

Heródoto e a invenção do outro

Confrontos e conflitos culturais

Maria Aparecida de Oliveira Silva
Maria de Fátima Silva
(Coords.)

HVMANITAS SVPPLEMENTVM • ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

Apresentação: esta série destina-se a publicar estudos de fundo sobre um leque variado de temas e perspectivas de abordagem (literatura, cultura, história antiga, arqueologia, história da arte, filosofia, língua e linguística), mantendo embora como denominador comum os Estudos Clássicos e sua projeção na Idade Média, Renascimento e receção na atualidade.

Breve nota curricular sobre a Coordenação do volume

Maria Aparecida de Oliveira Silva. Pesquisadora do Taphos/MAE/USP. Líder e professora colaboradora do Grupo LABHAM/UFPI. Pesquisadora do Grupo Linceu/Unesp-Araraquara e do Grupo Retórica Antigua da Universidad de Cádiz. Autora de "Plutarco Historiador: Análise das Biografias Espartanas", 2006; "Plutarco e Roma: O Mundo Grego no Império", 2014. Plutarco. "Da Malícia de Heródoto", estudo, tradução e notas, 2013, todos publicados pela Edusp. Tradutora de Plutarco e Heródoto.

Maria de Fátima Silva é Prof. Catedrática Jubilada do Grupo de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra. A sua investigação incide sobretudo em matérias de teatro grego (tragédia e comédia), historiografia, estudos de receção, em particular sobre literatura dramática e conto de inspiração clássica na Literatura Portuguesa. É autora de traduções de Aristófanes, Menandro, Heródoto, Cáriton, Aristóteles, Teofrasto, Pausânias. Coordenou e colaborou em volumes publicados pela Brill – *Portrayals of Antigone in Portugal*, *Portraits of Medea in Portugal* –, pela Cambridge Scholars Publishing – *A Special Model of Classical Reception. Summaries and Short Stories* – e pela Aracne – *Heroes and Anti-Heroes*.

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ESTRUTURAS EDITORIAIS
SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

DIRETOR PRINCIPAL
MAIN EDITOR

Delfim Leão
Universidade de Coimbra

DIRETORES ADJUNTOS
EDITORIAL ASSISTANTS

José Luís Brandão
Universidade de Coimbra

Margarida Miranda
Universidade de Coimbra

COMISSÃO CIENTÍFICA
EDITORIAL BOARD

Adriana Nogueira
Universidade do Algarve

Breno Battistin Sebastiani
Universidade de São Paulo

Carmen Leal Soares
Universidade de Coimbra)

Cinzia Susanna Bearzot
Università Cattolica del Sacro Cuore

David Pritchard
University of Queensland

Edmund P. Cueva
University of Houston-Downtown

Gabriele Cornelli
Universidade de Brasília

Nuno Simões Rodrigues
Universidade de Lisboa

Olivier Guerrier
Université Toulouse II Jean Jaurès

Paulo Sérgio Margarido
Universidade de Coimbra

Priscilla Gontijo Leite
Universidade Federal da Paraíba

TODOS OS VOLUMES DESTA SÉRIE SÃO SUBMETIDOS A ARBITRAGEM CIENTÍFICA INDEPENDENTE.

Heródoto e a invenção do outro

Confrontos e conflitos culturais

Maria Aparecida de Oliveira Silva

Maria de Fátima Silva

(Coords.)



SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

HERÓDOTO E A INVENÇÃO DO OUTRO: CONFRONTOS E CONFLITOS CULTURAIS

HERODOTUS AND THE INVENTION OF THE OTHER: ENCOUNTERS AND CULTURAL CONFLICTS

COORD. ED.

Maria Aparecida de Oliveira Silva, Maria de Fátima Silva

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

www.uc.pt/imprensa_uc

Contacto Contact

imprensa@uc.pt

Vendas online Online Sales

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial Editorial Coordination

Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics

Pedro Bandeira

Impressão e Acabamento Printed by

Impressões de Coimbra

ISSN

2182-8814

ISBN

978-989-26-2600-0

ISBN Digital

978-989-26-2601-7

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-2601-7>

Depósito Legal Legal Deposit

534682/24



CENTRO DE ESTUDOS
CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS
DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Unidade de I&D
financiada por **fct** Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia Projeto
UIDB/00196/2020 Criado em 1967



Financiado com Fundos Nacionais através da FCT -
Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito
do projeto UIDB/00196/2020

© Julho 2024

Imprensa da Universidade de Coimbra

Classica Digitalia Vniversitatis Conimbrigenis

<http://classica.digitalia.uc.pt>

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
da Universidade de Coimbra

HERÓDOTO E A INVENÇÃO DO OUTRO: CONFRONTOS E CONFLITOS CULTURAIS

HERODOTUS AND THE INVENTION OF THE OTHER: ENCOUNTERS AND CULTURAL CONFLICTS

EDITORS

Maria Aparecida de Oliveira Silva, Maria de Fátima Silva

AFFILIATION

Universidade Federal do Piauí, Universidade de Coimbra

RESUMO

Este título reúne um conjunto de textos, agrupados em duas secções: uma Parte 1, nas questões suscitadas pela narrativa de Heródoto, e uma Parte 2, sobre a receção que o autor conheceu na própria Antiguidade.

Suscita, assim, as linhas de força numa discussão hermenêutica que foi somando leituras ao longo dos séculos, a que o texto de Heródoto – essencialmente focado nas relações entre Oriente e Ocidente, Ásia e Europa – sempre traz um inesgotável contributo.

PALAVRAS-CHAVE

História, mito, interculturalidade, costumes, regimes políticos

ABSTRACT

This title brings together a series of texts, grouped into two sections: Part 1, on the issues raised by Herodotus' narrative, and Part 2, on the author's reception in Antiquity itself.

It thus draws the lines of force in a hermeneutic discussion that has been adding readings over the centuries, to which Herodotus' text – essentially focused on the relationship between East and West, Asia and Europe – has always made an inexhaustible contribution.

KEYWORDS

History, myth, interculturalism, customs, political regimes

EDITORS

Maria Aparecida de Oliveira Silva. Pesquisadora do Taphos/MAE/USP. Líder e professora colaboradora do Grupo LABHAM/UFPI. Pesquisadora do Grupo Linceu/Unesp-Araraquara e do Grupo Retórica Antigua da Universidad de Cádiz. Autora de "Plutarco Historiador: Análise das Biografias Espartanas", 2006; "Plutarco e Roma: O Mundo Grego no Império", 2014. Plutarco. "Da Malícia de Heródoto", estudo, tradução e notas, 2013, todos publicados pela Edusp. Tradutora de Plutarco e Heródoto.

Maria Aparecida de Oliveira Silva. Leader and collaborating teacher of the Grupo LABHAM/UFPI. Reseacher of Grupo Heródoto/Unifesp, Taphos/MAE/USP and Grupo Linceu/Unesp-Araraquara e do Grupo Retórica Antigua da Universidad de Cádiz. Autor of "Plutarco Historiador: Análise das Biografias Espartanas", 2006; "Plutarco e Roma: O Mundo Grego no Império", 2014. Plutarco. "Da Malícia de Heródoto", estudo, tradução e notas, 2013, published by Edusp. Translator of Plutarch e Herodotus.

Maria de Fátima Silva é Prof. Catedrática Jubilada do Grupo de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra. A sua investigação incide sobretudo em matérias de teatro grego (tragédia e comédia), historiografia, estudos de receção, em particular sobre literatura dramática e conto de inspiração clássica na Literatura Portuguesa. É autora de traduções de Aristófanes, Menandro, Heródoto, Cáriton, Aristóteles, Teofrasto, Pausânias. Coordenou e colaborou em volumes publicados pela Brill – *Portrayals of Antigone in Portugal, Portraits of Medea in Portugal* –, pela Cambridge Scholars Publishing – *A Special Model of Classical Reception. Summaries and Short Stories* – e pela Aracne – *Heroes and Anti-Heroes*.

Maria de Fátima Silva is Professor Emeritus of the Group for Classical Studies at the University of Coimbra. Her research focuses mainly on Greek theatre (tragedy and comedy), historiography, reception studies, in particular on dramatic literature and the classically inspired short story in Portuguese Literature. She is the author of translations of Aristophanes, Menander, Herodotus, Chariton, Aristotle, Theophrastus, Pausanias. She has coordinated and collaborated on volumes published by Brill - *Portrayals of Antigone in Portugal, Portraits of Medea in Portugal* -, by Cambridge Scholars Publishing - *A Special Model of Classical Reception. Summaries and Short Stories* - and by Aracne - *Heroes and Anti-Heroes*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO. A HISTORIOGRAFIA INAUGURAL DE HERÓDOTO Glória Braga Onelley Greice Drumond	9
PARTE 1	
HERÓDOTO. O PAI DA HISTÓRIA	
ORDERING EMPIRE: VISIONS OF IMPERIAL SPACE IN HERODOTUS' <i>HISTORIE</i> Jessica Romney	17
HERÓDOTO E A DEMOCRACIA Paulo Butti de Lima	35
DIPLOMACIA DE GUERRA EM HERÓDOTO Maria de Fátima Silva	55
LA MÚSICA EN HERÓDOTO Esteban Calderón Dorda	83
Πρῆγμα οὐκ ὀσιον. I SACRIFICI UMANI NELLE <i>STORIE</i> DI ERODOTO Francesca Gazzano	105
A LÍBIA DE HERÓDOTO Maria Aparecida de Oliveira Silva	131
DEYOCES EL MEDO, ESPEJO DE PRÍNCIPES EN HERÓDOTO Carmen Sánchez-Mañas	151
A <i>INTERPRETATIO GRAECA</i> DE ISHTAR SEGUNDO HERÓDOTO Nuno Simões Rodrigues	171
ERODOTO E LA TRAGEDIA DI TROIA. A PROPOSITO DI 2. 112-120 Roberto Nicolai	183
PARTE 2	
RECEÇÃO ANTIGA DE HERÓDOTO	
PLUTARCO Y LA IRRELIGIOSIDAD DE HERÓDOTO: ¿JUICIO SEVERO O FICCION RETÓRICA? Vicente M. Ramón Palerm Silvia Vergara Recreo	203
HUELLAS HERODOTEAS EN LA POESÍA HELENÍSTICA MENOR Rafael J. Gallé Cejudo	215
ÍNDICE DE AUTORES E PASSOS CITADOS	239
ÍNDICE DE ANTROPÓNIMOS, ETNÓNIMOS E TOPÓNIMOS	255
PARTICIPANTES	263

(Página deixada propositadamente em branco)

INTRODUÇÃO

A HISTORIOGRAFIA INAUGURAL DE HERÓDOTO

Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὥς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμάστα, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεᾶ γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.

Esta é a exposição da investigação de Heródoto de Halicarnasso, para que os feitos dos homens não desapareçam com o tempo, nem as grandes e maravilhosas obras, realizadas tanto pelos gregos como pelos bárbaros, fiquem sem glória, e, além de outras coisas, também a causa pela qual guerrearam uns contra os outros (Hdt.1.1).

Inicia-se, assim, o que se convencionou chamar de proêmio¹ das *Histórias* de Heródoto de Halicarnasso² (c.485 a.C.-c.425 a.C.), qualificado pelo filósofo e orador romano Cícero (*Leg.* 1.1.5) como o “pai da história” (*pater historiae*) e considerado o primeiro autor a reunir relatos desenvolvendo um método investigativo capaz de reconstituir, descrever e explicar os fatos passados e os de seu próprio tempo. Além da *sphragis*, “marca, selo”, em que se imprimem, à maneira de Hesíodo (*Teogonia* 22-23)³ e de Teógnis (*Theognidea* 19-21),⁴ o nome do autor e o de sua cidade natal, destaca-se, nesse exórdio, o propósito da *apodexis* herodotiana: por meio de uma narrativa ilustrativa de fatos e ações, perenizar os grandiosos feitos dos homens, para que o tempo não os apague da memória coletiva, e investigar a causa dos conflitos entre Helenos e Bárbaros.

A busca pela causalidade que opôs Ocidente e Oriente se pauta, a princípio, de modo análogo à épica homérica, em razões mitológicas que, segundo o historiador de Halicarnasso, foram dadas pelos Persas para explicar as origens remotas

¹ Alguns estudiosos, entre os quais Hartog (2001: 43-47), consideram o proêmio das *Histórias* não só as cinco primeiras linhas da abertura do Livro I, mas também os cinco primeiros capítulos da obra. Hartog, F. (ed.) (2001), *A história de Homero a Santo Agostinho*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG.

² As edições críticas pautadas nos nove manuscritos medievais da obra herodotiana indicam Halicarnasso como a cidade natal do historiador. Outras, no entanto, seguem a referência de Aristóteles (*Rh.* 1409a28) que o nomeia como cidadão de Túrio, colônia grega da Magna Grécia instituída em 444 a.C., de cuja fundação talvez tenha ele tomado parte.

³ *Teogonia* 22-23: “Elas, um dia, ensinaram um belo canto a Hesíodo/quando ele pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino” (tradução nossa).

⁴ *Theognidea* 19-21: “Cirno, que o meu selo de poeta seja colocado/ nestes versos – roubados, jamais serão esquecidos/ ninguém trocará o pior por este excelente que aqui está;/ assim, qualquer um dirá: ‘São os versos de Teógnis/ de Mégara’, célebre entre todos os homens” (tradução nossa).

dos conflitos: os raptos de Io, Europa, Medeia e Helena (Hdt.1.5.3). No entanto, não foram esses *logoi* os eleitos, os preferidos de Heródoto, mas os fatos históricos, narrados, muitas vezes, com a inserção de aspectos lendários, míticos e fabulosos. Assim, a despeito de ser o universo dos homens o cenário sobre o qual se desenrolam as narrativas de Heródoto, o mundo mítico não deixa de ser referenciado. De fato, o historiador atribui a origem dos conflitos entre Gregos e Bárbaros, primeiramente, ao rei lídio Creso (Hdt. 1.6) – cujo reino é dominado, em 546 a.C., pelos Persas – depois, a Ciro II, o Grande, que subjugou as cidades gregas da costa da Ásia Menor desde meados do século VI a.C., e a seus sucessores Cambises e Dario. Com efeito, Heródoto estrutura, nos quatro primeiros livros de suas *Histórias*, uma sequência na qual sua narrativa se inicia com o expansionismo do império persa, desde Ciro até Dario – com a descrição, em pormenor, do domínio persa na Ásia Menor, na Babilônia e no Egito⁵ –, e estende-se até as batalhas entre Gregos e Persas.

A causa recente dessa inimizade começou com a ajuda dos Atenienses aos Jônios de Mileto (Hdt. 5.97) e culminou nas guerras Médicas, travadas, no primeiro quartel do século V a.C., entre Gregos e Persas, cujos conflitos redundaram na vitória da liberdade helênica perante o despotismo bárbaro, graças, mormente, à decisiva participação da cidade de Atenas na luta contra o grandioso império do Oriente.

Distintamente da maioria dos poetas inspirados pelas Musas, Heródoto substitui o apelo às divindades detentoras do saber e declara-se, no proêmio, o autor de suas investigações, entremeadas de diversos *logoi*, que mostram costumes, pontos de vista e feitos de diferentes povos. Apesar de Heródoto apresentar versões variadas de um determinado relato, parecendo, algumas vezes, aproximar suas reflexões ao modo de pensar bárbaro, a leitura pelo viés helenocêntrico ou pela *interpretatio graeca* pode ser dominante em alguns momentos. No passo em que o historiador, *e.g.*, trata da deusa cultuada na Babilônia (Hdt.1.199), chamada Milita pelos Assírios, a referência a Afrodite, em sua exposição, é o que vai conduzir a compreensão de sua audiência. O autor jônio também não deixa de atribuir aos povos bárbaros a origem de alguns deuses gregos, chegando, até mesmo, a imputar uma procedência egípcia a divindades consideradas tradicionalmente helênicas, como Hera, Héstia e Têmis (Hdt. 2.50.1-3). Desse modo, a forma de apresentação dos relatos expressa por Heródoto levou Plutarco (*De Herod. malig.* 857A) a considerá-lo um *philobarbaros*.⁶ Com efeito, Heródoto

⁵ Após a morte de Ciro, sucede-lhe seu filho Cambises que, desejoso de continuar as conquistas iniciadas por seu pai sobre bárbaros orientais, realiza, na segunda metade do século VI a.C., uma expedição contra o Egito, digressão relatada por Heródoto no Livro 2 sobre a cultura, as instituições e a religião dos Egípcios.

⁶ *De Herod. malig.* 857A: “Assim, ele é *philobarbaros*, de sorte que, tendo livrado Busiris do chamado sacrifício humano e do homicídio de estrangeiros e tendo testemunhado, em favor dos

respeitava a ideia de antiguidade de um povo, e, por isso, Egípcios, Fenícios e Babilônios poderiam ser modelos de normas e costumes.

É também no contexto de relatos bárbaros que surge uma das questões mais discutidas acerca do sistema político do mundo ocidental, tendo sido o *histor* de Halicarnasso o primeiro a apresentar um esboço sobre as distintas formas de governo: a democracia, a oligarquia e a monarquia (Hdt. 3.80-82). Em virtude da justaposição de juízos de valor presentes na obra herodotiana, na qual, a par de análises negativas, se encontram também críticas positivas, há autores que argumentam figurar no texto de Heródoto um posicionamento neutro, por parte do narrador, acerca da tirania; outros que consideram positiva a ideia que o historiador faz desse regime, e outros, ainda, que julgam negativa a concepção sobre a tirania nas *Histórias*, visto que nelas se caracteriza como despótico e ultrajante o comportamento do rei para com os seus súditos.

Opondo a tirania à democracia, só compreensível esta última no contexto ateniense do século V a. C. no qual se consolidou o modelo democrático, Heródoto destaca a superioridade dessa forma de governo em relação ao regime tirânico, como se infere do relato de um Coríntio aos Lacedemônios acerca da tirania, por ele descrita como injusta (Hdt. 5.92). Assim, ainda que Heródoto apresente sobre cada uma das formas de governo particularidades positivas e negativas e não realize uma teorização sobre essas diferentes constituições, abriu ele caminho para que Platão e Aristóteles assim o fizessem.

As *Histórias* impressionaram os antigos, alcançando grande popularidade na Atenas de seu tempo, onde o historiador, provavelmente, declamava partes de sua obra. Sófocles e Aristófanes, *e.g.*, incluem excertos da investigação de Heródoto em alguns de seus enredos.⁷ Contudo, depois de Tucídides, com sua noção de verdade histórica, a obra de Heródoto é revisada. A combinação de dados factuais, que podiam ser verificados na realidade objetiva, com elementos míticos, em pontos altos de suas *Histórias*, é uma característica do texto herodotiano apontada por Aristóteles, Estrabão e Plutarco. Embora considerado por Cícero como o “pai da história”, o orador da Roma antiga também o critica pela inclusão de fábulas em seus relatos. É admirado por Dionísio de Halicarnasso e Luciano de Samósata graças ao seu estilo, mais do que pela confiabilidade que sua narrativa pudesse inspirar. Com isso, seu nome é circundado por um certo ceticismo, tendo em vista Heródoto não preencher o ideal de historiador próprio de quem tem compromisso estreito com a verdade histórica.

Com a redescoberta dos historiadores gregos na Renascença, Heródoto volta a ser um autor apreciado. Em virtude da invasão da América, os europeus

Egípcios, o imenso respeito aos deuses e o sentimento de justiça, faz cair sobre Gregos essa infâmia e a mácula pelo crime de morte” (tradução nossa).

⁷ *Ant.* 904-912 = Hdt. 3.119; *Trach.* 634-639 = Hdt. 7.176; *Av.* 1124-1162 = Hdt. 1.179.

entram em contato com um universo tão fabuloso que a leitura do antigo historiador ajuda no entendimento desse “novo mundo”. Após a Reforma Protestante, Heródoto preenche a lacuna acerca do mundo oriental, auxiliando teólogos na compreensão da geografia e da história dos povos relatados na Bíblia (Momigliano 2004: 80-85).⁸

Contendo uma abordagem política e *extrapolítica* da história, o interesse que os séculos XVIII e XIX demonstraram pela obra de Heródoto tem relação com a disputa entre história política e história da civilização. A questão composicional também foi um elemento de debate entre os acadêmicos do século XX, especialmente, como ocorre com a obra de Homero, no que tange às escolas unitarista e analítica. Além desses aspectos, em meados do século passado, a discussão sobre o vínculo de Heródoto com Atenas criou dois partidos: o que considerava o historiador um porta-voz da cidade e de seu império e aquele que o concebia como um crítico de Atenas, cujo retrato visava a advertir sobre os perigos do imperialismo.

A etnografia moderna toma Heródoto como ponto de partida de seus pressupostos e suas investigações, visto que foi o autor que mais contrastes apresentou em sua análise dos costumes de diferentes povos. A perspectiva da antropologia também contribuiu para uma nova interpretação das *Histórias* como uma tentativa de se retratar o mundo conhecido pela visão do “outro”. Mais recentemente, o texto de Heródoto é tratado como um produto de seu tempo e espaço que deve ser estudado em seu contexto de produção e em sua estrutura narrativa. *Histórias* passa também pelo crivo da análise da Teoria da Recepção, pois o público de Heródoto deve ser levado em conta quando se pensa a forma como a obra foi composta.

Os capítulos presentes neste livro incorporam alguns aspectos de novas abordagens do texto herodotiano. A análise de personagens que figuram em muitos dos relatos é importante para a compreensão da estratégia narrativa de Heródoto, em especial quando se trata dos responsáveis pela entrega de conteúdos que auxiliam na tomada de decisão dos soberanos, tais como mensageiros e arautos, enfatizando-se, assim, a configuração do vínculo emissor-receptor que o historiador delineia em sua exposição das relações diplomáticas entre os povos. A figura do soberano oriental também é analisada de acordo com a função que esse personagem tem em diferentes relatos apresentados pelo autor.

