num gesto que se interpreta como dilacerar. Sobre esta matéria, leia-se J. Bazant, "Entre la croyance et l'expérience: le mort sur les lécythes à fond blanc", in L. Kahie, C. Augé et P. Linant de Bellefonds (edd.), *Iconographie classique et identités régionales*, BCH supplément XIV (1986) 37-44 e C. Sourvinou-Inwood, "Images grecques de la mort: représentations, imaginaire, histoire, *AION (archeol.)* 9 (1987) 145-58. O acto de bater na própria face aparece também confirmado para o Antigo Egipto na decoração pictórica dos sepulcros. Quanto ao revestimento da cabeça com barro vem igualmente ilustrado em pinturas tumulares e textos egípcios, onde, ao contrário do que regista Heródoto, a prática é dada como extensível aos homens (vd. J.-C. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris 1972).

a participação do homem a par da mulher no mesmo tipo de exteriorização emotiva da dor. À luz da mentalidade helénica, esta era uma característica tida não só como não-masculina, mas também não-grega, por isso mesmo comum a mulheres e Bárbaros. Aos homens cabia a execução de um canto formal e, portanto, mais contido, o *threnos*<sup>(117)</sup>.

Do ritual do luto entre os Cítas, porém, o rapar do cabelo não surpreende os Gregos. O mesmo não se pode dizer relativamente à mutilação deliberada de algumas partes do corpo, como se pode ler:

Aqueles que recebem o cortejo com o morto, comportam-se como os Cítas reais: cortam um bocado de orelha, rapam os cabelos em toda a volta da cabeça, fazem incisões em redor dos braços, dilaceram a cara e o nariz, cravam setas na mão esquerda.

(IV 71, 2)

Uma referência especial merecem, neste ponto, os funerais espartanos em honra dos reis, expressamente comparados com os dos Bárbaros da Ásia (VI 58)<sup>(118)</sup>. Tanto o autor como os ouvintes-leitores recordam de imediato os outros funerais reais evocados nas *Histórias*, os dos Cítas. O denominador comum entre as cerimónias não passa despercebido: uma última homenagem é prestada por todos os súbditos ao seu senhor — homens livres e cidadãos (Lacedemónios), populações da periferia (periecos) e escravos públicos (hilotas). Contudo não é o corpo do rei que sai em périplo pelo território, como sucedia na Cítia, mas a notícia do sucedido percorre a região, anunciada por cavaleiros. Na ronda pela cidade de Esparta, cabe às mulheres o papel de mensageiras do infortúnio, anunciado através do som estridente da percussão exercida sobre caldeirões.

Assim se convoca a população a pôr luto, exteriorizado, à semelhança do que sucedia com os Egípcios, por cidadãos dos dois sexos. Por cada casa, um homem e uma mulher livres são constrangidos a manifestar a dor cobrindo as vestes de sujidade. O cumprimento do ritual ganha verdadeiros

<sup>(117)</sup> Vd. K. Stears, "Death becomes her. Gender and Athenian death ritual", in S. Blundell and M. Williamson, *The sacred and the feminine in ancient Greece* (London 1998) 121.

<sup>(118)</sup> Por mais duas vezes, nos capítulos imediatamente seguintes, Heródoto estabelece semelhanças entre os costumes espartanos e os bárbaros: tal como acontecia na Pérsia, o rei que sucede ao monarca morto perdoa dívidas contraídas no governo do antecessor (IV 59); à semelhança do que sucede no Egípto, os ofícios transmitem-se de pais para filhos (IV 60).

contornos de lei, uma vez que para os infractores o incumprimento significa pesadas penas. Toda a comunidade é não só obrigada a tomar parte no funeral como a guardar luto durante dez dias. Se bem que o testemunho de Heródoto nos faça perspectivar o costume espartano a par dos usos dos povos da Ásia, não podemos esquecer que a *Ilíada* (XVIII 23-24) confirma a existência dessas manifestações de luto nos tempos heróicos do povo grego, o mesmo é dizer, reconhece-se a origem interna de um hábito que, só com o evoluir do tempo, acabou por ser conotado como estrangeiro.

Para fechar este quadro do motivo etnográfico dos rituais da morte escolhemos um nomos sem qualquer paralelo com nenhum outro povo considerado nas *Histórias*. Trata-se do comportamento tradicional de uma tribo trácia, a dos Trausos, perante a morte (V 4). Nesta circunstância, os Trausos gracejam e demonstram alegria. O carácter insólito do comportamento destes Trácios é tanto mais premente, quando, na referência à atitude perante um nascimento, ou seja, perante o ingresso na vida, se nota a absoluta inversão de padrões gregos e bárbaros. Nessa ocasião o som que se solta das suas gargantas não é de regozijo, mas de dor<sup>(119)</sup>.

#### f) Guerra

Guardámos para última rubrica do presente estudo a análise dos motivos bélicos apontados pelo Autor como características etnográficas distintivas, porque entre eles reaparecerem aspectos destacados nas alíneas d) e e) — os sacrifícios humanos e o tratamento reservado aos mortos. É sob a forma de exigências do código de honra dos guerreiros Citas (IV 64-6) e Tauros (IV 103) que surgem esses motivos. Em comum apresentam a decapitação dos inimigos capturados; distingue-os, no entanto, o acabamento e a utilização dado aos crânios. Enquanto os últimos se limitam a separar a cabeça do corpo e a espetá-la num pau enorme, posteriormente colocado num ponto bem alto da casa, aqueles esfolam-na e limpam-na por dentro, de maneira a virem a usá-la como taça para beber vinho. Assim, também a simbologia atribuída a esses objectos difere de uma etnia para a outra. Apesar de em ambas serem prova visível da valentia e coragem guerreira do indivíduo que os conquistou, num caso, o dos Tauros, o crânio empalado adquire uma

---

<sup>(119)</sup> Estas atitudes contrárias aos padrões habituais possivelmente encerram um valor apotropaico, que permite interpretá-las como formas de esconjurar os males.

espécie de valor mágico, funcionando como amuleto protector da moradia que o exhibe, no outro, o dos Citas, constitui um verdadeiro instrumento de acreditação da *arete* do guerreiro. Na verdade a apresentação de cabeças de inimigos ao rei é indispensável ao direito de acesso ao saque. Mais ainda, o desempenho do Cita em campo de batalha não condiciona somente a sua imagem perante a comunidade guerreira, mas estende-se ao domínio mais amplo do prestígio social no seu todo. De facto, por acasão da festa anual de cada distrito, quem não preencher semelhante requisito é alvo de um processo de humilhação pública, como esclarece o seguinte passo das *Histórias*:

Uma vez no ano, cada chefe de distrito, na sua região, mistura vinho com água num *krater*, de onde bebem os Citas que tiverem capturado inimigos. Mas aqueles que não preencherem esse requisito não provam dessa bebida, antes, cobertos de desonra, sentam-se à parte — para eles razão da maior vergonha. Porém, de entre os guerreiros, aqueles que tiverem conseguido um número verdadeiramente excepcional de capturas, esses seguram duas taças por onde bebem ao mesmo tempo.

(IV 66)

Aqui, como na longa e detalhada descrição que faz doutros rituais de vitória exibidos pelo guerreiro cita, Heródoto não deixa transparecer nenhuma observação pessoal de teor pejorativo<sup>(120)</sup>. Esse espírito de isenção que o caracteriza é tanto mais significativo, quando vemos confirmado pela boca de uma personagem da sua obra, o general espartano Pausânias, o profundo repúdio dos Gregos por semelhantes actos de ultraje. A proposta de, à semelhança do que haviam feito os Persas nas Termópilas ao corpo de Leónidas, decapitar e empalar Mardónio, chefe supremo dos Bárbaros na batalha de Plateias, rejeita-a Pausânias com veemência. Não só porque, segundo esclarece o Autor (IX 78, 1), à luz dos valores helénicos esse era ‘o maior dos sacrilégios’, mas sobretudo porque, ao seguir a sugestão do

<sup>(120)</sup> Desses costumes fazia parte (IV 64-5): beber o sangue do primeiro inimigo abatido; usar os escalpes para fazer lenços, que, amarrados aos arreios dos cavalos, exibiam como troféus de guerra, ou então confeccionavam um casaco com vários deles, cozendo-os uns aos outros; revestir a aljava com a pele da mão direita; esfolar o corpo inteiro, utilizando a pele para fazer estandartes; servir-se das cabeças dos inimigos mais ferozes como taças, depois de se lhes dar um banho de ouro por dentro.

Egineta, estaria a assumir um comportamento que, apesar de mais próprio de Bárbaros do que de Gregos (τὰ πρέπει μᾶλλον βαρβάροισιν ποιέειν ἢ περ Ἑλλησι), mesmo àqueles censuravam-no (IX 79, 1). Daí que este tipo de ritual guerreiro se nos afigure um particularismo de diferenciação revelante. Outros há que, embora tenham implícita a oposição Grego/Bárbaro, não constituem traves mestras da mesma.

Deste grupo fazem parte as indicações sobre o material em que é feito o armamento, referido em casos de nítida dissemelhança com a realidade vivida na Grécia. Como testemunham os achados arqueológicos, os escudos feitos de peles de animais, se bem que não representassem uma novidade para os Gregos, faziam ao tempo de Heródoto parte das reminiscências de um passado distante, ligado às suas origens. Ao ouvirem falar de protecções de pele de avestruz, associariam duas ideias ao povo que as usa, os Líbios Macas (IV 175, 1): primitivismo e exotismo. Por razões distintas, idênticos juízos assomariam às mentes do público contemporâneo de Heródoto, quando confrontado com a descrição do *nomos* guerreiro masságeta (I 215). Lutarem montados a cavalo e acumularem as especialidades técnicas de arqueiro e lanceiro, para além de recorrerem ao bipene, são aspectos em flagrante contraste com os hábitos dos Helenos. Singularidade essa agudizada pelo esclarecimento de que os Masságetas não só utilizam no fabrico de armas e arreios dos animais unicamente o bronze e o ouro, como desconhecem os metais mais vulgares entre os Gregos, o ferro e a prata.

### 3. CONCLUSÕES

Os variadíssimos contextos em que procurámos perceber a concepção herodotiana de Europa permitem-nos sistematizar os vectores essenciais dessa definição. À consciência de uma divisão bipolar do mundo conhecido em Europa e Ásia junta o Autor retratos do individualismo multicultural de cada um desses grandes blocos étnicos.

De um modo geral tolerante face aos diversos particularismos assinalados, não pode, no entanto, omitir censuras, quando valores universais são postos em risco: o respeito pelo divino (através da prostituição sagrada) e pela vida humana (com a antropofagia). Pelo que concordamos com A. B. Lloyd e D. Asheri, dois dos mais distintos comentadores das *Histórias*,

quando referem que a sua obra reflecte um relativismo etnográfico, mas não moral<sup>(121)</sup>.

A intemporalidade do pensamento do historiador deriva precisamente da lição subjacente aos perfis que traça da Europa e da Ásia. Tanto uma como a outra só podem ser definidas colocando em relevo a formação pela presença de culturas distintas. As dissemelhanças anotadas, contudo, não obstam a que se identifiquem grandes famílias culturais – como sejam os Gregos, os Egípcios, os Persas, os Líbios, os Assírios, os Lídios, os Cítas e os Trácios. Como vimos a cada passo, à imagem do que sucede com as famílias comuns, os laços de parentesco não só não obrigam a uma identificação absoluta das partes envolvidas, como admitem contrastes flagrantes.

Do ponto de vista das implicações práticas da diversidade étnica na construção da história da humanidade, Heródoto denuncia como aquelas podem ser orientadas em sentidos opostos. Assim, considerando as diferenças étnicas responsáveis pela incompatibilidade das partes, Xerxes aponta esse entendimento como razão justificativa para que se faça guerra à Grécia (VII 11, 3). Diante do contraste nítido com as mulheres citas, as Amazonas, por sua vez, não enveredaram pelo confronto, antes preferiram afastar-se. Embora as soluções encontradas para lidar com a alteridade tenham sido distintas, o significado de ambas resulta idêntico. Isto é, as identidades culturais determinam autonomias que estão na base de conflitos políticos ou sociais. Ao homem cabe optar não apenas pelo choque ou pela fuga, como fizeram as figuras referidas, mas também aprender a tolerar a diferença, atitude magistralmente ilustrada pela atitude de Dario em relação aos rituais fúnebres dos povos conquistados.

Podemos, por conseguinte, concluir que desde os seus alvares na literatura, a noção de Europa nasce da consciência da diferença e das fortes implicações desta na vida do Homem.

---

<sup>(121)</sup> Essa é a ideia que defendem na discussão que se segue ao artigo de Burkert, “Herodot als Historiker fremder Religionen”, 33-4.



## BIBLIOGRAFIA

### Edições e Comentários

#### a) Edição usada:

C. HUDE - *Herodoti Historiae*, 2 vols. (Oxford 1927) reimp. 1962.

#### b) Outras edições:

D. ASHERI (introd., ed., com.), V. Antelami (trad.) - *Erodoto. Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia* (Milano 1997) [Asheri, *Erodoto-I*].

A. B. LLOYD (introd., ed., com.), A. Fraschetti (trad.) - *Erodoto. Le storie. Libro II. L' Egitto* (Milano 1999) [Lloyd, *Erodoto-II*].

D. ASHERI (introd., com.), S. Medaglia (ed.), A. Fraschetti (trad.) - *Erodoto. Le Storie. Libro III. La Persia* (Milano 1997) [Asheri, *Erodoto-III*].

A. CORCELLA (introd., com.), S. A. Medaglia (ed.), A. Fraschetti (trad.) - *Erodoto. Le storie. Libro IV. La Scizia e la Libia* (Milano 1999) [Corcella, *Erodoto-IV*].

### Estudos

P. BRIANT - *Histoire de l' empire perse. De Cyrus à Alexandre* (Paris 1996) [*Histoire de l' empire perse*].

W. BURKERT - "Herodot als Historiker fremder Religionen", in O. Reverdin et B. Grange (edd.), *Hérodote et les peuples non grecs. Entretiens Hardt*, 35 (Vandoeuvres-Genève 1990) 1-32 ["Herodot als Historiker fremder Religionen"].

----- - *Griechische Religion in der archaischen und klassischen Epochen*, (Stuttgart 1977) citado da trad. port. *Religião grega na época clássica e arcaica* (Lisboa 1993) [*Religião grega*].

F. DUNAND, R. LICHTENBERG - *Les momies et la mort en Egypte* (Paris 1998) [*Les momies*].

CH. EL MAHDY - *Momies: mythe et magie* (Paris 1990) [*Momies*].

R. GARLAND - *The Greek way of death* (London 1985) [*The Greek way of death*].

F. HARTOG - *Le miroir d' Hérodote. Essai sur la représentation de l' autre* (Paris 1980) [*Le miroir*].

A. KUHRT - *The ancient Near East c. 3000-330 BC. Vol. II* (London 1995) [*The ancient Near East*].

- D. C. KURTZ and J. BOARDMAN - *Greek burial customs* (London 1971) [*Greek burial customs*].
- A. B. LLOYD - *Herodotus. Book II. Commentary 1-98* (Leiden 1976) [*Herodotus. Book II*].
- A. LUCAS - *Ancient Egyptian materials and industries*, rev. by J. R. Harris (London 1964) [*Ancient Egyptian materials*].
- M. H. ROCHA PEREIRA - *Estudos de História da Cultura Clássica. Vol. 1 - Grécia* (Lisboa 2003). [*H. C. C.*].
- M. ROSELLINI et S. SAÏD - "Usages des femmes et autres *nomoi* chez les 'sauvages' d'Hérodote: essai de lecture structurale", *ASNP* 8. 3 (1978) 949-1005 ["Usages des femmes"].
- V. SCHILTZ - *Les scythes et les nomades des steppes, VIIIe siècle avant J. - C. - Ier siècle après J. - C.* (Paris 1994) [*Les scythes*].
- C. I. L. SOARES - *A morte em Heródoto. Valores universais e particularismos étnicos* (Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2003) [*A morte em Heródoto*].

## EUROPEUS E ASIÁTICOS NUM TRATADO DE CLIMATOLOGIA MÉDICA

Maria Helena Rocha Pereira

(Universidade de Coimbra)

Entre os sessenta e dois tratados que constituem o chamado *Corpus Hippocraticum*, ocupa lugar de honra o que se denomina *Ares, Águas, Lugares*, obra fundadora da climatologia médica e da antropologia.

Juntamente com *A Doença Sagrada*, pertence ao número dos que, depois de muita discussão no séc. XX, tendem a ser de novo considerados obras autênticas do Mestre de Cós e datados pelos melhores especialistas da segunda metade do séc. V a. C. Jacques Jouanna, por exemplo, responsável pela melhor edição de *Ares, Águas, Lugares*, depois de uma longa e bem fundamentada análise das várias teorias, conclui: “Nada permite afirmar, como Pohlenz, que o tratado é de Hipócrates; mas tão-pouco coisa alguma permite dizer, à semelhança de Wilamowitz, que ele não seja de Hipócrates”<sup>(1)</sup>. Por outro lado, a atitude racionalista — embora sem recusar a existência do divino — comum aos dois tratados em causa leva a atribuir-lhes a mesma origem.

Mas, para além da questão da autoria, outras dúvidas subsistem, quer quanto à data, quer quanto à unidade da composição. A primeira destas

---

<sup>(1)</sup> J. Jouanna, ed., *Hippocrate. Tome II, 2<sup>e</sup>. Partie. Airs, Eaux, Lieux* (Paris, 1996) [daqui em diante citado pela sigla *AEL*], pp. 79-82. A frase referida é da p. 81. O mesmo helenista ocupou-se do nosso autor em vários outros livros ou artigos, de que destacamos *Hippocrate* (Paris, 1992) e “L’image de l’Europe chez Hérodote et Hippocrate: essai de comparaison”, in Michel Perrin, ed., *L’Idée de l’Europe au fil de deux millénaires* (Paris, 1994), pp. 21-38 [daqui em diante citado como “L’image de l’Europe”].

dúvidas é sobretudo do âmbito da cronologia relativa, porquanto é seu ponto de partida a semelhança com a descrição do povo cita, que aqui ocorre, e a que fez Heródoto (4. 110-7). As opiniões têm-se repartido entre os dois extremos: influência de Heródoto sobre o médico ou o contrário. A primeira destas posições é a de Pohlenz, a segunda a de Nestle<sup>(2)</sup>, e ambas continuam a ter seguidores. Em posição intermédia e, a nosso ver, correcta, situa-se Jouanna, que, depois de evidenciar as diferenças de tratamento do tema entre estes dois autores (identificação das mulheres saurómatas com as Amazonas, condições a que se submetiam para poderem casar, divisão da Terra em continentes, fronteiras orientais da Europa, situação dos Anarieus, além de divergências metodológicas e estilísticas, conclui pela existência de uma fonte comum<sup>(3)</sup>, visto os textos não dependerem um do outro.

Quanto à data, o mesmo Jouanna refere a proposta de Heinemann<sup>(4)</sup>, segundo a qual a obra hipocrática teria sido redigida pouco antes de 430 a. C., proposta essa que ele reforça com o argumento de que a visão do mundo do autor de *Ares, Águas, Lugares* é marcada pela experiência política das Guerras Médicas e nada deve à Guerra do Peloponeso, pelo que pertence mais à geração de um Heródoto de que à de um Tucídides; e que é, por conseguinte, na transição entre os dois grandes historiadores que deve situar-se<sup>(5)</sup>.

A discussão sobre a unidade de composição é talvez a mais fácil de resolver, não obstante as muitas objecções que têm sido apresentadas. No entanto, pode dizer-se que os melhores especialistas da actualidade, como H. Grensemann e J. Jouanna, demonstraram suficientemente a coerência metodológica e a unidade estilística da obra<sup>(6)</sup>. Que, no entanto,

---

<sup>(2)</sup> Respectivamente em “Hippokratesstudien”, *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.-Hist. Klasse I (1937), 67-81; e “Hippocratica”, *Hermes* 73 (1938), 1-38.

<sup>(3)</sup> “L’image de l’Europe”, *passim* e *AEL*, pp. 59-60, 82.

<sup>(4)</sup> *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* (Basel, 1945).

<sup>(5)</sup> *AEL*, p. 82. Mais recentemente, Reinhold Bichler, *Herodots Welt* (Berlin, 2001), 17 e nota, volta a não considerar a obra autêntica e a supô-la posterior às *Histórias* de Heródoto.

<sup>(6)</sup> Respectivamente, “Das 24. Kapitel von De aeribus, aquis, locis und die Einheit der Schrift”, *Hermes* 107 (1979), 423-41; e *AEL*, pp. 15-21. Note-se que, para além de muitos outros méritos, a edição de Jouanna tem o de ter identificado e utilizado, pela primeira vez, o Ms. *Parisinus Graecus* 2047 A, o qual veio demonstrar que as alterações propostas para o final da obra no artigo de Grensemann não se justificavam.

ela tem lacunas é um facto que dificilmente poderia negar-se, sobretudo em relação ao final do cap. 12, onde se lê que acerca de Egípcios e Líbios parece estar dito o suficiente, quando o assunto fora, nesse mesmo capítulo, a caracterização da parte de Ásia que, para nós, corresponde à Iónia. Esta lacuna já tinha sido, de resto, assinalada por Galeno.

Ora, o tratado apresenta-se como um manual que visa dar a melhor preparação ao médico que pretende exercer clínica numa cidade, o chamado médico itinerante, cuja existência na Antiguidade está bem documentada. Essa finalidade encontra-se explícita logo nos primeiros parágrafos do livro (1. 1-3):

Quem quiser alcançar um correcto domínio da arte da Medicina deve proceder do seguinte modo: primeiro que tudo, ponderar o efeito que pode produzir cada uma das estações do ano, porquanto elas em nada se assemelham umas às outras, mas diferem muito entre si, bem como as suas mudanças. Seguidamente, os ventos quentes e frios, acima de tudo os que são comuns a todos os povos, depois os que são peculiares a cada região. É preciso ponderar também as propriedades das águas; porque, tal como diferem no paladar e no peso, assim diferem muito os efeitos de cada uma. Por conseguinte, quando alguém chegar a uma cidade de que não tem experiência, é necessário que observe a sua situação, como está orientada em relação aos ventos e ao nascer do Sol. Efectivamente, não tem o mesmo valor estar voltado para o norte ou para o sul, nem estar virado para o nascente ou para o poente.

Os parágrafos seguintes mostram a necessidade de observar também a qualidade das águas que usam os habitantes, ou a do solo e a dieta que praticam, nomeadamente, se gostam de beber, se tomam uma refeição e se fazem exercício ou não (1. 4. 5), pois “é a partir destes dados que deve ponderar cada caso (...) quem chegar a uma cidade de que não tem experiência (...) de modo a não ter dificuldades nem cometer erros na terapêutica das doenças (2. 1 *passim*).

Terminada a introdução em 2. 3, segue-se o desenvolvimento das matérias enunciadas até ao final do cap. 11, a partir do qual, com base nestes princípios, começa a exemplificação que nos interessa analisar. Consiste ela numa comparação entre os povos da Ásia e da Europa (12-24), trecho célebre em que, conforme escreveu Jouanna, “a Medicina desagua na Etnografia”<sup>(7)</sup>.

---

<sup>(7)</sup> *AEL*, p. 14.

Temos assim uma sequência de capítulos que ocupa um pouco mais de metade da obra, na qual, pela primeira vez, que se saiba, se estabelece uma distinção entre os povos da Europa e os da Ásia, distinção essa que o autor declara, logo de entrada, não ser exaustiva, mas limitada ao principal (12. 1):

Quero agora dissertar sobre a Ásia e a Europa, dizendo até que ponto diferem, em tudo, uma da outra, quer em relação à morfologia dos povos, quer ao modo como se apartam e como em nada se assemelham uns aos outros. É certo que, para falar de todos, seria preciso um longo tratado, mas vou ocupar-me do que me parece ser o mais importante e das diferenças maiores.

Para melhor compreender a exposição aqui anunciada, é necessário contextualizar a obra, tendo bem presente que, entre os séculos sexto e quinto a. C., se defrontavam duas teorias acerca da divisão da Terra: a que supunha a existência de dois continentes e a de três. A questão já foi analisada em parte no ensaio inicial deste volume, e em parte no que será consagrado a Heródoto, pelo que nos limitaremos a constatar que tudo indica que Hipócrates segue a primeira destas teorias.

Outro facto a ter presente, e que com este se relaciona, é a imprecisão existente, na época em apreço — e que se manteve até muito tarde — quanto aos limites dos dois continentes. Assim, *Ares, Águas, Lugares*, afirma (13. 1) que o Paúl Meótis (hoje, Mar de Azov) é a fronteira entre a Europa e a Ásia. Tal localização levaria a supor que ela era demarcada pelo rio Tánais (hoje, o Don), que aí desagua, o que coincidiria com a opinião que, séculos depois, prevalecerá em Estrabão (2. 5. 26). Mas, por outro lado, ao descrever os habitantes da região do rio Fásis (hoje, o Rion), inclui esses povos na Ásia. Heródoto, por sua vez, situava nesse rio os limites, embora mencione a outra teoria (4. 45). Finalmente, é indispensável sublinhar que, não obstante terem-se realizado viagens de exploração ao longo da costa (périplos), de que o mais antigo exemplo seria a que Cílix de Carianda, efectuou, por ordem de Dario, até ao Indo, nada mais se conhecia dessa região<sup>(8)</sup>.

Voltando ao tratado hipocrático, notar-se-á que os exemplos escolhidos para um e outro continente são apresentados como casos singulares, e é precisamente ao descrevê-los e interpretá-los em função do ambiente que o autor lança, como se tem dito, os fundamentos da etnologia e da climatologia médica.

---

<sup>(8)</sup> Heródoto 4. 40. 2. O historiador refere o périplo de Cílix em 4. 44. 1-3.

Principia pela Ásia (12-16), onde, em seu entender, tudo é mais belo, maior e mais doce (12. 2), embora deva reconhecer-se que a situação não é uniforme em todo o continente, pois só se verifica na parte que fica equidistante do calor e do frio (12. 4) – explicação essa à qual voltará mais adiante. Pelo andamento da exposição, fácil será reconhecer que todas aquelas qualidades se reportam a uma parte muito delimitada da Ásia, a chamada península da Ásia Menor<sup>(9)</sup>. É aí que as plantas crescem mais, o gado é mais fértil, e os homens dotados de um corpo mais belo e mais forte (12. 5); em contrapartida, falta-lhes a coragem, a persistência, o ardor (12. 6).

É só no cap. 14 que se afirma que um desses povos apresenta grandes diferenças ou de natureza ou de costumes (ἢ φύσει ἢ νόμῳ), delineando assim, pela primeira vez, que se saiba, uma antítese que os grandes Sofistas, designadamente Antifonte, hão-de tornar célebre. A antítese, que aqui é utilizada para ajudar a explicar a influência dos costumes dos povos na sua compleição física, vai atingir uma das suas mais célebres aplicações no discurso de Cálicles, no *Górgias* de Platão (482c-483c), depois de ter deixado os seus ecos em diversas tragédias gregas<sup>(10)</sup>.

O primeiro exemplo escolhido é o povo dos Macrocéfalos, que tiravam o seu nome da forma alongada do crânio, resultante da deformação a que as crianças eram submetidas logo após o nascimento, por uma razão, aliás, de ordem social: é que essas seriam as mais nobres (γενναϊοτάτους, 14. 2). Com o tempo, essa malformação tornara-se natural, ou seja, estaríamos perante um fenómeno de transmissão hereditária de anomalias. O autor médico, sempre atento à necessidade de encontrar uma explicação científica dos fenómenos, esboça aqui a chamada teoria pangenética<sup>(11)</sup>, segundo a qual “o esperma provém de todas as partes do corpo, sendo saudável das que são saudáveis, doentes das que são doentes” (14. 4), pelo que, uma vez adquirida

---

<sup>(9)</sup> Sobre o assunto, veja-se Jouanna, *AEL*, 296, que mostra como esta localização condiz com a de Heródoto 1. 142, embora tal não signifique que se limita apenas à Iónia. O mesmo helenista rebate, com razão, outras teses que sobre o mesmo tema têm sido apresentadas. Acrescentaremos, pela nossa parte, que Estrabão reconhece que chamavam por vezes Ásia à península da Ásia Menor, onde ficavam a Iónia e a Cária, ou seja, que lhe davam o mesmo nome que se atribuía a todo o continente (2. 5. 24).

<sup>(10)</sup> Os principais estudos sobre esta antinomia são o livro de Heinemann (supra, nota 4) e o artigo de Pohlenz com o mesmo título, *Hermes* 81 (1953), 418-438. Veja-se ainda, entre muita outra bibliografia, o comentário de E. R. Dodds à sua edição do *Górgias* (Oxford, 1959), pp. 263-4; J. De Romilly, *La Loi dans la Pensée Grecque* (Paris, 1971), 52-71; J. Jouanna, *AEL*, 64-7.

<sup>(11)</sup> Sobre o assunto, vide Jouanna, *AEL* 306-7.

aquela patologia, “o *nomos* passava a *physis*” nos filhos dos macrocéfalos<sup>(12)</sup>. Na actualidade, porém, acrescenta o autor, essa característica encontra-se em recessão, devido à tendência para o abandono daquela prática.

Se esta explicação — conquanto não aceitável para a medicina actual — mostra uma preocupação racionalista que a tornou um dos fundamentos da identificação do autor do tratado com o da *Epilepsia*, que já referimos, o exemplo seguinte é um dos mais brilhantes quanto ao estabelecimento de uma relação de reciprocidade entre o *ethnos* e o meio ambiente.

Trata-se agora de uma aldeia lacustre, cuja descrição, conforme observa Jouanna<sup>(13)</sup>, não tem paralelo nem em Heródoto nem em Estrabão. Habitações de madeira e canais construídos nos pântanos, canais esses numerosos, por onde deslizam embarcações feitas de troncos de árvore, calor húmido, em pântano onde cresce uma vegetação densa, chuvas frequentes e nevoeiro espesso, frutos pequenos e mal sazoados, águas pútridas — todas estas condições determinam, nos habitantes daquela zona nórdica, nas margens do rio Fásis, que, para outros autores antigos, ficava na fronteira da Europa e da Ásia características físicas especiais, que os distinguíam de todos os outros homens. São elas: estatura elevada, largura do corpo, ausência de visibilidade das articulações, tez amarelada, como se sofressem de hidropisia, voz grave, devido à humidade reinante. A tais características somáticas juntam-se as psíquicas, que ocupam todo o capítulo 15, e incluem a falta de coragem destes homens, incapazes de guerrear como os Europeus, e a maior brandura de costumes. A explicação para estes factos, encontra-a o autor na uniformidade do clima, que é adverso a grandes reacções. Outra razão — e esta, de ordem política, no sentido etimológico do termo — reside na forma de governo: é que a maior parte da Ásia vive em regime de monarquia, de onde resulta que os guerreiros não vão combater em defesa e proveito próprio, nem para obedecer às suas leis, mas apenas para benefício de quem os rege. Prova disso, continua o autor, é que, mesmo na Ásia, sejam helenos ou bárbaros, desde que não estejam submetidos a um déspota, se comportam com a maior valentia<sup>(14)</sup>.

<sup>(12)</sup> A formulação é de M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (Oxford, 1969), n.º 35.

<sup>(13)</sup> *AEL* 308. O mesmo helenista menciona um passo de Heródoto (5. 16), relativo ao Lago Práxis, onde se faz referência a uma outra aldeia lacustre.

<sup>(14)</sup> É curioso observar como aqui a dicotomia Gregos/Bárbaros se dilui por completo num espaço geográfico que é manifestamente o da Ásia Menor, em proveito de uma uniformidade de comportamento que decorre da semelhança da organização política.



“E, em relação aos habitantes da Ásia, é assim que as coisas se passam” (16. 5). Com esta frase se estabelece, metodicamente, a transição para a parte relativa à Europa, a qual vai preencher, numa organização semelhante, todo o resto do tratado.

Também aqui se escolhem dois exemplos, como merecedores de uma atenção especial. Não se trata, como no livro 4 de Heródoto, de dois povos diferentes (os Citas, de 48 a 82, e os Saurómatas, de 110 a 117), mas de dois ramos distintos dos Citas<sup>(15)</sup>. É assim, efectivamente, que começa o capítulo 17:

Na Europa há um povo Cita que habita na proximidade do Paúl Meótis, o qual se distingue dos demais povos. Chamam-se eles Saurómatas.

O grande traço distintivo deste povo reside no comportamento das mulheres, que montam a cavalo, manejam o arco e o dardo e combatem contra os inimigos, enquanto são virgens. Só podem contrair matrimónio depois de matarem três inimigos; nessa altura, deixam de montar a cavalo, a menos que tenham necessidade de tomar parte numa grande expedição (17. 2). No parágrafo seguinte, faz-se referência à particularidade de estarem privadas do seio direito, em resultado da cauterização que, em crianças, lhes faziam as próprias mães, a fim de evitar que ele nascesse e de, desse modo, obter uma maior concentração de força no ombro e no braço do mesmo lado<sup>(16)</sup>.

Temos, pois, uma mutilação física — que, aliás, as inúmeras representações destas mulheres nas artes plásticas desconhecem — e um exemplo do motivo do conto popular da mulher que vai à guerra<sup>(17)</sup>. O nome por que ficaram conhecidas estas mulheres, o de Amazonas, que já se encontrava no Ciclo Épico e que Heródoto descreve demoradamente, não figura, porém,

---

<sup>(15)</sup> O essencial sobre os Citas em Heródoto encontrar-se-á no ensaio a seguir a este. Veja-se também Maria de Fátima Silva, introdução a *Heródoto. Histórias. Livro 4.* ° (Lisboa 2000), 15-24.

<sup>(16)</sup> Embora não aceitável para a Medicina moderna, esta tentativa de explicação é superior às que apresentam autores tardios, como Diodoro Sículo 2. 45. 3 e 3. 53. 3 e Estrabão 11. 5. 1. Para mais pormenores, vide Jouanna, *AEL*, 321-2.

<sup>(17)</sup> Sobre as representações artísticas destas figuras, existe uma excelente monografia por Dietrich von Bothmer, *Amazons in Greek Art* (Oxford, 1957). Tratámos destas figuras no artigo “As Amazonas: destino de um mito singular”, *Oceanos* 42 (Abril/Junho 2000), 162-170. Nos últimos decénios, a arqueologia tem confirmado a presença, em sepulturas entre o Mar Negro e o Mar

neste tratado. Mas a principal diferença a reter é que o seu autor procura uma justificação fisiológica (embora errada) para explicar aquela estranha prática.

Segue-se, até ao capítulo 23, a descrição dos restantes Citas, que são caracterizados como povo que em nada se parece com os outros (18. 1). Estes são nómadas, “por não terem casas, mas se transportarem em carros” (18. 2). A sequência do capítulo torna claro que é nesses carros que as mulheres vivem, ao passo que os homens se deslocam a cavalo, e com eles segue o gado que possuem. É precisamente a necessidade de dar pastagens a esses animais que os força à vida errante. O autor não se esquece de referir ainda o género de alimentação desses homens.

À relação das características dos Citas com o meio físico são consagrados os cinco capítulos seguintes (19-23). A localização setentrional (“mesmo por baixo das Ursas e dos Montes Ripeus, de onde sopra o Bóreas”), nevoeiro espesso, frio permanente, que não deixa crescer os animais e torna os homens inactivos, é também responsável pelo físico destes últimos. Por isso, são atarracados, bem servidos de carnes e as suas articulações não são visíveis. São de tez ruiva, devido à ausência do sol e aos efeitos do frio; a humidade das suas cavidades inferiores, resultante da ausência das mutações climáticas das estações, leva-os a cauterizar várias partes do corpo (ombros, braços, pulsos, peito e costas), a fim de poderem ter energia para manejar o arco e o dardo. Destas características, continua o autor, decorrem a escassa fecundidade, derivada da humidade e moleza, e ainda dos excessos na prática da equitação; da parte das mulheres, da incapacidade de reter o esperma, devido também ao excesso de humidade, à irregularidade da menstruação, à adiposidade, e à ausência de exercício físico. O próprio autor fornece, de seguida, a contraprova desta etiologia: é que as servas concebem com grande facilidade, devido à vida activa que levam, e à magreza de carnes que ela determina. Mais uma vez, procura-se uma explicação racional, embora não aceitável para a ciência de hoje.

---

Cáspio, de mulheres com armas e sinais de ferimentos. Esses túmulos têm sido encontrados, quer entre os Citas, quer, sobretudo, entre os Saurómatas. Sobre o assunto veja-se o comentário de Aldo Corcella, *Erodoto. Le Storie*, 4 (Milano, 1993), 319-20, com bibliografia (a que há que retirar a respeitante a possíveis resíduos de matriarcado, regime cuja existência está hoje desacreditada). Das diferenças entre as duas descrições e seu provável significado falámos já no princípio deste capítulo.

Se até aqui já tínhamos uma descrição reveladora dos interesses do clínico, o capítulo 22 vem ainda reforçá-la com uma etiologia que o ocupa por completo. Mas para além do seu interesse para a história da Medicina, e para a etnologia — e são numerosos os estudos que sobre o assunto se têm publicado — é um dos trechos em que melhor se revela o racionalismo do autor. Ao começar a referir a existência dos chamados Anarieus, homens semelhantes a eunucos que se dedicam a trabalhos femininos e adquirem voz de mulher, comenta (22. 2-3)<sup>(18)</sup>:

Os indígenas atribuem a causa disto à divindade e veneram os homens desta espécie e prostram-se diante deles, com medo que lhes aconteça o mesmo. Quanto a mim, parece-me também que estas patologias são divinas, como todas as outras, e que nenhuma é mais divina ou mais humana do que as outras, mas são todas semelhantes e todas divinas. Cada uma delas depende da natureza, e nada ocorre sem a natureza.

O capítulo 23 é dedicado aos restantes povos (τὸ λοιπὸν γένος) da Europa, mais uma vez considerados na sua relação com a variedade de climas e seus efeitos sobre a geração. Daí resultam as diferenças na altura e no modo de ser. É neste ponto que se insere uma nova reflexão sobre a interdependência da ética e da política, na qual retoma, como o próprio autor declara, afirmações que constavam de 15. 3-5, ou seja, a diferença de comportamento em combate dos que são autónomos (αὐτόνομοι) e dos que vivem sob o despotismo. O vocabulário dos dois passos é muito semelhante, como já tem sido notado, e a palavra-chave (νόμοι) aparece duas vezes neste último, uma para definir um comportamento geral e outra para os casos particulares de alguns Asiáticos poderem ser, por natureza, corajosos e valentes, mas o seu espírito ser desviado desse modo de actuar devido às leis (que aqui correspondem à diferença de organização política). A afirmação

---

<sup>(18)</sup> Para além da extensa bibliografia citada em Jouanna *AEL*, 335-336, é curioso notar que as características aqui apontadas aos Anarieus têm paralelo noutras sociedades e noutros lugares, e se enquadram no que hoje a antropologia designa por “transgender”, para “distinguir papéis socialmente construídos e representações culturais do sexo biológico”, segundo a definição de Will Roscoe, “How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity”, in Gilbert Herdt, ed., *Third Sex, Third Gender* (New York, 1996) 329-72 (a citação é da p. 341). O estudo em questão tem como ponto de partida a descrição, feita pelo viajante espanhol Francisco Coreal, de um povo da Florida por ele encontrado em 1669. (Agradeço o conhecimento desta obra ao Doutor Júlio Machado Vaz, professor de Antropologia Médica no Instituto de Ciências Biomédicas Abel Salazar da Universidade do Porto).

do capítulo 23, essa, não deixa dúvidas, ao acrescentar, às razões de ordem climática e ética, que é também devido às leis que os Europeus são mais belicosos, porquanto não são dominados por um rei, como os Asiáticos<sup>(19)</sup>. E, quase a concluir o mesmo capítulo, ainda reencarece (23. 4):

Assim é que as leis têm não pequena parte na formação da valentia.

Tal como tinha sido feito em relação aos Asiáticos (16. 5), também no último capítulo do livro se reconhece que há variedade de nações e povos na Europa, quanto à altura, morfologia e coragem; propõe-se, no entanto, tratar o assunto de forma ainda mais clara (24. 1). Quanto às diferenças, mais uma vez relacionadas com a configuração do terreno e as variações climáticas e qualidade das águas, não esquecem sequer a cor dos cabelos e da tez (24. 3 e 6) nem — caso ainda mais curioso — a sua inferioridade no tocante à finura de espírito e habilidade técnica nuns (24. 8) e à maior inteligência noutros (24. 9)<sup>(20)</sup>.

A última frase do livro (24. 10) é uma alusão á finalidade propedêutica da obra, em perfeita consonância com o que fora anunciado no princípio.

Temos, assim, um pequeno tratado de inestimável valor na história da ciência — quer pelos exemplos de racionalismo já apontados atrás no domínio da patologia, quer no âmbito do saber físico, baseado na observação e na experiência, que se revela no trecho sobre a formação da chuva e sobre a perda de volume da água, quando congelada (8) — e, ao mesmo tempo, um apreciável contributo para o conhecimento da formação da ideia de Europa e de Europeus, aqui vistos em contraste com os seus vizinhos Asiáticos<sup>(21)</sup>.

---

<sup>(19)</sup> M. Ostwald (supra, nota 12), 27, cita os passos em conjunto, sem estabelecer diferenças semânticas entre eles. Esse livro consagra todo o capítulo 2 à análise das numerosas ocorrências e sentidos da palavra *nomos* e encontra a sua primeira aplicação no âmbito político em Ésquilo, *As Suplicantes* 382-91. O mesmo especialista estuda, no capítulo anterior, o sentido de *thesmoi*, nome por que Sólon designava as suas próprias leis, ao passo que *nomoi* como “legislação escrita” só se fixa nos oradores áticos do século quarto a. C. Sobre o assunto, veja-se também Delfim Leão, *Sólon. Ética e Política* (Lisboa, 2001).

<sup>(20)</sup> Esta oposição será retomada e modificada, dentro de um novo esquema, em Aristóteles, *Política* 7. 7. 1327b. Vide Jouanna, *Hippocrate*, 327-9; idem, *AEL*, 249, nota 2; J. Aubonnet, ed., *Aristote. Politique*, 3. 1 (Paris, 1986), 173-4.

<sup>(21)</sup> Jouanna, “L’image de l’Europe”, 36-37, entende que é aqui que, pela primeira vez, “se assiste ao nascimento, se não da Europa, pelos menos dos Europeus”, uma vez que a única ocorrência do termo em Heródoto (7. 73) é como simples adjectivo, para designar um povo (os Brigos) que inicialmente habitava na Europa e depois se estabeleceu na Ásia. Em nosso entender, o contexto em que essa denominação se situa, de molde a delimitar claramente a pertença a dois continentes opostos, definidos a partir das suas fronteiras, não favorece tal interpretação (vide supra, no primeiro ensaio deste volume, p. 11).

REPRESENTAÇÕES DE ALTERIDADE NO TEATRO DE EURÍPIDES:  
O BÁRBARO E O SEU MUNDO

Maria de Fátima Silva

(Universidade de Coimbra)

Foi determinante o recontro político e militar que no início do séc. V a. C. contrapôs a Hélade e o oriente, para evidenciar, com riqueza de pormenores e repercussão de primeiro plano, o contraste antes sobretudo latente mas sempre conflituoso entre Gregos e os grupos humanos estranhos à sua cultura. Na pluralidade de manifestações que conheceu, a literatura da época registou a importância desta polémica com cores vigorosas e a tragédia em particular foi dela um poderoso porta-voz. Cambiantes diversas fixaram a convenção a que este quadro de oposições obedeceu. Foi, antes de mais, a língua a marcar a diferença e a distância; no critério helénico, o Bárbaro, ao mesmo tempo que articula sons que obedecem a uma cadeia incompreensível, realiza um processo mental que o distingue do Grego. Ao pensamento e respectiva expressão, seguem-se práticas e costumes distintos, que, na avaliação grega do 'outro', primam pela incivilidade ou selvajaria, que acarretam perigo e a incompatibilidade do convívio. Desconhecedor de regras como justiça, prudência, equilíbrio e hospitalidade, que constituíram desde sempre bases fundamentais na construção de um espírito europeu, o Bárbaro actua de uma forma grotesca, reservando a quem aporta ao seu território ou dele se aproxima animosidade, escravatura ou morte. São-lhe ainda naturais o despotismo no exercício do poder, como o exagero e o exibicionismo da riqueza e do luxo. A visão tradicional aponta, portanto, no sentido da radicalização de uma dicotomia, onde o Grego/Europeu

representa o lado evoluído da humanidade, que já fez um progresso no sentido de um convívio humano cooperante e de uma organização cívica eficaz, em contraste com comunidades primitivas, situadas extra-fronteiras, que continuam condicionadas por comportamentos de natureza primária, próximos do bestial, onde apenas a necessidade de sobrevivência e a violência fazem lei. Porque, como muito bem acentua E. Hall<sup>(1)</sup>, reflectir sobre os Bárbaros sempre comportou um exercício de autodefinição, com base num contraste em que o retrato do Bárbaro pressupõe a determinação de um ideal de espírito grego.

É, no entanto, importante acentuar que já numa fase mais antiga a cultura grega fora sensível a este mesmo contraste com o 'outro', não ainda traduzido num conflito Grego-Bárbaro, mas expresso pelo paradigma mítico da luta aventurosa de um herói superior e obediente aos princípios de um código de *arete* contra um monstro, mais ou menos lendário que, nos seus traços animalescos e comportamentos mais ou menos brutais, representa o inimigo temível, situado num cenário de desconhecido e de perigosidade máxima. Ulisses ou Hércules são dois modelos inevitáveis deste tipo de herói arcaico, que o mito e depois a épica como sua expressão literária consignaram como vencedores de múltiplos trabalhos ou aventuras, onde o opositor é o 'estranho', porque desumano, selvagem e distante, numa perspectiva simbólica e indiferenciada.

Esta consciência da presença do 'outro' para além dos limites do mundo grego foi porém sofrendo sucessivos retoques e refinamentos, à medida que os vários movimentos da história fomentaram o encontro e o conhecimento mútuo. Deslocações migratórias da população grega em direcção a diversos territórios situados em toda a sua periferia, já a partir do séc. VIII a. C., como também os conflitos armados que se foram sucedendo, numa tentativa de definição de fronteiras ou de ocupação de territórios, permitiram que os Helenos fossem construindo do 'outro' uma imagem mais fiel e diferenciada. Em primeiro lugar, foi possível hierarquizar o desconhecido, distinguir povos e catalogá-los; depois conhecer-lhes os hábitos e poder, por um confronto permanente com os comportamentos gregos, determinar, com precisão cada vez maior, os termos da diferença. O 'outro' deixou então de ser o monstro lendário para se tornar no padrão de uma espécie humana diversificada, repartida em comunidades múltiplas, hierarquizáveis entre si, diferentes,

---

<sup>(1)</sup> *Inventing the barbarian. Greek self-definition through tragedy* (Oxford, 1989), 1.

sobretudo nas práticas essenciais do cotidiano, do universo helênico. Uma nova convenção veio mesmo atribuir a cada grupo étnico um conjunto de traços permanente e identificativo.

Mas mais do que qualquer outra etapa histórica, o séc. V a. C. imprimiu a este longo processo uma evolução fundamental. Não foi impunemente que um grande conflito armado opôs a Grécia ao império do oriente, num desenrolar penoso de recontros políticos e militares extremos. A dimensão do conflito e o empenhamento que exigiu às duas partes envolvidas rasgaram, de forma até então desconhecida, as fronteiras entre os dois mundos. Duas mentalidades e culturas conheceram, no cenário das Guerras Pérsicas, a hora do cotejo e da competição. Bárbaro passou a ser algo de mais concreto, que a arte e a literatura da época puderam retratar em termos mais precisos. Nasce, neste tempo, o relato geográfico, etnográfico e histórico, em terreno iónico, a franja a separar as fronteiras dos dois espaços. Heródoto ocupa, para os modernos, um lugar determinante como testemunho vivo dos passos dados em direcção a um mútuo conhecimento. Mas toda a expressão literária contemporânea, nomeadamente a dramática, dá à dicotomia grego-bárbaro um merecido relevo.

Eurípides é também, desta experiência, um testemunho fundamental. Na produção que dele conservamos podemos encontrar evidência para todas as cambiantes que a questão comportava e que animaram o debate entre os intelectuais contemporâneos do poeta. Já foi assinalado por aqueles que dedicaram a esta problemática em Eurípides a sua atenção<sup>(2)</sup> que não é prioridade absoluta do tragediógrafo valer-se de traços concretos para delinear, com precisão realista, cada grupo não grego; a sua noção de ‘estrangeiro’ é mais geral, representada por um conjunto de elementos estereotipados, que sobretudo produzem com o modelo grego pontos de divergência e conflito. Várias são as perspectivas em que podemos distribuir os aspectos essenciais da questão na tragédia euripídiana. No *Cíclope*, está presente em termos satíricos a velha leitura mítica do herói de Ítaca em luta contra os monstros de um só olho, que habitam o ambiente estranho de uma ilha inóspita. Em muitas das tragédias, a avaliação do bárbaro exprime-se pela recorrência de traços convencionais: a caracterização das diversas comunidades não gregas em termos de espaço e seus habitantes; a concretização da diferença através de um conjunto de práticas consideradas relevantes para uma distinção entre

---

<sup>(2)</sup> Cf. D. Kovacs, *The heroic muse* (Baltimore, 1987), 82.

a mentalidade grega e não grega; a utilização mais realista ou mais romanesca do tema do confronto e competição entre os dois hemisférios civilizacionais em que o mundo se divide; por fim, se a noção tradicional de uma hierarquia que assegura o ascendente do Heleno sobre o estrangeiro continua a vigorar em Eurípides, como expressão de um sentimento socialmente generalizado, não deixa o poeta de relativizar, numa época que é de crítica permanente a todos os valores tradicionais, o ascendente convencional, sugerindo, como outras vozes da época, que diferença não implica necessariamente vantagem ou desprimor, ou mesmo subvertendo os planos da dicotomia corrente.

Foi por certo ao mito consagrado à saga dos grandes heróis viajantes em luta contra monstros terríveis e sanguinários que Eurípides foi beber inspiração directa para as suas tragédias romanescas ou aventurosas, de que *Ifigénia entre os Tauros* e *Helena* são exemplos expressivos. Um conjunto de elementos convencionais comuns apoiam esta tese. Mas sobre a teia que suporta os dois modelos é visível o processo de actualização; não só se reconhece a inevitável conversão de um padrão narrativo em esquema dramático, o que se processa pela adaptação de um conjunto de moldes literários, mas sobretudo — aspecto relevante para o nosso objectivo — procede-se à transformação do contexto meramente fantástico num outro de natureza etnográfica. É curioso que, dentro da produção do tragediógrafo, seja Ulisses, o eterno aventureiro, que se informa em viva esticomitia com um Sileno prisioneiro do Ciclope Polifemo sobre o mundo a que o destino o fez aportar, a definir, com as perguntas que coloca, os traços convencionais no esboço do mundo bárbaro e no esquema de aventuras que proporciona a um Heleno<sup>(3)</sup>: o desconhecimento e a evidente inacessibilidade do espaço (*Cyc.* 113-114), onde é patente a ausência ou diferença de um plano urbano ou arquitectónico (vv. 115-116; cf. *Od.* 9. 113-114, 182-186); a escassez e estranheza dos habitantes (vv. 116-118; cf. *Od.* 9. 187-189); a diferente organização social e política (vv. 119-120; cf. *Od.* 9. 112); os costumes novos em aspectos diversos, desde logo no que se refere aos hábitos alimentares (vv. 121-124); o desconhecimento de festas ou danças que exprimem um convívio e uma orgânica social colectiva (v. 124); a animosidade e selvajaria

---

<sup>(3)</sup> O conjunto de perguntas com que Ulisses pretende estabelecer um quadro da vida dos Cyclopes, que é paradigmático de um modelo bárbaro, obedece a critérios que Heródoto igualmente aplica no desenho de comunidades primitivas ou selvagens, nos seus capítulos etnográficos, nomeadamente o regime de vida sedentário ou nómada, o cultivo ou abandono dos campos, a dieta e o desconhecimento do vinho.



habituais no contacto com estranhos (vv. 125-128); e ainda a substituição de uma actividade pacífica como a agricultura pela predilecção pela caça (vv. 121-122, 130).

O lugar onde a aventura decorre é o cenário conveniente a um episódio que deve exprimir distância, isolamento e exotismo em relação ao mundo conhecido. Já na criação mítica, essa paisagem é geralmente vizinha do mar e oferece ao visitante, como primeira barreira, uma costa rochosa e autodefensiva (*Cyc.* 20); adjectivos como *agnostos* e *axeinos* ‘desconhecido’ e ‘inóspito’, fixaram-se para exprimir a falta de acolhimento que um tal espaço proporciona (*IT* 94, 125, 218). Pormenores da paisagem natural ou urbana ajudam na concretização específica de cada local, numa graduação que tem sempre o mundo grego por referência inevitável. A terra siciliana onde habitam os Ciclopes<sup>(4)</sup>, que configura a rudeza primitiva de um universo de monstros, não tem qualquer construção ou muralha defensiva (vv. 115-116)<sup>(5)</sup> a protegê-la. Com frequência, uma paisagem pouco urbanizada rodeia-se da rudeza de uma floresta, em estado espontâneo, que oferece a imagem agressiva de um terreno nunca desbravado. É deste tipo a mancha que cerca Ifigénia no país dos Tauros (*IT* 219, δύσχορτος), que ao coro relembra, por contraste, a doçura arborizada da Europa (vv. 134-135, χόρτων τ' εὐδένδρων Εὐρώπαν).

De acordo com as necessidades do próprio contexto dramático, pormenores identificativos do local podem ser valorizados, colocando ao mesmo tempo em evidência particularidades geográficas<sup>(6)</sup> ou arquitectónicas

---

<sup>(4)</sup> Parece tendencial no séc. V a. C. a ideia de que os Ciclopes tinham habitado a Sicília: cf. Tucídides 6. 2. Também o ambiente rústico que caracteriza o cenário siciliano convém à natureza pastoral do drama satírico. Sobre a localização dos Ciclopes no drama euripídico que deles recebe o nome, cf. V. Visa-Ondarçuhu, ‘Le Cyclope d’Euripide ou la mise en scène de nouveaux espaces’, *Pallas* 5 (2000), 61-79.

<sup>(5)</sup> Importa recordar os comentários de Tucídides sobre a evolução do mundo grego na senda do progresso e o lugar que nesse movimento ocupa a construção de muralhas e torres defensivas, que significa uma tomada de consciência do sentido de comunidade independente e de organização cívica: cf. 1. 7.

<sup>(6)</sup> R. Buxton, ‘Iphigénie au bord de la mer’, *Pallas* 38 (1992), 212, chama a atenção para o facto de o mar da Táuride, na costa norte do Mar Negro, considerado inóspito aos estrangeiros, ser frequentemente associado às Simplégades ou Rochas Cianeias (*IT* 241, 260, 355, 1389). Mais significativo do que a localização exacta destes escolhos marinhos é, na opinião deste estudioso, o facto de eles funcionarem como uma espécie de emblema da barbárie táurica e de barreira a separá-la da Grécia, o mesmo é dizer do mundo civilizado. Antes de Eurípides, Heródoto é o testemunho mais expressivo sobre os Tauros (4. 99-103).

indelevelmente associadas a um lugar ou comunidade étnica. Seguindo a sugestão do próprio poeta (*IT* 76), importa analisar com atenção os pormenores de cada ambiente. A existência de um antigo culto de Ártemis no país remoto dos Tauros implica que o templo da deusa seja a principal referência cénica na *Ifigénia entre os Tauros*, tanto mais que ao culto se liga, como sacerdotisa, a filha exilada de Agamémnon. O edifício avulta do cenário e é desde logo reconhecido por quem chega; apenas sinais de sangue sobre os altares e troféus humanos nas cornijas fazem do templo um emblema próprio de um povo sanguinário (*IT* 69-75)<sup>(7)</sup>, apesar, como as mulheres do coro não deixam de reconhecer, da beleza das suas colunas e do brilho dourado das suas cores (vv. 126-129). Há portanto, no caso do santuário de Ártemis entre os Tauros, uma confluência com a estrutura grega de um templo, que permite desde logo identificá-lo e reconhecer-lhe a harmonia arquitectónica. Mas qualquer expectativa de protecção divina é arredada pelos vestígios sangrentos de um culto bárbaro. Outros pormenores sobre o quotidiano dos Tauros são sugeridos: a pastorícia como sua ocupação rotineira (vv. 236 sqq.) e as cavernas nas rochas como sua habitação. A arqueologia veio, de resto, a abonar a veracidade destas informações.

Por seu lado, a peça que Eurípides dedicou a Helena decorre no Egipto, de que aos Gregos se impunha uma imagem de riqueza e de cultura superior, como o testemunha o relato extenso que preenche o Livro II de Heródoto. É através do Nilo, um *ex libris* do país que lhe deve a sobrevivência, que a heroína identifica o cenário (*Hel.* 1-3) deixando patente, pela menção das cheias que fertilizam os campos, uma ideia de abundância e de prosperidade. A mesma riqueza ressalta da morada régia, que impressiona Teucro pela majestade e opulência das suas proporções (vv. 68-70). A fama da sua grandeza permite ao navegante recém-chegado identificá-la espontaneamente. Nada denuncia, no caso do Egipto, qualquer sinal de ameaça ou de perigo. Pelo contrário, um pouco mais tarde, Menelau, também ele levado ao Egipto por acaso do destino e um pouco menos informado sobre o local que não reconhece (vv. 414-415), julga poder esperar de tão esplendorosa mansão um acolhimento generoso (vv. 430-433). Mas o ritmo aventureiro do episódio vivido por Menelau e Helena em terras longínquas requer a noção de perigo que a barbárie generosamente oferece. Passo a passo, o aparato egípcio vai-se denunciando como encobridor de ameaças, à primeira vista

<sup>(7)</sup> Sobre os sacrifícios humanos realizados pelos Tauros, cf. Heródoto 4. 103.

ocultas, mas progressivamente mais sensíveis. A agressividade de uma velha serva do palácio, que acode ao chamamento de Menelau, previne-o contra um perigo fatal que destrói as esperanças do rei náufrago (vv. 437-440). Por fim, um mensageiro que corre no encalço do senhor de Esparta, em longa caminhada por terra de faraós, omite qualquer menção das grandezas do Egípto para se lamentar tão somente de um percurso difícil e arriscado por ‘uma terra de bárbaros’ (vv. 597-598).

É evidente, no que respeita à caracterização de um ambiente não helénico, que Eurípides, como um grego do seu tempo, pode estabelecer diferenças ou valer-se de referências que identificam em particular cada local. A agressividade primitiva e espontânea que o mito reservava a este tipo de paisagens cedeu lugar a um desenho mais concreto, susceptível de uma hierarquização em termos de beleza ou de sinais de civismo e prosperidade. Apesar de se não ter nunca perdido, mesmo assim, a noção tradicional de que o mundo não grego oferece riscos, mesmo quando à primeira vista se apresenta inofensivo ou até atraente ao visitante.

Do local, a atenção volta-se para os habitantes, também eles uniformemente ‘bárbaros’, o que significa, numa perspectiva geral, xenófobos e sanguinários. No plano mitológico, a agressividade tinha expressão imediata na natureza monstruosa e inumana dos moradores de paisagens remotas. Assim são também, em Eurípides, os residentes das regiões rochosas da Sicília, os filhos do deus do mar, gigantes de um só olho, que habitam antros solitários, ‘esses assassinos de homens’ (*Cyc.* 20-22). Neste enquadramento genérico de violência, a característica mais saliente é o desrespeito pela vida humana. Aos Ciclopes são aplicados sucessivos epítetos que concorrem para a valorização da mesma ideia: ἀνδροκτόνοι ou ἀνθρωποκτόνοι ‘assassinos de homens’ (vv. 22, 127) ἄξενοι ‘não hospitaleiros’ (v. 91), ἀνδροβορτεῖς ‘antropófagos’ (v. 93). E porque o contexto é o de um drama satírico, é mesmo permitido um gracejo que valoriza este que se considera o traço bárbaro por excelência; como um *gourmet* experiente, Polifemo não hesita em reconhecer a textura tenra da carne de um estrangeiro (v. 126), que tempera com a habilidade de um verdadeiro mestre de cozinha (vv. 241-246). À imagem primária de selvajaria, indissociável do espírito bárbaro como o Grego o delineava, subjaz o desconhecimento ou desrespeito por princípios de convívio humano, cujo estabelecimento corresponde a uma importante etapa do progresso social. A norma basilar que, na cultura grega, comanda a recepção devida a desconhecidos ou estrangeiros, a

sagrada *xenia* ou hospitalidade, impõe a invulnerabilidade da vida humana e representa um comportamento fundamental de uma verdadeira civilização. Ao estrangeiro que aparece, sobretudo se em dificuldades e numa atitude de suplicante, é devido respeito máximo e acolhimento generoso e seguro. Este é um primeiro *nomos* fundamental, que só por si garante ao europeu um ascendente indiscutível. Os Ciclopes, como monstros desumanos que são, não conhecem sequer a lei ou depreciam-lhe o mérito (vv. 26, 30-31, 338-340). A súplica formal que lhes é dirigida por Ulisses e os companheiros deixa-os indiferentes, porque esse código nada diz à mentalidade bestial que os caracteriza (vv. 286-289, 369 sqq.). Convertem-se, por isso, no símbolo da completa *anomía*, a ausência total de observância da lei, de que a natureza de bestas medonhas que lhes é própria é por si justificação suficiente. Nas peças romanescas de Eurípides, o monstro ameaçador da tradição mítica é substituído pela perigosidade bárbara de povos longínquos e as práticas selvagens justificadas dentro da legitimidade de outros *nomoi*.

Ausente também da comunidade táurica, a lei da hospitalidade é incompatível com outras normas que aí vigoram, segundo as quais a vida de estrangeiros é destinada à imolação em honra de Ártemis (*IT* 280). Ou seja, a obrigatoriedade de sacrificar à deusa caçadora vidas humanas traduz uma divergência profunda, no plano religioso, entre o que se pode considerar um modelo de culto civilizado a par de um outro bárbaro. A expressão religiosa é um campo da vida colectiva onde diferenças de *nomoi* são patentes. Ao fazer a caracterização de diversos modelos culturais, através de um conjunto de pontos nevrálgicos da vida colectiva, também Heródoto tende a integrar como um *topos* permanente o culto e as regras a que obedece. Será, de resto, o historiador de Halicarnasso, que descreve os rituais dos Tauros no *logos* que dedica à Cítia (4. 103), a inspirar a imagem que Eurípides deles reproduz. O culto da deusa Ártemis não se isenta, também na Grécia, de sinais que apontam no sentido de uma violência latente (cf. *IT* 1446-1461). Gestos ou ritos simbólicos, que os cultos de Bráuron ou de Halas Arafénides incluíam, sugerem um passado a que talvez sacrifícios de vítimas humanas não fossem totalmente estranhos<sup>(8)</sup>. Mas o Grego da

<sup>(8)</sup> A Ártemis que os Gregos da época clássica conheciam e veneravam era uma deusa protectora da vegetação e da fecundidade da vida humana e animal. Era também seu atributo acompanhar o ciclo de vida desde o nascimento até à maturidade dos jovens, rapazes e raparigas. As oferendas votivas encontradas em Bráuron abonam exactamente este atributo da deusa como protectora da adolescência. Mas, para além deste lado benévolo, Ártemis teve sempre um outro

época clássica rejeita o derramamento de sangue humano, que considera rito de bárbaros ou selvagens. Desse sentimento se faz porta-voz Ifigénia exilada entre os Tauros e forçada a executar um ritual que lhe repugna. Trata-se de um cerimonial festivo (ἑορτή, v. 36) que, em princípio, se destina a agradar à divindade homenageada, e cuja tradição vem de longe (v. 38), sem que qualquer evolução no sentido de uma mudança para actos simbólicos ou vítimas alternativas se tenha verificado. Este conservadorismo, que carece de uma reflexão crítica à luz de outros valores que não entram no código de comportamento de um bárbaro, penaliza estrangeiros (v. 39), ou seja, evidencia simultaneamente uma atitude xenófoba e alheia à *xenía*. Dele participam, sem reticências, os habitantes do país dos Tauros. É com manifesto regozijo que o Boieiro vem anunciar, na pessoa de dois jovens gregos que acabam de aportar ao local, vítimas de eleição para um sacrifício. Na avaliação da oferenda, o raciocínio do pastor bárbaro segue escrupulosamente regras também respeitadas na Grécia: as vítimas são jovens, perfeitas e por isso propícias a uma imolação agradável à deusa (vv. 241-244). A tradição e a naturalidade com que esta regra sangrenta vem sendo praticada entre os Tauros tornou-se famosa, mesmo à distância, e constitui um traço identificador de um povo que simboliza uma barbárie profunda. Conhecem-no e temem-no os marinheiros vítimas de naufrágio (vv. 277-278). Repudiam-no aqueles que, mesmo sem se encontrarem na posição de vítimas, reflectem sobre ele segundo critérios mais civilizados. Ifigénia, a grega que o testemunha directamente, não pode deixar de o avaliar na perspectiva de alguém que pertence a uma religião onde a deusa Ártemis é também venerada, mas dentro de ritos de onde a violência foi sendo abolida<sup>9</sup>. Ao atribuir à própria deusa as subtilezas ou pormenores do rito (*sophismata*, v. 380), a filha de Agamémnon coloca-se diante de um

---

mais cruel, de divindade que liquida a vida, quer porque caçadora e guerreira, quer por exigir no seu culto sacrifícios de animais ou mesmo de seres humanos. Sobre os rituais inerentes ao culto grego de Ártemis, cf. P. Brulé, *La fille d'Athènes* (Paris, 1987); A. Henrichs, 'Human sacrifice in Greek religion: three case studies', in *Le sacrifice dans l'Antiquité. Entretiens de la Fondation Hardt* 27 (1981), 195-235; H. Lloyd-Jones, 'Artemis and Iphigeneia', *JHS* 103 (1983), 87-102.

