

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

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



Coordenação editorial
Imprensa da Universidade de Coimbra

Concepção gráfica
António Barros

Paginação
Victor Hugo Fernandes

Execução gráfica
SerSilito - Maia

ISBN
972-8704-57-7

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

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⁽¹⁾. 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.

⁽¹⁾ 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⁽²⁾. 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⁽³⁾. 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⁽⁴⁾, 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.

⁽²⁾ 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.

⁽³⁾ 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).

⁽⁴⁾ 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⁽⁵⁾. Ao que acresce a motivação despertada pelo simples sentimento de curiosidade pelo desconhecido⁽⁶⁾.

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.⁽⁷⁾. 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).

⁽⁵⁾ 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.

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

⁽⁷⁾ 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⁽⁸⁾.

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⁽⁹⁾.

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

⁽⁸⁾ 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.

⁽⁹⁾ *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)⁽¹⁰⁾. 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⁽¹¹⁾.

⁽¹⁰⁾ 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).

⁽¹¹⁾ 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⁽¹²⁾.

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”.

⁽¹²⁾ 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⁽¹³⁾. 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

⁽¹³⁾ 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⁽¹⁴⁾. 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.

⁽¹⁴⁾ “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⁽¹⁵⁾. 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

⁽¹⁵⁾ 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⁽¹⁶⁾, 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⁽¹⁷⁾; os Neuros e os Melanclemos cultivam os hábitos dos

⁽¹⁶⁾ Νόμοισι δὲ τὰ Κρητικοῖσι, τὰ δὲ Καρικοῖσι χρέωνται (II 173, 4).

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

Citas⁽¹⁸⁾ — 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 Bacales, sobre quem esclarece seguirem os costumes dos Líbios que habitam além Cirene, importante colónia marítima grega, localizada nas imediações⁽¹⁹⁾.

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⁽²⁰⁾. 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.

⁽¹⁸⁾ Νόμοισι μὲν χρέωνται Σκυθικοῖσι (IV 105, 1) e Νόμοισι δὲ Σκυθικοῖσι χρέωνται (IV 107).

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

⁽²⁰⁾ 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⁽²¹⁾, 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.

⁽²¹⁾ 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⁽²²⁾. 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⁽²³⁾.

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⁽²⁴⁾. 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

⁽²²⁾ 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).

⁽²³⁾ 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.

⁽²⁴⁾ 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)⁽²⁵⁾; 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).

⁽²⁵⁾ 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⁽²⁶⁾. 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⁽²⁷⁾. 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⁽²⁸⁾, 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*

⁽²⁶⁾ 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).

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

⁽²⁸⁾ 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)⁽²⁹⁾.

⁽²⁹⁾ 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⁽³⁰⁾. Da pluralidade etnográfica constituinte do vasto império asiático e aliados, destacamos aqueles que nos parecem os principais marcadores da alteridade do Bárbaro⁽³¹⁾.

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

⁽³⁰⁾ 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).

⁽³¹⁾ 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 invadissem a Pérsia (V 49, 3). Aliás utilizar o couro em vez do pano representa, sem dúvida, um sinal de atraso civilizacional. Assim não estranhámos 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⁽³²⁾. 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

⁽³²⁾ 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⁽³³⁾, 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⁽³⁴⁾. O material mais vulgar parece ser a cana⁽³⁵⁾, 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).

⁽³³⁾ 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).

⁽³⁴⁾ 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).

⁽³⁵⁾ 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 (*diáita*), 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⁽³⁶⁾. 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.

⁽³⁶⁾ 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⁽³⁷⁾. 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⁽³⁸⁾. 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⁽³⁹⁾. 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

⁽³⁷⁾ 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.

⁽³⁸⁾ 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.

⁽³⁹⁾ 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⁽⁴⁰⁾. 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

⁽⁴⁰⁾ 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⁽⁴¹⁾. 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)

⁽⁴¹⁾ 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 sublíneas, 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⁽⁴²⁾.