A visão etnográfica e sociológica aplicada à análise dos relatos de *Histórias* não deixa de ser, nos textos que leremos a seguir, uma possibilidade de averiguar-se o tema da religião na obra de Heródoto. Ao tratar de um ritual babilônico de natureza erótico-sexual descrito no Livro I (Hdt. 1.199), verifica-se a relação entre a deusa grega do amor e divindades femininas orientais que têm um papel

⁸ Momigliano, A. (2004), *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano. São Paulo: EDUSC.

similar ao de Afrodite em seus respectivos ambientes de culto. Além disso, os relatos interpretados, de modo geral, como práticas de sacrifícios humanos não se distinguem, por meio de uma terminologia específica, de outras mortes violentas praticadas tanto por Gregos quanto por Bárbaros. Essa controversa questão, objeto de análises diversas e divergentes desde a Antiguidade, perpassa noções antropológicas, éticas e histórico-religiosas.

Apesar de Heródoto destacar as ações humanas, conforme propõe no proêmio, não deixou ele de descrever o espaço habitado para entender costumes e modos de vida de diferentes grupos étnicos. Pelo contrário, a geografia ocupa, em sua obra, um lugar especial, visto que a identidade cultural de um povo é influenciada, de acordo com a etnografia herodotiana, pelas características do ambiente natural em que se desenvolve. A variedade de paisagens da Líbia, como descrita pelo historiador, abrange desde áreas desérticas até regiões com solos férteis e florestas densas. Essa diversidade geográfica contribui para a formação de diferentes modos de vida entre os habitantes da Líbia.

A descrição do mundo, em *Histórias*, passa também pela catalogação, à maneira de Homero, dos povos dominados pelos Persas. A caracterização do espaço por ele retratado reproduz uma relação de poder, já que o narrador parte do centro da Pérsia, o coração do Império, e percorre o território do Norte para o Oriente e do Sul para o Ocidente. Dessa forma, ele salienta a dimensão e a magnitude do poderio persa, analisando sua extensão com base em três grandes blocos: as províncias de tributo de Dario (Hdt. 3.89-98), as descrições da Estrada Real (Hdt. 5.49.5-53) e a lista dos contingentes étnicos no exército e na frota de Xerxes (Hdt. 7.61-100).

No estudo lexical de Heródoto, a análise de cunho filológico de termos referentes à música, ao canto e à dança enriquece nosso olhar sobre as descrições que o historiador faz dos momentos ritualísticos e festivos tanto de Bárbaros como de Gregos, especialmente quando mostra as influências recíprocas referentes às inovações musicais.

Não há dúvidas de que Heródoto foi estudado no sistema educacional do período helenístico, graças a seu estilo retórico, ao uso lexical e às regras gramaticais empregadas. O “poeta em prosa” influenciou também a poesia helenística, marcando presença nas reminiscências de suas *Histórias* que podem ser encontradas nos poemas de Calímaco, Apolônio e Licofronte.

Os capítulos que compõem o presente volume apresentam, pois, diferentes e divergentes abordagens da narrativa histórica que permanece como referência a estudiosos e interessados na historiografia ocidental. Esperamos que esses textos sejam apreciados como uma relevante fonte de conhecimentos da obra do historiador de Halicarnasso.

(Página deixada propositadamente em branco)

PARTE 1

HERÓDOTO. O PAI DA HISTÓRIA

(Página deixada propositadamente em branco)

ORDERING EMPIRE: VISIONS OF IMPERIAL SPACE IN HERODOTUS' *HISTORIES*

JESSICA ROMNEY
MacEwan University
romneyj2@macewan.ca

ABSTRACT: In Aeschylus' *Persians*, the Messenger's account of the battle of Salamis presents a chaotic list of the subject peoples of the Persian King: over approximately thirty lines (302-330), the Messenger crisscrosses the expanse of the Persian Empire, doubling back and pivoting, to create the sense of a conglomerate behemoth of an army confronting the small alliance of Greek *poleis*. Not a generation later, Herodotus would take on the same task of detailing the peoples subject to the Great King of Persia, but unlike Aeschylus, the historian proceeds in an orderly fashion, moving from the Persian centre outwards in, sweeping from north to east, south to west, in ever increasing distance from the Persian heartland (Hdt. 7.61-100). This progression through the *ethnē* in Xerxes' army and fleet functions similarly to the description of the map of the *oikoumenē* given in 4.36-45, where Herodotus likewise begins at a Persian centre to move north and east, then south and west, in his description of the continents of Asia and Libya. The map of the *oikoumenē* in book 4 destabilizes a Hellenic-centric geographic consciousness centred on Delphi; the detailing of the *ethnē* serving under Xerxes fills the geographical void that, on earlier Greek maps, hugged the edges of the *oikoumenē*. The result of these geographical exercises is that Herodotus presents his audience with an image of imperial space that is vast and overwhelming, in this case due to the level of detail and the orderly progression from point to point. By combining this effect with the new geographical consciousness that the *Histories* offers, Herodotus turns the idea and space of the Persian Empire into a *thōma*, something wondrous and terrible to behold in its totality.

RESUMO: Em *Persas* de Ésquilo, o relato feito pelo mensageiro da batalha de Salamina apresenta uma lista caótica dos povos sujeitos ao Rei Persa: em cerca de trinta versos (302-330), o Mensageiro passa em revista a expansão do Império Persa, com recuos e reviravoltas, para criar a sensação de que é um exército construído sobre um conglomerado aquele que confronta uma pequena aliança de *poleis* gregas. Nem uma geração mais tarde, Heródoto repetiria a mesma tarefa de pormenorizar os povos sujeitos ao Grande Rei da Pérsia; diferentemente de Ésquilo, porém, o historiador procede de uma forma ordenada, a partir do centro persa, avançando de norte para oriente, de sul para ocidente, numa distância cada vez maior em relação ao coração da Pérsia (Hdt. 7.61-100). Este avanço através dos *ethnē* no exército e na armada de Xerxes tem a mesma função da descrição do mapa de *oikoumenē* proporcionado em 4.36-45, em que também Heródoto começa a partir do centro da Pérsia, avança para norte e oriente, depois para sul e ocidente, na descrição dos continentes da Ásia e da Líbia. O mapa de *oikoumenē* no Livro 4 desestabiliza uma consciência etnográfica heleno-cêntrica, centrada em Delfos; a pormenorização dos *ethnē* ao serviço de Xerxes preenche um vazio geográfico que, nos mapas gregos mais antigos, tocava as margens da *oikoumenē*. O resultado destes exercícios geográficos é que Heródoto fornece ao seu público uma imagem do espaço

imperial vasta e avassaladora, neste caso devido ao pormenor e à ordem progressiva de ponto para ponto. Combinando este efeito com a nova consciência geográfica que as *Histórias* proporcionam, Heródoto converte a ideia e o espaço do Império Persa num *thōma*, algo fantástico e difícil de abarcar na sua totalidade.

1. INTRODUCTION

Over the course of the *Histories*¹ Herodotus several times includes a geographical sketch to accompany the review of an *ethnos* and its *nomoi*. These sketches are not deterministic in the way that climate and geographical positioning are for the Hippocratic *Airs*, but Herodotus' geographical descriptions do pronounce a link between the *nomoi* held by an *ethnos* and the peculiarities of the land that *ethnos* occupies. Geographical description is thus part of the ethnographic program² of the *Histories* that underlies the narrative investigation of the causes behind the hostility between the Greeks and Persians. Of particular note, then, is the fact that the Persian Empire receives not one, but three geographical sketches that describe the space of the Persian Empire by listing the *ethnē* within the Empire: Darius' tribute provinces (3.89-98), the paired descriptions of the Royal Road (5.49.5-52.6), and the list of the ethnic contingents in Xerxes' army and fleet (7.61-100).³ Complementing this focus on Persian space is the map of the *oikoumenē* given in 4.36-45, where Herodotus begins his map in 4.36 from Persia, centring it in the conceptual space of the world as he has centred Persian expansion in the narrative of the *Histories* itself. All in all, Herodotus' narrative presents an interest in both the space of the Persian Empire and the ethnic units who fill that space.

This contribution examines Herodotus' mixing of geography and ethnography in his discussions of the space of the Persian Empire.⁴ In all three,

¹ Herodotus text is from Wilson (2015), Aeschylus from Page (1972); citations are to Herodotus unless noted otherwise. Translations of Greek texts are my own; translations of Persian texts from Kuhrt (2010).

² For the proximate relationship of early Greek ethnography and geography, see Kaplan (2014: 301-303) and Guettel Cole (2010).

³ The inspiration and/or source of these descriptions and lists is generally attributed to an original Persian document that was transformed in various ways by the time it reached Herodotus (Laird 1921: 311-312) or documentary model (Murray 2001: 36-38; Blankenship (2022), where the "model" is Achaemenid imperial bureaucratic discourses). Ruffing (2009: 334-335; 2018: 152) argues for a causal relationship between the Athenian Tribute Lists and Herodotus' account of Darius' tribute provinces (*contra* Blankenship 2022: 74).

⁴ I should not that I am not concerned in this contribution with the accuracy of Herodotus' geographical sketches nor that of the components of the Persian Empire and the ethnographic details given (for which, see Armayor 1978); rather I am interested here in the effects of Herodotus' presentation of Persian space and the consequences that presentation has for Herodotus' larger historiographical and ethnographical program. As Armayor (1978: 8) notes, Herodotus' catalogues in books 3 and 7 (the tribute provinces and *ethnē* in Xerxes army, respectively) have more to do with Homeric catalogue traditions than history. On the relationship between Herodotus' lists and the Homeric catalogue tradition, see also Blankenship (2022: 75-76).

geographical space⁵ is identified primarily by ethnic groups, rather than the landmarks and rivers that help the historian to map Egyptian (2.5-34) and Scythian space (4.47-58, 101), though the latter “remaps” the earlier description of Scythian space according to the Scythian tribes (4.17-28).⁶ In each Persian geographical excursus, the immense size of the Persian Empire is stressed through the conglomerate nature of the Empire, an immensity emphasized through the use of lists or catalogues.⁷ In book 3, the list of tribute paying *ethnē* in each province foregrounds the wealth of the Persian Empire as well as its administrative efficiency, while the geographical sweeps in the tribute lists move from one cardinal direction to the next, crisscrossing the Empire in a bewildering fashion and suggesting an immensity of scale. The map of the Royal Road in book 5 given first by Aristagoras and then finessed by Herodotus give great detail on *one quarter* of the Empire, the northwest. Cleomenes’ rejection of the plan (5.50.3) contrasts the edge of the world position the Spartans hold versus that of the Persians at the centre, where three months does not even cover half of the Empire’s expanse. Finally, the accounting of Xerxes’ land and sea forces in book 7 sees Herodotus create groupings of *ethnē* which, in the aggregate, move from the Persian centre to outline and fill in the spaces of the Empire. In contrast to the crossings of space from book 3 which move scattershot, here Herodotus proceeds in a logical, comprehensive, and even ponderous fashion, replicating the movements of an immense army on the march. The descriptions of space as the Persian army marches thus populates the historian’s image of the world alongside the development of his narrative, while the focus on the Persian space as a united whole offers an image of those disparate lands, once separate, as a united whole under the administrative structures of the Persian Empire.

As I will argue, the effect of these ethnographic and geographic discussions is that Herodotus’ lists of *ethnē* turn the Persian Empire into a *thōma*,⁸ a wonder

⁵ On Herodotus’ treatment of geographical space, see: Myres (1896); Lachenaud (1980); Romm (1989, 1998: ch. 6); Purves (2010: 118-158, 196-233); Clarke (2018); Romney (2017); Rood (2012); Carbonell (1985); Harrison (2007); Zimmerman (1997). For Herodotus’ authorial voice and geography, see Friedman (2006). On catalogues or lists and geographical space, see Guettel Cole (2010: 201-203).

⁶ Rood (2006: 291) discusses the overlapping physical and cultural maps that Herodotus’ geographical descriptions create.

⁷ Skinner (2012: 111-112) argues that knowledge of others depends on two basic questions: who/what lies beyond a communities’ boundaries and how can they be classified and ordered? Lists and catalogues are a way of answering both of these questions by identifying the peoples and places of an area and presenting them in an order intelligible to the audience (see pp. 121-128 for Skinner’s discussion of lists in pre-ethnographic discourses).

⁸ On *thōmata* in Herodotus, see Munson (2001) in general; ch. 4 examines the semiotic valence of *thōma* and associated phrases in Herodotus’ narrative. Munson notes that *thōma* regularly refers to “a tangible foreign artifact, a phenomenon of the landscape or a feature of the flora and fauna of distant lands,” while a special type of *thōma* that she calls “metanarrative *thōma*” describes the activities of foreign peoples (seen in the ethnographic digressions) or

terrible and awesome to behold. This is particularly the case for the listing of Xerxes' army and naval divisions in book 7 as the infantry divisions map out the spaces of the Empire before the cavalry then re-establish the central border spaces. The fleet – concentrated in the eastern Mediterranean – looms over the space of mainland Greece, reminding all that while Susa is three months and three days from the sea, the Asiatic Greeks, Phoenicians, Syrians, and Egyptians – the western flank of the Persian Empire – are not. They are close to Athens, Sparta, and the spaces of mainland Greece. In the following pages, then, I will address how Herodotus describes imperial space, focusing on the administrative apparatuses of the Persian Empire: the Royal Road, Darius' tax provinces, and the ethnic contingents called in at the Great King's behest. The focus of this contribution will be the final section on the army and fleet as detailed in book 7 and how Herodotus uses geographical space not just as a tool of ethnography but also to display the Persian Empire as one of the "great deeds" from the opening of the *Histories*.

2. THE SPACE OF EMPIRE

I want to begin our examination of Persian space not with Darius in book 3 but with Aristagoras in book 5. This map is a fairly straightforward presentation of imperial space from a Greek perspective, and it additionally departs from the holistic perspectives of Persian space created by the lists of tribute provinces and army divisions as the account of the Royal Road describes only one part of the whole Persian Empire. Aristagoras' map and Herodotus' corrections to it stand as a good introduction to how Ionian Greeks presented Persian space versus how Herodotus will describe it. Further, by beginning with Aristagoras, we can see how the positioning of the map in book 5 between the lists of *ethnē* in books 3 and 7 encourages Herodotus' audience to "fill in" the missing three quarters of the Persian Empire, casting further doubt on Aristagoras' glib promises that the Spartan will face little resistance in their invasion of the Persian Empire (5.49.3-4).

The context of Aristagoras' map and the purpose for his visit to first Sparta and then Athens have been much commented on;⁹ I will restrict myself to a few points before turning to the presentation of geographical space in the episode. First, while Aristagoras presents the Persian Empire from a Greek perspective

foreigners (in the history; Munson 2001: 233). As a product of human activity demonstrated both in the various ethnographic sections dedicated to the Persian Empire and in the activities of individuals detailed in the historical portion of the *Histories*, the administration and space of the Persian Empire would fit Munson's category of "metanarrative *thōma*."

⁹ See, among others, Rood (2006: 294-296) and (2012: 122-123, 127-129, 130-133); Branscome (2010); Purves (2010: 144-149); Harrison (2007: 44-45); Clarke (2018: 47-49); Guettel Cole (2010: 205-206); and Blankenship (2022: 89-93). For general commentary on the Royal Road in Herodotus, see How and Wells (1912a: 19-24).

– that is, from Ionia to Susa¹⁰ – he does so in Persian terms, according to the spatial logic of Herodotus’ narrative, for space as Aristagoras and the Persians understand it is to be understood in so far as it further conquest.¹¹ This is the implication of Scylax’s travels around Asia (4.44) and it also underlies Aristagoras’ presentation of space: the Persians, whose space the Spartans will hypothetically cross, will be easy to defeat because of their armour (5.49.3-4) (an ethnographic point) and the lands of the Empire are presented in an easy-to-cross fashion, facilitating the movement of armies.¹²

Aristagoras’ and Herodotus’ presentation of the space of the Royal Road differ in that Aristagoras presents space through ethnic groups and Herodotus via territory. The result is that the former focuses on people and their wealth (reasons for conquest), while the latter describes landmarks, natural features and boundaries, and the distance each territory covers, including the number of staging posts along that stretch of the road, giving geographical and administrative features to fill the landscape (see table 1). Herodotus names the six rivers that must be crossed enroute, four of which must be crossing via ferry, as well as the four fortresses that must be passed, while Aristagoras omits the fortresses and only includes the final river, the Choaspes, whose crossing marks the lands outside Susa and the end of the journey. The additional three days that the starting point of Ephesus adds gives Herodotus’ account greater precision than Aristagoras’, with an overall result that while the presentations detail the same space, Herodotus’ account appears more trustworthy and reliable than Aristagoras’.¹³ The latter’s map is not faulty, just incomplete; Herodotus’ precision then highlights the dangers of his rival’s map being incomplete.

TABLE 1: THE ROYAL ROAD ACCORDING TO ARISTAGORAS AND HERODOTUS (5.49.5-7, 5.52.1-6)

The direction of travel in both accounts is straightforward: the traveller moves from Lydia in the northwestern quadrant of the Persian Empire to Susa just north of centre. The total distance of 14,040 stades (or 450 parasangs and 540 furlongs) as calculated by Herodotus does not even make it to the Persian heartland: the old Elamite capital of Susa was an important administrative hub for the Persian Empire, but it remained outside of Persian territory centred around the cities of Pasargadae and Persepolis. Aristagoras’ “easy” journey into the Persian Empire, then, falls short of the goal of reaching the Persian heartland

¹⁰ Rainey (2001: 57) and Rood (2012: 129); cf. Briant (2002: 391).

¹¹ Dilke (1985: 23); Munn (2006: 188-193, 217-219); Clarke (2018: 279, 306-317); Payen (1995); Rood (2006: 295-96 and (2012: 133-134); Clayton (2007); Harrison (2007: 55-59); cf. Black (1997: 19-21).

¹² Clarke (2018: 76-80) discusses Herodotus’ treatment of geographical space in light of the movement of armies; cf. Rood (2012: 126).

¹³ Branscome (2010: 31).

despite the length of travel and, when compared to the tribute lists and Xerxes' army, does not even cover the full Empire. Cleomenes' dismissal of Aristagoras and his plans (5.50.3) in this light seems sensible. Yet aside from the distance involved, Herodotus' review of Aristagoras' map also presents administrative details: riders change horses at the staging posts/ stations, and fortresses mark the boundaries along with Persian military power and political control. The stations and fortresses mark region after region, dividing the route into a series of "separate units that are themselves part of a larger whole."¹⁴ For Aristagoras, the Royal Road is a way to enter the Empire and, perhaps, a facilitation of conquest.¹⁵ In Herodotus' hands, the Royal Road remains a road and entrance to the Empire, but it also becomes a showcase of Persian administration and the speed by which that administration works as it links the disparate parts of the Empire together.

The list of Darius' tribute provinces in book 3 maintains Herodotus' interest in Achaemenid administration¹⁶ and imperial space. Darius reorganized Cyrus' empire into twenty tax provinces or *nomoi* (table 2). Herodotus, as Aristagoras did with the Royal Road, offers a Hellenized version of Persian space, beginning with Ionia rather than Persia as Achaemenid documents do.¹⁷ For the most part, Herodotus describes each province through the peoples who inhabit the territory associated with the province so that Darius' administrative exercise of breaking space into identifiable units becomes, for Herodotus, an ethnographic exercise. Unlike his movements along the Royal Road, however, Herodotus' presentation of geographical space here is not orderly. Instead, while the grouping of *ethnē* within a tax province is generally logical from a spatial perspective,¹⁸ the historian's movement around the Empire is not. There is general north-south or east-west movement, but otherwise, the historian moves from corner to corner as he lists the peoples that bear tribute to the Persian king. The jump from the northwestern corner with the Mares to the Indians in the (south)east is particularly noticeable and due, Laird suggests, to the exceptional tribute of 360 talents in gold that India pays; the final position India holds, in other words, is emphatic.¹⁹ In addition to the general unordered progression, the Caspians appear twice (provinces 11 and 15) with no modifier to suggest the two provinces

¹⁴ Rood (2012: 128).

¹⁵ Cf. Harrison (2007: 45).

¹⁶ For Herodotus' tribute province list as engaging with Persian bureaucratic administrative practices, see Blankenship (2022: 87-89).

¹⁷ Briant (2002: 391); for a full discussion of Herodotus' take on Darius' tribute provinces, see Briant (2002: 390-393) and Laird (1921: 305). For general commentary on the tax provinces, see How and Wells (1912a: 280-287) and Asheri et al. (2011: 479-493).

¹⁸ There are some exceptions to the generally logical geographical grouping of the individual provinces; Armenia in the 13th province is the most notable (see Laird 1921: 306-308 on).