<sup>9</sup> Não é possível omitir, no entanto, a ideia de que esta mesma Ifigénia foi condenada ao sacrifício no altar de Áulide, em terra grega, o que permite defender o paralelismo, encarecido por alguns comentadores, entre o ritual de Áulide que quase vitimava a filha de Agamémnon e o da Táuride, que quase lhe vitimava o filho, Orestes. A Ártemis de Áulide não se mostrou, portanto, menos sanguinária do que a sua versão táurica. *Vide*, sobre este assunto, K. V. Hartigan, 'Salvation via deceit: a new look at the *Iphigeneia at Tauris*', *Eranos* 84 (1986), 119-125.

paradoxo. A mesma divindade que recusa como poluidor o contacto com o sangue<sup>(10)</sup>, parece aceitar com prazer sacrifícios humanos (vv. 380-384). Mas, continua Ifigénia, a incompatibilidade vai mais longe, porque não é admissível que deuses do panteão grego, dotados de uma majestade suprema como Zeus e Leto, tenham gerado uma deusa criminosa (vv. 385-386). Com esta observação, a filha de Agamémnon refere-se a uma religião pacífica e não estranha à ética, à qual actos sangrentos repugnam. Tal conquista passa por uma atitude de reflexão ou de aprendizagem que a versão táurica de Ártemis não experimentou ainda (*amathia*, v. 386)<sup>(11)</sup>. Mas ao espírito da sacerdotisa, como ao do próprio poeta, sobrevém a memória de versões tradicionais do mito grego, onde os deuses pareciam aceitar a oferta de carne humana; assim o caso de Tântalo, que presenteou os deuses, num banquete, com a carne dos próprios filhos para que a devorassem (vv. 386-388). Ifigénia não discute tal história, nem mesmo como eco de remotas práticas há muito eliminadas do convívio do seu povo; limita-se a recusá-las ou a desacreditá-las liminarmente. Mais do que verificar o carácter sangrento ou pacífico de um culto, a filha de Agamémnon pode interpretar o aparente paradoxo à luz de uma justificação etnográfica, com olhos de um grego do séc. V a. C. Os deuses e os respectivos cultos são tão só uma criação humana, em que cada povo projecta o seu próprio comportamento e cultura (vv. 389-390): ‘Estou convencida de que esta gente de cá, sendo ela mesma sanguinária, atribui à deusa os seus próprios instintos selvagens’. Nessa perspectiva, a representante de um povo civilizado e norteado por um espírito humanista terá de se colocar numa posição inversa e projectar nos deuses a sua própria concepção de divindade (v. 391): ‘Porque eu entendo que não há deuses malfazejos’. Encontrada para a divergência entre dois cultos uma justificação que assenta nos *nomoi* de dois povos, há que reconhecer que neste caso, onde violência ou pacifismo exprimem selvajaria ou civilização, a compatibilização ou simples tolerância entre as duas partes é inviável. Aos Gregos estas práticas repugnam visceralmente e só por força de um destino adverso lhes podem estar sujeitos (vv. 463-466). De alguma forma protegidos do barbarismo sanguinário pela repugnância que a sua cultura lhes impõe, alimentam o desejo veemente de se escaparem; apesar de executora de tais

<sup>(10)</sup> Como no caso de morte (cf. E., *Alc.* 22-23, *Hipp.* 1437-1439) ou de parto (E. *El.* 652-654, 1124-1126). Sobre a poluição no culto de Ártemis, *vide* Plut. *Moralia* 170b.

<sup>(11)</sup> *Amathia*, ‘ignorância ou estupidez’, é uma característica frequentemente associada com a barbárie (cf., e. g., Ar. *Nu.* 492).

sacrifícios, Ifigénia demarca-se deles, numa atitude de crítica e contrição permanente (vv. 585-587) e anseia pelo regresso à pátria, que é ao mesmo tempo a libertação de um barbarismo imposto, mas repugnante (vv. 774-776). Este sentimento, antes de mais pessoal mas inspirado em normas em que o colectivo helénico se revê, é partilhado pelas mulheres gregas do coro, que saúdam com saudade a beleza elevada e tranquila do seu culto em contraste com a agressividade do rito bárbaro (vv. 221-228). E a própria deusa Ártemis não deixará de partilhar com as exiladas o júbilo do regresso, ao abandonar uma terra de bárbaros por Atenas, a cidade bem-aventurada que a aguarda (vv. 1086-1088). Estas são as linhas de força que fazem de *Ifigénia entre os Tauros* uma peça ‘de salvação, redenção e restauração’<sup>(12)</sup>; antes de mais dos herdeiros da casa real de Argos, os dois filhos de Agamémnon, Orestes que se vê livre da perseguição das Erínias, e Ifigénia que regressa ao mundo civilizado da Grécia, depois do exílio em terra bárbara e da experiência do sacrifício (como vítima e como executora); com os heróis, também as mulheres do coro escapam à barbárie e à escravidão; mas a redenção beneficia até os próprios deuses, Ártemis neste caso, que deixa os Tauros e as práticas primitivas do seu culto pelos templos mais acolhedores da Grécia<sup>(13)</sup>. Com a missão de que encarrega Orestes – a de trazer da Táuride a estátua da deusa de volta à Ática – o deus de Delfos explica, no culto ateniense, os ritos de Ártemis, responsabilizando por aspectos mais violentos no seu cerimonial práticas antigas e estranhas.

Talvez porque mergulhadas num mundo distante e por isso mais atentas às diferenças culturais, Ifigénia e as companheiras gregas não são também insensíveis à permeabilidade das suas tradições, como cidadãs da Hélade, a importações asiáticas. Esta consciência da interpenetração de culturas e de práticas faz parte do mesmo universo ideológico onde o ‘Outro’ se posicionou em relação ao Grego como uma presença permanente e concreta. Depois de, em sonhos, ter julgado perceber uma mensagem que lhe anunciava a morte de Orestes – o irmão, a promessa de continuidade de uma casa régia e quem sabe também o salvador de uma exilada –, Ifigénia prepara, em homenagem do suposto defunto, um ritual fúnebre que segue os trâmites do código grego. Embora em terra estranha, a filha de Agamémnon mantém a sua prática de homenagem aos mortos; no solo

---

<sup>(12)</sup> M. J. Cropp, *Eurípides. Iphigeneia in Tauris* (Warminster, 2000), 31.

<sup>(13)</sup> Para M. J. Cropp, *op. cit.*, 31, até o bárbaro Toas é apanhado nesta onda redentora, que o leva a abdicar da ira, perseguição e vingança contra os fugitivos.

derrama as tradicionais libações de leite, vinho e mel (vv. 159-169; cf., *e. g.*, *Od.* 10. 518-520; *A. Pers.* 607-615), enquanto dirige ao morto palavras de saudação e de saudade. Solidário com o sofrimento da princesa, o coro entoia cantos que reconhece como asiáticos (vv. 179-181), ainda que o ritual grego próprio dos mortos os tivesse já assimilado. O ritmo, como os brados agudos e emotivos que o acompanham, para além da própria designação desses cantos, espelham uma origem estrangeira, aceite pelos Gregos na sua exuberância como adequada a um rito por natureza excessivo<sup>(14)</sup>.

A selvajaria e o desrespeito pela hospitalidade que, no país dos Tauros, têm repercussão evidente no culto, ganha no Egipto outra dimensão. Uma primeira abordagem do universo onde se encontra também exilada uma grega, desta vez Helena de Esparta, dimensiona o Egipto como um território não helénico, naturalmente, mas que partilha com o mundo civilizado alguns traços fundamentais, que têm, na peça dedicada a Helena, uma expressão bastante pessoalizada. Por tradição — encarnada em Proteu, o monarca anterior, já falecido — a piedade diante dos deuses reina em terras do Nilo. O nome que o velho monarca encontrou para o seu sucessor, Teoclímeno, espelha a veneração pelo divino que lhe norteou toda a vida (*Hel.* 9-10); e mesmo se o nome dado à filha foi inicialmente Eidô, a designação que mais tarde a substituiu de Teónoe assentou com propriedade numa profetisa que dedicou ao culto divino todo o seu talento espiritual (vv. 10-15). A mesma piedade para com os deuses parece acarretar respeito equivalente para com os homens; o próprio Zeus o reconheceu quando elegeu Proteu, ‘o mais piedoso dos mortais’, como o protector seguro da virtude de Helena no exílio (vv. 46-48). Portanto, o quadro que o prólogo da peça estabelece retrata o Egipto como uma comunidade ‘outra’, mas cumpridora de leis civilizadas, nomeadamente em matéria religiosa e da *xenía* devida aos estrangeiros. Este é um outro nível de bárbaro, que exprime sobretudo o não grego sem uma carga forçosa de violência. O curso aventuroso da intriga, porém, exige que o Menelau salvador da sua dama encontre no Egipto ameaças e perigos, como grego que é, mas também como marido de Helena e rival dos múltiplos apaixonados da beldade espartana. O que significa que, quando a ameaça

<sup>(14)</sup> A popularidade desta exuberância levou a que legisladores, como Sólon (cf. *Plut.*, *Solon* 12. 8), tivessem tentado pôr cobro ao exagero e insistido numa maior moderação e decoro neste tipo de cerimónias. Assim o exigia a natural sobriedade grega posta perante extremos denunciadores de uma influência bárbara. Cf. ainda Heródoto 6. 58. Sobre o carácter bárbaro dos trenos entoados pelos coros de tragédia, *vide* E. Hall, *op. cit.*, 115-116.



— convencional em terra de bárbaros — se revela também neste caso, não se coaduna bem com a prática comum e a imagem exterior do Egípto, como terra onde faz lei o civismo e o acolhimento de visitantes. Tem de ser para o facto encontrada uma explicação pessoal e de alcance passageiro<sup>(15)</sup>. Helena conhece esse perigo e avisa dele Teucro, o primeiro grego da peça a pisar terras do faraó. O caso coloca-se no plano da perseguição desencadeada por Teoclímeno, o monarca actual, contra qualquer grego que chegue ao seu país; de uma forma gratuita, o estrangeiro é simplesmente liquidado e a causa, que por enquanto é silenciada, nada tem a ver com um *nomos* colectivo e com a aplicação de uma prática tradicional (vv. 151-157). Experiência semelhante acompanhada do correspondente aviso será vivida adiante por Menelau, face à escrava que acorre à porta do palácio; também o rei de Esparta é prevenido de que os Gregos não são ali bem-vindos e de que a sua vida corre perigo (vv. 439-440, 443-444). Mas os motivos são, desta vez, explicitados: a fúria ameaçadora é pessoal, de Teoclímeno, e tem um alvo exclusivo, os Gregos (Ἑλληνισιν δὲ πολεμιώτατος, v. 468). A ira do monarca advém-lhe da (irracionalidade da paixão, que é comum na natureza bárbara, e que partilha com uma Medeia, por exemplo<sup>(16)</sup>). O estímulo para os excessos que comete são de foro sexual, o desejo irracional e físico da bela Helena. Esta mesma noção de que o machismo bárbaro constitui uma ameaça para as mulheres gregas está patente no discurso que Ifigénia faz em Áulide, na iminência da morte, enunciando a protecção das suas compatriotas contra a violação bárbara como um dos lados da causa que defende (IA 1380-1381). Como também os motivos verdadeiros da ameaça egípcia são agora esclarecidos e resultam da presença de Helena no palácio; o problema é, portanto, pontual (v. 479) e não colhe a adesão de um povo, porque a própria serva quer demarcar-se dessa atitude persecutória e declarar a sua simpatia pelos Gregos (v. 481). É patente que Menelau não está sob uma ameaça peremptória como aquela que atemorizava todo e qualquer navegante à aproximação da costa táurica. Parece-lhe até estranho, em terra de tal opulência, que a *xenia* não seja regra praticada e que se recuse ao viajante perdido um naco de pão, o que é uma atitude bárbara por excelência (vv. 501-502). Espera mesmo que o seu nome lhe valha alguma compreensão, o que coloca o relacionamento

<sup>(15)</sup> Há todavia outros testemunhos literários que denunciam a imagem grega dos Egípcios como comportando malícia, traição e falsidade: cf. Cratin. fr. 406 K.-A.; Hyp. 3. 3, 13, 23; A. fr. 373.

<sup>(16)</sup> *Vide infra*, p. 220.

da Grécia com o Egipto ao nível de uma relativa proximidade. É evidente, também do testemunho de Heródoto, que o conhecimento que os Gregos tinham do Egipto era profundo, o seu relacionamento existente desde pelo menos o séc. VI a. C., e que a grandeza do país dos faraós não deixou de impressionar favoravelmente o povo da Hélade. Barbárie obedece, no caso egípcio, a uma outra graduação e resulta mais das exigências de uma convenção dramática do que da própria realidade etnográfica.

Logo, para que a trama aventureira da convenção se cumpra, por obra dos amores ciumentos de Teoclímeno o Egipto, como cenário da acção, converte-se em ‘país de bárbaros’ (v. 600). Nele espreitam os perigos que, como sempre, ameaçam a vida de estranhos (vv. 863-864) e que pressupõem um processo de salvação que se consuma pela fuga e pelo afastamento (v. 743). Mas a aventura egípcia vai resultar não só no regresso dos fugitivos à pátria e à normal monotonia da existência, como também no regresso do Egipto à sua condição de terra justa e hospitaleira. Tal será possível, mau grado a autoridade violenta de Teoclímeno, através da intervenção pacificadora de Teónoe, ela afinal a verdadeira herdeira da tradição de justiça e generosidade legada pelo velho Proteu (vv. 999-1004).

Assim definida a natureza bárbara dentro de um conjunto de traços abrangente, de onde avulta a impiedade, o desrespeito pela vida humana e a sua eliminação impiedosa, como ainda a ausência de lei, outros comportamentos ou *nomoi* foram sendo acrescentados ao retrato à medida que um contacto mais próximo deles deu ao grego uma noção exacta. A ordem social é um elemento relevante, que veio trazer ao contraste Grego/Bárbaro um sentido político. O próprio mito acolheu este ponto de vista, que tem a democracia clássica como pano de fundo. Assim, no *Cíclope* (vv. 119-120), Ulisses pode inquirir do Sileno a propósito do regime em vigor no reino dos míticos filhos de Posídon: ‘Quem os dirige? Estão sujeitos a um poder democrático?’ Para ouvir como resposta: ‘São nómadas. Ninguém deve obediência a ninguém’. O que significa que o ‘monstro’ ou o avesso do homem civilizado vive em plena anarquia, sem chefe nem estrutura política, desconhecendo mesmo as bases do seu fundamento que se exprimem na existência de uma pólis<sup>(17)</sup>. A cidade não existe, nem como

<sup>(17)</sup> A falta de um sentido social entre a espécie humana, de que o aglomerado habitacional é símbolo, exprime com frequência a ausência de uma civilização ou o atraso no desenvolvimento e no progresso; experimentaram-na, segundo Tucídides, os próprios Gregos nos tempos remotos da sua história (1. 2); mas a mesma carência é capaz de sugerir a barbárie mais primitiva, como a

aglomerado construído nem como sociedade organizada. O nomadismo funciona como o oposto desse normal processo em vigor na Grécia clássica e significa a errância própria de um estágio primitivo de civilização, que impõe como regras de vida a auto-sobrevivência e a desproteção próprias de um individualismo total.

Mas ultrapassado o estágio de uma selvajaria primária, que prima pela anarquia, a tendência das comunidades humanas é para se organizarem sob uma autoridade monárquica ou mesmo tirânica<sup>(18)</sup>. É este o modelo em vigor entre os Tauros, ‘onde um rei bárbaro reina sobre bárbaros’ (*IT* 31), o mesmo é dizer, onde um povo tolera a autoridade arbitrária e prepotente de Toas; como também no Egípto, onde um rei justo e piedoso, Proteu, estendia uma autoridade firme a todo o território (*Hel.* 4-5). Pode, por isso, Helena generalizar com base na sua experiência (v. 276): ‘Os bárbaros, à exceção de um único, são todos escravos’. Com uma frase de ritmo proverbial, a rainha de Esparta exprimia a crença grega de que os bárbaros são, sem exceção, servos de um tirano, o seu rei<sup>(19)</sup>.

Ao modelo anárquico mais primitivo corresponde também o abandono dos campos, que não são cultivados (cf. *Od.* 9. 108), e uma dieta alimentar que se satisfaz dos produtos espontâneos da natureza (*Cyc.* 121-122, cf. *Od.* 9. 219-223). O vinho, que é sinal de civilização e de requinte, é desconhecido das comunidades mais primitivas (*Cyc.* 123-124, cf. *Od.* 9. 297). Por fim, as festas, que constituem ocasião de convívio e de participação de todos na vida comunitária, assinalando momentos relevantes na experiência comum, estão ausentes de grupos étnicos onde uma estrutura social não existe ou é marcada por uma completa desumanização. Como fiel devoto de Dioniso, o Sileno no exílio relembra com amargura o som festivo dos evoés em honra de Baco, que pertencia à vida civilizada de que se encontra afastado (*Cyc.* 25). O coro dos Sátiros que o acompanha na distância da Sicília evoca a festa báquica, em todos os seus pormenores: o erguer dos tirsos, o som dos tamboretas, as goladas de vinho, os cantos e as danças festivos (vv. 63-75), com a nostalgia de quem recorda um prazer remoto e perdido. Em troca

---

que os Ciclopes representam na *Odisséia* (cf. 9. 113-114), ou os Citas nas *Histórias* de Heródoto (4. 46). O historiador das Guerras Pérsicas, porém, na visão que tem desapaixonada ou mesmo elogiosa dos costumes bárbaros, vê no nomadismo dos Citas uma descoberta genial para evitar invasões e para se acautelar de qualquer ocupação inimiga.

<sup>(18)</sup> O mesmo entendimento é expresso por Tucídides em 1. 4, 8-9, 13.

<sup>(19)</sup> Cf. afirmações semelhantes em E. *Andr.* 664-666, *Tr.* 933, *IA* 1400-1401.

da festa dionisíaca, o mundo bárbaro dos Ciclopes nada tem para oferecer (v. 124).

Esvaziado de prazeres e recheado de perigos, o além fronteiras pressupõe sempre aventuras arriscadas. O viajante está consciente do perigo, que prevê grande e traiçoeiro, como da fraqueza da sua posição de exilado, de náufrago ou de simples caminhante perdido nas rotas do desconhecido (cf. *Cyc.* 85-93, 108-109, *IT* 479-481). De facto, o destino que a terra bárbara lhe reserva é sempre um calvário doloroso de penas. Se consegue escapar com vida às ameaças de assassínio ou de sacrifício ritual, está-lhe aberta uma existência de servidão. Em terra de Ciclopes, o Sileno é escravo (vv. 23-26), condenado a executar tarefas servis, a pastorícia ou os trabalhos domésticos (vv. 27-31, 76-81). Entre os Tauros, Ifigénia serve no templo de Ártemis, sujeita à bárbara tarefa de executar estrangeiros mau grado a repugnância que a aflige. Por fim Helena (*Hel.* 273-275) sente-se também ela escrava, só e indefesa perante aopotência do faraó apaixonado.

O exílio servil em terra de bárbaros determina um conflito humano que as tragédias aventurosas de Eurípides resolvem pela fuga dolosa, a caminho do regresso à pátria e à civilização. Um conflito entre Grego e Bárbaro desencadeia-se no espaço estreito de uma contenda pessoal. Normalmente, ao herói em perigo, que é em Eurípides sobretudo uma mulher, vem juntar-se um comparsa, seu aliado na elaboração e execução de um plano de fuga. Na impossibilidade de um entendimento ou negociação com o Bárbaro, que estão excluídos entre os dois universos em conflito, a salvação tem de ser obtida pela coragem, mas sobretudo pela inteligência e pelo talento imaginativo que congeminam um estratagema enganoso. Embora este tipo de acção faça parte de um padrão ficcional, torna-se expressivo de um conceito de diferentes mentalidades e *nomoi*. A superioridade de espírito assiste invariavelmente ao Grego, cuja maquinação acaba em sucesso. Ao Bárbaro cabe o papel do ingénuo e do vencido. E acima de tudo o jogo de forças entre ambos torna-se significativo, dentro da perspectiva que é a nossa neste momento, quando o dolo assenta na exploração de uma diferença de *nomoi*.

O *Ciclope* põe em acção o velho Ulisses *polymechanos* por excelência, o paradigma dos heróis sujeitos a perigos constantes, que lhes desafiam uma capacidade inesgotável de recursos de salvação. Este talento para a improvisação de meios de sobrevivência e de fuga, a subtilidade de espírito, o recurso ao argumento convincente, a utilização subtil da imaginação parecem

constituir as marcas principais do espírito grego, quando confrontado com os acidentes de uma viagem. Depois de assistir à deglutição de dois companheiros pelas mandíbulas do monstro, Ulisses, consciente da impossibilidade material de reagir, põe em funcionamento um estratagema capaz de aniquilar a vantagem temível do adversário. Informado já de que o vinho não faz parte da dieta local, o herói de Ítaca vai usá-lo para adormentar o inimigo (cf. *Od.* 9. 343-362, onde o herói se serve do mesmo dolo, não porque o Polifemo não conheça o vinho, mas porque o que lhe é proposto é excelente em qualidade). Trata-se não só de recorrer às potencialidades anestésicas de uma boa bebedeira, mas também de explorar uma diferença de costumes alimentares, que porá quem a domina ao controle de uma situação arriscada. Ulisses não oculta a noção de que está a aproveitar dessa divergência, quando proclama (vv. 413-415): ‘Ó filho do deus do mar, ó Ciclope, vê só o que a Grécia é capaz de extrair da vinha, esta bebida divina, alegria de Dioniso’. Produto e festa são novidade para o selvagem, que não é, no entanto, insensível ao prazer do seu aroma. Ulisses prodigaliza as taças, certo do efeito perturbador do produto que a civilização aprendeu a preparar e a consumir com abundância, como também do sucesso de um estratagema que assegura a supremacia do Grego sobre o selvagem, do progresso sobre a barbárie<sup>(20)</sup>. Por isso, a vitória não lhe escapa, premiando-lhe o talento natural.

Situação paralela é a que vivem na Táuride Orestes e Ifigénia, como no Egipto Menelau e Helena. Em ambos os pares, o herói masculino propõe uma solução armada, de inspiração épica, segundo a qual um ataque violento contra o povo local ou o assassinio do seu rei poderiam proporcionar uma hipótese desesperada de fuga. Mas no Egipto o regicídio é inviável graças à presença da profetisa Teónoe que não deixará de o denunciar à vítima, evitando a eficácia do golpe. Neste caso, a superioridade e clarividência de

---

<sup>(20)</sup> Também Heródoto narra, em 1. 207, 211, um episódio em que a mesma tática de domínio do civilizado sobre o selvagem é ensaiada. Ciro da Pérsia ganha, sobre os Masságetas, um ascendente ludibriando-os com os atractivos do vinho e de um banquete abundante. Apenas a vantagem obtida por Ciro é provisória, porque os Masságetas são inteligentes, corajosos e têm capacidade de reacção. O resultado final, no episódio de Heródoto, traz vantagem ao povo primitivo que são os Masságetas e causa derrota e morte aos Persas, que encarnam o paradigma da civilização avançada. A relação civilizado / selvagem é, em Heródoto, reequacionada de forma a reabilitar o espírito do povo à primeira vista considerado inferior. Sobre a convenção deste tipo de episódios literários que assentam na rivalidade dos méritos do Grego e do Bárbaro nas *Histórias*, vide S. Flory, *The archaic smile of Herodotus* (Detroit, 1987).

espírito assistem ao bárbaro e protegem-no contra a ameaça do guerreiro grego. Na Táuride, Ifigénia não consente golpe semelhante por respeito ao *nomos* da *xenia*. O princípio que o Bárbaro não conhece faz a distinção com a excelência, agora moral, do Heleno. Ainda que ameaçada de perigo extremo, a filha de Agamémnon faz questão de evitar o que seria uma infração à sagrada regra do civismo (v. 1021): ‘Criminosa é essa proposta que fazes de estrangeiros assassinares o seu hospedeiro’. Por outro lado, a prudência e o recurso ao dolo, que salvam, são nos dois episódios fruto do talento feminino. É no âmbito das suas funções religiosas que Ifigénia encontra pretexto para se dirigir ao mar com os dois prisioneiros, juntamente com a imagem da deusa. Embora o culto decorra em terras da Táuride, com regras diferentes das que vigoram na Grécia, a ideia da poluição da deusa e da necessidade de purificação congregam a perspectiva grega e bárbara (v. 1189). A ambos parece legítimo que Ártemis manifeste repugnância ao contacto de mãos matricidas; e como a ironia domina na cena de dolo, Toas pode até denunciar tal crime como excessivo aos olhos de um selvagem sanguinário (v. 1174)<sup>(21)</sup>. A forma como Ifigénia foi capaz de se sair de dificuldade, averiguando as causas da animosidade divina e encontrando para ela uma solução — o que é ao mesmo tempo cumprir determinações divinas com vista à fuga para a Grécia — é reconhecida pelo Bárbaro — na pele da vítima do dolo — como ‘talento próprio do engenho grego’ (v. 1180). E aproveitando-lhe a sugestão, Ifigénia pede que as vítimas sejam postas a ferros, ‘porque todos os Gregos são pérfidos’ (v. 1205), ganhando com esta confissão por demais verdadeira a confiança do enganado. À montagem do engano não é estranha a ideia de que uma confluência de *nomoi* põe em sintonia os propósitos de Ifigénia e de Toas e lhes harmoniza vontades e decisões. Mas o sucesso da empresa ilumina sobretudo uma diferença de espírito, onde o Bárbaro se consagra como ingénuo, para além de brutal, uma e outra atitude denunciadora de falta de convívio humano, e por isso se coloca na eterna posição de inferior e vencido diante da habilidade experimentada de um grego.

<sup>(21)</sup> Naturalmente que ao espírito grego repugnavam também os crimes cometidos contra parentes, embora na expressão mítica eles sejam mais numerosos dentro das cortes gregas — são flagrantes os casos de Micenas e de Tebas — do que em horizontes bárbaros. Mesmo assim, a noção de que a violência no plano familiar é própria de comunidades bárbaras é explicitada, sem rodeios ou atenuantes, por Hermíone na sua fúria contra a concorrência involuntária de Andrómaca ao seu leito conjugal (*Andr.* 168-177).

Helena, em contrapartida, também ela o génio de uma estratégia de fuga, segue na mesma senda de Ulisses: explora a diferença de *nomoi* para iludir a ingenuidade de Teoclímeno, a quem a estupidez bárbara e a cegueira da paixão ditam todas as cedências; sem deixar de se valer da situação extrema de Menelau como inspiradora do projecto. Anunciar a morte do marido, como promessa de quebra de compromissos e de cedência aos desejos do enamorado faraó, justifica que se peça autorização para um rito fúnebre. A anuência de Teoclímeno a este pedido é previsível e fácil; mas resta um pormenor bloqueador, obter um barco que, no decurso dos funerais, viabilize a fuga do Egipto para a Grécia. É na solução desta exigência que o talento de Helena se distingue (vv. 1065-1066): ‘Podemos dizer que os costumes gregos proibem o enterramento dos que morreram no mar’. A ideia parece promissora: afinal como pode haver lugar a dúvidas e a desmentidos? Teoclímeno anui a proporcionar os funerais; é-lhe dada até preferência na escolha das vítimas para o sacrifício aos mortos de acordo com os hábitos do seu país, para que a diferença nos pormenores dos rituais se lhe torne palpável. E se há diversos costumes quanto aos animais dedicados ao morto – um cavalo ou um touro segundo a prática bárbara, v. 1258 –, porque os não haverá também para a escolha do elemento natural que há-de acolher o cadáver, terra ou água? (vv. 1241-1247, 1267). O sucesso do logro advém da diferença de *nomoi*, que, no caso da aventura vivida no Egipto, não é sequer verdadeira. O que Helena defende como hábitos gregos é uma pura invenção para servir uma necessidade concreta do plano de fuga. Tanto mais sugestiva a ideia da consciência que se vai tornando clara de que as diferenças existem, são naturais e respeitáveis e podem contribuir para uma verdadeira cooperação entre os homens; mesmo quando não passam de simples recurso ao serviço do talento grego para o logro e para o aproveitamento da credulidade bárbara.

Para além do aproveitamento aventuroso e romanesco do motivo do bárbaro, construído sobre a dicotomia e os critérios tradicionais que dão a supremacia ao Grego sobre um adversário incivilizado e inferior e consagram como invariável a vitória do herói exilado ou viajante em território longínquo, o tema da guerra entre Helenos e outros povos conheceu, na produção de Eurípides, uma grande expansão e produziu um símbolo das consequências extremas da violência, num plano geral. Fazendo jus à tradição, a guerra de Tróia continuou a funcionar como eterno paradigma de um conflito arrasador, para onde remetia a experiência que o mundo contemporâneo

de Eurípides, envolvido na Guerra do Peloponeso, diariamente conhecia; afinal todas as guerras são semelhantes, nas agruras e sofrimentos que comportam. Mas são-no também como espaço de instabilidade social, de questionamento dos princípios estabelecidos e de decadência civilizacional. Tróia e a campanha grega de que foi alvo representam a animosidade entre diferentes comunidades, entendida no plano colectivo. Embora asiática e estrangeira, a cidade de Príamo sempre gozou, dentro do critério grego, de um estatuto que tendeu a aproximá-la, em termos de estádio de progresso, da própria Hélade e a colocou na posição de um inimigo à altura. Este equilíbrio está claramente subjacente à *Iliada* e manteve-se, de uma certa forma, na época clássica, sem ter deixado de sofrer alguma remodelação sob a influência da memória das Guerras Pérsicas. Ao reconhecer, sob a legenda ‘Troianos’, uma mescla de Frígios, Persas e Bárbaros, o séc. V introduzia um dado novo na imagem tradicional dos inimigos dos Aqueus. Apesar disso, o conceito de barbárie nunca lhes foi atribuído como estigma que os depreciasse ao nível do selvagem ou do primitivo. No entanto, nas duas tragédias euripidianas que mais directamente focam o drama da antiga cidadela frígia, *Troianas* e *Hécuba*, a velha polémica Grego/Bárbaro não está ausente, mas permite uma reavaliação perspectivada noutros termos: a noção de um Grego selvagem e de um Bárbaro superior vem subverter por completo as tradicionais regras do jogo, à melhor maneira do poeta revolucionário e do pensamento sofisticado de que se sentiu sempre muito próximo<sup>(22)</sup>.

Tróia podia orgulhar-se da majestade robusta das suas muralhas, obra dos deuses devotados à cidade (*Tr.* 4-6, 814)<sup>(23)</sup>, que protegiam o esplendor das suas riquezas. O ouro brilhava como insígnia constante dos seus tempos de glória (*Hec.* 492, 925-926, *Tr.* 994-995, 1074-1075), as festas fizeram-lhe vibrar as ruas até ao último dia da sua existência (*Hec.* 917-918, *Tr.* 1071-1073). A glorificação dos deuses, por outro lado, constituía actividade

<sup>(22)</sup> Antifonte (fr. 44 A7 B2 Diels) é um outro testemunho da tendência sofisticada para negar as tradicionais diferenças existentes entre Gregos e Bárbaros. Outros testemunhos gregos podem ser invocados que apontam para a mesma posição, como se pode constatar em N. T. Croally, *Euripidean polemic. The Trojan women and the function of tragedy* (Cambridge, 1994), 112. Na sua amplitude toda a questão foi objecto do vol. VIII dos *Entretiens Hardt, Grecs et Barbares* (Genève, 1962).

<sup>(23)</sup> Sobre a lenda da construção de Tróia, cf., e. g., *Il.* 7. 452, 21. 442 sqq.; *Pi. O.* 8. 31-32; *E. Andr.* 1009-1017.



permanente da cidade piedosa de Príamo. Logo à cidadela não faltava a arquitetura de uma pólis nem o convívio de uma verdadeira sociedade humana; se algum pormenor bárbaro se patenteava deste quadro de prosperidade oriental, esse seria sem dúvida o fausto e a riqueza incontável que guardava. A própria Grécia, na sobriedade que desde sempre a caracterizou, não podia ombrear em riqueza com a dourada Tróia, nem com o esplendor oriental dos seus trajos (*Tr.* 991-996, *IA* 73-74). Foi esse fascínio que arrebatou Helena da corte modesta de Esparta e a converteu na causa de um longo conflito. Mesmo quando as portas da fuga lhe eram oferecidas como forma de pôr fim a uma guerra que se eternizava, a bela rainha recusou; são claros e acusadores os termos com que Hécuba lhe denuncia a rendição ao luxo e ao requinte troianos (*Tr.* 1020-1021): ‘A esse orgulho desenfreado que tens fazia falta o palácio de Alexandre, deseavas receber a adoração de bárbaros’. Assim Tróia, em fausto, suplantava a Grécia, mas mesmo entre o fulgor do oriente brilhava como jóia rara (*Tr.* 1277-1278): ‘Tróia, que respiravas de orgulho no meio de bárbaros’. Bárbara apenas porque não grega, a velha cidadela impunha-se pelo poder e magnificência. Mas nem só o bem-estar exprimia um estágio de desenvolvimento invejável; a cidade da Frígia partilhava, com as comunidades evoluídas, de valores civilizacionais elevados, como o da *xenia*.

Mas por ser humana, e por isso sujeita à vontade dos deuses e aos imprevistos do destino<sup>(24)</sup>, Tróia ruiu qual paradigma trágico, numa queda fatal da prosperidade maior na extinção mais completa. Importa, no entanto, recordar que a arma decisiva que a tornou ao fim de tantos anos vulnerável não foi a força, mas o engenho humano, o dolo arquitectado por um Grego, o Ulisses *polymechanos*. Com o estratagema do cavalo de pau<sup>(25)</sup>, que atraiu sem reticências os encantos de um povo que nele viu um prodígio de beleza e uma dádiva digna de deuses, Ulisses fez abrir as portas renitentes de Tróia. A par da finura de um Grego, alguma ingenuidade bárbara vinha favorecer as vontades divinas que ameaçavam o reino de Príamo.

---

<sup>(24)</sup> Helena (*Tr.* 924-934) recorda, como causa primeira do desfecho desta guerra, o julgamento das três deusas nas montanhas do Ida, que Páris, por seu mal, arbitrou. Aí, numa tentativa de subornar o juiz, Atena (estranha versão! Cf. vv. 971, 974) prometeu-lhe o domínio da Hélade, enquanto Cípris lhe acenava com a dádiva da bela Helena. Se a opção de Páris causou aos Troianos a ruína completa e aos Aqueus um longo sofrimento, poupou pelo menos a Grécia à eterna ameaça bárbara.

<sup>(25)</sup> Sobre o estratagema do cavalo de pau, cf. *Od.* 4. 270 sqq., 8. 502 sqq.; E. *Tr.* 9-14, 511-541.

A prosperidade da cidade frígia só interessa a Eurípides como um pano de fundo cuja lembrança torna mais dolorosa a decadência actual, que circunda as tragédias que o poeta dedicou ao pós-guerra, *Troianas* e *Hécuba*. Mortos os seus defensores, apenas as mulheres, cativas dos vencedores, testemunham ainda o incêndio que fez de Tróia um simples recorte a negro da majestade passada. Mas neste campo de ruínas, Gregos e Asiáticos disputam ainda os últimos destroços de um longo conflito. Nas decisões dolorosas que acompanham os últimos momentos da cidadela, se os Frígios, vencidos e humilhados, são bárbaros apenas porque não Gregos, os Helenos mostram-se igualmente bárbaros, mas porque assassinos e selvagens no comportamento para com os derrotados. O sacrifício de Políxena ao fantasma de Aquiles merece a Hécuba a justa acusação de ‘impiedoso’ (v. 628). A condenação de Astíanax, criança ainda, à morte como símbolo da extinção definitiva a que se deseja remeter a raça troiana merece a Andrómaca, a imagem da mãe indefesa e impotente, esta denúncia sofrida (*Tr.* 764-765): ‘Ó Gregos, inventores de suplícios bárbaros, que interesse é o vosso na morte desta criança inocente?’. Tudo parece subvertido no plano geral da peça: os Gregos actuam de forma mais bárbara do que os próprios Bárbaros; estes assumem critérios gregos na avaliação dos acontecimentos e na denúncia da violência reinante; e a Helena, a grega em território bárbaro seduzida pelo luxo oriental, é reservada uma posição intermédia e por isso indefinida e ambígua.

As grandes crises políticas e militares que assolaram a Grécia ao longo do séc. V a. C. impuseram uma reavaliação do relacionamento entre as cidades que compunham a comunidade grega bem como entre estas e os outros povos, e em simultâneo uma revisão do sentido de bárbaro. Primeiro foi necessário opor resistência a um oriente que se revelava como nunca um universo de povos estranhos, de costumes desconhecidos, de onde emergia uma ameaça violenta. Mas, ao mesmo tempo que media forças com o enorme potencial persa, a Grécia adquiria a noção das nuances que tornavam o ‘Bárbaro’ uma mescla diferenciada de diversas comunidades. Aí se percebiam diferentes estádios civilizacionais que, avaliados em confronto com a cultura grega, se podiam hierarquizar como mais ou menos bárbaros. Mais do que nunca se impôs a ideia da diferença ou do perigo que o ‘outro’ representava, se contactado no seu terreno ou em campanha invasora contra a Grécia, como se justificou a convicção da superioridade helénica. Mas uma nova experiência se sucedeu à vitória inesquecível do

Grego sobre o inimigo asiático. O conflito que desta vez opôs Gregos contra Gregos, numa disputa pela supremacia do poder, veio tornar patente que o perigo e a violência, marcados por uma ferocidade bárbara, podiam eclodir dentro do próprio mundo civilizado, onde o grau de agressividade podia atingir extremos impensáveis de selvajaria. Ficou patente, aos olhos de todos, que os que se julgavam superiores podiam, na crise, comportar-se como verdadeiros bárbaros e aceder a práticas que trazem o cidadão civilizado de regresso a uma bestialidade primitiva. ‘Bárbaro’ apelidou então um comportamento selvático e animal a que todo o ser humano, em tempo de guerra, está sujeito.

Toda esta problemática fundamenta a peça que recebeu o nome da viúva de Príamo, *Hécuba*. Entre as diversas leituras a que uma tragédia de difícil interpretação foi sujeita destaca-se aquela que D. Kovacs<sup>(26)</sup> define com estas palavras eloquentes: ‘Um dos mais importantes contrastes existentes na peça é estabelecido entre Gregos e Bárbaros, um contraste que coincide com o que opõe figuras dinásticas, como a rainha e a princesa de Tróia, e membros de uma sociedade democrática, como Ulisses ou Agamémnon. Este contraste desenvolve-se não só em discursos explícitos, como aquele que Ulisses dirige a Hécuba (vv. 326-331), mas também no modo como Gregos, Troianos e Trácios são retratados’.

Desde logo o próprio contexto é expressivo. Por cenário da acção o poeta preferiu a Trácia, onde reina o bárbaro Polimestor<sup>(27)</sup>, um terreno selvagem com que Gregos e Troianos são obrigados a conviver graças à posição geográfica que ocupa entre os dois territórios. Pormenores vários apontam para a riqueza natural da região (*Hec.* 8-9) e para as potencialidades militares que possui (vv. 9, 1088-1090). Mas uma verdadeira cidade construída parece não existir, para além do que vagamente se refere como ‘a morada’ de Polimestor (vv. 995, 1134, 1212, 1245). Como cenário dramático, o Quersoneso da Trácia é sobretudo uma terra remota, de tendências primitivas e ferozes, de comportamentos amorais, onde todos os valores civilizacionais parecem estar suspensos. Aí estacionam os vencedores helenos, de regresso a casa após dez anos de ausência, de conflito e de baixas, de posse das cativas troianas, viúvas, mães enlutadas e cidadãs de uma sociedade

---

<sup>(26)</sup> *The heroic muse* (Baltimore, 1987), 81.

<sup>(27)</sup> Sobre a figura de Polimestor como possível criação de Eurípides, vide Ra’anana Meridor, ‘The function of Polymestor’s crime in the *Hecuba* of Euripides’, *Eranos* 81 (1983), 13-20.

que acaba de se apagar do mapa das comunidades humanas. O contexto é, portanto, de sombras profundas, em que dois golpes derradeiros se preparam consumando o desespero de uma mulher e de um grupo que pareciam ter já atingido o limite da extinção; com a morte anunciada dos dois filhos de Hécuba que ainda restam — Políxena e Polidoro — os fumos da ruína fecham-se sobre Tróia e sobre a respectiva casa real com um adensar de negrume que não parecia mais possível.

Cabe ao fantasma de Polidoro antecipar, desde a abertura do prólogo, as condições que vão envolver este duplo golpe. Para além da sua própria morte já consumada ainda que não conhecida, a condenação de Políxena é também opção assente entre o exército aqueu. A vontade de Aquiles, manifestada do além túmulo, exige a imolação da vida da jovem troiana como troféu de eleição devido ao herói morto (*Hec.* 37-41). Estranho é o pedido do mais prestigiado dos combatentes gregos em Tróia, que soa como prática injusta e selvática. E, no entanto, o fantasma de Polidoro assegura a anuência dos companheiros do herói a tal exigência como algo estabelecido e incontestado (vv. 42-44). Pode parecer, à primeira vista, que só uma profunda crise explique tal acto de violência. Mas os acontecimentos encarregar-se-ão de mostrar que a decisão não passa exclusivamente por um acto de exaltação em clima de guerra, mas é fruto de uma opção consciente e medida, onde princípios de humanidade soçobram perante meros interesses de dimensão mesquinha. As mulheres do coro relatam com mais pormenor como, em assembleia, numa expressão de vontade colectiva, a decisão foi tomada. Da controvérsia que o coro diz ter-se instalado (vv. 116-119) entre os que aceitavam ou não a vontade do ausente, o espectador esperaria ouvir argumentos que discutissem justificações de um sacrifício bárbaro, que naturalmente repugna a espíritos civilizados. Apenas para ficar a saber que as razões determinantes tinham o sabor do pessoal e do secundário. Se Agamémnon votava contra, era tão só para não atingir a ligação amorosa que mantinha com Cassandra, a irmã da vítima (vv. 120-122); por seu lado os dois filhos de Teseu, heróis da radiosa Atenas, votavam a favor do sacrifício, para homenagearem o seu correlegionário, numa atitude de fidelidade ao ascendente grego que comporta neste caso o desprezo total pelo valor supremo da vida humana; sem esquecer, naturalmente, a antipatia pelos intentos perceptíveis do comandante, Agamémnon (vv. 123-129). Ulisses, que arbitrou o diferendo, não deixou de explicitar o seu ponto de vista: que nunca uma vítima servil poderia, por princípios de humanismo,

interferir com a v<sup>é</sup>nia devida a um herói da comunidade (vv. 130-140). Ao contrário dos dilemas profundos a que assistimos no *Agamémnon* de Ésquilo ou na *Ifigénia em Áulide* de Eurípides a propósito do sacrifício iminente de Ifigénia, desta vez não parece haver lugar a dúvidas sobre a terrível decisão. É patente, nesta sociedade democrática onde as decisões são tomadas pelo voto das massas, que, acima da vontade dos chefes, pondera a posição colectiva, susceptível de resto de ser manobrada pela subtilidade de um novo espírito político. Onde falta a autoridade dos aristocratas, sobeja a habilidade dos demagogos a determinar o sentido das decisões colectivas. Neste contexto, argumentos defensores de interesses anónimos e comunitários têm o condão de se sobrepor a todos os princípios.

A defesa da vítima, que não tem procurador na assembleia dos Aqueus, vai caber a Hécuba, a mãe e rainha de Tróia, a representante do ‘outro’, o estrangeiro vencido, diante de um Ulisses que aparece como mensageiro da decisão grega. Todos os que esperavam que um tal debate sobre a legitimidade de um sacrifício humano tivesse de situar-se no plano dos supremos princípios universais vêem agora chegado o momento que aguardavam. Não sem registarem que é Hécuba, a estrangeira, a colocá-los e a defendê-los perante um Ulisses que mal inventa sofisticados argumentos para o seu incumprimento. Contra o acto bárbaro que se anuncia é invocado, em primeiro lugar, o sacro princípio da hospitalidade, que se traduz na protecção devida aos suplicantes com a inevitável contrapartida da retribuição. Hécuba cumpriu-o com escrupulo em tempo de guerra, quando em Tróia o mesmo Ulisses corria perigo de vida. Infiltrado na cidade frígia como espia, o rei de Ítaca, sob disfarce de mendigo, foi denunciado a Hécuba por Helena, que o reconheceu. Apanhado em terreno inimigo, Ulisses suplicou da generosidade da soberana a salvação, que não deixou de lhe ser concedida<sup>(28)</sup>. Agora que a sorte inverteu posições, à velha rainha assiste o direito de pedir para a filha em perigo a salvação, como justa contrapartida (vv. 239-253). Outra regra se soma a *xenia* como princípio subjacente a uma sociedade humanista, a *philia* ou solidariedade devida aos amigos, também ela um valor recíproco (vv. 255-257, 286). Subjaz todavia ao contexto da peça como ao da realidade — é preciso também reconhecê-lo — um tremendo conflito de lealdades e de retribuições a que todos os homens estão sujeitos. Assim, se Ulisses

---

<sup>(28)</sup> Cf. *Od.* 4. 244-258, onde episódio semelhante é narrado, embora sem a participação de Hécuba.

deve a Hécuba retribuição da generosidade com que o libertou outrora, deve também a Aquiles, como soldado grego, a dádiva da vida que o herói da Ftia não hesitou em comprometer em nome da vitória dos Aqueus. E os interesses de Hécuba e de Aquiles são, na conjuntura presente, opostos. Por outro lado, como sobrepôr à elevação dos princípios a exigência de um sacrifício humano, quando a imolação de animais poderia satisfazê-la plenamente? (vv. 260-261)<sup>(29)</sup> A pergunta formulada por Hécuba traz ao debate a controvérsia do que é um ritual civilizado ou bárbaro. Porque não há sequer uma fatalidade a justificar a imolação de uma donzela, este acto patenteia-se como uma simples prática selvagem que repugna ao bom senso de qualquer mentalidade evoluída. Há, por fim, além de todos os valores universais e humanos, a própria lei grega que prescreve punição equivalente para os autores de assassinio seja a vítima livre ou escrava (vv. 291-292). Mas o apelo efusivo de Hécuba à moralidade, religião, deveres pessoais e legalidade parece perder todo o sentido diante do racionalismo, frio e pragmático, de Ulisses, que só interesses concretos e imediatos determinam. Depois de traduzir uma enorme perplexidade sobre a aplicação de regras e princípios num mundo conturbado, Eurípides reserva-nos ainda uma ironia final. Com arrogância indisfarçável, Ulisses, numa tirada que pretende pôr um remate à discussão, avança com a questão Grego / Bárbaro (vv. 326-331): ‘Nós, se não soubermos honrar o herói, seremos apodados de insensatos. Vocês, os bárbaros, não tratem os amigos como amigos e deixem de prestar aos mortos a vossa homenagem. Nesse caso a Hélade há-de prosperar, e vocês de recolher o fruto que merecem pelas vossas decisões’. Esta radicalização injustificada, a denunciar a repetição acrítica de uma opinião gasta, não tem outro objectivo que não seja o de encerrar uma questão dolorosa com o silêncio daquele que, nas circunstâncias, é o mais fraco. Porque prestar homenagem a um *philos* morto não é um valor absoluto, mas uma mera possibilidade cujo cumprimento pressupõe, no caso concreto, o desrespeito por outros princípios também fundamentais. Será de novo uma voz não grega, agora a de Políxena, a denunciar a falsidade do sofisma e a dispensar Ulisses do respeito devido aos suplicantes (vv. 342-347). Tão só porque a jovem está disposta a sofrer voluntariamente a morte, em nome de uma dignidade aristocrática que a impede de uma súplica humilhante e da resignação a uma existência de escrava.

<sup>(29)</sup> É muito claro, na lógica da peça, que o sacrifício de Políxena não é obrigatório, mas uma opção do exército grego face a um conjunto de critérios, de natureza política e pessoal.

O quadro que mais tarde Taltíbio virá relatar do sacrifício de Políxena repõe, nos seus devidos lugares, a escala de valores que parece tão deturpada em todo o processo que conduz a este desfecho supremo. A emoção que se apodera do mensageiro é já sinal de um sentimento de admiração, espontâneo num homem simples, pelo que é de facto superior e belo (vv. 518-520). Por entre a solenidade ritual com que os ofertantes conduziram o sacrifício, coube à vítima, pela sua dignidade, o papel central. Sem hesitações ou sustos, livre enfim na morte do toque humilhante de mãos inimigas, Políxena elevou-se, sozinha, perante o seu destino, no controle de todas as vontades que a cercavam. O povo aplaudiu, Agamémnon exprimiu a rendição geral à vontade da vítima (vv. 553-554). Com a elevação de uma estátua de linhas gregas, a jovem bárbara ofereceu-se ao golpe, para colher de seguida, de todas as mãos, as coroas devidas à sua vitória em nome de uma verdadeira *arete*. Sem subterfúgios retóricos nem apelos humilhantes, Políxena mostrou-se como verdadeira aristocrata, apesar de não grega. Contradizendo as palavras de Ulisses sobre a vénia devida aos heróis da comunidade, a mesma comunidade dobrava-se agora perante os méritos de outros heróis, que respondiam à barbárie de uma exigência discutível com o sacrifício incondicional da vida em nome de um valor supremo: a liberdade. Por isso lhe foi devida, como a Aquiles, a homenagem póstuma de uma sociedade que dela recebeu a dádiva útil da vida.

Se os valores da *xenia* e da *philia* estavam já em causa no plano das convenções de guerra e dos comportamentos civilizados entre inimigos — os que ligavam Hécuba como rainha de Tróia a um Ulisses representante dos interesses do invasor —, os mesmos princípios ganham nova expressão no conflito que irá colocar-se entre Hécuba e o trácio Polimestor. Ainda em tempo de paz, entre o senhor da Trácia e o de Tróia existia um pacto de mútua colaboração (vv. 7, 19, 26, 82). Mais do que num simples protocolo, esta convivência assentava na amizade pessoal e na confiança mútua. Assim se explicou que, quando o perigo de uma invasão ameaçou Tróia, Príamo tenha, em segredo, confiado o seu descendente mais jovem à guarda do seu hóspede (vv. 4-15), juntamente com um pequeno tesouro que se destinava a garantir-lhe a sobrevivência. Polimestor respeitou o acordo, enquanto Tróia resistiu; mas mal a possibilidade de um ajuste de contas desapareceu com a própria ruína da cidade e com a morte dos que a defendiam, a atracção do ouro pesou mais forte e o Trácio não hesitou em eliminar o seu protegido para se apoderar do ouro (vv. 21-27, 1206-1207, 1243-1245). Mais ainda, com um total desrespeito

pelos mortos, nem mesmo cuidou de dar ao cadáver da sua vítima sepultura (vv. 26-30). São estas as linhas gerais de um outro conflito humano, que desta vez coloca frente a frente uma troiana, de novo na defesa dos valores humanos, e um trácio que representa a falsidade e a traição, num desrespeito total, que é a marca denunciadora da barbárie, pelo poder da lei e dos valores.

O achado surpreendente do cadáver de Polidoro a boiar nas águas do mar, por uma serva que recolhia água para os funerais de Polixena, não deixa em Hécuba a mais pequena hesitação: a culpa impende sobre o hóspede de seu marido, que o recebeu das mãos do pai à sua guarda e se deixou seduzir pelo atractivo do ouro (vv. 710-712). Do sentido moral e cultural desse acto, a rainha de Tróia não deixa dúvidas (vv. 714-715): ‘Crime indizível e sem nome, a passar as raias do espanto, ímpio, intolerável! Onde está a justiça devida aos hóspedes?’ E, ao alistar diante de Agamémnon, as culpas do Trácio, Hécuba pode precisar: a total deslealdade de um hospedeiro, que revela impiedade para com os deuses e desumanidade para com os homens (vv. 789-792); a traição para com hóspedes generosos e amigos, que o acolheram com afeição à sua mesa como o proferido dos comensais e lhe dispensaram todas as atenções (vv. 793-796); por fim, o desrespeito para com os mortos, que permite que se deixe insepulto um cadáver (vv. 796-797). Todos estes actos são selvagens e contrários a uma ordem moral que tem de encontrar nos homens justos e civilizados os seus defensores. Porque é essa lei o árbitro universal, que permite distinguir o verdadeiro progresso humano da barbárie, cuja eficiência depende dos homens livres com legítimas competências na sua salvaguarda (vv. 799-806). De novo os Gregos são postos diante de um crime, como árbitros e defensores de um civismo que se faz do respeito pela lei. E mais uma vez hesitam e recuam, porque outros valores, pessoais e políticos, os levam a distorcer o mérito puro dos princípios. Agamémnon não quer desagradar aos homens sob seu comando punindo um aliado, Polimestor, em favor dos inimigos vencidos, de resto aniquilados e inúteis (vv. 852-860). Menos ainda o chefe supremo do exército quer expor-se como alguém que cede aos instintos baixos da paixão por Cassandra, irmã também desta outra vítima. É agora o Atrida quem se vê apanhado na rede de difícil gestão da lealdade devida à justiça e aos amigos: repartido entre os interesses de Polimestor como aliado dos Gregos e os de Hécuba, a quem de certa forma o ligam laços de família. Mas, por seu mal, os objectivos do Trácio e da Troiana que apelam à sua autoridade são manifestamente opostos.



À peça onde a barbárie generalizada reconquista um vasto espaço, como se o mundo em conflito, que é o dramático como o vivido por Eurípides, promovesse o recuo às mais agressivas e descontroladas reacções humanas, está reservado um final de violência entre todas as forças em litúgio. Hécuba tem agora com Polimestor um novo debate sobre o tema *xenia*; com Ulisses a discussão prosseguia, a partir da declaração frontal do herói da decisão do sacrifício de Políxena, através de um longo e hábil esgrimir de argumentos, com vista à suspensão ou cumprimento de uma atrocidade. Agora um diálogo esticomítico permite a Polimestor responder ao questionário frontal de Hécuba com mentiras prontas, fingindo uma normalidade que todos, heroína e público, sabemos ser falsa. Não há, a nível dos princípios, muita diferença entre os dois interlocutores de Hécuba, o grego e o bárbaro: ambos desrespeitam as regras da *xenia* e da *philia*. Mas fazem-no dentro de uma mentalidade claramente diversa. Ulisses é falso e amoral, mas habilidoso no uso do discurso e das subtilezas do argumento; logo comporta-se com a crueldade sofisticada de um civismo barbarizado. Só nos processos Polimestor difere dele, porque o seu móbil é tão só o atractivo do dinheiro e a sua argumentação não vai além da mentira primária e descarada. Falta-lhe subtileza, e por isso encarna o bárbaro vulgar, de uma agressividade primitiva e rasteira.

É chegada a hora do ludíbrio do bárbaro, de que mais uma vez uma mulher é a autora; mesmo se não grega, Hécuba detém um talento equivalente para o consumir. Não a move um objectivo plausível de fuga para a liberdade, como os que impulsionavam Ifigénia ou Helena. Hécuba satisfaz-se com a vingança, dobrada à violência desumana de toda a situação. O logro desta vez é muito simples, à medida da ambição primária do Trácio; o objectivo desejado é a condenação à morte dos filhos de Polimestor — como contrapartida das perdas sofridas pela própria vingadora — e a aniquilação da sua dignidade de homem. Logo a morte ou a violência física que Ifigénia rejeitava pelo dever para com estrangeiros e Helena sentia impossível face à oposição esclarecida de Teónoe<sup>(30)</sup> é aqui o sinal de sucesso de um dolo que Hécuba prepara sozinha e executa com a conivência das suas companheiras de escravidão. Basta atrair as vítimas ao recôndito das tendas das cativas; e, para tal, Hécuba não tem mais do que, em imaginação, recheá-las de ouro, resquício ainda dos velhos tesouros da cidade agora abatida. Está conseguida a anuência da vítima aos seus desígnios.

<sup>(30)</sup> Vide *supra* pp. 203-204.

Que desfecho está reservado a uma crise onde os princípios mais sagrados estão em causa, porque desconhecidos de uns, porque abolidos por outros quando colocados no extremo do desespero e do abandono, ou ainda porque ignorados em função de interesses restritos e menores? O recontro final só pode ser uma explosão de barbaridade exemplar e bestial. Por vingança, o único objectivo que a orienta neste momento, Hécuba matou os filhos de Polimestor para pagar, com a eliminação da descendência do inimigo, a morte da sua própria descendência, numa aplicação radical da pena de talião (v. 1086). Ao Trácio reservou a cegueira, um mal que o deixa vivo para prolongar, na escuridão das trevas, uma existência indesejável. Um confronto final entre carrasco e vítima, sob o olhar avaliador de Agamémnon, permite criar ao vivo, nos gestos e nos gritos em cena, o quadro limite da selvajaria reinante. Hécuba prevê a vinda iminente de Polimestor enfurecido, entregue a uma raiva animalesca, como um verdadeiro Trácio (vv. 1054-1055). E ele aí está diante dos nossos olhos ‘a quatro patas como uma fera das montanhas’ (v. 1058), numa atitude denunciadora da sua verdadeira natureza, a gritar palavras de perseguição e de vingança. O devorar das carnes do inimigo, o castigo limite da antropofagia, preenche-lhe o espírito como a saída adequada para uma punição conveniente (vv. 1071-1075). Brada por ajuda, chamando em seu socorro os homens de armas, esses Trácios belicosos de que Polimestor dá um retrato esperançado como se na sua força militar residisse ainda alguma salvação (vv. 1088-1090): ‘Socorro, Trácios, lanceiros, homens armados, bons cavaleiros, raça inspirada pelo sopro de Ares’. Na hora da derrota, sobrevém-lhe ainda a imagem do povo belicoso que comanda, em toda a sua potência militar e máscula, quando em sua volta ‘um exército’ de simples mulheres, cativas e desarmadas, representa o inimigo a abater. Só uma raiva furiosa pôde operar o milagre, extraindo da fraqueza feminina uma ferocidade destruidora (vv. 1095-1097); assim o reconhece também Agamémnon quando chega atraído pelos gritos no acampamento, numa avaliação objectiva das forças activas no quadro com que se depara (vv. 1116-1123).

Com a chegada do Atrida, a barbárie envolvente conhece uma trégua em nome da necessidade de um julgamento formal e aparentemente equitativo das razões em litígio. Uma simulação de justiça, sob a forma de um julgamento em que as duas partes terão voz, arreda por um momento a ferocidade primária dos dois contendores. A oposição entre um comportamento bárbaro, expresso por uma violência incontida, e o

apropósito civilizado de um julgamento fica patente da recomendação com que o Atrida cala os brados do Trácio (vv. 1129-1131): ‘Põe de lado essa fúria de bárbaro e fala; para que eu depois de vos ouvir, a ti e a ela, um de cada vez, possa julgar com justiça que motivos justificaram o teu sofrimento’. No *agôn* que então decorre, onde o Bárbaro é chamado a participar num debate ‘à grega’, desconhecido dos seus hábitos de pura violência física, o Polimestor euripidiano é capaz de um esforço de habilidosa argumentação. O bom senso manda-o confessar agora o assassinio do seu hóspede, que antes negara diante de Hécuba, mas que passou a ser público e indesmentível (vv. 1132-1136). *Xenos*, no entanto, é palavra que não entra na confissão, ou porque o bárbaro desconhece o princípio, ou porque lhe não convenha explicitá-lo como agravante que é do seu procedimento. A mentira transita agora do acto consumado para os motivos que o justificam e esses são os interesses de Agamémnon – ver definitivamente aniquilada a cidade inimiga e o seu povo – e os dos próprios Trácios – o de se protegerem de futuras incursões armadas através do seu território. Por fim, a descrição pormenorizada do dolo de Hécuba, a ocultar uma arremetida traiçoeira contra vítimas indefesas, culmina uma argumentação que permita pedir como legítimo o apoio de um juiz de quem o bárbaro se diz amigo e de quem espera a punição de uma violência ... bárbara. Ao público é facultada a visão de um engano que ouvira anunciar e de que presenciara as tremendas consequências, sem ter podido segui-lo nos pormenores ocultos no segredo das tendas. Mas importa, para os nossos objectivos, dedicar-lhe alguma atenção, porque as diferenças culturais mais uma vez tiveram no logro o seu papel. Não foi difícil atrair Polimestor ao mundo das cativas, sozinho, porque o pretexto de recolher o ouro que aí se encontrava num segredo total foi isco bem sucedido junto da atracção primária do bárbaro pelo dinheiro. Lá dentro, a sedução continuou para permitir a aproximação insuspeita de um exército de cativas. Fingiram as mulheres uma curiosidade bem feminina pela novidade dos trajos trácios, obra de teares edónios (vv. 1151-1154); e logo passaram ao interesse pelas lanças trácias que tomaram nas mãos, despojando delas o seu possuidor (vv. 1155-1156). Como sempre a exploração das diferenças culturais é usada, agora de uma forma elementar – a curiosidade por simples objectos de uso comum –, para neutralizar o inimigo, com uma eficácia total.

Como é regra de um *agôn* baseado numa argumentação forense, o discurso de defesa que Hécuba a seguir pronuncia organiza-se como a

resposta directa às considerações da parte contrária. A rainha de Tróia nega, antes de mais, qualquer *philia* por parte do Trácio para com Agamémnon. E o seu principal argumento tem o tom de uma verdade universal (vv. 1199-1201): ‘Para começar, miserável, nunca os Bárbaros hão-de ser amigos dos Gregos, nem tal seria possível’. Logo o assassínio de Polidoro – ‘o hóspede’, nas palavras de Hécuba, para que o crime ganhe os seus verdadeiros contornos (v. 1216) – não teve outro móbil que não fosse uma ambição primária diante do fascínio do ouro. *Philia*, o sagrado princípio da cooperação humana, falhou também por completo na actuação do bárbaro (vv. 1218-1232): para com o hóspede, cuja vida poupou nos tempos felizes em que Tróia resistia ainda, mas que executou sem piedade quando a desgraça deixou os velhos aliados em ruínas; para com os Aqueus, a quem não concedeu, nas horas difíceis do pós-guerra, o apoio que o ouro podia representar para amigos em dificuldades. Sempre o ouro teve no espírito de Polimestor um ascendente sobre os valores civilizados da *xenia* e da *philia*. Por fim, Hécuba pretende sustentar qualquer vaga piedade que o sofrimento aplicado ao bárbaro pudesse despertar no juiz. Ele é tão só o castigo devido àquele que desconhece ou infringe as regras que têm de reger o convívio humano (vv. 1234-1235): ‘É um homem sem piedade, sem respeito pelo dever, um hóspede ímpio e injusto esse que tu vais favorecer’. Este é o quadro que define o espírito bárbaro, não só porque não grego, mas porque infractor de todos os princípios em que assenta uma sociedade civilizada. Embora, naturalmente, o critério por que se avaliam os factores do progresso humano seja obra do mesmo grego.

Que os argumentos de Hécuba tinham o peso da legitimidade mostra-o a adesão imediata que ganham da parte de Agamémnon (vv. 1243-1251); esta concordância não deixa dúvidas sobre a proximidade cultural que os Gregos reconheciam no lado troiano. De facto, confirma o Atrida, a ambição do ouro pesou mais no comportamento do Trácio do que *xenia* ou *philia*. Há apenas uma divergência na sentença dada por Hécuba quanto à natureza ilegítima e ímpia da actuação de Polimestor, que ela considera no plano universal – agir como um ser humano ou com uma bestialidade bárbara são os termos da verdadeira dicotomia – e a forma como Agamémnon se refere à divergência nos comportamentos humanos; para o Atrida, o contraste permanece o que opõe Gregos a Bárbaros (vv. 1247-1248): ‘Para vós, matar um hóspede pode ser coisa sem importância; mas para nós, que somos Gregos, é crime’. Um orgulho de raça muito convencional dita as

palavras de Agamémnon, como se a fronteira da civilização continuasse a estabelecer-se pela linha geográfica que separa a Grécia do ‘outro’ que a rodeia. Toda a acção da peça é o desmentido desta afirmação do Atrida. A condenação e o sacrifício de Políxena revelara-se um acto bárbaro que os Gregos pretenderam validar com argumentos cívicos, mas pouco convincentes. E as previsões de Polimestor vão anunciar novos barbarismos na Grécia: o próprio Agamémnon, juntamente com Cassandra, o marido e a estrangeira, irão perecer às mãos assassinas de Clitemnestra (vv. 1275-1281). Com este quadro arrepiante, Polimestor destrói a imagem da legalidade e cooperação que o juiz do *agôn* acabara de montar do mundo grego e que a própria realidade desmente. Hécuba irá, por seu lado, sofrer uma metamorfose em cadela, num regresso manifesto a uma animalidade em que os extremos de uma vida desumanizada a projectaram. Neste negrume cerrado se consuma uma peça que deixa patente como um barbarismo puro, ao lado de uma civilidade excessivamente sofisticada e tendencialmente individualista, concorrem para desfechos que se não distinguem nas suas consequências limite: o regresso à violência primitiva e a uma bestialidade inata à natureza, não socializada, do ser humano. Esta é também uma peça exemplar para a subversão da habitual dicotomia Grego / Bárbaro, onde não é dado adquirido que aos Gregos assista uma superioridade incontestada e aos Bárbaros uma obrigatória selvajaria. Ainda que essa seja a leitura convencional da época, Eurípides não hesita em pôr em causa ou mesmo em subverter essa opinião. São, sobre o sentido desta leitura, expressivas as considerações com que E. Hall<sup>(31)</sup> termina o seu estudo: ‘Os Gregos barbarizados e os Bárbaros nobres de Eurípides têm por pressuposto o universo etnocêntrico definido pela tragédia (...). Corporizam uma inversão irónica e sofisticada da tese aceite de que os Gregos são superiores ao resto do mundo, um cânon tantas vezes sublinhado pelos poetas trágicos nas suas celebrações dramáticas de uma identidade colectiva grega, dentro do império ateniense’.

Para além desta policromia de situações, em que o recontro entre Gregos e Bárbaros reveste diversas cambiantes sempre em terreno estranho à Grécia, vamos considerar a outra perspectiva que resulta da presença do estrangeiro na sociedade grega. Neste caso, o exilado é o não grego e importa ver como se reflecte no seu quotidiano a integração, mais ou menos difícil, no mundo civilizado da Hélade.

---

<sup>(31)</sup> *Op. cit.*, 222-223.

*Medeia* é o exemplo de uma peça onde o tema do exílio constitui um elemento de algum relevo na coordenação das etapas da história. Afastada da terra natal, a heroína da Cólquida, com Jasão e os filhos, encontraram refúgio em Corinto, onde não deixam mesmo assim de se ver relegados a uma situação de estranhos; ela porque estrangeira, ele porque refugiado depois da partida da Tessália<sup>(32)</sup> e porque unido a uma mulher não grega. A história de *Medeia* pressupõe, na velha tradição<sup>(33)</sup> e na leitura euripídiana do mito, um cruzamento de culturas e de sentimentos, que tem por fronteira as Simplégades<sup>(34)</sup>, primeiro ultrapassadas pelos Argonautas rumo a oriente, depois pela princesa da Cólquida, no sentido de ocidente. O que para os Gregos representava a conquista aventurosa de um tesouro – o velo de ouro – transformou-se para *Medeia* na conquista do coração de Jasão. Difíceis, ambos os objectivos e igualmente arriscados. O preço que *Medeia* teve de pagar, ainda na Cólquida, pela paixão que a devorava foi elevado. Apoiar Jasão e os seus objectivos equivaliu a trair os interesses do monarca local, e seu pai. Depois, para assegurar o êxito da fuga, a jovem raptou e trucidou o irmão, desviando as prioridades do monarca da perseguição dos fugitivos para a recolha dos destroços do cadáver do filho. Com o radicalismo destes actos, a jovem princesa tornou-se apátrida, ‘apolis’ no dizer de R. Friedrich<sup>(35)</sup>, ou, se quisermos, estrangeira em relação aos seus.