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)

⁽⁴²⁾ 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 tônica 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⁽⁴³⁾.

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

⁽⁴³⁾ 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⁽⁴⁴⁾. 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).

⁽⁴⁴⁾ 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

Alice 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*⁽⁴⁵⁾. 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

⁽⁴⁵⁾ 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⁽⁴⁶⁾. 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)⁽⁴⁷⁾. 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.

⁽⁴⁶⁾ 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.

⁽⁴⁷⁾ 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’⁽⁴⁸⁾.

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

⁽⁴⁸⁾ 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⁽⁴⁹⁾, 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

⁽⁴⁹⁾ 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⁽⁵⁰⁾. 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

⁽⁵⁰⁾ 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⁽⁵¹⁾. 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)⁽⁵²⁾, 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*⁽⁵³⁾. Assim, ao politeísmo do panteão grego e antropomorfismo dos

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

⁽⁵²⁾ 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).

⁽⁵³⁾ 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⁽⁵⁴⁾.

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⁽⁵⁵⁾. 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.

⁽⁵⁴⁾ 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.

⁽⁵⁵⁾ 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⁽⁵⁶⁾. 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⁽⁵⁷⁾. Assim, à semelhança da realidade helénica, começa

⁽⁵⁶⁾ 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.

⁽⁵⁷⁾ 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)⁽⁵⁸⁾; faz ainda derivar boa parte dos nomes dos deuses gregos dos egípcios (II 50), dedução errada⁽⁵⁹⁾.

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)⁽⁶⁰⁾. 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.

⁽⁵⁸⁾ 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).

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

⁽⁶⁰⁾ 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⁽⁶¹⁾. 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”⁽⁶²⁾. 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).

⁽⁶¹⁾ 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).

⁽⁶²⁾ *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⁽⁶³⁾. 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⁽⁶⁴⁾. 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)⁽⁶⁵⁾.

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⁽⁶⁶⁾.

⁽⁶³⁾ Vd. Lloyd, *Erodoto-II*, comentário ao cap. 65.

⁽⁶⁴⁾ 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).

⁽⁶⁵⁾ 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).

⁽⁶⁶⁾ 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)⁽⁶⁷⁾. Os animais eleitos para as oferendas continuam a ser o boi e outro gado usual nestas circunstâncias, mas também aquele que, além de abundante,

⁽⁶⁷⁾ 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)⁽⁶⁸⁾. Embora incorrendo uma vez mais numa generalização hoje desmentida pelos achados arqueológicos, Heródoto regista o tabu do consumo da carne de porco⁽⁶⁹⁾.

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⁽⁷⁰⁾.

⁽⁶⁸⁾ 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.

⁽⁶⁹⁾ 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.

⁽⁷⁰⁾ 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⁽⁷¹⁾. 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.

⁽⁷¹⁾ 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⁽⁷²⁾. 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

⁽⁷²⁾ 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⁽⁷³⁾.

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⁽⁷⁴⁾. 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 infracção, 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

⁽⁷³⁾ 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.

⁽⁷⁴⁾ Vd. Burkert, *Religião grega*, 481.

punição era inevitável⁽⁷⁵⁾. 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⁽⁷⁶⁾.

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.

⁽⁷⁵⁾ Vd. Burkert, *op. cit.*, 482.

⁽⁷⁶⁾ 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⁽⁷⁷⁾. 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

⁽⁷⁷⁾ 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⁽⁷⁸⁾. 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⁽⁷⁹⁾.

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

⁽⁷⁸⁾ 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).

⁽⁷⁹⁾ 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⁽⁸⁰⁾. 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)⁽⁸¹⁾. 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)⁽⁸²⁾.

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-

⁽⁸⁰⁾ 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).

⁽⁸¹⁾ Informação transmitida por várias fontes: Plutarco (*Agesilau*, 40. 1. 4), Diodoro Sículo (15. 93. 6) e Cornélio Nepos (*Agesilau*, 8. 7).