¹⁹ Laird (1921: 306).

have two different groups of Caspians,²⁰ and there are peoples listed in the provinces that do not appear in the list of army *ethnē* in 7.62-95 and vice versa.²¹

TABLE 2: DARIUS' TAX PROVINCES (3.90-94)

The resulting conceptual map of Persian space is very similar to that achieved by one of Xerxes' inscriptions where, after he claims to be "the great king, king of kings, king of countries containing all kinds of men, king on this great earth far and wide," proclaims:

By the favour of Aura Mazda, these are the countries of which I was king outside of Persia; I ruled them; they bore me tribute ... Media, Elam, Arachosia, Armenia, Dragiana, Parthia, Areia, Bactria, Sigidana, Chorasmia, Babylonia, Assyria, Sattagydia, Lydia, Egypt, Ionians who dwell by the Sea and (those who) dwell beyond the Sea, the Maka people, Arabia, Gandara, Indus, Cappadochia, Dahaw (?), Scythians (Saca) who wear pointed hats, Thrace, the Akaufaka people, Libyans, Carians, Nubians.²²

This inscription differs from the approach Darius takes in one of his Persepolis inscriptions. There, and following Cyrus' use of the Mesopotamian title of "King of the Four Quarters of the World," Darius quarters the empire:

[Aura Mazda] bestowed on Darius the king kingship over this wide earth, in which there are many lands: Persia, Media, and the other lands of other tongues, of mountains and plains, from this side of the sea to that side of the sea, from this side of the desert to that side of the desert.²³

Darius gives the centre of Persian power and territory – Persia and Media – and then simply groups all other lands as those belonging to "other tongues." These "other lands" are conceptually symmetrical, stretching to deserts either side of the Persian centre and to likewise bracketing seas.²⁴ Darius in the above

²⁰ The Caspians will be a repeated problem; for the double placement in the list of tax provinces, Laird (1921: 310) suggests a textual error. How and Wells (1912a: 284 on 3.92.2) suggest two groups of Caspians: those to the northeast grouped with the Saka (3.93.3) and those who lived northeast of Media on the southern Caspian shores (3.92.2). Asheri et al. (2011: 480 on 3.92.2) note that with the exception of the Caspians, the tribes mentioned in 3.92.2 are otherwise unknown. They then divide the two groups of Caspians into those of the Armenian area (3.92.2) and the "oriental Caspians" (3.93.3). Both Asheri et al. (2011: 491 on 3.93.3) and How and Wells (1912a: 285 on 3.93.3) connect the Caspians from 3.93.3 with the Caspians mentioned in 7.67 (infantry *ethnos*) and 7.86.1 (cavalry *ethnos*) rather than those mentioned in 3.92.2.

²¹ See Append. II to book 3 in Asheri et al. (2004).

²² XPh §2-3.

²³ DPg section 1.

²⁴ See Haubold (2012) on the role of the sea in Achaemenid imperial discourse, spatial politics, and images of world rule.

inscription groups the world into two – those of other tongues and Persia with Media – and quartered the Empire around Persia as marked by the limits of sea and desert; Xerxes groups everyone together under his rule and acknowledges no natural limit on his domain. Like Herodotus' list of tax provinces, Xerxes' list from Persepolis begins from a familiar point (Media and Elam for Xerxes, Ionia for Herodotus) before it begins a zig-zagging path linking the disparate parts of the Empire to one another.

Both Xerxes' and Herodotus' lists create a sense of overwhelming space, a geographical expanse too large to be ordered in the neat fashion of Darius' tax provinces, quartered earth, or the stages of the Royal Road on Aristagoras' map. The zig-zag movement of the list in Xerxes' Persepolis inscription above also creates a net of sorts, linking the provinces together as an imperial whole rather than the regional groups of the provinces next to one another around an imperial centre. The overall result of Herodotus' and Xerxes' semi-organized lists is a sense of comprehensiveness ("all kinds of men") and overwhelming scope as the imperial space described brooks no limit but stretches across the "great earth far and wide." This comprehensive, connected, vast sense of space that the list of tribute provinces and Aristagoras' map give cast Persian imperial territory and the administration that links it as one of the "great deeds" of the Empire. It turns Persian space into a *thōma*, a wonder, due to both the expanses involved and the administrative systems that turn those expanses into an empire.

We thus leave these two descriptions of Persian space from books 3 and 5 with two approaches to describing space: the orderly progression of the Royal Road which takes a regional approach and the semi-organized, zig-zagging movement of Herodotus' list of tax provinces. Aristagoras' Royal Road and Herodotus' correction of the route assert a partial view of the Persian Empire that is, at the same time, a view that also insists on the connectivity of the Empire's provinces. The Royal Road's existence, the orderly progression of staging posts, and the wealth that supports the tribute, all point to a larger imperial system that the partial view of the empire is a part of. Herodotus' list of tax provinces also nods to a larger imperial system that the tribute belongs and contributes to, but the semi-organized geographical order asserts a different view than that of Aristagoras' map. The Royal Road is small enough to know and describe in an orderly fashion (particularly considering only part of it is being described); the Empire as a whole, on the other hand, is far too vast to understand and describe in an orderly fashion. In his description of the review of Xerxes' army, however, Herodotus will accomplish a geographically sensible review of the Empire, focusing on the links among *ethnē* to organize the space of the empire. The result is a review of interconnected imperial space, one that asserts the vastness of the Empire and the great deeds involved in conquering and ordering that space.

3. XERXES' FORCES AND THE POPULATING OF IMPERIAL SPACE

To pause a moment in our analysis of Herodotus' depiction of Persian space, Aeschylus' *Persians*, which was one of the early memorials of the Greco-Persian Wars, also engaged with the question of how to depict the spaces and peoples of the Persian Empire. Relevant to this discussion are the lists of forces and territories given by the Chorus of Elders at the beginning of the play and the Messenger's lists of the Persian ethnic contingents at Salamis. The Chorus in their first ode (Aesch. *Pers.* 16-58) list the peoples "from all of Asia" (ἐκ πάσης Ἀσίας, 56-57) who follow, "yoked to the terrible procession of the king" (δειναῖς βασιλέως ὑπὸ πομπαῖς, 58), ten *ethnē* in total that move from the centre of the empire to Egypt, Anatolia, and Mesopotamia. The Messenger's speech (Aesch. *Pers.* 302-330) expands the list to twelve peoples and nineteen commanders lost at Salamis that stretch from Bactria to Egypt, Arabia, back to Bactria, Anatolia, and Cilicia. The Chorus sketches out the western half of the Empire; the Messenger jumps from end to end. His jumbled order replicates the chaos of battle, but it also reinforces the sheer size and extent of the Persian Empire in much the same way that the semi-organized list of tax provinces encompasses the breadth of the Empire.

Herodotus' list of ethnic divisions in Xerxes' review of his army is another story. The full list of infantry, cavalry, fleet, and "most famous men" from the fleet covers forty chapters,²⁵ one sixth of book 7 as a whole. The historian gives numbers of men to enhance the size of the empire as perceived through the listing of *ethnē*;²⁶ the accompanying comments on dress, armour, and historical name changes include ethnographic details, turning the impending conquest of mainland Greece into an opportunity for ethnography as Herodotus reviews the peoples subject to the Persian King and their (military) customs. The list of ethnic divisions is a blend of ethnography and geography that, when accompanied with the organized presentation of the contingents, offers a view of Persian imperial space as vast, organized, and connected.

Herodotus breaks his account of Xerxes' army into the three traditional divisions of ancient armies: infantry, cavalry, and fleet, where the infantry contains the bulk of Xerxes' forces. The infantry contains contingents from the entirety of the Empire, while the cavalry comes from the centre and the edges; the fleet is entirely from the western half of the Empire that borders the Mediterranean, as is the list of the "most famous men" on board. The listings of infantry, cavalry,

²⁵ For general commentary on the *ethnē*, see Vannicelli et al. (2017: 365-416) and How and Wells (1912b: 151-164).

²⁶ As with the Royal Road and Darius' tribute provinces, Herodotus here too engages with Persian administrative discourses; see Blankenship (2022: 77-87) on.

and fleet all proceed according to an individual geographical scheme²⁷ that, when the three are examined in the aggregate, map out the space of the empire and its boundaries.

The infantry list covers forty-seven *ethnē*, though one is missing so forty-six are named in the extant text (7.61-80). There are six rough geographical groupings, with the second group comprising of two sub-groups and the fifth four inter-looping sub-groups. The groups are listed in table 3, along with their geographical positioning. As can be seen, Herodotus begins in the Persian heartland and surrounding power bases of Media, Babylonia, and Assyria before moving east, progressing from a rough northwest to southeast direction (groups 2-3) before crossing over to the southwest (group 4) and then up to the northwest (group 5). He then drops directly south to end with the peoples inhabiting the islands in the Red Sea. The exception to this geographical organization is the Ethiopians of Asia: they are mentioned with their western "twin" (the Ethiopians who dwell above Upper Egypt)²⁸ despite being arrayed with the Indians, presumably near to whom they are considered to dwell.

TABLE 3: INFANTRY *ETHNĒ* BY GEOGRAPHICAL GROUPING

Group 2 –the east– appears to divide into two unequal sub-groups. The first (Bactrians to Dadikai) moves in a rough circle, following a west-north-east-south direction of movement with the Bactrians to the Arians, before it spirals wider to continue that same general direction of movement as it picks up the peoples from the Parthians to the Dadikai. The movement of group 2a will be mirrored and expanded in the movements of the larger group 5 sub-groups, creating a rough complementarity of east and west. Group 2b is harder to map than 2a due to the uncertainties of the Paktyes. Beginning with the Caspians who likely are located to the south of the Caspian Sea, the historian then moves to the Sarangians who likely live around the Persian heartland (see 1.125 where they are included as a Persian nomadic tribe) and then either cuts across the Empire to Paktyes next to Armenia (to then move back east to pick up the Outians) or continues moving east to the Paktyes next to the Indians.²⁹ Group 3 continues the mapping of the east, hitting the northern Red Sea coast, and the historian then proceeds from the eastern limit to the western limit in the south with group 4 (Arabia to Libya) and

²⁷ For an alternate, aggregative geographical scheme from Xerxes' review of his forces, see Laird (1921: 310-311). He divides the infantry and cavalry into three groups: eastern (Persians to Paricanians), southwestern (Arabians, Ethiopians, and Libyans) and Asia Minor (Paphlagonians to Saspeires).

²⁸ On the twinning of the Ethiopians, see Nakassis (2004).

²⁹ How and Wells (1912a: 284 on 3.93.1) comment that the people of Paktyike in the tribute lists "adjoins Armenia and is obviously not the district of the same name which adjoined India" and their entry for the Paktyes in the list of army *ethnē* directs to the tribute list discussion (1912b: 155 on 7.67), suggesting that they consider the Paktyes from 7.67 to also be those who give the tribute "from Paktyike" (3.93.1) and to be next to Armenia.

in the north with group 5. This composite group begins along the southern Black Sea coast (Paphlagonia to Armenia), then the western coast of Anatolia (Lydia to the Asiatic Thracians); a lacuna breaks the list, possibly the Chalybes to the east of Paphlagonia or the Pisidians to the northeast of the Meionian Kabales; the latter is generally the preferred conjecture.³⁰ The southeastern coast is covered (Meionian Kabales to Milyans) before Herodotus ends group 5 by returning to the Caucasus with the Tibarenoi to the Saspeires.

Each *ethnos* is accompanied in Herodotus' narrative by some sort of ethnographic detail – usually their particular dress or armour³¹ – which often supplies an additional cognitive link joining the *ethnē* of each geographical grouping to one another. The Persians, Medes, Kissians, and Hyrcanians (Centre, group 1) all use Median dress (7.62), while the caps worn by the Bactrians are similar to those of the Medes (7.64.1) and link the first and second groups. The second group is essentially a double circle linked by commanders, dress (Areians to Dadikai use Bactrian dress and armour, 7.66.1), and the use of bows. A shared commander also links the Arabians and western Ethiopians (Arsames son of Darius and Arystone, 7.69.1), while the conceptual link with the western Ethiopians, as noted, brings the eastern Ethiopians over to group 4, out of geographical order. Dress and commanders link the first of the group 5 sub-groups, while the Armenians are claimed as colonists of the Phrygians (7.73). Commander and mother-daughter colony ties connect the Lydians and Mysians (7.74.2), the latter of whom helped drive the Asiatic Thracians from the Stymon to Bithynia (7.75.2). From the Meionian Kabales to Saspeires, *ethnē* are paired under commanders and share items of dress or armour (7.77-79). The final group has armour resembling the Medes (7.80), which visually links them to the initial central group with their Median dress despite the differences in geographical location.

The ethnographic details included in the review of the infantry differ from those Herodotus gives elsewhere in his own ethnographic discussions in one key way: the customs detailed here overwhelmingly have to do with war and, by extension, conquest. The “dress” is military dress and armour, as reinforced by the inclusion of helmet and shield types as well as the arms each *ethnos* bears. While the military focus of the ethnographic details fits the context of the passage Xerxes' review of his army before invading mainland Greece – it is at the same an ethnography in the Persian mode, one designed to explain and further the Persian *nomos* of conquest (7.8a).

³⁰ Following Waterfield (1998: 700 on 7.60-83) and Purvis (2007: 527 on 7.76.12), who follow Stein's conjecture for the lacuna. For further discussion, see Vannicelli et al. (2017: 387-388 on 7.76) and How and Wells (1912b: 157 on 7.76).

³¹ How and Wells (1912b: 151-152 on 7.61), following Macan, identify six classes of seventeen or eighteen types of armour in army and navy.

The same basic patterns identified with the infantry review hold also for the cavalry, whose groups are outlined in table 5. Here the ethnographic comments link back to the infantry, reinforcing the unity of the land forces and cavalry as well as that linking the ethnic divisions. These comments also continue the movement around the Persian Empire that the infantry review began.

TABLE 4: CAVALRY *ETHNĒ* BY GEOGRAPHICAL GROUPING

As with the infantry, Herodotus begins his review of the cavalry with the centre and the Persians, from whom he makes a brief jump east to the Sagartians as they speak the Persian language, and then he returns to the centre with the Medes and Kissians. Rather than encircling the Empire as the infantry divisions did, however, the cavalry mark the extremes from the central starting point of the Persian plateau. From the centre, Herodotus moves to the eastern limit of Persian influence (the Indians) before moving west to the opposite limit (the Libyans); these two extremes are paired through their use of chariots in battle. The final three divisions – Caspians (mentioned twice), Parikanians, and Arabians – all ride camels, and there is a general northeast to south movement here. The double mention of the Caspians in this list of contingents may be a textual error;³² How and Wells suggest accepting the emendation of καὶ Σάκαι for καὶ Κασπίοι in 7.86.1 to resolve the double mention and potential textual error.³³ Accepting this emendation would then admit the Sakai cavalry which gains distinction at Plataea to the cavalry list in book 7, from which they are otherwise absent. It would also create a northerly moving sweep of the eastern edge of the Persian Empire from Indians to Bactrians to the northern Sakai. Then in 7.86.2, there would be a movement from the edge of the Caspian sea south to the Parikanians and Arabians.

The fleet (table 5) completes the tour. Here Herodotus moves along the Mediterranean's eastern coast, encircling the eastern Mediterranean Sea. From the Phoenicians he moves down to the Egyptians, up to the island of Cyprus and over to Cilicia before following the Anatolian coast from the Pamphylians and Lycians up to the Hellespontines and Pontic region.

TABLE 5: FLEET *ETHNĒ* BY GEOGRAPHICAL GROUPING

By following the coastline, Herodotus roughly replicates sailing routes,³⁴ but he also, in moving from Egypt to Cyprus and Cilicia, encircles the Persian

³² See Vannicelli et al. (2017: 85 on 7.86.1) for a review of suggested emendations on 7.86.1; Wilson's *app crit.* gives emendations for Κασπίοι in 7.86.2. Note that Vannicelli et al. dagger Κασπίοι in 7.86.1, while Wilson daggers 7.86.2.

³³ How and Wells (1912b: 159 on 7.86.1); Vannicelli et al. (2017: 85 on 7.86.1).

³⁴ See Arnaud's map of ancient Mediterranean sailing routes (2005: 56-57) as well as his discussion through ch. 1 on Mediterranean sailing routes and the natural constraints dictating the direction of those routes. Herodotus' movement from the Phoenicians to Egypt corresponds with bidirectional sailing direction up and down the Levantine coast, as does his progression from Egypt to Cyprus. Routes from Cyprus to Cilicia and then west and north along the Anatolia

controlled waters of the Mediterranean, an area which the Athenians will try unsuccessfully to add to Delian League territory during Herodotus' composition of the *Histories*. The listing of marines on the ships balances the western focus of the fleet by returning the historian and his audience to the Persian centre (Persians, Medes) and northeastern limit (Sakai).

Herodotus' description of the Persian forces – infantry, cavalry, and fleet – is detailed and organized. The geographical order not only links neighbouring *ethnē* together (with a few exceptions that are due to ethnographic ties of language and dress) but also moves around the Empire in a geographically logical fashion. This movement, described by Vannicelli et al. as “una certa spirale,” moving from east to southwest to western Asia Minor and ending in the southern Red Sea islands,³⁵ presents Achaemenid imperial space as knowable and, at the same time, vast. The description of Xerxes' review of his forces thus offers a conceptual overview of the Persian Empire that overwhelms: each contingent represents a subject people or ally to the Persian King, and each have their place within the wider, conglomerate entity that is the Persian Empire. When combined with the “civilian” units of Darius' tribute lists from book 3, the units of the army, cavalry, and fleet offer an understanding of the Persian Empire as a system, a *kosmos* when all the parts are together and in place, which is what happens when Xerxes has his forces – drawn from the entirety of the Empire – parade before him. Furthermore, the detail of the review reveals the Persian Empire as a *kosmos* that encompasses the majority of the *oikoumenē* per Herodotus' description of the world's layout in 4.36-45.³⁶

The tribute lists in book 3 present the Persian Empire as having a fairly digestible set of twenty constituent units (the tax provinces) where each unit has a defining, dominant group alongside the other *ethnē* in that province. In contrast, there is no narrative break in the description of the army and fleet, excepting those identifying that the following contingents belong to the infantry, the next to the cavalry, and the last set to the fleet. For the infantry, then, Herodotus' audience must wait through the listing of forty-seven peoples with ethnographic details before the list pauses, only to add another eleven *ethnē*, pause, and the final thirteen *ethnē* of the fleet plus three of the marines before Herodotus ends his discussion with the corresponding “most famous men” (and one woman) of the fleet. Once the review of the army begins, the contingents of the Persian forces keep marching forward, inexorably, and as they keep coming, the mental map that the audience has of Persian space keeps expanding and keeps being

coast would take ships (as Herodotus' narrative takes his audience) up past Lycia, Greek settlements on the coast and island, into the Pontic region.

³⁵ Vannicelli et al. (2017: 80).

³⁶ On the Perso-centric nature of Herodotus' map of the *oikoumenē* from book 4, see Romney (2017: 869-872).

filled. Herodotus gives us the view of the army from the king's tent, watching contingent after ethnic contingent after contingent march by, overwhelming in the detail that Darius' schematic, aerial vision of empire lacks. "All of Asia" went to Greece, in the words of Aeschylus' Persian Elders (*Pers.* 56-57), answering the call of a king, who, in Herodotus' words, regarded "all of Asia" (to use Aeschylus' phrase) as the Persians' (1.4.4). The infantry contingents with the cavalry and fleet reinforce this perception of the Persian invasion force. Asian space is populated throughout the *Histories* until it is detailed in book 7 to such a degree that it looms large over the *poleis* of mainland Greece, a *kosmos* of united, connected parts.

4. CONCLUSIONS

In the buildup to the Ionian Revolt, the *logopoios* Hecataeus tried to dissuade Aristagoras' plan by "recounting all the *ethnē* of those Darius ruled and his power" (5.36.2). The attempt failed, and the cascade of effects that moves the second half of the *Histories* begins. Hecataeus' list of peoples falls, like the map Aristagoras will show Cleomenes, narratively between the details of Darius' tax provinces and those of Xerxes' full forces. By the time Herodotus has arrived at the opening salvos of the Ionian Revolt, his audience knows "all the *ethnē* of those Darius ruled," for Herodotus has already, himself, detailed them in far greater detail than he allows Hecataeus to in book 5. The list of tribute provinces and the tax they pay look forward to the quixotic force of Aristagoras' revolt,³⁷ while Xerxes' divisions then confirm the immensity of the peoples subject to the Persian King, the full consequences of the space represented on the map Aristagoras carries around. As a consequence, Herodotus' geographical knowledge stands superior to that presented by Hecataeus, Aristagoras, or the latter's Persian complement, Mardonius, who extols the fertility of Europe's soil to encourage Xerxes to invade (7.5.3). In the *Histories*, Mardonius exaggerates for rhetorical effect, but no one in the internal, Persian audience called foul, that Greece is not known for the *arete* of its soil, being mostly mountains with poor soil, because none of the Persians in Herodotus' narrative knew better.³⁸ From the Perso-centric map of the *oikoumenē* in book 4 through to Mardonius' comments in book 7, Europe is a blank space, the *terra incognita* of poet's tales (cf. 4.45.1, 4). Persian geographical knowledge is limited to the lands they have conquered, leading to a lack of ethnographic knowledge of the lands outside the Empire. Herodotus' lists of Persian space and ethnic contingents, however, show the opposite. His knowledge of Persian space, whether acquired through autopsy or

³⁷ Rood (2006: 295).

³⁸ See Haubold (2012: 99-102) for a review of historical Mesopotamian awareness of Greeks and Ionians.

from eyewitness informants, presents as accurate knowledge and precise. It is complete without conquest, nor does it need to be gained through conquest, as Persian geographical knowledge does.

The Persian Empire at the time of the composition of the *Histories* was one of the great nations that was formerly small (cf. 1.1.5). Its kings, elites, and army had accomplished “great deeds” as recorded in the *Histories*, and those deeds are overwhelmingly linked to the idea and management of empire. Herodotus records the building and monuments of Babylon and Egypt, physical *thōmata* that speak to the past stature of both peoples. Persia’s wonder, its *thōma*, is the Empire itself, the organization of “all of Asia” into a single, unified system that is knowable through its tax provinces and through the ethnic contingents that proceed, step by step and ship by ship, past Xerxes’ tent.