Em nome da mesma paixão, *Medeia* veio para a Grécia, a caminho de um mundo evoluído, de que a fortaleza de Iolcos dá o primeiro sinal arquitectónico (*Med.* 7)<sup>(36)</sup>. O que, no caso da Cólquida, é simplesmente ‘terra’ (v. 2) é, no da Grécia, cidade urbanizada. Mas mais do que uma diferença física que desde logo anuncia outro padrão de vida, foi sobretudo

---

<sup>(32)</sup> O chefe dos Argonautas era filho do soberano de Iolcos na Tessália, entretanto despojado do trono por seu irmão Pélias. Mas depois que *Medeia* preparou a morte do monarca usurpador, Jasão viu-se compelido, ele também, à situação de exilado.

<sup>(33)</sup> Sobre as versões anteriores do mito, que Eurípides remodelou de modo profundo e a que imprimiu um cariz definitivo e permanente até à modernidade, *vide* M. H. Rocha Pereira, *Eurípides. Medeia* (Coimbra, 1991), 10-12.

<sup>(34)</sup> *Vide supra* p. 191.

<sup>(35)</sup> ‘*Medea apolis: on Euripides’ dramatization of the crisis of the polis*’, in *Tragedy, comedy and the polis* (Bari, 1993), 219-239.

<sup>(36)</sup> Aí *Medeia* cometeu novo crime ao convencer as filhas de Pélias a cozerem o pai numa poção mágica para recuperar a juventude, o que lhe impôs de novo a fuga desta vez para Corinto. Os crimes de *Medeia* ganhavam a configuração de acções contra as mais profundas relações familiares. A este episódio de Iolcos Eurípides dedicou a tragédia *Peliades*.

no plano do convívio social e humano que a exilada se ressentiu. A animosidade intuitiva contra o estranho, a que a Grécia também não era imune, é uma reacção que exige, da parte de quem procura integrar-se, cedência e esforço de adaptação, para além de um arrimo forte que lhe garanta um lugar no novo mundo. A Ama reconhece que Medeia tudo fez para agradar aos seus novos concidadãos, como a Jasão, seu marido, de quem dependia uma segurança que, neste caso, não é só a protecção da mulher casada na família, mas a da estrangeira na cidade (vv. 10-15). Com a quebra dos laços conjugais, Medeia deparou-se com uma reacção hostil, na cidade como na própria casa (v. 16). Jasão, por seu lado, abandonou um modelo de família que o inferiorizava para contrair outra aliança socialmente promissora: o casamento com uma princesa — era-o também Medeia —, mas agora grega e filha da autoridade local. O que fora uma ligação coesa entre dois seres revelava-se nos seus verdadeiros fundamentos e desfechava numa divergência sem remédio: à paixão firme de um, correspondia a adesão calculista e cínica, mas nunca sentimentalmente comprometida do outro; a fragilidade e repúdio a que socialmente Medeia se via condenada era o preço a pagar pela promoção estável do Argonauta. Muito mais do que anseios de coração ou ciúmes de abandono, a alma exaltada que era por essência a de Medeia (vv. 20-22) vibrava de cólera, por um profundo sentimento de orgulho ferido associado ao temor da insegurança numa comunidade onde não tinha raízes.

A lembrança do passado, dos dias longínquos em que uma jovem se enleou de amores pelo comandante da nau Argo, enfatiza a fúria da heroína. Em nome de uma paixão imperativa, Medeia decidiu-se pelo exílio. Abandonou pátria e família, o mesmo é dizer posição e segurança, por alguém que o não merecia (vv. 30-33, 166-167, 255-258). E fê-lo de uma forma brutal, pela traição e pelo fratricídio, de modo que a sua partida produziu não só afastamento, mas ruptura e ódio em relação às suas raízes. O exílio tem no seu caso, pela violência de que se cercou, o carácter de uma partida sem retorno. Sonhar com o dia do regresso, que é sustento de alma para o exilado comum, está-lhe decisivamente interdito. Mas o que significa abandonar pátria e família foi o que Medeia veio a constatar, por seu mal tarde de mais (vv. 34-35, 462-463). Por isso o sentimento da ingratidão que a vítima é violento, agravado ainda pela agressividade de uma alma que se revela 'bárbara' no excesso e descontrolo das suas manifestações (vv. 38-45); 'bárbara' não porque não grega, mas porque demasiado espontânea,

obediente a impulsos naturais, insubmissa a comedimentos ou à moderação que o *nomos* impõe (vv. 102-104). No entanto, é minha opinião na polémica que se instalou em volta do ‘barbarismo’ de Medeia<sup>(37)</sup>, que Eurípides não quis criar uma estrangeira exótica, enxertada como elemento estranho na sociedade grega – como será o caso do Frígio no *Orestes* – ou conferir-lhe os traços que contrastam o Grego com o Bárbaro, como no caso de Toas perante os filhos de Agamémnon. Medeia é uma mulher helenizada, que fez, como ela própria reconhece, uma aprendizagem da vida grega e um tremendo esforço de adaptação. Os agravos de que sofre e o desejo de vingança que alimenta são entendidos como legítimos por todos, antes de mais pelas Gregas que constituem o coro. Logo o que a conduz a extremos incompreensíveis e inaceitáveis – para perplexidade de quantos observam a congeminação do filicídio – não é a identidade não grega e um comportamento a ela inerente, mas a tendência para paixões extremas que em Eurípides é fisiológico na natureza feminina. Medeia figura, na produção do trágico, como modelo de um certo tipo de mulher e de comportamento feminino; e não, como é opinião de alguns, na galeria dos selvagens porque bárbaros.

A decisão de um novo exílio contra Medeia e os filhos, que a autoridade de Creonte determinou, faz estalar a tão temida crise. Pela segunda vez afastada dos seus, agora tendo por única companhia ódios, ressentimentos e temores, a heroína vibra de fúria e de desejo de vingança, numa solidão que a deixa imune à tentativa solidária de quem quer que seja de a desviar de intentos tão cruéis e em debate exclusivo com as suas próprias reticências. Antes de comentar as penas inerentes à condição feminina, Medeia valoriza aquilo que constitui a parte gravosa do seu caso, o estatuto de estrangeira. Em termos globais, refere-se a *dike*, a justiça, que não é qualidade natural no ser humano na avaliação do seu semelhante (vv. 219-221): ‘É que a justiça não existe nos olhos dos mortais, quando sem mesmo se ter procurado conhecer com lucidez o âmago de uma criatura, se detesta, após um simples olhar, quem não pode ser acusado de qualquer injustiça’. E se esta leviandade é responsável por uma certa anarquia na valorização do semelhante, mais profunda é a animosidade quando a diferença cultural vem agravar as distâncias; aí um esforço de aproximação suplementar se impõe, de parte a parte, de modo a vencer preconceitos e a reduzir divergências (vv. 222-224): ‘Tem o estrangeiro por dever aproximar-se dos cidadãos. Mas não

<sup>(37)</sup> Vide R. Friedrich, *op. cit.*, 220-224.



aprovo também o natural de uma terra que, com sobrançeria, atinge os seus conterrâneos por puro desconhecimento'. A xenofobia parece subjacente a estas palavras como uma reacção humana natural, contra a qual a inteligência e o coração devem reagir. Essas são as qualidades que o homem civilizado, grego ou não grego, tem ao seu dispor e que permitem a aproximação entre os seres humanos.

Da sua parte Medeia fez o exercício que se impunha para uma aprendizagem do que é viver na Grécia como estrangeira. Mas para além de ter de ceder e pactuar com costumes que não eram os seus, a mulher da Cólquida teve de fazer um outro esforço de aceitação de um modelo de vida conjugal, também ele estranho aos seus usos e personalidade. O papel que, na sociedade grega, estava destinado à mulher casada, de esposa submissa à vontade do marido e de mãe de família, com um comportamento discreto e apagado, muito mal assentava no espírito forte e determinado de Medeia. Fácil será de imaginar o esforço de apagamento a que teve de se submeter e a que preço. Só aquela determinação profunda ou até excessiva que punha em todos os seus actos lho terá permitido. Para verificar, perante a traição do pai dos seus filhos, que também esta cedência não tinha valido a pena. Nesse momento, a mesma determinação excessiva lhe ditou uma vingança, do seu ponto de vista equilibrada com o tamanho da ofensa. O plano de vingança que começa a germinar na mente de Medeia repercute, de alguma forma, a necessidade de iludir o inimigo. É como se, até certo ponto, o dolo que os exilados gregos convencionalmente preparam contra os poderosos bárbaros que os detêm, para garantirem o seu objectivo — a fuga e o regresso a casa —, se repetisse no plano inverso, o de uma exilada na Grécia que ensaia também o ludíbrio dos seus inimigos. Mas tudo é diverso na experiência de Medeia. A exilada não pretende a fuga, o regresso ou a salvação, que lhe estão vedados pela ruptura que os crimes do passado estabeleceram entre ela e a pátria a que pertencia. O seu alvo é tão só uma vingança contra o objecto do ódio que a destrói, Jasão, o traidor. Os sucessivos enganamentos com que ilude Creonte, arrancando-lhe a trégua de um só dia, Egeu, de quem obtém apoio e asilo incondicional, e até Jasão, que a julga rendida e submissa aos seus argumentos, são o trabalho da sua inteligência e determinação, mas também de uma finura muito feminina que vence, com a estratégia mais adequada, cada um dos actores masculinos do episódio que ensaia. Ingenuidade bárbara ou violência primária estão ausentes de um plano onde Medeia domina, por uma efectiva superioridade de espírito, cada adversário.

Um primeiro diálogo inevitável, que tem de ser violento, se desencadeia entre Medeia e Jasão, onde cada um joga com os dados da sua personalidade: a estrangeira tormentosa e ressentida, mas frontal, o Grego mais controlado mas cínico e falso. Os deveres da *philia* são aí reivindicados por Medeia; outrora, na Cólquida, quando os perigos ameaçavam os aventureiros gregos e o êxito da missão, a salvação veio das suas mãos (vv. 476-482) e fez dela a verdadeira conquistadora do famigerado velo de ouro. Com uma ousadia natural posta ao serviço dos estrangeiros na sua terra, Medeia ousou ainda trair os seus e, já mais tarde, fomentar o assassinio de Pélias, numa atitude a que não faltou excesso e imprudência, como a própria reconhece (vv. 483-487). Mas pelo menos sobra-lhe o direito legítimo de pedir retribuição, ‘a não ser que os deuses tenham perdido o seu poder, ou que leis novas imperem agora entre os homens’ (vv. 493-494). Esta reivindicação denuncia mais uma vez o incumprimento, por parte de um grego, da retribuição devida a um gesto de *philia*, em que ao bárbaro coube a prioridade. Repete-se, em termos gerais, a acusação que Hécuba tinha podido fazer contra Ulisses, recordando o acolhimento amigo que lhe dera em Tróia e para o qual não encontra no momento a devida retribuição<sup>(38)</sup>. Tal como Agamémnon, na mesma peça dedicada à viúva de Príamo, assumia com arrogância a tradicional oposição Grego / Bárbaro para censurar a desumanidade de Polimestor, num contexto onde o comportamento grego está longe de ser modelar, da mesma forma Jasão regressa ao argumento para defender a satisfação da sua quota de retribuição devida à salvadora de outros tempos. Mesmo se vítima de abandono por parte de quem lhe devia apoio, Medeia ficou sempre a ganhar pelo facto de ter experimentado a civilização grega (vv. 534-541): ‘Como contrapartida de me teres salvo, tu recebeste mais do que o que deste, como te posso provar. Antes de mais, a terra grega em vez de um território bárbaro tornou-se a tua morada; aprendeste a justiça e o recurso à lei, em vez da brutalidade. Todos os Gregos puderam conhecer a tua arte, o que te trouxe fama. Se tivesses permanecido nos confins do mundo, nunca ninguém teria ouvido falar de ti’. Mesmo se irónicas nos seus argumentos, as palavras de Jasão regressam ao critério tradicional na valorização da superioridade grega. A vantagem que a justiça e a lei proporcionam, condições que são de distinção entre barbárie e cultura, são por si uma experiência de vida compensadora. E mesmo os méritos

---

<sup>(38)</sup> *Vide supra*, p. 211.

bárbaros, se existem, só através do reconhecimento e projecção no mundo civilizado ganham validade; no esquecimento e na distância de paisagens longínquas são como que inexistentes. Através da arrogância de Jasão, os Gregos afirmavam sem pejo o seu chauvinismo, não apenas como detentores de uma indiscutível superioridade, mas como uma espécie de árbitros universais dos méritos das restantes comunidades. Infelizmente para todos nós, argumento de uma tremenda modernidade. Porque cínicas na sua boca, as teorias repetidas por Jasão como elementares no convívio entre os povos mostram como a realidade é bem outra e o preconceito meramente artificioso. Só o respeito e o cumprimento efectivo dos princípios, não a sua recitação teórica, qualificam as comunidades humanas. Por isso é justa a acusação e a denúncia de Medeia (vv. 800-802): ‘Cometi um erro, quando abandonei a casa paterna, iludida pelas palavras de um Grego’. Palavras que procuram preencher o vazio das regras e dos actos.

A convivência de uma alma apaixonada e ferosa com os ressentimentos que gera a tensão xenófoba de que Medeia se via rodeada desencadearam nela a mais violenta das reacções. Uma vingança cruel e excessiva impôs-se-lhe como a única saída capaz de lhe salvar a dignidade e de a salvaguardar do riso irónico dos espectadores da sua desgraça. A rival, atingiu-a com os filtros em que era hábil, que a reduziram a cinzas. Com ela pereceu o pai, esse Creonte que ousara proferir a sentença de exílio contra a vingadora. Jasão foi ferido com mais crueldade ainda através da morte dos filhos, um acto entre todos bárbaro ‘que mulher grega jamais ousaria’ (vv. 1339-1340), acusa o atingido. Mas o mito grego não lhe confirma a injúria. Realmente o exemplo de uma Procne abona a verdade contrária. As Gregas são também capazes da barbaridade de um filicídio. Por isso, as palavras de Jasão revelam uma arrogância que é partilhada pela sociedade grega em geral. Medeia, além de estrangeira na terra de Corinto, foi-o sempre dentro da sua própria casa, no conceito do homem que amava. Logo a ofensa que ela vingou deixou de ser o amor traído, mas todas estas humilhações contra a sua condição de mulher, de princesa e de estrangeira de que nem mesmo o seu marido se mostrou isento. Não é também a natureza de uma bárbara primitiva e selvagem que a move; a mão que fere é a de uma mulher ressentida, a quem a energia natural não permite compromissos; da circunstância de ser estrangeira tira apenas mais um agravo a acrescentar a tantos outros.

Se Medeia representa a exilada que se empenha, mesmo se apenas com relativo sucesso, por se enquadrar na sociedade grega e por se helenizar nos

comportamentos, Eurípides produz também o quadro do estrangeiro que exemplifica a importação directa e incólume de uma outra cultura para o mundo helénico. O seu Frígio, membro do séquito que Helena trouxe de Tróia, é o símbolo de um luxo oriental que não deixava de exercer fascínio sobre os Gregos amantes do requinte e do exótico que a Ásia proporcionava. É portanto o estranho assumido e, como tal, presente na sociedade grega com o estatuto servil que é próprio de um vencido de guerra. Como muitas casas de famílias abastadas<sup>(39)</sup>, em plena época clássica, o palácio de Argos no *Orestes* é a imagem de uma prosperidade que se pode permitir excessos sofisticados. Neste contexto, o bárbaro é o escravo de condição inferior, uma espécie de objecto de exibição criado à sombra de modelos orientais. Por entre as ameaças que pesam sobre uma casa reinante outrora poderosa, que parece caminhar para a ruína completa com a condenação dos seus últimos herdeiros — os filhos do grande Atrida, o vencedor de Tróia —, projecta-se, importado da Frígia, um estranho requinte, como o fulgor agressivo de uma jóia deslocada, em torno da própria responsável pela destruição dos dois povos, a bela Helena de Esparta. Do coquetismo vazio com que o poeta caracteriza a culpada da guerra faz parte a corte sofisticada em que se transformou o palácio argivo. A aparição e o testemunho do servo frígio são, dessa realidade, a prova evidente.

A estranheza desta personagem no quotidiano da Grécia repercute-se na novidade que a sua réplica teatral representa. O traje e a linguagem, caudalosa e prolixa, sem uma delineação precisa que é própria do relato convencional de um mensageiro, conferem a esta figura traços de uma leitura cômica em retratos correspondentes<sup>(40)</sup>. Composto de modo a atrair sobre este estranho ‘mensageiro’ todas as atenções, o relato que ele vem fazer, sob forma de monódia, excede também tudo o que é a convenção própria deste modelo lírico. Não são os barbarismos de linguagem que marcam a diferença, mas a histeria expressa nos gritos selvagens, na prolixidade geral e nas repetições frequentes; todos estes elementos usados em dose elevada assentam bem na personagem, um servo de origem estrangeira tomado de um intenso pavor, que foge diante da espada ameaçadora de Orestes.

<sup>(39)</sup> Croally, *op. cit.*, 113, lembra a atracção dos Atenienses pela exuberância dos trajes orientais (cf. Ps.-X. *Ath. Pol.* 2.8), sendo a sua cidade um grande centro de comércio onde se reuniam os produtos oriundos do império a que presidia e que confinava com as fronteiras do oriente asiático.

<sup>(40)</sup> Sobre a relação entre a convenção do mensageiro e o caso particular do Frígio, *vide* J. R. Porter, *Studies in Euripides ‘Orestes’* (Leiden, 1994), 183-192.

O exótico patenteia-se, desde logo, do exterior da figura, com os seus sapatos bárbaros (v. 1370; cf. *A. Pers.* 660), em corrida ligeira através de um palácio que não esconde o traçado dórico da sua arquitectura (vv. 1371-1372). E se o quadro exterior é paradoxal — o exotismo oriental transplantado para a sobriedade dórica —, não o é menos o requebro asiático que se espelha das salas e do tipo de vida adoptado pela senhora do palácio argivo (vv. 1426-1436). A velha Argos, por obra de Helena, transformou-se em inesperado harém asiático. À maneira frígia, um séquito rodeava a rainha, agitando-lhe em volta um leque circular de belas plumas. Por trás do cenário grego, revive a superioridade troiana no que respeita ao luxo do quotidiano, não apenas como simples memória de um passado de que só uma mancha de negro fumo escreve ainda o epitáfio; Tróia oferece-se agora como um quadro vivo que os vencedores transplantaram para paragens distantes. Em estranha conjugação, Helena entrega-se à tecelagem, tarefa paradigmática do dia-a-dia da mulher grega. Mas à tela com que pretende homenagear uma irmã que a guerra também vitimou junta púrpura, para obter um exótico tecido. Esta é obra natural nas mãos da filha do velho Tíndaro, que ela deseja, por evidente afinidade de gostos, fazer partilhar à irmã falecida.

Se o requinte efeminado que faz parte da tradição frígia não deixa indiferentes as mulheres gregas, o mesmo requebro asiático é objecto constante de crítica por parte do universo masculino da Hélade, composto pelos herdeiros do velho espírito guerreiro dos heróis de antanho. Não era inédita, no quadro que Eurípides reproduz do Bárbaro, a noção de que a cobardia que o caracteriza o coloca em posição de inferioridade no combate e o diminui perante o Grego. Os mesmos heróis, Orestes e Pílates, que agora intentam ocupar o palácio de Argos, já antes haviam enfrentado, na cena euripídiana, inimigos bárbaros. Na terra hostil dos Tauros, cercados de uma multidão de indígenas (*IT* 306, 316, 318-319), haviam posto à prova, numa situação limite, a sua superioridade. A desproporção evidente de forças é narrada por uma testemunha imparcial, um boieiro da região. Reduzidos à resistência dos seus braços, dois combatentes apenas perante uma multidão perigosa de Bárbaros, os Gregos rapidamente os puseram em fuga com um simples desembainhar de espada (vv. 323-324). E embora a desproporção numérica impossibilitasse a vitória final, não foi sem custo e à força de pedras lançadas à distância, numa estratégia cobarde de evitar uma luta corpo a corpo, que os bárbaros conseguiram por fim aprisioná-los (vv. 325-333). Do mesmo modo que, no termo da peça, no encontro

final que opõe Tauros aos fugitivos helénicos, a vitória é ganha por Gregos pouco numerosos e desarmados, mas protegidos por uma capacidade física e atlética incomparável (vv. 1367-1371). Vantagem, desta vez bem sucedida, foi também a que Menelau conseguiu no Egipto contra uma horda de bárbaros, os marinheiros recrutados por Teoclímeno (*Hel.* 1593-1595). Mesmo se o efeito de surpresa valeu, neste caso, ao herói um ascendente, a superioridade grega ficou comprovada na resistência ao perseguidor e no sucesso da fuga (vv. 1595-1614).

Este traço bárbaro da inferioridade militar perante o Grego não depende só das armas adoptadas, mas sobretudo do carácter e da capacidade de reacção ao perigo. Assim os dois inimigos que Menelau terá de combater na sua própria casa — Orestes e Pílates — irão sem dúvida colocar-lhe dificuldades de que os Frígios em Tróia o desabitaram (*Or.* 1350-1352)<sup>(41)</sup>. A ideia de que os Frígios são cobardes, que é nova em relação à tradição épica, deve-se sem dúvida a um outro tipo de conhecimento do Bárbaro, quando a existência de escravos estrangeiros em abundância na cidade de Atenas muito veio contribuir para a depreciação dos diversos povos<sup>(42)</sup>. A imagem da cobardia frígia é, no *Orestes*, espectacular. Não se trata desta vez apenas de um relato de acontecimentos à distância, como acontece em *Ifigénia entre os Tauros* ou na *Helena*, nem tão pouco da visão de um campo aberto onde uma luta tem lugar. O cenário é doméstico, o palácio de Argos, os atacantes apenas dois, Orestes e Pílates, contra uma quantidade de servos frígios do palácio. A história começa pelo desfecho, a fuga emotiva e aparatosa de um bárbaro que entoa uma monódia exuberante<sup>(43)</sup>; ao mesmo tempo que se apresenta como uma figura efeminada em desespero — uma espécie de réplica caricatural das personagens femininas a quem geralmente são confiadas as monódias

---

<sup>(41)</sup> F. Chapouthier e L. Méridier, *Euripide. Oreste* (Paris, 1968), 86, chamam a atenção para o facto de esta acusação de cobardia dirigida contra os Troianos ser contrária à tradição épica. De facto, na *Ilíada*, os invadidos nada têm de cobarde (cf., *e. g.*, 2. 862-863) e contam com o empenho de heróis que se medem, em valentia, com os campeões gregos, como é o caso de Heitor (*Or.* 1479-1480).

<sup>(42)</sup> Cf. E. Hall, *op. cit.*, 101 e a afirmação sugestiva que faz de que, por esta época, 'livre' tornava-se definitivamente sinónimo de 'helénico' e 'servil' de 'bárbaro'.

<sup>(43)</sup> Tudo leva a crer que o requebro poético e musical da monódia do Frígio, com todo o seu anticonvencionalismo, venha na linha da revolução estética então operada sobre a música; Timóteo, um dos principais responsáveis por este processo reformador, na qualidade de autor de um ditirambo intitulado *Persas*, onde tonalidades frígias e persas estavam claramente expressas (cf. frs. 788-791 PMG), poderá ter sido uma boa fonte inspiradora para o autor do *Orestes*. Sobre esta questão, *vide* Porter, *op. cit.*, 199-207.

na tragédia de Eurípides —, o Frígio é também uma espécie de relator empenhado dos acontecimentos que viu e em que participou no interior do palácio. Sem reticências ou falsas justificações, confessa a cobardia que lhe põe asas nos pés e o lança numa fuga própria de um bárbaro. A histeria que o possui — o pólo oposto à brutalidade que também caracteriza o estrangeiro — explode em interjeições<sup>(44)</sup> e repetições em que o canto monódico é por natureza abundante. Segue-se o relato dos factos que justificam esta reacção, ocorridos dentro do palácio. E não deixa de ser visivelmente irónica também a visão objectiva do que foi o comportamento dos Gregos, como o vê e relata um estrangeiro. Orestes e Pílates penetraram na mansão real, com funestas intenções de atentarem contra a vida de Helena. Cientes da presença da criadagem, de quem esperavam uma possível resistência, valeram-se do dolo para isolar a vítima. Se é certo que a atitude destemida dos príncipes gregos não passou despercebida ao Frígio (v. 1401), mais do que a valentia foi o talento e a habilidade que ponderaram. Sob o pretexto de uma súplica que tivesse por testemunhos os lares sacrossantos da casa, os dois invasores cercaram Helena e arrancaram-na do trono onde se demorava nos trabalhos de tecelagem, cercada de escravos. Ao dolo, os Frígios reagiram com pouca intuição (vv. 1416-1424). Hesitantes quanto ao sentido da cena que presenciavam, dividiram-se entre os que compreenderam o logro e os que dele não suspeitaram. Mas sobretudo não foram capazes de vencer o enleio da dúvida, tomados de susto diante da suspeita do perigo. Aproveitando da fraqueza visível desta reacção, Pílates sozinho — enquanto o comparsa se ocupava de Helena — pôde neutralizar-lhes o contra-ataque e simplesmente encarcerá-los nas dependências do palácio, com palavras de insulto à ineficácia bárbara (vv. 1446-1451). O próprio escravo reconhece que também neste episódio a inferioridade bárbara perante os Gregos foi manifesta (vv. 1483-1485). Assim repartidos, os Frígios perdiam o ascendente do colectivo e a única vantagem que lhes assistia, a do número. Entretanto os dois leões gregos<sup>(45)</sup> perseguiam a vítima, uma mulher indefesa, Helena. Só o seu grito,

<sup>(44)</sup> A interjeição do v. 1395 — ἀλλινον, ἀλλινον — é, de acordo com o próprio Frígio, um lamento bárbaro próprio do prelúdio de cantos fúnebres.

<sup>(45)</sup> Esta expressão, de inconfundível tonalidade homérica (cf. *Il.* 11. 324, 12. 42, 17. 282) torna-se profundamente irónica quando aplicada ao acto pouco heróico em que os dois agentes se encontram empenhados. Como bem comenta Ch. Wolff ('Orestes', in E. Segal, *Oxford Readings in Greek Tragedy* (Oxford, reimpr. 1991), 348), 'o que a perífrase poética aqui descreve é selvajaria irracional, aquilo que Tíndaro, ao referir-se a um padrão ilegal de vingança, tinha apelidado de 'bestialidade', *to theriodes* (524)'.

anunciador do momento climático, foi capaz de decidir a hesitação bárbara, de forma inútil e tardia (vv. 1473 sqq.). A vantagem numérica foi mais uma vez aniquilada pela desordem e imprevisto da reacção, o que permitiu que, sozinho, Pílates fizesse frente à multidão frígia. Mas a vingança desejada não teve sucesso, porque o seu alvo, Helena, desapareceu por acção divina do alcance dos ódios humanos. Logo o radicalismo aparente da situação, que parece acentuar a superioridade militar e o sucesso dos Helenos, não resiste, no caso do *Orestes*, a uma análise um pouco mais atenta. Os novos heróis gregos, que constituem a descendência dos heróis de antanho, podem parecer ou julgar-se mais fortes do que escravos bárbaros; mas como cotejar os Aquiles, os Ájax ou os Atridas da tradição épica com esta nova vaga de guerreiros da Hélade, que se saem bem num recontro com um adversário cobarde ou com mulheres indefesas? Numa síntese feliz do que constitui, de ambas as partes, elemento de caricatura, escreve Porter<sup>(46)</sup>: ‘A constelação de dissonâncias e de incongruências que resultam da forma, da linguagem e da imagética, da proveniência, e do conteúdo do canto bizarro do Frígio sugeriram a muitos uma cena de troça de um pseudo-heroísmo homérico, dentro do qual a dita empresa gloriosa de Orestes e Pílates se revela como uma distorção perversa dos ideais heróicos que eles professam’.

Ao mesmo confronto, Eurípidés dedica ainda um quadro final de expressividade iniludível. Tomado do calor do ataque, Orestes irrompe do palácio, de espada em punho, em perseguição de um único fugitivo, o Frígio, que sem hesitação nem resistência se lhe lança aos pés em prostração súplice (vv. 1503-1507). A legendagem do quadro é implícita: em confronto de novo Grego e Bárbaro, homem livre e escravo, carrasco e vítima, herói e cobarde. Decerto com profunda ironia, Orestes elucida (v. 1508): ‘Não estamos em Ílion; é em terra argiva que nos encontramos’. A leitura é óbvia, os heróis gregos dominam cobardes bárbaros em terras da Hélade. Mas Ílion é também o campo da *arete* de outros tempos, com que a Argos do momento perdeu todas as afinidades. Já não estamos em Ílion, são outros os tempos, será também uma interpretação conveniente ao curso posterior do diálogo. Aqui ou ali, num momento em que os ideais elevados ruíram, tanto faz. A regra em vigor é salvar a pele e pôr sempre a vida à frente da morte (vv. 1509, 1523). O Frígio doutrina com pragmatismo sobre este objectivo tão anti-heróico e anti-militar, mas salvador em qualquer

---

<sup>(46)</sup> *Op. cit.*, 177.



parte do mundo. Por ser mesquinho e baixo, não deixa de ser autêntico e popular neste final de séc. V. O próprio Orestes, condenado à morte pela assembleia argiva, não decidiu, com a conivência de Píades e de Electra, depois de um relâmpago de heroicidade passageira perante a condenação, simplesmente matar Helena e raptar Hermíone em nome exclusivo da salvação? O desamparo aflito que o Frígio exhibe com despudor devolve a imagem da angústia do próprio herói, cuidadosamente montada ao longo de toda a peça. De repente, as cores do quadro mudam de tom. Armados da lança dos fortes ou da cobardia dos fracos, todos os homens defendem um mesmo objectivo: salvar a pele. Reconhecê-lo é, da parte do Frígio, uma mostra de clarividência sobre o que seja, para além de todos os heroísmos, a verdade da condição humana. Orestes tem também a frontalidade de o confirmar, quando, depois de assegurada a neutralidade e submissão do inimigo, se limita a concluir com um misto de empatia e sarcasmo (v. 1524): ‘Tens razão. És teres disso consciência que te salva’<sup>(47)</sup>. No plano da acção, a regra redentora é a cobardia, que poupa o Frígio da ameaça do golpe do herói, e que poupa também o herói, desviando-o de uma morte gloriosa para o caminho de uma dúbia salvação.

Já em termo de carreira, Eurípidés repunha a temática dos cruzamentos culturais, agora com uma tonalidade diferente. Trata-se ainda, em *Bacantes*, de trazer ao convívio do mundo grego a presença do estrangeiro, não mais através de uma personalidade individual e concreta que tenta helenizar-se ou, pelo contrário, se impõe com todo o exotismo de uma importação que se quer conservada nos seus traços originais; o estrangeiro é, desta vez, um colectivo, que representa uma cultura estranha expressa em rituais desconhecidos, e que força, sem tolerância, a sua aceitação pelo mundo grego<sup>(48)</sup>. O choque de culturas é desenhado dentro de um espaço geográfico

---

<sup>(47)</sup> Orestes repete agora a famosa palavra *synesis*, que usara (vv. 395 sqq.) para o seu próprio reconhecimento do acto horrendo que tinha cometido, o matricídio, o que evidencia alguma afinidade entre o filho de Agamémnon e a sua vítima do momento, o Frígio. Sobre o sentido de *synesis* e o seu uso no *Orestes*, vide Porter, *op. cit.*, 298-313; V. A. Rodgers, ‘Σύνεσις and the expression of conscience’, *GRBS* 10 (1969), 241-254; J. Assael, ‘Σύνεσις dans *Oreste* d’Euripide’, *Ant. Clas.* 65 (1996), 53-69.

<sup>(48)</sup> E. Hall (*op. cit.*, 151 sq.) lembra, em oposição à origem estrangeira ou mesmo tardia do ritual báquico na Grécia aqui defendida, que o culto dionisíaco é muito antigo e popular no mundo grego. Representado com uma enorme vitalidade cívica na Atenas do séc. V, foi aí sentido como uma velha tradição. A confusão surgida em torno desta matéria, que transparece dos testemunhos da própria antiguidade, parece significar que o culto dionisíaco na Grécia sofreu influências inovadoras vindas de fora; uma existência já longa e a dispersão por um espaço amplo

de grande amplitude e tem a força de uma concepção cultural no abstracto, que se impõe apesar de todos os conflitos, dúvidas ou rejeições. É Dioniso o inspirador desse estranho culto e o primeiro factor de uma tremenda ambiguidade, porque associa, na tradição da sua origem, elementos de identidade genuinamente grega com outros asiáticos. Antes de mais, dentro da apresentação devida na abertura da peça, Dioniso afirma a proveniência tebana, como filho de Sémele de regresso à terra natal (vv. 1-3), provindo do oriente. Mas, mais tarde, Penteu vai dirigir-se-lhe como a um estrangeiro oriundo da Lídia (vv. 233-234) e o próprio deus reafirma esta origem, quando aprisionado às ordens do soberano (vv. 460-464). Todavia o que parece ser distância e separação efectiva entre estes dois espaços conhece desde logo uma aproximação. Não é nova para Tebas a presença oriental, que traz uma intervenção profunda na existência da cidade. O próprio fundador lendário de Tebas, Cadmo, era um fenício (vv. 10-11) que um dia, chegado de Sídon, lançou os fundamentos civilizacionais da velha urbe com a construção de uma fortaleza que passou a definir-lhe as fronteiras (vv. 171-172). Nas suas raízes mais remotas há um germe importado da Ásia, que é patente à consciência grega, de uma permeabilidade de culturas na história mais antiga do Mediterrâneo oriental.

Por isso a chegada de um culto trazido pela mão de Dioniso, o filho de uma tebana, com todas as características orientais que o definem, não é, pela origem, uma excrescência absoluta dentro de uma cultura pura e ilesa de infiltrações. Não reside aí, portanto, o motivo exclusivo da rejeição, mas nas práticas agressivas e contrastantes com a convenção social helénica que nele dominam. Estas podem ser, em Penteu, que personaliza a oposição radical ao deus, razões pessoais, traduzíveis de uma forma linear: tudo o que lhe parece estranho ou novo cria nele resistência e rejeição. Mas é óbvio que, da escala pessoal, esta atitude pode evoluir para a expressão de uma reacção humana natural e universal.

---

proporcionaram a interpenetração de outros cultos. Interessante é também a observação que Th. Rosenmeyer ('Tragedy and religion', in E. Segal, *Oxford Readings in Greek Tragedy* (Cambridge, 1994), 374) faz sobre a mesma matéria: dadas as características próprias do culto tradicionalmente grego de Dioniso — como uma espécie de emblema do que é a vida humana nas suas componentes mais cruas —, seria uma medida cautelosa, para preservar a reserva característica do espírito grego, considerá-lo, nos seus excessos, como um produto importado, de origem estranha. Daí que o Grego do séc. V tenha sobre Dioniso uma crença ambígua: embora considerado estrangeiro de proveniência, era venerado como um membro poderoso do panteão olímpico. Sobre a antiguidade de Dioniso, *vide* ainda M. H. Rocha Pereira, *Eurípides. As Bacantes* (Lisboa, 1992), 11.

O deus refere ainda, de passagem (vv. 21-22), ‘as danças e os rituais’ que exprimem a sua presença e o culto que lhe é devido. Por insígnias os fiéis usam a nébride e o tirso, ornamentado de folhas de hera (vv. 24-25, 79-81); e logo o recorte do culto se vai precisando: na peugada do deus, a multidão feminina ergue os tamboretas, instrumentos da Frígia, que Reia, a Deusa Mãe, inventou, como frígios são também, naturalmente, os sons que produzem (vv. 55-59). Com a entrada do coro de Bacantes que, desde os montes frígios, segue Dioniso, a descrição transforma-se em imagem e som; referem-se as coroas de hera e os ramos de carvalho ou de pinheiro; tufos de lã e peles de animais revestem as mulheres, que agitam nas mãos, com piedade profunda, os tirsos sagrados (vv. 105-119, 702-703). A multidão freme ao som das percussões cretenses, combinadas com a melodia flexível das flautas orientais, num transe frenético (vv. 120-133, 155-165). Da distância, a memória traz a visão agitada do ritual (vv. 135-167). O cenário são as montanhas, da Lídia e da Frígia, como remissão obrigatória para um paradigma que se quer expandir e retomar em paisagens semelhantes, num espaço que se promete no futuro universal. Os movimentos são frenéticos, a corrida desenfreada que termina num espojar-se no solo; a ela se mistura a perseguição dos animais, que desfecha no desmembrar da caça e no devorar sangrento da carne crua (vv. 734-745). Presente, o deus actua à frente do exército feminino, fazendo ouvir uma voz de comando que soa no grito evoé. Do solo, por obra divina, brotam leite, vinho e mel (vv. 704-711). As tochas acesas que se brandem com braço poderoso chamam as servas desgarradas. Todo o quadro se cobre de um vapor de incenso da Síria, ao som estimulante de tamboretas e flautas. Tudo, neste ritual, é distante e estranho à justa medida indispensável à *sophrosyne* grega. Longínqua a paisagem, surpreendente a agitação e histeria do rito, como a desordem espontânea e natural de cada gesto ou acto. Estrangeiros são também os sons que acompanham esta imagem sagrada, brados frígios e revoltas melodias asiáticas. Ainda que o deus que tudo move e ordena seja o filho de uma tebana.

Para além de asiático nos excessos que permite, o ritual dionisíaco comporta uma espontaneidade e um contacto imediato com o que é dádiva da natureza, que faz dele uma experiência ansiada por todo o ser humano. Este reconhecimento do carácter fisiológico do rito, que o torna humano na sua naturalidade essencial, traz à noção de barbarismo que se lhe aponta uma correcção. A selvajaria que o caracteriza não é o fruto de uma origem

asiática, que se opõe ao cenário grego de *Bacantes* — o mundo da rejeição do culto —, mas sobretudo o resultado da explosão da *physis* humana reprimida pelo poder social dos diferentes *nomoi*. Esta mesma noção tem a chancela do próprio Dioniso, como se torna claro do diálogo que o deus mantém com Penteu, onde tenta ainda elucidá-lo sobre a verdade profunda do culto que representa (vv. 482-484): ‘Dioniso – Todos os Bárbaros celebram os seus mistérios. – Penteu – Sim, porque esse é um aspecto em que são muito menos esclarecidos do que os Gregos. – Dioniso – Pelo contrário, são bem mais esclarecidos, embora os seus costumes sejam diferentes’.

Neste aspecto essencial do culto reside o seu potencial de universalidade, que se exprime pela propagação sem limites a que tem direito. Dioniso recorda (vv. 13-20) o percurso que o seu ritual já venceu desde a Lídia natal, por toda a Ásia, que é retratada com os atributos de riqueza, de arquitectura, de paisagem e de clima que lhe são convencionais. Iniciaram-no os campos férteis em ouro da Lídia; receberam-no depois as planícies frígias, os planaltos queimados de sol da Pérsia, as fortalezas da Bactriana, o terreno glacial da Média, a prosperidade da Arábia, antes de o terem acolhido também os Gregos, aqueles que nas cidades costeiras da Ásia Menor convivem com o Bárbaro, numa mescla inevitável. Toda a Ásia, portanto, se rendeu ao poder imbatível de Dioniso, o mesmo é dizer, foi a primeira a reconhecer e a aceitar a força espontânea da natureza humana e a dar-lhe desafogo, colectivo e sagrado. E o deus não hesita em anunciar que agora é a Grécia — como um passo inicial em território europeu — a conhecer-lhe a expressão (vv. 23-25). Em Tebas, onde o primeiro recontro de *nomoi* entre oriente e ocidente ocorre, se prevê já o choque terrível que se prepara. Penteu, o rei local e o garante de um outro *nomos*, mostrou a animosidade que alimenta pelo ritual, como por tudo aquilo que signifique ameaça à ordem cultural de que a autoridade instituída é símbolo. A reacção do monarca não deixa de ter também uma expressão individual, própria do que é a personalidade constante de um tirano. A sua reacção será, por isso, a de alguém que vê a autoridade que detém confrontada e batida por um poder estrangeiro que inesperadamente chega aos seus domínios (vv. 233-234). Este é um motivo de natureza política que faz todo o sentido em Penteu como monarca, como em todos os poderes ditatoriais e xenófobos de que, em certa medida, ele pode ser o paradigma. Ao mesmo tempo que resiste ao culto asiático, o monarca renega a própria *physis*, num esforço determinado para a sufocar nas suas manifestações espontâneas, em nome de uma ordem convencional

de que a comunidade tebana é exemplo. Penteu não entende que Dioniso é o criador de uma nova ordem, que traz à humanidade prazer e paz (vv. 416-419). Esse objectivo o deus alcança-o não pela pressão da regra social, mas pelo efeito libertador do vinho, que estimula a natureza humana a conhecer-se e a atingir a sua própria realização e depuração. O que constitui, porém, a ordem convencional do mundo, que se criou por obra dos artificios engenhados pelo espírito dos homens, repugna a Dioniso; é esta verdade que o coro afirma com clareza (vv. 424-431): ‘O deus abomina aquele cujo empenho não está em, sob a luz do dia ou na suavidade da noite, disfrutar o prazer da vida. Sábio é quem sabe manter a alma e o espírito longe do engenho arrogante dos homens’. Aqui reside exactamente o erro de Penteu. À imposição da vontade divina, o rei de Tebas contrapõe o desejo de fazer prevalecer o seu próprio *nomos*, repudiando sem análise tudo o que é novo em favor do seu conceito do que é ordem, condição feminina, equilíbrio familiar ou preconceito nacionalista. E talvez a sua posição radical vise, em última análise, um objectivo medíocre: o de defender a sua própria posição e segurança à frente da *polis*, mais do que preservar Tebas de um perigo, cuja medida não perde sequer tempo a avaliar. Enfim, a derrota de Penteu não o converte num mártir, mas na vítima de uma falta perigosa de clarividência. É esta resistência que provoca a explosão que custa a vida ao soberano e à sua cidade a invasão forçada do novo culto. Porque a vida tem a capacidade de explodir de sob os limites estreitos do quotidiano e de rebentar com o artificiosismo das convenções sociais.

Da sua vitória Dioniso não deixa dúvidas, nem tão pouco do prosseguimento da sua campanha que tem por limites o universo (vv. 48-50): ‘E depois de aqui, nesta terra, ter estabelecido a ordem devida, por me ter dado a conhecer, encaminharei os meus passos para outro destino’. A cruzada de Dioniso é paradoxalmente interior e exterior a uma só vez, porque o que chega da Ásia é apenas a repercussão exterior, sob forma de um rito estranho, de uma experiência intrínseca à natureza humana. Com os olhos postos na realidade política e social do séc. V helénico, Tucídides (3. 84. 2) traduziu, em termos de uma civilização que vive uma crise decisiva, questão idêntica à que Eurípides, com tão estranha versão, traz à cena nas *Bacantes*: ‘Na confusão em que se transformou a vida nas cidades, a natureza humana, sempre rebelde contra os *nomoi* e agora no seu controle, revelou-se alegremente descontrolada sob o efeito da paixão, acima do respeito pela justiça e avessa a toda e qualquer autoridade’.

Da leitura global da problemática do Bárbaro em contraste com o Grego no teatro de Eurípides resulta o quadro pleno das *nuances*, que nesta matéria a Grécia experimentava depois dos acontecimentos da sua história recente. A ideia tradicional de uma dicotomia profunda entre Grego e Bárbaro, o mesmo é dizer, progresso e atraso, civismo e selvajaria, separados pelo limite nítido de uma fronteira geográfica, que resultava do contencioso bélico entre ocidente e oriente como o tinha vivido a Grécia, perdia sentido. Porque já um outro conflito, desta vez inteiramente para cá de uma linha de fronteira, a guerra entre Gregos e Gregos, o punha em questão. Progresso e atraso, civismo e selvajaria passaram a definir-se por outros mecanismos de separação: os que se orientam pelos princípios e pela observância dos comportamentos correctos. A ideia do Grego / barbarizado e do Bárbaro / civilizado subverteu toda a lógica anterior e criou uma nova ordem, universalista e sem fronteiras. Talvez desta concepção de progresso *Bacantes* retratem uma última etapa: aquela em que a noção de civismo e de barbárie se traduz em termos de *nomos* e *physis*, para reconhecer que são ténues as diferenças entre os homens, todos eles naturalmente irmanados por uma mesma massa essencial. Só os *nomoi*, a convenção ou ordem social, cujo peso os sofistas se não cansaram de questionar, podem acentuar as divergências. Distinção que é superficial e *contra natura*. Insistir-lhe na legitimidade pode ser simplesmente uma atitude irracional, que traz, a quem nela persiste, uma derrota atroz e sem limites.

#### BIBLIOGRAFIA

- M. ARTHUR - 'The choral odes of the *Bacchae* of Euripides', *YCLS* 22 (1972), 145-179.
- J. ASSAEL - 'Σύνεσις dans *Oreste* d'Euripide', *Ant. Clas.* 65 (1996), 53-69.
- R. BUXTON - 'Iphigénie au bord de la mer', *Pallas* 38 (1992), 209-215.
- N. T. CROALLY - *Euripidean polemic. The Trojan women and the function of tragedy* (Cambridge, 1994).
- M. J. CROPP - *Euripides. Iphigeneia in Tauris* (Warminster, 2000).
- H. DILLER - 'Euripides' final phase: the *Bacchae*', in E. Segal, *Oxford Readings in Greek Tragedy* (Cambridge, 1994), 357-369.
- R. FRIEDRICH - 'Medea *apolis*: on Euripides' dramatization of the crisis of the *polis*', in *Tragedy, comedy and the polis* (Bari, 1993), 219-239.

- B. K. GOLD - 'Εὐκοσμίαι in Euripides' *Bacchae*', *AJPh* 98 (1977), 3-15.
- E. HALL - *Inventing the barbarian. Greek self-definition through tragedy* (Oxford, 1989).
- K. V. HARTIGAN - 'Salvation via deceit: a new look at the *Iphigeneia at Tauris*', *Eranos* 84 (1986), 119-125.
- B. M. W. KNOX - 'The *Medea* of Euripides', in E. Segal, *Oxford Readings in Greek Tragedy* (Cambridge, 1994), 272-293.
- D. KOVACS - *The heroic muse* (Baltimore, 1987).
- E. LÉVY - 'Naissance du concept de barbare', *Ktéma* 9 (1984), 5-14.
- A. J. PODLECKI - 'Individual and group in Euripides' *Bacchae*', *Ant. Clas.* 43 (1974), 143-165.
- J. R. PORTER - *Studies in Euripides' Orestes* (Leiden, 1994).
- M. O. PULQUÉRIO - 'Um testemunho ideológico: As *Bacantes* de Eurípides', *Humanitas* 39-40 (1987-1988), 25-41.
- RA'ANANA MERIDOR - 'The function of Polymestor's crime in the 'Hecuba' of Euripides', *Eranos* 81 (1983), 13-20.
- M. H. ROCHA PEREIRA - *Eurípides. As Bacantes* (Lisboa, 1992).
- V. A. RODGERS - 'Σύνεσις and the expression of conscience', *GRBS* 10 (1969), 241-254.
- TH. ROSENMEYER - 'Tragedy and religion', in E. Segal, *Oxford Readings in Greek Tragedy* (Cambridge, 1994), 370-389.
- S. SAID - 'Grecs et barbares dans les tragédies d'Euripide. La fin des différences?', *Ktéma* 9 (1984), 27-53.
- P. SCHUBERT - 'L'*Hécube* d'Euripide et la définition de l' étranger', *QUCC* 64 (2000), 87-100.
- CH. SEGAL - 'Violence and the other: Greek, female and barbarian in Euripides' *Hecuba*', *TAPhA* 120 (1990), 109-131.
- M. F. SILVA - 'Elementos visuais e pictóricos na tragédia de Eurípides', *Humanitas* 37-38 (1986), 9-86.
- R. G. USSHER - 'The *Cyclops* of Euripides', *G&R* 18 (1971), 166-179.
- V. VISA-ONDARÇUHU - 'Le *Cyclope* d'Euripide ou la mise en scène de nouveaux espaces', *Pallas* 54 (2000), 61-79.
- CH. WOLFF - 'Orestes', in E. Segal, *Oxford Readings in Greek Tragedy* (Cambridge, 1994), 340-356.

(Página deixada propositadamente em branco)



## O ESTRANGEIRO NA COMÉDIA GREGA ANTIGA<sup>(1)</sup>

Maria de Fátima Silva  
(Universidade de Coimbra)

A figura do estrangeiro impõe-se no teatro grego — tragédia e comédia — desde cedo e conquista um espaço de grande dimensão. É, antes de mais, o mito, permeado de motivos de origem não helénica, que infiltra, com maior relevo na tragédia, essa componente<sup>(2)</sup>. Mas o fluir histórico havia de encarregar-se, pelos conflitos e contactos cada vez mais assíduos entre os povos, bem como pelo conhecimento mútuo sempre mais amplo, de a alimentar e enriquecer. Daqui resultou que o séc. V a. C. possuiu uma consciência clara sobre uma outra realidade cultural, que estabelecia uma fronteira entre Gregos e o que genericamente se designava por Bárbaros. À luz desse conhecimento estabeleceu contrastes de cultura entre a sua identidade e *o outro*, e pôde mesmo reler, em nova perspectiva, os dados do mito. Para poetas dramáticos mais em evidência, as descrições etnográficas dos geógrafos e historiadores converteram-se num manancial inesgotável de curiosidades. E se considerarmos, para além dos aspectos culturais e históricos, apenas questões técnicas da cena, não custa a crer que as potencialidades dramáticas deste motivo fossem também um estímulo permanente para o seu uso no teatro.

---

<sup>(1)</sup> As citações de Aristófanes são feitas pela edição de V. Coulon et H. Van Daele, *Aristophane*, I-V (Paris, reimpr. 1967-1972). As dos fragmentos de comédia por Kassel-Austin, *Poetae comici graeci*, Berlim, 1983-1989.

<sup>(2)</sup> Sobre a presença do estrangeiro na tragédia, *vide* H. H. Bacon, *Barbarians in tragedy* (New Haven, 1961); E. Hall, *Inventing the barbarian. Greek self definition through tragedy* (Oxford, 1989).

Ainda que menos dependente do mito do que a tragédia, a comédia acolhe, por vias diversas, a personagem do estrangeiro. É difícil estabelecer-lhe um marco cronológico, mas talvez não seja muito arrojada a hipótese emitida por Pickard-Cambridge<sup>(3)</sup> 'de que estes mascarados <os que compunham os *komoí*> se não limitassem a usar disfarces animais, mas que tivessem também representado, por exemplo, estrangeiros, tal como as crianças hoje em dia se vestem de peles vermelhas'. No mesmo sentido, Ateneu (14. 621 sq.), ao comentar a existência de farsas primitivas entre os Dórios em data tão recuada quanto o séc. VI a. C., de natureza eminentemente espontânea e popular, refere a imitação do médico estrangeiro que fala uma estranha linguagem. E toda a polémica discussão sobre as origens da comédia tem sido unânime em aceitar a importância destes modelos fornecidos pela farsa dórica para o surgir de uma verdadeira arte cômica na Ática; em toda a sua espontaneidade, a farsa testara e demonstrara as potencialidades humorísticas de recursos rudimentares, como certas figuras, atitudes e situações. Com o tempo, à medida que a comédia grega deixou de ser uma mera manifestação popular para se tornar uma verdadeira arte literária, essa tradição manteve-se viva e frutuosa. A ela associou-se a influência paralela da tragédia, de que a arte cômica se tornou discípula atenta e crítica irreverente, além do impulso decisivo da história do Mediterrâneo oriental.

Assim, para o Grego desta época era nítida a noção de um mundo envolvente, cuja existência e práticas o definiam como objectivamente não grego. Avultam nele os Persas, Lídios, Frígios, Mísios, Tauros na fronteira asiática, Egípcios na costa sul, Trácios e Ilírios na periferia balcânica. Acresce-lhes uma faixa de natureza ambígua, onde se integra a Macedónia e algumas regiões insulares, alternadamente sentidas como mais ou menos próximas da Hélade.

Ao incorporar o motivo do estrangeiro, o drama grego foi determinando uma técnica de tratamento e de caracterização, que pode ir da simples sugestão de um efeito exótico difuso e genérico, até à exploração minuciosa e precisa de uma personagem concreta e do espaço da sua proveniência. O aproveitamento de pormenores, como hábitos e costumes, o traje, o aspecto físico e a linguagem, permite a definição de contrastes entre povos diversos e de todos eles com o seu referente natural e invariável: a comunidade helénica. Determina-se assim, progressivamente, um conjunto

---

<sup>(3)</sup> *Dithyramb, tragedy and comedy*, ed. revised by T. B. L. Webster (Oxford, 1962), 157.

de traços convencionais, mais ou menos permanentes, que constituem a trama essencial do motivo. E para além das diferenças exteriores e objectivas, o teatro, na senda de uma tradição cultural, emite também juízos de valor, tendendo a encarecer uma certa inferioridade implícita no Bárbaro em relação ao Grego, ou pelo menos a discutir a falta de justificação para essa diferença, o que é uma outra maneira de a reconhecer e avaliar.

A figura do estrangeiro adquiriu, na comédia, a sua faceta própria. Desde sempre que o potencial ridículo da personagem parece ter valorizado, dos aspectos convencionais do teatro, alguns em particular: os costumes, o traje e, sobretudo, a linguagem. Não é alheio ao quadro, no seu conjunto, um sabor depreciativo que faz daquele que se comporta de forma diferente e que não conhece a língua grega um tipo por excelência do estúpido e do abrutalhado. Delineava-se assim o perfil básico, popular e directo, do estrangeiro. Foi preciso depois enquadrá-lo, como tantos outros motivos da tradição, dentro de uma comédia ‘política’, didáctica, artística e fantasista. Dentro desse processo, o estrangeiro ganhou um sentido novo como componente da sátira política, literária ou social, numa perspectiva da caricatura ‘realista’ da actualidade contemporânea; sem deixar de proporcionar efeitos igualmente inestimáveis no plano mais ousado da ficção pura, quando à imaginação do poeta acode a criação de um espaço fantástico, como é o caso da geografia relativa de Nefelocucolândia e do Olimpo.

Já Quiónides, registado como o primeiro comediógrafo vencedor no festival das Dionísias, foi autor de uns *Persas ou Assírios* e o mesmo título de *Persas*, já antes aplicado na produção de Epicarmo, regressa com Ferécates; por sua vez Metágenes é autor de uns *Turiopersas* e Teopompo de um *Medo*; Magnes de uns *Lídios*<sup>(4)</sup>; Cratino de umas *Mulheres trácias*<sup>(5)</sup>; Cálias de um *Egípcio*, bem como mais tarde Antífanos e Tímocles; ainda o mesmo Antífanos de uns *Cários, Bizantinos e Lídio*; Eubulo de uns *Mísios*; Nicóstrato de um *Sírio*; Estrátis de umas *Fenícias*; Tímocles e Xenarco de uns *Citas*; Ferécates e Platão de uns *Metecos*; e, por último, Ferécates

---

<sup>(4)</sup> Hesíquio glosa λυδίζων como χορεύων, valorizando este elemento na comédia de Magnes.

<sup>(5)</sup> Cf. Estrabão 10. 3. 18: ‘Os Atenienses são xenófilos em diversos aspectos, como por exemplo no referente aos deuses. Adoptaram muitos rituais estrangeiros a ponto de serem caricaturados. Estão neste caso os Trácios e os Frígios’. Note-se que também Êsquilo foi autor de umas *Mulheres trácias*.

ainda de uns *Selvagens*<sup>(6)</sup>. Do conjunto sobressai a amplitude do motivo, já na comédia antiga, e a sua difusão cada vez em maior escala com o próprio caminhar evolutivo do género.

Voltemo-nos, em particular, para Aristófanes, como o autor que nos preserva exemplos concretos, circunscrevendo-nos aos casos em que a figura do estrangeiro se inspira na actualidade e em que tem uma verdadeira actuação dramática. Depois de uns *Babilónios*<sup>(7)</sup>, comédia voltada para a sátira da política ateniense encarnada em Cléon, é já em *Acarnenses*, a primeira peça conservada da produção de Aristófanes, que o modelo aparece e com alguma extensão. Trata-se, no prólogo, de parodiar uma sessão regular da assembleia do povo, onde Diceópolis pretende bater-se por um ponto fora da ordem do dia — a urgência de paz que sobretudo a população rural reclama — em detrimento daquela que é a substância da agenda prevista: a política externa de Atenas. Era este um campo recente de contactos entre a Grécia e os povos vizinhos. Dentro deste enquadramento, o conhecido tipo cómico enriquece-se de efeito, explorado numa linha progressiva. Primeiro, por um processo narrativo, traz-se à imaginação do público um universo e uma paisagem distantes, através da memória e experiência de testemunhos directos, os emissários de Atenas às cortes persa e trácia. Depois, esse mundo torna-se palpável, oferecendo-se à vista exemplares concretos, o Olho do Rei e o exército dos Odomantos. A comparação das duas cenas, que insistem genericamente no mesmo motivo, denuncia semelhanças convencionais, além de um manifesto esforço de variedade e renovação.

Um apelo do arauto ao silêncio (σίγα, v. 64) marca a suspensão que antecede a entrada solene dos embaixadores; logo a exclamação empolada de Diceópolis estimula a vista e a imaginação. Depois da surpresa expressa no βαβαιάξ (v. 64), somos atirados para o coração da Pérsia com uma exclamação à medida da circunstância, ὠκβάτανα<sup>(8)</sup>. Em vez do vulgar

<sup>(6)</sup> Cf. Platão, *Protágoras* 327c-d e a definição que dá de 'selvagem', reportando-se à comédia de Ferécates como um paradigma: 'Aquele indivíduo que te parece intolerável numa comunidade formada no respeito da lei, esse mesmo pareceria um sujeito correcto e um mestre nessa matéria, se comparado com quem não conhece educação, nem justiça, nem lei, nem sente necessidade de se preocupar com a adopção de uma atitude correcta; numa palavra, gente selvagem do tipo daquela que o poeta Ferécates apresentou nas Leneias do ano passado'.

<sup>(7)</sup> Tudo indica que o coro da peça era constituído por escravos babilónios. *Vide* a informação dada por MacDowell, *Aristophanes and Athens*, 30.

<sup>(8)</sup> Sobre Ecbátana como terra de produção de trajos exóticos, cf. Ar., V. 1143-1149.

nome de um deus, é a pátria distante do luxo que salta à imaginação do ateniense. Carregada de todas as conotações exóticas, logo um foco lhe ilumina um pormenor, o aspecto, e que aspecto (τοῦ σώματος)! O traje e a atitude impõem-se no aparato que os embaixadores importaram do distante El-Dorado. Tais são palavras suficientes para permitirem uma rubrica de cena: um embaixador avança com pompa e circunstância. Começa o relato da longa missão que agora chega ao fim: a Pérsia torna-se presente na imensidão das suas planícies, que os emissários levaram anos a percorrer, no conforto luxuoso do séquito diplomático (vv. 68-71). Enquadrada por dois lamentos – ‘o que sofremos!’, ‘rebetámos de fadiga!’ –, sobressai a imagem do luxo e requebro orientais: a protecção das tendas, o conforto dos carros<sup>(9)</sup>, a moleza das almofadas em que os viajantes se reclinam com indolência (μαλθακῶς κατακείμενοι), para percorrerem longos itinerários por uma rede viária cuja qualidade os Gregos bem conheciam.

Depois a pompa do acolhimento de que se viram rodeados, a riqueza do serviço e a abundância de manjares. Um simples ξενιζόμενοι (v. 73) ‘éramos acolhidos’ generaliza e indetermina os hospedeiros; e assim é a Pérsia inteira que lhes abre as portas da grandeza. Em cada casa brilham os tons cristalinos e dourados das taças (ἔξ ὑαλίνων ἑκκωμάτων καὶ χρυσίδων, v. 74), transbordantes de um vinho doce e puro<sup>(10)</sup>. O auditório pasma, não só da riqueza que a imaginação engrandece, mas desse mundo de hábitos diferentes, onde os vinhos capitosos se consomem puros, conservada toda a sua força, ao contrário do hábito grego de os diluir com água. Por isso, o espanto dos ouvintes estrondeia na interjeição de Diceópolis, que agora nos traz, num mergulho abrupto, de volta ao mundo grego: ὦ Κραννὰ πόλις (v. 75); aí tais notícias soam a gozo e ironia, nos tempos duros que se vão vivendo. É altura de marcar bem a diferença que separa os dois universos, no que agora especificamente respeita aos prazeres da mesa e do sexo. Emitem-se princípios que opõem de base Bárbaros e Gregos; mas a comédia não se conforma, naturalmente, com uma avaliação convencional, favorável a Atenas, antes aproveita para um dos seus habituais remoques (vv. 77-79): ‘Embaixador – É que os Bárbaros, os únicos homens por quem

---

<sup>(9)</sup> Também Ésquilo, nos *Persas*, insiste na referência aos carros de Sardes (vv. 45-47) e ao carro sírio de Xerxes (v. 84).

<sup>(10)</sup> Sobre a imagem da riqueza e luxo persas que se disseminou entre os Gregos e o testemunho que dela representam também os *Persas* de Ésquilo, *vide* E. Hall, *Inventing the barbarian*, 80-81.

têm consideração, são os bons garfos e os bons copos. – Diceópolis – É como nós pelos devassos e pelos invertidos’. A própria esquematização da frase assinala a assimetria: οἱ βάρβαροι γὰρ ...ἤμεῖς δέ. Depois o tom doutrinário e valorativo do γοῦνται; por fim uma ironia muito particular parece resultar de τοὺς πλεῖστα δυναμένους, ‘verdadeiramente potentes’, ou seja, ‘homens com letra grande’, que se é ridículo em relação aos abusos da comida e da bebida, o é mais ainda no que toca à impotência sexual que grassa em Atenas. Logo o lema cómico do Bárbaro é a animalidade, do Grego a perversão e o vício.

Faltava atingir o clímax da aventura e esse chegou quatro anos após uma longa peregrinação<sup>(11)</sup>. Eis-nos na corte do Grande Rei (vv. 80-82). Apenas o monarca partira, com todo o aparato de uma enorme comitiva, ‘levando o exército’ como se de uma verdadeira expedição militar se tratasse; um escoliasta confirma a παρὰ προσδοκίαν (*schol. Ach. 81a*): ἀντὶ δὲ τοῦ εἰπεῖν ἐπὶ πόλεμον, ὥχρητο ἔφη εἰς ἀπόπατον ὥχρητο. Depois do *bathos* imprevisto retoma-se o tom de grandiosidade da empresa, desempenhada durante oito meses, ‘no alto de uns peni...nhascos de ouro’ (v. 82). Uma referência final ao ouro traz-nos de volta a magia da riqueza persa, que brota até do solo<sup>(12)</sup> e está presente nas experiências mais comezinhas do quotidiano. Cassio<sup>(13)</sup> sintetiza muito a propósito: ‘O rei da Pérsia é normalmente transformado num ser fabuloso, com características sobre-humanas até no plano das necessidades fisiológicas, que se move com todo o aparato de homens armados para expedições deste tipo – ou, como aqui, apenas para satisfazer as necessidades’.

Repetiu-se, agora com foros de majestade real, o acolhimento aos viajantes (v. 85). Requentou-se na opulência dos manjares, procurando o monarca fazer jus ao princípio sagrado do seu povo: ‘Mais comes, mais

<sup>(11)</sup> Os emissários que Atenas enviava a um estado estrangeiro para conduzirem uma negociação tinham um tempo de ausência variável, de acordo com a importância da missão, mas que era geralmente de duração limitada, até a uns poucos de dias. Quatro anos é um exagero ‘à persa’, segundo o qual tudo é multiplicado sobre a prática comum, mas também um excesso ‘à grega’, onde o sistema democrático permitia a exploração dos cargos políticos, pagos, alguns deles, a peso de ouro pelo erário público.

<sup>(12)</sup> Cf. *schol. Ach. 82*, διὰ τὰ ἐν Περσίδι χρυσοῦ μέταλλα. Veja-se ainda a narrativa, comum entre os relatos de viagem e a historiografia de Heródoto, de campanhas com o objectivo da exploração de riquezas, analisada por Cassio (‘Un re di Persia sui monti dell’ oro’, *Eikasmos* 2 (1991), 137-141) em relação com este passo de *Acarnenses*.

<sup>(13)</sup> *Op. cit.*, 140.

homem és'. Serviram-se bois inteiros assados no forno (vv. 85 sq.), aves gigantescas. É mais uma vez o confronto com os hábitos gregos é inevitável. Bois inteiros, nunca tal se viu! ... (vv. 86 sq.) na Grécia, onde desde sempre o animal era esquartejado antes de grelhar<sup>(14)</sup>. Aves gigantescas, aí com três vezes o tamanho de Cleónimo<sup>(15)</sup>, da espécie do aldrabão?!... como imaginar tal petisco! Tem esta história o vago sabor da aventura, que se pode narrar com todos os exageros que a imaginação aconselhar, pela simples incapacidade do ouvinte de confirmar os limites da verdade. Mas toda ela assenta no pressuposto, generalizado entre os Gregos, de um oriente de tesouros incalculáveis e de realidades fantásticas, onde mesmo os seres mais vulgares têm pelo menos três vezes a dimensão das criaturas comuns.

Curiosamente, em data próxima de *Acarnenses*, talvez até no mesmo ano, Ferécates apresentava os seus *Persas* e também ele insistia em tópicos comuns com os de Aristófanes. A coexistência de interesses nas duas peças sugere o impacto das negociações que então Atenas desenvolvia com a Pérsia, no sentido de obter dos cofres orientais apoio financeiro para os seus projectos de soberania da Hélade. A referência a taças de ouro e prata, nos frs. 134-135 K.-A., repõe o tema do banquete sumptuoso; por sua vez o fr. 137 K.-A. parece enumerar um caudal de maravilhas que talvez reproduzissem a Pérsia como um paraíso de abundância e riqueza.

Por outro lado, merece menção a insistência no tema das relações políticas entre Atenas e a Pérsia nos *Embaixadores* de Platão Cómico<sup>(16)</sup>. É sabido que se tratava aí de uma missão diplomática chefiada por Epícrates, acusado de se ter deixado subornar pelas ofertas magníficas dos Persas<sup>(17)</sup>. Mais uma vez o ouro e a prata resplandecem entre o tesouro arrecadado pelos visitantes (fr. 127 K.-A.).

---

<sup>(14)</sup> Também Antífanos (fr. 170 K.-A.) salienta o contraste entre os hábitos alimentares de Gregos e Bárbaros. Os primeiros ou são vegetarianos ou se satisfazem com modestas rações de carne. Os estrangeiros, e devem ser os Persas os visados, têm por norma assar, inteiros, bois, veados ou carneiros.