⁽⁸²⁾ 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⁽⁸³⁾. 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,

⁽⁸³⁾ 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⁽⁸⁴⁾.

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⁽⁸⁵⁾.

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

⁽⁸⁴⁾ Além da construção antropomórfica muneiforme, 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.

⁽⁸⁵⁾ 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⁽⁸⁶⁾, 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⁽⁸⁷⁾.

⁽⁸⁶⁾ Sobre a legislação de Sólon, cf. Garland, *The Greek way of death*, 27.

⁽⁸⁷⁾ 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 m³ 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⁽⁸⁸⁾.

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)⁽⁸⁹⁾. 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⁽⁹⁰⁾. 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

⁽⁸⁸⁾ 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.

⁽⁸⁹⁾ 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).

⁽⁹⁰⁾ 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.

⁽⁹¹⁾ 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)⁽⁹¹⁾. 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)⁽⁹²⁾. 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⁽⁹³⁾. 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⁽⁹⁴⁾.

⁽⁹²⁾ 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.

⁽⁹³⁾ 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.

⁽⁹⁴⁾ 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⁽⁹⁵⁾. 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⁽⁹⁶⁾. 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.

158

⁽⁹⁵⁾ 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).

⁽⁹⁶⁾ 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*⁽⁹⁷⁾.

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⁽⁹⁸⁾.

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).

⁽⁹⁷⁾ 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.

⁽⁹⁸⁾ 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⁽⁹⁹⁾.

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

⁽⁹⁹⁾ 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*)⁽¹⁰⁰⁾ – 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.

⁽¹⁰⁰⁾ 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)⁽¹⁰¹⁾. 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).

⁽¹⁰¹⁾ 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”⁽¹⁰²⁾. 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)

⁽¹⁰²⁾ 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⁽¹⁰³⁾. 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⁽¹⁰⁴⁾. 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

⁽¹⁰³⁾ 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.

⁽¹⁰⁴⁾ 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⁽¹⁰⁵⁾. 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⁽¹⁰⁶⁾. 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⁽¹⁰⁷⁾.

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

⁽¹⁰⁵⁾ *Greek burial customs*, 96.

⁽¹⁰⁶⁾ Vd. W. B. Kristensen, *Life out of death. Studies in the religions of Egypt and ancient Greece* (Louvain 1992) 180-1.

⁽¹⁰⁷⁾ *Religião grega*, 373.

pernas mais ou menos flectidas, e na Tripolitana, até à época de domínio muçulmano, aparecem mesmo sentados⁽¹⁰⁸⁾.

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)⁽¹⁰⁹⁾. 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⁽¹¹⁰⁾. 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 Anfictionia⁽¹¹¹⁾.

⁽¹⁰⁸⁾ 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.

⁽¹⁰⁹⁾ 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).

⁽¹¹⁰⁾ 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.

⁽¹¹¹⁾ Por definição a Anfictionia 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 Anfictionia, 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 recaiu na desproporção flagrante entre os dois contingentes inimigos⁽¹¹²⁾. 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⁽¹¹³⁾. 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⁽¹¹⁴⁾. 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).

⁽¹¹²⁾ 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).

⁽¹¹³⁾ 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).

⁽¹¹⁴⁾ 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⁽¹¹⁵⁾.

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).

⁽¹¹⁵⁾ 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)⁽¹¹⁶⁾. Outro elemento estranho para o Grego é

⁽¹¹⁶⁾ 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*⁽¹¹⁷⁾.

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)⁽¹¹⁸⁾. 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

⁽¹¹⁷⁾ 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.

⁽¹¹⁸⁾ 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⁽¹¹⁹⁾.

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

⁽¹¹⁹⁾ 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⁽¹²⁰⁾. 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

⁽¹²⁰⁾ 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⁽¹²¹⁾.

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.

⁽¹²¹⁾ 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*].

Série
Documentos

•

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

2005