PERSIANS	PAKTYES	MYSIANS
MEDES	UTIANS	ASIATIC THRACIANS
KISSIANS	MYCIANS	PISIDAI†
HYRCANIANS	PARICANIANS	KABALIANS
ASSYRIANS	ARABIANS	MILYANS
BACTRIANS	ETHIOPIANS-BEYOND-	MOSCHIANS
SAKAI	-UPPER-EGYPT	TIBARENOI
INDIANS	ASIATIC-ETHIOPIANS	MAKRONES
ARIANS	LIBYANS	MOSSYNOIKOI
PARTHIANS	PAPHLAGONIANS	MARES
CHORASMIANS	LIGYANS	COLCHIANS
SOGDIANS	MATIENEANS	ALARODIANS
GANDARIANS	MARIANDYNIANS	SASPEIRES
DADIKAI	SYRIANS	THE DISPOSSESSED
CASPIANS	PHYRGIANS	
SARANGAE	LYDIANS	
PERSIANS	INDIANS	PAKTYES
SAGARTIANS	BACTRIANS	PARICANIANS
MEDES	SAKAI	
KISSIANS	LIBYANS	
PHOENICIANS	LYCIANS	HELLESPONTINES
PALESTINIAN-SYRIANS	DORIANS-FROM-ASIA	PERSIANS
EGYPTIANS	CARIANS	MEDES
CYPRIANS	IONIANS	SACAE
CILICIANS	ISLANDERS	
PAMPHYLIANS	AEOLIANS	

Bibliography

- Armayer, O. K. (1978), "Herodotus' Catalogues of the Persian Empire in the Light of the Monuments and the Greek Literary Tradition", *Transactions of the American Philological Association* 108: 1-9.
- Arnaud, P. (2005), *Les routes de la navigation antique: Itinéraires en Méditerranée*. Paris: Editions Errance.
- Asheri, D., Lloyd, A., Corcella, A. (2011), *A Commentary on Herodotus Books I-IV*. Oxford: Oxford University Press.
- Black, J. (1997), *Maps and Politics*. Chicago: the University of Chicago Press.
- Blankenship, S. (2022), "The Persian Charts of the Greek Historians", *Syllogos* 1: 65-115.
- Branscome, D. (2010), "Herodotus and the Map of Aristagoras", *Classical Antiquity* 29: 1-44.
- Briant, P. (2002), *From Cyrus to Alexander: a History of the Persian Empire*. Translated by P. Davis. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Carbonell, Ch.-O. (1985), "L'Espace et le temps dans l'oeuvre d'Hérodote", *Storia della storiografia* 7:138-149.
- Clarke, K. (2018), *Shaping the Geography of Empire: Man and Nature in Herodotus' Histories*. Oxford: Oxford University Press.
- Clayton, D. (2007), "Imperial Geographies", in Duncan, J., Johnson, N. C., Schein, R. H. (eds.), *A Companion to Cultural Geography*. Chichester, John Wiley & Sons: 449-468.
- Dilke, O.A.W. (1985), *Greek and Roman Maps*. London: Thames and Hudson.
- Friedman, R. (2006), "Location and Dislocation in Herodotus", in Marincola, J., Dewald, C. (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, Cambridge University Press: 165-177.
- Guettel Cole, S. (2010), "I know the Number of the Sand and the Measure of the Sea': Geography and Difference in the Early Greek World", in Kurt A. R., Talbert, J. A. (eds.), *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Pre-Modern Societies*. Hoboken, John Wiley & Sons: 197-214.
- Harrison, Th. (2007), "The Place of Geography in Herodotus' Histories", in Adams, C., Roy, J. (eds.), *Travel, Geography, and Culture in Ancient Greece, Egypt, and the Near East*. Oxford, Oxbow Books: 44-65.
- Haubold, J. (2012), "The Achaemenid Empire and the Sea", *Mediterranean Historical Review* 27: 5-24.
- How, W.W., Wells, J. (1912a, reimpr. 2002), *A Commentary on Herodotus in Two Volumes: Volume I (Books I-IV)*. Oxford: Oxford University Press.
- How, W.W., Wells, J. (1912b, reimpr. 2002), *A Commentary on Herodotus in Two Volumes: Volume II (Books V-IX)*. Oxford: Oxford University Press.

- Kaplan, Ph. (2014), "Ethnicity and Geography", in McInerney, J. (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Oxford, Wiley-Blackwell: 298-311.
- Kuhrt, A. (2010), *The Persian Empire: a Corpus of Sources from the Achaemenid Period*. London: Routledge.
- Lachenaud, G. (1980), "Connaissance du monde et representations de l'espace dans Hérodote", *Hellenica* 32: 42-60.
- Laird, A.G. (1921), "The Persian Army and Tribute Lists in Herodotus", *Classical Philology* 16: 305-326.
- Munn, M. (2006), *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: a Study of Sovereignty in Ancient Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Murray, O. (2001), "Herodotus and Oral History", in Luraghi, N. (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford, Oxford University Press: 16-44.
- Myres, J. L. (1896), "An Attempt to Reconstruct the Maps Used by Herodotus", *Geographical Journal* 8: 605-629.
- Munson, R. V. (2001), *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Nakassis, D. (2004), "Gemination at the Horizons: East and West in the Mythical Geography of Archaic Greek Epic", *Transactions of the American Philological Association* 134: 215-233.
- Page, D. (ed.) (1972), *Aeschyli: Septem quae sueprsunt tragoedias*. Oxford: Clarendon Press.
- Payen, P. (1995), "Comment résister à la conquête? Temps, espace et récit chez Hérodote", *Revue des Études Grecques* 108: 308-338.
- Purves, A. C. (2010), *Space and Time in Ancient Greek Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Purvis, A. L. (transl.) (2007), *The Landmark Herodotus: the Histories*. Strassler, R. B. (ed.). New York: Anchor Books.
- Rainey, A. F. (2001), "Herodotus' Depiction of the Eastern Mediterranean Coast", *Bulletin of the American School of Oriental Research* 321: 57-63.
- Romm, J. (1989), "Herodotus and Mythic Geography: the Case of the Hyperbo-reans", *Transactions of the American Philological Association* 119: 89-113.
- Romm, J. (1998), *Herodotus*. New Haven: Yale University Press.
- Romney, J. M. (2017), "Herodotean Geography (4.36-45): a Persian *Oikoumene*?", *Greek, Roman, Byzantine Studies* 57: 862-881.
- Rood, T. (2006), "Herodotus and foreign lands", in Dewald, C., Marincola, J., *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, Cambridge University Press: 290-305.
- Rood, T. (2012), "Herodotus", in *Space in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative*, vol. 3. Leiden: Brill.

- Ruffing, K. (2009), "Die 'Satrapienliste' des Dareios: Herodoteisches Konstrukt oder Realität?", *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan* 41: 323-340.
- Ruffing, K. (2018), "Gifts for Cyrus, Tribute for Darius", in *Interpreting Herodotus*. Harrison, Th., Irwin, E. Oxford, Oxford University Press: 149-161.
- Skinner, J E. (2012), *The Invention of Greek Ethnography: from Homer to Herodotus*. Oxford: Oxford University Press.
- Vannicelli, P., Corcella, A. (eds.), Nenci, G. (transl.) (1990), *Erodoto: le Storie Libro VII: Serse e Leonida*. Milano: Fondazione Lorezo Valla. Arnoldo Mondadori Editore reprint (2017).
- Waterfield, R. (transl.) (1998), *Herodotus: the Histories*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, N.G. (ed.) 2015. *Herodoti Historiae*, vol. I-II. Oxford: Clarendon Press.
- Zimmerman, K. (1997), "Hdt. IV 36, 2 et le développement de l'image du monde d'Hécatée à Hérodote", *Ktèma* 22: 285-298.

HERÓDOTO E A DEMOCRACIA

PAULO BUTTI DE LIMA
Università degli Studi di Bari
paulo.buttidelima@uniba.it

RESUMO: Desde o início do século XX, discutiu-se com frequência a relação entre Heródoto e a democracia. Observamos, nesse ensaio, os diferentes modos em que essa relação foi abordada: do ponto de vista biográfico, teórico-político e narrativo ou étnico e cultural. Para se compreender o problema da democracia em Heródoto é necessário tomar em consideração essas várias perspectivas de leitura de sua obra. É possível distinguir três momentos na história dos estudos sobre esse tema: (1) a Alemanha e o debate sobre o nacionalismo no início do século XX; (2) a discussão, após o final da Segunda Guerra Mundial, sobre a existência de um pensamento grego de inclinação democrática; (3) enfim, as análises geopolíticas do final do século XX.

ABSTRACT: Since the beginning of the 20th century, the relationship between Herodotus and democracy has often been discussed. In this essay, we look at the different ways in which this relationship has been approached: from a biographical, theoretical-political and narrative, or from an ethnic and cultural point of view. In order to understand the problem of democracy in Herodotus, it is necessary to take into account these various ways of reading his work. It is possible to distinguish three moments in the history of studies on this subject: (1) Germany and the debate on nationalism at the beginning of the 20th century; (2) the discussion, after the end of the Second World War, on the existence of a Greek democratic theory of democracy; (3) finally, the geopolitical analyses at the end of the 20th century.

1. INTRODUÇÃO

Teria sido Heródoto um democrata? Diferentes respostas foram dadas a essa questão nos principais estudos sobre o historiador. Podemos, antes de mais nada, distinguir os pontos de vista a partir dos quais ela foi levantada.

Temos, em primeiro lugar, uma abordagem de tipo biográfico. As ideias políticas de Heródoto podem ser explicadas como o resultado de sua aproximação a Atenas, um mundo político e uma cidade distintos de seu ambiente de proveniência (o mundo jônico-asiático sob a dominação persa e, mais especificamente, a cidade de Halicarnasso). A cidade democrática mostra-se como um “outro” em relação ao ambiente não democrático do qual o historiador provinha.

Pode-se, em segundo lugar, constatar que as obras escritas que circularam na Atenas clássica e que chegaram até nós veiculam, em geral, posições declaradamente antidemocráticas. Ao mesmo tempo, é possível enfatizar as limitações efetivas à expressão de posições políticas em uma obra narrativa. Tanto em um caso como no outro, somos levados a questionar o posicionamento político de

Heródoto. A teoria político-democrática torna-se o “outro” da relação entre o historiador e a escrita da história.

Temos, enfim, análises que acentuam o ponto de vista cultural ou étnico-religioso por trás da narração histórica. A adesão à democracia seria a consequência de condições pré-políticas – língua, religião ou cultura – necessárias para que o debate político possa ocorrer. Heródoto descreve um mundo culturalmente dividido, sendo a democracia o elemento mais paradoxal dessa relação.

Cada uma dessas abordagens ilustra o problema da democracia na obra de Heródoto. Pode-se, por meio delas, questionar o modo em que o historiador se relaciona com um “outro” de natureza democrática, no plano da prática política, das ideias ou das origens. Sublinha-se, às vezes, a natureza opaca dos processos de comunicação e passagem; outras vezes, esses processos são descritos como abertos e transparentes.

Procuraremos, em seguida, mostrar como, na história dos estudos, cada uma dessas perspectivas de leitura da obra de Heródoto prevaleceu em ocasiões e contextos diferentes. Apesar de serem temas que desde sempre guiaram a atenção pelas *Histórias*, podemos estabelecer momentos específicos em que cada um deles se sobressaiu: o mundo dos estudos clássicos na Alemanha do início do século vinte, o debate sobre a democracia após a Segunda Guerra Mundial e a discussão geopolítica que se afirmou com o final da Guerra Fria.

2. O CONTEXTO NARRATIVO

Lembremos, antes de mais nada, os principais momentos das *Histórias* evocados nos estudos sobre a democracia em Heródoto.

Temos, em primeiro lugar, referências às posições assumidas por Atenas no conflito com os persas. O apoio de Atenas à causa comum dos gregos ou seus interesses particulares no conflito podem ser interpretados em função do regime político que caracteriza a cidade.

Em segundo lugar, há os momentos em que o historiador julga a eficácia dos processos de deliberação coletiva. Da apreciação ou crítica desses processos procura-se deduzir qual fosse a sua avaliação dos procedimentos democráticos. Quando Heródoto afirma que a expansão militar ateniense foi favorecida pelo fim da tirania e pela instauração da democracia com Clístenes, ele parece estar apreciando a democracia pela eficácia dos resultados políticos alcançados. Em outros momentos, porém, os processos coletivos de decisão, supostamente democráticos, são explicitamente criticados como ineficazes e sujeitos à corrupção.¹

Temos, enfim, o debate sobre a melhor forma de governo no terceiro livro, em que a defesa da democracia é feita por um dos conspiradores persas, Otanes. A imposição de “democracias” entre as cidades jônicas por parte do persa Mardônio

¹ Hdt. 5.78; 5.97.2.

vai ser, mais tarde, relacionada explicitamente a esse episódio.² A revolta jônica e os propósitos de libertação da tirania se inserem em um contexto “democrático”. Dada a distância temporal que separa a data de escrita e divulgação das *Histórias* dos fatos narrados, e considerando a evolução política de Atenas durante esse período, deve-se perguntar se a visão de uma “democracia” nos tempos passados – o tempo da narração, entre o VI e o início do século V a.C. – não seria influenciada pela história mais recente – o tempo do narrador, na segunda metade do século V.

Acrescentemos, pois, que essas e outras situações narrativas em que se apresenta, em Heródoto, o problema “democrático” foram frequentemente analisadas do ponto de vista lexical. Deve ser considerado, nesse caso, não apenas o uso da palavra δημοκρατία e derivados, mas também de outros vocábulos que se aproximam desse campo semântico. Termos como ἰσονομία, ἰσηγορία, δῆμος, entre outros, constituem atestações de um universo lexical de marca pelo menos em parte democrática.

Enfim, não se pode esquecer a existência de um duplo enquadramento das formas políticas em Heródoto.³ O historiador segue tanto um esquema bipartido, em que a tirania se opõe às formas antitirânicas (seja qual for o nome dado a elas),⁴ quanto um esquema tripartido, em que são distintos o governo de um indivíduo (tirano ou rei), de poucos e de muitos.⁵

Tendo em mente esses blocos narrativos e esses enfoques de tipo lexical e teórico-político, podemos acompanhar os momentos diferentes em que prevaleceu cada uma das três perspectivas de leitura da democracia na obra de Heródoto desde o início do século XX.

3. UM HISTORIADOR NACIONALISTA OU UM DEMOCRATA CONVICTO?

A alteridade “democrática” de Heródoto diz respeito, antes de mais nada, ao seu percurso biográfico. Para muitos intérpretes, Atenas foi, para o cidadão de Halicarnasso, o fruto de uma escolha, e a passagem do historiador pela cidade

² 3.80-84; 6.43.3.

³ Para a distinção entre o esquema binário e ternário ver, por ex., Fornara (1971: 48 ss.); Musti (1995: 53-57). Segundo Rhodes, *in* Harrison-Irwin (2018: 265-278), não era possível conceber a oposição entre democracia e oligarquia no início do século VI, mas apenas depois do segundo quarto do século V.

⁴ Por exemplo, 3.142.3; 4.137.2; 5.37.2.

⁵ Na realidade, são poucos os momentos em que se afirma claramente uma tripartição dos regimes políticos. Além do debate persa, podemos lembrar a referência, no discurso de Socles, ao grupo dos Baquíadas em Corinto, descrito como uma elite oligárquica anterior ao governo tirânico: os dois regimes, oligárquico e tirânico, são mencionados por um personagem que tem em vista a tirania ateniense e seu abatimento, com a implícita instauração da democracia. Cf. 5.92α1; β1.

teria transformado a natureza de sua obra. O seu posicionamento político, tal como expresso na narração, seria a consequência da adoção de uma nova pátria.

Por meio da escolha ateniense, procurou-se ler, no texto histórico, a preferência política de Heródoto. A sequência dos eventos narrados, para além dos comentários do narrador, mostraria a qualidade das ações políticas quando são o resultado de uma ou outra forma de governo. O regime democrático passa a ser visto, dessa maneira, como o responsável pelo sucesso ou fracasso das ações militares de Atenas. A simpatia política de Heródoto não derivaria de uma pura opção teórica, mas de escolhas práticas.

Essa visão tornou-se comum na Europa da primeira metade do século XX, em particular no fecundo ambiente de estudos sobre Heródoto que se afirmou na Alemanha desse período, com a adesão de historiadores e homens de letras a um projeto político nacional e seu espelhamento na discussão sobre autores antigos. A visão de um Heródoto filo-ateniense não o torna, porém, necessariamente, um simpatizante da democracia. Eduard Meyer, Felix Jacoby e outros, leram em Heródoto a obra de um admirador de Péricles e do império ateniense.

Para Eduard Meyer, Heródoto escrevia “como um defensor de Atenas e da política ateniense guiada por Péricles, que levou à guerra do Peloponeso”. Para compreender a defesa de Atenas por Heródoto deve-se pensar à Prússia tal como descrita pelos historiadores alemães do século XIX. Esses historiadores “apresentaram uma justificação da política prussiana e da necessidade da hegemonia prussiana na Alemanha como o resultado de uma visão sem preconceitos da história nacional”.⁶ Assim como os alemães, o historiador de Halicarnasso não teria produzido uma descrição enviesada dos fatos em razão de seu percurso biográfico, nem teria transformado sua obra em um programa político. A escolha de Atenas tampouco transformou Heródoto em um defensor do regime ateniense. Heródoto não era um “democrata convicto” (*Überzeugter Demokrat*). Isso pode ser comprovado pelo debate entre os conspiradores persas, que deliberam sobre o melhor regime a ser estabelecido após a destituição dos usurpadores do poder monárquico. Mesmo admitindo que o debate seja fruto de informações orientais, Meyer constata que o historiador não estava cego diante dos “lados sombrios da democracia”.⁷

A visão de Heródoto como um narrador filo-ateniense, à maneira dos historiadores modernos da Alemanha prussiana, acarreta duas dificuldades, que esses intérpretes procuraram evitar. Por um lado, a acusação de parcialidade, quando se vê o historiador dobrando-se às exigências de uma causa política. Por outro, o risco de transformar a defesa de Atenas em uma defesa da democracia. Em um dos principais estudos sobre Heródoto publicados no início do século XX,

⁶ Meyer (1899: 198).

⁷ Meyer (1899: 226).

Felix Jacoby lembra que a parcialidade do historiador já fora denunciada por seus leitores antigos: “toda a Antiguidade acusou Heródoto de ser parcial no confronto de Atenas”.⁸ Jacoby se opõe a essa visão, afirmando, ao mesmo tempo, a tendência de Heródoto à imparcialidade e sua inclinação por Atenas.

Jacoby segue em parte as reflexões de Meyer, mas as insere num contexto mais amplo, alterando, de fato, o foco da discussão. Por um lado, a influência de Atenas sobre Heródoto seria visível na sua concepção do projeto historiográfico, mais do que em suas opiniões políticas. Por outro, a proximidade do historiador a Atenas não o transforma em um democrata: “Heródoto não é, tampouco, um democrata convicto desde o início – como poderia sê-lo, dado que é um aristocrata?” *Ein überzeugter Demokrat*: Jacoby retoma a expressão de Meyer. Pode-se aceitar a transformação do projeto narrativo de Heródoto, mas não a perda de sua identidade social e política. A democracia é o “outro” de uma postura social inalterada desde a origem. Sendo o historiador um *adeliger Mann*, não se vê como poderia ter aderido ao governo popular. Quando Heródoto dá espaço a uma defesa da democracia, ela é sempre acompanhada por sua crítica. O elogio da *isegoria* ateniense é um claro indício de simpatia democrática, mas ele é balanceado pela constatação da corruptibilidade das massas. Na realidade, Heródoto não se torna em Atenas um democrata, mas um “pericleano”.⁹

Mais do que alterar um posicionamento político-ideológico, a opção de Heródoto por Atenas revoluciona o seu projeto historiográfico. Atenas não é, para Jacoby, somente um momento de interrupção das viagens de Heródoto, um lugar a mais que lhe permite recolher informações e apresentar suas conferências. É a cidade em que ele se transforma em um historiador. Afastando-se de sua origem provincial e de seu projeto científico inicial, ele se torna o autor que rivaliza com a épica homérica, incorporando seus *logoi* em uma verdadeira obra histórica.

Heródoto foi influenciado pelas condições políticas de seu tempo. Jacoby, nesse caso, não teme generalizações: “jamais uma grande obra da história foi escrita *sine ira et studio*; nenhuma [foi escrita] sem o seu autor tomar partido politicamente, sem ser tomado pela essência viva e pela obra de um Estado ou de um grande homem”. Não foram as viagens que fizeram de Heródoto um historiador, mas “a visão de Atenas e o relacionamento íntimo que ele estabeleceu com esta cidade”. A escolha de Atenas, e não o interesse jônico do jovem Heródoto pelas viagens e pela *historie*, deu forma à sua obra, transformando-a na narração das Guerras Médicas. Atenas, e Péricles, em particular, fizeram de Heródoto um historiador *político*:

⁸ Jacoby (1913: col. 241).

⁹ Jacoby (1913: col. 357 s).

Foi Péricles quem deu ao cidadão apolítico de Halicarnasso uma compreensão da missão de Atenas, tal como ele a pensava. Mas, quando a proximidade do início da batalha decisiva lhe pôs a pena nas mãos, não escreveu para Péricles, mas para a sua nova grande pátria, para Atenas.¹⁰

O projeto ateniense salva o aristocrata Heródoto da acusação de parcialidade em prol de Péricles e da democracia.¹¹

Podemos, enfim, lembrar o estudo de Max Pohlenz sobre Heródoto, “o primeiro historiador do Ocidente”, publicado em 1937. Pohlenz se opõe à visão de Jacoby, procurando oferecer uma leitura unitária da narração. Por isso, a permanência de Heródoto em Atenas não poderia ter alterado seus objetivos, pois eles já estavam definidos no período de suas viagens jônicas, quando era um súdito do império persa. Torna-se importante, por conseguinte, definir a “posição política” (*die politische Grundhaltung*) de Heródoto sem relacioná-la à escolha de Atenas. Para isso, Pohlenz analisa a conclusão das *Histórias*, em que se constata o resultado de um projeto unitário. A interpretação dos momentos finais da narração – com a convicção de que o texto não é incompleto – permite compreender a natureza do projeto historiográfico como um todo.