<sup>(15)</sup> Cleónimo é uma das vítimas predilectas de Aristófanes. O poeta acusa-o de demagogia (cf. *Eq.* 956-958), de gulodice (*Eq.* 1290-1299), de perjúrio (*Nu.* 400), de feminilidade (*Nu.* 672 sqq.) e sobretudo de cobardia. Em vários passos, Aristófanes refere um momento em que Cleónimo abandonou o escudo no campo de batalha, para mais facilmente salvar a pele (e. g., *Eq.* 1369-1372, *Nu.* 353, *Pax* 444-446, 670-678, 1295-1304), o que, à luz da época, era mais do que vergonhoso, era considerado como crime sujeito a penalidade legal.

<sup>(16)</sup> Também o poeta cómico Léucon foi autor de uma peça com este título.

<sup>(17)</sup> Os frs. 128-129 K.-A. insistem na acusação de gatunos dirigida contra os embaixadores.

Depois do relato das suas peripécias no país das maravilhas, os emissários de *Acarnenses* oferecem aos cidadãos de Atenas um exemplar vivo que trouxeram consigo: Pseudartabas, o Olho do Rei. Como um eco, que introduz mais uma vez a suspensão solene antes da aparição espectacular, a voz do arauto anuncia: ‘o Olho do Rei’ (vv. 92, 94). E, conformando-se também ao esquema regular, Diceópolis atira a sua exclamação, desta vez ὦναξ Ἡράκλεις, o herói da casa, detentor da força, vencedor de tantos inimigos assustadores, capaz de valer às palpitações do seu coração. Porque agora, à surpresa que se traduz em sucessivas interrogações, sobrepõe-se o susto perante tão estranha visão. Mas também, no seu laconismo, as palavras de apresentação delineiam a figura que entra: primeiro o nome, Pseudartabas, depois o título, o Olho do Rei.

De acordo com uma prática generalizada na comédia e muito do gosto de Aristófanes, o poeta cria para a personagem um nome falante, que se ajuste ao perfil da figura que encarna. Claro que a primeira componente, ψευδ-, não deixa dúvidas, é um aldrabão que avança. Mas que tipo de aldrabão? A resposta terá de inferir-se de - ἀρτάβας, que Bailly<sup>(18)</sup> relaciona com ἀρτάβη, o nome de uma medida de capacidade persa, citada por Heródoto (1. 192. 2). Logo, no seu conjunto, o nome denuncia ‘o que aldraba nas medidas’, e talvez o texto venha a defender esta leitura, porque mais adiante, quando se fala das remessas de ouro que a Pérsia mandará ‘às rasas’ (vv. 107 sq.), a ideia reaparece. Por outro lado, é flagrante a sugestão de nomes persas conhecidos entre os Gregos, como Ἀρταβάτας ou Ἀρταβάτης (Hdt. 7. 65; X., *Cyr.* 8. 3, 18, 8. 6. 7)<sup>(19)</sup>. Depois o título (cf. A., *Pers.* 980; Hdt. 1. 114. 2), de Olho do Rei confere à personagem um estatuto de nobreza e convívio com a corte. Mas, na versão cómica, esta sugestão implícita é arredada pela exploração concreta do sentido de ‘olho’: primeiro literal, alusiva ao olho polifémico que a personagem exhibe na testa; da mesma forma que os verbos correspondentes, βλέπεις e σκοπεῖς, valorizados pela posição estratégica em fim de frase, se adequam à função do espia régio; sob o olho, um leque de couro sugere o aparato de uma barba oriental. Por um efeito de sinédoque, o olho é tomado então pelo indivíduo na sua totalidade. Mas logo ‘olho’ sugere também a Diceópolis portinholas para os remos no casco de um navio de guerra, e é a metáfora náutica que se instala.

<sup>(18)</sup> *Dictionnaire Grec-Français*, s. v.

<sup>(19)</sup> E. Hall, *Inventing the barbarian*, 77, a respeito dos nomes irânicos citados por Ésquilo nos *Persas*, fala da raiz *Art-* (‘O Bem’) como comum na antroponímia dessa proveniência.



Como bem nota Edmunds<sup>(20)</sup>, desmonta-se uma metáfora pela redução ao literal, para se montar, a partir daí, uma segunda (vv. 95-97). Pseudartabas é agora visto como um navio de guerra (ναύφρακτον), com os seus ‘olhos’ abertos no casco, protegidos, por um painel de couro (ἄσκωμα), da fúria do mar, que procura um local de desembarque (νεόσοικον) em terreno inimigo<sup>(21)</sup>. Como espia do rei ou como barco de guerra, Diceópolis prevê em Pseudartabas a ameaça de uma cilada. Acompanham o Olho do Rei, como símbolo da feminilidade inerente ao luxo exótico e excessivo, dois eunucos para o servirem, que, pelos abanos de cabeça que fazem afirmativos e negativos à maneira grega, se denunciam como prata da casa. São Clístenes e Estratão, dois conhecidos exemplares da homossexualidade ateniense, na pele de eunucos persas<sup>(22)</sup>. Com esta surpresa final, num contexto todo ele ψευδής, Aristófanes fecha com um toque de harmonia cómica entre a tradicional feminilidade bárbara e a impotência sexual agora de regra em Atenas (v. 79), de que Clístenes e Estratão são paradigma<sup>(23)</sup>.

Explorada, com abundância de recursos dramáticos e poéticos, a aparência do estrangeiro, passa-se então à linguagem. Também a tragédia fora sensível à necessidade de estabelecer, neste aspecto, diferenças entre o Bárbaro e o Grego. Accionaram-se técnicas variadas para as sugerir, como sejam efeitos acústicos – cacofonias, gritos inarticulados – e a insistência em vocábulos estrangeiros de forma a produzir uma cadência exótica. Nunca, porém, a inteligibilidade foi posta em causa. A comédia, bem pelo contrário, viu na incompreensão ou dificuldade de comunicação uma eterna fonte de cómico. Os diversos modelos que nos restam têm em geral intervenções breves, que partem do totalmente incompreensível para um código mais próximo de um grego estropiado. Assim, depois de um momento inicial perfeitamente enigmático, e perante recomendações repetidas de clareza, as palavras obscuras do estrangeiro ficam ao sabor da interpretação interesseira de cada um.

---

<sup>(20)</sup> ‘Aristophanes’ *Acharnians*, 4.

<sup>(21)</sup> Sobre a interpretação desta metáfora, *vide* Sommerstein, *Acharnians*, 162; Taillardat, *Les images d’Aristophane*, 65-67.

<sup>(22)</sup> Sobre a ideia que os Gregos faziam do eunuco oriental, cf. E. Hall, *Inventing the barbarian*, 157.

<sup>(23)</sup> Clístenes é vítima, na comédia de Aristófanes, de constantes ataques pessoais. Globalmente a sua imagem é a de uma espécie de símbolo dos efeminados; cf., *e. g.*, *Av.* 831, *Th.* 235, 574 sqq. O nome de Estratão aparece-lhe também associado em *Eq.* 1374.

É este um esquema já aplicado na cena de Pseudartabas. Uma palavra de incentivo do embaixador – ‘vamos, diz lá aquilo que o Grande Rei te mandou comunicar aos Atenienses’ (vv. 98 sq.) – e eis que se solta a língua do persa. Como é natural, a obscuridade voluntária deste verso único que pronuncia deu origem a numerosas leituras e a um sentimento mais ou menos generalizado de que Aristófanes queria sobretudo produzir uma melopeia que soasse a persa, mais do que exprimir qualquer ideia concreta. Note-se, no entanto, que Dover<sup>(24)</sup>, para além de confirmar a simulação de uma cadeia fónica de tonalidade persa, encontra para a frase um sentido: ‘Tarta de nome, filho de Xerxes, sátrapa’ (Ι αρταμανε Ξαρξας απιαονα σατρα, v. 100). Não parece, de facto, difícil de reconhecer uma referência ao nome de Xerxes, o grande rei, e a sátrapa, um título honorífico entre os Persas. Por outro lado, em απιαονα julgo entrever uma alusão a Iónios, com a pronúncia que tornava caracteristicamente oriental esta maneira de designar os Gregos (cf. v. 104, ’Ιαοναυ)<sup>(25)</sup>. Se αρταμανε parece a alguns incompreensível, é evidente a semelhança que apresenta com vocabulário variado de origem persa: e. g., ’Αρταῖοι, o nome por que se designavam a si próprios (Hdt. 7. 22, 66), e uma longa lista de antropónimos, ’Αρταβαζάνης (Hdt. 7. 2, 3), ’Αρτάβαζος (Hdt. 7. 66), ’Αρτάβανος (Hdt. 4. 83, 7. 10. 1), ’Αρτάμας (X., Cyr. 2. 1. 5) ou ’Αρτακάμας (X., Cyr. 8. 6. 7).

Logo o auditório se concentra em volta da charada que são estas palavras. Λέγει e φησί canalizam essa atenção curiosa. A um Diceópolis que se declara incapaz, em absoluto (note-se a forma expressiva da sua negativa, μὰ τὸν ’Απόλλω ἄγω μὲν οὐ, v. 101), de compreender, o embaixador dá a tradução que mais lhe convém: que o rei, diz ele, nos vai mandar ... ouro (v. 102). E logo, num esforço para obter a confirmação desta interessante palavra ... ouro (v. 103): ‘Diz lá, tu, vamos, alto e bom som, ‘ouro!’ De facto, Pseudartabas é agora bem mais explícito (v. 104). Passamos do som persa para o grego estropiado; e desde já Aristófanes

<sup>(24)</sup> ‘Notes on Aristophanes’ *Acharnians*, *Maia* 15 (1963), 8.

<sup>(25)</sup> Quanto à terminação *-au* desta palavra, cf. idêntica pronúncia do deus Tribalo com os casos κοραναυ e βασιλιναυ, *Av.* 1678. Embora originariamente uma palavra grega, *Iones*, esta tornou-se a designação geral pela qual os Bárbaros se referiam aos Gregos. Documentos hebreus, assírios e persas têm abonado diversas pronúncias desta palavra, respectivamente *jawan*, *jawnai*, *yauna*, e as várias tonalidades reflectem-se nas versões registadas pelos textos gregos quando atribuídas a estrangeiros; cf. o exemplo das Danaides e dos Persas de Ésquilo (e. g., *Supp.* 69, *Pers.* 178, 563, 899, 950, 951, 1011, 1025).

valoriza certas anomalias que se tornam os erros mais comuns na tentativa de um estrangeiro falar grego: o ditongo da desinência verbal fechado em -ι<sup>(26)</sup> e a omissão da nasal final<sup>(27)</sup>. Quanto ao insulto *καυνόπρωκτος*, que é hápax, constitui-se de legítimas palavras gregas; talvez, neste caso, Pseudartabas tenda a mostrar-se mais hábil no calão e no insulto, como muitas vezes acontece com o falante de conhecimentos limitados numa outra língua. Agora, perante a evidência das palavras, os ouvintes mudam de campo: Diceópolis entendeu claramente e é o emissário de Atenas que finge não ter percebido. A tentar até compor a situação, procura para *καυνο-* uma substituição homófona, e fala de ‘rasas’, de ouro às rasas, *ἀκάννας*. O teste final far-se-á pelo argumento convincente da bengalada: ao bárbaro promete-se, de forma que lhe não deixe dúvidas, um banho de Sardes<sup>(28)</sup>, que tem o condão de lhe fechar a boca e de o reduzir a um tímido aceno de cabeça. Explora-se assim a cobardia que os Gregos consideravam característica de Bárbaros, ao lado do seu inverso, a brutalidade, de que os Odomantos de *Acarnenses* e o guarda cita de *Tesmofórias* são exemplos. Muito breve, este diálogo em que participa Pseudartabas soma toda uma gama de efeitos: psicológicos, nas reacções que provoca nos vários intervenientes; linguísticos, como fonte de constantes *qui pro quo* cómicos, com uma exuberância capaz de satisfazer todos os gostos.

A assembleia prossegue com uma cena paralela, através da presença de um novo emissário de Atenas, desta vez à corte trácia de Sitalques. Vários argumentos poderiam justificar esta insistência: decerto, antes de mais, o próprio envolvimento da Atenas real numa rede intrincada de relações exteriores, que a comédia caricatura; ou mesmo, na opinião de Long<sup>(29)</sup>, a articulação coerente de dois projectos atenienses: conseguir ouro persa para contratar mercenários belicosos do norte; em consequência, a confirmação das apreensões ‘dramáticas’ que afligem Diceópolis; por fim, o ensejo para aproveitar ainda um motivo cómico, por efeito de contraste com a cena precedente.

<sup>(26)</sup> Cf. o mesmo erro repetido com frequência na fala do Cita, *infra*.

<sup>(27)</sup> Da mesma forma cf. a fala do Cita, *infra*.

<sup>(28)</sup> Outros passos de Aristófanes documentam também a tradição de Sardes como produtora de tecidos e roupas majestosas (V. 1136-1149), particularmente tingidos de púrpura (*Pax* 1173-1174); cf. ainda A., *Pers.* 317.

<sup>(29)</sup> *Barbarians in Greek comedy*, 94.

Mais uma proclamação solene do arauto (προσίτω Θέωρος, v. 134) e eis-nos diante de Teoro, recém-chegado da Trácia. Desta vez, à rubrica genérica πρέσβεις ‘os embaixadores’, substitui-se um nome e uma figura autêntica da Atenas de então<sup>(30)</sup>. De comum com os seus colegas Teoro evidencia um padrão que Diceópolis uniformiza com o epíteto ἀλαζών ‘parlapatão’ (cf. vv. 63, 87, 135). Também o desenvolvimento da cena prossegue dentro do plano anterior. Primeiro a descrição da viagem define o ambiente geográfico e social da comunidade trácia: o percurso foi imenso, através de planícies extensas e geladas, cruzadas de rios intransitáveis (vv. 136-139). Se confrontados com a descrição da viagem pela Pérsia (vv. 68-71), estes versos mostram como, em palavras sumárias, se pretende determinar diferenças fundamentais. Não se trata, portanto, de estabelecer um retrato mais ou menos convencional para o universo não grego, mas de empolar traços nítidos que definam a identidade de cada espaço. Da Trácia é característico o clima agreste, que cobre de uma neve uniforme uma paisagem vasta de planícies cortadas por rios. A ausência de referências a ostentação e luxo faz da Trácia um reino mais sóbrio, de que não se espera ouro ou prata, mas antes a força, temperada pelos rigores do clima, do seu exército<sup>(31)</sup>. A recepção na corte saldou-se pelos brindes oferecidos pelo rei aos hóspedes gregos, sem mais requintes de serviço; no entanto, se a predileção pelo álcool aparece como um traço comum no desenho do bárbaro em geral<sup>(32)</sup>, ela é em particular relacionada com os Trácios<sup>(33)</sup>. Do calor do seu acolhimento acentua-se sobretudo a simpatia humana; a adjectivação é insistente, reforçada de cargas adverbiais: φιλαθήναιος ὑπερφυῶς, ὑμῶν ἐραστής ὡς ἀληθῶς (vv. 142 sq.). Valoriza-se a ideia de um convívio e de uma permuta cultural intensa. O rei projectava, com legendas políticas nas paredes, uma campanha de entusiasmo pelos interesses gregos; o filho, que fora distinguido com a cidadania ateniense (cf. Thuc. 2. 29. 6-7), ansiava por tornar concreta e participada essa relação. Tudo cheira,

<sup>(30)</sup> Esta mesma personagem é referida em V. 599, 1220, 1236-1237, como companheiro de Cléon e seu parasita. Além de ἀλαζών, é-lhe aplicado o qualificativo de κόλαξ ‘lisonjeador’ (V. 45, 418). Como também é histórica uma aliança que Sitalques fez com Atenas em 432 a. C.

<sup>(31)</sup> Também na tragédia se fixa para os Trácios o perfil da agressividade e violência. E. Hall, *Inventing the barbarian*, 104-110, selecciona exemplos diversos e expressivos.

<sup>(32)</sup> Cf. *supra* p. 243 sobre a recepção persa aos enviados atenienses.

<sup>(33)</sup> Cf. Pl., *Lg.* 637e; Eur., *Rhesus* 418-419.

neste quadro optimista e amigável, a uma profunda ironia, já que sempre houve entre os Gregos o sentimento de uma inveja ou rivalidade por parte dos Bárbaros contra a Grécia, o iminente e sempre ameaçador ‘perigo bárbaro’<sup>(34)</sup>. Por trás do exagero cómico, adivinha-se, com a Pérsia e a Trácia, políticas de pressupostos diversos: a caça ao dinheiro persa e a consolidação de apoio militar com os povos do norte. Logo de Sitalques se colheu uma promessa de auxílio e cooperação (vv. 147-148) através do envio de tropas bem treinadas, as mais aguerridas dessas paragens, os Odomantos<sup>(35)</sup>.

Mais uma vez, da descrição se passa ao espectáculo: um anúncio solene do arauto, ‘o exército dos Odomantos!’ (v. 156) e vemo-nos colocados diante de um exemplar ao vivo, agora um colectivo armado. É altura para as interrogações surpreendidas de Diceópolis, com a função dramática de acentuarem os aspectos essenciais do quadro. Um lançar de olhos geral e de imediato toda a atenção do nosso herói se concentra num ponto menor, ΤΟΥΤÍ (v. 157), τὸ πῆος descascado dos Odomantos. Sem que haja no texto qualquer referência explícita ao traje dos Trácios, não será difícil de os imaginar sob os adereços convencionais para a sua caracterização: a túnica curta, que exhibe sem dificuldade o sexo, a espada e o escudo típico deste exército (cf. Hdt. 7. 75; Eur., *Alc.* 498; Ar., *Lys.* 563). O requiebro efeminado dos eunucos persas dá lugar à macheza agressiva dos Trácios, capazes de arrasarem, pela força, a Beócia inteira – desde que se lhes pague um bom salário, claro está! Este roubo previsível é antecedido de uma actuação imediata, que antecipa a ‘colaboração’ futura. Mal chegados, já os Odomantos se lançam sobre Diceópolis, para lhe saquearem do alforge uns tristes dentes de alho. Para os Trácios, o tesouro é a Grécia, ‘os montes dourados’ a Pnix de Atenas.

A cena do estrangeiro é aqui aligeirada pela omissão do cómico de linguagem, mas no que respeita ao esquema em geral – espalhafato da apresentação que suscita surpresas e comentários, caracterização de costumes e atitudes de uma comunidade estranha – inteiramente circunscrita a um padrão convencional.

---

<sup>(34)</sup> Esta ideia, expandida no teatro cómico e trágico, tem uma expressão nítida em Pl., *R.* 470a-471b.

<sup>(35)</sup> Localizados entre os rios Estrímon e Nestos, os Odomantos eram considerados os povos mais belicosos da Trácia. Cf. a referência que lhes é feita por Th. 2. 101. 3.

Mais tarde, em *Aves*, Aristófanes volta à sátira das negociações internacionais, mas desta vez dilatadas ao universo da pura fantasia. É Nefelocucolândia, na pessoa do seu chefe Pisetero, quem acolhe e negocia com uma missão enviada do Olimpo. Nela se integram Posídon, como responsável pela embaixada e procurador dos interesses de Zeus, Hércules, o herói brutamontes e esfomeado, e Tribalos, em representação dos deuses bárbaros. As fronteiras separam, neste caso, a cidade das nuvens e dos cucos do Olimpo; mas, mesmo na morada das divindades, há barreiras, que distinguem os deuses civilizados dos bárbaros. E para caracterizar essa original espécie divina, Aristófanes inspira-se mais uma vez na Trácia, onde habitam os Tribalos humanos, conhecidos, pelos seus vizinhos gregos, como um primor de selvajaria<sup>(36)</sup>. E a cena não se limita a uma paródia etnográfica; embora tudo se passe no reino do absurdo, o poeta repete o esquema já usado nas embaixadas terreas, movimentando temas de sátira política, mitológica e popular num momento de grande aparato.

Também em *Aves* a entrada do estrangeiro divino é precedida de uma apresentação, feita em visita antecipada por Prometeu, que denuncia os bastidores da missão. É-nos então referenciado o reino dos deuses Tribalos<sup>(37)</sup>, lá mais acima (ἄνωθεν, v. 1522, τῶν ἄνω, v. 1533) das paragens governadas por Zeus. Esse ‘mais acima’ representa, nas alturas do Olimpo, os confins. Assim se encontram afastados dos acessos e do circuito dos abastecimentos, barrados por uma margem litoral de deuses civilizados, pelo que exigem a Zeus a abertura imediata dos mercados à importação dos fumos dos sacrifícios. Este é o modelo do Bárbaro remoto, sem meios próprios de subsistência, a cuja porta a fome bate se os vizinhos, mais fortes, lhe boicotarem o abastecimento. Apesar de a crise ser geral no Olimpo, são os Tribalos quem mais depressa reage à fome e se manifesta com exuberância (vv. 1520-1522). A sua reacção é a do instinto primário, estimulado por carências elementares (πεινῶντες). À fome respondem em

<sup>(36)</sup> Sobre a relação dos Tribalos com a Trácia, *vide* Th. 2. 96. 4; Str. 7. 3. 8. Sobre a ideia que os Gregos faziam dos Tribalos, cf. *infra* n. 37.

<sup>(37)</sup> Para estes deuses bárbaros Aristófanes vai buscar inspiração às montanhas da Trácia, onde uma tribo com este nome ocupava um território que hoje corresponde ao ocidente da Bulgária (Hdt. 4. 49. 2; Th. 2. 96. 4). Também na geografia real, esses territórios recuados estavam separados do mar por uma faixa litoral ocupada por Gregos. A imagem que os Helenos tinham deste povo atribuía-lhes um comportamento selvático e violento (cf. Arist., *Top.* 115b 22-26; Alexis fr. 243 K.-A.; Isoc. 12. 227).

gritaria (κεκριγότες), que nem Ilírios<sup>(38)</sup>, e ameaçam atacar pela força como uma autêntica horda bárbara. Predomina no quadro a irracionalidade e o instinto. Descrito o comportamento e feita uma alusão vaga à linguagem, retoma-se o cómico obtido do nome. Nome que não resulta neste caso da criação do poeta, mas que se presta a uma original e imaginativa interpretação semântica: ‘Tribalo ...’, depreende Pisetero, ‘é então daí que vem “não se me dava estripá-lo”’ (v. 1530). É patente, para o senhor de Nefelocucolândia, a relação de Tribalo com τρίβω, ‘esmagar’, e com a maldição ἐπιτριβείης, ‘que fiques esmagado, estripado’ (cf. *Ach.* 557).

Feitas as apresentações prévias, chega a anunciada comitiva, o mesmo é dizer o sempre aguardado momento da aparição do bárbaro. Cabe agora a Posídon assinalar, com as infalíveis interrogativas de espanto, o comportamento ou o aspecto inusitado da figura. Desta vez as atenções vão para o traje (vv. 1567-1573). Um traje que é, afinal, o vulgaríssimo ἱμάτιον, o manto grego, apenas preso ao contrário, sobre o ombro direito, a envolver o corpo da direita para a esquerda, e a descair para as pernas, como se quisesse esconder qualquer mazela, que nem o coxo do Lespódias<sup>(39)</sup>. A interjeição permanente neste contexto apela agora à democracia, ou seja, a Atenas, segundo cujos padrões se julga aquela actuação desastrada; mas também a uma Atenas que, apesar de tudo, se não poupa a erros semelhantes de responsabilizar parolos por missões de importância. Um simples ἔχεις ἀτρέμας, ‘ora fazes favor de ficar quieto!’, permite à nossa imaginação recriar os gestos atrapalhados com que o bárbaro procura solucionar a dificuldade. É esta uma sequência em que o gesto e o movimento vão além do efeito das palavras.

Com o decurso das negociações, chega o momento em que cada um dos participantes será chamado a pronunciar-se em assuntos gradualmente mais espinhosos, ou, no que respeita ao bárbaro, da costumeira paródia da linguagem. A primeira proposta, adiantada por Pisetero, está na mesa:

---

<sup>(38)</sup> Sobre os Ilírios, *vide* Strab. 7. 5. 10. Do seu contacto histórico com os Ilírios guardavam os Gregos memória de um ataque daquele povo, instalado num território coincidente com as modernas Albânia e Macedónia, contra a Grécia e, em particular, contra Delfos (cf. Hdt. 9. 42-43; Eur., *Ba.* 1333-1338).

<sup>(39)</sup> Lespódias foi um político ateniense em evidência em vários momentos da história de Atenas, recente em relação à data de *Aves*; assim, no próprio ano de 414, recebia uma chefia militar que o levou a actuar num ataque contra a Lacónia (Th. 6. 105. 2). A sua imagem cómica acentua-lhe a personalidade belicosa (cf. Phryn. Com.fr. 17 K.-A.) e refere-lhe sobretudo as pernas tortas, que pretendia disfarçar deixando descair a túnica (Theopomp. Com. fr. 39 K; Eup. fr. 107 K.-A.).

uma aliança entre deuses e aves que resultaria no reforço do poder dos Olímpicos. Conseguido, sem dificuldade, o voto de Posídon e Hércules, Pisetero interpela directamente o Tribalo (vv. 1615-1616); o φήτις retoma o tópico: ‘e tu, que dizes?’ Em resposta, o Tribalo avança com um να Βαισατρευ que, segundo a convenção sempre cumprida nas primeiras palavras de um estrangeiro, é totalmente incompreensível<sup>(40)</sup>. É claro que também nem Posídon nem Hércules o entendem. Simplesmente Hércules, já impaciente pelo almoço e, por isso, disposto a todos os assentimentos, se apressa a ler uma pacífica anuência nas palavras do Tribalo. De onde resulta não só um efeito de comicidade para a figura do bárbaro, como também para a do tradicional Hércules comilão. É o interesse pessoal que move o herói da força, como antes o embaixador em *Acarnenses*<sup>(41)</sup>, apenas agora o seu alcance não ultrapassa a urgência do apetite.

Passa-se à discussão mais delicada da entrega ao senhor das aves do ceptro de Zeus, símbolo da soberania olímpica sobre o universo (vv. 1626 sqq.); cabe a Hércules encarregar-se de interrogar o bárbaro, o que lhe dá a ocasião para apelar ao seu segundo atributo cómico, a força bruta (vv. 1628-1629). Com este novo interlocutor, armado de varapau, a pergunta sacramental – ‘o que tens tu a dizer?’ – ganha variedade: ‘E que te parece de uma boa carga de pau?’ A pressão da ameaça torna mais ágil a língua do Tribalo, cujas palavras resultam, por isso, mais inteligíveis; na sua algaraviada pode perceber-se σύ ‘tu’, νάκος ou νάκη ‘pêlo’, βακτηρία ou βακτήριον ‘bengala’, κρουσαι ‘bater’. Embora precária a análise das palavras do bárbaro, parece que, em termos fonéticos, os desvios assentam em princípios distintos dos que se aplicou a Pseudartabas. O η, que o persa conhecia (ληψι, v. 104), aparece na fala do Tribalo com a tendência dórica para ser substituído por α, νάκα, βάκταρι; por outro lado, a mutilação das finais de palavra, afectadas nos dois casos, são-no de forma diversa (veja-se, nos ditongos, ληψι, *Ach.* 104, e κρουσα), bem como a apócope aplicada à leitura βακτήριον / βάκταρι, e χρῦσον / χρῦσο de *Ach.* 104. Serão estas diferenças de pormenor entre a fala dos dois bárbaros voluntárias, tal como hoje um português caricaturaria de forma diferente um inglês ou um alemão que pretendesse falar a sua língua? Do susto do bárbaro, Hércules

<sup>(40)</sup> É opinião generalizada entre os editores da peça a inutilidade de tentar encontrar para esta palavra um sentido; cf., e. g., Coulon, 102; Sommerstein, 304.

<sup>(41)</sup> *Vide supra*, 248-249.



infere mais uma vez a concordância: ‘Diz ele que as minhas palavras são justíssimas’. Ouvidas as duas ‘opiniões’, Posídon adere em último lugar à entrega a Pisetero do ceptro de Zeus, na posição daquele cujo voto não é decisivo perante a opção já expressa da maioria, agora que a questão representa uma primeira cedência das divindades.

A revolta de Posídon estala perante a última exigência de Pisetero. Dar-lhe em casamento a bela e jovem Basíleia e deixar a Zeus apenas Hera?!!! Como despojar o deus supremo, desta forma, da vitalidade do seu poder soberano? O chefe da embaixada está disposto a abandonar sem mais a mesa das negociações; mas Hércules, estimulado pelos argumentos, jurídicos neste caso, de Pisetero, cede. Fica-se num impasse, que Tribalo terá de resolver. Tudo depende, portanto — ironia das ironias! —, das palavras do bárbaro (vv. 1677-1682)<sup>(42)</sup>. Λέγειν repetido em fim de versos sucessivos dá a tónica da questão. Depois de pedida a opinião do bárbaro, segue-se a controversa interpretação das suas afirmações. Dunbar<sup>(43)</sup> acentua a semelhança das palavras do Tribalo com καλήν κόρην καὶ μεγάλην Βασίλειαν, mas deixa em aberto o sentido afirmativo ou negativo da frase, dependente da hipótese de ler αῦ (βασιλιν- αῦ) como equivalente a οὐ. Na cadeia fonética que o bárbaro articula repetem-se tendências já antes praticadas: o α em vez de η (καλάνι, μεγάληα, cf. *supra*), como também a mutilação das finais de palavra (ὄρνιτο); é ainda visível o estranho som -au em termo de vocábulo (βασιλιναῦ, como antes σαυ), para além da ausência de aspiração (ὄρνιτο). A palavra essencial da resposta, παραδίδωμι, ‘cedo, entrego’, é, porém, inconfundível e, por isso, todos se lhe rendem, Hércules com agrado, Posídon com relutância. E numa tentativa de condicionar a cedência, o chefe da embaixada dá a sua leitura, ambígua, do contexto. Àquilo que parece relativamente claro, ‘essa bela e esbelta Basíleia entrego-a às andorinhas’, apõe o deus uma condição, ‘a não ser que ela caminhe como as andorinhas’, o que é uma leitura particularmente duvidosa do texto. As dificuldades de compreensão são enormes, dado que a ideia de βαδίζειν, em *crux*, inspirada em βάσις ‘marcha’, arrancada à força por Posídon de βασιλιναῦ, levanta grandes problemas. Não deixa de ser curiosa a informação dada por Coulon (105) de que, na concepção dos antigos, uma andorinha voa ou pousa, não anda. A admitirmos esta leitura, ‘a não ser

---

<sup>(42)</sup> Prefiro desta vez a leitura de Sommerstein para este passo tão controverso.

<sup>(43)</sup> *Aristophanes. Birds*, 735.

que ela caminhe como as andorinhas' seria um *adynaton*, correspondente a 'quando as galinhas tiverem dentes', ou seja, 'nunca'. A esta interpretação forçada de Posídon, logo Pisetero contrapõe outra não menos forçada, 'ou seja, portanto, diz ele que ela seja entregue às andorinhas'.

Em conclusão, uma trama em comum suporta estas diversas cenas, ainda que sobre ela o poeta produza alterações de pormenor e adaptações que lhe introduzem alguma novidade. A transposição essencial da realidade para a fantasia é, no caso de *Aves*, o toque de uma comicidade inédita sobre padrões vulgares.

A figura do estrangeiro revestiu ainda, sem sair do âmbito da paródia política, outras perspectivas, nomeadamente aquela que respeita à definição de um novo modelo de político, de origem remota e exterior à sociedade ateniense. Este é o caso do Paflagónio / Cléon de *Cavaleiros* (ou do Máricas / Hipérbolo de Êupolis, que segue de perto a personagem de Aristófanes), embora o poeta não explore a faceta bárbara, para além do nome e origem que atribui ao demagogo. Outros comediógrafos, porém, ao atacarem a nova classe política, conciliaram com essa caricatura traços inseparáveis da identidade cômica do estrangeiro. Assim, a julgar pelos fragmentos conservados, a comédia que Platão Cômico dedicou a Hipérbolo e a que deu o seu nome. O *schol.* Luc. *Tim.* 30 p. 114, 28R atesta que Hipérbolo aparecia na peça de Platão como 'um lídio', do sangue de Midas; e o *schol.* Pax 692 regista que uma outra opinião ateniense o via como um sírio. O fr. 182 K.-A. comprova, ainda que em tom genérico, a mesma opinião, referindo-se à personagem como um safado de um estrangeiro, *πονερωῖ καὶ ξένωι ἀνδρί*. E este factor de identidade é aproveitado para trocar da linguagem bárbara da personagem (fr. 183 K.-A.): 'O grego dele não era como o nosso, benza-nos Deus. Quando queria dizer *διητώμην*, articulava *δητώμην*, e quando pretendia pronunciar *ὀλίγον*, dizia *ὀλίον*'. Trata-se de um meteco, um residente estrangeiro em Atenas, cuja linguagem é já o grego e portanto inteligível; apenas algumas deficiências de pronúncia lhe denunciam a origem bárbara. O mesmo Platão Cômico, na sua peça *Cleofonte*, repetia o processo, pondo desta vez a mãe do político a dirigir-se-lhe em língua estrangeira, dada a origem trácia que lhe era atribuída (fr. 61 K.-A.). Esta personagem do estrangeiro residente tornou-se relativamente comum na comédia antiga, a julgar por alguns vestígios, como o título *Metecos* de uma peça também de Platão Cômico, poeta que, pela soma de indicativos aqui aludidos, parece ter recorrido com alguma frequência a este tipo.

Mas o modelo mais expressivo, porque o único integralmente conservado, da figura do estrangeiro residente, é o polícia cita que Aristófanes inclui em *As mulheres que celebram as Tesmofórias*. Representa esta personagem o escravo de proveniência não grega, sem dúvida o tipo de estrangeiro que o Ateniese melhor conhecia do seu convívio diário e em boa parte o responsável pelo preconceito de superioridade que sentia perante o bárbaro.

Os archeiros citas, sob a superintendência dos magistrados, desempenhavam em Atenas, entre outras, funções de policiamento. Tinham um estatuto de escravos públicos e aparecem activos nesta função durante o séc. V a. C. O símbolo da sua actuação era o arco e a flecha (*Th.* 1197), armas tradicionais dos Citas<sup>(44)</sup>; sem dúvida que estas são as insígnias principais da sua caracterização exterior na comédia, para além do chicote (*Th.* 1125) e do sabre (*Th.* 1127), insígnias da sua actuação policial. Banais no dia-a-dia da Atenas clássica, vemo-los actuantes em diversos momentos da produção de Aristófanes. Logo em *Acarnenses* (vv. 54-58), os archeiros citas aparecem encarregados de manter, à ordem do prítane, a normalidade na assembleia do povo; em *Lisístrata* (vv. 433-462), é com a sua colaboração que o *Proboulos* se propõe aprisionar as mulheres revoltosas. Mas só em *Tesmofórias*, onde lhe cabe vigiar o prisioneiro e manter afastadas as visitas suspeitas, o Cita tem um verdadeiro papel dramático, aliás extenso e bem desenvolvido.

Vemo-lo, em primeiro lugar, no exercício rotineiro das suas funções. A actuação que desempenha não é isenta de alguma brutalidade e indiferença pela sorte do prisioneiro, a que se soma uma grande dose de estupidez. Se o pobre lhe pede que abrande um pouco a pressão da canga, ele aperta mais, por impiedade, talvez, ou simplesmente por não saber como apertar ou desapertar a arma do suplício<sup>(45)</sup>. Seja qual for o motivo da sua atitude, o resultado é infalível: divertir o público com os gritos ridículos de Mnesíloco, na pele de uma matrona improvisada. À brutalidade soma-se a negligência, que lhe sugere a ideia de ir buscar uma esteira para ... se deitar de guarda ao prisioneiro (v. 1007).

---

<sup>(44)</sup> E. Hall, *Inventing the barbarian*, 42, salienta que o arco, associado pela tradição sobretudo aos Troianos e, na época clássica, aos Cretenses e Citas, era desprezado e considerado sinal de cobardia (embora ligado também a alguns heróis gregos em particular, como Filoctetes e Ulisses).

<sup>(45)</sup> Na interpretação de Long, *Barbarians in Greek Comedy*, 106 sq., a personalidade do Cita alia a crueldade à estupidez.

Mas mais do que o aspecto exterior ou o retrato psicológico, é sem dúvida a linguagem que desde logo se impõe como o traço por excelência do desenho da figura. Naturalmente que o Cita fala um grego estropiado, mas compreensível, e, porque a comunicação está assegurada, o poeta pode alargar a exploração da sua oralidade, e não restringir-se, como para o caso do estrangeiro apenas visitante, a meia dúzia de palavras. O móbil do riso é portanto a paródia de um linguajar que a população de Atenas bem conhecia e identificava com a personalidade popular do arqueiro cita. Não satisfaz pensar que o discurso da personagem é um código inteiramente arbitrário, mas antes que reproduzirá, mesmo se de forma não sistemática, características típicas e bem identificadas como deste tipo social. Assim a variedade da desinência verbal tende a limitar-se a um repetitivo -ι final (cf. *Ach.* 104), sem ter em conta pessoa nem tempo: οἰμῶξι (v. 1001) ou ἰκετεῦσι σύ (v. 1002), mas ἐγὼ ἕξενέγξι..., ἵνα πυλάξι (v. 1007). É a situação paralela à de um estrangeiro dos nossos dias que, colocado perante uma língua com um sistema verbal complexo para os seus hábitos linguísticos, tende a defender-se com um simples infinitivo. Verifica-se também uma tendência para a mutilação da nasal final, perante consoante, dos nomes, adjectivos ou advérbios, como é o caso de μάλλο (v. 1005, cf. *Ach.* 104), e para a omissão da aspirada, ἐνταῦτα por ἐνταῦθα (v. 1001), πέρ' por φέρ' e πορμός por φορμός (v. 1007)<sup>(46)</sup>. As aproximações possíveis entre alguns destes pormenores de pronúncia do Cita com situações idênticas na linguagem de Pseudartabas não serão decerto ocasionais. Invoco, sobre esta coincidência, a afirmação de E. Hall<sup>(47)</sup> que, ao salientar a acuidade auditiva de Aristófanes para as línguas estrangeiras, observa: 'Aristófanes tinha uma ideia clara do tipo de sons que os Persas produzem e, dado que o cita era uma língua do grupo indo-irânico aparentada com o persa, não há razão para pensar que ele não fosse capaz de imitar a pronúncia do cita do dialecto ático'. A esta afirmação eu acrescentaria que não seria surpreendente, em consequência, que Aristófanes se tivesse apercebido das semelhanças entre as duas línguas e as registasse na sua caricatura.

Mas a este polícia, já cómico na sua vulgaridade, Aristófanes reserva uma aventura teatral que contribui para o desnortear por completo. Por

<sup>(46)</sup> Quanto à omissão de aspiradas, o cita diverge do persa, que as pronuncia sem dificuldade (cf. *Ach.* 104, χρυσο e χαυνόπρωκτ').

<sup>(47)</sup> 'The archer scene in Aristophanes' *Thesmophoriazusae*, 39.

desgraça sua o prisioneiro é parente de um poeta engenhoso, Eurípides, e tem com ele uma convivência que lança o polícia numa odisseia literária. Aí a incompreensão total do Cita perante a situação determina-lhe novas facetas: antes de tudo, ignorância completa dos sucessos teatrais de Eurípides, ou mesmo da mais rasteira tradição mitológica; o mundo grego continua, portanto, a ser para ele um universo estranho. Soma-se-lhe a estupidez que o inibe de tirar qualquer interpretação lógica dos acontecimentos, e uma certa irritabilidade que daí resulta. Deste conjunto de factores se ressentem a língua, progressivamente mais gaguejada nas suas inúmeras e bem marcadas aliterações.

Ei-lo, sem preâmbulo, lançado na reconstituição paródica da *Andrómeda*, transformado em sofredora donzela, Mnesíloco recebe de Eco, aqui assegurada pelo próprio Eurípides<sup>(48)</sup>, a repetição solidária com os seus lamentos. É portanto o poeta de golpes romanescos que a comédia traz à cena, para lhe ridicularizar as ousadias. Mas aos olhos prosaicos do guarda, a leitura da situação resume-se à presença do prisioneiro, abordado por uma mulher desconhecida, reduzida a misteriosa voz feminina, que se limita a repetir, de forma absurda, tudo o que ouve, até os seus barbarismos. Já cheio de suspeitas, desnorteado por uma correria inútil atrás de uma voz, o Cita ameaça primeiro chamar os prítanes, seus superiores hierárquicos. Mas à

---

<sup>(48)</sup> Segundo Coulon (62), e ao que julgo com razão, o entendimento dramático desta cena deverá ser o seguinte: a voz de Eco, que na peça de Eurípides se ouvia à distância, produzida fora de cena, será aqui produzida, também fora de cena, pelo próprio Eurípides, o cúmplice de Mnesíloco na trama contra o Cita. Esta voz, que desespera o archeiro, fá-lo correr desnorteado em cena, numa busca inútil. Desta leitura resultam diversas vantagens: é mais divertida, porque transtorna o Cita por completo, mais próxima do original euripídiano, além de deixar livre o Eurípides cómico, para entrar em cena, logo de seguida, como Perseu. Sommerstein (*Thesmophoriazusaë*, 227), no entanto, assinala certos pontos do texto que lhe parecem sugerir, de forma clara, que Eco é trazida à cena: entende este autor que a forma como Mnesíloco se lhe dirige é tão natural como se os dois estivessem em presença, sem que nada nas suas palavras denuncie qualquer estranheza perante uma voz incorpórea. E acrescenta o pormenor de que o Parente trata Eco por 'velha' (v. 1073), o que implicaria que a visse. Não entendo decisivos estes argumentos que esquecem a convivência de Mnesíloco com o Eurípides ausente e as suas produções. Ao colocar-se no papel da Andrómeda do 'ano passado', como iria ele estranhar a voz de Eco ou que hesitação teria em tratá-la por 'velha', quando era para ele evidente que a voz que lhe respondia de longe era o seu cúmplice natural, o 'velho' Eurípides? Este assunto merece uma ampla discussão em H. Hansen, 'Aristophanes' *Thesmophoriazusaë*: theme, structure and production', *Philologus* 120, 1976, 165-185; vide ainda MacDowell, *Aristophanes and Athens*, 269, sobre as divergências de interpretação que a execução cénica deste episódio tem suscitado.

medida que todas as suas palavras só encontram ressonância na repetição de Eco, a paciência abandona-o e as advertências tornam-se mais ridículas pelo tom de animosidade burlesca que ganham. Sobretudo a irritação da autoridade, que se sente troçada, transparece da linguagem. Os traços de linguagem que lhe são próprios regressam: a terminação -ι aplicada aos verbos, κάγκάσκι μοι (v. 1089); a tendência para a mutilação das finais de nomes e adjectivos, τῆ μιανρά (v. 1096), λάλο καὶ κατάρατο γύναικο (v. 1097); a omissão das aspiradas, agora mais insistente, πωνή por φωνή (v. 1086), πεύγεις por φεύγεις (v. 1093), καιρήσεις por χαιρήσεις (v. 1094); soma-se-lhes a tendência para a confusão do género, sempre vulgar em falantes estrangeiros: τὸ πωνή (v. 1086), λάλο γύναικο (v. 1097). Significativa é, nesta cena, a propensão para o vulgarismo (cf. γρύζεις, v. 1095) e sobretudo as aliteraões que traduzem o nervosismo do guarda, ποῖ ποῖ πεύγεις (v. 1093), ἔτι γὰρ γρύζεις (v. 1095), λάλο καὶ κατάρατο γύναικο (v. 1097).

Depois de se voltar contra o Parente / Andrómeda e o Eurípides / Eco, é contra o Eurípides / Perseu que se debate. A presença de Perseu, no papel de um jovem fulminado pelo amor à primeira vista por uma donzela condenada e sofredora, leva a conversa para um novo rumo, o da paixão; e, neste campo, outra faceta do bárbaro se revela. Naturalmente que o contexto trágico continua a escapar-lhe por completo, mas a componente erótica da situação provoca nele comentários obscenos, à medida de uma criatura grotesca e grosseira.

A aventura famosa do Perseu do mito, assassino da Górgona Medusa, é episódio de que o Cita não tem a menor luz. Ao ouvir o nome de Górgona, confunde-o até com o de um escriba da Atenas do momento<sup>(49)</sup> (vv. 1102-1103). Os desvios são os de sempre: terminação verbal -ι, apócope de finais, ausência de aspiradas. Mas quando o Perseu de ocasião dirige à improvisada 'donzela' prisioneira palavras de piedade e emoção, o Cita esforça-se por desfazer o mal entendido. Explora-se então a vulgaridade da linguagem sexual num tom de crescente ousadia (vv. 1111, 1114, 1119-1120). Mais do que nunca o Cita comete erros constantes de género, que ultrapassam aqui a mera incapacidade linguística, para se tornarem hilariantes na situação;

<sup>(49)</sup> Equívoco semelhante é feito antes pela mulher de guarda ao prisioneiro, que, nos vv. 874-876, confunde o Proteu da mitologia com um cidadão ateniense com o mesmo nome. Deste Górgon há um registo numa inscrição do séc. V a. C., IG I 433, col. III, 32.

porque afinal o bárbaro defronta-se com um sujeito que parece incapaz de distinguir os sexos fisiológicos e que continua a insistir, apesar das evidências, em que o prisioneiro é uma delicada virgem.

Perante o insucesso das suas tramas literárias, Eurípides afasta-se, convicto de ter perdido a batalha, mas não a guerra. Bastará, para vencer a resistência inimiga, adoptar-lhe as armas, ou seja, aproveitar-lhe a estupidez e a sensualidade. Por isso o poeta que regressa, sob o exterior de uma velha alcoviteira, vem acompanhado de uma esbelta bailarina de carne e osso, encarregada de cativar as boas graças do Cita. Desta vez a artimanha resulta em cheio. Agora no seu elemento, o archeiro vibra à aproximação do grupo animado, que lhe lembra um *komos* festivo (v. 1176). E todo ele se empolga com o rodopio da bailarina que lhe saltita em torno (v. 1180). Tomado pela alegria da festa popular, a sua linguagem deixa o tom meramente declarativo e torna-se emotiva, capaz até de uma imagem coloquial para definir a leveza da dança. Como resistir ao fascínio da dançarina que se lhe senta nos joelhos (vv. 1183-1185)? As palavras saem-lhe exaltadas, fartas de repetições, exclamações, comparações. Ao narrativo sobrepõe-se o emotivo, sem que se perca a marca oral típica do guarda (vv. 1188, 1191-1192). Para além da sonoridade bárbara, a linguagem do estrangeiro funciona neste caso como um factor de caracterização psicológica do próprio Cita, enquanto nos anteriores o efeito se produzia pela forma como os outros interlocutores reagiam ou aproveitavam os barbarismos incompreensíveis.

Difícil não foi a Eurípides afastar a atenção do Cita durante o tempo suficiente para a fuga do prisioneiro. De resto, afogueado pela paixão, o archeiro depõe armas, pela entrega simbólica do arco como caução do amor. Um toque de ironia final legenda a situação. À pergunta do Cita ‘como te chamas?’, Eurípides responde com um ‘Artemísia’ (v. 1200), o nome da famosa rainha da Cária<sup>(50)</sup>, célebre pela inteligência, que o Cita ignora e estropia de imediato como ‘Artamúxia’. Muito a propósito, E. Hall<sup>(51)</sup> chama a atenção para a insistência no som ξ, certamente sentido como bárbaro, em nomes próprios, do persa (Xerxes, Prexaspes) e do cita (Lipoxais, Arpoxais, Araxes). Artamúxia fica a pairar como o símbolo da vitória da esperteza

---

<sup>(50)</sup> Este era o nome da rainha de Halicarnasso que comandou as forças da sua cidade e ilhas vizinhas, que se juntaram a Xerxes no ataque contra a Grécia (cf. Hdt. 7. 99, 8. 68-69, 87-88, 101-103). O seu comportamento masculino na batalha de Salamina terá impressionado até o Grande Rei (Hdt. 8. 88. 3).

<sup>(51)</sup> ‘The archer scene in Aristophanes’ *Thesmophoriazusaé*, 40.

sobre a grosseria e a estupidez. É este o grito de um bárbaro que, ainda uma última vez enganado agora pelas mulheres do coro, corre em todas as direcções em perseguição da misteriosa fugitiva.

Hall<sup>(52)</sup> vê, na figura do Cita, uma extensão da crítica literária a Eurípides, como criador de peças romanescas, situadas em paisagens exóticas, onde a esperteza do aventureiro grego vive difíceis aventuras de salvação, em desafio com a crueldade do bárbaro (caso de Toas em *Ifigénia entre os Tauros*, Teoclímeno em *Helena* e decerto também de Cefeu na *Andrómeda*). Embora latente, dado o próprio sentido geral da peça e sobretudo das últimas cenas da libertação do prisioneiro, esta relação nunca é explicitada pelo texto. Pelo que, mais do que uma crítica séria aos bárbaros ou uma paródia directa das modernas produções euripidianas, este remate funciona como um aparatoso momento de farsa, que resulta da amplitude de actuação dada à figura de um estúpido.

Algumas conclusões se impõem depois desta análise. Em primeiro lugar, vários indícios apontam no sentido da vulgaridade do recurso ao tipo do bárbaro, entendido como a personagem do estrangeiro, caracterizado por atitudes, costumes e linguagem diversos, que teria na comédia uma presença já antiga e retomada com frequência por diversos comediógrafos. A sua utilização repetida nas peças conservadas de Aristófanes não só comprova a mesma tendência, como permite perceber um esquema fixo, de traços bem estabelecidos, sobre o qual o poeta pode introduzir de cada vez variações, dependendo do contexto e da sua imaginação. Parece claro, em Aristófanes, um progresso no retomar do tema. Talvez mais próximo do modelo popular, enquadrado na realidade política de Atenas, Pseudartabas actua de acordo com um esquema básico, ainda que lhe não falte eficácia. O Tribalo, funcionando dentro de parâmetros semelhantes, adquire uma faceta muito particular, por reproduzir, no Olimpo, os mesmos contrastes de fronteiras existentes na geografia da Grécia. Por fim, o Cita ganha espaço de actuação e uma dimensão mais pessoal. Pela primeira vez deixamos uma certa indefinição do tipo do estrangeiro, para colhermos, na sua actuação, um conjunto de características psicológicas. Com esta evolução passamos de um esquema que sobretudo valoriza contrastes de reacção entre Bárbaros e Gregos, para um outro que se foca mais sobre a personalidade individual do estrangeiro.

<sup>(52)</sup> 'The archer scene in Aristophanes' *Thesmophoriazusaé*, 41.



É também claro que a uniformidade de tratamento dramático não significa monotonia ou convencionalismo no desenho do bárbaro. A realidade é que cada um deles – o Persa, os Trácios, os Odomantos e Tribalo, o Cita – são exemplares oriundos de paisagens diversas, a que os Gregos associavam comportamentos colectivos próprios. Logo é evidente que, para além das diferenças que os separam da realidade grega, é sugerida uma identidade cultural que os opõe entre si: a riqueza e luxo associam-se a um Persa, o poder físico a um Trácio, uma certa brutalidade e instintos primários a um Cita. Mesmo a linguagem, com todas as dificuldades de leitura que os textos colocam e que muito condiciona a nossa interpretação, parece individualizá-los. Os desvios da norma grega que se evidenciam nos orientais, Persa e Cita, são diferentes dos que caracterizam o Tribalo. Se a prática moderna pode aqui ser de alguma utilidade, não será sensato resumir a questão à ideia de que Aristófanes simplesmente produz uma algaraviada que soe a bárbaro. Pelo contrário, a verdade estará possivelmente mais próxima daquele que seria o procedimento de cada um de nós se quisesse sugerir a forma como estrangeiros, de várias proveniências, usariam a nossa língua. É óbvio que não reduziríamos esta caricatura a um padrão único comum a todos. Penso que, na simplicidade dos exemplos, é essa também a prática de Aristófanes.

De todos estes mecanismos resulta uma figura de efeito seguro, que a comédia não despreza ao longo da sua história, antes retoma e valoriza, em obediência às potencialidades que o tipo oferece, mas também dobrada ao peso da ordem dos tempos, que eram de contactos e queda de barreiras.

#### BIBLIOGRAFIA

##### Edições

- V. COULON ET H. VAN DAELE - *Aristophane*, I-V (Paris, reimpr. 1967-1972).
- N. DUNBAR - *Aristophanes. Birds* (Oxford, 1995).
- C. E. GRAVES - *Aristophanes. The Acharnians* (Cambridge, 1967).
- K.KASSEL et C. AUSTIN - *Poetae Comici Graeci* (Berlim, 1983-1989).
- TH. KOCK - *Comicorum Atticorum Fragmenta*, I-III (Utrecht, reimpr. 1976).
- A. H. SOMMERSTEIN - *Acharnians* (Warminster, 1980).

- A. H. SOMMERSTEIN - *Birds* (Warminster, 1987).
- A. H. SOMMERSTEIN - *Thesmophoriazusaë* (Warminster, 1994).
- Estudos
- H. H. BACON - *Barbarians in tragedy* (New Haven, 1961).
- A. C. CASSIO - 'Un re di Persia sui monti dell' oro', *Eikasmos* 2 (1991), 137-141.
- K. J. DOVER - *Aristophanic comedy* (Berkeley and Los Angeles, 1972).
- L. EDMUNDS - 'Aristophanes' *Acharnians*', *YClS* 26 (1980), 1-41.
- E. HALL - *Inventing the barbarian. Greek self-definition through tragedy* (Oxford, 1989).
- E. HALL - 'The archer scene in Aristophanes' *Thesmophoriazusaë*', *Philologus* 133 (1989), 38-54.
- H. HANSEN - 'Aristophanes' *Thesmophoriazusaë*: theme, structure and production', *Philologus* 120 (1976), 165-185.
- K. LEVER - *The art of Greek Comedy* (London, 1956).
- T. LONG - *Barbarians in Greek Comedy* (Southern Illinois University Press, 1986).
- A. LÓPEZ EIRE - *La lengua coloquial de la comedia aristofánica* (Universidade de Múrcia, 1996).
- D. M. MACDOWELL - *Aristophanes and Athens* (Oxford, 1995).
- A. W. PICKARD-CAMBRIDGE - *Dithyramb, tragedy and comedy*, ed. revised by T. B. L. Webster, (Oxford, <sup>2</sup>1962).
- N. W. SLATER - 'Space, character and ἀπάτη: transformation and transvaluation in the *Acharnians*', in *Tragedy, Comedy and the Polis* (Bari, 1993) 397-415.
- J. TAILLARDAT - *Les images d'Aristophane. Études de langue et style* (Paris, 1965).
- P. THIERYC - *Aristophane: fiction et dramaturgie* (Paris, 1986).
- C. WHITMAN - *Aristophanes and the comic hero* (Cambridge, Massachusetts, 1964).

## PLATÃO: HELENISMO E DIFERENÇA

Maria Teresa Schiappa de Azevedo

(Universidade de Coimbra)

### 1. *ATHENAIOI, XENOI E BARBAROI*

#### 1.1. ESTATUTO GENÉRICO NOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS

O propósito de associar a pesquisa filosófica à realidade do dia-a-dia, onde espontaneamente enraizam os *logoi sokratikoi*, traduz-se numa apurada recriação da vivência ateniense do séc.V, em que se entrecruzam o apelo à pólis e suas instituições, a consciência de uma unidade grega capaz de sobrepor-se às dissensões de momento e, mais latamente, o sentimento da diferença (não apenas linguística) que opõe os Gregos, no seu conjunto, aos Bárbaros – particularmente os Bárbaros invasores.

Algo da representação esquemática destas três categorias com que quotidianamente Atenas se confrontava – atenienses, gregos não atenienses (*xenoi*) e bárbaros – está desde logo patente nas fórmulas complementares de identificação, apostas aos nomes próprios das personagens intervenientes ou apenas mencionadas nos diálogos: em especial nos diálogos narrados a um interlocutor (explícito ou não), é observável o intuito de respeitar uma etiqueta de apresentação que, no caso dos cidadãos atenienses, faz acompanhar o nome próprio do nome do pai ou do *demos* (circunscrição); no caso dos estrangeiros (gregos não atenienses), junta ao nome o indicativo da cidade natal; e, nas raras menções individualizadas de Bárbaros, especifica a região ou país de que são oriundos<sup>(1)</sup>.

---

<sup>(1)</sup> Ocasionalmente, tratando-se de personagens femininas de famílias reais, os nomes

Um pormenor que neste contexto se afigura relevante é o uso restrito do termo *xenos* que, embora equivalente à nossa noção de “estrangeiro”, cobre apenas os povos gregos de outras regiões que não a Ática e respectivas colónias, não se aplicando, regra geral, ao Bárbaros<sup>(2)</sup>. A razão poderá estar no uso primitivo do termo para indicar especificamente laços de hospitalidade que se estabeleciam entre os membros de uma comunidade e outros fora dela. Tais laços, como se vê pelo episódio de Glauco e Diomedes no canto VI da *Iliada* (vv.215-236), abrangeriam ocasionalmente Gregos e Bárbaros, mas razões de afinidade cultural e em certo aspecto de contiguidade geográfica foram conotando o termo com o tipo de hospitalidade mais comum e passível de reciprocidade — isto é, apenas entre Gregos de Estados diversos. O sentido propriamente político do termo associa-se ao evoluir da autonomia das pólis gregas e da sua organização institucional, acabando de algum modo por concretizar um valor de «diferença» que acompanha as vicissitudes da vida política e os momentos de aproximação ou de divergência entre esses Estados.

No mundo ático e no dos diálogos platónicos, os *xenoi* são, portanto, os indivíduos oriundos de outras regiões gregas que acorrem a Atenas, ora de passagem — caso dos sofistas Górgias de Leontinos, Protágoras de Abdera ou Hípias de Élis, que intervêm nos diálogos homónimos —, ora para fixarem residência, como o excêntrico par de irmãos, Eutidemo e Dionisodoro, que razões políticas ou outras terão feito trocar Quios, sua cidade natal, por Túrios e, posteriormente, pela Ática (*Eutidemo*, 271c)<sup>(3)</sup>.

poderiam ser especificados por uma ou mais relações de parentesco: no *Alcibiades I* encontram-se exemplos (aliás únicos em Platão) deste uso: assim, em 123 c fala-se em Amétris, mãe do actual rei persa, como esposa (viúva) de Xerxes; no que respeita aos reis lacedemónios, o passo 123e -124a menciona Lampido, “filha de Leotíquides, esposa de Arquidamo e mãe de Ágis” — um dos nobres lacedemónios que, a partir de 427/426, partilhou o poder com outro rei de nome Pausânias.

<sup>(2)</sup> Excepto na Lacedemónia. Segundo informa Heródoto (9.11), os Espartanos chamavam também *xenoi* aos Bárbaros, mas é provável que tal facto tenha significação sobretudo epocal, como assinala J. Ribeiro Ferreira ao salientar que, até inícios do séc. V a.C., os povos não-gregos são designados pelos seus nomes e não por *barbaroi*: cf. *Hélade e Helenos. Génesis de um conceito* (Coimbra 1993) [daqui em diante: *Hélade e Helenos*], pp. 220-221.

<sup>(3)</sup> Quanto ao estatuto genérico dos estrangeiros residentes (metecos), sobretudo em Atenas, vide supra Delfim Leão, “Cidadania e exclusão: mecanismos de gradação identitária”. Se exceptuarmos as *Leis*, o texto platónico ignora praticamente a distinção entre estrangeiros em geral e metecos, motivo pelo qual não nos ocuparemos dela. Uma apreciação do estatuto do meteco através das propostas legislativas da Cidade dos magnetes, nas *Leis*, pode ver-se em H. Joly, *Études platoniciennes. La question des étrangers* (Paris, 1992) esp. pp. 44-62. [daqui em diante, *La question des étrangers*].

Nesta exclusão que o termo *xenoi* (no seu sentido político) determina para os Bárbaros poderá ter influído também o facto de os Gregos serem um povo mais dado a «correr mundo» e a criar laços de hospitalidade fora do seu espaço geográfico, do que a generalidade dos outros povos relativamente à Grécia. Mesmo o cosmopolitismo que Atenas conheceu no seu século de ouro, e depois, raramente terá ultrapassado o âmbito dos povos gregos da Hélade e respectivas colónias. Os diálogos platónicos reproduzem certamente essa realidade, ao limitar a presença de bárbaros ou seus descendentes aos escravos que estão junto dos seus senhores (assim no *Ménon*), ou aos pedagogos encarregados de acompanhar os filhos destes, e cujo primitivismo de atitudes e de linguagem não raro deixaria traçar a sua origem bárbara. Assim no expressivo final do *Lísis*: os maus modos com que os pedagogos ignoram as solicitações de Sócrates e dos amigos, no sentido de deixarem os rapazes ficar por mais algum tempo à conversa, correspondem ponto por ponto à linguagem eivada de barbarismos (*hypobarbarizontes*, 223a) em que se exprimem, sob o calor da irritação (e, provavelmente, do vinho bebido nas festas de Hermes ...) <sup>(4)</sup>.

Há, contudo, nos diálogos sugestões várias de relações de *xenia* entre cidadãos gregos e bárbaros, em especial o rei da Pérsia (*megas basileus* ou simplesmente *basileus*, «o rei por excelência»). Um caso ilustrativo é o dos embaixadores, preferencialmente escolhidos, segundo tudo leva a crer, em função de laços de hospitalidade e conhecimentos da língua dos países onde deveriam representar a sua pólis <sup>(5)</sup>. Pírilampo, o tio de Cármides, cujo sucesso como embaixador «junto do Grande Rei e de outros soberanos do continente» é realçado no *Cármides* (158a), será um dos atenienses a atestar a existência efectiva de relações de *xenia*, que desde cedo os Gregos terão estabelecido com os habitantes do continente vizinho. Relações que, como

---

<sup>(4)</sup> Esse estatuto desvalorizado de elementos bárbaros em Atenas justifica que raramente sejam citados pelo nome ou se indique a proveniência: entre as excepções (não significativas) está o escravo *Satyros*, pertença de Hipócrates, de que fala o *Protágoras* (310c) ou a escrava trácia que, no *Teeteto*, troça do amo, ao vê-lo, entretido a olhar para céu, meter os pés numa poça (para as anedotas de Tales como «filósofo típico», de que o *Teeteto* é uma das fontes, cf. G.S. Kirk, J.E. Raven e M. Schonfield, *Os filósofos pré-socráticos* (trad. portuguesa) (Lisboa, 1994) pp. 77-78).

De notar que o estereótipo dos Bárbaros como escravos de «um único homem» deve muito à relação uniforme de senhor/ escravo que era a dos Gregos com os escravos trazidos para a Grécia ou já aí nascidos: cf. J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos*, pp. 231-232.

<sup>(5)</sup> Cf. Luigi Piccirilli, «La diplomazia nella Grecia antica: temi del linguaggio e caratteristiche degli ambasciatori», *Museum Helveticum* 58 (2001) 1-31, esp. 8-10.

também da *Iliada* VI (esp. vv. 212-226) se depreende, era transmissível, nos seus direitos e obrigações, aos descendentes. Em tom jocoso, o *Ménon* assinala este laço hereditário, igualmente respeitado, tanto quanto pode supor-se, por Gregos e Bárbaros: ao ouvir o seu interlocutor definir a «virtude» em termos de «ouro, prata, cargos e honras na cidade», Sócrates insinua que ele não estará a falar como um grego e sim na qualidade de «hóspede hereditário do Grande Rei» (78d) – como tal, obrigado a defender os interesses e as convicções deste.

O mesmo diálogo proporciona um trocadilho de efeito menos visível à volta de *xenos*. Em 89e, quando Ânito se junta aos dois interlocutores principais, Sócrates solicita a sua ajuda, lembrando ser Ménon seu hóspede (*xenos*); no final, é a Ânito que o termo *xenos* (agora, no sentido de hospedeiro) reverte, mas em contexto ambíguo, que permite a leitura de um Ânito «estranho» à sua cidade e capaz mesmo de a prejudicar, por via dos sentimentos de ira que o decurso da conversa com Sócrates foi alimentando: «Quanto a ti, Ménon, convence lá o teu hospedeiro (*xenos*) Ânito dessas mesmas ideias, a ver se ele se torna mais tratável; se o convenceres, é matéria em que prestarás também serviço aos Atenienses» (100b-c). A intenção parece clara, se nos lembrarmos de que Ânito foi justamente o principal acusador no processo movido contra Sócrates ...

## 1.2. O TESTEMUNHO DO CRÁTILLO

Que a distinção entre *xenoi* e *barbaroi* tem em Atenas um sentido primacialmente linguístico mostra-o o teor calculadamente objectivo da discussão sobre a linguagem no *Crátilo*: há um elo natural (*physis*), comum a Gregos e Bárbaros, entre as coisas designadas (*pragmata*) e o sinal fónico que as exprime (*onomata*), como pretende Crátilo, ou é esse elo inteiramente dependente de um acordo e convenção (*nomos*), susceptível de se estabelecer ou quebrar, de pessoa para pessoa, como de cidade para cidade ou de povo para povo? Hermógenes, defensor desta última posição, observa pertinentemente: «reparo que cada cidade grega tem por vezes designações específicas para as mesmas coisas, divergindo assim Gregos dos restantes Gregos, tal como os Gregos dos Bárbaros» (385d-e).

Abstraindo dos inúmeros problemas de interpretação do diálogo, a substância das reflexões sobre a linguagem, com relevância para este tema

(sobretudo, a primeira série de etimologias, na conversa com Hermógenes), centra-se no grego contemporâneo de Platão — a *hellenike phone* no seu amplo conjunto, formada pelo ático e pelos falares não áticos ou “estrangeiros”, em oposição clara ao mundo bárbaro.

Merecem destaque alguns aspectos genéricos que apontam, quer para uma procura de universalidade no âmbito do binómio grego/ bárbaro, quer para a compreensão e superação das diferenças, na oposição *attikon/xenon*, concretizando esta última uma posição que, regra geral, é apelo comum nos diálogos:

1. Ao contrário do que ocorre no plano político, social e ético, não há, no domínio da linguagem, qualquer sugestão de superioridade de Gregos ou Bárbaros: pondo de parte o papel activo de um legislador ou nomóteta (*nomothetes*), igual ou diferente para Gregos e Bárbaros, a observação de que a linguagem de uns e outros — embora variando na sua representação material (fonemas e sílabas) — tem igual eficácia na sua função de “indicar as coisas” (390 a), corresponde certamente a uma ideia consensual que se vai impondo, com a implementação do estudo científico da linguagem, particularmente por via dos sofistas.

A ausência de conhecimentos linguísticos das linguagens bárbaras leva a que Platão evite referir um plural ou um singular (*barbaroi* aplica-se apenas a povo ou povos, e.g. 409e). No sentido de contornar essa dificuldade, recorre-se geralmente a uma perífrase “algo de bárbaro” (*barbarikon ti*), como sucede a propósito de *pyr* “fogo” em 410a, termo que não tem explicação na língua grega e se considera importado do frígio<sup>(6)</sup>.