Pohlenz discute a interpretação de Eduard Meyer, segundo a qual a adesão de Heródoto à causa ateniense teria influenciado sua narração, ao ponto de levá-lo a assumir posições arbitrárias e controvertidas.¹² Em qual medida os interesses políticos de Heródoto teriam direcionado sua narração? Atenas aparece em primeiro plano nos livros finais da obra: é alvo do ataque dos persas e torna-se a alma da resistência, o fator decisivo que leva os demais gregos à luta comum. Pohlenz, porém, não vê na narrativa de Heródoto o esforço de glorificar Atenas. Mesmo sublinhando os méritos da cidade, Heródoto não escreveu as *Histórias* em razão de sua simpatia ateniense. A obra de Heródoto “nascia da experiência nacional, do sentimento orgulhoso e reconhecido de que a pequena e nunca

¹⁰ Jacoby (1913: col. 360).

¹¹ Em 1932, Ph.-E. Legrand, o editor de Heródoto, toma uma posição mais nuançada, sem esconder, porém, o problema da parcialidade: “é a qualidade, a profundidade de sentimentos que o autor manifesta diante de Atenas”. Legrand nega que a “predileção” de Heródoto por Atenas fosse o resultado de uma escolha ideológica, sendo causada pelo “prazer que ele encontrou na sociedade ateniense e pela boa acolhida que esta lhe deu”: Legrand (1932: 30, 106).

¹² Pohlenz (1937: 166 s). Naturalmente estes são somente alguns exemplos de estudos sobre Heródoto como historiador político na Alemanha da primeira metade do século XX. Para nos limitarmos aos anos trinta, O. Regenbogen, W. Schadewaldt e outros se manifestaram a respeito da natureza da narração herodoteana. Para uma discussão dessas referências e da questão mesma da expressão política na obra historiográfica ver Wüst (1935), que parece antecipar em mais do que um aspecto a análise de Pohlenz. Segundo Wüst não há, em Heródoto, simpatia por uma forma particular de governo. O historiador grego “não pensa e observa uma forma determinada de governo em seus raciocínios políticos; ele pode, portanto, não ter uma qualquer coerência política” (1935: 77).

unificada nação helênica soubera afastar o assalto de todo o mundo asiático”.¹³ O projeto narrativo é unitário do ponto de vista historiográfico e político, trata-se de uma visão crítica da divisão do mundo helênico, em defesa da oposição dos gregos ao mundo oriental. Fica implícito que Heródoto não foi tampouco motivado por uma afinidade política – por exemplo, pela causa ateniense. O momento crucial de toda a narrativa, que dá sentido à visão histórica em seu conjunto, é representado pela libertação da Europa e pela contraofensiva grega. “A limpeza da Europa” (*die Säuberung Europas*), com a expulsão dos bárbaros, é o tema central das *Histórias*. Essa “limpeza” permanece o núcleo de um projeto que é, ao mesmo tempo, historiográfico e nacional.

Heródoto foi visto assim, por esses autores, ou a partir de sua inclinação pela cidade de Atenas ou em razão de sua visão pan-helênica. Em um caso como no outro, o historiador aderiria a uma causa patriótica ou nacional, sem por isso assumir um ideal político-constitucional, como a democracia. Uma visão divergente foi, porém, expressa por Wilamowitz von Moellendorff, o qual descreveu Heródoto como um “admirador entusiasta da democracia de Péricles e do império ateniense”.¹⁴ Heródoto, para Wilamowitz, foi um “democrata convicto” (*determined democrat*) e a democracia ateniense seria responsável pela obra de seus maiores historiadores, Heródoto e Tucídides. Mas essa democracia, mesmo se intelectualmente fértil, foi incapaz de “fundar um Estado nacional”.¹⁵

Em um estudo publicado após a Segunda Guerra Mundial, Hermann Strasburger retomou criticamente essas interpretações, marcadas, de forma mais ou menos acentuada, pelo tema da admiração de Heródoto por Atenas e por Péricles. Strasburger procurou descrever o posicionamento ambíguo de Heródoto em relação ao império ateniense. Não seria a política ateniense, tampouco o modelo imperialista de Péricles, que teriam dado forma às *Histórias*. Não se tratou tampouco de uma escolha democrática. A posição política de Heródoto permanece obscura, apesar de percebermos que ele não era indiferente a essa questão.¹⁶ O ideal pan-helênico definiu o projeto político de Heródoto, marcado, do ponto de vista biográfico, não tanto pela suposta permanência do historiador em Atenas, mas por sua participação do projeto de fundação da cidade de Túrios.¹⁷

¹³ Pohlenz (1937: 175).

¹⁴ Wilamowitz (1905: 95). Cf. Strasburger (1955: 3).

¹⁵ Wilamowitz (1908: 6, 17, 18).

¹⁶ Strasburger (1955: 10).

¹⁷ Strasburger (1955: 24 s.). Uma ampla releitura do tema, com discussão da bibliografia anterior, em Fornara (1971), *passim*, mas esp. cap. 3, 37 ss., crítico da visão que acentua a relação entre Heródoto e Atenas, ou Péricles, mas disposto a aceitar a leitura, pelos mesmos intérpretes, de um Heródoto sem particulares simpatias democráticas (50). Fornara discute outras interpretações antigas de Heródoto com implicações políticas diferentes daquelas aqui mencionadas (ver, por ex., 75 ss.).

Encerrava-se, assim, um período de estudos na Alemanha em que a simpatia política de Heródoto e a natureza de sua narração eram discutidas tendo em vista a construção de um programa nacional: a escolha de Atenas e o apoio à política de Péricles. Para os autores acima mencionados, o relacionamento entre Heródoto e Atenas, e, por conseguinte, sua adesão ao regime político da cidade, diz respeito à época em que a obra foi publicada – o auge do imperialismo ateniense –, mais do que à época dos fatos narrados. A narração de Heródoto, interpretada como história *política*, falaria não somente dos acontecimentos entre o final do século VI a.C. e o início do século seguinte, mas, indiretamente, do novo período em que, com Péricles, a democracia se afirmava como um valor ateniense.

Mas esse Heródoto admirador de Atenas não se transformava necessariamente em um admirador do regime democrático. A parcialidade de Heródoto a propósito de Atenas e de Péricles não era compreendida como uma tomada de posição política. Para muitos intérpretes, o regime que caracterizava Atenas e que permitia sua expansão imperial não era defendido pelo historiador no momento em que expunha favoravelmente as ações da cidade que o acolhera: a democracia permanecia um obstáculo durante a trajetória política do historiador.¹⁸

4. UMA ESCOLHA LIBERAL OU DE CLASSE?

Na segunda metade do século XX, a questão da democracia em Heródoto foi retomada a partir de uma nova perspectiva. Começou-se, então, a afirmar a inexistência de escritos de tendência democrática na Atenas do V e IV século a.C.: devemos pensar que Heródoto fosse, nesse caso, uma exceção entre os autores gregos do período?

A visão de Heródoto como um democrata, defensor da igualdade e do debate racional, foi defendida por Karl Popper em algumas breves notas no primeiro volume de *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. A obra foi preparada durante a Segunda Guerra Mundial e publicada em 1945. Segundo Popper, Heródoto não era um autor isolado. Ele teria participado do “grande movimento igualitário” dos tempos de Péricles, um movimento que incluía, entre outros, Eurípides, Antífonte e Hípias. Com Heródoto, a procura da melhor constituição tornou-se um problema “discutido racionalmente”. Heródoto foi recebido na cidade de Péricles, “o grande líder da democracia, que formulou o princípio da igualdade diante da lei e do individualismo político”. Em uma tal situação, ele compôs uma obra “que glorificava esses princípios”. Com sua “tendência pró

¹⁸ O tema da relação entre Heródoto e Atenas continuou, obviamente, a ser discutido nos trabalhos posteriores sobre Heródoto. Para as discussões mais recentes, ver, por ex., o ensaio de R. Fowler, in Derow-Parker (2003: 305-318), e a bibliografia aí citada; e o ensaio de Rhodes, in Harrison-Irwin (2018: 265-278).

democrática”, as *Histórias* teriam circulado um ou dois anos após Péricles ter pronunciado a oração fúnebre pelos mortos atenienses no primeiro ano de guerra.¹⁹

O influxo da nova onda democrática a partir do final da Segunda Guerra Mundial deixou traços nas interpretações dos antigos e, mais em particular, na interpretação de Heródoto. Eric Havelock, por exemplo, procurou então revelar a presença de um “temperamento liberal” (*Liberal Temper*) no pensamento grego. No volume que publicou em 1957, após um longo período de elaboração, Heródoto é mencionado entre os precursores do liberalismo moderno. Encontraríamos, nas *Histórias*, a primeira defesa do processo democrático – “a reasoned defence of democratic process” – tal como se encontra na “mãe de todas as democracias”. A segunda defesa foi detectada por Havelock no discurso de Péricles, a terceira, no mito de Protágoras.²⁰

Nesses mesmos anos, o historiador inglês A. H. M. Jones negava que, entre os pensadores gregos, houvesse uma simpatia qualquer pelo regime democrático²¹. Não existiria, entre os antigos, uma teoria democrática desenvolvida por autores democráticos. Pelo contrário, os pensadores antigos que teorizaram a democracia foram sempre de tendência antidemocrática. A única exceção seria Heródoto, novamente descrito em função de suas inclinações políticas. Segundo Jones, o fato de Heródoto ser o único a falar favoravelmente da democracia não conferiria ao historiador uma posição de destaque, mas revelaria, de fato, a sua marginalidade:

Apenas Heródoto é um democrata, mas suas opiniões não tiveram muito peso, em parte devido a sua reputação de ingenuidade, em parte porque oferece informações referidas a um período anterior ao do desenvolvimento de uma plena democracia.²²

Ou seja, a opção democrática de Heródoto seria, no final das contas, irrelevante. Por um lado, suas opiniões políticas eram ingênuas, por outro, ele narrava fatos de uma época ainda imatura para a democracia.

Jones não foi o único a duvidar da existência de uma teoria democrática nos primeiros tempos em que o termo “democracia” passou a circular entre os atenienses. Arnaldo Momigliano, em uma resenha à obra de Havelock, negou que existisse então um “temperamento liberal”: “não é absolutamente certo que uma ideia democrática bem articulada tenha existido no século V”.²³ Momigliano admite, porém, a presença de ideias democráticas na obra de Heródoto. Atribuídas

¹⁹ Ver Popper (1945: respectivamente 91, 165, 175 e 619 n. 33).

²⁰ Havelock (1957: 170).

²¹ Jones (1957: cap. 3, “The Athenian Democracy and its Critics”, 41-72, publicado originalmente em *The Cambridge Historical Journal* 9, 1953:1-26).

²² Jones (1957: 41).

²³ Momigliano (1960: 709 s).

a Otanes, essas ideias seriam originárias do mundo jônico, elaboradas por alguém que “se divertiu em atribuir aos persas esse problema tipicamente grego”. Mas nenhuma obra conservada do século V apresenta, efetivamente, uma descrição da “estrutura de um Estado democrático”. Dedicando sua atenção mais à história institucional do que à teoria política, Momigliano evita assim discutir se, de fato, Heródoto constituiria uma exceção no panorama do pensamento político do século V a.C.

Retomando a análise de Jones, Moses Finley lembra a crítica de Momigliano a Havelock e a amplifica: não foi somente durante o quinto século que faltou, em Atenas, uma teoria democrática da democracia. A razão, para Finley, reside no fato que os democratas estariam então preocupados em construir a democracia, dedicando-se à ação política, mais do que à sua teorização: “os democratas engajados enfrentaram o ataque [dos inimigos da democracia] ignorando-o, conduzindo seus assuntos políticos de acordo com suas próprias noções, mas sem escrever tratados a esse respeito”.²⁴ Finley tem em mente Atenas, sem mencionar Heródoto. Retomando a mesma tese em um trabalho posterior, ele lembrará um outro estrangeiro, Protágoras, como única possível exceção à regra geral.²⁵

Como em Finley, sucessivas retomadas da discussão iniciada por Jones não colocam mais Heródoto entre os primeiros pensadores da democracia. Nicole Loraux, por exemplo, justifica a ausência de uma teoria democrática entre os gregos com a aversão à escrita por parte dos democratas. Na realidade, Heródoto é lembrado por ela de passagem, no interior de uma série de autores que, aparentemente, representam exceções: entre eles, o historiador Helênico, assim como poetas e sofistas estrangeiros. Todos atestam que “a história da Grécia não se escreve sem a [história] de Atenas”. Mas eles vivem em um mundo de escritores que não participam diretamente das atividades políticas. A democracia grega “desconfiava da escrita”.²⁶

Anos mais tarde, após ter estudado o relacionamento entre massas e elites em Atenas, Josiah Ober dedicou um volume à “comunidade crítica” constituída por autores que, vivendo na democrática Atenas, recusavam a democracia. Mas Heródoto, novamente, se mostra como um caso excepcional. O historiador e os autores trágicos não podem ser considerados *political dissenters*, mesmo estando “profundamente preocupados com ideias políticas, sendo por vezes críticos da democracia”. Heródoto antecipa Tucídides, mostrando a conexão entre os sucessos da política exterior de Atenas e a democracia, mas isso não

²⁴ Finley (1962: 8-9).

²⁵ Finley (1973: 28).

²⁶ Loraux (1981: 298-302).

implica que ele tenha apoiado esse regime: outros indícios levariam a pensar, ao contrário, que ele tivesse uma postura crítica.²⁷

Para além da específica posição política de Heródoto, questionou-se igualmente se seria lícito ler uma obra histórico-narrativa do ponto de vista de uma teoria política (considerando também os princípios narrativos expressos pelo autor). A “autorialidade” de Heródoto se tornou um tema interpretativo central em tempos mais recentes, pondo em discussão o modo em que a obra narrativa se apresenta em sua natureza política, quer democrática, quer de outro tipo.²⁸ A construção da narrativa torna-se o viés com o qual olhar para sua natureza política.²⁹ Tomando em conjunto esses vários interrogativos sobre as *Histórias*, pode-se falar tanto de uma alteridade política – existiria, em Atenas, uma “teoria” democrática transmitida por um autor “democrata”? –, quanto de uma alteridade narrativa: como poderia a narração histórica exprimir as posições políticas do narrador?

5. UMA IDENTIDADE ÉTNICA E CULTURAL?

A relação entre Heródoto e a democracia pode, enfim, ser considerada a partir de uma terceira perspectiva, que denominaremos “identitária”: nela, os temas políticos são vistos sob o prisma de elementos apolíticos, ou pré-políticos, como cultura e religião. Não é um prisma novo, mas assume maior relevância com o final da Guerra Fria, enquanto instrumento de luta política e compreensão do mundo contemporâneo. O princípio da distinção étnica, religiosa ou cultural passa a mediar, de forma explícita e recorrente, as leituras da democracia na obra do historiador. Este se torna, desde então, o campo da “alteridade” propriamente dita.

Essa visão da alteridade democrática em Heródoto se desenvolve em dois níveis. Temos, por um lado, a afirmação do ideal pan-helênico, visto como expressão de uma oposição cultural que está na origem da guerra. O exemplo mais claro desse ideal é constituído pelo discurso ateniense no final do oitavo livro das *Histórias*, em que a unidade grega diante do inimigo comum é caracterizada não pela afirmação da superioridade de uma forma específica de governo, mas por fatores diversos. Por outro lado, temos o debate persa, representando um processo de deliberação coletiva e uma defesa explícita do

²⁷ Ober (1988: 15 n. 4; 50; 55 n. 6). Mais recentemente, Osborne (2010: 274) retomou a questão levantada por Jones, dando, porém, pouco espaço a Heródoto.

²⁸ Por exemplo, Hartog (1980: 328). Mas ver já Wüst (1935), citado acima, que antecipa essa discussão. Não é possível lembrar aqui os vários estudiosos que procuraram, em tempos recentes, ler Heródoto a partir do problema da “autorialidade”: basta remeter a Dewald in Bakker, de Jong, van Wees (2002: 267-289); Brock in Derow-Parker (2003: 3-16).

²⁹ Baragwanath (2008: 20): “as *Histórias* são democráticas não apenas por darem voz a uma variedade tão rica de perspectivas, mas também em sua promoção ativa da deliberação e resposta individual de cada leitor”.

governo democrático por parte de um personagem não grego. Heródoto menciona, em seu texto, as críticas à veracidade desse relato. Trata-se, portanto, da mais antiga discussão “a propósito” da narração de Heródoto. Mas a proveniência oriental do debate persa, com a primeira defesa explícita da democracia, assume uma relevância particular quando discutida no contexto político dos anos finais do século XX.³⁰ São anos em que, cada vez mais, se afirma a correspondência entre posicionamento político e identidade cultural ou religiosa.

A defesa da democracia exposta por Otanes no debate persa foi vista, desde a Antiguidade, como uma “ideia fora do lugar”: ou seja, distante de seu contexto geográfico e ideológico natural. Mas também distante de seu tempo, tendo o discurso supostamente ocorrido em um momento histórico anterior às reformas de Clístenes em Atenas e antes da revolta jônica, dois momentos de transformação democrática, segundo a percepção do próprio Heródoto.

A identificação do ponto de vista étnico com distinções de natureza política não é exclusiva das interpretações mais recentes das *Histórias* de Heródoto. Como pudemos ver, Pohlenz, na primeira metade do século XX, retomava esse tema para afirmar o caráter unitário da narração. Para autores que assumem esse ponto de vista, toda a obra de Heródoto se transforma numa visão grandiosa e relativamente homogênea de um conflito cultural e religioso entre Ocidente e Oriente. O discurso pan-helênico dos atenienses e a fala de Otanes representam, nesse quadro, posições opostas na compreensão da alteridade política. Essas posições recebem um enfoque distinto e um tom enfático nos estudos produzidos a partir do final do século vinte.

Já no início dos anos oitenta, o historiador alemão Christian Meier, influenciado pela reflexão de Carl Schmitt, dedicava um capítulo de sua obra sobre o nascimento da categoria de político na Grécia à “identidade política dos atenienses”, relacionada ao “funcionamento da democracia sob Péricles”. Meier não pensa que os conceitos políticos derivem de uma concepção religiosa, como podia sugerir um certo pensamento conservador, mas afirma que esses dois fatores, religioso e político, são inseparáveis em Atenas: “é verdade que a identidade dos atenienses se apoiava em relações de culto, mas estas, por sua vez, eram politizadas: a religião era, no fundo, uma questão que dizia respeito à *polis*”.³¹ Como, no entanto, defender que haja uma identidade política ateniense relativa à democracia, se aceitarmos que o debate sobre as formas de governo ocorreu na

³⁰ Podemos oferecer aqui somente uma lista sumária de análises do debate persa, com hipóteses variadas sobre a transmissão da história: Ehrenberg (1950); Apffel (1957); Brannan (1963) (o qual defende a veracidade do debate); Ostwald (1969); Lasserre (1976); Bleicken (1979); Lateiner (1989); Georges (1994); Robinson (1997); Pelling (2002).

³¹ Meier (1980: 258), *grifo meu*. Meier recupera, assim, parcialmente, as teses de Fustel de Coulanges, sem, com isso, ofuscar a influência de Carl Schmitt em sua análise da natureza do político no mundo grego. Para o tema da identidade na leitura da democracia por Carl Schmitt, com referência a Atenas, cf. Butti de Lima (2021: 433-443).

Pérsia? Curiosamente, ao mencionar esse debate, Meier evita mencionar o democrata Otanes, usando fórmulas impessoais:

No famoso debate sobre a constituição que se lê em Heródoto, *exprime-se* em favor da democracia [...]. *O seu defensor* recomenda introduzir a democracia porque ‘na massa está todo poder’.³²

A “identidade política” de que fala Meier seria menos clara se a democracia não se apresentasse como algo especificamente ateniense, mas tivesse raízes persas.

Em um trabalho mais recente, em que a relação entre cultura e liberdade é indagada em seus “inícios gregos” e na sua continuidade “europeia”, Meier, como Pohlenz, retoma a declaração atribuída por Heródoto aos atenienses, interpretando-a como um marco de distinção cultural: “o mesmo sangue, a mesma língua, santuários comuns e sacrifícios, e os mesmos costumes. Cidades gregas, praças e templos se diferenciavam dos demais”.³³ Essa alteridade étnica e cultural define, para Meier, as fronteiras de uma identidade exclusivamente grega e europeia. Meier identifica a visão de Heródoto com a representação comum dos antigos, ou seja, com uma certa mentalidade grega, atribuindo-lhe uma imediata *efetividade* histórica.

Sempre em 1980, na obra que dá início a uma nova série de estudos sobre a alteridade em Heródoto, François Hartog parte das ideias de representação e identidade, dedicando atenção ao lugar do discurso e à posição do narrador: as *Histórias* são o “espelho no qual o historiador nunca deixou de olhar, interrogando-se sobre sua própria identidade”.³⁴ Ao contrário de Meier, para o qual não há mediação entre texto e realidade histórica, aqui se fala somente de representação e identidade. Nesse mundo asfíxiante de espelhamento, em que cada autor permanece preso no interior de seu próprio contexto cultural, há pouco espaço para o que está além, para todo processo de passagem e comunicação entre culturas. Lembrando brevemente o debate persa, Hartog constata que Otanes e Megabizo “falam grego”. Suas propostas somente têm sentido “em relação ao modelo político da cidade”.³⁵ É com o discurso de Dario que se pode ultrapassar, pelo menos em parte, o espelho grego das *Histórias*, na relação entre monarquia e tirania.