De notar que no *Protágoras*, onde não se põem iguais exigências de rigor, Platão refere explicitamente a possibilidade de “uma língua bárbara” ter levado Pítaco a usar, num sentido indevido, o termo *khalepos*: “como lésbio que era, alimentado numa língua bárbara” (*en phonei barbaroi*, 341c). No passo há um óbvio sentimento de rejeição ao fenómeno, provavelmente frequente, de contaminação linguística, nas regiões onde os Gregos

---

<sup>(6)</sup> O frígio é a única língua bárbara que Platão nomeia no *Crátilo*: cf. L. Méridier na sua *Notice* à edição do diálogo (Platon, *Oeuvres complètes* t.V, Paris, Les Belles-Lettres, 1969, p.19, n.2) onde se refere, em abono da hipótese, a forma *hyr* (“fogo”) em arménio. Pode supor-se, no entanto, que tenha sido o frígio a adoptar (do arménio ou do hitita, se se atender à contiguidade geográfica) um vocábulo cuja raiz os confrontos com o osco, o hitita e o báltico, entre outros, mostram hoje pertencer ao indo-europeu: vide P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris, 1968) s.v. *pyr*, p.197.

convizinhavam com os Bárbaros. O *Crátilo* não manifesta tal preconceito e não mostra embaraço mesmo em aventar que uma língua bárbara pudesse ter sido a fonte das palavras gregas, primitivas ou não (409d-e).

2. O diálogo considera que, num estádio remoto, o “grego” e o “bárbaro” podiam não ter diferenças tão consideráveis. Esta sugestão, que pretende sublinhar uma estrita objectividade no âmbito da especulação linguística, insinua-se, no início, com as referências aos nomes que os Troianos davam ao seu principal herói e ao seu filho, respectivamente Heitor e Astíanax: não só são nomes “que se assemelham aos gregos” (*tois hellenikois eoiken*, 393a), como têm perfeita explicação dentro da língua grega<sup>(7)</sup>.

No final do seu excursus sobre as “palavras primitivas” (*prota onomata*), inexplicáveis devido à sua antiguidade, Platão não exclui a hipótese de elas provirem “de alguns dos Bárbaros” (425e) e de estes serem, consequentemente, mais antigos que os Gregos... Com esta ideia algo ousada, Platão tem, sobretudo, como alvo precisar o termo “bárbaro” na sua acepção mais neutral: “aquilo que não se conhece (ou não se entende)” - 421c-d.

O *Teeteto* ilustra, de forma muito expressiva, esta assimilação mais ou menos consciente de “bárbaro” a “não-conhecido” ou “não-compreendido”. Quando Teeteto apresenta a sua definição de conhecimento como sensação, Sócrates rebate-o com a seguinte pergunta: “Antes de aprendermos a língua dos Bárbaros, dizemos que não estamos a ouvir os sons que eles produzem ao falar, ou que estamos a ouvir e a compreender o que eles dizem?” (163b).

3. Na mesma proporção em que “bárbaro” (*barbarikon*) é o “não-conhecido” ou “não-compreendido”, o grego é, no domínio da língua, o que se conhece e pode ser compreendido. A linguagem ática (*attikè*), como as linguagens “estrangeiras” (*xenikà*), integram-se num conjunto mais amplo que é a língua grega (*hellenike phone* - 409e).

<sup>(7)</sup> Foi uma constatação que intrigou pensadores e historiadores do séc. V a.C.. Platão segue neste ponto Tucídides, que afirma não haver ainda ao tempo de Homero distinção entre Helenos e Bárbaros (Livro I:1.1; 5.1; 6.1 e 6; Livro VI: 18.2). Para outros pormenores vide J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos*, esp.pp. 444-445.

Numa fase platónica posterior, o *Crítias* oferece, em contexto semelhante (a propósito da Atlântida) uma explicação mais verosímil: os nomes gregos, aplicados a Bárbaros, são tradução de Sólon, a partir do significado dos nomes “atlantes” fornecido pelos sacerdotes do Egipto. Os Egípcios haviam por sua vez traduzido na sua língua os nomes “atlantes”. Eventualmente, o *Crítias* remete para a perplexidade levantada no *Crátilo* a propósito dos nomes gregos que Homero atribui a grande parte dos heróis troianos.



Na secção das etimologias – independentemente da seriedade que se lhes atribua<sup>(8)</sup> –, Platão põe em campo um riquíssimo jogo de relações e correspondências, revelador de uma larga prática dos falantes das várias línguas ou dialectos em se entenderem mutuamente<sup>(9)</sup>. Na especificação e racionalização de muitas dessas diferenças, está implícito o objectivo de promover a consciência de uma unidade essencial da língua grega, face às dos Bárbaros. O ático (*attike phone*) está, nesta perspectiva, em absoluta igualdade face aos outros falares não-áticos (*xenikai*), cujas variantes são por vezes preferidas ou citadas como também adequadas. Podem mesmo complementar-se, como sucede na inventiva etimologia do nome de Zeus, de que uns falares retêm uma metade da significação e outros, a outra metade... Ou seja, “aquele através (*Dia*) do qual vem a vida (*Zen*)” – cf.396a-b.

4. Ao longo das várias análises sobressaem, para além desse fundo pretendido de identidade estrutural de uma só língua, várias observações intuitivas que a linguística actual, após a descoberta do indo-europeu, confirma: assim, a alternância grau o/ grau e, talvez não aplicável no caso de *soma/sema* mas indubitavelmente presente nas reflexões sobre as variantes do substantivo de *eimi* (*ousia/essia/osia*, 401c-d); a alternância grau o/ grau zero, que legitima a equivalência etimológica entre o elemento homo- e o alfa copulativo, a propósito do nome de Apolo (405c-e); o intercâmbio entre formas com vogal inicial aspirada e não aspirada (por psilose), bem como alfa (breve ou longo) e eta. Um dos efeitos mais curiosos deste jogo linguístico é a legitimidade de se poderem interpretar em sentidos diferentes ou até opostos palavras iniciadas por a-, que tanto pode representar um alfa privativo como um alfa copulativo, como ocorre na explicação do nome Hades (“não-visível ou “que tudo conhece”, 403a-403b).

5. Toda esta gama de possibilidades interpretativas, em que os pontos de referência se multiplicam em função de diversas formas e usos de um mesmo *onoma*, representa uma homenagem à língua grega no seu conjunto

---

<sup>(8)</sup> Uma reavaliação positiva desta problemática, fundamentada em critérios mais flexíveis de significado, pode ver-se em D. Sedley, “The etymologies of the *Cratylus*”, *JHS* 118 (1998) 140-154.

<sup>(9)</sup> A que não é alheio o carácter compósito, artificial, da linguagem literária, desde Homero. Sobre o sentimento de uma “língua comum” que leva os Gregos a autodefinirem-se como *homoglossoi* “falantes de uma mesma língua”, cf. J. R. Ferreira, *Hélade e Helenos*, esp. pp. 116-124.

e à sua riqueza de meios expressivos. Terá sido provavelmente para sublinhar a igualdade de contributos de todos os falares gregos nessa língua comum, a *hellenike phone*, que Platão se abstém de os individualizar (com a excepção inevitável do ático, “a nossa bela língua”, como ironicamente diz em 418b, e da referência a uma forma específica do tessálico, no caso um *onoma* correspondente a “o pensamento da divindade” (*he theou noa*, 407b) teve o cuidado de lhe dar a forma definitiva ... com um alfa “estrangeiro” (*alpha xenikos*).de Apolo). Mas, para afastar tentações compreensíveis de *pleonexia*, mesmo num domínio volátil como o da linguagem, o nomóteta, ao figurar para a deusa Atena um *onoma* correspondente a “o pensamento da divindade” (*he throu noa*, 407b), teve o cuidado de lhe dar a forma definitiva ... com um alfa “estrangeiro” (*alpha xenikos*).

## 2. SÓCRATES FACE AO BINÓMIO ATENAS/ ESTRANGEIROS

### 2.1. SÓCRATES E ATENAS

À excepção da conversa directa do *Fédon*, que tem como local Fliunte (cidade do noroeste do Peloponeso) e das *Leis*, expressamente situadas em Creta – o único diálogo sem a interveniência de Sócrates, substituído por um anónimo «Estrangeiro Ateniense» – os diálogos platónicos têm invariavelmente como cenário explícito ou implícito Atenas ou locais próximos. Está neste caso a *República*, cuja conversa decorre no regresso do Pireu a Atenas; e a zona rural, ao longo do rio Ilissos, fora já das muralhas da cidade, onde Fedro, no diálogo homónimo, procura com Sócrates o alívio para um dia de calor abrasivo.

Este último passo contém uma observação emblemática: o apego de Sócrates à sua cidade é tal que raramente transpõe as suas muralhas para usufruir da beleza e da amenidade do campo. E isto, “porque o campo e as árvores” nada lhe “ensinam” (230d).

De facto, é no convívio espontâneo com os conhecidos (ou mesmo desconhecidos) que se cruzam diariamente no seu caminho que Sócrates testa a aquisição possível da sabedoria humana, a pesquisa dos valores pelos quais tanto a sociedade como o indivíduo devem reger-se. Só no espaço habitado e familiar de Atenas faria sentido essa permanente atitude

de inquirir, com os contornos provocatórios ou, no mínimo, heterodoxos que lhe atribui a *Apologia* (e.g. 21c-d). Atitude que consigna a reversão, não apenas do tradicional elo mestre/ discípulo com também das metas do saber: pela primeira vez, como diz Cícero, a filosofia desce “dos céus às moradas dos homens” (*Tusculanas* V, 4.11).

Mas não é somente a impossibilidade de concretizar, noutra parte qualquer, um magistério *sui generis* que prende Sócrates a Atenas. Quando, no *Críton*, o velho amigo de infância o interpela e incita à fuga, lembrando-lhe a obrigação de combater a injustiça de que fora vítima e assegurar a educação dos filhos menores, Sócrates confronta-o com o fictício discurso que as Leis lhe dirigiriam no momento da fuga. Trata-se da famosa *Prosopopeia das Leis* onde, sem custo, se vislumbra a personificação da própria Atenas (e que serviu de inspiração a Cícero na idêntica *Prosopopeia da Pátria*, nas *Catilinárias* I,18 ): “fomos nós que te gerámos, que te educámos e alimentámos” – 51c.

A linguagem mítica da autoctonia, que celebra nos Atenienses os descendentes directos da Terra-Mãe ateniense (como longamente se explicita no *Menéxeno*) repercute-se na vivência peculiar do cidadão que Sócrates foi e recusa deixar de ser. A ligação do indivíduo à sua pátria não é a do mero compromisso legal de acatar as suas leis em troca dos direitos que ela lhe concede, é antes a de um parentesco assumidamente biológico, que a referência a *ekgonon* “cria”, “rebento” reitera. Nesta medida, ainda que, na sua aplicação prática e por erro humano, as leis possam falhar, nem por isso deixam de ser o suporte material e visível de um vínculo a que se reconhece uma natureza sagrada (*timioteron ... semnoteron kai hagioteron*, 51a), não diverso daquele que impõe aos filhos o dever de estimar e venerar os pais.

Numa interpretação verosímil com a realidade histórica, Platão dá voz às Leis para lembrar quão forte é esse sentimento em Sócrates: excepto em serviço militar, apenas uma vez saiu da cidade para assistir a festividades no Istmo; o desinteresse por conhecer outros espaços geográficos e experienciar outros regimes políticos (para mais, dada a preferência manifestada – pelo menos em teoria – por constituições, como as de Esparta ou Creta, 52e) tem a sua razão de ser num apego enraizado ao solo de Atenas e ao seu viver quotidiano – apego em que Sócrates avulta dos demais atenienses (*diapherontos*, 51b).

Não obstante a força desse vínculo, paradigmaticamente centrado em Sócrates, há uma particularidade que as Leis pertinentemente evocam *pro*

*domo sua*: ele só se torna efectivo, moralmente irrecusável, com a adesão voluntária que cada cidadão manifesta, ao iniciar o exercício dos seus direitos (e deveres) de cidadania; mesmo depois, a opção por outras instituições — por outra “pátria”, conforme a simbiose explicitamente estabelecida — é uma opção em aberto, desde que por acordo mútuo. Assim a decisão da fuga, a recusa de Sócrates em submeter-se ao veredicto que o condenara, jamais redundaria em benefício da justiça e antes na destruição das leis, como resulta do passo 52 d-e:

E agora não te envergonhas dessa linguagem, deixas de fazer caso de nós, as Leis, e intentas destruir-nos procedendo como o mais vil dos escravos? Quebras os acordos e os compromissos havidos connosco? (*sunthekas... kai homologias*).

A par de testemunho biográfico, o *Críton* sintetiza assim a expressão de uma elaborada consciência cívica, cuja complexidade associa a ideia instintiva de “pátria” como “lugar” dos antepassados (*patris*) ao regime político que a concretiza — a democracia. Embora com traços comuns a outros regimes antigos, é em Atenas que o debate sobre a cidadania ganha contornos actuais, em particular pela noção da *homologia* (acordo) entre o indivíduo e o Estado, que está subjacente às democracias surgidas e aperfeiçoadas na Europa, nos últimos séculos.

É provável que tenhamos aqui o contributo específico de Atenas para uma reflexão sobre a cidadania e a correlativa noção de Estado, que as invasões persas, nas primeiras décadas do séc-V a.C., e a guerra do Peloponeso, nas últimas, vieram sedimentar; a que poderia juntar-se, na situação-limite que motiva o *Críton*, o princípio socrático de que é preferível sofrer a injustiça a cometê-la. No quadro de um “Estado de direito” como é o das Leis do *Críton*<sup>(10)</sup>, apenas se reconhece uma via para contestar as suas decisões: a da persuasão, através dos mecanismos legais admitidos para tal (51b, 52c). Incapaz de persuadir Atenas da injustiça da sua condenação, Sócrates prefere sofrê-la a atentar contra as suas leis.

<sup>(10)</sup> Esta perspectiva do diálogo é expressivamente realçada por Wilamowitz em *Staat und Gesellschaft*, que citamos em tradução inglesa: “Nowhere in Greek Literature does the fundamental sovereignty of law appear in a more striking form than in that passage of the Criton”. (apud A.W. Gomme, “Concepts of Freedom” in *More Essays in Greek History and Literature*, London, 1962, p. 145). Tal perspectiva, como se esclarece no estudo citado, não colide com a escolha individual — *proairesis*.

## 2.2. SÓCRATES E XENOI

Não obstante a fixação de Sócrates a Atenas, o cosmopolitismo da cidade justifica o repetido alargamento dos diálogos socráticos a personalidades não atenienses (*xenoi*), que então passavam por ser expoentes da vanguarda cultural do mundo grego – em especial os sofistas: Górgias de Leontinos, Protágoras de Abdera, Hípias de Élis, Pródico de Ceos, entre outros.

Embora enquadradas numa moldura ficcional, tais conversas reproduzem certamente a curiosidade insaciável de Sócrates, não só por saber o que os outros Gregos pensavam, mas sobretudo por aferir o valor real do saber (*sophia*) que cada um julgava possuir. Três dos sofistas citados dão mesmo nome a diálogos platônicos, nome eventualmente duplicado, a aceitar que o *Hípias maior* seja platónico e não obra, por exemplo, de um discípulo<sup>(11)</sup>.

A recriação platónica tem a ver, neste ponto, com uma amplitude de relacionamentos entre atenienses e *xenoi* que faria sem dúvida parte do quotidiano de Sócrates como, também, da cidade em geral. O respeito pela verosimilhança histórica poderá mesmo ir mais longe em Platão do que em Xenofonte: Pródico, várias vezes referido como “mestre” de Sócrates (*Protágoras* 341c, *Crátilo* 384b-c) não é jamais, ao contrário do que acontece nos *Memoráveis*, sujeito ao crivo da inquirição socrática. A referência amigável ao “meu amigo Pródico”, no *Protágoras* (*ho hemeteros etairos*, 282c), corroborada pela cumplicidade com que este acompanha os malabarismos semânticos de Sócrates no sentido de confundir Protágoras, explica suficientemente a sua exclusão, no obra platónica, como interlocutor (e adversário) privilegiado, em oposição ao que sucede com os outros três sofistas. O contacto, apenas episódico, com estes permite um confronto intelectual e ético por vezes violento: não é o caso do *Protágoras* (onde a imagem do sofista sai de algum modo beneficiada), mas é certamente a do *Górgias*, onde a questão do justo e do injusto se cifra numa radical incompatibilidade, alimentada não tanto pelo autor do *Elogio de Helena* quanto pelos discípulos Polo e Cálicles, que lhe sucedem na discussão

---

<sup>(11)</sup> Veja-se a minha *Introdução a Platão, Hípias Maior* (Lisboa, 1999) pp. 11-18. Embora o diálogo seja referenciado por Trasiló como autêntico, aspectos vários de conteúdo e estilo, em grande parte sistematizados por Tarrant, fazem-me pender para a sua não autenticidade.

- representantes, como o Trasímaco do livro I da *República*, de uma nova geração de discípulos<sup>(12)</sup>, mais aguerrida e emancipada, no que toca a (pre)conceitos morais vigentes, que os seus mestres hesitavam ainda em beliscar.

Outros *xenoi*, alguns provavelmente residentes em Atenas por um período significativo, são integrados numa relação afectiva mais próxima de Sócrates. Para além do *Críton*, o *Fédon* é o diálogo em que melhor se dá conta de um círculo pan-helénico de amigos onde, a par de atenienses (cuja referência vemos por duas vezes, neste diálogo e na *Apologia*, alargar-se ao próprio Platão<sup>(13)</sup>), se enumeram estrangeiros oriundos das mais diversas partes de Grécia: além de Fédon de Élis, também Euclides e Térpsion de Mégara, e Fedondes, Símiás e Cebes de Tebas – estes dois últimos, aliás, os principais interlocutores de Sócrates na discussão. Mencionam-se ainda apenas pelo nome, embora não estando presentes, Aristipo de Cirene e Cleômbroto de Ambrácia (cf.59b-c). Num estatuto cénico, aliás, incomum em Platão, o diálogo directo, que inclui a narrativa do último dia de Sócrates (em Atenas) decorre na realidade em terra estrangeira, concretamente em Fliunte – pequena cidade do extremo oeste do Peloponeso –, e é motivada pela curiosidade que Equécrates, um dos seus nativos, mostra em informar-se dos acontecimentos, já que nenhum estrangeiro (*xenos*) vindo de Atenas soube dar deles notícia concreta (57a-b).

Apesar das escassas saídas de Sócrates fora do território ateniense (saídas, além do mais, sem significado cultural ou filosófico) estas referências comprovam a ideia de uma personalidade conhecida no conjunto dos Estados helénicos, sem dúvida pelo estreito convívio com estrangeiros (*xenoi*) que a vida de Atenas lhe proporcionava e a que o *Menéxeno* faz referência, ao falar dos elogios oficiais: "como de costume, acompanham-me sempre alguns estrangeiros que os escutam" (235b). Esse círculo pan-helénico de amizades (que se estende, no *Críton*, aos amigos dos amigos que estão dispostos a acolher Sócrates no exílio) não é certamente um exagero de Platão: a continuidade do seu magistério, para além do que os diálogos de Platão e de Xenofonte testemunham, é reclamada por discípulos, conhecidos

<sup>(12)</sup> Não necessariamente sofistas profissionais: J. de Romilly traça com subtileza a fronteira entre os "profissionais" (que a necessidade de apoio popular limita) e os homens ricos, como Cálicles, que podem dar-se ao luxo de um aproveitamento puramente pessoal das doutrinas sofisticas: cf. *Les grands sophistes de l'Athènes de Périclès* (Paris, 1988) esp. pp. 210-217.

<sup>(13)</sup> Cf. *Ap.* 34 a, 38 b e *Phd.* 59 b.

por “socráticos menores”, que estão na base de quatro principais escolas filosóficas: a Cirenaica, ou hedonística, fundada por Aristipo de Cirene; a Megárica, por Euclides de Mégara; a Elidense-Eritriense, por Fédon de Élis e Menedemo de Erétria; e a Cínica, fundada por Antístenes.

Destes últimos citados, apenas Antístenes era ateniense; e não será inverosímil que, num ou noutro caso, tivesse sido a própria fama de Sócrates a atrair estrangeiros conhecidos a Atenas, como se conta que sucedeu com Aristipo<sup>(14)</sup>.

### 3. DIÁLOGOS PLATÓNICOS DA 1ª E 2ª FASE:

#### 3.1. ATENAS NO CONTEXTO HELÉNICO

##### 3.1.1 MENÇÃO GENÉRICA DE OUTROS ESTADOS GREGOS

O *Crítón* e o *Menéxeno* são os diálogos mais ricos em referências conjuntas a outros povos ou Estados gregos. O primeiro deles dá uma ideia geral das opiniões dominantes em Atenas sobre as constituições de algumas principais pólis. De acordo com essa ideia geral, que é expressa na *Prosopopeia das Leis*, Creta e a Lacedemónia são Estados morigerados (*eunomoi*) — sem que, contudo, Sócrates tivesse preferido qualquer deles para aí viver (52e); também Tebas e Mégara se caracterizam por boas constituições, responsáveis pelo elevado nível cívico dos seus cidadãos — o que inviabilizaria a hipótese de qualquer ateniense, fugido às leis de Atenas, aí ser bem-vindo (53b); finalmente a Tessália, onde as possibilidades de Sócrates ser bem acolhido são mais consistentes, apenas tem para oferecer uma vida negligente no tocante à justiça e às leis (53d). A referência adicional que se faz ao facto de Sócrates poder somente aí educar os seus filhos como “estrangeiros” (*xenoi*) é um óbice que valeria para qualquer outro Estado.

Outra é a perspectiva do *Menéxeno*, onde o elogio de Atenas acompanha parte de sucessos comuns a toda a história de Grécia. Ultrapassando o quadro mítico de primitivas guerras contra Eumolpo e as Amazonas, e do papel de Atenas na defesa dos Argivos contra Tebas e dos Heraclidas contra

---

<sup>(14)</sup> W.K.C. Guthrie, *Socrates* (Cambridge, CUP, 1971) p. 170.

Argos (239b), as referências mais concretas têm a ver com as invasões persas e com as guerras civis que se seguiram. No contexto das primeiras, o aspecto que mais se destaca é a inércia e o receio de todos os povos gregos face à invasão, ordenada por Dario, que teve por alvo directo os Eritrienses e os Atenienses (240c-d). Dessa acusação excluem-se os Lacedemónios, que efectivamente compareceram, embora atrasados, e que deram apoio efectivo dez anos mais tarde, em Plateias. No seguimento das guerras civis que se desencadeiam pela hegemonia sobre a Grécia, e que têm como principais protagonistas Atenas e Esparta, referem-se Estados apanhados nessa guerra cruzada: a Beócia, que os Atenienses libertaram dos Lacedemónios (242b); numa fase já posterior, os Leontinos, cujo pedido de auxílio levou Atenas à expedição frustrada da Sicília (242e-243b-c); Argivos, Beócios e Coríntios são referidos entre os primeiros povos que pedem auxílio a Atenas quando a Lacedemónia os ameaça com o seu poderio – para mais tarde capitularem perante o Grande-Rei. No conjunto, os povos efectivamente dotados de coragem e energia para fazer face ao inimigo comum são Lacedemónios e Atenienses mas (na óptica do discurso ...) sobretudo estes, a quem as inimizades deixaram várias vezes isolada e obrigada a enfrentar sozinha o poderio asiático (245a).

A coerência da postura ateniense face aos Bárbaros complementa-se no *Menéxeno* por princípios superiores de humanidade e tolerância com os restantes povos gregos, de que é paradigmática a atitude de Atenas em Esfactéria, ao libertar sem condições os generais lacedemónios vencidos e aprisionados, em vez de os executar, como seria seu direito numa guerra “normal” (242c-d). Mesmo sendo óbvio que essa postura não foi uniforme, e não evitou a responsabilidade activa por atrocidades cometidas durante a Guerra do Peloponeso (que o discurso omite...), não é menos certo que à vivência cívica e cultural de Atenas se deve uma nova ética nas relações (mesmo hostis) entre Gregos.

São os poetas, oradores e pensadores de Atenas que se empenham na distinção clara entre “dois tipos de guerra”, de finalidade e limites éticos diversos: enquanto a guerra contra os reais inimigos (os Bárbaros) encoraja o prosseguimento da luta até à destruição completa do adversário, as guerras entre Gregos, como discórdias civis que são (*staseis*), e não guerras no seu verdadeiro sentido, devem pautar-se por estritas normas de generosidade para com o adversário vencido. Esse é também o princípio que passa à *República*, mas sem a visão idealista do *Menéxeno* (como de outros discursos



de louvor a Atenas<sup>(15)</sup>). Após Sócrates distinguir entre guerras nacionais (*staseis*) e estrangeiras (*polemoi*), e as diversas normas que as deverão reger, Gláucon dá o seu apoio, num comentário crítico de que Atenas não está excluída (471 b)<sup>(16)</sup>.

### 3.1.2 LACEDEMÓNIOS

Do conjunto dos povos gregos mencionados, destacam-se os Lacedemónios que representam, no panorama do séc.V a.C. helénico, o outro pólo de garantia da liberdade dos Gregos face aos Bárbaros. A Guerra do Peloponeso veio apenas confirmar que a hegemonia política e espiritual, reclamada por Atenas à sombra da vitória contra os Persas era, na verdade, uma hegemonia repartida – e disputada – com Esparta.

Deste modo, os pressupostos políticos e educacionais que asseguram a manutenção dos valores e costumes da sociedade espartana (primacialmente centrados na defesa do território e das suas instituições) tornam-se alvo crescente de curiosidade, polémica e, não raro, apreço. Platão sugere com clareza a existência de uma corrente laconizante em Atenas, eventualmente mais activa do que a simples admiração pelo regime e pelas instituições espartanas que Sócrates no *Crítion* parece tributar-lhes. É neste ponto expressiva a atitude representada por Laques, no diálogo homónimo, não apenas ao recusar a hoplomaquia, na base de que também os Lacedemónios lhe não reconhecem interesse na actividade guerreira, mas sobretudo no plano moral: o homem que cria “acordo entre as palavras e acções” é “igualzinho a um músico que criou a mais bela melodia, não /.../ à maneira iónica nem, em meu entender, à maneira frígia ou lídia, mas exactamente à maneira dórica, aquela que constitui a única harmonia helénica”(188d)<sup>(17)</sup>. A menos que seja fruto de reflexão independente, esse dado socrático (e

<sup>(15)</sup> Aspecto que será desenvolvido no 2.º volume dos estudos dedicados a esta temática.

<sup>(16)</sup> “Eu por minha parte, concordo que é assim que os nossos cidadãos devem comportar-se com os seus adversários. Com os Bárbaros, devem proceder como actualmente os Helenos uns contra os outros (471b)”. Trad. de M<sup>a</sup> Helena da Rocha Pereira, *Platão. República* (Lisboa, 9/2001) p. 247.

<sup>(17)</sup> Trad. de Francisco de Oliveira, *Platão. Laques* (Lisboa, 1987) p. 52. Sobre a personagem (que comandou com Sócrates a retirada de Délion – cf.181b), veja-se a Introdução à edição citada do diálogo, pp. 25-28.

epocal) prolonga-se, quer em Xenofonte quer em Platão<sup>(18)</sup>, que tanto na *República* como *Leis* adopta vários pressupostos educacionais e legislativos implícita ou explicitamente inspirados em Esparta.

Não é improvável que o desgaste que a democracia ateniense foi sofrendo, após os anos de glória de Péricles, tenha a ver com uma apreciação crescentemente positiva das instituições espartanas. Quando em Atenas se refere a *eunomia*, isto é, a perfeição legislativa capaz de promover a justiça e a harmonia social, não são já as leis de Sólon e sim as de Esparta que se tomam como modelo; o que justifica a conotação de “conservadorismo” que os detractores foram imprimindo ao uso do termo, captando nele a conhecida aversão por toda a espécie de inovações que caracterizava a sociedade lacedemónia.

Ambos os valores coexistem na referência incidental do *Hípias Maior*, onde Sócrates confronta o sofista com o facto de um Estado “morigerado” (*eunomos*, 283d) como a Lacedemónia manifestar absoluto desinteresse pelas novidades científicas e culturais que o sofista traz para “vender”: deste, acolhe apenas de bom grado as tradicionais histórias de um passado mítico em cujos conceitos de heroísmo e de “virtude” (*arete*) se revê<sup>(19)</sup>.

Em sentido idêntico vão as considerações de Pausânias, o segundo conviva de *O Banquete* a tomar a palavra. A pederastia fornece aqui o mote para marcar uma reflexão sobre a diversidade dos *nomoi* (“leis” mas também “regras sociais”) vigentes em Atenas e Esparta (182 a sqq.). Entre a aceitação sem reservas que o *nomos* espartano estipula (bem como na Élide e na Beócia), e a condenação *in limine*, reportada a grupos de Iónios e outros, mais afins aos Bárbaros<sup>(20)</sup> — que vêm na pederastia a maior ameaça aos seus regimes tirânicos (182b-c) — o orador exalta a flexibilidade do *nomos* ateniense, onde são primacialmente tidos em conta valores de ordem espiritual e ética. De acordo com eles, a pederastia é aceite se visa a *arete* (na sua duplicidade de “virtude” ou “excelência”, intelectual e social); ou é condenada, se se limita à simples satisfação do prazer físico, desenquadrada de qualquer meta espiritual.

<sup>(18)</sup> Sobre Xenofonte, cf. infra pp. 54-57 e respectivas notas.

<sup>(19)</sup> Esse deslize semântico de *eunomia* é destacado por V. Ehrenberg, “Eunomia” in: *Aspects of Ancient World* (New York, 1973) pp. 70-93. Para o valor de *nomos* (“lei” mas também “norma social”) que a seguir ocorre vide a análise pormenorizada de J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos*, pp. 155-190. Cf. a nossa edição do *Hípias Maior*, citada na nota 10, esp. pp. 116-117.

<sup>(20)</sup> Pausânias invoca, numa perspectiva, aliás, tradicional, o exemplo de Harmódio e Aristógiton, que derrubaram os Pisístratos em Atenas, pagando com a vida o ódio ao regime tirânico a que Atenas foi sujeita sob o domínio desta dinastia.

O esquematismo da repartição remete-nos para o contexto de questões candentes no debate político que os Atenienses instalaram no seu quotidiano; em causa está a superioridade relativa dos dois regimes gregos mais em evidência, após a vitória sobre os Bárbaros – problemática a que a Guerra do Peloponeso veio dar plena projecção.

Pausânias (e com ele teremos de supor uma larga facção da classe dominante) toma partido claro pela democracia ateniense contra o regime fechado e culturalmente estreito de Esparta – como, noutra perspectiva, contra os regimes tirânicos dos Bárbaros. A aparente objectividade do seu excursus legislativo não esconde, a uma análise mais funda, a “tacada” que pretende lançar-se no campo da facção pró-lacedemónia, de algum modo veiculada no discurso de Fedro, o orador antecedente. À excelência de uma sociedade guerreira, de inspiração espartana (que culmina no apelo a um “exército de amantes e amados” – 178e) contrapõe Pausânias o estigma de uma incapacidade cultural para conquistar de facto a *arete*, simbolizada na arte de persuadir um jovem a iniciar uma relação amorosa: por isso, a pederastia é aceite sem mais entre povos, como os Lacedemónios, onde não há pessoas dotadas do dom da palavra (*sophoi legein*), e, logo, incapazes de persuadir os jovens (182b, d).

O proverbial laconismo dos Espartanos, convenientemente equiparados por Pausânias aos Elidenses e aos Beócios – estes últimos, conhecidos pela sua emblemática “estupidez” – torna-se assim num alvo preferencial de ataque às instituições (*nomoi*) de Esparta. Não significa, contudo, que o argumento colha desprevenidos os defensores do modelo lacedemónio em Atenas. Numa sociedade desgastada pelo “poder da palavra”, tantas vezes errada e inconfessadamente usada contra os interesses da pólis, o “estilo lacónico”, reportável aos Espartanos, pode pelo contrário jogar como indicativo seguro de “sabedoria”<sup>(21)</sup> e, implicitamente, da real *eunomia* das suas instituições – mais assente na pragmática dos actos do que dos discursos.

É, contudo, pelo lado paródico que Platão desenvolve esta linha argumentativa no *Protágoras* (342c-343b). Contra o pensar comum, Sócrates sustenta aí que o amor pela sabedoria (*philosophia*, 342e) teve a sua origem

---

<sup>(21)</sup> Não é certamente por acaso que o jogo etimológico do *Crátilo* associa *sophia* ao nome próprio *Soos*, “– termo que os lacedemónios usavam comumente para “impulso rápido”. *Sophia* terá nesse contexto o valor etimológico de “contacto com o movimento (rápido)” – 412b.

mais antiga em Creta e na Lacedemónia; se os actuais descendentes aparentam ignorância ou incapacidade de expressar-se, tal deve-se apenas a uma simulação táctica: não lhes convém exhibir diante de outros Gregos a sua supremacia num domínio que eles prezam mais do que a arte de guerra – o da sabedoria (*sophia*). Daí, portanto, a relutância em permitir a entrada de estrangeiros na sua cidade ou em deixar sair os seus jovens...

Neste entendimento “oximórico” da sociedade lacedemónia enraíza a duplicidade de interpretações do famoso “estilo lacónico”<sup>(22)</sup>: embora decepcionante a um primeiro contacto, pela aparente pobreza de expressão (o discurso de Pausânias fala mesmo de uma *argia psyches*, “preguiça de alma”, *Symp.* 182d), revela-se contudo, em momentos-chave, uma apurada arte de dizer, que apenas com um longo treino filosófico se alcança: daí – ainda segundo Sócrates... – o reconhecido apreço que os antigos sábios das mais variadas partes da Grécia (citam-se explicitamente os Sete Sábios) votaram às sociedades lacedemónia e cretense, internacionalizando o dito estilo lacónico através das máximas que deixaram no templo de Delfos e ficaram como legado comum de sabedoria para todos os Gregos (343a-b)<sup>(23)</sup>.

Descontando o inverosímil que sustenta o primado da sabedoria (melhor: da filosofia!) entre os Lacedemónios, o passo do *Protágoras* explicita claramente (tal como o *Laques*) a existência de uma facção pró-lacedemónia em Atenas, que à democracia vigente antepõe a prioridade da defesa do território e, com ela, a militarização da organização social, através de uma educação predominantemente orientada para a actividade física e guerreira. Essa facção – que, como se deduz, estaria também representada noutras pólis gregas – recebe mesmo um nome: os *lakonizontes* (343b), isto é, “os que procedem à maneira dos lacedemónios” por entenderem que nas suas instituições e hábitos de vida reside a razão de ser da sua superioridade.

---

<sup>(22)</sup> No mesmo sentido vai a distinção traçada em *Lg. I 647-649b* entre a *philologia* “amor à linguagem” e *polylogia* “abundância de linguagem” dos Atenienses face à *brakhylogia* dos lacónicos e cretenses: sobre este esboço de uma “etnografia do logos” vide H. Joly, *La question des étrangers*, p. 36.

<sup>(23)</sup> O texto do *Protágoras* é ambíguo, não respondendo claramente à questão de Delfos servir como ponto de encontro ou apenas de registo das ditas máximas. De acordo com a tradição afirmada por Heródoto, teria havido em Sardes um encontro promovido por Cresos, o rei lídio que teria chamado Sólon à sua corte. Outro estrangeiro bárbaro – o faraó Âmasis – é referido como ligado aos Sete Sábios. Sobre a génese desta tradição e sua projecção na literatura posterior (em especial Plutarco) veja-se Delfim Leão, “Os ‘Sete Sábios’ como agentes de formação”, *Biblos*, 2ª série, 1 (2003) 23-41.

Anote-se, no entanto, que essa facção, pelo menos nos diálogos platónicos, se manifesta num campo puramente teórico, jamais implicando atitudes concretamente hostis à democracia ou à política da cidade. O que está em causa, na apreciação relativa dos regimes de Atenas e Esparta, é qual deles poderá melhor servir os interesses da pólis e os valores comuns a todos os Gregos<sup>(24)</sup>. Por razões de eficácia, consideraremos globalmente a *República* e as *Leis*, à luz dos princípios legislativos e educativos de Esparta que nelas se reflectem.

Na estrita separação de domínios que há pouco aludimos (o da teoria e o da *praxis*) evolui o pensamento político de Platão. A simpatia pelas instituições cretenses e espartanas (que poderá ter sido herdada de Sócrates) não tem correlato em qualquer actuação política imediata, de que Platão praticamente abdicou, após a tentativa frustrada de estabelecer em Siracusa o princípio do “governante-filósofo”, que a *República* desenvolve. Mas a investigação em torno do melhor modelo político-social de pólis jamais deixou de fazer parte dos seus projectos: um dos itens prioritários da fundação da Academia foi justamente preparar cidadãos que pudessem contribuir para aperfeiçoar os sistemas legislativos das diversas pólis e propor outros para as cidades que viessem a fundar-se — como, por várias vezes, veio a suceder<sup>(25)</sup>.

Com a perspectiva, a médio e longo prazo, de teorizar formas de constituição mais adequadas à defesa e ao bem-estar dos Estados, Platão corporiza uma preocupação tipicamente helénica que, não obstante divergências e limitações de região para região, corresponde desde cedo não apenas à necessidade de definir um estatuto de cidadania (isto é, formalizar a relação do indivíduo com o Estado) mas também de o englobar no sentimento de pertença a uma comunidade mais ampla, determinada por óbvias afinidades de religião, língua e de vivência social.

---

<sup>(24)</sup> A opção por um ou outro dos modelos revive no “século das luzes”: “Esparta brilha como um clarão nas trevas imensas” proclama Robespierre (apud J. Ribeiro Ferreira, “Grécia e Roma na Revolução Francesa”, *Revista de história e teoria das ideias* 10 /1988/ 218) . Mais raros são os admiradores de Atenas, como Chénier. No que respeita em especial à adesão suscitada pela legislação e pela educação espartanas veja-se do mesmo autor, além do estudo citado, a comunicação “A presença da Grécia e de Roma na Revolução Francesa” in *A recepção da Revolução Francesa em Portugal e no Brasil (Actas do Colóquio)* (Porto, 1992) 75-96.

<sup>(25)</sup> Sobre este ponto, é instrutiva a leitura de P. Friedlaender, *Plato. An Introduction* (London, 1969) cap. III “Academy”, esp. pp. 100-101. Outros aspectos sobre o funcionamento da Academia e a sua projecção na época (e para além dela) podem ver-se em M. Baltes, “Plato’s School, the Academy”, *Hermantenna* 155 (1993) 5-26.

Embora nas suas cidades utópicas — a *República* e as *Leis* — Platão parta de pressupostos universais (ou assim tidos) na busca da *eunomia*, cujo alvo mais remoto é o bem-estar dos cidadãos que dela partilham, percebe-se que o contexto é o de uma cidade grega. Mesmo na *República*, intencionalmente alheada da polémica que divide os Gregos quanto à superioridade do regime de Esparta ou de Atenas, o perigo “de fora” que os Bárbaros representam, como o “de dentro”, que são as guerras movidas por Estados helénicos entre si, confirmam o intencional estatuto de pólis grega, anunciado em 470e. Bem característico é o passo em que são proibidas as represálias dos vencedores sobre vencidos gregos, mas não sobre Bárbaros, numa directa crítica às práticas do tempo: “Com os bárbaros, devem proceder como actualmente os Helenos uns contra os outros.” (471b, cf. *Menéxeno*, 242d).

As *Leis* partem de um suporte teórico mais concreto e visam objectivos mais definidos — reformular as sociedades gregas existentes através do modelo de uma nova cidade. Sem renunciar de todo à perspectiva de um Estado ideal, a fundar desde os seus alicerces (739a, 807b), Platão contemporiza com a necessidade pragmática de trabalhar sobre a realidade existente — isto é, os regimes político-sociais de Esparta e de Atenas, cuja “candidatura” a organização-modelo da sociedade grega se põe desde as invasões persas.

Nesse empreendimento alternativo de construção da cidade ideal, as preferências legislativas de Platão vão explicitamente para o modelo espartano e cretense. A adesão a esse modelo, que influencia já vários tópicos concretos da *República* (como a educação comunitária de crianças e jovens, ou o modelo guerreiro de organização da pólis), deduz-se de uma extensa análise onde os aspectos positivos contrabalançam generosamente os negativos. Mas não se trata apenas de propor a excelência de um modelo, destacável no espaço e no tempo gregos, cuja *eunomia* parece satisfazer, de forma mais consequente, um princípio de *isonomia* arraigado em toda a teorização legislativa grega (e obviamente, reivindicado também pela democracia ateniense). A originalidade do livro III das *Leis* consiste em fazê-lo derivar da reformulação de um ideal pan-helénico, tentado já pelos Aqueus ao tempo da Guerra de Tróia<sup>(26)</sup>, mas que apenas mais tarde, com

<sup>(26)</sup> Deve-se provavelmente a Tucídides (1.3.3) a interpretação da Guerra de Tróia como a primeira grande aliança dos povos gregos, inserta na “Arqueologia” que antecede a narrativa histórica. Para uma análise desta “Arqueologia” (cujas reflexões passam em grande parte ao texto platónico), vide Ribeiro Ferreira, *op.cit.*, pp. 444-446.

os Dórios, adquire a consistência de um projecto (*dianoia*), consubstanciado na legislação de Creta e das cidades do Peloponeso.

Contra a expectativa – e provavelmente contra a verosimilhança histórica – Platão interpreta aqui, sob o signo da unidade étnica, os dados de uma tradição remota que falam da invasão do Peloponeso pelos Dórios: estes serão tão-só os Aqueus dissidentes ou expulsos após a Guerra de Tróia (por não serem aceites nas respectivas cidades) que, passado tempo, regressam sob o comando de Dorieu para dominar os que lá continuaram (682e)<sup>(27)</sup>. Do exílio, do contacto com povos bárbaros, potenciais invasores da Grécia, trazem ideias novas de governo para as cidades, no intuito não apenas de servirem mais eficazmente todos os cidadãos, segundo o princípio da *isonomia*, mas também de fomentarem a solidariedade entre elas, sempre que está em causa a defesa comum do território grego.

É significativo o passo 685b-c, onde se exaltam as virtudes das leis “irmãs” (*adelphoi*) de Creta e dos principais Estados dóricos do Peloponeso (Argos, Messénia e Lacedemónia):

“No espírito dos homens de então, essas disposições não visavam apenas a defesa adequada do Peloponeso mas também a de todos os Gregos, caso algum povo bárbaro contra eles acometesse.”

O elogio das instituições de Esparta tem, pois, a ver com o facto de este ter sido o único Estado dórico a manter fidelidade ao primitivo “projecto” (*he tote dianoia*) a que obedeceu toda a reformulação político-legislativa do Peloponeso, empreendida pelos Aqueus expulsos e regressados, agora conhecidos por Dórios: “se o antigo projecto tivesse vingado, concretizando-se na união [dos Estados dóricos] ter-se-ia obtido uma força invencível na guerra” (686b).

As *Leis* apostam assim numa mitificação dos Dórios como símbolo por excelência da liberdade e da união helénica que, embora não excluindo Atenas (tal como no *Menéxeno*, a primeira a sustentar a invasão dos Bárbaros –

---

<sup>(27)</sup> As *Leis* contrariam a ideia corrente da invasão do Peloponeso por um povo grego, mas vindo de fora, que terá posto fim à civilização dos Aqueus. Esta fusão de Aqueus e Dórios (que tem mais a ver com o propósito de enfatizar uma união estrutural da nação grega a partir dos Dórios) conta curiosamente com o apoio de estudiosos de há poucas décadas, como Chadwick e Hooker, que a partir de dados linguísticos fornecidos pelas tabuinhas micénicas procuraram postular a coexistência espacial e temporal de Dórios e Micénios. Mas não é uma tese pacífica: vide Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos*, esp. pp. 81-88 e bibliografia aí citada.

698d-e), contraria o papel cimeiro que noutros excursos míticos dos diálogos lhe é outorgado (em especial no *Timeu* e no *Crítias*, obras cronologicamente próximas das *Leis*).

Será, no entanto, imprudente tirar deste facto ilações literais. Primeiro porque, no seu devir histórico, os Estados do Peloponeso (à excepção da Lacedemónia) não escapam à recriminação de terem, tal como Atenas, deixado desvirtuar os princípios da *eunomia*, estabelecidos pelos seus antepassados (692d); depois, porque estão em causa preceitos de convenção dramática que Platão jamais quebraria: seria inverosímil, no contexto do diálogo, vermos o Estrangeiro Ateniense (que nem sequer é Sócrates!) impor a primazia do mito dos “nascidos da terra” (*autocthones*) face aos dois interlocutores, claramente escolhidos como representantes de um ideal legislativo a que as *Leis* dão o seu beneplácito: Megilo, por Esparta e Clínias, por Creta<sup>(28)</sup>. É como hóspede deste último, e especificamente em Creta (“a *Urland* mítica da legislação grega”, no dizer de Friedlaender<sup>(29)</sup>), que o Estrangeiro Ateniense delinea as traves-mestras da sua nova cidade; por isso, a glorificação dos “nascidos da terra” é aqui omitida em favor da dos Dórios da época pós-acaica, que são fundamentalmente o mesmo povo de quem partiu, embora por razões conjunturais, a primeira iniciativa de uma aliança de todos os Gregos.

Esta forma de homenagem ao povo dórico, e aos interlocutores que no diálogo o representam, só superficialmente deixa em segundo plano Atenas. Se não há dúvidas quanto à supremacia legislativa que para Platão (e para muitos outros Gregos) fez da Lacedemónia e de Creta modelos históricos de *eunomia*, não é menos certo que a reflexão sobre as suas virtualidades, e sobre os pontos em que é possível melhorá-los, cabe primacialmente a Atenas, à sua vocação especulativa e dialogante, que, quando longe de excessos populistas, obtém pelo consenso os resultados que a imposição, por

<sup>(28)</sup> O empenho na recriação dramática vai ao pormenor de fazer de Homero um poeta pouco menos que desconhecido em Creta. A citação dos versos de *Od.* IX112-115, pelo Estrangeiro Ateniense, merece de Clínias um comentário desconcertante: “Esse vosso poeta, acho eu, tem o dom de agradar! Dele correm também por aí entre nós outros versos deveras gentis, mas não muitos: é que nós, Cretenses, não somos muito dados a poesia estrangeira ...” A réplica do espartano Megilo não melhora a situação: “Bem ... isso, nós somos! Achamos mesmo que este bate aos pontos os poetas do género; mas o estilo de vida que ele representa é o iónico, não o espartano ...” (680c-d). Com esta nota “lacónica”, o Platão das *Leis* dá por arrumada a questão homérica, tão obcecadamente evocada nas páginas da *República*.

<sup>(29)</sup> *Plato II*, London, 1969, p. 338.



si só, jamais alcança. Esse é reconhecidamente o mérito da cidade, a cujo papel de pioneira na união espiritual dos Gregos (como já no *Menéxeno* se frisara) ambos os interlocutores do diálogo prestam também homenagem no início das *Leis*. Megilo, *proxenos*<sup>(30)</sup> de Atenas em Esparta, considera-a uma segunda pátria (642b) e é dos seus lábios que saem estas palavras, reminiscentes de outras que Platão pessoalmente faz ouvir na *Carta VII*, em defesa da sua cidade: “Quando os Atenienses são gente de bem, são-no ao mais alto ponto!”

### 3.1.3 ATENAS

Tal como Sócrates integra sem conflitualidade a admiração pelas instituições espartanas e o seu radical apego a Atenas, também Platão permanece vinculado à sua cidade – embora, proventura, carregando uma desilusão mais funda, que se traduziu na completa abdicação da vida política (o que não aconteceu com Sócrates)<sup>(31)</sup>.

A evolução da obra platónica (tanto quanto dela nos podemos dar conta) traduz uma vivência de Atenas que de algum modo corresponde a um distanciamento progressivo por parte de Platão, bem como a uma gradual desfocagem do Sócrates histórico, cuja personalidade, fortemente sensível nas obras ditas socráticas, se concilia, nas da maturidade, com o papel de porta-voz de Platão, para quase se reduzir ao de um mero ouvinte de estrangeiros ilustres, nos últimos diálogos (exceptuam-se, além das *Leis*, as recriações de diálogo aporético, representadas pelo *Fílebo* e pelo *Teeteto*).

Não obstante as críticas que, directa ou indirectamente, marcam a posição de Platão no que respeita a Atenas, esta é indiscutivelmente, nas

---

<sup>(30)</sup> Os *proxenoi* correspondiam, grosso modo, aos côsules actuais, com a diferença de que eram cargos desempenhados por naturais do Estado onde outros se faziam representar. Megilo, espartano, representa pois, na sua própria cidade, os interesses de Atenas. De salientar que, ao longo do séc. V a. C., *proxenos* passa a ser também um título honorífico concedido a estrangeiros: vide supra Delfim Leão no estudo publicado neste volume.

<sup>(31)</sup> Essa desilusão teve, muito em especial, a ver com o processo que culminou na condenação à morte de Sócrates, como explicitamente Platão refere na *Carta VII*, 325b-d. Regra geral não se põe hoje em dúvida a autenticidade das *Cartas VII* e *VIII*, sobretudo a *VII*, cujo conteúdo autobiográfico é apoiado, não só em concordâncias peculiares de estilo e de doutrina, mas também em ecos marcantes de uma experiência pessoal, dificilmente imitável. Para uma análise sistemática desse conteúdo autobiográfico vide Luc Brisson, “La *lettre VII* de Platon, une autobiographie?” in: *Lectures de Platon* (Paris, 2000) pp. 15-24.

obras que integram a fase inicial e da maturidade, o palco das atenções, a cidade que assume a supremacia cívica e intelectual onde — pelo menos em teoria... — todas as ideias, por mais arrojadas que pareçam, podem debater-se. O esforço dos governantes por mobilizar todos os cidadãos nos grandes empreendimentos da pólis contam com esse instrumento cuja duplicidade de efeitos é diversas vezes salientado (e por isso mesmo recusado) por Platão: a arte da palavra ou retórica. Górgias, no diálogo homónimo, atribui-lhe uma das grandes realizações da cidade: a construção da grande muralha defensiva entre Atenas e o Pireu — obra de persuasão, não de técnicos mas de políticos e oradores eficientes, como Péricles e Temístocles (455d).

Independentemente da banalização e do mau uso que o excesso de liberdade da palavra foi impondo às multidões, esse conceito de Atenas como um lugar privilegiado do “direito à palavra” passa do Sócrates histórico do *Críton* ao *Górgias*. Em 461e, após Sócrates fazer ver a Pólo que deve ser mais controlado no seu discurso, este pergunta se não tem o direito de falar como quer. A resposta de Sócrates não pode ser mais explícita:

“Estarias mesmo com pouca sorte, meu caro, se viesses a Atenas, o lugar da Grécia onde a palavra é mais livre, e fosses o único a ser privado desse privilégio!”

A *isonomia*, que os Lacedemónios praticam através de um regime de igualdade de educação e de vida, e da estreita subordinação dos interesses ou convicções pessoais ao Estado, é em Atenas afirmada pelo estímulo à livre expressão individual e ao contributo que a todos os cidadãos é pedido, nas grandes como nas pequenas tarefas que dizem respeito à pólis. Independentemente dos efeitos perversos que a democracia, entendida no seu sentido populista, possa levantar, esse é um dos créditos da cidade a que Sócrates se sentiu sempre vinculado. Nos diálogos ditos socráticos capta-se uma imagem forte de efervescência cívica e intelectual, permanentemente estimulada e aberta às novidades vindas de fora; e não por acaso, as conversas de Sócrates com os mais ilustres visitantes estrangeiros — sejam eles rapsodos ou sofistas — se saldaram na inequívoca vitória do Mestre platónico: ela simboliza o poder de assimilação do imenso caudal de novas conquistas, na cultura e na ciência, a que a cidade é receptiva; e também essa última palavra que, em diálogo com os visitantes oriundos das mais diversas regiões da Grécia, lhe cabe.

*O Eutidemo e o mito de Íon*

O mito do Íon representa a afinidade étnica e cultural dos grupos iônicos a que os Atenienses, como os Áticos em geral, pertencem. Essa afinidade é evocada claramente no passo 302b-d do *Eutidemo*. Dionisodoro pergunta a Sócrates se tem — isto é, venera — um Zeus ancestral (*patroos*). Sócrates nega; porém, perante o risco de “nem sequer ser ateniense” se não tiver deuses ancestrais, especifica que tal designação não é conhecida de nenhum dos Iônios, quer os de Atenas, quer os restantes emigrados: a designação de *patroos* “ancestral” cabe entre eles a Apolo, pai de Íon, de quem os Iônios (e, portanto, os Atenienses) descendem<sup>(32)</sup>.

Deixando à margem a questão de Zeus *patroos* (expressão que certamente era também utilizada em Atenas, mas não no sentido de “fundador da raça”), o passo tem interesse na medida em que acentua uma vivência banal do mito e a consciência de unidade de todos os Iônios, para quem a Ática é o local de origem.

A independência relativa que diversos grupos foram criando, com as vagas de emigração para as ilhas e para a Ásia Menor, justifica que, não obstante essa unidade étnica, se fossem implementando, ao longo do tempo, divergências não só linguísticas mas também culturais: o *Banquete* (182b), no que toca ao *nomos* relativo à pederastia, refere “grande número de regiões da Iónia” onde a vizinhança com os Bárbaros influencia negativamente padrões culturais e políticos (nomeadamente, em associação com o regime tirânico); também o *Protágoras* deixa a insinuação de que os povos nessa situação e não só os Iônios — em particular quando sujeitos ao domínio político dos Bárbaros — sofrem contaminações indesejáveis, não só na cultura como na língua.

É, portanto, a Atenas que reverte um padrão centralizador de mito, que privilegia a terra ateniense e a Ática, subalternizando de algum modo a relação com os povos iônicos emigrados. A época de Péricles documenta de forma extrema este cerrar de fileiras nacionalista, ao determinar que o estatuto de cidadania (ateniense) apenas possa ser concedido a filho de pai e mãe atenienses; para além da necessidade pragmática de impedir

<sup>(32)</sup> Para outros pormenores e bibliografia veja-se Monique del Canto, *Platon. Euthydème* (Paris, 1989) em nota *ad loc.*, pp. 229-230 e Slobodan Dusanic, “Isocrates, the Chian Intellectuals and the Political Context of the *Euthydemus*”, *JHS* 119 (1999) esp. pp. 9-13, que integra o diálogo à luz das relações diplomáticas Quios/ Atenas por volta de 384 a.C..

o alargamento indefinido do número de cidadãos, pretendia-se com isto reforçar o espírito da *eugeneia*, “o bom nascimento”,<sup>(33)</sup> que, como se especificará, entra na estrutura do mito das origens porventura mais arraigado entre os Atenienses — o da autoctonia<sup>(34)</sup>.

Por razões de vária ordem, a exigência de ambos os progenitores serem atenienses foi revogada ainda no tempo de Péricles (o facto de ter casado com a iónica Aspásia e dela ter tido um filho não foi certamente alheio a isso), mas a questão estava a todo o tempo sujeita a reexame, particularmente em determinações oficiais: em 403 a.C., uma proposta de alargar o apoio do Estado aos órfãos da guerra civil contra a Tirania dos Trinta contempla unicamente filhos de pai e mãe atenienses. Sabe-se que o carácter arbitrário da proposta foi alvo de contestação num discurso judiciário atribuído a Lísias (*Contra Teozotides*), sendo também provável, como sugere Pamela Huby, que a crítica a tal lei (ou ao espírito que a ditou) tenha constituído um dos móbeis imediatos do *Menéxeno*: a parte final do discurso é um eloquente apelo às responsabilidades da pólis quanto aos seus órfãos de guerra (248e-249c), numa linguagem que adverte claramente contra qualquer tipo de exclusão<sup>(35)</sup>.

---

<sup>(33)</sup> O número excessivo de cidadãos punha em causa a viabilidade da democracia directa, como sublinha C. Patterson em *Pericles citizenship law of 451/450 b.C.* (apud J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos*, p. 99 n. 2). Mas que a essa preocupação de ordem pragmática se associa também o culto da *eugeneia*, mostra-o o dito corrente, atribuído a Sócrates, a propósito da “rusticidade” de Antístenes: “Vê-se logo que não é filho de pai e mãe atenienses ...”

<sup>(34)</sup> A época clássica associa ambos os mitos, fundindo-os numa sequência temporal: Íon, filho de Apolo e de Creúsa, é neto, por parte da mãe, do autóctone Erecteu. O testemunho literário paradigmático deste sincretismo é o *Íon* de Eurípides: veja-se a *Introdução* de F. Lourenço à tradução desta peça (*Eurípides. Íon*, Lisboa, 1993), pp. 24-26. Sobre as dificuldades que a junção de ambos os mitos levanta no entendimento da “cidadania”, identificada com a autoctonia, cf. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna* (Paris, 1984) esp. pp. 193-253 (cap. “Créuse autoctone”).

<sup>(35)</sup> Cf. “The *Menexenus* reconsidered” *Phronesis* 1957, esp. pp. 110-114. P. Huby aventa mesmo para a referida lei uma data próxima da composição do *Menéxeno*, que deverá situar-se pouco depois do ano da Paz de Antálcidas (386 a. C.): o discurso inclui já a referência a este evento histórico, num anacronismo várias vezes salientado (Sócrates morreu em 399 a.C.). Sem prejuízo da interpretação que a A. aí apresenta do diálogo, e que perfilhamos também, a leitura da obra fundamental de D. Nails (*The People of Plato. A Prosopography of Plato and Others Socratic*, Indianapolis, 2002, s.v. *Theozotides*, pp.281-282) veio chamar-nos a atenção para dados posteriormente surgidos: a proposta de Teozotides (seguramente, avô de um outro a que P. Huby pretendeu atribuí-la) foi de facto promulgada, constando de achados arqueológicos mais recentes, revelados em 1971 por Stroud; o facto de se referirem explicitamente os órfãos da guerra *civil* contra a Tirania dos Trinta (404 a.C.) confirma assim a data tradicional de 403 a.C. para a referida proposta.

Ao atribuir o discurso a Aspásia, Platão terá visado assim contrapor à glorificação exclusiva de Atenas a lembrança de um passado comum e de uma solidariedade mais vasta entre todos os Iónios que o mito de Íon recorda, realçando afinidades específicas de língua e de tradições religiosas, que os distinguem dos restantes Gregos<sup>(36)</sup>.

### O *Menéxeno* e o mito da autoctonia

Em época constante de lutas e dissensões entre Gregos, protagonizadas em especial por Atenas e Esparta, as cerimónias fúnebres em honra dos combatentes mortos e o elogio oficial que as acompanhavam eram momentos culminantes de reflexão sobre a cidade, os seus valores e os seus heróis. O prólogo do *Menéxeno* dá conta do espírito de exaltação nacionalista que a retórica oficial visava, a ponto de o próprio Sócrates se imaginar, por alguns dias, a habitar “as Ilhas dos Bem-Aventurados” (235c). Com o desconto irónico que haverá que dar-lhe, a imagem atesta a eficácia de um estilo oficial (ou “discurso de Estado”, como lhe chama I. Lowenclau<sup>(37)</sup>) e onde o elogio dos heróis se mistura ao da cidade. É através do mito da autoctonia, ou seja, dos “nascidos da terra”, que a pólis reafirma a sua vocação específica, o seu destino e ideais, determinados à partida pelo sentido de pertença aos seus deuses (Atenas e Hefesto) e à própria terra.<sup>(38)</sup> Como pertinentemente realça N. Loriaux, o mito das origens é o que melhor se presta a interpretar a identidade de uma pólis<sup>(39)</sup>.

“Mãe” e “ama” (*meter, trophos*), a terra “cara aos deuses” (*theophiles*) é a condição primeira de *eugeneia*, “o bom nascimento” dos seus habitantes, a que se associam os princípios consagrados de liberdade (*eleutheria*) e

---

<sup>(36)</sup> No nosso estudo “Retórica filosófica feminina em Platão: Aspásia e Diótima” in *Retórica, Política e Ideologia: Desde la Antigüedad hasta nuestros días* (Salamanca, 1998) pp. 223-228, pode ver-se um desenvolvimento dessa perspectiva, esp. pp. 224-226.

<sup>(37)</sup> *Der platonische Menexenos*, Stuttgart, 1962, p. 39. A visão de total seriedade que o A. aí argumenta opõe-se à interpretação paródica mais corrente: cf. e.g. Nicole Loraux, “Socrate, le contrepoison de l’oraison funèbre”, *AC* 43 (1974) 172-211 e L. Coventry, “Philosophy and Rhetoric in the *Menexenus*”, *JHS* 109 (1989) 1-15.

<sup>(38)</sup> Cf. *Crátilo*, 406d: Hermógenes incita Sócrates a prosseguir nas etimologias dos nomes dos deuses desta forma: “Claro que não vais esquecer Atena, Sócrates, na tua qualidade de Ateniense, nem tão-pouco Hefesto e Ares ...”

<sup>(39)</sup> Vide *Les enfants d’Athéna* (1981), esp. p.36. O apego platónico ao mito da autoctonia é visível em outros contextos, mesmo quando encarado como “nobre mentira” - *Rep.* III, 414c-e. Cf. *Lg.* II 663e e *Pol.* 269b. H. Joly apresenta uma sugestiva síntese destas ocorrências, de origens míticas diversas: vide *Études platoniciennes. La question des étrangers* (Paris, 1992) pp. 18-20.

de igualdade (*isonomia*) entre todos. Sem entrar na análise de inovações específicas que Platão opera relativamente a outros modelos de “discurso de Estado”, como o de Péricles em Tucídides, ou de oradores consagrados do séc. IV a.C. como Isócrates e Lísias<sup>(40)</sup>, é patente a procura de instilar no mito ideais arreigados da mentalidade ateniense, que têm a ver com a sua história e as suas vivências de cidadania.

É assim que a *isonomia*, miticamente explicada pela *isogonia* ou “igualdade de nascimento” dos seus autóctones, encontra concretização plena no regime democrático (*demokratia*), cuja excelência Atenas antepõe a todos os outros (num volte-face platónico, a Aspásia do *Menéxeno* converte-o num *aristokratia* “governo dos melhores” com assentimento do povo):

“... é, na maior parte, o povo que detém o poder na cidade: é ele que atribui os cargos e a competência de mandar aos que se lhe afiguraram os melhores; ninguém é preterido por razões de doença, pobreza ou obscuridade do seu nascimento – como também ninguém é agraciado pelas razões contrárias, como nas demais cidades” (238d).

Subjacente a estes valores está um conceito de humanidade, ele também “autóctone”, que marca a primazia dos Atenienses sobre os outros povos e Estados:

“Numa época recuada em que a terra inteira [apenas] produzia e fazia crescer toda a espécie de seres vivos – animais e plantas – a nossa abstinha-se de dar vida às feras e aos animais selvagens, dando de si uma imagem sem mancha. Foi ela que gerou o homem, superior a todos os demais seres pela inteligência e por ser o único a venerar a justiça e os deuses” (237d).

Esse conceito de humanidade não se encerra numa “autoctonia” isolada e restrita a Atenas; parte integrante dela é a vocação solidária para repartir, com os outros povos gregos, as dádivas de que foi abundantemente provida: o trigo, a cevada e a oliveira (238a-b). O mito prenuncia, pois, nos começos da pólis, o sentido de identidade e o de partilha, que acompanha idealmente a história, não só de Atenas como de toda a Grécia. A generosidade com que antes a cidade “cara aos deuses” (*theophiles*) repartia os produtos da

<sup>(40)</sup> São sobretudo visíveis as concordâncias com o *Elogio Fúnebre* de Lísias: veja-se em J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos*, pp.471-476, a inventariação de tópicos aflorados em ambos os discursos, que coincidem numa linha de interpretação histórica tipificada.

terra é a mesma (na óptica do *Menéxeno* e dos demais “discursos de Estado”) que a faz promover valores de *isonomia* e de liberdade individual e cívica, oriundos de um conceito de humanidade mais puro (*katharos*, 237d).

Com as invasões persas, a vocação mítica de Atenas projecta-se na história como garante não só do seu povo, mas dos demais povos gregos. Não por acaso se salienta a circunstância de ter sido Atenas a única pólis a afrontar os Persas, na primeira invasão (derrotando-os em Maratona) e de apenas dez anos mais tarde, por ocasião da segunda, ter sido secundada pelos Lacedemónios. Ao longo do século de Péricles, após os precários anos de coesão nacional contra o inimigo comum (os Bárbaros), é esse papel cimeiro que Atenas invoca para dar legitimidade às suas pretensões a uma hegemonia, e à parte activa que assume nas guerras que assolam as pólis desavindas.

O perigo, simbolizado nos Bárbaros, de aniquilamento da vivência grega da liberdade acorda, para além do sentimento da pátria individual, que em Atenas se traduz no mito da autoctonia, o de uma pátria colectiva, determinada por uma unidade de raça e de língua mais ampla (como o *Crátilo* salienta), que abrange todos os Helenos e confere aos diversos grupos o estatuto de “irmãos” (*homophylon*, *Menéxeno* 242d, cf. *adelphoi*, na *República*)<sup>(41)</sup>.

Não admira, assim, que críticos literários antigos, como Dionísio de Halicarnasso e Hermógenes, tenham visto no *Menéxeno* a lídima expressão de uma homenagem que Platão aí consagra à sua cidade<sup>(42)</sup>: o decorrer dos anos foi diluindo intencionais desníveis com a realidade histórica e social evocada no discurso, desvalorizando os factores marcadamente paródicos da sua introdução. Como Loraux expressivamente assinala, a Atenas do *Menéxeno* “posa para a Eternidade, /.../ tão incapaz de se mover como o Ser de Parménides”.<sup>(43)</sup> Lido num só registo, e na idealização que a distância temporal permite, o louvor a Atenas identifica-se ao seu papel

---

<sup>(41)</sup> Outras repercussões literárias e artísticas das invasões persas, que demonstram o salto qualitativo trazido por estas na evolução de uma consciência e identidade nacional são analisadas em J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos*, pp. 221-232.

<sup>(42)</sup> Cf. P. Huby, “The *Menexenus* reconsidered”, pp. 104-106, e a *Introdução* de Méridier à edição bilingue de Les Belles Lettres: Platon, *Oeuvre complète. Ion, Ménexène. Euthydème* (tome V), Paris, 4/1964, p. 76. Nas páginas 60-64 desta *Introdução* pode ver-se também uma resenha pormenorizada de omissões e mesmo desvios à realidade histórica, que prejudicariam a intenção panegírica do discurso.

<sup>(43)</sup> Na p. 181 do artigo citado supra, na n.32.

pioneiro na consciencialização e na defesa dos valores civilizacionais que, independentemente de divergências, congregam no mesmo espírito de “nação” todos os povos gregos.

Se os contemporâneos poderiam facilmente detectar brechas na seriedade pretendida desse louvor, as gerações futuras leram-no tão-só à luz desse apelo vivo, que no colorido da evocação mitológica e da emotividade retórica trazia novo alento à era de dominação macedónica que se seguiu. Segundo informa de Cícero, ainda no seu tempo a recitação do discurso de Aspásia integrava obrigatoriamente as festividades do dia anual consagrado à Atenas<sup>(44)</sup>.

### 3.2. ATENAS E O BINÓMIO GREGO/ BÁRBARO

#### 3.2.1 INFLUÊNCIAS BÁRBARAS PRIMITIVAS

Não surgindo nos diálogos como personagens ou como figurantes, salvo as excepções atrás apontadas do *Ménon* e do *Lísís*, os Bárbaros constituem, no conjunto, os povos não gregos, circunstância que pode associar-se ou não a um juízo negativo. Do mesmo modo que *to barbarikon* exprime no *Crátilo* o que se não compreende, em função da língua, também num contexto propriamente étnico ou cultural a ideia de *barbaros* se alia à de “estranho” (*allogrion*), por vezes sem mais conotações<sup>(45)</sup>.

Parece ser esse o caso do *Fédon* 78a, onde Sócrates aventa a hipótese de Símiás e Cebes encontrarem o “virtuoso” capaz de ministrar o encantamento apropriado a curar a alma quer na Grécia, quer nas nações bárbaras, “que são numerosas” (*polla*). Esta capacidade de cura, espiritual ou física (ou ambas), é aliás um dos domínios em que o Sócrates platónico aceita uma possível superioridade dos Bárbaros — talvez não indistintamente e apenas dos Trácios, cuja tradição xamanística aporta à Grécia a partir dos secs.VII-VI a.C., projectando-se em seitas religiosas e filosóficas (ou para-filosóficas) como o Orfismo e o Pitagorismo<sup>(46)</sup>.

<sup>(44)</sup> *Orator*, xlv, 151 (apud P. Huby, “The Menexenus reconsidered”, p. 105).

<sup>(45)</sup> Consoante ficou demonstrado nos trabalhos que antecedem estas páginas.

<sup>(46)</sup> Quanto à problemática distinção entre Orfismo e Pitagorismo, vide M. H. Rocha Pereira, *estudos de História da Cultura Clássica I. Cultura Grega*, Lisboa, 2003, pp. 314-317 e bibliografia citada (daqui em diante: *Cultura Grega*). A projecção da cultura xamanística na Grécia e a sua



No *Cármides* 157a-c Sócrates, recém-chegado de Potidea (nas vizinhanças da Trácia), propõe-se curar as dores de cabeça do interlocutor que dá o nome ao diálogo com um encantamento ou mezinha (*epoide*) que lhe fora ensinada pelos médicos trácios, discípulos de Zalmóxis. E, no conjunto, a noção de êxtase ou delírio divino (*enthousiasmos*, “ter o deus em si”) - particularmente na ligação a rituais religiosos como os dionisiacos, de origem provavelmente asiática<sup>(47)</sup> - preenche parte substancial da imagética platônica, não só no que concerne à adivinhação e aos ritos purificadores, mas também à poesia e ao amor, identificável, na sua forma mais elevada, com a filosofia.

Sintetizando referências anteriores, o *Fedro* (244a-245c) associa explicitamente estas quatro formas de “loucura divina” (*theia mania*) - conceito, como se sabe, irrelevante em Homero, que jamais associa as numerosas referências do “poeta inspirado” (*entheos*) à ideia de “estar for a de si” (*ekphron*) que as épocas posteriores desenvolverão<sup>(48)</sup>.

Bem significativo desse contraste é o passo 533c-536d do *Íon*, onde Sócrates define a criação poética, bem como o envolvimento nela de rapsodos e ouvintes, como uma cadeia de possessão divina (*katekhesthai*, 534a), que tem a sua origem nas Musas. “Ter o deus em si” ou *enthousiazesthai* (533d)

---

influência em ambas as doutrinas é uma das contribuições centrais de E.R. Dodds em *Os Gregos e o Irracional* (trad. port.: Lisboa, Gradiva, 1988, pp. 149-173). De notar, contudo, no tocante ao Orfismo, que a descoberta em 1962 do papiro de derveni, datado do séc. IV a. C., a que se têm seguido outros achados significativos em vasos, inscrições e papiros, invalidam as suspeitas de uma mistificação tardia da literatura órfica, levantadas em especial por Wilamowitz e em que Dodds apoia parte da sua análise (*ibidem*, pp. 162-165). O teor desses testemunhos aponta para a ligação, estabelecida já por Heródoto (2. 123), entre Orfeu e o egipto, donde aquele teria importado o essencial da doutrina e dos rituais órficos referentes ao Além - tese recentemente retomada por W. Burkert, que a alicerça num minucioso e sugestivo confronto entre a literatura órfica mais antiga (documentada nos achados das últimas décadas, e informações várias recolhidas em textos egípcios: vide “Orpheus und Aegypten” in *Die Griechen und Orient. Von Homer zu bis Magiem* (Muenchen, 2004).

<sup>(47)</sup> Sobre esta questão veja-se W. Burkert, *A religião grega na época clássica e arcaica* (Lisboa, 1993), trad. do al., pp. 318-328.

<sup>(48)</sup> Para o conceito de poesia homérica (que domina toda a época arcaica) vide M.H. Rocha Pereira, “O conceito de poesia na Grécia arcaica”, *Humanitas* 13-14 (1962) 336-357. É sugestivo o contraste que Abraham Avni estabelece entre a inspiração do aedo homérico e o poeta do *Íon*, cujo tipo de inspiração tem sido comparado ao dos profetas do Antigo Testamento: vide “Inspiration in Plato and the Hebrews Prophets”, *Comparative Literature* 20 n.º 1 (1968) 55-63. O autor rejeita esse paralelo pela total passividade e perda da noção de si mesmo que o êxtase poético implica no *Íon*, sublinhando, pelo contrário, a pertinência da aproximação ao aedo homérico.

não é apenas privilégio dos iniciados mas também dos poetas autênticos que as Musas elegem como seus intérpretes — a todos os títulos, comparáveis às Bacantes ou aos sacerdotes da deusa frígia Cibele (os Coribantes). Além dos poetas épicos,

“... tal como os Coribantes não dançam senão quando estão fora de si, também os poetas líricos não estão em si quando compõem esses belos poemas; mas, logo que entram na harmonia e no ritmo, são transformados e possuídos como as Bacantes ...”<sup>(49)</sup> (533e-534a).

Outro dos passos famosos, que remete para o valor catártico de rituais orgiásticos, acompanhados de uma música evocativa nos ritmos e nas melodias, é o do *Banquete* 215b-e, onde Alcibíades compara os discursos de Sócrates às melodias do mítico Mársias; os efeitos de agitação física e psíquica que provocam, devidamente sublinhados pela ideia de “possessão divina” presente no uso *katechesthai* (215c), explicitam-se na alusão repetida aos Coribantes<sup>(50)</sup>:

“Sempre que o ouço, o coração bate-me com mais força ainda que o dos Coribantes, as lágrimas caem-me sob o efeito das suas palavras e esta emoção, vejo que não sou o único a sofrê-la mas inúmeras pessoas também.”(215e).

A interpenetração de culturas, no que toca a divindades e aos seus cultos, manifesta-se aliás, também ao âmbito da terminologia musical que, dos cinco principais modos, contém dois indubitavelmente evocativos de uma origem asiática: o frígio e o lídio, a par do dórico, do iónico e do eólico<sup>(51)</sup>. Não é claro se estes modos seriam musicalmente entendidos como associados a características étnicas: a *República*, pela voz autorizada de Glauco, sanciona, quer o modo dórico quer o frígio, como adaptados à educação dos guardiões, excluindo os restantes (399a); se tivermos em conta o critério exclusivamente ético e educativo da opção — cingida, portanto,

<sup>(49)</sup> Trad. de Victor Jabboullie, *Platão. Íon* (Lisboa, 1992).

<sup>(50)</sup> Para uma perspectiva global dos rituais e da linguagem que se lhe associa, vide Dodds, *Os Gregos e o irracional*, cap. III, particularmente pp. 93-95, no que toca à poesia. Sublinhe-se que nas *Leis* (315c-d) tais rituais são excluídos da cidade pelo seu carácter alienatório e estranho aos Gregos — ou, pelo menos, aos cidadãos que ela pretende formar.

<sup>(51)</sup> Outros aspectos complementares sobre os modos gregos são referidos por M.H. Rocha Pereira em *Cultura Grega* no capítulo dedicado à música grega (pp. 641-656).

ao efeito “bom” ou “mau” das produções musicais criadas nesse modos – subentende-se que, em princípio, já nada associa o carácter musical dos modos às designações étnicas pelas quais são conhecidos.

É, no entanto, possível que os nomes evoquem por si algum significado (ético e cultural) quando, no *Laques*, o general que comandou com Sócrates a retirada de Délion alude ao modo dórico como o único em que é possível promover o acordo entre “as palavras e os actos”. Mais: o modo dórico constitui “a única harmonia grega” (188d). Neste caso de purismo rático estreme, estará subjacente a ideia de que Eólios e Iónios – os grupos étnicos mais afectos à colonização da Ásia menor – teriam sofrido contaminações indesejáveis dos estilos de música (e de vida) aí existentes, à semelhança do que o *Protágoras* e o *Crátilo* assinalam para a linguagem.

### 3.2.2 APURAMENTO DICOTOMIA GREGO/ BÁRBARO

À parte o substrato genérico destas e doutras influências primitivas, cuja integração Nietzsche privilegiou como marca maior da genialidade helénica e das suas realizações em *O nascimento da tragédia*<sup>(52)</sup>, a imagem dos Bárbaros rastreável nos diálogos platónicos da 1ª e da 2ª fases é dominada pela dicotomia grego/ bárbaro que o séc.V a.C. desenvolve em diversas facetas. Mesmo na procura de princípios universais, válidos para todos os homens (o que é uma constante dos diálogos), a necessidade de recurso a fórmulas como “quer entre os Gregos quer entre os Bárbaros” trai a presença mais ou menos consciente dessa dicotomia.

---

<sup>(52)</sup> *O nascimento da tragédia* alicerça-se na dualidade representada por Apolo (de matriz helénica), que simboliza a luz e a racionalidade, e Díoniso (tomado aí como de matriz asiática), o deus das forças irracionais e dos ritos orgiásticos, a quem se associa a capacidade de projectar a vida até aos níveis extremos da destruição e autodestruição.

À parte o facto de Díonisos figurar já nas tabuinhas micénicas, como resulta da descoberta do linear B (cf. M.H. Rocha Pereira *Cultura grega*, p. 318) o esquematismo da tese de Nietzsche, neste ponto apoiado por Rohde, não se sustém cientificamente: vide E.R. Dodds, *op.cit.*, pp. 80-81.

A dualidade nietzschiana é retomada pelo escritor cubano Somoza, num recente (e bem documentado) romance, *A caverna das ideias*, onde se dá ênfase ao conflito aberto entre os ideais da Cidade platónica, representada pela Academia, e a irracionalidade do instinto humano, consubstanciado e potencializado nos rituais báquicos, que têm como cenário o bairro mal-afamado (à altura ...) do Liceu, em Atenas: cf. *Minos* 315c.

Platão, pelas suas personagens, manifesta-a obviamente, tanto no debate ideológico como em alusões dispersas que, por via de contactos directos ou literários (em especial Heródoto), entraram no repertório de conhecimentos comuns. Se algumas delas são elogiosas, como a medicina trácia no *Cármides* ou a arte de retirada que o *Laques* (191a) atribui aos Citas (povo da zona norte da Europa que confina com a Ásia), outras frisam o desdém por um estilo de vida inferior, de que estão ausentes quaisquer preocupações educativas: os Cários (povo do Sudoeste da Ásia Menor) constituem, a este respeito, um lugar comum, a deduzir do *Laques* (187b) e, principalmente, do *Eutidemo* 285c, onde Sócrates se oferece desportivamente como “cário” (leia-se: “cobaia”) aos dois irmãos sofistas, para que nele testem a eficácia das suas experiências educativas – eventualmente, tão perigosas como as de Medeia da Cólquida... O mesmo diálogo refere ainda, no que toca aos Citas, o costume de utilizarem os crânios de inimigos como taças (299e), costume cuja barbárie os Gregos, educados na melhor tradição homérica de respeito pelo inimigo morto, não podiam deixar de repudiar.

Esse primarismo acorda-se, de resto, com um conceito genérico sobre os povos bárbaros da Europa, possivelmente extensivo aos trácios (recorde-se a lenda do esquiteamento de Orfeu às mãos das mulheres trácias) e aos “semi-gregos” macedónios que com eles convizinhavam – o que se deduz da referência do *Górgias* às atrocidades cometidas por Arquelaus, no intuito de se apoderar do reino macedónio (470d-471d).

Os Bárbaros da Europa não constituíam, contudo, uma frente política ou militar que surgisse como ameaça à Grécia; pelo contrário, o seu estilo de vida algo tribal (há mesmo referência ao nomadismo dos Citas num dos diálogos apócrifos – *Eríxias*, 400e) fazia, deles também, alvo fácil das ambições de conquista do Império Persa. No *Menéxeno* está subjacente a ideia de que o papel de guardiões da liberdade (*eleutheria*) que os Atenenses assumiram no decurso das invasões de Dario e, mais tarde, de Xerxes não apenas salvou a Hélade da tirania asiática mas também os restantes povos bárbaros da Europa (e ainda o Egipto e a Líbia: cf. 239d-e).

O discurso de Aspásia, embora tipificado numa moldura de “linguagem oficial”, acentua com razoável precisão que, para os Gregos, a defesa dos seus valores civilizacionais integra também o direito que outros povos não gregos têm a uma autonomia política e à salvaguarda das suas normas e modos de vida.

### 3.2.3 O GRANDE-REI

À medida que o confronto grego/ bárbaro, de base linguística e étnica, se vai precisando como barreira de natureza política e cultural, que opõe em especial os Gregos – maioritariamente no continente europeu – aos Persas do continente asiático (e povos a eles sujeitos), a figura do Grande-Rei emerge como ponto de referência, não só da vida política mas também de valores e ideais humanos, presentes na mentalidade grega.

Esse confronto pauta-se pela moralidade explícita que Heródoto veicula na narrativa do encontro entre Sólon e Creso ( I, 30-32): será a abundância de tesouros, o prestígio conjunto do poder e da riqueza, garantia suficiente da eudaimonia «felicidade» a que todo o homem aspira? A sabedoria grega do *meden agan*, pela voz de Sólon, responde negativamente. O que não significa que o bem-estar material e o reconhecimento social não preencham, pelo menos aos olhos do homem comum (mesmo grego ...), um requisito importante dessa procura<sup>(53)</sup>.

Por outro lado, as relações a nível diplomático que se foram institucionalizando entre Gregos e Bárbaros, após as invasões, acabaram por conferir um estatuto especial ao Grande-Rei, que se reflecte na consideração de que gozam aqueles que, por via de funções diplomáticas ou outras, se tornam seus hóspedes – como vimos atrás, a propósito de Pírilampo, tio de Cármides.<sup>(54)</sup>

Independentemente de sentimentos mais ou menos hostis que os Bárbaros (e entendemos aqui os Bárbaros invasores das primeiras décadas do séc.V a.C.) pudessem suscitar, o Grande-Rei instala-se no quotidiano ateniense com a aura mítica que o prestígio de um poder e de uma riqueza ilimitados revestem sempre na imaginação popular. Se, de um ponto de vista político (e ético), as realizações expansionais de Ciro, Dario e Xerxes são fruto de uma prepotência lesiva da liberdade e dos direitos dos outros povos, como o *Górgias* e sobretudo o *Menéxeno* (239d-241e) evidenciam, a imagem em si do Grande-Rei despoja-se de circunstancialismos políticos

---

<sup>(53)</sup> A história tornou-se, para os Gregos posteriores, um símbolo do contraste entre a mentalidade bárbara e a grega: cf. Delfim Leão “Sólon e Creso: fases da evolução de um paradigma”, *Humanitas* 52 (2000), pp. 27-52 – embora, numa perspectiva mais consentânea com os diálogos platónicos, se não exclua a possibilidade de visar “as limitações de determinado universo axiológico próprio também da sociedade grega” (p. 47). A visão do ‘Outro’ em Heródoto foi tratada por C. Soares neste volume.

<sup>(54)</sup> *Vide supra*, p. 267.

e históricos para se configurar como um contraponto do *meden agan*, uma forma “outra” de ver o mundo e de aferir os valores que sustentam a felicidade humana.

É geralmente neste contexto que a figura do Grande-Rei é evocada nos diálogos platónicos, quase sempre com o epíteto *meas* “grande” – se exceptuarmos a eliminação sistemática do *Menéxeno*, que poderá explicar-se pontualmente pela recusa de confirmar o estatuto de «grande» para o Rei que objectivamente procurou reduzir os Gregos à escravidão ou ao aniquilamento<sup>(55)</sup>.

Uma referência de tipo comum é a do *Lísis*, quando, no decorrer da conversa com Menéxeno, Sócrates sobrepõe a paixão de fazer amigos (*erotikos*, 211e) a outros bens e, explicitamente, às riquezas de Dario. Também no *Ménon*, como vimos atrás, a noção de *arete* «mérito» ou «virtude», que Ménon propõe, associada à riqueza e aos cargos e honrarias da cidade, merece de Sócrates o reparo de que o interlocutor fala na qualidade de «hóspede hereditário do Grande-Rei».

Assim, é na mesma ordem de ideias que vemos, no *Eutidemo*, a sabedoria (*sophia*) integrar o conjunto de valores que Sócrates – e podemos nele subentender os Gregos em geral – antepõe a todas as tradicionais vantagens do Grande-Rei: ao ouvir os dois irmãos assegurarem a sua recente capacidade para transmitir virtude e sabedoria, Sócrates comenta ironicamente: «Se assim é, felicito-vos por essa aquisição, muito mais que ao Grande-Rei pelo seu poder» (274a).

E não restam dúvidas do apreço «bárbaro» pelo ouro, que a referência subentende, quando Ctesipo faz notar, quase no fim (299e), que entre os Citas os mais realizados e felizes (ou ricos: *eudaimonestatoi*) são os que têm ouro, em boa quantidade, nos «seus» crânios ...<sup>(56)</sup> Não sendo directamente referida ao Grande-Rei, esta visão brutal (e, naturalmente, satírica) da felicidade proporcionada pelo ouro não foge à questão comum que, num plano mais elevado, o filósofo do *Teeteto* recusará indagar: «a de saber se o Grande-Rei será feliz com os seus lingotes de ouro ...» (175c).

<sup>(55)</sup> Nas *Leis* 695c Platão faz explicitamente o reparo de que, depois de Dario, nenhum soberano persa voltou a merecer tal qualificativo.

<sup>(56)</sup> Trocadilho: os “crânios” referidos aí, como se se tratasse das cabeças dos seus possuidores, são na realidade os dos inimigos vencidos e mortos, de que o guerreiros citas se apoderavam como despojos, fazendo deles taças para uso pessoal. Os mais ricos, de acordo com a informação de Heródoto (IV, 65) forravam o seu interior com ouro. Veja-se C. Soares, *A morte em Heródoto* (Lisboa, 2003).

Nem tudo, no entanto, parece relegável na imagem estereotipada dos Bárbaros que Atenas, ao tempo de Sócrates e de Platão, veicula nos diálogos. Viu-se no *Crátilo* como, no plano da linguagem, tanto as línguas bárbaras como o grego (nas suas variantes «xénicas»), se equiparam, em termos de funcionalidade. A evocação do tear que, embora de materiais diversos, de acordo com o uso dos diferentes povos, cumpre sempre a mesma função, realça bem que, no tocante à *techné*, a distinção entre Gregos e Bárbaros não faz sentido, observação que o *Lísis* encaminha para outro domínio predilecto das conversas socráticas — o da educação.

Ao insistir que os pais de Lísis, por muito que o amem, só o deixarão administrar a casa quando estiver preparado para tal, Sócrates apela para a autoridade do Grande-Rei. Não é ao filho primogénito (apesar das suas prerrogativas) que confiará a missão de confeccionar um cozinhado e sim a quem dê garantias de o saber fazer, seja ele grego ou bárbaro. A ilustração, na aparência extravagante, é suficientemente justificada por Sócrates (210a-b):

«... nas coisas em que nos tornamos conhecedores, todos confiam em nós, Gregos e Bárbaros, homens e mulheres»<sup>(57)</sup>

A confiança em quem é reconhecidamente especialista num determinado domínio ultrapassa assim fronteiras de raça ou de distinção de sexos: é um princípio universal a que nem o Grande-Rei se exime, mesmo contra os desejos dos seu primogénito.

De resto, o cuidado que a educação do príncipe herdeiro merecia entre os Persas é, nos diálogos — como talvez em círculos atenienses —, um factor em apreço. A *Ciropeia* de Xenofonte, que descreve em traços largamente romanescos a educação de Ciro-o-Antigo, testemunha essa faceta a que culturalmente os Gregos podiam ser mais sensíveis (para o que não deixariam de contribuir pressupostos educativos da sociedade lacedemónia, e até de influência socrática, que a obra parece documentar, à margem da objectividade histórica<sup>(58)</sup>).

Na sequência talvez da *Ciropeia*, o *Alcibíades I*, atribuído a Platão<sup>(59)</sup>, apresenta uma minuciosa descrição de etapas que, desde o nascimento,

---

<sup>(57)</sup> Tradução de Francisco Oliveira.

<sup>(58)</sup> Vide *infra*, p.

<sup>(59)</sup> Só no séc.XIX a autenticidade do diálogo (incluído como genuíno no *corpus platonicum*) foi posta em causa. Para uma história da problemática, até 1964, vide P. Friedlaender (defensor

marcam a educação do príncipe herdeiro; frisa-se, em particular, a circunstância de os seus tutores serem gente escolhida e responsável para quem, por sua vez, a função de acompanhar o crescimento físico, espiritual e social do futuro rei é fonte de prestígio e de honras (121d-e). Por contraste, Alcibiades, embora pupilo de Péricles e oriundo de uma das mais ilustres famílias atenienses, apenas teve como pedagogo um velho escravo trácio, de quem não se poderiam esperar capacidades necessárias para desenvolver em Alcibiades os dons inatos para a governação. Ao comprazer, neste ponto, com a excessiva auto-estima de que o seu interlocutor dá mostras, Sócrates frisa também ironicamente a sua desvantagem, ao querer apresentar-se como rival do Grande-Rei (123c).

O confronto é artificial, na medida em que um dos aspectos vivamente rejeitados pelos Gregos era a desigualdade gritante e arbitraria entre condições dadas ao rei e aos seus súbditos, na generalidade das sociedades bárbaras — aqui, representadas pelos Persas. E, naturalmente, a educação de Alcibiades, como a de todos os seus compatriotas nobres, estava longe de confinar-se ao acompanhamento de um escravo pedagogo. Platão, ou o autor do *Alcibiades I*, pretendeu sobretudo salientar, a partir do exemplo do Grande-Rei, a falha que o Estado democrático de Atenas ostentava: apesar de um nível cultural inegavelmente superior, os seus responsáveis não souberam prever uma preparação específica de futuros governantes. É essa lacuna que, paralelamente à Academia, Platão procurou preencher, em tempos diferentes (e por formas diferentes) na *República* e nas *Leis*, com base no ideal do filósofo-rei<sup>(60)</sup>.

### 3.2.4 NOMOS / PHYSIS NO BINÓMIO GREGO / BÁRBARO

O *Menéxeno* reproduz, como vimos, a leitura tradicional que o séc.V grego fez da sua história recente, ao situar nas invasões persas o momento

302

---

convicto da sua autenticidade, pelo menos nas décadas vinte e trinta) *Plato I* (trad. inglesa) (London, 1964) pp. 231-232 e n.1, pp. 348-349. Pessoalmente, sinto também a autoria platónica do diálogo como problemática — o que não interfere no contributo que traz para este tópico.

<sup>(60)</sup> É por demais ilustrativo e citado o passo da *Carta VII* onde Platão, após reconhecer que “todos os Estados actuais são mal governados, já que a sua legislação enferma de incuráveis males” (326a), justifica a sua consagração plena à filosofia: “os males não acabarão para as raças dos humanos enquanto uma raça de puros e autênticos filósofos não assumir os poderes políticos ou enquanto os que detêm esses poderes não se entregarem, por uma espécie de mercê divina, à filosofia.” (326a-b).



decisivo de consencionalização de uma unidade helénica. É no rescaldo da vitória sobre os invasores que a dicotomia grego/ bárbaro passa a centrar-se em valores existenciais e civilizacionais, que consagram a primazia de um “modo de ser helénico” face aos Bárbaros – norteado, antes de mais, pelo ideal de liberdade (*eleutheria*) e de igualdade perante a lei (*isonomia*).

Até que ponto estes valores (apesar dos diferentes registos interpretativos, que opõem o mundo dórico ao mundo iónico<sup>(61)</sup>) se foram assumindo como dado, por assim dizer, “racial”, proclamando uma superioridade do homem grego, assente na *physis* “natureza”, deduz-se de esforços vários de pensadores do séc.V a.C., como Tucídides, por remeter para aspectos acidentais de meio (geográfico, climático), ou de níveis diferentes de civilização, certas divergências mais notórias entre Gregos e Bárbaros.

Nessa linha, o *Crátilo* platónico assume sem preconceitos um estádio remoto, “arqueológico” em que a oposição grego/ bárbaro seria de todo inexistente: não só a “primitiva linguagem helénica” soaria indistinta das linguagens bárbaras aos Gregos contemporâneos, como se assinalam indícios de os primeiros habitantes da Hélade acreditarem apenas em deuses “que são hoje os de muitos bárbaros” (397c-d)<sup>(62)</sup>. Não por acaso, o exemplo do tear, que atrás analisámos, é referido neste contexto de discussão sobre a linguagem. E vale a pena lembrar que o *Político*, provavelmente um dos últimos diálogos, rejeita, pela sua desproporção lógica e pragmática, a divisão inicial dos seres humanos entre “Gregos” e “Bárbaros” (262c-263d).

É, portanto, à luz de um preconceito generalizado, e talvez promovido pela retórica fácil dos “discursos de Estado”, que deverá entender-se, no *Menéxeno*, a defesa de uma superioridade dos Gregos com fundamento na raça ou nascimento (*genos*), que remete para a *physis* “natureza”. Platão esmera-se visivelmente em tirar partido dos efeitos absurdos a que a mensagem pode chegar: o “purismo racial” que a iónia Aspásia reclama para os Atenienses não se traduz apenas (e, por vezes, contra a verdade histórica) na recusa de qualquer proximidade ou entendimento com os Bárbaros, mas

---

<sup>(61)</sup> No artigo referido na nota 9, Gomme faz uma análise ilustrativa de equívocos vários que a noção grega de *eleutheria* tem suscitado em alguns comentadores, desde Benjamim Constant, equívocos sobretudo derivados da indistinção entre conceito de “liberdade política” e “liberdade individual” (identicamente ao que se passa com o termo *isonomia* “igualdade perante a lei”, também com entendimentos diversos em Esparta e em Atenas).

<sup>(62)</sup> Também neste ponto é óbvia a influência de Tucídides, segundo o qual os Gregos antigos viveriam como os Bárbaros actuais: cf. supra n. 6, p. 269.

sobretudo na sofisticada denúncia da “origem espúria” dos demais povos gregos<sup>(63)</sup>, a quem se não perdoam as alianças com o Grande-Rei, destinadas a autoprotegerem-se ou a fazer valer as suas inimizades contra outros Gregos (em especial Atenas).

Uma das alianças mais significativas foi, já em pleno séc. IV a.C., a Paz de Antálcidas (386 a.C.), que teve como principais negociadores Esparta e o soberano persa. O tratado estipulava a entrega ao Grande-Rei de cidades gregas do continente asiático, cuja defesa Atenas assumira intransigentemente ao longo do século anterior. Embora recusando de início tal cláusula, a ex-detentora da Simaquia Iónica, isolada e desgasta pela Guerra do Peloponeso, teve, por fim, de capitular<sup>(64)</sup>.

Nada, no discurso, faz no entanto supor a humilhação que representou, para o orgulho nacional, a Paz de Antálcidas (Aspásia atribui-a, pelo contrário, às diligências do Grande-Rei, pressuroso em travar a hegemonia dos Lacedemónios com o auxílio dos Atenienses ...). Mas é, de facto, o orgulho ferido de Atenas que, quase ao finalizar o elogio (245c-d), se revê no desforço possível que a tradição mitológica permite tirar dos restantes povos gregos — pouco antes, e noutro contexto, “irmãos de língua e de raça” (*homoglosson*, 242a; *homophylon*, 242d, 244a):

“Tal é o sentido de nobreza e de liberdade do nosso Estado: firme, inalterável e unido a uma congénita aversão pelo que é bárbaro (*misobarbaron*): isto, porque somos genuinamente gregos, sem enxertia de sangue bárbaro. Não há entre nós Pélopes, Cadmos, Egiptos ou Dânaos a partilharem a nossa vida, nem tantos outros que são por natureza (*physei*) Bárbaros e apenas Gregos por força da lei (*nomoi*): nós somos Gregos dos pés à cabeça, não temos promiscuidades com Bárbaros, e daí a aversão genuína (*katharos*) que a nossa cidade nutre por uma natureza a ela alheia (*alotrion*)”

---

<sup>(63)</sup> Que o jogo político se prestava, mesmo em Atenas, a raciocínios na base da “origem espúria” dos adversários, pode deduzir-se do *Alcibiades I* onde Sócrates faz ver ao “discípulo” que os primeiros adversários a vencer são os recém-chegados a Atenas e à política: esses que chegam, ainda “a falar como bárbaros” (*barbarizontes*), para adular o povo e não para o governar” (120a-b).

<sup>(64)</sup> As negociações que culminaram na Paz de Antálcidas duraram anos. Remetemos outros pormenores para N.G. Hammond, *A History of Greece to 322 B.C.* (Oxford, 1991) pp. 457-465, que de resto constituiu um suporte histórico valioso para outras visões de conjunto.

Não é o único exemplo que a obra platónica fornece dos riscos de uma apropriação abusiva da ideia de *physis*, aplicada à realidade humana. Também Polo e Cálicles, no *Górgias*, fazem passar ao crivo da relação *physis/nomos* os conceitos socráticos de “justo” e de “injusto” — aqui não já para intensificar e sim subverter o sentido comum do binómio grego/ bárbaro, à luz do qual os Gregos procuravam idealmente aferir (como o *Menéxeno* comprova) um “modo de ser helénico”. A nova dicotomia que se lhe sucede — a dos mais fortes e dos mais fracos — adquire mesmo uma essência “anti-grega”. O “direito do mais forte”, que sanciona os crimes de Arquelau para se apoderar do reino da Macedónia (470d-471d), é o mesmo que justifica e aparentemente aplaude as invasões pelas quais Dario e Xerxes procuraram anexar a Hélade ao império persa e escravizar os Gregos (483e):

“Que outro direito tinha Xerxes para vir fazer guerra à Grécia, ou seu pai aos Citas? E, como este, podia citar um sem número de exemplos. É que estas pessoas, a meu ver, agem segundo a natureza da justiça (*kata physin ten tou dikaiou*) e, por Zeus, segundo a lei da natureza (*kata nomon ton tes physeos*), que não é, certamente, igual àquela que criámos ...”<sup>(65)</sup>

*Nomos* em oposição a *physis* representa, neste contexto, não a referência jurídica ou apenas normativa que revelou desde cedo a propensão helénica para teorizar os seus modelos de organização da pólis, mas tão-só a convenção, ditada pelos mais fracos, com vista a abafar o “direito natural” dos mais fortes.

Não cabe aqui referir as soluções que o platonismo buscou para a resolução do equívoco. Interessa apenas sublinhar como a vivência radical da oposição *physis/nomos*, nos termos em que o *Górgias* a apresenta, põe em risco a sobrevivência do Estado e dos indivíduos que a ele pertencem. As naturezas mais dotadas — logo, as “mais fortes” — são justamente, como se aponta na *República* (VI, 495a-c), aquelas que, por falta de orientação correcta, mais facilmente resvalam na ambição do poder ilimitado, com as consequências trágicas que as décadas anteriores à feitura do *Górgias* documentam para Atenas.

---

<sup>(65)</sup> Trad. de M.O. Pulquério, *Platão. Górgias* (Lisboa, 1992) p. 119. Reproduzimos o comentário pertinente do tradutor, em nota da mesma página: “Falar dos “direitos” de Xerxes à invasão da Grécia é exprimir uma opinião chocante que revela, da parte de Cálicles, uma mentalidade deformada em matéria de consciência nacional”.

Não surpreende, assim, a menção, só na aparência anódina, que Sócrates faz de Alcibiades, ao iniciar a conversa com Cálicles (481d)<sup>(66)</sup>. O principal responsável pelo desastre da expedição à Sicília, que, a partir de 415 a.C., assinala o gradual declínio de Atenas no panorama político grego, é um exemplo claro (e reiteradamente sugerido por Platão) de uma natureza superior, que os estímulos errados do meio e o excesso de convicção pessoal facilmente pervertem. Mas, se a generalidade dos diálogos se limita à insinuação, mantendo a verosimilhança de um Alcibiades anterior a 415 a.C., já o diálogo denominado *Alcibiades I* abre um horizonte mais largo sobre a experiência negativa que Alcibiades representou para Atenas.

A desmontagem freudiana a que Sócrates submete os sonhos de poder mais caros do “discípulo” supõe já uma reflexão a posteriori sobre o empreendimento de 415 a.C., que a capacidade de persuasão e a ambição irrefreável de Alcibiades lograram impor a Atenas. Ao longo da 1ª parte do diálogo sente-se essa ambição “crescer”, deixar à distância o prestígio e o poder de governantes como Péricles, para buscar os verdadeiros alvos de competição nos reis lacedemónios e, em especial, no Grande-Rei (105c):

“Sim, creio que, à excepção de Ciro e de Xerxes, nenhum homem te parece verdadeiramente digno de consideração. Tais são as tuas esperanças ... não é uma suposição, tenho a certeza!”

Com fraco protesto do interlocutor, Sócrates vai desenhando uma *physis* desmedida, cuja ambição de “dominar” (*dynasteuein*) se projecta do espaço estrito de Atenas para a Hélade, daí para os povos bárbaros da Europa e finalmente para os da Ásia, percorrendo o sentido inverso da rota de Dario na sua aspiração a “dominar o mundo” (aqui, subentendido num eufemístico pantas “toda a gente”). Esta *megalopsychia* é a tal ponto forte que Alcibiades preferirá morrer a não a concretizar (105a, c).

O aspecto curioso desta análise é, de novo, a evocação da *physis*, não já ao serviço da oposição grego/bárbaro e sim da que Cálicles definira entre senhores/escravos. Cabe a Sócrates demonstrar (sem que seja preciso recorrer ao fracasso dos empreendimentos de Dario e Xerxes ...) que essa

<sup>(66)</sup> Para esse elo intencional entre o Alcibiades platónico e o cálicles do *Górgias*, cf. J. De Romilly, *Alcibiade* (Paris, 1995) pp. 244-246 com a remissão aí feita para o passo 519a-b desse diálogo.

superioridade inata, que Alcibíades reivindica com base numa superlativa *kalokagathia* (perfeição física e espiritual), aliada à condição familiar (*genos*), pode não existir só nele: a conjugação *physis/genos* (ambiguamente, “família” e “povo”) caracteriza, por igual, os seus adversários. Mais uma vez, como no *Menéxeno*, o recurso arbitrário ao argumento mitológico está presente, associando-se a considerações genealógicas – mas para defesa de uma tese contrária: nem os reis lacedemónios nem os reis persas (descendentes, uns e outros, de Perseu, filho de Zeus – 120e) são de raça ou nascimento (*genos*) inferior a Alcibíades e aos Atenenses em geral; ostentam, pelo contrário, vantagens significativas, que lhes advêm dos cuidados prestados, quer ao seu nascimento quer à sua educação (121b)<sup>(67)</sup>.

Sócrates não necessita de argumentos “reais”. O quadro psicológico descrito no *Alcibíades I* evoca impreterivelmente ao leitor a expedição de 415 a.C. à Sicília, que Alcibíades fez aprovar contra a voz autorizada de generais experimentados como Nícias. O fracasso desta não apenas pôs termo à carreira política do pupilo de Péricles mas também às veleidades que Atenas podia ainda alimentar de se sobrepor a Esparta.

#### 4. DIÁLOGOS DA 3ª FASE (ÚLTIMOS DIÁLOGOS)

##### 4.1. ATENAS NO CONTEXTO HELÉNICO

###### 4.1.1 ATENIENSES E *XENOI*

Paralelamente a uma inflexão de tópicos, interesses e metodologias, os diálogos posteriores de Platão estruturam-se já num distanciamento visível do quotidiano ateniense. A riqueza de pormenores, que faz do *Protágoras* ou do *Banquete* expoentes clássicos da vida social e cultural da cidade ao tempo de Sócrates, diminui na proporção em que também o protagonista

---

<sup>(67)</sup> A obra parece-nos reflectir a influência simplista da *Ciropedia* e da apologia da “educação de príncipes” que Xenofonte faz remontar a uma época de esplendor persa (a contrastar com a perspectiva crítica que Platão apresenta nas *Leis* e na *Carta VII*: cf. infra, pp. 51 e 53, com as notas 85 e 87). De notar, por outro lado, o contraste entre o Sócrates do *Alcibíades I* e o do *Teeteto*, que abertamente recusa uma ideia superioridade humana baseada em pergaminhos de família ou de raça (*genos*): vide infra, p. 327 sqq.

dos primeiros diálogos se vai confinando a um papel cada vez mais reduzido, que a sua ausência nas *Leis* parece confirmar.

Algo, aliás, dessa diluição do Sócrates platónico se faz já intencionalmente sentir, quer no *Parménides*, onde o estatuto tradicional de “mestre” passa ao de “discípulo” dos representantes da Escola Eleática, quer na introdução de uma personagem homónima (Sócrates-o-Moço, talvez identificável a um aluno da Academia<sup>(68)</sup>), que tem apenas um recorte presencial no *Teeteto* e no *Sofista*, mas intervém como principal interlocutor (leia-se: discípulo) do Estrangeiro de Eleia no *Político*. Além do caso peculiar do *Parménides*, e das recriações deliberadas de diálogo aporético no *Filebo* e no *Teeteto*, a personagem Sócrates torna-se quase tão-só o ponto de referência de um círculo cultural e filosófico, que assegura a continuidade dramática no intercâmbio entre atenienses e *xenoi*, já presente em vários dos diálogos ditos socráticos e no *Fédon*.

A orientação deste último grupo de obras é, porém, diferente, cabendo em geral aos *xenoi* intervenientes as honras da condução filosófica do diálogo. Assim sucede no *Sofista* e no *Político*, cujas explanações, tendentes a uma definição, respectivamente do ‘sofista’ e do ‘político’, ficam inteiramente à conta de um inonimado Estrangeiro de Eleia. No *Timeu*, também Sócrates é dispensado de uma participação activa, visto ter dado já o seu contributo na véspera com o delineamento do Estado ideal, numa visível alusão à *República* (26e-27a); o encontro presente centra-se na pessoa de Timeu de Lócris, célebre matemático e astrónomo, a quem compete expor os fundamentos científicos e divinos do referido Estado — o que leva ao longo recuo cosmogónico da criação dos seres celestes e do mundo, pelo Demiurgo; a cargo do ateniense Crítias ficará, na reunião seguinte, o desenvolvimento da história primitiva de Atenas e da desaparecida Atlântida, de que se dá um avanço substancial na conversa introdutória (20d-26d) — narrativa iniciada em pormenor, mas não concluída, no longo fragmento do *Crítias*. De notar ainda em ambos os diálogos a presença de um interlocutor siracusano — Hermócrates — a quem, no projecto inicial, caberia falar após Crítias (*Timeu*, 20d, *Crítias*, 108d)<sup>(69)</sup>.

<sup>(68)</sup> Referido por Aristóteles em *Met.* 1036b25. O nome era comum: a título de curiosidade, refira-se que se registam cerca de 18 ‘Sócrates’ atenienses, contemporâneos deste, e no todo, 196 a partir do desde o séc.VI a.C. (D. Nails, *op.cit.*, p.269).

<sup>(69)</sup> Sogro de Dionísio I, Hermócrates é aqui representado como contemporâneo e hóspede de Crítias IV (o Crítias do diálogo), que ser o neto de um outro Crítias (III) referenciado na família

Com esta troca de protagonistas não se terá pretendido apagar a influência de Sócrates na formação de um pensamento pan-helénico — para a qual, aliás, Platão havia já dado a mediação decisiva. As introduções de *Parménides* e do *Teeteto*, dramaticamente distanciadas em décadas dos diálogos reproduzidos, são exemplo de como as “palavras de Sócrates”, oralmente ou por escrito (caso do *Teeteto*), passam na obra platónica como uma espécie de património comum dos Gregos. Antifonte é ainda capaz de repetir, na sua velhice, uma encontro famoso entre Sócrates, Parménides e Zenão, que lhe fora contado pelo seu amigo Pitodoro, então jovem discípulo de Zenão; fá-lo mais uma vez no *Parménides*, a pedido de Céfalo de Clazómenas, que vem expressamente procurá-lo, de visita a Atenas, com outros compatriotas seus; no *Teeteto*, Euclides de Mégara, chocado pela iminência da morte do antigo discípulo de Teodoro de Cirene — que Atenas destacara para Guerra de Corinto — revela ao seu amigo Térpsion a reprodução escrita de um diálogo havido muitos anos antes entre o então jovem Teeteto e Sócrates<sup>(70)</sup>.

Se atendermos a que personagens como Teodoro de Cirene (presente, além do *Teeteto*, no *Sofista* e no *Político*) e Timeu de Lócris, protagonista do diálogo homónimo, constam de uma tradição de mestres com quem Platão, após a morte de Sócrates, terá prosseguido os seus estudos de matemática e de astronomia, não parece abusivo deduzir um novo significado dramático nos *xenoi* que agora intervêm<sup>(71)</sup>.

---

de Platão. Crítias IV foi [conhecido como um dos membros] da “oligarquia dos 30”, formada em 404 a.C. e derrubada um ano depois. Baseando-se nos elementos prosopográficos, D. Nails situa a data dramática do *Timeu* por volta de 429 a.C. (*op.cit.*, pp. 106-109. Cf. p. 244, onde se insere uma reconstituição da árvore genealógica de Platão).

<sup>(70)</sup> Teeteto, distinto matemático, também fez parte do corpo docente da Academia. O diálogo homónimo constituirá provavelmente uma homenagem a este colaborador, entretanto morto na sequência de uma das duas guerras de Corinto em que Atenas se envolveu — com toda a probabilidade, a de 369 a.C.: vide D. Nails, *op.cit.*, s.v.

<sup>(71)</sup> Na esteira da tese de Mattei em *L'Étranger et le simulacre. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne* (Paris, 1983), H. Joly chama a atenção para o simbolismo da figura do Estrangeiro anónimo, nos últimos diálogos, em função de uma “filosofia do Outro” que o *Sofista* vem “legalizar”, ao reconhecer O Outro ou O Diferente (*thateron*), a par de O Mesmo (*tauton*), como categorias do Ser (254b-255e): vide “Le problème des étrangers”, esp. pp. 89-95.

As décadas iniciais do séc. IV a.C. vão registando para Atenas uma crescente perda de influência na cena política que se reflecte num esbatimento da sua vivência cosmopolita. A cidade não é já o árbitro cultural que, na pessoa de Sócrates, questiona, recusa ou aceita doutrinas e novidades trazidas pelos estrangeiros das mais variadas formações e lugares da Grécia. Perto de Atenas, mas suficientemente distanciada pelos interesses que a motivam como comunidade científica e filosófica, a Academia passa a ser o centro em função do qual se projectam os *xenoi* dos últimos diálogos.

Sem pormenorizar as circunstâncias que determinam o seu aparecimento fictício, a relevância que aí lhes é dada não pode deixar de associar-se ao convívio com mestres reputados, alguns dos quais Platão foi recrutando, a título provisório ou permanente, para assegurar e inovar o ensino da Academia. Entre os mais brilhantes contavam-se matemáticos, como Eudoxo de Cnidos e Heraclides do Ponto que, no dizer de Field, “fizeram da Academia o centro real do estudo da matemática na Grécia”<sup>(72)</sup> e aos quais se deve um conjunto de investigações, na área da astronomia, sugeridas e partilhadas pelo próprio Platão. Também entre os discípulos há notícia de uma quota significativa de estrangeiros — tudo leva a crer que em plena igualdade de estatuto, relativamente aos companheiros atenienses: alguns deles vieram mesmo a fazer parte do corpo docente da Academia, como Xenócrates da Calcedónia que, a par de Espeusipo (sobrinho de Platão), terá uma ou outra vez assegurado a administração da Escola, na ausência do seu director; ou Aristóteles de Estagira, que mais tarde fundou a sua própria instituição de ensino — o Liceu.

A projecção que a Academia foi adquirindo no mundo grego contou com outros factores. Um deles, como se referiu já, foram os estudos aí desenvolvidos em matéria de teoria política e de legislação; de acordo com testemunhos antigos (e são variados), tanto Platão como outros membros foram várias vezes solicitados para elaborar constituições destinadas ao aperfeiçoamento de sistemas legislativos ou à fundação de novas cidades — nomeadamente, colónias. Por outro lado, as demoradas viagens de Platão a partes distantes da Hélade, como a Magna Grécia e a Sicília, fomentaram laços de amizade pessoal e intelectual com personalidades destacadas, como

<sup>(72)</sup> *Plato and his contemporaries* (London, 1967) (repr. 1930), p. 41.



o pitagórico e estadista Arquitas de Tarento ou Díon, sobrinho do tirano Dionísio I de Siracusa, que se mantiveram sempre vivos: mesmo que as *Cartas*, na totalidade ou apenas algumas delas, não sejam autênticas, o seu testemunho é, nesta matéria, credível.<sup>(73)</sup>

Mas esta consagração da Academia como instituição pan-helénica (que se manteve até ao período romano, não obstante a concorrência de outras escolas posteriores, nomeadamente o Liceu) não assenta exclusivamente no intercâmbio filosófico e científico que em parte a motivou. Ainda a crer nas *Cartas*, o empenho do seu fundador na solução de situações delicadas, que afectaram em especial a Sicília, terá tido parte importante nesse prestígio.

A *Carta VII* menciona três estadias em Siracusa — uma, anterior à fundação Academia (388/387 a.C.) e duas já depois, datando-se a última à volta de 361 a.C.<sup>(74)</sup>. Não obstante reveses e frustrações que ficaram de todas elas — as duas últimas, a instâncias do próprio tirano Dionísio II, tio de Díon —, Platão acompanhou activamente a situação política da ilha, como em geral a dos Gregos da Magna Grécia, a quem ficou ligado por laços fortes de hospitalidade. Aquando da terceira viagem à Sicília, a influência positiva que dele se esperava vence os sentimentos de aversão à tirania e, concretamente, a Dionísio II, que anos antes havia sujeitado Díon, seu tio, ao exílio e à confiscação dos bens. A *Carta VII* dá-nos conta dos motivos que levaram Platão a aceitar uma viagem, de cujos riscos pessoais estava bem consciente (339d-e):

“Outras cartas — de Arquitas e dos Tarentinos — me vieram parar às mãos, a enaltecer o empenho de Dionísio na filosofia; diziam ainda que, se desta vez me recusasse a ir, cairiam por terra todos os laços de amizade que haviam estabelecido com Dionísio por meu intermédio — o que, em matéria de política, não era de somenos importância /.../; também gente de Atenas me pressionava com rogos idênticos e era frequente ouvir a mesma recomendação: que não devia trair Díon nem os meus hóspedes e amigos de Tarento (*xenous te kai hetairous*).”

As diligências diplomáticas de Platão, no sentido de minorar a dureza do regime tirânico protagonizado por Dionísio II e criar um clima propício

---

<sup>(73)</sup> Cf. supra, n. 25.

<sup>(74)</sup> Nails (*op.cit.*, pp. 246-246) defende, para Platão, uma data de nascimento anterior à tradicional em cerca de quatro anos (c.348/7) e situa a primeira viagem à Sicília quatro anos mais tarde, c.384/3 a.C.

à aceitação de de “leis iguais” para todos (*isonomia*, 336c), não tiveram êxito. Independentemente, porém, desse facto, é de realçar o sentido de solidariedade que vinculou Platão a esta parte do mundo grego, solidariedade reflectida, quer a nível das obrigações contraídas como hóspede, quer da complexidade política que faziam da Sicília uma verdadeira “ilha” da Grécia, mais vulnerável que qualquer outra região à ameaça dos Bárbaros, quer os de Itália (Oscos) quer os do Norte de África (Cartagineses). Daí, e já após a queda de Dionísio II e a morte à traição de Díon, o incitamento reiterado aos familiares e partidários de Díon para procurarem a conciliação entre as duas facções, pró-tirania e pró-democracia, sob pena de, a curto prazo, serem ambas aniquiladas (*Carta VIII*, 353e):

“Se um tal horror — aliás, plausível — vier a acontecer, toda a Sicília ficará privada da língua grega e cairá nas garras e na sujeição de Fenícios e Oscos.”

A reflexão é sobretudo interessante na sua formulação, ao evidenciar a equivalência absoluta que se estabelece entre ‘pátria’ e ‘língua’. Talvez que o regime tirânico, que até então dominara na Sicília, secundarizasse todas as outras afinidades presentes na ideia de uma “nação grega”, comum aos demais povos e regiões da Hélade — nomeadamente, a *eleutheria* “liberdade” e a *isonomia* “igualdade” (política). Mas não é inviável que essa ideia pudesse, para Platão, resumir-se à modalidade que verdadeiramente a comunicava — ou seja, a língua grega (também Fernando Pessoa dirá, mais de vinte séculos depois, “a minha pátria é a língua portuguesa”).

Voltando ao contexto da carta, é de sublinhar a atitude diplomática do fundador da Academia, que entendeu deverem os Sicilianos procurar entre si, tanto quanto possível por meios pacíficos, uma solução para o conflito que ameaçava degenerar em guerra civil. Uma sugestão alternativa, particularmente curiosa, é a de que Gregos de outras regiões da Hélade sejam chamados a ajudar à implantação de um regime democrático na Sicília. A *Carta VII* refere em especial os Gregos do Peloponeso, mais próximos do ponto de vista étnico e linguístico, e dotados de modelos governativos para os quais sabemos que vão as preferências platónicas; mas a possibilidade abre-se a Gregos de outras partes, como Atenas, que é expressamente citada<sup>(75)</sup>.

<sup>(75)</sup> Também a Cidade dos Magnetes, nas *Leis* 708a contará com cidadãos de toda a Grécia: o exemplo histórico mais famoso desta convergência é o de Túrrios, perto de Síbaris (na Sicília), cidade para a qual Péricles recrutou colonos de toda a Grécia (nota de Édouard des Places in Platon, *Oeuvres complètes*, tome XI. *Les Lois III-VI*, p. 53).

A sugestão indica, por si, que não se trata da tradicional ajuda militar (que Platão, por princípio, rejeitava<sup>(76)</sup>) e sim da colaboração activa de cidadãos de outros Estados na vida dos Sicilianos e no reforço das defesas da ilha.

Nesse conceito lato de cidadania se inspirou a actuação política de Platão – na realidade, mais ampla do que lhe é em geral reconhecido. Por seu intermédio (embora não exclusivo), Díon encontrou apoio e acolhimento em Atenas, chegando mesmo a receber o oferecimento de membros da Academia para combater a seu lado contra Dionísio II; e não deixa de ser significativo que, em plena crise de facções que se digladiam pelo poder, seja a Platão que os Siracusanos ligados a Díon e ao partido democrático recorrem. É, pois, bem provável que, sem o seu papel medianoiro, a ilha tivesse caído num isolamento total, em consequência de um regime tirânico que a quase totalidade dos Gregos não aceitava já<sup>(77)</sup>.

#### 4.1.3 UMA NOVA VIVÊNCIA DE *XENIA*

As estadias na Magna Grécia e na Sicília, bem como o acompanhamento pormenorizado do drama político e humano dos Sicilianos associam-se estreitamente, em Platão, à vivência da Academia, a instituição que em Atenas acolhe, na mesma aura reverencial de hóspedes (*xenoi*), os estrangeiros que a procuram e nela colaboram. À margem do Sócrates competitivo dos primeiros diálogos que, conscientemente ou não, marca a supremacia de Atenas sobre os seus visitantes, a oposição atenienses/*xenoi* dá lugar a uma afinidade de objectivos, interesses e formas de interagir que recupera o sentido inicial de *xenia*: uma relação de hospitalidade entre membros de comunidades diferentes, com base em sentimentos recíprocos de amizade e entreajuda.

A introdução do *Sofista* é reveladora desta inflexão de atitudes que, não obstante o tom paródico de reminiscências óbvias da *Odisseia*, tem a guiá-la a autoridade do “deus dos hóspedes e dos estrangeiros” (*to xenion ... theon*, 216b). Do ponto de vista dramático, o que se pede ao Estrangeiro é que

---

<sup>(76)</sup> A *Carta VII* sublinha várias exortações feitas a Díon para que não enveredasse pela luta armada que, a seu ver, só agravaria a situação dos Sicilianos, tendo Platão contrariado abertamente essa iniciativa (350b-d).

<sup>(77)</sup> O *Discurso Olímpico* de Lísias, proferido em Olímpia em 388 a.C., revela sentimentos tão hostis para com a tirania siciliana e o seu representante (Dionísio I) quanto para com os Persas: cf. J. Ribeiro Ferreira, *Hélade e Helenos*, pp. 475-477.

explique o que “lá”, em Eleia (isto é, na sua terra – *to ekei topos*, 217a) as pessoas pensam, e que nomes dão, respectivamente ao sofista, ao político e ao filósofo.

A versão “eleática” que no diálogo o Estrangeiro propõe para ‘sofista’ (que em conversas futuras se alargará à de ‘político’ e à de ‘filósofo’<sup>(78)</sup>) vem já depurada da componente erística, cuja prática a tradição faz remontar sobretudo a Zenão; é com esta credencial que Teodoro apresenta a Sócrates o Estrangeiro, sugerindo um eleatismo “moderado” (isento de *hybris* “excesso”) e, como o próprio demonstra, capaz de uma crítica isenta aos pressupostos da doutrina em que se filia (216b). Ao contrário, também, dos eleatas, chefes de Escola, no *Parménides*, o Estrangeiro não abraça confiantemente a tarefa que lhe é pedida; reconhece as dificuldades e é sobretudo o sentimento das suas obrigações como hóspede que o leva a aceder: não o fazer seria uma atitude incivilizada - ou seja, no sentido etimológico que o contexto torna obrigatório, “imprópria de um hóspede” (*axenon*, 217e).

Como se observou ao longo deste volume, o intercâmbio entre a dupla vivência de *polites* “cidadão” (na pólis originária) e *xenos* (em outras pólis), que é a de todo o grego que viaja por outros Estados da Hélade, reforça-se deste modo através da identificação de um valor genérico – “político” no sentido original do termo – à noção precisa de *xenia* que faz, por igual, do *polites* um *xenos* “hóspede/ hospedeiro”, como se viu a propósito do *Ménon*.

Terá sido essa, a nosso ver, a intenção última das *Leis* ao substituir o lugar convencional dos diálogos – Atenas – por Cnossos. Sem excluir outros intuitos (que poderão deduzir-se, nomeadamente da ausência de Sócrates), é significativo que o encontro decorra em Creta, tradicionalmente “o berço dos sistemas legislativos gregos”<sup>(79)</sup>, e que o anónimo Ateniense o protagonize agora, na condição de Estrangeiro. Com essa alteração à rotina pretender-se-á irradiar qualquer suposta vantagem que o cenário de Atenas pudesse conferir à figura principal do diálogo; mas ter-se-á, sobretudo, em vista a experiência de *xenos* vivida pelo ateniense Platão nas suas viagens pela Grécia e, em especial, pelo sul de Itália e Sicília: só ela permite, no confronto pessoal das divergências inerentes a variações étnicas e geográficas,

<sup>(78)</sup> Desse projectado tríptico, o *Filósofo* não chegou a ser concretizado.

<sup>(79)</sup> A ideia de Creta como primeiro e o mais conseguido modelo legislativo grego ocupa parte substancial do *Minos*, um dos diálogos considerados apócrifos (cf. e.g. 315c).

aferir o que cada uma pode trazer ao melhoramento recíproco e ao reforço das afinidades substanciais que explicam a indetentidade dos Estados gregos como ‘nação’.

Cabe aqui dizer, contudo, que a ideia de uma união política da Grécia só excepcionalmente e sem convicção aflora na obra platónica – concretamente, no livro III das *Leis*, a propósito dos Dórios do passado. O Estrangeiro Ateniense formula-a sob forma de pergunta retórica: se os três Estados dóricos do Peloponeso tivessem conseguido respeitar os propósitos iniciais, “não teriam constituído uma aliança duradoura que os salvaguardasse para todo o sempre, de molde não só a manterem a sua liberdade como a impor a outros o seu domínio se assim o desejassem e, em resumo, a fazer o que lhes apetecesse, entre todos os homens, quer fossem Gregos ou Bárbaros?” (687a-b)

Mesmos nas grandes obras legislativas, Platão não abdica do estatuto carismático da pólis grega, isto é, da cidade-Estado, não sendo excepção ao conhecido “particularismo grego”, que para comentadores vários representa o inacabamento de um projecto político e civilizacional dos Gregos. Como J. R. Ferreira sublinha, o sentido global de “nação”, em que ao longo da sua história os diversos povos gregos foram convergindo, preenche-se plenamente na noção de *to hellenikon* dada já por Heródoto (8.144) e retomada no livro IV das *Leis* por Platão: uma unidade de sangue, de língua, de religião, de ritos e costumes que não necessita (nem deseja) uma uniformidade de natureza política<sup>(80)</sup>.

O facto é tanto mais de relevar no criador das *Leis* quanto é certo, nas suas obras maiores de teorização política, encontrarmos propostas polémicas, por vezes bem ao invés de práticas e conceitos fortemente enraizados na mentalidade helénica. Note-se ainda que o seu distanciamento da vida política ateniense, bem como, nos últimos diálogos, a visível diluição da supremacia de Atenas, através de uma maior ênfase dada às experiências e “saberes” dos *xenoi* aí intervenientes, não implica o esbatimento de eles afectivos e até “políticos” em sentido amplo, que Platão sentiu sempre pela sua cidade de referência.

A juntar ao convicto elogio de Atenas com que, nas *Leis*, o cretense Clínias e o espartano Megilo agraciam o Estrangeiro Ateniense, há o testemunho pessoal da *Carta VII* onde, em termos emotivos inesquecíveis,

---

<sup>(80)</sup> Vide *Hélade e Helenos*, em especial pp. 107-109.

Platão desagrava Atenas dos ataques e das insinuações caluniosas que surgiram na sequência da morte à traição de Díon, perpetrada por dois dos seus hóspedes atenienses:

“E não tendes que temer de Atenas: há ali gente que em matéria de excelência está à frente de todos os homens e que odeia quem se aventura a assassinar um hóspede seu ... “ (336d).

## 4.2. ATENAS E BÁRBAROS

### 4.2.1 LINHAS DE EVOLUÇÃO

Paralelamente a um reforço dos laços de afinidade entre atenienses e *xenoi* (mesmo que idealmente estimulados pela vivência específica da Academia), os últimos diálogos platónicos caracterizam-se por uma preocupação, relativamente ao mundo exterior dos Bárbaros, não só por captar a sua diversidade, individualizando-os, mas também por salientar aspectos comuns aos Gregos, ou até de algum modo paradigmáticos.

Já no *Fédon* se detecta o aviso contra os riscos de uma avaliação generalizada ou preconceituosa de “Bárbaros”, quando Sócrates alvitra que se procure o “homem de virtude” requerido não só entre os Gregos mas também entre as nações bárbaras, que são numerosas (*polla*, 78a) – e, como tal, diversas. É esta a ideia que se explicita no conhecido passo do *Político* onde a “lição de lógica”<sup>(81)</sup> sobre o método das divisões remete para inconsequência de uma alternativa grego/ bárbaro:

“Se se quiser dividir em dois o género humano (*genos athropinon*) a maior parte das pessoas daqui começará logo por pôr de um lado a raça helénica, considerando-a como uma unidade distinta de tudo o mais, e do outro, todas as outras raças, muito embora estas sejam uma infinidade que não se mistura nem se entende entre si! Mas, como as qualificam com o único nome de “Bárbaros”, julgam que fazem uma única raça (263c-d).”

<sup>(81)</sup> Expressão de A. Diès na edição bilingue das Belles Lettres: Platon, *Oeuvre Complète. Le Politique*, (tome IX) p. 9.

A oposição grego/ bárbaro, cujo radicalismo assenta no choque de culturas entre o continente asiático e o europeu que as invasões persas vieram despoletar, dá lugar a uma percepção mais atenta à diversidade dos povos bárbaros e suas referências civilizacionais<sup>(82)</sup>, que de algum modo retoma o posicionamento objectivo das *Histórias* de Heródoto. Para tal contribuiu não só a assimilação gradual das *Histórias* de Heródoto (a juntar a relato de outros viajantes) como o incremento de contactos políticos e culturais mais consistentes com o Norte de África e a Ásia Menor<sup>(83)</sup>.

Deste surto de interesse pelos povos bárbaros resultam análises históricas e sociológicas que, embora não integradas ainda na 1ª e na 2ª fases dos diálogos platónicos (mais atentos à recriação da ambiência do séc. V a.C.), penetram sensivelmente na última fase, acompanhando de resto as tendências da hitoriografia e da retórica, nas primeiras décadas do séc. IV a.C.

É o caso concreto de Isócrates que, no *Busíris*, dá lugar ao fascínio pelo exotismo egípcio, já consolidado no século anterior, como a tragédia euripídiana o comprova; ou de Xenofonte, cuja experiência asiática como chefe de tropas expedicionárias gregas que em 401 a.C. apoiam a causa de Ciro-o-Moço contra seu irmão Artaxerxes se traduziu em obras sedutoras pela novidade, quer sobre a Pérsia contemporânea, na *Anábase*, quer sobre os Persas antigos (*Ciropeidia*).

Dado que são estes os povos que nos últimos diálogos se destacam, com algum significado para a cultura grega, iremos analisá-los separadamente.

---

<sup>(82)</sup> Compare-se a classificação estereotipada de *Rep.* IV 435e-436a — que distingue os Citas e os Trácios pela irascibilidade, os Gregos (talvez ...) pelo gosto ao saber ou os Fenícios e Egípcios pelo amor às riquezas —, com a pormenor descritivo de atitudes de vários povos face à embriaguês, em *Lg.* 637d-e: os “rótulos” dão lugar a uma especificação de comportamentos civilizacionais diversos, mesmo numa posição genericamente comum.

Sobre a abertura do texto de Heródoto à diversidade étnica e sua valorização vejam-se as análises recentes de M<sup>a</sup>.F. Sousa e Silva, “O desafio das diferenças étnicas em Heródoto: uma questão de inteligência e de saber”, e de Cármen Soares, “Tolerância e Xenofobia ou a consciência de um universo multicultural nas *Histórias* de Heródoto”, ambas em *Humanitas* 53 (2001), respectivamente pp. 3-48 e 49-82.

<sup>(83)</sup> As viagens a um e a outro dos continentes estavam já relativamente estandardizadas, como se subentende dos preços fornecidos no *Górgias* (511) para viagens ao Egipto ou ao nordeste europeu e ainda da referência ocasional a curiosidades locais de ambos os continentes, provavelmente incluídas em roteiros turísticos: vide Luc Brisson, “l’Égypte de Platon” in *Lectures de Platon*, pp. 157-159.

#### 4.2.2 Os EGÍPCIOS

Embora relativamente tardios (séc. I a.C.), os testemunhos que associam o Egípto aos locais visitados por Platão afiguram-se bastante plausíveis. Em contraste com anotações de passagem, como a do *Menéxeno*, sobre a tentativa de conquista do Egípto pelos Persas ou a do *Fédon* (80c), alusiva às múmias, os últimos diálogos, precedidos pelo *Fedro*, apresentam referências não só de certo destaque argumentativo mas também coerentes com uma visão civilizacional estruturada.

Essas referências não ultrapassam objectivamente o caudal de informações a que o ateniense culto do séc. V a.C. tinha já acesso, através do Livro II das *Histórias* de Heródoto. Em contrapartida, há em Platão um aproveitamento reflexivo de dados específicos que, pelo menos num caso, pode interpretar-se como decorrente de observação pessoal e *in loco*. A esse âmbito me parece entender-se a descrição pormenorizada de métodos e jogos egípcios para ensinar matemática às crianças, que encontramos em *Lg.VII* 819 b-c. Não obstante críticas que em 747 c-d se levantam quanto à orientação “materialista” desse ensino (como, de resto, entre os Fenícios e outros povos não mencionados), o passo em causa consagra o aplauso por técnicas pedagógicas cuja eficiência e até qualidade científica supera de longe os métodos gregos. O seu rigor merece mesmo o seguinte comentário:

“Caro Clínias, fiquei pasmado de todo, ao aperceber-me tão tarde das nossas falhas nesta matéria! /.../ Senti vergonha, não apenas por mim mas por todos nós, Gegos!”

É de algum modo o diálogo com a tradição egípcia que está presente também na lenda da invenção da escrita, atribuída (entre outras invenções, como a astronomia e o cálculo) a Theuth no *Fedro* 274c-275b – referido ainda no *Filebo* como inventor da gramática, 18b-d. As perplexidades que Platão, por intermédio de Thamous, rei de Tebas do Egípto (identificado ao deus egípcio Ámon), faz sentir, com respeito à invenção de Theuth, têm certamente a ver com o uso “fechado” da escrita entre os Egípcios, que L. Brisson releva com pertinência a propósito do *Timeu* 23a-b: na óptica dos sacerdotes egípcios, o reconhecimento da imprescindibilidade da escrita para a transmissão de eventos passados limita-se ao papel de “controle” de



uma tradição oral, que aquela não substitui<sup>(84)</sup>. De facto, a narrativa sobre o *status* da primitiva Atenas e da sua vitória contra as pretensões imperialistas de Atlântida, cerca de nove mil anos antes, é feita exclusivamente sob forma de um relato oral que corresponde, ponto por ponto, à versão escrita nos Livros guardados no templo.

Independentemente da possibilidade de uma viagem ao Egipto ter inspirado a Platão o fictício encontro de Sólon com os sacerdotes de Sais<sup>(85)</sup>, no *Timeu*, é pelo menos claro que as reflexões sobre oralidade e escrita, presentes no *Fedro*, têm tanto a ver com o culto socrático da “palavra viva” quanto com o uso restrito (e hierático) da escrita entre os Egípcios. Nada impede que ao secretismo desejado pelas elites político-religiosas do Egipto se associassem razões idênticas àquelas com que o sábio rei Thamous, no *Fedro*, argumenta em desfavor da invenção do seu súbdito Theuth, em especial os riscos de os homens passarem a substituir pela escrita o único meio apto a manter viva a palavra — ou seja, a Memória<sup>(86)</sup>...

O aspecto, contudo, que mais parece concitar a admiração pela sociedade egípcia é a capacidade de sobrevivência, ao longo de milénios, de um mesmo modelo organizativo, com o qual o pensamento político de Platão apresenta bastas semelhanças em tópicos fundamentais. Incluem-se nestes a repartição rígida da sociedade em três classes (governantes, guerreiros, povo em geral), a proibição de intercâmbio entre os vários grupos profissionais em ordem a um melhor rendimento ou a recusa de inovações que ponham em causa as leis e o equilíbrio social estatuído (como, para Platão, é o caso da arte).