De fato, é todo o discurso político que permanece em segundo plano nessa leitura de marca etnográfica e nesse mundo de espelhamentos.³⁶ As palavras atribuídas por Heródoto aos atenienses permitem confirmar o processo de

³² Meier (1980: 270), *grifo meu*.

³³ Meier (2009: 83).

³⁴ Hartog (1980: 19).

³⁵ Hartog (1980: 331 s.).

³⁶ Hartog (1980: 328).

construção de uma representação e identidade coletivas: a história das guerras médicas “põe em cena o *nós*, explicitamente, em sua luta contra o *eles*, e, assim fazendo, ela constrói, para *nós*, uma representação do passado próximo e elabora uma nova memória em volta de *tò hellenikón*”.³⁷

A defesa da democracia na antiga Pérsia, atestada por Heródoto, ganha um novo destaque quando os temas da alteridade étnica e religiosa recebem, no final do século XX, uma atenção particular. Estamos num momento de expansão militar da “democracia” no mundo contemporâneo, justificada a partir de um horizonte geopolítico que acentua conflitos de natureza étnica e religiosa. Nesse contexto, nota-se, com frequência, que os valores políticos possuem raízes culturais. A capacidade mesma de perceber a diversidade das formas políticas seria a consequência de um pressuposto cultural. A elaboração, pelos gregos, de uma noção de “grecidade” (*tò hellenikón*) é tomada como uma bússola para questões políticas recentes. Ela se torna uma das fontes de uma visão agressiva, baseada na distância entre “civilizações”, na admissão de barreiras e na impossibilidade de superá-las.

Em sua investigação sobre as democracias nas cidades gregas fora de Atenas, Eric Robinson evoca as questões que determinam o interesse atual pela história antiga da democracia: com “o final da Guerra Fria, o colapso da União Soviética e a expansão contínua dos ideais democráticos”, nasce o otimismo quanto a uma próxima “conversão de muitas outras nações do mundo à democracia”.³⁸ Segundo o autor, a “revolução democrática global” renovaria o interesse pelas origens do governo popular. Procurando essas origens, Robinson mostra-se cético quanto à existência de democracias em realidades arcaicas não gregas, como no caso da assim chamada “democracia suméria”. A raridade das fontes impede que se fale da existência de democracias primitivas não gregas, como no mundo oriental. Ela não impede, porém, que se fale da existência de democracias gregas fora de Atenas. Se se permanece no interior do mundo helênico, o texto das *Histórias* revela a existência de governos democráticos em época arcaica.

A partir dos anos noventa, as leituras políticas de Heródoto recorrem com frequência cada vez maior ao tema da identidade. A questão da “alteridade” persa recebe abordagens diferentes no interior da mesma moldura identitária. Basta lembrar aqui dois exemplos. Em 1994, em um volume sobre “a Ásia bárbara e a experiência grega”, Pericles George nota como alguns gregos, a começar por Heródoto, temiam se “tornar asiáticos”. Segundo ele, Heródoto não teria se transformado em um ateniense, mas continuava a ver Atenas por meio de sua própria “origem asiática e seu sangue misto”. O historiador de Halicarnasso, que traz em si a marca indelével de suas origens, não era um democrata: “a história da democracia ateniense de Heródoto, desde o início até seus próprios dias,

³⁷ Hartog (1980: 376).

³⁸ Robinson (1997: 9).

está rodeada por imagens espelhadas de atos de injustiça contra nobres vítimas”.³⁹ Em todo caso, o debate persa seria “o produto da imaginação grega contemporânea”. Heródoto acredita nesse debate porque ele manifesta a possibilidade “de bárbaros asiáticos se tornarem gregos e vice-versa” (o que, aparentemente, seria um fato autobiográfico). No momento da revolta, os persas são livres e agem como tiranícidas gregos. A assembleia em que se reúnem os rebeldes é grega, trata-se do “único modelo possível, oferecido pelos gregos, com exceção de Esparta”. A escolha de Otanes reflete o “contrato social da *polis* grega”.⁴⁰ O mundo de contato entre culturas, um mundo cheio de “gregos bárbaros”, na realidade exprime a mentalidade de um “povo imigrante sempre sensível aos perigos de *going Asiatic*”. O contato e a proximidade não parecem, assim, se transformar em comunicação, nem por parte do historiador, nem por parte dos antigos gregos.

Em 1996, em um volume sobre Heródoto e a origem da comunidade política, Norma Thompson se interessa pela “formação da identidade política persa”, assim como por “identidades políticas em conflito”.⁴¹ O debate persa, apesar de não ilustrar teorias puramente gregas, deve ser lido “como uma expressão da natureza dos persas que tinham impressionado a mente grega” e, ao mesmo tempo, “como um elo vital no retrato do povo persa feito pelo historiador”.⁴² Nesse sentido, os personagens do debate se mostram aos gregos como “protótipos” persas, e não somente como porta-vozes de ideias gregas. O estudo desses personagens não deve se dedicar tanto às ideias que exprimem, mas aos papéis que representam. Estamos sempre no interior de representações que parecem impedir a possibilidade de se comunicar.

O debate persa, segundo a autora, mostraria os limites de um outro princípio atribuído aos persas por Heródoto: o dever de “dizer a verdade”. Esse princípio faz parte da tradição persa, mas vai ser cancelado pelo próprio debate. Apesar de se desenvolver sob o signo de uma efetiva *isegoria*, o debate persa conduz à supressão desse valor democrático, assim como da obrigação “persa” de dizer a verdade: “o declínio do império persa nesta história está inextricavelmente ligado à forma de contar a verdade, o que equivale a uma rigidez na manutenção do costume e a uma fraqueza nas soluções claras”.⁴³ Por vias indiretas, a autora descreve um Oriente incapaz, devido às próprias tradições, de criar o único ambiente em que a liberdade de expressão conduz à afirmação da verdade. Monarquia, por um lado, e verdade, por outro, separam tradições nacionais, persas e gregas. Não se deve abandonar o tema do “caráter nacional”, diz Thompson, mesmo se parece irresponsável retomá-lo no final do século vinte. É essa imagem de um

³⁹ Georges (1994: respectivamente XVI e 161).

⁴⁰ Georges (1994: 197).

⁴¹ Thompson (1996: cap. 3, 52 ss.; para o debate persa, ver 67 ss.; cap. 4, 79 ss).

⁴² Thompson (1996: 69).

⁴³ Thompson (1996: 78).

Heródoto “nacionalista” que indica o caminho para uma retomada moderna e responsável do tema.⁴⁴

6. UM HERÓDOTO “GEOPOLÍTICO”?

Não seria possível prosseguir aqui na análise das leituras de Heródoto e da democracia nos principais estudos atuais sobre o historiador. Ao invés, convém, em conclusão, mencionar um último exemplo de leitura da obra de Heródoto, no momento em que é retomada no debate geopolítico contemporâneo. Em 1996, aparece uma das obras de maior influência nesse campo: *The Clash of Civilizations*.⁴⁵ Seu autor, Samuel Huntington, defendera, poucos anos antes, a importância das novas “ondas” de democratização. Agora, ele se mostra preocupado com suas consequências e reitera seus limites. Para ele, a democratização de países não “ocidentais” pode, paradoxalmente, levá-los a se governarem segundo critérios pouco democráticos. Os valores políticos não são valores abstratos, mas enraizados em um terreno não político: etnia, religião, sociedade são elementos determinantes na avaliação da nova ordem política.

As origens antigas da civilização ocidental desempenham, em Huntington, um papel ambíguo: fala-se com frequência, em sua obra, das raízes modernas, e não antigas, da democracia.⁴⁶ Mas os princípios gerais que permitem compreender a natureza da civilização são observados graças às lentes de Heródoto: os “elementos culturais chave que definem uma civilização foram expostos de forma clássica pelos atenienses, quando tranquilizaram os espartanos no sentido de que não os trairiam com os persas”.⁴⁷ Huntington reproduz as palavras dos atenienses em conclusão ao oitavo livro das *Histórias*:

Pois há muitas e poderosas considerações que nos proíbem de assim fazer, mesmo que estivéssemos inclinados a isso. Primeiro e mais importante, as imagens e as moradas dos deuses, queimadas e deixadas em ruínas: isso requer de nós vingança no mais alto grau, em vez de chegarmos a um acordo

⁴⁴ Thompson (1996: 80). Podemos lembrar aqui outros estudos que explicitamente retomaram o tema da democracia em referência ao problema da identidade étnica e cultural. Ver, em particular, Gruen (2011); Skinner (2012); J. Skinner, in Harrison-Irwin (2018: 212 ss.; nesse volume, o ensaio de Rhodes sobre Heródoto e a democracia é dedicado principalmente à relação do historiador com a realidade democrática ateniense); e os estudos publicados em Figueira-Soares (2020): em particular, a discussão entre Nagy e Figueira sobre o debate persa, assim como o ensaio de Munson.

⁴⁵ O volume foi elaborado a partir de um artigo com o mesmo nome aparecido três anos antes. Huntington publicou sua obra sobre as “ondas democráticas” (*The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*) em 1991.

⁴⁶ Sobre o problema das raízes antigas da democracia na reflexão de Huntington ver Butti de Lima (2022); para essa discussão em referência a outros autores contemporâneos, Butti de Lima (2021: 447 ss.).

⁴⁷ Huntington (1996: 46).

com o homem que perpetrrou tais atos. Em segundo lugar, a raça grega, tendo o mesmo sangue e a mesma língua, tendo em comum os templos dos deuses e os sacrifícios, e sendo nossos costumes semelhantes: não seria um bem que os atenienses se tornassem traidores disso.⁴⁸

Huntington lembra essa famosa declaração sobre a unidade helênica porque assume seu valor universal. Os atenienses atestam, segundo ele, um princípio válido em geral, não somente entre os gregos. As ações em comum dos homens não são motivadas pela democracia, ou por uma outra forma política, mas por fatores de outra natureza:

Sangue, língua, religião, estilo de vida era o que os gregos tinham em comum e o que os distinguia dos persas e dos outros não-gregos. Entretanto, de todos os elementos objetivos que definem as civilizações, o mais importante geralmente é a religião, como enfatizaram os atenienses.⁴⁹

Huntington não inclui as categorias políticas entre os fatores que caracterizam uma civilização. Outros aspectos têm, para ele, a precedência. Mas essas categorias podem ser relacionadas a traços civilizacionais. A democracia, segundo essa análise, faz parte da ideologia ocidental, e, no momento em que é exportada, produz um efeito ambíguo. Por um lado, ela é o fruto de uma imposição, por meio da qual povos de civilização diversa se tornam “ocidentalizados”. Por outro lado, na medida em que as sociedades, democratizando-se, dão espaço ao que lhes é próprio (em termos de “sangue, língua, religião, estilo de vida”), elas promovem um processo de “indigenização” que as afasta da democracia. Tornando-se democráticas, as sociedades não ocidentais se distanciam do mundo autenticamente democrático – o Ocidente –, seguindo exigências próprias de expressão, culturalmente estranhas ao mundo que deu origem à democracia.

Huntington esclarece o princípio de distinção entre civilizações graças a Heródoto. O historiador grego atestaria a incompatibilidade cultural entre Oriente e Ocidente. Huntington não lembra, porém, que o texto de Heródoto afirma, de fato, a anterioridade do Oriente no debate sobre a democracia, acrescentando que eram os persas que estabeleciam democracias no momento em que conquistavam as cidades jônicas.

Segundo Heródoto, essa primeira “onda democrática” da história da “civilização ocidental” teve origem no Oriente. A primeira menção que possuímos de δημοκρατία se encontra, pois, em um texto que atribui a um não grego a mais antiga defesa dessa forma de governo. O uso de Heródoto na construção de um programa “identitário” ou “civilizacional” mostra-se, por isso mesmo,

⁴⁸ *Ibidem*. A citação é de Hdt. 8.144.

⁴⁹ Huntington (1996: 46 s).

problemático. A questão da democracia, vista em sua alteridade, é uma das armadilhas que o texto de Heródoto continua a preparar para leitores incautos e contra apropriações instrumentais.

Bibliografia

- Apffell, H. (1957), *Die Verfassungsdebatte bei Herodot (3.80-2)*, Diss. Erlangen 1957 (reimpr. New York: Arno Press, 1979).
- Bakker, E.J., de Jong, I.J.F., van Wees, H. (eds.) (2002), *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden-Boston-Cologne: Brill.
- Baragwanath, E. (2008), *Motivation and Narrative in Herodotus*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Bleicken, J. (1979), "Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr.," *Historia* 28: 148-172.
- Brannan, P.T. (1963), "Herodotus and History: The Constitutional Debate preceding Darius' Accession", *Traditio* 19: 427-438.
- Butti de Lima, P. (2021), *Democracia. A invenção dos antigos e os usos dos modernos*. Niteroi: Eduff.
- Butti de Lima, P. (2022), "The 'Western' Roots of Democracy: a Geopolitical Dilemma", in P. Chiantera-Stutte, G. Borgognone (eds.), *Civilization*. Lanham, Lexington Books: 105-120.
- Derow, P., Parker, R. (eds.) (2003), *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford: Oxford University Press.
- Ehrenberg, V. (1950), "Origins of Demokratia", *Historia* 1.4: 515-548.
- Figueira, Th., Soares, C. (eds.) (2020), *Ethnicity and Identity in Herodotus*. London-New York: Routledge.
- Finley, M. I. (1962), "Athenian Demagogues", *Past & Present* 21: 3-24; reimpr. (1974), *Studies in Ancient Society*. London, Routledge and Kegan: 1-25.
- Finley, M. I. (1973), *Democracy Ancient and Modern*. London: Chatto & Windus (cit. da 2 ed., London: Hogarth Press, 1985).
- Fornara, Ch. W. (1971), *Herodotus. An Interpretative Essay*. Oxford: Clarendon Press.
- Georges, P. (1994), *Barbarian Asia and the Greek Experience*. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press.
- Gruen, E. S. (2011), *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Harrison, Th., Irwin, E. (eds.) (2018), *Interpreting Herodotus*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartog, F. (1980), *Le miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard.

- Havelock, E. (1957), *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven: Yale.
- Huntington, S. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster; cit. da trad. port. *O Choque de Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial*, trad. de M.H.C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- Jacoby, F. (1913), s.v. *Herodotos*. R.E. Suppl. II, Stuttgart: J.B. Metzlersche, col. 205-520.
- Jones, A.H.M. (1957; 1969), *Athenian Democracy*. Oxford: Blackwell.
- Lateiner, D. (1989), *The Historical Method of Herodotus*. Toronto: University of Toronto.
- Lasserre, F. (1976), “Hérodote et Protagoras. Le débat sur les constitutions”, *Museum Helveticum* 33.2: 65-84.
- Legrand, Ph.-E. (ed.) (1932; 1966), *Hérodote. Introduction*. Paris: Belles Lettres.
- Loraux, N. (1981, 2022), *L'invention d'Athènes*. Paris: EHESS.
- Meier, Ch. (1980), *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt am Main: Surkamp; ed. it. Bologna: il Mulino (1988).
- Meier, Ch. (2009), *Kultur, um der Freiheit willen: Griechische Anfänge – Anfang Europas?*. München: Siedler Verlag; cit. da trad. ingl. Oxford-New York: Oxford University Press (2011).
- Meyer, E. (1899), *Forschungen zur Alten Geschichte*, vol. 2. Max Niemeyer: Halle.
- Momigliano, A. (1960), “Recensione a E. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*”, *Rivista Storica Italiana* 72: 534-541.
- Musti, D. (1995), *Demokratia: origini di un'idea*. Roma-Bari: Laterza.
- Ober, J. (1998), *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton: Princeton University Press.
- Osborne, R. (2010), *Athens and Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ostwald, M. (1969), *Nomos and the beginnings of the Athenian democracy*. Oxford: The Clarendon Press.
- Pelling, Ch. (2002), “Speech and action: Herodotus’ debate on the constitutions”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 48: 123-158.
- Pohlenz, M. (1937), *Herodot. Der Erste Geschichtschreiber des Abendlands*. Leipzig-Berlin: Teubner.
- Popper, K. (1945), *The Open Society and his Enemies*, 2 vol. Princeton: Princeton University Press (aqui: 1 vol., Princeton: Princeton University Press, 2013).
- Robinson, E. (1997), *The First Democracies. Early Popular Government outside Athens*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Skinner, J. E. (2012), *The Invention of Greek Ethnography*. Oxford: Oxford University Press.

- Strasburger, H. (1955), “Herodot und das perikleische Athen”, *Historia*, 4.1: 1-25.
- Thompson, N. (1996), *Herodotus and the Origins of the Political Community: Arion's Leap*. New Haven-London: Yale University Press.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1905), *Die griechische Literatur des Altertums*. Orig. in P. Hinneberg (ed.), *Die Kultur der Gegenwart*. Leipzig-Berlin: Teubner (cit. da reimpr. separada da 3ª ed., 1912, Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1995).
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von (1908), *Greek Historical Writing and Apollo*. Oxford: Clarendon Press.
- Wüst, K. (1935), *Politisches Denken bei Herodot*. Diss. Würzburg: Triltsch; reimpr. New York: Arno Press, 1979.

DIPLOMACIA DE GUERRA EM HERÓDOTO

MARIA DE FÁTIMA SILVA
CECH – Universidade de Coimbra
fanp13@gmail.com

RESUMO: A necessidade que os povos têm de estabelecer relações, sejam elas de cooperação ou de conflito, determinou que os contactos entre uns e outros se tornassem imperiosos. É este o impulso, social e político, que basicamente determina o que chamamos ‘diplomacia’. Mesmo sem a identificarem com uma palavra precisa, os Gregos desde cedo tiveram a noção da sua existência e utilidade. O tempo, porém, trouxe ao que começou por ser um impulso, maturidade e competência. É desse processo que as *Histórias* de Heródoto, como narrativa de um longo conflito entre Oriente e Europa, dão testemunho.

ABSTRACT: The need to establish relations, be they of cooperation or of conflict, determined that contacts between peoples became imperative. This is the impulse, social and political, that basically determines what we call ‘diplomacy’. Even without identifying it with a precise word, the Greeks from early on had the notion of its existence and usefulness. Time, however, brought what started out as an impulse, maturity and competence. It is to this process that Herodotus’ *Histories*, as a narrative of a long conflict between East and Europe, bear witness.

1. INTRODUÇÃO

Numa narrativa permeada de inúmeras campanhas militares como é a de *Histórias* de Heródoto, a diplomacia de guerra evidencia-se como uma condicionante essencial.¹ Sem dúvida que este é um processo que, no autor de Halicarnasso, tem muito de ficção e deve ser considerado como um recurso literário dentro de uma ‘narrativa histórica’ baseada em critérios muito diversos daqueles que, na contemporaneidade, caracterizam o género. Mas, ainda assim, os pressupostos a que a própria ficção obedece são sugestivos de uma convenção que, nos seus traços largos, a realidade observaria.

Desde os seus primórdios, os conflitos que opuseram tribos da Ásia e acabaram por compor o xadrez étnico e cultural do grande império persa não dispensaram a troca de mensagens de certa forma regulamentadoras de projetos e de relações entre povos. E porque é sobretudo o crescimento de um império oriental, a definição da sua política e a ambição de um constante alargamento o que sustenta a linha narrativa das *Histórias*, à Pérsia é também conferida a iniciativa e o aperfeiçoamento da gestão diplomática da guerra. Uma certa espontaneidade inicial parece responder, de forma básica, às necessidades

¹ Os séc. VI-V a.C. têm sido reconhecidos como época de uma clara expansão da atividade diplomática.

impostas pelos conflitos. O desconhecimento de um código diplomático bem estruturado como também dos interlocutores a abordar condiciona, naturalmente, as estratégias e os resultados. Os quadros desenhados por Heródoto nesta perspectiva são, então, sóbrios e breves. Mas à medida que a guerra se vai tornando mais ‘profissional’ e as partes envolvidas mais poderosas e culturalmente contrastantes, a frequência e índole da diplomacia internacional torna-se mais exigente e complexa. Os episódios a envolverem diplomacia dilatam-se em frequência e dimensão, a retórica envolvida amplia-se, os argumentos – sinceros ou falsos – multiplicam-se.² Nesse sentido, a campanha entre os Persas e a Grécia terá correspondido ao clímax de um processo sentido como indispensável e, com a prática, reconhecido como sofisticado.

Antes de mais a diplomacia serviu um propósito geral, o de estabelecer relações entre povos anteriormente desconhecidos, marcando desde logo o ascendente de uns, detentores de autoridade e de iniciativa, sobre outros, potenciais súbditos.³ Nessa medida, o seu funcionamento revelou-se espontâneo e de certa forma improvisado e ajustável de acordo com as circunstâncias impostas pelo momento concreto. Mas à medida que o prolongamento de uma política de guerra foi familiarizando os beligerantes com a índole dos inimigos, a espontaneidade cedeu lugar a um código de estratégias e métodos mais apurados, em que o formalismo dos discursos, o tom impresso nas mensagens, o recurso a presentes simbólicos se converteu num desafio para o destinatário de cada missão. Por isso, com frequência a mensagem dos embaixadores, devidamente ponderada e recomendada pela autoridade emissora, suscitou no seu destinatário a necessidade de um debate formal, em assembleia ou conselho, de modo a estabelecer-se a reação mais adequada (cf., e.g., 1.206.3-208, 4.131-132, 5.36.1). De um processo basicamente intercultural, a diplomacia foi, portanto, evoluindo para uma estratégia de maior alcance, político e militar.