---

<sup>(84)</sup> *Art. cit.*, pp. 157-159, que articula os passos citados do *Fedro* e do *Timeu* com o testemunho da *Carta VII*, onde Platão proclama a recusa em dar a conhecer a sua filosofia através de qualquer “tratado” (342e-343a). Também H. Joly sublinha a marca platónica que, sob a aparência de um *logos aigyptikos* a narrativa de Theut condensa: “les critères du jugement porté par le roi contre l’écriture sont empruntés à la théorie platonicienne de la connaissance et de l’éducation” (“Platon Égyptologue” in *Études platoniciennes. La question des étrangers*, p. 100).

<sup>(85)</sup> Heródoto menciona a estadia de Sólon no Egipto e um encontro com Âmasis, que lhe teria fornecido sugestões legislativas. Os testemunhos sobre a ocasião dessa viagem (antes ou depois de ter assumido em Atenas funções de arconte) não são conclusivos. Uma discussão pormenorizada deste tópico pode ver-se em Delfim Leão, *Sólon. Ética e política*, Lisboa, 2001, pp. 246-250.

<sup>(86)</sup> Seria tentador estabelecer uma ligação entre o culto da Memória entre os Pitagóricos e a tradição evocada no livro II de Heródoto e divulgada pelos Egípcios, segundo a qual Pitágoras viajara pelo Egipto e daí importara para a Grécia crenças religiosas, como a metempsicose, fazendo-as passar como suas ...

No *Timeu* (24a-c) essa proximidade é conscientemente evocada através discurso que Platão põe na boca dos sacerdotes de Sais: segundo eles, a constituição egípcia é a mesma da Atenas anterior aos cataclismos que, milhares de anos antes, não apenas haviam submergido a ilha de Atlântida como também modificado as condições de vida na Ática (graças ao Nilo salvador, o solo egípcio terá escapado a esses efeitos, permitindo aos povos que habitavam ao seu redor conservar as suas leis originais, 22d-e). Tal semelhança, em especial no que toca a Sais, tem uma razão de ser divina: foi a mesma deusa (Neith em egípcio e Atena em grego) que fundou ambas as cidades e lhes deu as mesmas leis (21e, 23d-24c).

Por sua vez, os ouvintes actuais da narrativa de Crítias descobrem sem custo que as afinidades se estendem também ao Estado cujos fundamentos Sócrates expusera no dia anterior – um fictício laço cronológico que visa claramente a *República*. Este pormenor, em princípio sem grande relevância, poderá ter um significado específico, face à tradição reportada por Proclo, segundo a qual os contemporâneos de Platão o teriam acusado de plagiar, na *República*, as instituições egípcias<sup>(87)</sup>. Não é, nessa medida, improvável que o passo em causa do *Timeu* constitua uma réplica, cuja ironia estará patente na excentricidade de atribuir a Atena ( para todos os efeitos, uma deusa ateniense, mesmo sob o nome de Neith...) pressupostos legislativos que consagram um parentesco mítico entre Atenas e Sais do Egipto.

Se o intuito de subtrair a cidade utópica da *República* à realidade de sistemas legislativos vigentes não dá margem à especificação de eventuais contributos, quer de Egípcios quer, sobretudo, dos Estados espartanos, já as *Leis*, como 2ª opção que representam de uma cidade “real” – a colónia dos Magnetes, a fundar por Cnossos (702b-d) –, não apenas acusam a inspiração dórica que lhes serve de matriz, como integram soluções ou aperfeiçoamentos vários, colhidos em outros sistemas legislativos, dentro ou fora da Hélade, que Platão desejou explicitamente mencionar<sup>(88)</sup>.

É assim numa perspectiva de abertura – legislativa mas também no sociológica e religiosa – que se mencionam instruções oraculares a ter em

<sup>(87)</sup> Apud Katrin A. Morgan, “Designer History: Plato’s Atlantis and Fourth-Century Ideology”, *JHS* 118 (1998) 110.

<sup>(88)</sup> Também na sua concretização futura, a Cidade dos Magnetes prevê a actualização das suas disposições no campo cultural, científico e mesmo educativo, sempre que os modelos observados no estrangeiro pelos seus visitantes se afigurem superiores: para esta importância conferida nas *Leis* às *theoriai*, vide H. Joly, “La question des étrangers”, pp. 50-52.

conta previamente à fundação da cidade, instruções essas que poderão indiferentemente provir de Delfos, de Dodona, de Ámon ou de qualquer outro oráculo, celebrizado pela sua antiguidade e pelos seus créditos (738b-c); maior latitude parece ainda caber aos futuros rituais religiosos, que tanto poderão respeitar as tradições nativas como adoptar outras geograficamente diversas (e.g., da Etrúria ou de Chipre, 738c).

Releve-se, por este aspecto, o interesse particular que reveste a menção ao oráculo de Zeus Ámon, óbvio testemunho de um processo de aculturação que o estabelecimento da colónia de Cirene, na faixa mediterrânica do Norte de África, veio fomentar. Situado fora da Hélade, em pleno deserto líbio, o oráculo grego africano consagra, a partir da época arcaica, a assimilação do Zeus helénico ao deus Ámon, primitiva divindade local de Tebas que acabou por se identificar ao todo-poderoso Ra<sup>(89)</sup>.

Face a outros indícios significativos, como os do *Timeu* (e, eventualmente, da *República*), é provável que o paradigma da sociedade egípcia esteja também presente na evocação de Zeus Ámon nas *Leis*. Assinalámos atrás o elogio de práticas pedagógicas egípcias no que toca à matemática, a que se junta a adopção de um modelo social tripartido, que o mito do *Timeu* destaca igualmente para a primitiva Atenas. É, contudo, nas considerações relativas ao papel da arte, e aos moldes em que deverá ser produzida, que a aproximação ao país do Nilo ganha nas *Leis* visibilidade.

Enquanto na *República* se entende suficiente o controlo da actividade artística através da classe dos guardiões, as *Leis*, embora mais flexíveis no domínio da criação literária (admitindo mesmo, sob condicionantes, a comédia), noutros, como a pintura, a música ou a dança, advogam a imposição de um modelo hierático, idêntico ao que vigora no Egipto (II, 656d):

“Foi já há muito, segundo parece, que os Egípcios chegaram a esta ideia que estamos agora a enunciar: é mister que a juventude de um Estado se afeiçoe, no seu quotidiano, tanto às posturas belas como às melodias belas. Assim, depois de fixarem quais seriam e em que moldes, publicitaram-nas nos templos; e não era permitido, nem aos pintores nem aos outros artistas, que trabalhassem com qualquer tipo de figuras, fazer inovações ou conceber outras fora dos moldes herdados.”

---

<sup>(89)</sup> Na *Pítica IV*, em honra de Arcesilau de Cirene, Píndaro refere o oráculo de Zeus Ámon como uma espécie de “emanação” do oráculo de Delfos (vv.24-28); também no início do *Político* é Zeus Ámon que Teodoro de Cirene invoca. Par outros pormenores, vide o artigo de Reiss em *RE*, s.v. *Ammon*.

Não são, pois, conceitos estéticos que ditam a apreciação positiva da arte egípcia e sim a sensibilidade do legislador, atenta sobretudo à garantia de uma sociedade estável, governada segundo os melhores ditames. A mútua dependência entre factores sociais e factores artísticos constitui, por assim dizer, um axioma da teoria política e sociológica de Platão; por isso, a sobrevivência de um modelo organizativo, por melhor que seja, é impensável sem uma correlativa “estabilidade” na arte.

O Egipto tinha assim boas razões para se impor à admiração, não apenas do criador das *Leis* mas dos Gregos em geral. Foram as suas instituições rígidas que lhe permitiram atingir, milhares de anos antes dos Gregos, um nível complexo e avançado de civilização, patente nos seus registos históricos tal como no progresso técnico, que produções grandiosas atestam. Ainda segundo Heródoto, os Egípcios reivindicavam para eles a origem da filosofia, que terá sido depois difundida na Grécia por viajantes gregos como Pitágoras.

Tudo isto está presente na opinião que os sacerdotes de Sais veiculam, em conversa com Sólon, no *Timeu* (22b): “Vocês, Gregos, estão sempre na infância! Velho, não pode nenhum Grego sê-lo!” É a eficácia de um tipo de “sociedade fechada” (para adoptar a terminologia de K. Popper<sup>(90)</sup>), cuja sabedoria e ancestralidade faz um grego sentir-se “criança”, que Platão – por coincidência de achados ou por assimilação consciente – procura também imprimir nas suas criações legislativas. Convirá, porém, não sobrestimar o sentido desta aproximação. Apesar de um idêntico conceito de “sociedade fechada”, que estabelece a ponte entre o modelo egípcio e a cidade platónica, como também os Estados dóricos, há diferenças estruturais que Platão se empenha em realçar.

Um dos aspectos respeita à xenofobia tradicional dos Egípcios que, aliás, a *República* parece perfilhar no caso “político” mais famoso: a exclusão simbólica do poeta Homero. Mas não é sob forma de autocritica e sim de censura às instituições egípcias que o problema é reequacionado nas *Leis* (XII, 953d-e), a propósito do visitante estrangeiro (*xenos*) que vem encarregado de uma missão oficial: não só a estadia deverá ficar a cargo da

---

<sup>(90)</sup> *The Open Society and its Enemies* (London, 1974) (reedição da edição revista de 1962). Embora partindo da assimilação da Cidade platónica (“fechada”) aos modernos totalitarismos, as várias remodelações desde a 1ª edição (1947) vão no sentido de valorizar a rejeição platónica da tirania.

Cidade como caberá aos “notáveis” proporcionar um acolhimento digno, que inclui formas de convívio e conversas de proveito recíproco:

“É segundo estes preceitos que devem ser acolhidos todos os estrangeiros e estrangeiras que nos visitam, bem como os que enviamos às suas terras. Essa é a forma de honrarmos Zeus Hospitaleiro, em vez de procedermos como os filhos do Nilo, que os apartam da sua mesa e dos seus sacrifícios, chegando mesmo a expulsá-los com decretos selvagens.”<sup>(91)</sup>

Não se trata de uma atitude meramente diplomática. A obrigação que a comunidade contrai com os seus visitantes e vice-versa, abrange em princípio todos os estrangeiros (eventualmente, não gregos), inserindo-se na ambiência dos últimos diálogos que analisámos a propósito do *Sofista*. Zeus *Xenios* é, como ali, a divindade todo-poderosa que define essas relações numa base de confiança e solidariedade, onde mais uma vez se infiltram ecos da experiência pessoal de Platão — por vezes dolorosa, como vimos já — enquanto *xenos*:

“Isolado, como está, dos seus amigos e da família o estrangeiro é ainda mais digno de compaixão aos olhos dos homens e aos dos deuses” (730a).

A par da xenofobia, outro aspecto também criticável na organização social egípcia é seu hieratismo extremo. Ao salientar, no *Político*, a apetência pelo poder que a classe dos sacerdotes e dos adivinhos tende a assumir, o Egito surge de novo como exemplo negativo:

“Efectivamente, o estatuto dos sacerdotes e dos adivinhos enche-os de um orgulho desmedido e a magnitude das suas funções confere-lhes um considerável prestígio, de tal sorte que, no Egito, um rei nem sequer pode governar à margem da classe sacerdotal. Mesmo que alguém, vindo inicialmente de outra casta, tome o poder pela força, é mais tarde coagido a integrar-se nesta referida casta” (290d).

A crítica à prática egípcia de ser o poder religioso a legalizar o poder político mantém-se implicitamente, como nota L. Brisson, nas *Leis*<sup>(92)</sup>: é a

---

<sup>(91)</sup> A nosso ver, o texto não comporta a versão que Brisson apresenta (“en les immolant et en les mangeant ...”, *op. cit.*, p. 167 e n. 2), de preferência às de Robin e Diès: a acusação de os Egípcios matarem e comerem os hóspedes — repudiada por Sócrates no *Busíris* §32 — não se ajusta ao nível de civilização que, não obstante críticas, Platão indubitavelmente admira.

<sup>(92)</sup> *Op. cit.*, p. 163.

uma Comissão de Vigilância, constituída por filósofos, que incumbe fiscalizar a aplicação das leis e os actos governativos da Cidade dos Magnetes (XII, 953e). A influência sacerdotal não vai além da que os oráculos dão a conhecer previamente à fundação da Cidade ou em momentos importantes. Mesmo quando, a partir do exemplo egípcio, o Estrangeiro Ateniense advoga a aprovação, nos templos, de modelos e regras que as manifestações artísticas da futura Cidade deverão respeitar, não está em causa qualquer princípio hierático, fundado na crença de só eles corresponderem a uma vontade divina (como certamente sucederia entre os Egípcios), mas tão-só o intuito pragmático de evitar consequências socialmente negativas de um instinto de inovar, que Platão reconhece inerente à natureza humana (797d-798d).

Porém, é a outro âmbito de vivência política que, a nosso ver, se insere o ponto de clivagem fundamental entre o Egito e a Cidade platónica. Ao referir Sais, no *Timeu*, como a mais importante cidade do Baixo Egito, Platão insinua (embora o não explicita) que as leis fundadas por Neith são o ponto de partida de toda a organização legislativa do Egito. Neste, como noutros pontos, é coerente a observação de Brisson quando, em vez do “Egito em Platão” prefere falar do “Egito de Platão”<sup>(93)</sup>. Semelhantes, à primeira vista, por um idêntico conceito de “sociedade fechada”, os sistemas legislativos platónicos mantêm no conjunto o respeito pela diversidade, que os diferentes povos e Estados gregos foram consciencializando na sua evolução comum e que se reportam, como atrás referimos, ao seu conhecido “particularismo” político<sup>(94)</sup>. Diferentemente do que sucedeu no Egito (e na maior parte das nações “tradicionais”), não se trata, para Platão, de impor à nação grega uma constituição única e um governo único, e sim de fomentar nos Estados, a mesma “emulação para a virtude” que deve ser apanágio das relações humanas (*Leis*, 731a).

#### 4.2.3 OS PERSAS

324

Cerca de um século após as invasões bárbaras, a institucionalização de contactos com o Império Persa foi estimulando um conhecimento mais preciso e pormenorizado dos povos da Ásia Menor. A designação genérica de “Grande-Rei” – cobrindo indiferentemente o unificador do Império persa e os seus sucessores – ganha um matiz histórico e sociológico que

<sup>(93)</sup> *Op.cit.*, p. 167.

<sup>(94)</sup> Cf. *supra*, pp. 277 sqq.

se dirige à acção individualizada de cada um deles, estabelece graduações e insinua paralelos, por vezes vantajosos, com a realidade grega. Daí decorrem outros juízos de valor, agora orientados por critérios pragmáticos, como seja a capacidade de coesão nacional ou uma governação sentida como (in)eficaz na esfera da sua aceitação popular.

Esta viragem torna-se em especial sensível após a expedição de tropas voluntárias gregas que, sob o comando do ateniense Xenofonte e do espartano Arcesilau, se colocaram ao serviço da facção persa comandada por Ciro-o-Moço, filho de Artaxerxes, contra seu irmão e detentor do reino. Embora esta colaboração militar tivesse como centro Esparta, é ao ateniense Xenofonte que se deve o contributo mais óbvio que o século IV a.C. assimila, relativamente à Pérsia, de uma civilização avançada e de modo algum alheia – pelo menos nas suas elites – aos valores privilegiados pela *paideia* grega.

Mesmo os rótulos tradicionais, apostos aos bárbaros invasores de outrora – como o servilismo perante o poder despótico ou a preocupação de alardear riquezas e fausto –, se deslocam, com um cambiante significativo, dos Persas para os Medos. Quer no elogio da *kalokagathia* de Ciro-o-Moço, que a *Anábase* figura como encarnação do ideal político e guerreiro dos Persas, quer no modelo de “educação de príncipes” que a *Ciropedia* difunde<sup>(95)</sup>, Xenofonte abre caminho a uma visão diversificada da Pérsia e, sobretudo, inovadora nos vários aspectos humanos em que coincide com a realidade helénica. O eco da experiência vivencial e literária de Xenofonte (que Platão, embora não cite, certamente conheceu) está presente nos escritos da última fase, onde aparecem tópicos de natureza política e sociológica – como é o caso das *Leis* e das *Cartas VII e VIII*.

Pelo que toca às *Leis*, a principal referência aos Persas vem na sequência de dois tipos “puros” de constituição – monarquia e democracia – que,

---

<sup>(95)</sup> No contexto do *Nicocles* (príncipe cipriota) de Isócrates e da obra platónica (em particular a *República* e o *Alcíbiades I*), pode considerar-se que a *Ciropedia* inaugura uma modalidade literária específica, subordinada ao tópico da “educação de príncipes”, que irá marcar profundamente as literaturas europeias. Uma história da projecção da obra (da qual, no dizer de Cícero, Cipião Emiliano nunca se separava – *Q.fr.*1.1.8.23) pode ver-se em P. Carlier, “L'idée de monarchie impériale dans la *Cyropédie* de Xénophon” *Ktema* 3 (1978)133-166 e Nair de Nazaré Castro Soares em *O Príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* (Coimbra, 1994) p. 26 e em diversos outros passos assinalados no índice. Em Xénophon, *Extraits de la Cyropédie* (Paris, Hachette, s/d), J. Petitjean apresenta sugestivo conjunto de apreciações sobre a influência de Xenofonte em autores latinos e franceses.

de acordo com o Estrangeiro Ateniense, estão na origem do pensamento legislativo, traduzindo o primeiro o critério da autoridade e o segundo, o da liberdade. Os demais tipos (aristocracia, oligarquia...) são na prática formas “mistas”, que têm em vista a conciliação de ambos os princípios, um e outro essenciais à estabilidade de um regime político (III, 693d-e). Entre este últimos, Platão elege a monarquia espartana, que desde início procurou a eficácia numa repartição de poderes: primeiro, com a instituição de uma diarquia; depois, com o Conselho dos Anciãos e a magistratura dos Éforos, órgãos pelos quais a vontade dos cidadãos se fazia ouvir (III, 691d-692b).

Não cabe, no âmbito deste estudo, pormenorizar as ideias mestras que, da *República* às *Leis*, passando pelo *Político*, alimentam em Platão as várias reflexões sobre a degenerescência dos regimes políticos. Importa, sim, salientar que, em oposição a Esparta (o único Estado que, juntamente com Creta, se manteve fiel ao primitivo ideal dórico da harmonia entre autoridade e liberdade), Atenas é posta lado a lado com a Pérsia (III, 693e-694a). Quer uma quer outra perderam-se pela *pleonexia* de um dos elementos referidos: a Pérsia, pelo excesso de poder concentrado no seu rei, com sacrifício total da liberdade dos cidadãos; Atenas, pelo excesso de liberdade que, em sentido contrário, criou um “vazio do poder”, despojando de autoridade os seus governantes (III, 699e).

Mais curioso ainda é que o Estrangeiro Ateniense das *Leis* associe o esplendor que ambas no passado ostentaram à harmonia temporária entre os dois princípios. A Atenas dos antepassados, embora estruturada como democracia, era então um regime disciplinado, que reconhecia e acatava a autoridade dos seus governantes; a Pérsia, embora estruturada como monarquia, conheceu na época dos seus reis mais assinalados (Ciro-o-Antigo e Dario) a experiência avançada de uma repartição de poderes, que tinha o seu correlato na relativa liberdade (*eleutheria*) dos seus cidadãos, tratados em pé de igualdade e com permissão de se exprimirem francamente (*parresia*, 694b).

A imagem da Pérsia ideal ao tempo de Dario, que Dario mais tarde procurou retomar<sup>(96)</sup>, lembra Atenas nos seus melhores tempos, os tempos

---

<sup>(96)</sup> O louvor a Dario, que reaparece na *Carta VII*, terá sobretudo a ver em Platão com a renúncia em assumir poderes absolutos e, eventualmente, com a imagem mítica que os Peresas de Ésquilo difundiram. As *Histórias* de Heródoto relativizam, nas entrelinhas, a projecção dessa imagem (para além das fracassadas campanhas na Cítia, no Líbia e na Grécia): vide M<sup>a</sup>. F. Sousa e Silva, “Dario, o Grande-Rei, personagem em Histórias de Heródoto”, *Mathesis* 4 (1995) 63-88.



da democracia disciplinada de Sólon<sup>(97)</sup>, que assegurou à Ática a coesão e o ímpeto indispensáveis para se posicionar como guardião da Grécia, quer isoladamente na primeira fase das invasões (Maratona), quer em conjunto com Esparta mais tarde (Plateias).

Deixando de parte as razões da perda desse equilíbrio — genericamente atribuídas à ignorância ou falta de cultura (*amathia*), por imprevisão de uma *paideia* “educação” adequada, bem sensível nos sucessores directos de Ciro e Dario —, tem interesse observar a equidistância que o l. III das *Leis* traça entre Atenas e a Pérsia. O passo 693e-694a sintetiza-a com razoável eficácia, pondo ambas em confronto com Esparta e Creta:

“Uma [a Pérsia], por ter favorecido em excesso, ou como quer que seja, o princípio monárquico, e a outra [Atenas], o da liberdade, — nenhuma delas logrou o equilíbrio entre ambos, enquanto os vossos Estados, o espartano e o cretense, deram a volta por cima. Os Atenienses e os Persas também a deram em tempos, mas agora estão por baixo.”

Neste volte-face, relativamente ao sentido tradicional da dicotomia grego/bárbaro (liberdade versus escravidão) avulta a influência das monografias atrás citadas de Xenofonte, influência tanto mais perceptível quanto o louvor a Dario (695c-d) omite diplomaticamente a circunstância de ter sido ele o primeiro soberano persa a empreender as invasões à Grécia. Mesmo que haja nas entrelinhas um propósito de crítica à *Ciropedia*, com a demonstração da ineficácia de uma “educação de príncipes” que de nada valeu a Cambises, filho de Ciro-o-Antigo, ou a Xerxes, filho de Dario, o apreço pela Pérsia antiga e o reconhecimento de valores humanos e políticos coincidentes com os da Atenas de outrora estão indissolivelmente ligados à nova imagem que os escritos de Xenofonte foram impondo<sup>(98)</sup>.

---

<sup>(97)</sup> Os oradores atenienses do final do séc. V e da 1ª metade do séc. IV a. C. Tendem a centrar em Sólon os louros da instituição da sua democracia. Historicamente, contudo, terão sido mais decisivas as reformas de Clístenes, no início do séc. V a. C.: vide J. Ribeiro Ferreira, *Participação e poder na democracia grega* (Coimbra, 1990) pp. 11-41.

<sup>(98)</sup> A Pérsia que se exalta, tanto na *Anábese* quanto na *Ciropedia*, é a Pérsia Antiga, de que Ciro-o-Moço foi, para Xenofonte, o último representante e a esperança frustrada de um ressurgimento. O sentimento de decadência face à nação persa é comum à Grécia, com excepção de Esparta e das suas instituições, que no entanto virão a desiludi-lo também. Uma pormenorização deste posicionamento que a obra de Xenofonte transmite pode ver-se na análise de Ribeiro Ferreira sobre a *Anábese* e o *Agésilau* (*op.cit.*, pp. 481-490), a confrontar com a visão global de Jaeger, *op.cit.*, pp. 1141-1177 (“Xenofonte, o cavaleiro e o soldado ideais”) — que eventualmente exagera o propósito crítico do l.III das *Leis* à *Ciropedia* (pp. 1253-1257).

Reflexo concreto dessa mudança é a inclusão da cinegética, embora a título acessório, na *paideia* da futura cidade dos Magnetes. A arte de caça não constituía efectivamente qualquer ponto de referência na tradição educativa, quer de Espartanos quer de Atenienses; ao inseri-la nas *Leis* (VII, 822d-824a), embora com limitações de ordem ética a algumas das tácticas descritas por Xenofonte, Platão dá o seu aval às virtualidades educativas que o autor da *Ciropedia* lhe assinalara na formação dos nobres persas, e a que consagrou o tratado conhecido por *Cinegético*<sup>(99)</sup>.

Não representa este o único caso em que, tal como o Egipto, a Pérsia parece oferecer paradigmas à actualidade grega ou a um passado recente. Na *Carta VII* lamenta-se que o tirano Dionísio I de Siracusa, “sete vezes menos sábio que Dario” (332a-b),<sup>(100)</sup> não tenha seguido o exemplo do rei persa, que soube distanciar-se da tentação do poder absoluto, repartindo-o pelos aliados da vitória e promulgando leis que asseguranssem a justiça. Em idêntico contexto, a *Carta VIII* regista em alternativa a atitude do rei Licurgo, o rei-legislador a quem Esparta deve a repartição do poder não só por dois reis, mas também por um Conselho de Anciãos e pela magistratura dos éforos. A proximidade entre o exemplo persa e o espartano (que a obra de Xenofonte insinua, a ponto de se falar de uma Pérsia idealizada de acordo com as práticas espartanas<sup>(101)</sup>) é assim o melhor testemunho de como a dicotomia grego/bárbaro, assumida sobretudo como oposição cultural e política aos invasores da Grécia, se esbate quase por completo ao longo de um século de contactos.

No caso de Platão entram ainda em jogo considerações de ordem pragmática, que a experiência siracusana acarretou. O reconhecimento da necessidade de um governo forte na Sicília (pelo menos enquanto os “Bárbaros”, agora representados pelos Cartagineses e pelos Oscos, constituíssem ameaça ao território grego) conduz a uma distinção já sugerida mas não claramente enunciada na *República*, entre ‘tirania’ e ‘monarquia’:

---

<sup>(99)</sup> Cf. *Cyr.* I, 2.9-11. Remetemos para Jaeger a discussão da autoria xenofônica do *Cinegético* (*op. cit.*, p.1175 n.134).

<sup>(100)</sup> O *sete* funciona como um número simbólico na narrativa referente a Dario em Heródoto: vide M.<sup>ª</sup> F. Sousa e Silva, no artigo citado na nota 96, p. 326. Na realidade, parecem ter sido 22 as satrapias fundadas por Dario.

<sup>(101)</sup> Vide e.g. Ph. A. Stadter, “Fictional Narrative in the *Cyropedia*”, *AJPH* 112 (1991), esp. pp. 462-467, que releva também, em Xenofonte, a semelhança entre o “seu” Ciro e o Sócrates de Platão.

a primeira é um “não-regime” que canaliza arbitrariamente as energias e os interesses do povo no proveito pessoal de um só governante; a segunda é conciliável – como vários exemplos históricos mostram, não só entre os Helenos como entre os Bárbaros – quer com uma repartição de poderes, quer com o estabelecimento de leis que efectivamente promovam a justiça entre os cidadãos. O *Político* pressupõe mesmo a valorização da figura do *basileus*, tanto nas formas primitivas de organização social – que recordam a imagem homérica de “pastor dos povos”<sup>(102)</sup> – como no conceito lato de *basileus* que, em abstracto, poderá caber a qualquer governante que reúna as condições descritas.

Não é assim de estranhar que, nos conselhos aos familiares e partidários de Díon, Platão anteponha, à “tomada do poder” pelo facção democrática, a vantagem de uma conversão da tirania em realeza (*eis basileian*, 354a), analogamente ao que Dario fez na Pérsia e Licurgo em Esparta, onde “a lei soberana é que reinava sobre os homens e não havia homens que tiranizassem as leis” (354c-d). Não se trata já do governo do “filósofo-rei” que décadas antes alimentara, no criador da *República*, o sonho de implantar em Siracusa a Cidade ideal, mas antes de assegurar pragmaticamente um regime que, a par da autoridade forte do *basileus* (que a sobrevivência dos Gregos na ilha exigia no momento) garantisse o estabelecimento da *isonomia* isto é, de leis iguais para todos os cidadãos e a que essa mesma autoridade se submetesse – condição imprescindível da sobrevivência de um Estado, para Platão como para os Gregos em geral.

## 5. VIAS DE SUPERAÇÃO DA ANTINOMIA GREGO/BÁRBARO

Perante o desfazer gradual de antinomias, cabe perguntar o que permanece da oposição grego/ bárbaro, na última fase da obra platónica. Permanecem como seria de esperar, os factores pelos quais primariamente se havia definido: a língua e a raça. Mas não já, na generalidade dos casos, como *oposição* e sim como *diferença*, diferença que é também distintivo dos

---

<sup>(102)</sup> Na realidade, a figura do rei-pastor no *Político* poderá sobretudo visar o conceito de realeza entre os Persas: projectando-o na mítica Idade do Ouro, Platão considera-o inadequado às sociedades modernas, para as quais se preconiza uma repartição de poderes, embora de escolha exigente nos seus representantes. Mas a palavra para os designar pode ser a mesma (*basiles*).

povos bárbaros entre si, como se aponta de forma inequívoca no passo do *Político* citado atrás (263c-d).

Ao longo da 1<sup>a</sup> metade do séc.V a.C., o incremento das relações comerciais, políticas e até turísticas com os povos da mesma área geo-estratégica<sup>(103)</sup> (em que as colónias desempenharam parte importante) permitiu, a par da ultrapassagem de estereótipos vários, um entendimento mais flexível dos parâmetros civilizacionais que regiam as ditas sociedades bárbaras. Encontram-se mesmo paralelos insuspeitados, como se assinalou atrás a propósito de Dario e Licurgo ou, em sentido negativo, o que aproxima a tirania siciliana do despotismo dos soberanos asiáticos. Não são paralelos meramente formais, se tivermos em conta que um dos suportes basilares da dicotomia grego/ bárbaro radicava no sentimento helénico de liberdade, assente na *isonomia*, face à condição comum de “escravos” que, segundo os Gregos, era a dos Bárbaros sujeitos ao poder despótico de “um só”<sup>(104)</sup>.

Um passo do *Teeteto* ilumina bem esta mudança de postura: em 175c o tipo genuíno do filósofo, que Sócrates pouco antes caracterizara, renuncia sem mais a questões como “saber se o (Grande-)Rei é feliz com os seus lingotes de ouro”, para se concentrar na indagação do que é, de facto, “a realeza, a felicidade ou a infelicidade” e de que modo se relacionam com o ser humano. Subjacente a esta recusa de uma estereótipo, ainda bem vivo nos tempos do *Górgias*, está não apenas um conceito amadurecido de ‘filósofo’, como a consciência da indiscriminada atribuição aos Bárbaros de um conceito de felicidade alicerçado tão-só na riqueza e no poder — de que é exemplo tradicional o Grande-Rei. O filósofo avisado do *Teeteto* rejeita, em consequência, a discussão de quaisquer tópicos que insinuem, de perto ou de longe o rótulo de “grego” ou de “bárbaro”, num domínio que é, unitariamente, o da realidade espiritual do homem.

Não estamos com isto a sobrevalorizar uma referência, aparentemente diluída num longo desfiar de situações que não implicam, em concreto, tal problemática. Que esse é o peso da referência, indica-o o passo imediatamente anterior onde as pretensões de nobreza, assentes em pergaminhos de “família” ou de “raça” (o grego designa-as ambas com o mesmo termo

<sup>(103)</sup> Para a importância do Mediterrâneo como área geo-estratégica, e preferencial nas relações sobretudo comerciais entre os povos que a habitavam, desde os tempos pré-históricos (como os actuais dados arqueológicos comprovam), veja-se o estudo de V. Jaboullie, *O Mediterrâneo antigo: unidade e diversidade* (Lisboa, 1996) em especial pp. 9-36.

<sup>(104)</sup> Cf. supra pp. 284 e 288 sqq.

*genos*), se esfumam na evidência de milhares de antepassados comuns que cada homem tem e que são a parte maior da história da humanidade:

“No que toca a genealogias, se ouve tecer loas à nobreza de alguém que pode averbar sete avós ricos na família, cheira-lhe logo a gente embotada, de vistas curtas, a quem a ausência de princípios impede de fixar os olhos no conjunto e reflectir que, quanto a avós e bisavós, todos os temos aos milhares, em número infindável, e que cada um destes conta com muitos milhares de outros, entre pobre e ricos, reis e escravos, bárbaros e helenos ...” (174e-175a).

Este passo, já famoso na Antiguidade, a que Popper — o mais exaustivo crítico da Cidade platónica — presta incondicional homenagem<sup>(105)</sup>, está no cerne de um projecto “libertário” de vivência filosófica, em que radica a meditação do *Político* sobre ‘a realeza’ (*basileia*). Num tema que apela candentemente para a distinção que os Gregos foram desenvolvendo entre os seus pressupostos de organização social e os dos regimes bárbaros, não há sequer ocorrências nominais de *Barbaroi*. A imagem do *basileus* (o filósofo/rei da *República*), laboriosamente construída a partir da reflexão sobre os estádios primitivos de organização social, desliga-se ostensivamente dos paradigmas históricos ou contemporâneos tradicionais.

Não obstante o clímax desta “filosofia das alturas”, como o Sócrates do *Teeteto* não se coíbe de a designar (175d, 176a-b)<sup>(106)</sup>, os “Bárbaros” na sua

---

<sup>(105)</sup> *Op. cit.*, p. 281. O passo constitui a única excepção ao que, para Popper, representa univocamente em Platão “hostility towards the humanitarian idea of unity of mankind which transcends race and class”. A ausência absoluta de sentido do diálogo platónico como obra dramática e a omissão de outras que falam uma linguagem bem diversa da *República*, leva Popper a uma forçada atribuição do passo citado ao Sócrates histórico, devendo o *Teeteto* situar-se no período dos diálogos ditos “socráticos”, anteriores à *República*. Essa óbvia arbitrariedade está em total desacordo com o que a análise de estilo e de conteúdo permite deduzir: veja-se e.g. o nosso estudo “Da maiêutica socrática à maiêutica platónica”, *Humanitas* 55 (2003) 265-281, esp. pp. 275-279.

De salientar, de resto, com M. Cornford (*Plato's Theory of Knowledge*, London 1973, reimpr. de 1935, pp. 88-89), o distanciamento sensível do Sócrates histórico neste imagem de filósofo — mais afim ao Cinismo — que não só despreza ostensivamente riquezas e preocupações genealógicas mas também recusa participar em banquetes e não conhece sequer “o caminho da praça pública” (173d) ...

<sup>(106)</sup> Desde Plotino (*Enn.*1.2) o passo tem sido enfatizado como paradigma da “vida contemplativa” do filósofo em oposição à “vida activa” e posto em paralelo com a *Alegoria da Caverna* no livro VI da *República*. Sobre essa interpretação, e outras possíveis, da digressão do *Teeteto*, cf. M. Burnyat, *Introduction au Théétète de Platon* (trad. francesa) (Paris, 1998) pp. 51-60.

conotação política mais comum — os Bárbaros agressores, que constituem a cada passo ameaça vital aos valores civilizacionais e espirituais conquistados pelos Gregos — não desaparecem no horizonte da obra platônica. O lugar comumente atribuído aos Persas é agora preenchido pelos Cartagineses (*Karkhedonioi*) e pelo povo designado por *Opikoi*, que tudo indica tratar-se dos Oscos. São eles que, na 1ª metade do séc. IV a.C., põem em perigo o mundo helénico representado pelas cidades do sul de Itália e particularmente (pelo que toca aos Cartagineses) pelas da Sicília.

A linguagem antiga, que apela com veemência para a unidade de todos os Gregos, sob pena de se tornarem presa fácil dos Bárbaros, ressurge nas *Cartas VII* e *VIII*, transmitindo o eco de uma vivência dramática e sentida in loco. De assinalar, como lembrámos atrás, o clima de permanente assédio militar por parte dos Cartagineses, que a deposição de Dionísio II de Siracusa acentua, suscitando o receio último de que todo o território da Sicília fique “privado da língua grega” (353e).

As ambições imperialistas dos Bárbaros sobre a Hélade, que levaram outrora os Persas a invadir o continente grego, renascem agora sob a égide de Cartago. É uma ameaça cíclica de que Platão se dá conta, nos regimes severamente defensivos que prevê na *República* e nas *Leis*. Mas nesta última obra — onde *xenos* comporta por vezes uma acepção indiferenciada de estrangeiro “grego” e “não grego”, à semelhança do adjectivo *othneios* — parece ganhar visibilidade a importância dos laços diplomáticos que o passo 729a-729e subentendem, a propósito do respeito “sagrado” que é devido aos estrangeiros e aos contratos com eles assumidos.

Foi afinal a dinâmica da diplomacia com o Grande-Rei que permitiu consolidar as vitórias de Maratona, Salamina e Plateias. Ao longo do séc. V a.C., o conhecimento e a aceitação mútua de padrões civilizacionais diversos, que foram ganhando “simpatizantes dos Gregos” (*philellenes*) entre os Bárbaros, tal como “simpatizantes dos Bárbaros” (*philobarbaroi*) entre os Gregos, contribuíram não só para um alargamento de horizontes civilizacionais, patentes nos últimos diálogos platónicos, mas também para a diluição dos propósitos expansionistas Grande-Rei.

Um eco subtil da consciencialização dessa realidade — que uma provável viagem ao Egipto poderá ter despontado — é a referência ocasional, nos últimos diálogos, ao *hermeneus* “intérprete”, circunscrito, nos diálogos anteriores, à esfera religiosa (e.g. *Íon* 535a, *Symp.* 202e). A sua função corrente de “assessor” de um intercâmbio linguístico, que viabiliza e

estimula as relações entre povos de línguas diversas, só agora se insinua no texto filosófico de Platão<sup>(107)</sup>. No *Teeteto*, a autoridade do *hermeneus* surge a par da do *grammatistes*, no que toca à compreensão dos sons que em princípio fazem sentido numa língua; e a possibilidade de, através dela, se estabelecer um “diálogo filosófico” numa língua bárbara (recusada in limine no *Ménon*<sup>(108)</sup>) aparece configurada, ainda que remotamente, no *Filebo* 16c, ao frisar-se a exuberância com que o “amigo de prazer” se entrega a tópicos da sua predilecção:

“O seu entusiasmo pela discussão é tal que não pouparia ninguém — nem mesmo um Bárbaro, se tivesse à mão um intérprete!”

É a passagem, directa ou mediada, de uma língua a outra que permite o reconhecimento, noutras civilizações, de realidades escondidas sob nomes diversos que se tornam próximas, quando não identificáveis, no acto recíproco de *compreender* inerente ao intercâmbio linguístico. Essa possibilidade — e necessidade — é simbolizada no *Crítias* ao nível mais elementar dos “nomes” (*onomata*) quando, a pedido de Sólon, os sacerdotes de Sais “traduzem” para ele os nomes “atlantes”, ligados à fundação de Atlântida, que os seus ancestrais haviam, por sua vez, traduzido para egípcio (113a)<sup>(109)</sup>. Conquanto se não refira o termo *hermeneus*, o passo que introduz a narrativa de Atlântida não é menos significativo quanto à importância sentida na sua função, na partilha de um presente, como de um passado comum — aqui representado na história mítica de Atenas e Sais.

---

<sup>(107)</sup> Sobre o destaque em Heródoto da pessoa do intérprete veja-se Cármen Soares, “A língua, um instrumento de diálogo cultural em Heródoto”, *Biblos* 1 (2ª série) 13-22, que analisa vários exemplos ilustrativos, não apenas do recurso a intérpretes (que tanto Gregos como Bárbaros procuravam formar, pondo crianças e jovens a aprender línguas estrangeiras), mas também de casos de bilinguismo com crianças nascidas de progenitores de diferentes raças e línguas.

<sup>(108)</sup> Cf. supra p. 268. O escravo que Ménon “empresta” a Sócrates para realizar o teste da anamnese só é aceite por Sócrates após saber que “fala grego” (condição *sine qua non*). Na realidade, embora provavelmente de origem bárbara, trata-se de um escravo que nasceu já em casa de Ménon.

<sup>(109)</sup> Cf. supra n. 7, p. 270.

(Página deixada propositadamente em branco)



UM OLHAR A ORIENTE:  
IMAGENS DO MUNDO SEMÍTICO NA LITERATURA GREGA, DOS  
POEMAS HOMÉRICOS A XENOFONTE

Nuno Simões Rodrigues  
(Universidade de Lisboa)

As culturas do ramo linguístico semítico tiveram o seu apogeu civilizacional entre o II.º milénio e o século VI a.C. Durante esse período, Babilónios, Assírios, Hebreus, Cananeus e Fenícios instalaram-se, criaram e desenvolveram formas estatais e administrativas num território que, *grosso modo*, se estendia da Mesopotâmia ao litoral siro-palestinense, também conhecido como Canaã. Os Gregos foram, entre os povos europeus, aqueles que mais próximos estiveram dessas culturas, pelo que não é de estranhar que se encontrem imagens, vestígios ou até mesmo influências do mundo semítico na cultura grega<sup>(1)</sup>. Esse intercâmbio ocorreu essencialmente em dois períodos da História helénica, o micénico e o século VIII a.C., quando os contactos entre Ocidente e Oriente, derivados das expedições comerciais, primeiro, e do processo de colonização, depois, foram particularmente acentuados<sup>(2)</sup>. São vários os elementos que hoje nos permitem atestar essas relações. Deste segundo período conhecemos inclusive casos pontuais

335

---

<sup>(1)</sup> *Cypr. frg.* 1 Davies sugere o cruzamento de povos. Sobre a História comum de Gregos e orientais, ver C. Baurain, *Les Grecs et la Méditerranée orientale. Des siècles obscurs à la fin de l'époque archaïque* (Paris, 1997).

<sup>(2)</sup> M.L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford, 1997), e *idem*, «The Rise of the Greek Epic», *Journal of Hellenic Studies* 108 (1988), 169.

que testemunham o contacto intercultural. Antiménides, irmão do poeta Alceu, foi provavelmente mercenário na Babilónia de Nabucodonosor, por exemplo<sup>(3)</sup>. Assírios e Gregos estiveram em contacto directo a partir de aproximadamente 800 a.C. e sabemos de uma batalha entre estes dois povos, ocorrida depois de 700 a.C.<sup>(4)</sup> Pinturas em vasos dessa data representam motivos orientalizantes; Hesíodo menciona o vinho de Biblos e Burkert chama a atenção para a coincidência entre a época da primeira transcrição da *Iliada* e a criação da biblioteca de Assurbanípal<sup>(5)</sup>. Os Gregos de Eubeia estabeleceram, inclusive, entrepostos comerciais na Síria setentrional, perto do Orontes, em finais do século IX<sup>(6)</sup>. Em contrapartida, detectam-se artesãos fenícios instalados nessa ilha<sup>(7)</sup>. Um documento acádico, datado de c. 738 a.C., procedente da Síria, menciona o povo que vem da «terra Iaunaia», muito possivelmente a Jónia<sup>(8)</sup>. Por certo, houve mais contactos com outros povos orientais, nomeadamente os Hititas, Egípcios, Arameus e Cananeus. Outro dado importante é a chegada do alfabeto à Grécia. A escrita grega, juntamente com o rolo e a tabuinha de escrever, chegou à Hélade a partir da Síria, no século VIII<sup>(9)</sup>. É também aceite que o carro de guerra, invenção oriental do II.º milénio a.C., ficou a ser conhecido pelo mundo grego via Síria<sup>(10)</sup>. Em síntese, podemos mesmo afirmar que foram vários os canais da transmissão: o político-social, o iconográfico, o literário, o tecnológico e, como veremos, também o ritual.

<sup>(3)</sup> Alc. frg. 350 Lobel-Page. O frg. 48 refere-se igualmente a Babilónia e à destruição de Ascalão em 604 a.C.

<sup>(4)</sup> A. Momigliano, «Su una battaglia tra Assiri e Greci», *Athenaeum* 12 (1934), 412-416.

<sup>(5)</sup> Hes., Op. 582; W. Burkert, «Rasgos orientalizantes en Homero» in *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega* (Barcelona, 2002), p. 51.

<sup>(6)</sup> M.L. West, «The Rise of the Greek Epic», 170, traça aquele que pensa ser o mapa da difusão cultural nesse período: Síria, Chipre, Rodes, Creta, Ática e Eubeia foi o itinerário provável da aculturação, considerando-se a Eubeia, um local de colonização fenícia, com apetência para esses contactos; até mais que a Ásia Menor.

<sup>(7)</sup> B. Powell, «Homer and Writing» in *A New Companion to Homer*, ed. I. Morris and B. Powell (Leiden, 1977), pp. 3-32, escreve inclusive que terá sido nessa ilha que o alfabeto foi inventado.

<sup>(8)</sup> Citado por W. Burkert, «Rasgos orientalizantes en Homero», 14-15.

<sup>(9)</sup> M.H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, vol. I - *Cultura Grega* (Lisboa, 1997), p. 18; W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (London, 1995), pp. 25-33; *idem*, «Rasgos orientalizantes en Homero», 59; R. Woodward, *Greek Writing from Knossos to Homer* (Oxford, 1997).

<sup>(10)</sup> J.H. Crowel, *Chariots and other means of land transport in Bronze Age Greece* (Amsterdam, 1981).

## 1. AS IMAGENS INCONSCIENTES

Desde os seus primórdios que a literatura grega contém imagens de ambiente semítico. Estas começam por ser breves *flashes* que coexistem com referências concretas, assumidas como orientais, que hoje classificamos como semíticas, e assim identificadas pelos próprios agentes literários. Mas nestes suspeitamos igualmente de uma influência, tácita, de tal ambiente, através de paralelismos entre formas e conteúdos literários que permitem equacionar esta problemática ao nível da derivação ou até mesmo da origem cultural comum<sup>(11)</sup>. Cabem nesta categoria exemplos das afinidades linguístico-vocabulares. Elas estão presentes ao nível da onomástica, como demonstram os casos de «Cíniras» e «Cadmo». Mas há outros. Tisbe (Θίσβη), por exemplo, a heroína babilónica, possui um nome que se assemelha foneticamente ao da origem do profeta Elias, o tisbita (לְתִשְׁבִּי, *tshbh*)<sup>(12)</sup>. O nome da heroína surge apenas em poetas tardios e Ovídio assume a sua origem semítica; porém, a *Ilíada* menciona uma cidade com o mesmo nome<sup>(13)</sup>. Existe um paralelismo fonético entre o «Jordão» (יַרְדֵּן, *hrdn*) e o «Iárdano» (Ἰάρδανος), afluente do Alfeu, mencionado na *Ilíada*<sup>(14)</sup>. Há também o vocabulário aparentemente comum a Gregos, Hebreus e por vezes a Acádios. J.P. Brown estudou em particular os nomes de algumas especiarias e perfumes. São exemplos a cássia (קציעה, *qtsh'h*, em hebraico, e κασία em grego) e o líbano, (לבנה, *lbnh*, em hebraico, λίβανος em grego, e *labnanu* em acádico). Em Safo, no epitalâmio para Heitor e Andrómaca, aparecem os dois perfumes. Esse é um verso semelhante a um outro que encontramos nos *Salmos*:

---

<sup>(11)</sup> Ao nível dos conteúdos temáticos, M.L. West, «The Rise of the Greek Epic», 170, sintetizou as afinidades entre a epopeia grega e as orientais: o tema da destruição da humanidade por excesso de população; o herói irado que é controlado por duas deusas; o herói que pede à sua mãe divina que interceda por si junto de um deus superior; a deusa do amor que se queixa aos pais de agressão humana; a deusa que se veste com os trajes feitos pelo ferreiro dos deuses para um encontro amoroso; o ferreiro dos deuses que faz armas especiais para o herói; o herói que chora a morte do seu companheiro como um «leão»; e o espírito do companheiro morto que o visita, vindo do mundo inferior; ao nível da forma, destaca-se essencialmente a utilização de símiles, de epítetos formulares, do discurso directo, da repetição de cenas-tipos e da poesia de catálogo.

<sup>(12)</sup> Cf. *Ov.*, *Met.* IV, 55-168 e 1Rs 17,1.

<sup>(13)</sup> *Il.* II, 502.

<sup>(14)</sup> *Il.* VII, 135.

μύρρα καὶ κάσσια λίβανός τ' ὄνεμίχλυτο

«misturaram-se a mirra e a cássia e o líbano»<sup>(15)</sup>

מִרְרָה וְאֵלֶּיךָ קָצִיעַת כָּל-בְּגָדֶיךָ

«As tuas vestes exalam mirra, aloés e cássia»<sup>(16)</sup>,

sendo a frase bíblica igualmente entendida como parte de um epitalâmio para uma princesa de Tiro. Brown considera que os nomes das especiarias e perfumes orientais chegaram à Grécia importados do mundo semítico, sendo por isso significativo que a cássia, o líbano ou o nardo sejam também mencionados por Alceu, Heródoto, Eurípides, Hipócrates, Píndaro, Platão e Empédocles<sup>(17)</sup>.

Mas não são exclusivamente os nomes das especiarias ou perfumes que encontram paralelos entre as línguas grega e semíticas. São muitos outros os casos em que isso acontece, destacando-se como exemplos o vocábulo λῖς, «leão» em Homero, (Pseudo-)Hesíodo, Hipónax e Eurípides<sup>(18)</sup>, que Brown e Burkert consideram de origem semítica, (em hebraico לִשׁ, *lsh*)<sup>(19)</sup>; o nome do altar para o sacrifício, βωμός em grego, tal como aparece na

<sup>(15)</sup> Sapph., frg. 44 Lobel-Page.

<sup>(16)</sup> *Sl.* 45,9. Note-se que «Cássia» é também o nome de uma das filhas de Job. Cf. *Jb* 42, 14.

<sup>(17)</sup> Alc., frg. 50 Lobel-Page; Sapph., frg. 2 Lobel-Page; Hdt. II, 86; E., *Ba.* 144 (tendo como contexto o ciclo de Cadmo); Pi., frgs. 107, 114 Bowra; Pl., *Lg.* VIII, 847B; Emp. VI, 2. Cf. J.P. Brown, *Israel and Hellas* (Berlin/New York, 1995), pp. 70-72; neste autor pode encontrar-se o estudo de diversas analogias temático-vocabulares, como as relacionadas com o nardo ou o vinho, por exemplo. Sobre a questão dos perfumes e das especiarias no mundo grego ver ainda M. Detienne, *Les jardins d' Adonis* (Paris, 1982). Outro nome que surge na cultura grega com possível afinidade com as culturas semíticas é o célebre néctar homérico. Efectivamente, νέκταρ aproxima-se do *niph* hebraico נִקְטָר, *nqtr*, derivado de קָטַר, «a fumaça do sacrifício ou incenso». Mas não existe uma correspondência directa entre o que significava o néctar para os Gregos e o incenso para os Hebreus. Além disso, este *niph* é atestado apenas tardiamente no hebraico, enquanto o néctar aparece muito cedo na literatura grega. Cf., e.g. Sapph., frg. 2 Lobel-Page e E., *Ba.* 144, onde se lê βῆϊ δὲ μελισσᾶν νέκταρι, Συρίας δ'ὡς λιβάνου καπνός. Sobre esta questão, ver S. Levin, «The Etymology of νέκταρ: Exotic Scents in Early Greece», *Studi Miceni ed Egeo-Anatolici* 13 (1971), 31-50.

<sup>(18)</sup> Aparece, por exemplo, em *Il.* XI, 480; XV, 275; Hes., *Sc.* 172; Hippon. frg. 124 Bergk.

<sup>(19)</sup> W. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 39, n. 30 e J.P. Brown, «Literary Contexts of the Common Hebrew-Greek Vocabulary», *Journal of Semitic Studies* 13 (1968), 163-191. Outros casos podem ser lidos e comparados em *Od.* XII, 81 e *Dt* 16,6 (ἔρεβος e עֲרֵב); *Od.* XXIV, 106 e *Sl* 23,4 (γαῖα e אֲרִי).

*Odisseia*, em Êsquilo, em Baquilides, em Safo ou em Píndaro<sup>(20)</sup>, lembra a בַּמַּה (*bamah*) hebraica<sup>(21)</sup>. Ainda em relação ao altar, é possível encontrar uma frase em Baquilides que lembra uma recomendação do *Deuteronomio*<sup>(22)</sup>. É verdade que, em rigor, estas comparações pouco ou nada provam, dado que a antiguidade do termo original não é evidente<sup>(23)</sup>. Tratar-se-á efectivamente de importação directa e difusão ocidental via Oriente semítico ou de coincidências? Mas, de qualquer modo, a sua existência é, por si só, pertinente.

A inconsciência das imagens semíticas parece estar igualmente presente nas afinidades mitológicas que parecem ser produto de um decalque ou transferência directa. O tema da tábua das nações, dos descendentes de Deucalião, sobrevivente do dilúvio grego, por exemplo, aparece nas culturas grega e hebraica: Hélen (Helenos), Doro (Dórios), Aqueu (Aqueus), Éolo (Eólios) e Íon (Jónios) surgem como heróis epónimos, a partir dos quais se formou a Grécia. Essa é uma noção presente já em Heródoto<sup>(24)</sup>. O tema tem uma variante ligada ao ciclo tebano e, tal como a anterior, a árvore de Cadmo em Apolodoro pode também comparar-se à do *Génesis*, onde os epónimos são Sem (Semitas), Cam (Camitas) e Jafet (Jafetitas, entendidos como os Indo-Europeus), funcionando este como epónimo dos Jónios<sup>(25)</sup>. Igual ressonância tem o mito dos Alóadas, contado na *Odisseia*. Filhos de Posídon, Oto e Efiates eram gigantes que decidiram defrontar os deuses. Para isso, empilharam três montanhas, ameaçando chegar ao céu. Acabaram

---

<sup>(20)</sup> Od. XIII, 187; A., A. 383; B. XI, 110-111; Sapph., frg. 2 Lobel-Page; Pi., frg. 114 Bowra.

<sup>(21)</sup> *IRs* 3,4; *Js* 22,10; *Dt* 12,27. Este caso em particular pode ser estudado em F. Aspesi, «Semitico *bm.t* e gr. βωμός» in *Linguística e Filologia*, ed. G. Bolognesi *et al.* (Milano, 1984), pp. 179-186. Sobre o tema em geral pode ainda ver-se E. Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec* (Paris, 1967).

<sup>(22)</sup> *Dt* 12,27 e B. XI, 110-111.

<sup>(23)</sup> Assim como nada provam as reflexões feitas por Brown em relação ao uso do tamborete em Israel (תוף) e na Grécia (τύμπανον), J.P. Brown, *Israel and Hellas*, 153-158, que compara o uso desse instrumento em E., *Ba.*, *passim*, e Cyc. 63-67 e Ar., *Lys.* 387-389 com *Is* 24,7-9; *Ex* 15,20 e *Jdt* 16,20, onde Miriam e Judite dançam ao mesmo tempo que tocam o instrumento. Pensamos, porém, que isso não confirma a origem semítica do tamborete, podendo tratar-se apenas de um comportamento comum às sociedades antigas.

<sup>(24)</sup> Hdt. I, 56; VII, 94; cf. Apollod., *Bibliotheca* I, vii, 2-3; Ov., *Met.* I, 125-415. Em E., *Ion*, *passim*, Íon não é filho de Xuto e neto de Hélen, mas sim de Apolo.

<sup>(25)</sup> Apollod., *Bibliotheca* II, i, 3-4 e *Gn* 10. Jafet tem sido relacionado e identificado com Jápeto, cf. Hes., *Th.* 507-510.

por ser derrotados por Apolo<sup>(26)</sup>. A história dos Alóadas encontra eco nas figuras dos filhos dos anjos bíblicos e na torre de Babel<sup>(27)</sup>. Outros paralelos podem ser verificados nas histórias de Nestor e David, ambos carrascos de um gigante durante a juventude<sup>(28)</sup>. A descrição de Golias sugere mesmo a imagem de um soldado grego<sup>(29)</sup>. Hércules e Sansão são duas das personagens com mais afinidades temáticas na estrutura das lendas que lhes eram atribuídas. Ambos homens de força desmesurada, ambos com uma forte ligação à divindade, ambos senhores de nomes teofóricos: Ἡρακλῆς, «glória de Hera», e *Shamash*, o deus acádico do sol. Juntem-se os combates com o leão, a ira contra as primeiras esposas de ambos e a traição feminina de Dejanira e Dalila, que leva os heróis à morte, e torna-se difícil não estabelecermos uma relação temática entre as duas figuras<sup>(30)</sup>. Acresce ainda a origem danaíta de Sansão, o que nos faz pensar nos Dánaos<sup>(31)</sup>. Podemos também destacar a história de José na *Bíblia*, próxima do episódio de Belerofonte na *Ilíada* e da lenda de Hipólito. O tema do jovem atraente por quem a mulher do seu benfeitor ou protector se apaixona e que, sendo repudiada, o acusa falsamente de sedução é o denominador comum a estes três heróis<sup>(32)</sup>. De igual modo, a carta que Belerofonte transporta para a Ióbates com a sua sentença de morte recorda a que Urias leva a Joab, no

<sup>(26)</sup> *Od.* XI, 305-320; são também mencionados na *Il.* V, 389-390; cf. Apollod., *Bibliotheca* I, vii, 4.

<sup>(27)</sup> *Gn.* 6,1-8; 11,1-9.

<sup>(28)</sup> *Il.* VII, 124-160 e *ISm* 17,12-51. Nestor confessa tê-lo feito junto às margens do Járđano. O tema aparece igualmente no contexto egípcio do combate contra o herói de Retenu, na *Narrativa de Sinhué* e no de Ulisses e o Ciclope, na *Od.* IX, 187-435.

<sup>(29)</sup> J.P. Brown, *Israel and Hellas*, 164, destaca os paralelos vocabulares que compõem a armadura do gigante com nomes gregos e considera a descrição de Golias no primeiro livro de Samuel coeva da *Ilíada*.

<sup>(30)</sup> A história de Sansão vem relatada em *Jz* 13,1-16 e a de Hércules em várias fontes, de que destacamos os textos mais antigos: *Il.* V, 392-394, 638-650; VIII, 366-370; XI, 690-691; XIV, 250-253; XV, 25-26; *Od.* XI, 623; Hes., *Th.* 287-293, 313-315, 326-331, 979-983; Hes., *Sc.* 359ss.; B. V, 56ss.; VIII, 6ss.; Pi., *O.* III, 29ss.; X, 26ss.; *I.* VI, 38ss.; X, 26ss.; P. I, 63ss.; V, 69ss.; X, 2; A., *Pr.*; S., *Tr.*; *Aj.* 1299ss.; *Hdt.* IV, 8; VIII, 3; E., *HF*; *Ion* 194; *Heracl.* 740ss.; Pl., *Grg.* 484b. Uma análise do ciclo de Sansão pode ser lida em J. Kim, *The Structure of the Samson Cycle* (Kampen, 1993).

<sup>(31)</sup> Este é um problema complexo com imensa bibliografia, de que destacamos G. Coelho Dias, *Hebreus e Filisteus na terra de Canaã. Nos pródromos da questão palestina* (Porto, 1994).

<sup>(32)</sup> Cf. *Gn.* 39,1-23; *Il.* VI, 155-226; E., *Hipp.*. O tema está também presente num texto egípcio, *O conto dos dois irmãos*.

momento em que David planeia a morte do hitita<sup>(33)</sup>. O confronto entre Héracles e Euristeu assemelha-se ao de Jacob e Esaú<sup>(34)</sup>. O encontro de Ulisses e Nausícaa na *Odisseia* tem muitas afinidades com os de Isaac e Rebeca e Jacob e Raquel, no *Génesis*, e o de Moisés e Séfora no livro do *Êxodo*<sup>(35)</sup>. E até a história de Dina e os Siquemitas poderia ser relacionada com a de Helena e os Troianos<sup>(36)</sup>. O mito das divindades caídas surge nas figuras dos Titãs, como nos *nephilim* do *Génesis*, como também no *Enuma Elish*<sup>(37)</sup>. Outro tema comum é o da assembleia dos deuses, que aparece, por exemplo, na *Odisseia*, no livro de *Job* e no *Gilgamesh*, onde se decide a morte de Enkidu<sup>(38)</sup>. Muitos paralelos de lendas gregas com as culturas semíticas foram estudadas por M.C. Astour, que acredita que os temas, mais importantes que algum tipo de racionalização mitológica, são o cerne dos mitos. Astour conclui mesmo que deve ter existido uma colónia de origem semítica na Argólida e na Beócia, centros em torno dos quais se desenvolveram ciclos mitológicos em que o autor identifica raízes semíticas. Aquelas teriam acabado por ser helenizadas, mas os vestígios ter-se-iam mantido na toponímia e na mitonímia<sup>(39)</sup>.

Outro aspecto da comunidade e da possível transmissão de uma imagem do Oriente semítico através da Grécia assenta na religiosidade, no culto e

---

<sup>(33)</sup> 2Sm 14-16.

<sup>(34)</sup> Cf. Il. XIX, 96-144 e Gn 27,27-39.

<sup>(35)</sup> Od VI; Gn 24, 15-31; 29,4-14; Ex 2,16-22.

<sup>(36)</sup> Cf. Gn 34 com o tema do rapto de Helena.

<sup>(37)</sup> Hes., *Th.*; Gn. 6,1-8; Nm 13,33; Jb 1,6-12; em Is 14,12, essa ideia é particularmente bem expressa; *Enuma Elish*.

<sup>(38)</sup> Od. I, 11-95; Jb. 1,6; Sl. 82,1; 89,8; *Gilgamesh* VII, 1; VIII, 1-92. Cf. C.H. Gordon, «Homer and Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature», *Hebrew Union College Annual* 26 (1955), 43-108 (por vezes demasiado forçado); A.F. Campbell, «Homer and Ugaritic Literature», *Abr-Nahrain* 5 (1964-1965, 1966), 29-56 e S. Morris, «Homer and the Near East» in *A New Companion to Homer*, eds. I. Morris, B. Powell, eds. (Leiden/New York/Köln, 1997), pp. 599-623.

<sup>(39)</sup> M.C. Astour, *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece* (Leiden, 1965), pp. 140, 113-224. Astour acredita que os mitos terão sido transferidos do Oriente para a Grécia algures durante o período micénico e relaciona todo o ciclo de Cadmo com a mitologia ugarítica; críticas a esta comparação podem ser lidas em R.B. Edwards, *Kadmos the Phoenician. A Study in Greek Legends and the Mycenaean Age* (Amsterdam, 1979), pp. 142-161. Ver ainda M.C. Astour, «Greek Names in the Semitic world and Semitic names in the Greek world», *Journal of Near Eastern Studies* 23 (1964), 193-201. Sobre as conexões semíticas da Beócia, E. Porada, «The Cylinder Seals Found at Thebes in Beotia», *Archiv für Orientforschung* 28 (1981), 1-78.

no rito. Afrodite é a deusa com mais conexões semitizantes. Vários aspectos do seu mito identificam-se com lendas de Ishtar, não apenas ao nível das características que a definem como divindade, como inclusivamente ao nível da intervenção mitológica. O passo da *Iliada* em que Afrodite é ferida por Diomedes é o que tem suscitado mais estudos. Ao ver o ἰχώρ que corre do ferimento, a deusa corre para o Olimpo, procurando consolo no colo de sua mãe, Dione<sup>(40)</sup>. Trata-se de uma cena semelhante à da *Epopéia de Gilgamesh*, quando Ishtar é rejeitada pelo herói e procura apoio nos altos céus, junto do seu pai Anu e da sua mãe Antu<sup>(41)</sup>. Quer Afrodite quer Ishtar acabam por ser repreendidas pelos respectivos pais. Burkert chamou já a atenção para o facto de as duas cenas serem paralelas em estrutura, forma narrativa e *ethos*<sup>(42)</sup>. As personagens são as mesmas: o deus do céu, a sua esposa e a sua filha, a deusa do amor. Na verdade, Dione parece ter aqui substituído Hera, que é uma deusa fundamental para a economia do poema. Aliás, este é o único passo da *Iliada* em que Dione aparece, o que sugere a importação de toda uma cena para a epopeia. Mais, o nome da mãe de Afrodite é aqui resultado da forma feminina de Ζεύς, Διός/Διώνη. O que nos leva a uma correspondência com o texto acádico, onde o nome da mãe de Ishtar, *Antu*, corresponde à forma feminina do nome do pai, *Anu* («Céu»), o que levou à hipótese de se estar perante uma dependência homérica da *Epopéia de Gilgamesh*<sup>(43)</sup>. Nesta linha de pensamento, as hipóteses acerca da origem semítica de Afrodite também não faltam, baseadas nos atributos da deusa, nas particularidades do seu culto, nas afinidades com Ishtar e Astarte, no envolvimento com personagens como Adónis e até na proximidade linguística do seu nome grego com o semítico *Ashtorith*<sup>(44)</sup>.

<sup>(40)</sup> *Il.* V, 330-431.

<sup>(41)</sup> *Gilgamesh* VI, 1-91.

<sup>(42)</sup> A mesma cena acontece ainda na *Il.* XXI, 505-513, com Ártemis. De igual modo, o tema do dolo de Zeus parece ter um passado orientalizante, como o catálogo das mulheres amadas por Zeus parece ser um contraponto dos amantes de Ishtar, *Gilgamesh* VI, 53-57 e *Il.* XIV, 315-328; W. Burkert, «Rasgos orientalizantes en Homero», 27-29, 43.

<sup>(43)</sup> W. Burkert, «Rasgos orientalizantes en Homero», 45, e J.P. Brown, *Israel and Hellas*, 328, onde o autor trata as divindades como *Sky and Mrs. Sky*. Nesta linha de raciocínio, M.L. West, «The Rise of the Greek Epic», 169-170, afirma que «It is hardly going too far to say that the whole picture of the gods in the *Iliad* is oriental.»

<sup>(44)</sup> W. Burkert, «Rasgos orientalizantes en Homero», 44; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque* (Liège, 1994) e W. Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 202, n. 18, e C. Bonnet et V. Pirenne-Delforge, «Deux déesses en interaction: Astarté et Aphrodite dans le monde égéen» in *Les syncrétismes religieux dans le monde Méditerranéen Antique*, ed. C. Bonnet, A. Motte (Bruxelles/Roma, 1999), 249-273.



O mesmo tipo de raciocínio foi feito para as deusas Tétis (Τηθύς) e Tiamat ou *Tawtu*, personagens da *Ilíada* e do poema babilónico *Enuma Elish*. Em acádico, *tiamtu*, de onde deriva o nome da deusa no poema, significa «mar» e, na cultura grega, Tétis é uma divindade marinha. Mais, a forma grega em causa corresponde à transcrição exacta da forma acádica, como provam as referências do pintor Sófilo e de Eudemo, discípulo de Aristóteles, que teria conhecido o poema em tradução. Considerações que levaram à hipótese de, no coração da *Ilíada*, poderem encontrar-se influências de textos acádicos<sup>(45)</sup>. Os exemplos poderiam multiplicar-se, se analisássemos em pormenor as cosmogonias e teogonias das culturas em causa<sup>(46)</sup>.