Impõe-se também reconhecer a importância que estes contactos têm dentro da própria construção das *Histórias*, permitindo a Heródoto explicitar, com mais um processo literário, questões de fundo que sustentam a sua narrativa. Tópicos essenciais como as causas de cada campanha e os objetivos envolvidos, a que o historiador por norma dedica uma atenção mais detalhada do que à descrição do recontro em si mesmo, encontram na diplomacia de guerra uma variante muito

² Vale a pena recordar a observação feita, a propósito, por Adcock, Mosley (1975: 10): “Para os Gregos, a diplomacia envolvia uma aplicação especial das estratégias do orador, aquele controle de palavras e de pensamento que fez da oratória ‘o artífice da persuasão’. Esse era o caso na Idade Heroica e assim continuou a ser em tempos históricos”. Mais adiante, os mesmos autores especificam, sobre a diplomacia (1975: 121): “Constituíu um aspeto da atividade política que, a par de outros, exigia conhecimento, arte de persuasão e *savoir-faire* político”.

³ Adcock, Mosley (1975: 9) admitem que este tipo de contactos ascende pelo menos aos séc. XIV-XIII a.C. e citam Assírios e Egípcios como povos experientes nessa matéria. No mesmo pressuposto assenta a reflexão de Karavites (1987).

sugestiva. E como é nas causas que se detetam sugestões determinantes para o entendimento da História, a diplomacia ganha, por isso mesmo, uma predominância literária e ‘histórica’ a ter em conta.

2.CIRCUNSTÂNCIAS E AGENTES DO PROCESSO DIPLOMÁTICO

Boa parte da diplomacia retratada em *Histórias* está relacionada com episódios de um contencioso latente: em consequência de algum delito já cometido e que pode suscitar um aumento de conflituosidade, ou na preparação de uma investida que uma das partes planeia sobre outra. São inevitavelmente elementos envolvidos no processo a autoridade emissora, de quem parte a iniciativa da mensagem, o seu destinatário, em geral a autoridade correspondente do lado contrário, e os emissários propriamente ditos, os que fazem a ponte entre os dois lados e servem de transmissores da mensagem.

Se é seguro o estatuto dos extremos – emissor e recetor da mensagem têm *status* político e capacidade decisória, sejam eles individuais ou coletivos (o rei ou o povo),⁴ com frequência escudada na consulta de uma assembleia –, a natureza do transmissor apresenta uma maior variedade. Termos banais e ‘generalistas’ a designá-lo, como “servo” (οἰκέτης, 1.123.4), “arauto” (e.g., κήρυξ, 1.2.3, 1.21.1, 1.22.1-2, 1.69.1-2), “mensageiro” (e.g., ἄγγελος, 1.3.2, 1.20.1), são mais expressivos da função que desempenham do que propriamente da sua qualificação ou estatuto, e o seu espectro de aplicação muito mais amplo do que a diplomacia de guerra. Parece perceber-se, mesmo assim, dentro deste campo estrito, uma hierarquia elementar nas designações de “servo”, alguém que, simplesmente porque merecedor de confiança, se encarrega de uma missão delicada, até “arauto” e “mensageiro”, cuja atividade é mais circunscrita a este papel de transmissor de mensagens e o seu estatuto tradicionalmente superior.⁵ Falamos, no entanto, de uma atividade entendida missão a missão e não ainda de uma ‘profissão’ com continuidade. Num caso concreto, o da Cítia, talvez em função da grande distância a cumprir ou da natureza do terreno, Heródoto refere um emissário de Dario ao rei cita como “cavaleiro” (ἵππεα, 4.126.1); e procedimento semelhante virá a ser tomado em outras ocasiões em que a pressão dos acontecimentos exige urgência (9.60.1).⁶ É esta terminologia de certo modo difusa a que Heródoto utiliza no que se pode considerar a gestão da diplomacia em *Histórias*.⁷

⁴ Cf., e.g., 1.2.3: “O rei de Colcos enviou um arauto à Hélade ... os Gregos responderam ...”, 1.3.2, “os Gregos entenderam...”; 5.97.1: “Apresentando-se diante do povo...”, 7.148.3, “Depois da sua chegada a Argos, foram apresentados à assembleia...”.

⁵ Karavites (1987: 44-45) lembra o estatuto de ‘divinos’ que os arautos detêm no mundo micénico e em Homero, “como especificamente provenientes da raça sagrada de Hermes”.

⁶ Ser um bom “corredor” era também uma qualidade procurada num arauto em missão de urgência (cf. 9.12.1).

⁷ Sublinhando a importância crescente da competência exigida aos emissários, Alcock, Mosley (1975: 12) comentam as características que podiam recomendar alguém especificamente

Com o tempo, o anonimato dos mensageiros vai dando lugar a alguma individualização, sugestiva dos motivos que podem levar à preferência por uma personalidade específica para uma missão determinada. As missões, inicialmente confiadas a apenas um mensageiro, tornam-se coletivas e numerosas,⁸ ao mesmo tempo que vai fazendo prática a visibilidade dada a algum dos seus elementos. A hierarquia torna-se, neste contexto, uma regra inevitável. Surgem então nomes e origens a destacar alguns emissários. Este foi o caso da embaixada enviada a Esparta pelos Iónios perante as ameaças que os cercavam da parte de Ciro; dentro do próprio grupo de missão, houve consenso na escolha de um porta-voz (1.152.1): “Chegados a Esparta (...), os mensageiros dos Iónios e dos Eólios elegeram, para seu porta-voz, o representante da Focea, de nome Pitermo”. E, do mesmo modo, ao pretenderem influenciar Ciro após o contacto com os Lacedemónios, os Iónios apostaram na ‘distinção’ de um dos seus, “de nome Lácrines”, para maior eficácia da missão. Já no reinado de Dario, os Iónios foram ainda protagonistas de um outro apelo, desta vez dirigido a Esparta, quando se tratou de desencadear uma revolta contra o autoritarismo persa que os esmagava. Dada a importância do assunto, Aristágoras, tirano de Mileto e promotor da revolta, dirigiu-se pessoalmente a Esparta (5.49.1). Tempos mais tarde, quando Xerxes ainda hesitava no ataque a território continental da Hélade, a embaixada que se lhe apresentou, da iniciativa dos Pisistrátidas atenienses, contava com a participação destacada de Onomácritos, o intérprete de oráculos (7.6.3). Por fim, quando o conflito tinha já cumprido etapas decisivas e, após Salamina, Xerxes tinha optado pela retirada, deixando ainda no terreno Mardónio na condução de umas derradeiras iniciativas militares, a diplomacia conhece uma delicadeza extrema em resultado da desconfiança instalada entre os dois campos. É para obviar a essa dificuldade que Alexandre I, monarca da Macedónia, é incumbido pelos Persas de uma missão

para uma missão: “Na medida em que a diplomacia é uma estratégia, deve atrair homens com experiência de negociações e capazes de uma apreciação fria dos problemas. Tais homens, detentores de uma natural autoridade, podiam encontrar-se nos conselhos aristocráticos, que tendiam a ser o lugar em que a política internacional era determinada pelos Velhos, sujeitos de reconhecida competência”. Karavites (1987: 43, 47) fala, a propósito de mensageiros em tempos muito remotos, de experiência em negócios de Estado, de bom conhecimento da política régia e de maturidade; e regula a identidade dos mensageiros em função da relevância da missão em causa. Em Heródoto, esse parece-nos ser desenhado como um processo em crescimento, sendo que as missões relativas à guerra terão sempre importância, porque determinantes para o destino dos povos. Mas é evidente, em *Histórias*, que o grau de exigência na escolha dos delegados em cada contacto vai crescendo.

⁸ A propósito da embaixada persa dizimada pelo filho de Amintas, na Macedónia (*vide infra*), escreve Heródoto (5.21.1): “Eis como os tais embaixadores tiveram um mau fim, eles e o séquito que os acompanhava. Porque com eles tinham vindo carros, criados e todo um enorme equipamento”. Será de recordar a caricatura feita por Aristófanes, em *Acarnenses*, destas longas missões, que movem um número elevado de agentes e implicam grandes gastos para o erário público de Atenas, apesar de os resultados, do ponto de vista do poeta e talvez também da opinião pública, serem muito pouco relevantes.

junto dos Atenienses: além da autoridade régia, recomendava-o para a missão o facto de ter com os Persas vínculos de parentesco e de ser próximo dos Atenienses (8.136.1).

Considerados os agentes da atividade diplomática, será interessante sondar até que ponto um emissário é apenas o portador ou o porta-voz de uma mensagem, escrita ou oral, que repete de acordo com as instruções recebidas, ou se lhe é reconhecida alguma autonomia. Neste aspeto, parece que o estatuto do “servo”, do “arauto” e do “mensageiro” comportam algumas diferenças.⁹ Mesmo sem deter ainda ‘liberdade’ no uso da palavra, o arauto não é, já no início, apenas o transmissor passivo de uma mensagem; é também o observador admitido em terreno inimigo, que, ao ver e interpretar a realidade ou aparência a que tem acesso, pode condicionar o rumo dos acontecimentos. Na transmissão da mensagem propriamente dita, a narrativa de Heródoto vai ganhando flexibilidade e alternando um simples sumário, em discurso indireto, do essencial de uma mensagem, com a sua reprodução mais minuciosa em discurso direto. Desta forma, de anónimos portadores ou de reprodutores automáticos de um texto (e.g., 7.148.3, “Chegados a Argos, foram apresentados à assembleia onde expuseram as ordens que tinham”), arautos e mensageiros vão evoluindo para detentores de uma maior autonomia e, com isso, de uma progressiva profissionalização. Pode ser sugestiva dos limites da sua intervenção a resposta dada pelos emissários dos Citas a Dario, atónito perante presentes de sentido para ele incompreensível (4.131.1): “Os Persas interrogaram o mensageiro sobre a intenção das ofertas. Mas ele declarou que o não tinham encarregado de nada mais a não ser de as entregar e de partir o quanto antes; e sugeriu aos Persas que, se tinham cabeça para pensar, procurassem entender o que queriam dizer os presentes”. Em contrapartida, atuam por conta própria os enviados pelos Atenienses a negociar com os Persas ao tempo da revolta iónica; recebidos em Sárdis por Artafernes, foram colocados diante de um ultimato (5.73.2-3):¹⁰ “Se os Gregos entregarem ao rei Dario terra e água, ele estabelecerá com eles uma aliança; mas se o não fizerem, a ordem é de que se retirem”. Forçados a tomar uma decisão, os mensageiros optaram pela cedência para conseguirem a desejada aliança, o que de alguma forma significaria a submissão da Ática ao poder persa. Por isso, de regresso a casa viram-se objeto de grandes censuras. Mais autónoma ainda é a atuação de um mensageiro, Hermipo, enviado por Histieus a destinatários persas, sediados

⁹ Karavites (1987: 62) dá conta da discussão a respeito de uma possível distinção de funções entre arautos e mensageiros. Segundo alguns comentadores, o arauto seria apenas um porta-voz, de quem se esperava a transmissão fidedigna de uma mensagem e nada mais; enquanto o mensageiro tinha maior capacidade de intervenção e de exercício de persuasão. Sendo assim, “o *angelos* seria mais o equivalente do moderno embaixador, enquanto o arauto, mesmo se presente na missão, ficaria sobretudo calado e em segundo plano”.

¹⁰ Sobre este episódio, *vide* West (2011).

em Sárdis, como se eles estivessem já informados da sublevação que ele preparava contra a autoridade de Dario (6.4.1). Por sua iniciativa, o mensageiro traiu a confiança de Histieu e entregou as cartas a Artafernes, o representante do poder persa na região. Confrontado com a evidência da traição em curso, este não hesitou em tirar partido da diplomacia revolucionária. Reencaminhou as mensagens para os seus primeiros destinatários e colecionou as respostas, ficando assim detentor de provas contra os traidores. O que pretendia ser um processo de angariação de aliados converteu-se, por responsabilidade de um mensageiro, num rude golpe contra os conspiradores da Iónia.

Há depois que enquadrar estes agentes dentro do contexto cultural a que pertencem. E seguindo a própria coordenação da narrativa, que parte de um embrião de ofensas entre o Oriente e os Gregos, para o reforço de meios de um império asiático que se sobredimensiona e se converte em potência atacante, é fácil prever que a diplomacia siga as mesmas pisadas: de um processo que alterna mensagens entre dois lados inicialmente em relativo equilíbrio, para um recrudescer de conflitos em que a Pérsia passa a assumir o papel do agressor; logo a diplomacia vai-se desenvolvendo primeiro entre os senhores do oriente entre si e com os Gregos da Iónia, sempre na mira da conquista, para depois se instalar com dimensão ampliada entre dois mundos, Ásia e Europa que, por iniciativa do agressor oriental, veem desencadear-se uma longa sequência de contactos e de mensagens de índole estratégica e política.

Com a amplitude crescente do movimento diplomático, uma questão se tornou candente – a da língua –, que merece ainda a Heródoto um comentário sugestivo. Trata-se do momento em que Mardónio, intervindo num conselho de Persas, tenta demover Xerxes a atacar, sem mais hesitações, a Grécia, menorizando a vários níveis a capacidade do inimigo. E entre as reprovações que dirige contra os Gregos, vem a de uma certa instabilidade e imponderação que os leva a constantes conflitos uns contra os outros; afirma então (7.9.β3): “Ora uma vez que falam a mesma língua, deviam servir-se de arautos e mensageiros para resolver os seus diferendos, e de qualquer outro meio que não o combate”. Embora a língua não pareça ter sido impedimento para os contactos diplomáticos, a verdade é que Heródoto dá sinal de que a diferença linguística poderia ser uma dificuldade a ter em conta; ou, em sentido inverso, que a mesma língua facilitaria, com vantagem, a percepção da sensibilidade mútua.

Aos fatores internos ao processo diplomático acrescem os percalços de contexto que tornam a atividade diplomática uma missão de alto risco. Heródoto retrata também a perigosidade inerente à circulação de mensagens de grande alcance político por estradas em que a segurança não pondera, ou em que a vigilância representa sobretudo um risco para a correspondência diplomática. Por isso, o emissor cuidadoso tende a tomar precauções extremas atento ao bom sucesso de uma missão. Um caso sugestivo é protagonizado por Hárpago, um homem de confiança do medo Astíages, avô de Ciro, por este outrora encarregado

de eliminar um herdeiro ameaçador ao seu poder, o neto por altura do seu nascimento. Por ter poupado a criança e desobedecido às ordens recebidas, Hárpagos passou de homem de confiança a inimigo do rei e por isso se viu punido com a morte do próprio filho. A vingança que então congeminou implicava estimular Ciro a passar de uma ameaça latente a inimigo declarado do avô, para, dessa forma, reclamar o poder que de direito lhe pertencia. Era, portanto, de insubordinação contra o senhor da Média a sugestão que Hárpagos registou numa carta enviada a Ciro (1.123.3-4):

Mas como as estradas estavam sob vigilância, não teve outro remédio senão servir-se deste expediente: preparou uma lebre, abrindo-lhe a barriga sem lhe arrancar um único pêlo (...). Meteu-lhe dentro uma carta, onde expunha o projeto que tinha em mente. Depois voltou a coser a barriga da lebre, entregou umas redes ao mais fiel dos seus escravos para lhe dar o ar de um caçador, e mandou-o para a Pérsia, com o encargo de, no momento da entrega da lebre a Ciro, lhe fazer, de viva voz, esta recomendação: que a abrisse por suas próprias mãos, quando ninguém presenciasse esta operação.

Fica claro que nem sempre o emissário é conhecedor da mensagem que se encarrega de entregar. Em assuntos de maior gravidade, a exigir sigilo absoluto – como é o caso de uma conjura contra um soberano que se pretende depor –, uma carta selada pode substituir-se à mensagem oral do próprio mensageiro, tal como era prática na tradicional troca de mensagens.¹¹

Não foram menos engenhosos os processos usados em outras missões de igual importância. Assim Histieus de Mileto, ao pretender mobilizar para uma revolta Aristágoras, que se encontrava na corte de Susa, usou um processo engenhoso para iludir o controle inimigo (5.35.2-3): fez chegar a Susa “o famoso mensageiro que trazia tatuada na cabeça uma informação a sugerir que Aristágoras se revoltasse contra o rei. Quando Histieus decidiu incitar Aristágoras à rebelião, não viu outra forma segura de lho comunicar, de tal modo o controle das estradas era apertado. Mandou então rapar a cabeça do mais fiel dos seus escravos, tatuou-lhe a mensagem e aguardou que o cabelo voltasse a crescer”. Por sua vez Demarato, o espartano residente na corte persa, para enviar à Lacedemónia uma carta conspirativa, que avisava os seus compatriotas do ataque de Xerxes, serviu-se do processo de raspar a cera das tabuinhas, de escrever sobre a própria madeira e recolocar a cera por cima, de modo a que a tabuinha, sob um aspeto comum, ocultasse uma mensagem secreta (7.239.3).

Independentemente das dificuldades no percurso, outros perigos poderiam prever-se da parte dos recetores das mensagens, ainda que um velho código de

¹¹ Karavites (1987: 70-71), ao abordar a predominância da mensagem oral no contexto homérico, lembra também como a falta de literacia imporia restrições ao uso do texto escrito.

respeito pelo mensageiro vigorasse.¹² Da sua antiguidade, fala a ideia de que, para salvaguarda dos mensageiros, houvesse uma entidade protetora, nem mais nem menos do que Taltíbio, o velho arauto de Agamémnon, em Troia. Taltíbio detinha, em Esparta, um *herôon* atestando as suas prerrogativas de entidade sagrada; aos seus descendentes, os Taltibiadas, estava conferida toda a atividade diplomática espartana (7.134.1; cf. Pausânias 3.12.7, 7.24.1). Por isso, teve uma reação de cólera quando os Lacedemónios, repetindo de resto um gesto semelhante ao que os Atenienses tiveram em circunstâncias idênticas, entenderam lançar a um poço os arautos de Dario que vinham exigir submissão, com um pedido de terra e água (7.133).¹³ Independentemente da agressividade da missão de que os arautos persas estavam encarregados, o homicídio cometido pelos Lacedemónios valeu-lhes uma punição de grande simbolismo: os rituais sagrados prestados a Taltíbio manifestaram a poluição que afetava a cidade e exigiram, como reparação, que vítimas espartanas fossem enviadas ao rei persa em desagravo (7.134.2). Mas chegados a Susa dois nobres espartanos que se tinham voluntariamente oferecido ao que se pensava ser uma condenação à morte, Xerxes surpreendeu-os (7.136.2): “Num rasgo de generosidade, disse-lhes que não ia assumir um comportamento semelhante ao dos Lacedemónios. Que eles tinham violado o direito universal (τὰ πάντων ἀνθρώπων νόμιμα) ao matarem os arautos e que ele não iria repetir o ato que lhes reprovava; que se, por represália, os matasse, estaria a libertar os Lacedemónios de culpa”.¹⁴

A lei da imunidade, no entanto, dificilmente se aplicaria quando o comportamento dos arautos transgredia as regras comuns, desde logo o respeito mútuo que se pressupunha entre emissários e destinatários da missão. Assim aconteceu com uma delegação de sete persas, homens destacados no exército, enviados a Amintas, senhor da Macedónia, também a pedir água e terra para o Grande Rei (5.17-21). Depois de favoravelmente atendidos por Amintas, receberam mesmo do monarca uma recepção, preparada com generosidade e simpatia. O que não impediu que, no calor dos brindes, os hóspedes se tivessem lembrado de exigir,

¹² Um caso em que um mensageiro é eliminado pelos recetores da mensagem ocorreu também no Egito com os homens enviados por Cambises a Mênfis (3.14.2). Alcock, Mosley (1975: 122) especificam a índole deste código, baseado em regras tradicionais de âmbito religioso e de hospedagem, sem que houvesse propriamente “uma teoria de imunidade diplomática”. Karavites 1987: 45 relaciona esta imunidade com a tradição que atribui aos arautos origem divina.

¹³ Cf. Arist., *Rhet.* 1399b 11-2: “Dar terra e água é aceitar a submissão”.

¹⁴ Bakker (2012: 117) inclui este episódio entre os que, em Heródoto, exemplificam uma determinada convenção: a da narrativa educativa, em que estrangeiros têm algo a ensinar aos Gregos. Embora haja nesta opção alguma ironia, porque em outras ocasiões Xerxes não hesitou em violar a lei dos hóspedes, mesmo assim a mensagem em si mesma é importante. Karavites (1987: 46) salienta como esta tentativa de reparação da parte dos Espartanos não pareceu suficiente para apaziguar a ira de Taltíbio. Assim, anos mais tarde, em 430-429 a.C., os Atenienses infligiram a morte a dois embaixadores espartanos, que eram filhos daqueles a quem Xerxes tinha poupado a vida (cf. Thuc. 2.67).

contra as normas mais elementares, a presença à mesa das mulheres, concubinas ou mesmo esposas legítimas. E o argumento era ser esse o hábito entre os Persas.¹⁵ Além de a justificação ser falsa, a proposta era pelo menos claramente ofensiva dos hábitos macedônios, demonstrando assim ou um desconhecimento desapropriado num emissário, ou, muito provavelmente, um desrespeito desafiador da parte de quem se achava com vantagem. As palavras de Amintas esclarecem os motivos da sua cedência (5.18.3): “Persas, essa não é a nossa etiqueta, bem pelo contrário, é uso entre nós que homens e mulheres estejam separados. Mas uma vez que vocês, que são quem manda aqui, assim o desejam, que também essa vossa pretensão seja satisfeita”. Depois de esclarecida, como ofensiva, a exigência, a agressão persa foi mais longe ainda, com o assédio sexual despudorado das mulheres diante dos Macedônios. Por isso, a cilada montada por Alexandre, filho de Amintas, de, a pretexto de um banho, ter retirado momentaneamente as mulheres da sala dos banquetes para as substituir por homens disfarçados de mulheres e assim liquidar os persas, não deixou de ser legítima. Heródoto não evoca, neste caso, a infração à lei da imunidade diplomática. Narra apenas como o episódio terminou de forma ainda mais vergonhosa para os Persas, porque, quando se desencadearam as buscas pelos desaparecidos, Alexandre comprou a peso de ouro e com a oferta da sua irmã a Bubares, o encarregado da busca, o silêncio sobre a morte dos infratores.