---

<sup>(45)</sup> Eudem., frg. 150 Wehrli. Formulação de W. Burkert, «Rasgos orientalizantes en Homero», 23, 28, e *The Orientalizing Revolution*, 93, 202 e J. Duchemin, *Mythes Grecs et Sources Orientales* (Paris, 1995). Outros exemplos: comparação do comportamento de Penélope em *Od.* IV, 759-767 e de Ninsun em *Gilgamesh* III, 2; e de *Il.* I, 396-406 com o *Atrahasis* I, 27-102. O mesmo tipo de estudo foi feito por J.P. Brown, *Israel and Hellas*, 181-182, para o Fineu grego e o Fineu bíblico. O estudo comparativo das fontes e das raízes dos seus nomes leva à conclusão da grande afinidade das suas personagens; cf. *ISm* 3,2; 4,17 e Hes. frg. 157 Merkelbach-West (tema do vidente cego); *ISm* 2,13 e A.R. II, 188 (tema do banquete roubado); *ISm* 2,23; 4,11 e S., *Ant.* 966-976 e Apollod., *Bibliotheca* III, xv, 3 (tema dos filhos desrespeitadores); e a etimologia do nome: em hebraico, *pnÊs* significa «o negro» e Fineu era irmão do rei da Etiópia, Apollod., *Bibliotheca* II, iv, 3. Outro exemplo pertinente é o das histórias de Andrómeda e Jonas, tendo em comum o cenário fenício de Jopa e o monstro marinho. Cf. *Jn* 1-2 e T.B.L. Webster, *The Tragedies of Euripides* (London, 1967), p. 193, onde se cita a representação de Andrómeda em trajes orientais em vasos do século V a.C., muito provavelmente relacionada com as tragédias homónimas de Sófocles e Eurípides, hoje perdidas. Mas as trocas podem ter sido bilaterais. Perante as semelhanças entre um passo da *Ilíada* e os *Anais* de Senaqueribe, referentes à batalha de Halule (691 a.C.), Burkert coloca a hipótese de um cantor grego ter chegado à Síria junto com mercenários gregos e ter composto o passo dos *Anais*, inspirando-se na figura de Aquiles para construir a de Senaqueribe. Este rei é mencionado em *Hdt.* II, 141, no contexto da peste causada pela praga de ratos.

<sup>(46)</sup> Recordamos que Hesíodo parece ter sido contemporâneo da composição do *Génesis*. Sobre essa questão ver G.S. Kirk, «The Structure and Aim of the Theogony» in AA.VV., *Hésiode et son influence* (Genève, 1960), pp. 61-107; P. Walcot, «Hesiod and the Didactic Literature of the Near East», *Revue des Études Grecques* 358 (1962), 13-16; H. Erbse, «Orientalisches und Griechisches in Hesiods Theogonie», *Philologus* 108 (1964), 2-28; P. Walcot, *Hesiod and the Near East* (Cardiff, 1966); F. Solmsen, «The two Near Eastern Sources of Hesiod», *Hermes* 117 (1989), 413-422; M.J. Luzzato, «Grecia e Vicino Oriente: tracce della *Storia di Ahiqar*», *Quaderni di Storia* 18 (1992), 5-84; M.L. West, «The Rise of the Greek Epic», 171 (onde se afirma que a «*Theogony* is built on the framework of an oriental history of the gods» e que «*Works and Days* on the pattern of an oriental wisdom poem, his myth of Ages as oriental»); *idem*, *The East Face of Helicon, passim* e C. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod* (London/New York, 1994). Hesíodo tem sido porém, mais relacionado com o mundo hitita, igualmente indo-europeu, cf. A. Bernabé, «Los mitos hititas sobre Kumarbi y la Teogonía de Hesíodo: forma y diversidad de concepción religiosa», *Cadmo* 10 (2000), 147-166. Sobre as teogonias da *Ilíada*, ver *Il.* I, 396-406; XIV, 201-207, 246; XV, 187-193.

Para terminar esta série de exemplos de imagens aparentemente inconscientes do mundo semítico na literatura grega, gostaríamos ainda de citar alguns casos em que surgem afinidades ao nível da composição textual, do uso de conceitos ou da manifestação de ideias literárias. Trata-se de um conjunto de formulações de natureza ética, próprias da literatura sapiencial, que poderiam constituir uma lista extensa, mas que restringimos a alguns exemplos elucidativos. Poderá ser significativo que, em Sófocles, se encontrem as seguintes palavras:

θῆς δὲν φρενὸς δέλτοισι τοὺς ἐμοὺς λόγους  
«Inscreve as minhas palavras no teu coração (*phren*)»<sup>(47)</sup>.

Comparável a um passo bíblico do livro dos *Provérbios*:

כתבם על-לוח לבך  
«Escreve-as na tabuinha do teu coração»<sup>(48)</sup>.

O livro dos *Provérbios*, composto por um conjunto de máximas sapienciais atribuídas a personagens célebres da História de Israel, abrange um período que vai do século X ao século V a.C. A composição corresponde a um tipo de literatura gnómica próxima de *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo, escrito em meados do século VII a.C.<sup>(49)</sup> Mas não é apenas nestes dois livros que encontramos concepções morais, sapienciais, divinas e sagradas semelhantes. Por exemplo, Javé jura pelo Céu e pela Terra, tal como Hera jura com a Terra e o Mar como testemunhas em «Homero»<sup>(50)</sup>.

<sup>(47)</sup> S., *Triptólemo* frg. 540 Nauck.

<sup>(48)</sup> *Pr* 7,3.

<sup>(49)</sup> Por exemplo, as sentenças sobre a esposa que se podem encontrar em *Pr* 31,10 e *Op.* 702: «Uma mulher de valor, quem a poderá encontrar? O seu preço é muito superior ao das pérolas»; «Pois nada de melhor pode um homem conseguir que uma boa esposa, e nada pior que uma má.» Uma crítica a esta relação pode ser considerada em M.H. Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica*, 161.

<sup>(50)</sup> Cf. W. Burkert, «Homerstudien und Orient» in *Zweihundert Jahre Homer-Forschung: Rückblick und Ausblick*, ed. J. Latacz (Stuttgart/Leipzig, 1991), pp. 155-181. *Dt* 4,26 e *Il.* XIV, 272-273. Outros exemplos: S., *Ant.* 354 e *Sl* 8,7 e *Gn* 1,28 (homem com ideia de poder sobre a natureza); *Il.* XXIV, 527-528 e *Is* 45,7 e *Dt* 30,15 (o bem e o mal à disponibilidade do homem); *Il.* VI, 146 e *Pi.*, *P.* VIII, 95-96 e *A.*, *Pr.* 83, 547 e *Sl* 90,5-6 (brevidade da vida e incapacidade do homem); *Od.* 9,9 e *Hdt.* VIII, 55 e S., *OC* 700-703 e *Sl* 128,3 (metáfora da oliveira) — a maioria parece ser matéria sapiencial derivada de um ambiente mediterrâneo comum; Hes., *Op.* 5-8 e *ISm* 2,1-10; *Sl* 75,4; *Jb* 9,6 (concepções de divindade); *A.*, *Pr.* 803-806 e *Gn* 3,24 (os guardiães de Deus); *Il.* IX, 219-220; Hes., *Th.* 540-555 e *Lv.* 1,9 e *Gilgamesh* XI, 159-160 (aspectos do sacrifício divino).

Ao nível da forma, Isaías escreve o que parece ser um símile homérico:

«Assim como o leão e as suas crias rugem sobre a presa, e, ainda que venha contra eles um tropel de pastores, não se deixam alarmar diante do tumulto, assim o Senhor do universo descera para pelejar sobre o monte Sião, sobre a sua colina.»<sup>(51)</sup>

Comparemo-lo com dois exemplos da *Ilíada*:

«Assim como os pastores que dormem nos campos não conseguem afastar o leão esfomeado de um corpo quente, também os dois Ájax de capacete não conseguiam afastar Heitor, o Priâmida, do cadáver»<sup>(52)</sup>,

ou,

«O Pélide entoou um longo lamento, colocando as suas mãos assassinas no peito de seu amigo, com muitos gemidos, tal como um leão de juba a quem um caçador de veados roubou as suas crias numa densa floresta e que, afligindo-se por ter chegado demasiado tarde, percorre muitos vales, buscando o caminho do homem»<sup>(53)</sup>.

Este símile aparece igualmente na *Epopéia de Gilgamesh*<sup>(54)</sup>.

## 2. AS IMAGENS SEMI-CONSCIENTES

Vejamos agora alguns exemplos em que a imagem das culturas semíticas surge de uma forma semi-inconsciente, isto é, em que há consciência de uma origem ou cenário oriental, mas em que se processa uma apropriação que nega aos factores intervenientes uma outra língua, condição *sine qua non* para se definir como estranha ou bárbara, inserindo-os na cultura grega.

O caso de Cíniras, lendário monarca de Chipre que, na *Ilíada*, se conta entre os reis que apoiam os Aqueus, é nesta perspectiva relevante<sup>(55)</sup>. O

---

<sup>(51)</sup> *Is* 31,4.

<sup>(52)</sup> *Il.* XVIII, 161-164.

<sup>(53)</sup> *Il.* XVIII, 316-323. Ver também *Od.* XXII, 402-406.

<sup>(54)</sup> *Gilgamesh* VIII, 15-22.

<sup>(55)</sup> *Il.* XI, 20-28. Cf. *Pi.*, *P.* II, 17-31; *N.* VIII, 28-35; *Alcm.* frg. 3 Page.

seu nome, Κινύρας, tem sido visto como uma forma grega de uma palavra semítica, expressa em hebraico por כִּנּוּר, *kinnor*, em acádico por *kinnaru* e em fenício por *kinnur*, que significa «harpa»<sup>(56)</sup>. Este foi um dado suficiente para que surgissem as teses em torno da possibilidade de esta personagem homérica ser representante dos contactos entre Gregos e Semitas no II.º milénio a.C. Acresce o domínio do rei, a ilha de Chipre, que manteve relações com a costa siro-cananaica desde muito cedo e está razoavelmente atestada na documentação oriental<sup>(57)</sup>. Segundo a *Iliada*, Cíniras oferecera uma couraça a Agamémnon como presente de hospitalidade e de apoio à missão contra Tróia. O que sugere também a deslocação do rei micénico à ilha mediterrânea. É interessante notar que o poema descreve a couraça do rei micénico como adornada com δρᾶκοντες, o que sugere uma iconografia igualmente oriental<sup>(58)</sup>. Junte-se a estes dados o facto de, mitologicamente, a personagem ser originária de Biblos, na Síria, ter fundado a cidade de Pafos e trazido para Chipre o culto de Afrodite, deusa com afinidades com a Ishtar/Astarte semítica. Na *Bíblia*, todavia, Chipre aparece sob o nome de *Kitim* e, na tábua das nações do *Génesis*, Kitim é um dos filhos de Javan, neto de Noé, por Jafet. Isto é, para o autor bíblico, foram povos que de algum modo se identificam com os Gregos que povoaram Chipre, o que nos deixa num jogo de atribuições dos dados transmitidos pelos textos gregos e hebraicos.

Outro caso na linha do de Cíniras é o de Cadmo. Herói do ciclo tebano, o irmão de Europa tem as suas origens lendárias no Oriente. Príncipe da fenícia Tiro, uma cidade de origem semítica, depois do rapto de sua irmã Europa por Zeus metamorfoseado em touro, Cadmo obedeceu à vontade do seu pai, para que procurasse a irmã, indo para a Trácia, na companhia da mãe. Depois, ao consultar o oráculo de Delfos, soube que devia deixar

<sup>(56)</sup> No poema do ciclo dos *Amores de Anat e Baal*, a deusa canta, fazendo-se acompanhar de um *knr*.

<sup>(57)</sup> Cf. *A queda de Samaria sob Sargão II; O cerco de Jerusalém por Senaqueribe; A luta pelo trono de Assardão* (textos assírios); *A viagem de Wen-Amon; Os relatos contra os Povos do Mar provenientes do templo de Medinet Habu em Tebas, do tempo de Ramsés III; O hino da vitória de Tutmés III* (textos egípcios); *O ritual para a construção de uma casa* (texto hitita); que se datam entre o século XV e o VII a.C. Publicados por J.B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton, 1969), pp. 262-263, 282, 284-290, 356-357, 373-373. Ver ainda *Gn* 10,4.

<sup>(58)</sup> Protecção típica do Próximo Oriente, segundo Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Land* (London, 1963), pp. 84-85, 196-197, citado por C. Baurain, «Kinyras. La fin de l'âge du Bronze à Chypre et la tradition antique», *Bulletin de Correspondance Hellénique* 104 (1980), 277-308, que estudou o caso com profundidade, e J.P. Brown, «Kothar, Kyniras, and Kythereia», *Journal of Semitic Studies* 10 (1965), 197-219.

de procurar Europa e fundar uma cidade no sítio em que uma vaca, que deveria seguir, caísse de cansaço. Encontrou então uma vaca com uma Lua como sinal em cada flanco (o que sugere temas orientais, como o da Hathor egípcia). Cadmo seguiu o animal, que parou na Beócia e aí fundou a cidade de Tebas. Posteriormente, defrontou ainda um dragão. Os textos mais antigos que possuímos que permitem conhecer a lenda datam do século V a.C., sendo que os fragmentos de Ferécides e Helânico<sup>(59)</sup>, assim como outros disseminados pela epopeia, pela lírica e pela tragédia, permitem que se tenha uma ideia do que se sabia acerca do herói antes dessa data. Sabemos que se acreditava na origem fenícia de Cadmo e que era descendente de Agenor<sup>(60)</sup>. Aparentemente, havia já por essa altura uma relação com a princesa Europa, cuja história aparece em Homero e Hesíodo<sup>(61)</sup>. Nessa época, todavia, Europa não era necessariamente sua irmã<sup>(62)</sup>. Outra figura frequentemente associada a Cadmo como seu irmão é Fénix (Φοῖνιξ), de onde se origina o termo «fenícios» (φοίνικες) e cuja alusão na *Ilíada* tem um paralelo com a figura de Rúben no livro de *Génesis*<sup>(63)</sup>. Mas Heródoto é particularmente importante na afirmação da origem fenícia de Cadmo, mais em particular da sua procedência tíria; é, inclusive, e juntamente com os logógrafos, a mais antiga menção conhecida a esse facto. De igual modo, Eurípides frisa-a em três das suas peças<sup>(64)</sup>. Posteriormente, diversos autores virão a recuperar essa tradição, tendo como referência para «Fenícia» as cidades de Tiro e Sídón em particular<sup>(65)</sup>.

<sup>(59)</sup> Pherecyd., frgs. 21-22 Jacoby, *Fragmente der Griechischen Historiker* I A 3 e Hellenic., frg. 1 Jacoby I A 4.

<sup>(60)</sup> S., *OT* 268 e B. XIX 41-48; houve quase de certeza uma tragédia de Eurípides chamada *Cadmo*, mas não lhe conhecemos qualquer fragmento; cf. T.B.L. Webster, *The Tragedies of Euripides*, 161.

<sup>(61)</sup> *Il.* XIV, 321-322 e Hes. frg. 141 Merkelbach-West, *Theogonia Opera et Dies Scutum*.

<sup>(62)</sup> Em Hdt. I, 2, por exemplo, o rapto de Europa é feito por Cretenses. Eumelo, Estesícoro e Simónides, como outro exemplo, não aludem a qualquer relação desta heroína com o Oriente.

<sup>(63)</sup> Cf. E., *Frixo*, frg. 819 Nauck; escol. E., *Ph.* 5; Apollod., *Bibliotheca* II, i, 3-4. Sobre o paralelo com Rúben, cf. *Il.* IX, 445-456 e *Gn.* 35,22 e 49,4. O tema comum é o do aviltamento do leito paterno.

<sup>(64)</sup> Hdt. II, 44, 49; IV, 45, 147; V, 57-61; E., *Ph.* 5-6 (Φοίνισσαν) e 638-639 (Τύριος); Ba. 170-172, 1025 (Σιδωνίαν); *Frixo* frg. 819 Nauck, (Σιδώνιον). O mesmo tragediógrafo refere-se igualmente à origem fenícia de Europa em *Cretenses* frg. 472 Nauck; *Frixo* frg. 820 Nauck; *Hipsípila* frg. 752 Nauck, assim como Hdt. IV, 45.

<sup>(65)</sup> Dos quais destacamos E., *Ph.* 5-6; Ba. 170-172, 1025; *Frixo*, frg. 819 Nauck, variando a origem no mesmo autor, e J., *Ap.* I, 10. Mas a Fenícia não foi o único espaço oriental atribuído a Cadmo; também o Egípto (Νεῖλου) foi designado como sua pátria, por exemplo em Pherecyd., frgs. 21, 86, 87 Jacoby I A 3.

O facto de Tebas ser a cidade fundada por Cadmo é pertinente, devido às referências arqueológicas que a região da Beócia, aliás próxima da ilha de Eubeia, tem revelado, a que se juntam os elementos literários que formulam o mito. Recordemos o contexto criado por Eurípides em *Fenícias*, onde o coro da tragédia é composto por mulheres originárias de Tiro, enviadas a Delfos. É também Eurípides quem conta a história dos dentes de dragão, tema oriental, pela voz do coro da mesma tragédia<sup>(66)</sup>.

No século XIX, o dado mitológico da origem de Cadmo foi aceite literalmente. Depois surgiram as opiniões mais cépticas, que criticaram o conceito de «Fenícia», passando a existir um sentido estrito para a designação, que se referia mormente às cidades da costa síria, e um sentido mais lato, que abrangia não apenas Canaã e o espaço semítico ocidental, como inclusivamente a ilha de Creta<sup>(67)</sup>. Interessa-nos, contudo, o que os Gregos entenderam como «Fenícia», e o sentido mais natural que lhe davam relacionava-se com os espaços da costa levantina, correspondente às cidades da Síria e Canaã, e que vissem Cadmo como alguém de origem que hoje designamos semítica. Cadmo foi, aliás, juntamente com Dánao e Pélops, considerado um dos βαββάροι que para Platão e Isócrates se fizeram líderes de cidades na Grécia<sup>(68)</sup>. Este é um conceito que implica que, para Platão e Isócrates, Cadmo falava outra língua que não o grego, o que não está pressuposto noutros textos.

Não é de desconsiderar que, segundo Heródoto, o alfabeto foi introduzido na Grécia pelos companheiros de Cadmo, chamando também por isso à letras as Καδμήια γράμματα ου Φοινίκων τὰ γράμματα<sup>(69)</sup>. Este é um dado particularmente interessante, se tivermos em conta a proveniência fenícia do alfabeto. Os Gregos do século V a.C. interessaram-se pelas origens dos povos e das relações entre uns e outros, como prova a obra de Heródoto. Trata-se de uma forma de especulação etnográfica que levou à criação de genealogias e de passados para heróis epónimos, conduzindo a leituras evemeristas dos mitos. Mas, ainda assim, o significado do seu nome em línguas semíticas é pertinente. Cadmo parece relacionar-se com o semítico *qdm*, em hebraico ׁקדמ, «Oriente». A *Ilíada* chama aos Tebanos Καδμείωνας<sup>(70)</sup>, termo próximo de o dos Cadmoneus bíblicos,

<sup>(66)</sup> E., *Ph.* 638-689.

<sup>(67)</sup> Várias leituras podem ser encontradas em R.B. Edwards, *Kadmos the Phoenician*, 51-64.

<sup>(68)</sup> Pl., *Mx.* 245C-D e Isoc. X - *Helena* 68 e XII - *Panatenáico* 80.

<sup>(69)</sup> Hdt. V, 58-59.

<sup>(70)</sup> *Il.* IV, 385; V, 804 e XXIII, 680.

הקדמני<sup>(71)</sup>, e de בני קדם, «os filhos do Oriente»<sup>(72)</sup>. Estes são elementos que se juntam à geografia oriental do mito. É ainda significativo que se torne irmão de Europa, visto que também o nome «Europa» encontra defensores para uma possível origem semítica, entre os que consideram que o antropónimo teve origem em ערב ('*ereb*), que tanto pode significar «ocidente» ou «anoitecer» como «mistura de povos»<sup>(73)</sup>. Restaria averiguar se estas deduções não foram feitas *a posteriori*.

Uma leitura próxima das que apresentámos para os casos de Cíniras e Cadmo é a que Tácito expõe nas *Histórias*, a propósito das hipóteses acerca das origens dos Judeus. O historiador escreve que uma delas afirmava que tinham tido um começo ilustre, pois descendiam dos Sólimos, povo citado nos versos de Homero<sup>(74)</sup>. Na *Ilíada*, aparecem no contexto da história de Belerofonte, tendo direito ao epíteto Σολύμοισι κυδαλίμοισι<sup>(75)</sup>. Esta tese pretende o enobrecimento do povo, entroncando-o num outro, citado por Homero. Do etnónimo em causa, *Solymni*, faziam derivar o da sua capital, *Hierosolyma*, nome clássico de Jerusalém. Desconhecemos, todavia, a antiguidade da tese, tendo notícia dela através de Tácito<sup>(76)</sup>. De qualquer modo, sugere-se uma leitura metodologicamente semelhante às feitas para os dois heróis antes referidos que, não obstante, é feita posteriormente a Homero.

Várias outras histórias da mitologia grega incluem elementos ou cenários semíticos. Algumas surgem como gregas, mas para quem a hipótese de terem subjacente uma origem ou influência oriental é atraente. Outras são claramente adaptações de temas da literatura e mitologia semíticas, helenizados e recontados para um público grego. Exemplo disso é a história de Gilgamo, inserida na lenda de Sevécoro, contada por Eliano, autor do século II d.C.<sup>(77)</sup> Sevécoro era um rei lendário da cidade de Babilónia a quem

---

<sup>(71)</sup> Gn 15,19. A antiguidade de Cadmo é sugerida em S., *OT* I, sentido também atribuído a דקם.

<sup>(72)</sup> Gn 29,1.

<sup>(73)</sup> Para uma discussão do assunto, ver R.B. Edwards, *Kadmos the Phoenician*, 79, n. 73.

<sup>(74)</sup> Tac., *Hist.* V, 2.

<sup>(75)</sup> *Il.* VI, 184. Em *Od.* V, 283, relaciona-se o monte Sólimo com o país dos Etiópes, também conectados com os Judeus por alguns, no tempo de Tácito. No século III a.C., Mâneton não tinha a mesma opinião, relacionando os Solimnos com os Hicsos, como se pode ler em J., *Ap.* I, 248.

<sup>(76)</sup> Antes de Tácito, Lisímaco (*apud* J., *Ap.* I, 180), Eupólemo (*apud* Eus., HE IX, 34, 12) e Hecateu de Abdera (*apud* D.S. XL, 3, 3) já o referiam.

<sup>(77)</sup> Ael., *NA* XII, 21.

um oráculo predisse a destronização por um neto. Sevécoro tomou medidas para que a sua filha não lhe desse netos, todavia o inevitável aconteceu e a jovem, embora prisioneira, deu à luz Gilgamo. Os guardas tentaram eliminar a criança lançando-a de uma janela, mas o jovem príncipe foi salvo por uma águia e mais tarde tornou-se rei de Babilónia. A lenda contada por Eliano tem muitas semelhanças com a de Acrísio e Perseu e com a de Rómulo e Remo, e muito poucas com as aventuras de Gilgamesh, tal como as conhecemos através das tabuinhas sumero-acádicas. A isso não deve ser estranho o facto de Eliano ser já um autor do século II a.C., pelo que a tradição que conta deve ter já sofrido diversas alterações e contaminações, sendo possível uma assimilação tardia, posterior ao período a que nos propomos estudar aqui. Mas o nome «Gilgamo» associado à realeza de Babilónia parece referir-se evidentemente à mítica personagem da epopeia sumero-semítica, Gilgamesh. Acresce como prova o facto de Eliano contar também a história da planta da imortalidade, sendo sintomático que a ela esteja associada a figura da serpente<sup>(78)</sup>. Ao que parece, este tema, presente na epopeia sumero-babilónica, como no mito do jardim do Éden, em ambos os casos protagonizada pela serpente<sup>(79)</sup>, surgia também na literatura grega arcaica e clássica. O próprio Eliano evoca os autores que lhe passaram o testemunho: Íbico, que a apresentava como a droga da imortalidade<sup>(80)</sup> e Nicandro, poeta do período helenístico, que a inseria na composição que dedicou aos animais selvagens, contando em tom jocoso uma história em torno de uma planta da eterna juventude, cuja origem se atribuía a Sófocles<sup>(81)</sup>. Eliano cita ainda Dinóloco, Arístias e Apolófanes como fontes; contudo, não restam quaisquer textos destes poetas que o provem. Ainda que não nos pareça que haja um relação directa, o tema parece de algum modo estar presente na *Odisseia* e na planta μῶλυ, com que Hermes arma Ulisses, para que este se defenda de Circe<sup>(82)</sup>.

<sup>(78)</sup> Ael., *NA* VI, 51.

<sup>(79)</sup> *Gn* 3,1-24. Esta forma narrativa é, por sua vez, bastante próxima da lenda das maçãs de ouro das Hespérides, já presente em Hes., *Th.* 215-216. A associação da serpente à longevidade advém da mudança da pele com que parece ressuscitar.

<sup>(80)</sup> *Ibyc.*, frg. 32 Page.

<sup>(81)</sup> Trata-se de um escólio que cita a tragédia perdida de S., *Kophoi Satyroi* frg. 335 Nauck; cf. Nic., *Ther.* 343-354.

<sup>(82)</sup> *Od.* X, 305.



Outros ciclos mitológicos trazem à cultura grega imagens do mundo semítico através dos nomes dos seus heróis e da geografia que serve de suporte cenográfico à acção das histórias. A Assíria surge nos mitos e lendas de Têutamo e Reco; a Fenícia nos de Andrómeda, Helena e Menelau, Íope, Íficlo, Sinope, Tiro (Τύρος, a não confundir com Τυρώ), Poto, Búblis e Malcandro; a Babilónia nos de Nino e Semíramis, Parsondes, Tias, Clínis, Píramo e Tisbe; a Síria nos de Mémnon, Mirina, Siro e Adónis. Noutros casos, são simples referências: Melanípides, por exemplo, descreve as Danaides caçando na Fenícia<sup>(83)</sup>. A problemática que se colocava para Cíniras e Cadmo, contudo, coloca-se para todos estes exemplos. Apenas uma análise demorada, exaustiva e individual permitirá, eventualmente, identificar os extractos mais antigos dos mitos, permitindo-nos saber o que era já conhecido e aceite como proveniente do que hoje conhecemos como mundo semítico, pelos Gregos dos períodos arcaico e clássico. Alguns nomes são mencionados em autores antigos, mas por vezes a sua relação com o mundo semítico é tardia. Assim acontece com a amazona Mirina ou com Mémnon, inicialmente relacionado com o Egipto e a Etiópia e só posteriormente com a Síria. Na verdade, a maioria destas lendas chegou até nós através de escritores helenísticos ou mesmo mais tardios. Apolodoro e Diodoro da Sicília são os mais comuns. Um caso paradigmático é o de Adónis. A sua história é narrada e mencionada essencialmente por Teócrito, Apolodoro, Higino, Ovídio<sup>(84)</sup>. Mas já Hesíodo, Safo e Aristófanes o referem<sup>(85)</sup>. Aliás, iconograficamente, Adónis surge mesmo representado em materiais etruscos. É porém difícil saber se o que os autores helenísticos e romanos sabiam de Adónis era o mesmo que os arcaicos e clássicos. Certa é a semelhança do nome da personagem com o hebraico יָדֵן ('*dn*)<sup>(86)</sup>. A história narrada em seu torno, de Mirra e de Afrodite Salambo (epíteto semítico), a atribuição

<sup>(83)</sup> Melanipp., frg. 757 Page.

<sup>(84)</sup> Bion I, 72; Theoc., *Id.* XV; Apollod., *Bibliotheca* III, xiv, 4; Hyg., *Fab.* 58 e 161; Ov., *Met.* X, 298-559; e ainda Plu., *Alc.* 18, 5; *Nic.* 13, 11. As *Siracusanas* de Teócrito testemunham o sucesso que este culto tinha no Mediterrâneo, no período helenístico.

<sup>(85)</sup> Hes., *Cat. Mul.* frg. 21, citado por Apollod. III, xiv, 4; Sapph. frgs. 140(a), a mais antiga menção ao culto de Adónis, e 168 Lobel-Page e Ar., *Lys.* 387-389 (onde surge uma menção a Adónis, lendo-se: *χω τυμπανισμὸς χοὶ πυκνοὶ Σαβάζιοι, ὃ τ' Ἀδωνιασμὸς οὔτος οὐπὶ τῶν τεγῶν*; Sabázio será posteriormente associado ao judaísmo pela fonética semelhante a *Sabath* e a *Javé Sabaoth*).

<sup>(86)</sup> Significa «senhor» e é equivalente a *בַּעַל*, *ba'al*, que exprime também o nome de algumas divindades dos panteões semíticos, nomeadamente do de Ugarit.

da paternidade a Cíniras, as lamentações em torno da sua morte, próximas das de Ishtar e Baal na Fenícia e Canaã, jogam a favor da tese da sua origem semítica. Remontará ela ao período arcaico ou até mesmo antes? A julgar pelos testemunhos hesiódico e sáfico, provavelmente. Baal, o deus fenício, surge igualmente nas tradições gregas como Belo (Βήλος), na forma de herói assírio ou babilónico, chegando a figurar na genealogia de Dido de Cartago. Mas o seu nome aparece já em Ésquilo, significativamente ligado à genealogia de Cadmo<sup>(87)</sup>. Outra questão interessante a colocar neste âmbito relaciona-se com o período em que os Gregos travaram conhecimento com Baal. Isso poderá ter acontecido em qualquer momento dos contactos com os Fenícios e a partir de então o nome ter-se-á difundido entre os Helenos.

### 3. AS IMAGENS CONSCIENTES

Até aqui considerámos essencialmente aquilo que poderíamos definir como imagens instantâneas do mundo semítico na literatura grega arcaica e clássica, pois apesar de muitas vezes existir consciência da proveniência oriental do tema, nem sempre ele é tratado como um episódio estranho à cultura grega que o aborda. É difícil saber o que deu origem ao quê, como e onde ou sequer se houve derivação ou criação simultânea de temas comuns entre povos com problemáticas comuns. Mas parece-nos inegável que a literatura grega, enquanto produto mais recente, na grande maioria dos casos, transmite imagens do mundo semítico. Interessa-nos agora propor para análise alguns passos onde as referências e alusões a esse mundo são conscientes e intencionais e, por consequência, tentam exprimir uma ideia do «outro». Elas surgem essencialmente na epopeia, na historiografia, designadamente nas *Histórias* de Heródoto, e em Xenofonte.

352

Em relação ao primeiro caso, as alusões resumem-se à presença dos Fenícios nos poemas homéricos. Não são muitos os passos onde esse povo vem referido, mas os suficientes para terem originado uma tese acerca da composição e enquadramento da *Odisseia*<sup>(88)</sup> e para nos darem uma ideia do significado que esse povo tinha para os Helenos. A Fenícia aparece como

<sup>(87)</sup> A., *Supp.* 319.

<sup>(88)</sup> V. Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée* (Paris, 1927); cf. F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Essai sur la frontière en Grèce ancienne* (Paris, 1996).

um dos países visitados tanto por Menelau<sup>(89)</sup>, durante as suas deambulações, como por Ulisses. O relato mais conhecido é provavelmente o que consta no canto XIV do poema e onde o leitor moderno pode descobrir um mapa de navegação e comércio no Mediterrâneo oriental no II.º milénio a.C.<sup>(90)</sup> Durante a conversa com o porqueiro Eumeu, Ulisses conta uma história, que por vezes lembra a de José do Egípto<sup>(91)</sup>, acerca do seu pretense passado: disfarçado de velho cretense, o rei de Ítaca afirma ter estado na guerra de Tróia e, depois de ter regressado a Creta, embarcado para o Egípto onde acabou por se instalar durante sete anos, sob o patrocínio do faraó (βασιλεύς no texto). É então que entra em cena um fenício de más intenções que convence a personagem a segui-lo até à sua terra de origem, levando-a posteriormente em direcção à Líbia, com a intenção de a vender como escrava. Ulisses conta que teria sido providencialmente salvo por um naufrágio, provocado por Zeus. Neste relato concentra-se a essência da imagem fenícia na *Odisseia*. O «raptor» de Ulisses é possuidor de uma nau, viaja pelo Mediterrâneo oriental e, a julgar pelas palavras do protagonista, pratica o comércio, dado que pretende vender o herói como escravo, na Líbia. Devido à sua atitude pouco simpática, o fenício não recebe os melhores epítetos neste passo. O poeta diz acerca dele:

δὴ τότε Φοῖνιξ ἦλθεν ἀνὴρ ἀπατήλια εἰδώς, τρώκτης, ὃ δὴ πολλὰ  
κάκ' ἀνθρώπους ἐεώργει,

«vi um fenício manhoso, ávido, que já tinha prejudicado muitas pessoas»<sup>(92)</sup>,

e que conseguiu enganar Ulisses com a sua «astúcia». Esta ideia é, de algum modo, repetida alguns versos depois, numa outra história, desta vez contada por Eumeu ao protagonista<sup>(93)</sup>. Trata-se do episódio da sidónia, que o porqueiro relata ao rei ainda disfarçado de mendigo. Eumeu confessa-se originário de uma «ilha chamada Siro», nome que evoca a Síria, ainda que

---

<sup>(89)</sup> *Od.* IV, 83. Curiosamente, o poeta separa Sídon do resto da Fenícia, razão pela qual o verso 83 tem sido considerado uma interpolação. Mas Sídon é por vezes distinguida da restante Fenícia noutros passos, como demonstra *Il.* XXIII, 743-744. Ainda no verso 84 do Canto IV da *Odisseia*, aparecem os Ἑρεμβοί, que, a julgar por Aristarco, seriam os Árabes, outro povo semítico.

<sup>(90)</sup> *Od.* XIV, 250-320.

<sup>(91)</sup> O ódio dos irmãos, o casamento com a mulher rica, a alusão à espiga, o triunfo da personagem, o acolhimento do faraó, a estada de sete anos no Egípto e o cenário egípcio de parte do relato são os elementos que recordam a história de José, em *Gn* 39-40.

<sup>(92)</sup> *Od.* XIV, 288-289.

<sup>(93)</sup> *Od.* XV, 403-484.

muito provavelmente se trate de uma das Cíclades. Tendo chegado à ilha um grupo de Fenícios, diz acerca deles,

ἐνθα δὲ Φοίνικες ναυσικλυτοὶ ἦλυθον ἄνδρες, τρώκται, μυρτᾶγοντες  
ἀθύρματα νηὶ μελαίνῃ,  
«um dia apareceram uns Fenícios, marinheiros célebres, ávidos, trazendo na sua  
negra nau milhares de bugigangas»<sup>(94)</sup>.

Os epítetos utilizados pelo poeta são semelhantes aos usados no passo anteriormente citado. A avidez, expressa por τρώκτης, emparelha com a celebrização no mar, ναυσικλυτοί. A este epíteto acrescenta-se mais adiante πολυπαίπαλοι<sup>(95)</sup>. A imagem completa-se com a mulher de Sídon, que habitava a casa do pai de Eumeu. A sua caracterização física, καλή τε μεγάλη τε καὶ ἀγλαὰ ἔργ'εΐδυίη, que funciona como verso formular<sup>(96)</sup>, contrasta com o comportamento que demonstra ter. Tendo sido vendida como escrava por piratas táfios ao pai de Eumeu e perante a proposta de um dos Fenícios a levar de volta a casa, a sidónia decide roubar algumas riquezas e a criança de quem era serva, sugerindo a venda desta como escrava e assim, de algum modo, consumir a sua vingança. A mulher, todavia, acaba por perecer a bordo do navio fenício, «sob as flechas de Ártemis», como se de um castigo divino se tratasse e Eumeu vendido a Laertes, na ilha de Ítaca.

Raptos e vendas de pessoas, um tema posteriormente desenvolvido pelo romance helenístico, eis uma actividade que predomina na caracterização dos Fenícios odisseicos<sup>(97)</sup>. Paralelamente à imagem do marinheiro e do comerciante que contacta com diversos povos, estes Fenícios não primam pela honestidade, associando-se a ideia do «comerciante ladrão», própria daquele que está fora do círculo aristocrático das sociedades bélico-fisiocráticas, ligadas à guerra, à terra e à agricultura, como era então a dos Helenos. Ainda que, na *Ilíada*, o poeta afirme que Alexandre (Páris) fez exactamente o mesmo à prendadas fenícias de Sídon<sup>(98)</sup>. De igual modo, e por consequência, esses marinheiros orientais parecem não estar muito tempo

<sup>(94)</sup> *Od.* XV, 415-416.

<sup>(95)</sup> *Od.* XIV, 419.

<sup>(96)</sup> E.g., *Od.* XIII, 289.

<sup>(97)</sup> A imagem é recorrente também em *Hdt.* II, 54. Sobre esta questão, ver ainda A. Bernabé, «La mirada del Otro: imágenes de los Fenicios en los poetas griegos antiguos» in J.A. Ramos, L. M. de Araújo, A. Ramos dos Santos, org., *Percursos do Oriente Antigo. Homenagem a José Nunes Carreira* (Lisboa, 2004), 67-81.

<sup>(98)</sup> *Il.* VI, 288-295.

presos no seu território original, permanecendo longas temporadas longe da terra que lhes pertence, tratando dos seus negócios. Aqueles contrastam assim com Ulisses, cujo anseio e preocupação principal é precisamente o regresso à casa que o viu nascer e a que se viu obrigado a abandonar.

Ainda assim, esta concepção não parece ser generalizada. Como que inserindo intencionalmente outra participação fenícia, o poeta consegue dar uma perspectiva diferente dos passos acima analisados. Ao chegar a Ítaca e encontrar-se com Atena, o herói da *Odisseia* conta que foram precisamente os Fenícios que o trouxeram até à sua ilha<sup>(99)</sup>. Mantém-se a imagem dos marinheiros conhecedores do Mediterrâneo, comerciantes que aceitam qualquer trabalho em troca de um pagamento. Mas os epítetos que lhes são aqui dispensados estão longe dos juízos de valor posteriormente feitos: Φοίνικας ἀγαυούς ου οὐδ' ἤθελον ἔξαπατῆσαι. E é Ulisses quem fala em sua defesa. Na mesma linha desta ideia, na *Iliáda*, as mulheres de Sídon são apresentadas como especialmente dotadas, com o verso

οἱ πέπλοι παμποίκιλα ἔργα γυναικῶν Σιδονίων  
«os véus totalmente bordados pelas mulheres de Sídon»<sup>(100)</sup>.

A habilidade artística é apanágio que continua a servir de mote para a caracterização destes Semitas, alguns cantos adiante. O poeta fala da cratera artisticamente trabalhada por artesãos, Σιδόνες πολυδαίδαλοι<sup>(101)</sup>, que Aquiles propõe como prémio para a prova de velocidade dos jogos em honra de Pátroclo e que marinheiros igualmente fenícios tinham trazido para a Hélade como presente<sup>(102)</sup>. Como complemento destas ideias, podemos ainda acrescentar que, em Homero, está já presente a imagem do Oriente rico e luxuoso, a grandiosidade oriental mais tarde desenvolvida por outros autores e aqui particularmente apreciada no mundo semítico da Fenícia. É o que transparece de expressões como Σιδονίην εὐ ναιομένην<sup>(103)</sup>, Σιδῶνος πολυχάλκου<sup>(104)</sup> ou Ἀρύβαντος ῥυδὸν ἀφνειοῖο<sup>(105)</sup>. A título de curiosidade, refira-se que o poeta não revela em que língua comunicavam Gregos e Fenícios.

<sup>(99)</sup> *Od.* XIII, 271-286.

<sup>(100)</sup> *Il.* VI, 289-290.

<sup>(101)</sup> *Il.* XXIII, 743.

<sup>(102)</sup> *Il.* XXIII, 740-745.

<sup>(103)</sup> *Od.* XIII, 285.

<sup>(104)</sup> *Od.* XV, 425.

<sup>(105)</sup> *Od.* XV, 426.

A natureza da informação acerca do mundo semítico que podemos encontrar em Heródoto é todavia diferente. Há que ter em conta que um dos objectivos fundamentais da obra do historiador é a demonstração de formas opostas de definir culturas que, até certo ponto, levaram ao conflito entre Helenos e Bárbaros<sup>(106)</sup>. Estes são diferentes daqueles e isso é ponto assente. Assim, é nesse contexto que se apresentam os *logoi* que descrevem os países estrangeiros aos Gregos, por onde os Persas, agora seus inimigos, passaram e dominaram antes. As descrições passam imagens geográficas e etnográficas importantes.

Apesar de existirem algumas alusões aos Fenícios<sup>(107)</sup>, nomeadamente no próêmio em que se expressam opiniões sobre os conflitos em análise, o historiador de Halicarnasso disserta relativamente pouco sobre este povo nas *Histórias*. Mas, ainda assim, Heródoto mantém nas suas palavras parte da imagem que os Poemas Homéricos tinham cristalizado. São os homens que «emprenderam longas navegações: com mercadorias egípcias e assírias, aportaram a diversas regiões, entre as quais estava Argos»<sup>(108)</sup>, que praticam o comércio pelo Mediterrâneo, como são os autores de raptos<sup>(109)</sup>. Aliás, com o recurso à participação dos Fenícios, Heródoto enceta uma forma de racionalização dos mitos que eram contados no seu tempo. A determinada altura, promete também dedicar um dos seus *logoi* aos Assírios<sup>(110)</sup>, mas esse povo ficou reduzido a uma digressão pela cidade de Babilónia, semítica, mas não necessariamente assíria. A capital de Nabucodonosor assumiu assim o papel de grande *logos* semítico na obra de Heródoto. Efectivamente, o grande espaço urbano descrito nas *Histórias* corresponde à capital caldaica e aqueménida (secs. VII-VI a.C.), não à que designamos por assíria, que lhe é anterior (secs. IX-VIII a.C.). O historiador foi certamente influenciado pela memória do poder que a propaganda de terror dos reis assírios difundiu e

---

<sup>(106)</sup> Sobre esta questão, diz H.R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus* (Atlanta, 1966), p. 25: «the main sequence of *logoi* is not primarily an account of East-West conflicts, but a description of the activities of Eastern powers».

<sup>(107)</sup> Hdt. I, 1-2; podem encontrar-se outras menções em II, 44 e V, 57. Ver A. Bernabé, «La mirada del otro, 2: Referencias a los Fenicios en Heródoto» in A. González Blanco, J.P. Vita, J.A. Zamora, eds., *De la tablilla a la inteligencia artificial*. Homenaje al prof. Jesús-Luis Cunchillos en su 65 aniversario (Zaragoza, 2004), 67-81.

<sup>(108)</sup> Hdt. I, 1.

<sup>(109)</sup> Hdt. I, 1; foi já notado que a narração do rapto de Io em I, 5 se assemelha ao da sidónia, ama de Eumeu, em *Od.* XV, 415-416. Cf. M.H. Rocha Pereira, J. Ribeiro Ferreira e M.F. Sousa e Silva, eds., *Heródoto- Histórias, livro I.º* (Lisboa, 1994), p. 54, n. 3.

<sup>(110)</sup> Hdt. I, 106, 184.

pela cultura persa, que designou a região por províncias da Assíria e Babilónia, não existindo uma correspondência perfeita entre o que foi o território, a potência histórica dos Assírios e a satrapia aqueménida. De qualquer modo, a sua fundação, povoamento e cultura são de origem semítica.

Heródoto chega à descrição da Babilónia através da exposição da origem e desenvolvimento do poder dos Persas, traçando uma linha de continuidade que se inicia em Ciro e nos costumes dos medo-persas, passando pela acção de Cambises no Egipto, expedições de Dario, batalha de Maratona e avanço e retirada de Xerxes. O autor não deixa de questionar o poder oriental, mantendo uma visão esquemática da política «imperialista» da Pérsia. No seio do grande mundo urbano da Ásia semítica, de que diz,

Τῆς δὲ Ἀσσυρίης ἐστὶ μὲν κού καὶ ἄλλα πολίσματα μεγάλα  
πολλά,

«Entre os Assírios há sem dúvida muitas grandes cidades»<sup>(111)</sup>,

Babilónia aparece como uma das praças conquistadas por Ciro, advindo daí o interesse pela fortaleza que caiu traiçoeiramente nas mãos dos inimigos dos Gregos. O historiador recolhe informações acerca dos Babilónios e seu território, fazendo o levantamento de material etnográfico, que aproveita para o seu objectivo, procurando talvez razões para explicar as dificuldades com que o despotismo oriental se defrontou.

Babilónia é vista como a cidade mais importante (depois da destruição de Nínive) da região, pois era sede de poder. A descrição etno-geográfica inicia-se com a avaliação do perímetro da cidade, assunto que tem sido considerado exagerado nas palavras do historiador, mas que corresponde ao objectivo de mostrar a grandeza dos Estados orientais. Assim se percebe a importância e dimensão que a cidade tinha no imaginário ocidental, já no século V a.C.: diz Heródoto que Babilónia era um aglomerado urbano que não tinha igual na Antiguidade. O historiador disserta, descrevendo o espaço, não ocultando a sua admiração pela magnificência da outrora capital do mundo. No livro III das suas *Histórias*, refere que, logo após a expedição naval de Samos, estalou uma revolta contra a hegemonia persa em Babilónia, em consequência da qual Dario fez empalar três mil homens como castigo e aviso aos Babilónios<sup>(112)</sup>. Provavelmente tratou-se apenas de uma parte da

<sup>(111)</sup> Hdt., I, 178.

<sup>(112)</sup> Hdt., III, 159.

população masculina revoltosa, dado que os prisioneiros eram necessários como mão de obra escrava e para a manutenção do território conquistado. O Autor grego alude depois à atenção política que Dario deu às 50 000 mulheres feitas prisioneiras, o que dá uma ideia da densidade demográfica do aglomerado, pelo menos para os séculos VI-V a.C. A comprovarem-se estes números, Babilónia era, para o seu tempo, uma cidade grande. Mas os exageros dos números pretendem acentuar essa imagem de grandeza, magnificência e poder. O exagero e os pormenores algo patéticos não passaram despercebidos no tempo de Heródoto e Aristófanes, que também satiriza os Fenícios circuncidados, demonstra-o em *As Aves*<sup>(113)</sup>. Aliás, o tema desta cidade e do povo que a habitava aliciou este contemporâneo de Heródoto, por mais que uma vez, como demonstra a comédia, cujo texto se perdeu, intitulada *Os Babilónios*<sup>(114)</sup>.

A atenção aos pormenores urbanísticos, as referências à riqueza inesgotável da cidade, como a atenção aos pormenores económicos, a importância dos rios, que garantiram uma economia próspera e um desenvolvimento civilizacional considerável na região, desempenham igual função de caracterizar a magnificência do país<sup>(115)</sup>. Heródoto afirma que, quando a invadiu (539 a.C.), Ciro dividiu a Babilónia em regiões para que lhe pagassem tributo. Só a satrapia que levava esse nome alimentava o rei persa durante quatro dos doze meses do ano. O resto da Ásia supria os restantes oito meses da corte persa, o que demonstra a importância que o território tinha comparativamente ao resto da região, que incluía as satrapias de Gândara, Bactriana, Pérsida, Média, Elão e Assíria. Heródoto fornece a

---

<sup>(113)</sup> Ar., *Av.* 507, 551-552, onde se lê uma paródia à «tecnológica» Babilónia de Heródoto, a propósito da construção da muralha da Nefelocolândia. A imagem desta Babilónia foi já analisada por J. MacGinnis, «Herodotus' description of Babylon», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 33 (1986), 67-86. O enquadramento do *logos* pode ser mais bem compreendido com F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris, 1980) e M.F. Silva, «O desafio das diferenças étnicas em Heródoto», *Humanitas* 52 (2000), 3-26. A brincadeira aristofânica à circuncisão será um tema prolífico e recorrente nas imagens semíticas de autores posteriores.

<sup>(114)</sup> Sobre este texto, ver M.F. Silva, «O Estrangeiro na Comédia Grega Antiga», *Humanitas* 51 (1999), 23-48.

<sup>(115)</sup> Hdt. I, 193. As relações de grandeza que o historiador dá quanto à produtividade cerealífera são de facto extraordinárias: 200/1 e até mesmo 300/1. As folhas de trigo candial e a cevada atingiam até quatro dedos de largura e o milho miúdo e o sésamo (do qual usavam o seu líquido espesso em vez de azeite) cresciam de tal modo que Heródoto se abstém de falar muito neles, receando a incredulidade de muitos de seus leitores. De qualquer forma, estes dados significam que a produtividade da região era bastante grande.



relação dos tributos, fixos em talentos de prata, sob o reinado aquemênida de Dario, comprovando assim a riqueza da capital semítica<sup>(116)</sup>. Aí, Babilónia ultrapassa qualquer contributo, atestando a sua supremacia económica sobre o restante das satrapias. O recurso à comparação demonstra-o com eficácia.

Outro tipo de informação relaciona-se com a atitude religiosa destes semitas. As poucas referências às divindades locais surgem na forma de uma *interpretatio graeca* da religião: Baal Marduk aparece como Zeus Belo (Ζεὺς Βῆλος) e Ishtar como Afrodite<sup>(117)</sup>. Se por um lado esta identificação abona em favor das teorias que vêem naquela deusa semítica a raiz da deusa grega do amor, por outro confirma a possibilidade de o Belo da mitologia grega ter a sua origem num dos principais deuses do panteão babilónico. A informação religiosa complementa alguns dados sobre a condição feminina. A dedicação das mulheres babilónicas, que consistia numa forma de prostituição sagrada, parece a Heródoto algo de estranho e desprezível:

Ὁ δὲ δὴ ἀσχιστος τῶν νόμων ἐστὶ τοῖσι Βαβυλώνιοις  
«o mais condenável dos costumes babilónicos»<sup>(118)</sup>.

O historiador parece assim demonstrar uma forma de respeito para com as mulheres, que de algum modo contradiz o tratamento de «gineceu», com que por vezes se generaliza a análise da mulher grega. Ainda assim, Heródoto considera no mínimo «interessante» (κάλλιστος νόμος) o costume de leiloar as filhas. A diferença em relação ao caso anterior situa-se, provavelmente, no problema do património, dado que uma coisa era leiloar uma filha para casamento e outra era uma mulher entregar-se como hieródula a um qualquer indivíduo, correndo o risco de gerar um filho sem ascendência definida para a herança do património. Percebe-se aqui a percepção herodotiana do universalismo em determinados costumes, independentemente da etnia<sup>(119)</sup>. O contraste percebe-se quando o Autor condena o desuso do costume e o aumento da prostituição na cidade do seu tempo. É também como «sábua»

<sup>(116)</sup> Hdt. III, 89-94.

<sup>(117)</sup> Hdt. I, 181, 199. Heródoto afirma que a «Afrodite dos Assírios» se chama Milita, o que poderá ser uma transcrição da forma Belit.

<sup>(118)</sup> Hdt. I, 199.

<sup>(119)</sup> Cf. M.C. Fialho, «Helenos e Bárbaros em Ésquilo. Autognose e problematização do Eu na representação do Outro» in *Máscaras, Vozes e Gestos: nos caminhos do Teatro Clássico*, coord. M.F. Brasete (Aveiro, 2001), pp. 51-69.

que o historiador vê a ideia de levar os doentes para a praça pública, em busca da sugestão da cura, que não se coaduna, no entanto, com o que sabemos dos conhecimentos médicos dos Babilónios<sup>(120)</sup>. Talvez surja como etiologia para a ideia de «sábios» que os Caldeus angariaram na Antiguidade Clássica.

Mas é ainda através das mulheres que o historiador tece outro tipo de elogios. As figuras de Semíramis e Nitócris servem de pretexto para a admiração. Heródoto atribui à rainha Semíramis a construção de diques, ao longo do Eufrates, que permitiam a cheia e o alagamento de todo o território junto à cidade<sup>(121)</sup>. Semíramis é muito provavelmente a rainha Sammuamat, esposa do rei assírio Shamshi-Adad V (823-811 a.C.) e mãe de Adad-Nirari III (810-783 a.C.), que, por alguma razão, ganhou notoriedade entre os Gregos<sup>(122)</sup>. Posteriormente, o romance helenístico de *Nino e Semíramis*, de que nos restam apenas alguns fragmentos, confirmará essa fama<sup>(123)</sup>. O facto de o historiador citar uma personagem de raízes efectivamente assírias, aliada à menção de Nínive<sup>(124)</sup>, poderá apontar no sentido de existir a intenção de escrever sobre a Babilónia assíria e não caldaica ou aqueménida. Isso mostra a confusão historiográfica que então dominava. Parece ser também sintomático o silêncio sobre uma figura como Nabucodonosor. Aliás, é à rainha Nitócris que, curiosamente, o historiador atribui um maior e mais importante número de obras públicas na cidade, produto de um pensamento económico-estratégico, inusitado no feminino, pelo menos entre os Helenos<sup>(125)</sup>. Tratar-se-á de uma forma de desprestigiar o Outro? Ou tão somente de salientar o seu exotismo? De alguma forma, o protagonismo feminino oriental pairava já na persa Atossa de Ésquilo. A sabedoria Nitócris ganha também concretização com a epígrafe que lhe é atribuída<sup>(126)</sup>. A associação sabedoria/riqueza/feminilidade parecem fazer

<sup>(120)</sup> Hdt. I, 196.

<sup>(121)</sup> Hdt. I, 184.

<sup>(122)</sup> Talvez através de uma tradição popular, transmitida por via persa, que uniu esta rainha histórica, que foi regente da Assíria, às figuras da rainha Naqia-Zakutu e da deusa Ishtar.

<sup>(123)</sup> C. García Gual, *Los orígenes de la novela* (Madrid, 1988), pp. 191-200.

<sup>(124)</sup> Hdt. I, 178.

<sup>(125)</sup> Hdt. I, 185. Alguns consideram que Nitócris é uma personagem imaginada, para a qual os historiadores não encontraram correspondência. Outros consideram-na uma deformação da figura e nome de Nabucodonosor (605-562 a.C.), visto que as obras que lhe foram atribuídas por Heródoto foram feitas por aquele rei. Mas H. Lewy, «Nitokris-Naqia», *JNES* 11, 1952, 264-286, considera que se trata da rainha Naqia-Zakutu, esposa de Senaqueribe da Assíria (704-681 a.C.) e mãe de Assardão (680-669 a.C.), que estava no poder aquando da revitalização de Babilónia.

<sup>(126)</sup> Hdt. I, 187.

parte do mesmo esquema de demonstração do estrangeirismo e diferença do Outro. De qualquer modo, a mulher semítica, mais concretamente a babilónica, sai a ganhar das palavras de Heródoto de Halicarnasso, que acabou por contribuir para propagar a ideia da mulher oriental emancipada, que terá o seu clímax na Cleópatra VII dos textos greco-latinos.

Por fim, apesar de Heródoto não fazer qualquer alusão directa aos Hebreus, ou sequer aos Judeus, a referência aos Sírios da Palestina que praticavam a circuncisão por influência egípcia parece dizer-lhes respeito<sup>(127)</sup>. Num outro passo, o historiador refere-se a Μάγδωλος, cidade que tem sido identificada com a Meguido bíblica<sup>(128)</sup>. Se assim for, o texto em questão alude à batalha de Meguido, em que o rei Josias de Judá morreu às mãos do faraó Neco. De qualquer modo, é possível que o historiador tenha visitado a costa siro-palestinense, no contexto das suas viagens orientais<sup>(129)</sup>.

A imagem que Xenofonte transmite do mundo semítico centra-se igualmente na da cidade de Babilónia. Aqui não se trata de um *logos* dedicado a esse espaço e cultura semítica, como acontece em Heródoto, mas de referências várias que se justificam pelo contextos dos seus interesses literários. Através de pretextos, descobrimo-la em algumas das suas obras: na *Ciropeia*, nas *Helénicas* e na *Anábase*. A *Ciropeia* centra-se na formação do chefe persa. O texto contém elementos do conto popular, da biografia e do romance, que reencontraremos difundidos na cultura helenística e que coexistem com a narrativa política e militar. Um tema que se torna profícuo e desenvolve, em grande parte, graças às conquistas de Alexandre e à experiência dos Gregos no Levante e que alguns autores chamaram de «tratamento romântico do Oriente»<sup>(130)</sup>. Nas *Helénicas*, Xenofonte pretende escrever uma história essencialmente político-militar, rejeitando elementos que reaparecem em outras obras. A *Anábase* relata a epopeia de dez mil soldados gregos que, arregimentados por Ciro em 401 a.C., tentaram derrubar Artaxerxes, seu irmão, que sucedera a Dario no trono da Pérsia.

---

<sup>(127)</sup> Hdt. II, 104; J., *AJXVIII*, 262 e *Ap. I*, 168-169 confirma essa sugestão.

<sup>(128)</sup> Hdt. II, 159; cf. *2Rs* 23,29-30 e *2Cr* 35,20-24. Há quem veja em Mágdolo a igualmente bíblica Migdol (*Ex* 14,2), situada na fronteira egípcia com a Palestina. Foi também já sugerido que II, 172, tenha relação com *Is* 44,12-20 e *Jr* 10,3-5, mas pode tratar-se de uma simples coincidência de concepções.

<sup>(129)</sup> Hdt. II, 44, testemunha a sua estada em Tiro.

<sup>(130)</sup> P.E. Easterling and B.M.W. Knox, *The Cambridge History of Classical Literature, I-Greek Literature* (Cambridge, 1985), p. 463.

Tendo-se reunido em Sardes (cerca de 13 000 Gregos e 100 000 Asiáticos), Ciro encaminhou o grosso do exército para Babilónia, onde se daria o encontro decisivo, na batalha de Cunaxa. Perecendo no confronto, Ciro deixou dez mil soldados gregos que, apesar de vencedores, ficaram entregues a si próprios, no seio de um «império» estrangeiro, pelo que empreenderam a famosa retirada de retorno à Hélade. Nos três textos, Xenofonte usa a sua vivência e experiência do conhecimento directo que adquiriu quando contactou com a Babilónia caldaico-aqueménida.

Do confronto com a cidade mítica, transmite-se uma vez mais a ideia de grandeza. Diz Xenofonte que, para a atacar, foi necessário a Pérsia organizar a sua cavalaria e carros de guerra, com o auxílio das outras satrapias, concedendo propriedades fundiárias e palácios aos respectivos sátrapas, para que estes, uma vez alimentados, colaborassem na conquista<sup>(131)</sup>. O poder e a grandeza são sustentados pelas riquezas, pelos tesouros que a cidade respira, pela prosperidade económica, pela ideia de opulência. As descrições que Xenofonte dá da fauna, da flora, da geografia física, da produtividade<sup>(132)</sup>, dos pormenores urbanísticos (também ele é fascinado pela célebre arquitectura neo-babilónica), que não raras vezes atinge igualmente o exagero retórico, constróem essa imagem<sup>(133)</sup>. Num passo da *Ciropedia*, para enfatizar o carácter do chefe persa, o autor refere que Ciro, embora admirasse e reconhecesse as riquezas e tesouros da cidade, preferia a mão da filha de Gótrias, um babilónio, a todas essas riquezas<sup>(134)</sup>. Num outro passo, Babilónia é referida como a escolha dilecta de Ciro para passar o Inverno, pois era o coração do seu domínio, mas também «uma cidade maior que todas as cidades ilustres e a mais magnífica»<sup>(135)</sup>. Neste sentido, os textos de Xenofonte complementam os de Heródoto.

<sup>(131)</sup> X., *Cyr.* VIII, vi, 8, 10-11.

<sup>(132)</sup> Leiam-se as alusões ao trigo em X., *An.* I, v, 5-7; *Cyr.* V, iv, 40; cf. Hdt. I, 193; à forragem em *Cyr.* V, iv, 40; cf. menções ao milho miúdo, sésamo, tâmara e linho em Hdt. I, 193, 198.

<sup>(133)</sup> X., *Cyr.*, VII, v, 13, 22; *An.*, I, v, 1-2, 5-7.

<sup>(134)</sup> X., *Cyr.*, V, ii, 8. Efectivamente, ali estiveram os tesouros de Sardes, evacuados antes da entrada de Ciro; o espólio de Ezequias; a riqueza que Salomão acumulara no templo de Javé; as riquezas de Susa, Persépolis e Parsagade, avaliadas em mais de 50 000 talentos (500 toneladas de prata); o dinheiro de Ecbátana, a quantia de 180 000 talentos (1800 toneladas de prata), e de Arbela, 4 000 talentos (40 toneladas de prata).

<sup>(135)</sup> Ciro passava os sete meses de Inverno em Babilónia, pois era a região mais quente, e os três meses de Verão em Susa. X., *Cyr.*, VIII, vi, 19-20, 22 e VII, v, 58.

Quando comparados ao pormenor, há diferenças em relação às imagens de Babilónia em ambos os autores, mas a sua essência mantém-se. As diferenças nas ênfases assentam nas razões e objectivos que movem cada um dos agentes, apesar de o denominador comum se chamar Pérsia. A percentagem de referências por autor coincide com os objectivos e intenções de escrita subjacentes a cada um deles. Heródoto e Xenofonte complementam-se, mantendo a ideia que vinha de autores anteriores e transferindo-a para a posteridade: o mito da cidade rica, pluricultural, centro de poder político e militar, a cidade-esplendor e prosperidade, a opulência oriental em geral, a grande cidade dos Semitas. Logo a seguir, Aristóteles dirá ser necessário um território tão grande como o de Babilónia para suportar 5000 habitantes no ócio, bem como o mesmo número de mulheres e de servos *ou outro território de extensão ilimitada*<sup>(136)</sup>. A história da rainha Nitócris ilustra bem essa ideia. Talvez por essa razão, o texto mais paradigmático seja o de Heródoto, ao demonstrar que, para possuir fortuna na cidade acumuladora de tesouros, não era necessário abrir um túmulo, profanar uma sepultura e saquear um morto. Tal era a abundância de riqueza. Dá-se mesmo apenas uma explicação para quem o fizesse: «Se não fosses tão ávido de riquezas e tão ganancioso, não abririas o túmulo dos mortos»<sup>(137)</sup>.

#### 4. CONCLUSÕES

Das considerações que tecemos, é possível sistematizar algumas conclusões. As primeiras fontes literárias gregas permitem deduzir que as relações entre o mundo grego e o mundo semítico são antigas, porém pouco explícitas. Trata-se de vestígios indirectos, presentes em vocábulos, caracterização de personagens, antro-topónimos, provavelmente insignificantes para os Helenos coevos mas significativos para os investigadores de hoje. As dificuldades assentam nas datações, na falta de dados concretos que permitam dizer quem importou o quê, de onde e para onde se importou ou

---

<sup>(136)</sup> Arist., *Pol.*, II, iii, 3-4. O mesmo autor diz adiante que uma cidade não se mede pelo espaço que as suas muralhas definem, pois seria impossível lançar muralhas em torno do Peloponeso para com elas definir Esparta, aplicando o mesmo exemplo a Babilónia, *Pol.*, III, i, 12. No século I a.C., Babilónia volta a estar subjacente no romance de *Nino e Semíramis*.

<sup>(137)</sup> Hdt. I, 187.

exportou, havendo ainda a hipótese das formulações simultâneas, resultado de contextos comuns. Apenas a antiguidade dos apogeuos civilizacionais e de alguns materiais que revelaram as produções literárias, bem como a relativa deformação dos modelos, nos permitem inferir que o Oriente semítico antecedeu, muito provavelmente, o Ocidente grego. Mas ainda assim restam-nos as preocupações colocadas pela problemática das oralidades e suas transmissões e pelos condicionalismos comuns que frequentemente originam respostas comuns. Indicar soluções é ainda problemático. É, todavia, inegável que Gilgamesh, Ulisses e Aquiles têm muitas afinidades, que nomes como os de Cadmo e Cíniras soam a semitismos, que as teogonias e cosmogonias gregas lembram as do Próximo Oriente, que os poetas arcaicos e clássicos usaram palavras e conceitos e fizeram reflexões que ocorrem nas línguas hebraica, fenícia e acádica. Ao serem ditos e contados em grego e ao entrarem no vocabulário grego perderam o sentido de estrangeirismo e de identidade bárbara que define as relações do Homem Grego com o «Outro». Mas para nós significam pistas de investigação. De qualquer modo, a cultura europeia de matriz helénica tem como modelos manifestações que encontramos já no oriente e cujas imagens surgem na literatura grega desde o seu período arcaico.

Uma segunda perspectiva entrevê no mundo grego histórias cujo cenário é assumidamente oriental, mais especificamente semítico. As origens siro-fenícias de algumas personagens, o contexto babilónico de outras, as viagens a esses territórios iniciam a cultura grega num olhar para o Oriente, sem que porém ainda se evidencie ou faça transparecer o estrangeirismo. Antes pelo contrário, estas histórias são na sua grande maioria apropriadas pelos autores gregos, como parte de uma herança que reclamam, fazendo-as «falar» em grego. A problemática instala-se, contudo, quando verificamos que alguns dos poetas e historiadores que nos deram a conhecer esses heróis e nos passaram essas imagens são tardios, apesar de recuperarem tradições anteriores ao seu tempo. Ainda assim, não é possível datá-las com uma certeza total. Apolodoro e Diodoro da Sicília não servem como argumentos de autoridade para afirmarmos que nos períodos arcaico e clássico os Helenos já se relacionavam com uma mitologia de raiz semítica. As nossas perplexidades só aumentam quando encontramos esses vestígios em Homero, Hesíodo, Sófocles ou Eurípides.

Por fim, as imagens conscientes. Neste ponto, estamos no campo da consciência do olhar para o Outro, da definição cultural e da alteridade.

Estas enraízam-se nos Poemas Homéricos e na ideia que se faz do «fenício» e culminam nas descrições que historiadores como Heródoto, e em parte Xenofonte, fazem de uma cidade como Babilónia. Nestes, é essa capital que representa o mundo semítico. Outros povos semíticos que aparecem nas suas obras têm uma importância menor, o que certamente se deve à proximidade histórica da hegemonia neo-babilónica e à sua relação com os Persas. Ainda que não haja uma percepção do que teria sido efectivamente a civilização babilónica, destaca-se o que parece importante para definir o terceiro que criou obstáculo ao inimigo persa (ambos desempenham a função do Outro), e é isso que estabelece a diferença em relação ao Eu e que, por consequência, o define<sup>(138)</sup>. As comparações de Heródoto com a realidade helénica, de que é exemplo a menção à figueira, à oliveira e à vinha<sup>(139)</sup>, comprovam-no. Não há, contudo, obviamente, consciência de que se está perante um semita, ou que um fenício e um babilónio pertencem ao mesmo ramo linguístico. Ambas as categorias são inseridas naquilo que um heleno entendia por «Asiático» e, quando muito, a noção da diferença é a que se estabelece entre Helenos e Asiáticos. Assim se formula em Heródoto e também em Xenofonte. Por exemplo, a grandeza de Babilónia corresponde à ostentação oriental, própria do despotismo e da ausência de liberdade do cidadão comum. Os Persas postulam a mesma filosofia que os Babilónios. Os Helenos não. E é a ameaça à sua diferença, de que têm consciência, que pretendem combater. Para isso, serve-lhes de modelo uma das importantes cidades dos Semitas. Eis as principais funções das mais antigas imagens desses povos na literatura grega, que é como quem diz europeia.

---

<sup>(138)</sup> M.C. Fialho, «Helenos e Bárbaros em Ésquilo», *passim*.

<sup>(139)</sup> Hdt. I, 193.

Série  
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra  
Coimbra University Press

2005