3. DIPLOMACIA NA DINÂMICA DA GUERRA: UM PROCESSO EM EVOLUÇÃO

3.1. Diplomacia mítica no proêmio das *Histórias*

Como é sabido, Heródoto compôs alguns capítulos proémicos (1.1-5) para, depois de se identificar como autor, fazer uma declaração de princípios e de objetivos para a obra que iniciava. E ao definir como seu objeto principal as causas da guerra desencadeada entre Gregos e Bárbaros, recua até um plano de raptos míticos, em que se adivinhava já uma propensão em potência para um enorme e constante conflito entre dois blocos naturalmente condenados a uma oposição. Depois de ensaiado com os raptos de Io e de Europa, o que parecia um jogo alternado de incursões em terreno adversário, sem maiores consequências para além de um rapto de mulheres, de alguma forma recrudesceu quando os Argonautas trouxeram, da Cólquida, Medeia. Estes seriam episódios de menor importância para quem tivesse algum senso comum, como também para o nosso objetivo de sondar a diplomacia de guerra, não fossem eles já significativos de um grande conflito em potência. Talvez por isso se justifique que Heródoto incluía,

¹⁵ Trazer para a mesa as esposas legítimas, a participar em banquetes, era uma prática inaceitável para os Gregos e, ao que parece, também para os Persas (cf. Plut., *Moralia* 613a). Se assim é, Heródoto atribui aos emissários persas uma atitude abusiva, escudados na circunstância de não poderem ser desmentidos.

neste contencioso em embrião, o que será também um embrião de jogo diplomático (1.2.3): “O rei de Colcos enviou um arauto à Hélade a pedir justiça pelo rapto e a reclamar a filha. Os Gregos responderam que nunca lhes tinham sido dadas satisfações pelo rapto de Io, e que, portanto, também lhas não dariam a eles”. A mensagem, neste caso, é ainda apenas reação a uma ofensa e reivindicação da necessária reparação. Mas a dinâmica narrativa obedece ao esquema elementar para este tipo de episódios, nos seus intervenientes, nos motivos conectados com um conflito e no laconismo nos termos da mensagem.

Estava, de qualquer forma, iniciada uma nova fase na sequência dos raptos. Porque, após receberem esta mensagem, também os Gregos passaram a recorrer ao mesmo processo (1.3.2): “Então, raptada Helena aos Gregos, estes decidiram, numa primeira fase, enviar mensageiros a reclamá-la e a exigir justiça pelo rapto. Aos argumentos que apresentaram, os adversários responderam com o rapto de Medeia. Não davam satisfações nem devolviam o que lhes era reclamado ...”. Seguindo o exemplo de Homero,¹⁶ Heródoto implica a diplomacia nos precedentes da guerra de Troia ou, mais ainda, nos velhos mitos de Medeia e de Helena. E, pelos resultados, é patente a sua ineficácia e contributo não para o apaziguamento, mas para o recrudescimento das hostilidades. Dessa forma prenuncia a importância que passará a dar ao motivo quando os conflitos evoluem do plano mítico para o ‘histórico’ e vão ganhando dimensão.

3.2. Iniciativas diplomáticas no Oriente

Vencida a fase remota e simbólica de incidentes no plano mítico, Heródoto inicia a sua narrativa com o *logos* lídio. Dentro do que será uma regra geral em *Histórias*, está fora de causa o registo exaustivo de cada reinado, para prevalecer um conjunto seletivo de episódios que respondam à interpretação geral que o historiador pretende dar dos acontecimentos. E assim as campanhas militares, como a consequência visível de uma tensão natural entre fortes e fracos, detêm manifesta prioridade. Com frequência, a diplomacia nelas envolvida vai também ganhando nitidez.

¹⁶ Il. 3.205-224. Este é o momento em que um dos velhos de Troia, Antenor, recorda a Helena, sobre as muralhas da cidade invadida, a missão diplomática de que, no passado, Ulisses e Menelau se encarregaram por sua causa. Alguns tópicos interessantes podem ser salientados no relato desta visita: a hospitalidade com que os embaixadores dos Gregos foram recebidos em Troia, a distinção que levou à preferência, como responsáveis pela missão, por nomes talentosos e ‘ardilosos’ no discurso como eram o Atrida e o soberano de Ítaca para representar os interesses do ofendido, a constituição de uma assembleia de Troianos para ouvirem a sua mensagem. Heródoto retoma esta diligência diplomática em torno da recuperação de Helena, que teria evitado a guerra de Troia, em 2.118.1-3. Ulisses viria a ter, na *Ilíada*, outras ocasiões para mostrar a sua habilidade diplomática; é flagrante a missão de que foi encarregado junto de um Aquiles ofendido, na tentativa de o fazer regressar ao combate (Canto IX). Este é um episódio minuciosamente analisado por Karavites (1987: 88-95).

Antes que o confronto entre Bárbaros e Gregos se desencadeasse em plenitude, as primeiras arremetidas envolveram os Gregos da Ásia, cuja autonomia se encontrava permanentemente ameaçada pela vizinhança geográfica do inimigo. É então entre o lídio Aliates e Trasibulo de Mileto que se desencadeia uma primeira ação com algum relevo entre os dois blocos (1.17-22): a campanha lídia contra Mileto. Iniciada como um processo de pilhagem e guerra fria, a investida lídia contra a importante cidade da Iónia ia-se arrastando por longos onze anos, sem resultados definitivos. O incêndio, redimensionado por causas naturais, que se estendeu das searas milésias ao templo de Atena, veio alterar o rumo dos acontecimentos. Para a cura da doença que vitimou Aliates – evidência do desagrado da deusa –, o oráculo de Delfos exigiu do invasor a reconstrução do templo. E foi então que um movimento diplomático interveio entre os dois blocos. De Corinto, o tirano Periandro, “ligado por laços estreitos de hospitalidade com Trasibulo (...), ao ter conhecimento do oráculo dado a Aliates, enviou um mensageiro a anunciá-lo, para que Trasibulo, prevenido, decidisse de acordo com as circunstâncias” (1.20.1). Por sua vez Aliates tomou uma iniciativa paralela, enviando a Mileto um arauto com a intenção de propor uma trégua, necessária à satisfação da imposição do oráculo. Mas destes contactos não resultaram meras informações; porque alertado a devido tempo, Trasibulo preparou uma estratégia para iludir o arauto e lhe sugerir uma leitura falsa da verdadeira situação de Mileto em termos de capacidade de resistência. A imagem que lhe proporcionou da cidade era de abundância e de festa; mais do que por palavras, a resposta era complementada por uma aparência sugestiva. Nem o arauto se limitou à transmissão passiva de uma mensagem: viu, interpretou e relatou o que vira, condicionando dessa forma o evoluir dos acontecimentos (1.22.4): “De imediato deu-se a reconciliação entre os dois, na condição de serem hóspedes e aliados um do outro”. O processo diplomático, nesta circunstância, obedece a uma lógica triangular em que dominam: a intervenção preventiva de um aliado, a visão estratégica de Trasibulo e a crença fácil de Aliates na mensagem do arauto. Quanto a este, ao assumir a qualidade de testemunha de um quadro inesperado, tornou-se efetivamente determinante no desfecho dos acontecimentos. A diplomacia dava os primeiros sinais de vir a ser uma arte exigente e sofisticada.

Com a atenção prestada ao ataque de Aliates contra Mileto, a narrativa abre uma das frentes de conflito decisivas, numa primeira fase de contencioso entre o Oriente e o Ocidente: a que visa os Gregos da Iónia. Estes serão, para os soberanos orientais, o primeiro objeto de ambição e, ao mesmo tempo, o primeiro alvo de uma investida diplomática. Seguindo a mesma perspetiva de ir consolidando, através de arremetidas contra os Gregos da Iónia, um conflito de maiores dimensões, Creso, o sucessor de Aliates no trono da Lídia, não esconde as suas ambições sobre as diversas cidades, não apenas da costa asiática, como até mesmo das ilhas (1.26.3), “aduzindo, em cada caso, razões diversas: incriminando com maior gravidade aqueles contra quem era possível inventar motivos fortes, e,

para os outros, alegando mesmo pretextos fúteis”. Mas, com o tempo, foram muito mais além as ambições de Creso. O seu alvo voltou-se então para Ciro da Pérsia, que crescia junto às suas fronteiras como um adversário temível. Estas duas campanhas concebidas por Creso – contra os Iónios e contra Ciro – detêm, na narrativa, uma certa simetria, porquanto o soberano persa, ao perceber as intenções do senhor de Sárdis, faz por sua vez uma investida diplomática junto dos Gregos da Iónia, “numa tentativa de os separar de Creso” (1.76.3). Tentativa frustrada, porque não teve acolhimento por parte dos destinatários. Quando mais tarde, já derrotado Creso pelo adversário persa, os Iónios tentaram, por sua iniciativa, uma abordagem diplomática junto do vencedor para reverter a situação, aceitando agora a supremacia de Ciro, receberam a natural recusa perante o tardio da sua decisão (1.141.3).

Para a sua política de conquista territorial, que se anunciava de maiores dimensões, Creso não só se aconselhou junto de diferentes oráculos, como desencadeou uma ofensiva diplomática vigorosa, junto dos que considerou potenciais aliados de interesse para os seus planos: os Egípcios e os Babilónios (1.77.1-2).¹⁷ Neste contexto, Heródoto dá particular relevo a uma nova frente que se abre também no xadrez político do mundo conhecido de então: uma primeira abordagem dos povos mais fortes da Grécia continental, Lacedemónios e Atenienses (1.56.1-2). O enunciado com que Heródoto assinala o alcance significativo desta iniciativa de Creso para o sentido geral da sua narrativa – as relações entre o Oriente e a Grécia, agora também continental – dá conta de uma nova fase na arremetida diplomática (1.69.1-2): «Creso enviou mensageiros a Esparta com presentes, a solicitar aliança, e com instruções sobre o que deviam dizer”. O cuidado nos preparativos da missão é manifesto; pela primeira vez é feita referência a presentes, certamente uma forma de tornar a diplomacia mais persuasiva, como Creso tem ainda o cuidado de instruir os seus emissários sobre o teor de uma mensagem que, também pela primeira vez, Heródoto reproduz em discurso direto: “Manda-nos Creso, rei dos Lídios e de outros povos, que vos diz o seguinte: ‘Lacedemónios, vaticinou o deus que, como amigo, me ligasse ao grego; como sei que vós tendes o primado da Hélade, convido-vos pois, de acordo com o oráculo, e quero ser vosso amigo e aliado, sem dolo nem fraude”. Os termos são prudentes e estudados. Associada aos presentes, a mensagem começa por valorizar o poder de quem a envia, não só uma forma de pressão, mas também uma aliciante num pedido de alianças, reforçada pela autoridade de Apolo, como o mandante superior da embaixada. O remate é apenas a confirmação da limpidez de intenções, admitindo, no entanto, que nem sempre a diplomacia é clara nas suas estratégias e objetivos. A adesão rápida e incondicional à solicitação

¹⁷ Adcock, Mosley (1975: 11) sublinham esta fase essencial da diplomacia: “A gestão de interesses requeria negociação entre aliados antes da negociação com o inimigo”.

de Creso por parte dos Lacedemónios mostra como é profícua uma diplomacia bem organizada e minuciosa (1.70.1): “Os Lacedemónios sentiram-se honrados com a preferência de Creso e retribuíram os presentes”. O momento de pôr à prova este acordo promissor chegou justamente quando o rei da Lídia se viu em desvantagem na campanha que promoveu contra Ciro. O seu apelo para que os aliados se apresentassem de imediato não se traduziu, porém, na vinda dos Lacedemónios, então ocupados com um conflito local, contra os Argivos, por uma questão territorial.

Na tensão crescente que afetava os povos asiáticos, a tentativa de encontrar aliados na Grécia tornou-se frequente. Depois de Creso, foram os Iónios, ameaçados pela ambição de Ciro, a empreender nova abordagem. E os Espartanos, pelo seu reconhecido prestígio no mundo grego, foram mais uma vez os preferidos.¹⁸ No entanto, ao contrário do que acontecera com Creso, a estratégia agora adotada mostrou-se completamente desadequada ao destinatário, apesar de os Iónios e Eólios, porque gregos, deverem ter do seu interlocutor um conhecimento mais consistente. A embaixada apostou, em primeiro lugar, no aparato, a caráter com os seus próprios costumes, para surpreender um povo bem conhecido pela sua austeridade (1.152.1): o seu porta-voz “envergou uma veste de púrpura para que, ao terem notícia do caso, os Espartanos acorressem em grande número”. E se a imagem não foi certamente a mais adequada, não o foi também o discurso: “Perante a assembleia, o mensageiro proferiu um longo discurso a pedir auxílio». Desagradados, os Lacedemónios responderam com total indiferença e desprezo à pretensão dos visitantes.¹⁹

Mesmo assim, depois de retornarem a casa, os Iónios diligenciaram, como nova missão desta vez junto de Ciro, rentabilizar uma iniciativa afinal frustrada (1.152.3): “Chegados a Focea, estes enviaram a Sárdis um dos seus, o mais

¹⁸ Adcock, Mosley (1975: 128) sublinham também a inexperiência das cidades gregas desta época no que se poderia chamar ‘política internacional’ e os limites muito estritos das relações praticadas entre povos, circunscritas a razões de vizinhança.

¹⁹ A preferência dos Lacedemónios por discursos breves e a inutilidade de se aduzir grandes argumentações é um tópico repetido no contexto da diplomacia. Assim também a abordagem dos Sâmios expulsos por Polícrates (3.46.1-2), a quem os Lacedemónios deram a oportunidade de expor a sua pretensão diante do governo de Esparta, pecou por esse erro. Após uma primeira alocação falhada, os exilados, conscientes do erro cometido, “nada mais acrescentaram; limitaram-se a trazer um saco e a declarar que estava vazio de farinha. O que mereceu o comentário de que, sobre o saco, já se tinham alargado demais”. Com o tempo, o laconismo dos Espartanos parece ter-se ainda radicalizado. Quando se tratou de abordagens do inimigo persa, que procurava, em contactos com as diversas cidades gregas, dividi-las e neutralizar-lhes a resistência, os Espartanos passaram a responder com o simples silêncio (9.49.1): “Depois de fazer a sua intervenção, o arauto aguardou algum tempo. Como ninguém lhe respondia, deu meia volta e foi relatar o ocorrido a Mardónio”. Asheri (1989: 354) comenta os aspetos negativos na atitude dos Espartanos quando confrontados com emissários: “A imagem de Esparta, que emerge destes encontros, é a de uma cidade com uma visão limitadíssima, patriótica, arrogante em palavras e totalmente ineficaz em atos”.

distinto, de nome Lácrines, para transmitir a Ciro, da parte dos Lacedemónios, uma mensagem: que não lhe permitiriam que arrasasse uma só das cidades gregas”. Mas o resultado conseguido não foi melhor do que o obtido em Esparta.

Ao tempo da revolta iónica, quando Dario dirigia o destino dos Persas, uma nova missão diplomática promovida pelos revoltosos voltou a ter Esparta e Atenas por seu alvo. Desta vez o tirano de Mileto assumiu, em presença, a responsabilidade da abordagem (5.49.1). Usando um mapa como base da sua argumentação,²⁰ Aristágoras desenvolveu, em primeiro lugar junto de Cleómenes, o rei de Esparta – ou não fosse este o parceiro que melhor capacidade militar detinha –, um discurso em que procurou identificar as características do adversário a confrontar: a riqueza e o armamento abundante dos Persas, ainda que a ser manipulado por um povo sem maiores credenciais como combatente, as características do terreno e a rota a cumprir no confronto sucessivo com vários povos, tudo naturalmente contraposto à valentia dos efetivos lacedemónios. Cleómenes correspondeu ao pedido com o habitual laconismo, limitando-se a pedir três dias para ponderar.²¹ Ao fim desse prazo, voltou a ser sóbrio e direto, questionando brevemente o visitante sobre o tempo necessário para percorrer a distância entre o agressor, os Iónios neste caso, e o seu alvo, a corte persa. Heródoto é então expressivo no comentário que faz sobre os meandros da diplomacia (5.50.2): “O Milésio, que até aí se tinha mostrado hábil e capaz de engodar o seu interlocutor, neste momento cometeu um erro fatal; nunca deveria ter falado a verdade, se queria levar os Espartanos até à Ásia; mas falou e descaiu-se a dizer que eram precisos três meses para fazer esse percurso”. Habitado, dentro da geografia aberta da Iónia, a encarar as viagens como uma experiência banal, o Milésio não se deu conta da relutância natural dos Espartanos em abandonarem o seu território.²² A persuasão, mais do que nunca, é sentida como um fator dominante no discurso diplomático. E essa depende, muito mais do que da verdade, da natureza do auditório a atingir. Desiludido com o resultado dos argumentos, Aristágoras assumiu-se como suplicante para ganhar mais um

²⁰ Possivelmente este seria o mapa traçado por Anaximandro na primeira metade do séc. VI a.C., que aparece no mundo grego como uma novidade. Este primeiro mapa veio a ser melhorado e retocado por Hecateu de Mileto e, pelos pormenores que Aristágoras pôde mostrar em Esparta, talvez se tratasse já da versão melhorada. Cf. Nenci (1994: 223-224), Rocha Pereira (1994: XVII-XVIII). Com este instrumento, Aristágoras pretendia renovar o efeito de surpresa antes produzido pelas vestes de púrpura.

²¹ Nenci (1994: 227) interpreta este adiamento de três dias na resposta como um sinal da ponderação e sensatez de Cleómenes, a contrastar com a precipitação da resposta que será dada pelos Atenienses em função de uma única assembleia. O adiamento, como sintoma de prudência, vai-se associando de forma permanente à imagem dos Espartanos. Também adiante, em 9.8.1, antes da batalha de Plateias, as autoridades de Esparta, confrontadas com uma missão diplomática desta vez ateniense, adiaram por vários dias a sua resposta.

²² Condiçionava-os, em certa medida, a sua tradicional debilidade marítima, dado que o seu potencial assentava em forças terrestres.

pouco da atenção do Espartano e passou a tentar a corrupção (5.51.1-2); ofereceu dinheiro, quantias cada vez mais elevadas, para comprar a aliança desejada, de uma forma, aos olhos de Esparta, tão despudorada que até a uma criança, como Gorgo, a filha de Cleómenes que assistia à cena, impressionou: “Pai, se não te afastares e saíres daqui, o estrangeiro vai acabar por te corromper”. Frustrada a primeira tentativa, Aristágoras passou então a abordar os Atenienses. Foi, desta vez, ao povo em assembleia que repetiu os mesmos argumentos, “sobre as riquezas da Ásia e sobre a técnica de combate persa” (5.97.1), acrescentando razões de parentesco e amontoando vantagens.²³ Sobre o sucesso agora obtido, o narrador comenta (5.97.2): “Em suma, parece mais fácil enganar uma multidão de pessoas do que uma só, se considerarmos que não foi possível a Aristágoras ludibriar Cleómenes, mas fê-lo a trinta mil Atenienses”, numa clara censura ao poder da retórica sobre as massas.

A diplomacia que acompanhava o relacionamento ambíguo entre Oriente e as maiores cidades da Grécia, numa primeira fase ainda relativamente tímida, mas que a experiência foi aperfeiçoando, tinha paralelo naquela que igualmente acontecia nos passos mais relevantes do avanço imperialista dos Persas nas quatro partidas do mundo.

Na narrativa de Heródoto, o paralelo é claro na abordagem que os Persas fazem dos que consideravam povos periféricos e, por isso, pouco dignos de consideração. A surpresa perante a reação do interlocutor vai-se repetindo de caso para caso. Assim Ciro, naquela que foi a última campanha da sua vida contra os Masságetas, ajustou o recurso a emissários à índole da sua adversária do momento, uma mulher e rainha de um povo, no seu preconceito, pouco desenvolvido e ingénuo: Tómiris. Usando de um argumento que lhe pareceu eficaz na circunstância (1.205.1), “através de uma embaixada pediu Tómiris em casamento, dizendo-se desejoso de a ter por esposa”.²⁴ O argumento não colheu, no entanto, o efeito desejado graças à perspicácia da visada; consciente da falsidade da proposta, Tómiris respondeu com uma recusa e, mais ainda, abertamente replicou a iniciativa com uma mensagem, agora para propor condições de guerra (1.206.2-3): “Pois bem, se é tão grande o teu desejo de defrontar os Masságetas, abandona essa tarefa penosa de lançar uma ponte sobre o rio, e quando as minhas tropas estiverem do Araxes a três dias de viagem, atravessa para o nosso território. Ou então, se preferires esperar-nos no teu

²³ Este é um exemplo do que Fabule (2011: 45) chama “desinformação” e que caracteriza com estas palavras: “Embora Aristágoras esteja numa situação desesperada, a apresentação que faz das disposições e potencial persas tem de ser plausível perante os Atenienses, mesmo se não estritamente verdadeira”.

²⁴ Estratégia semelhante haveria de ser usada por Cambises em relação a Amásis, senhor do Egito, a quem igualmente, através de um arauto, pediu uma das filhas em casamento (3.1.2), “porque se a desse, o faraó ficaria mortificado; se a não desse, incorria na ira de Cambises”. O alcance político desta diligência fica claramente explicitado por Heródoto.

terreno, faz tu o que acabo de dizer”. Estas são as palavras, claras e lúcidas, que Heródoto põe na boca de Tómiris, em contraste com a hesitação que elas despoletam em Ciro. Incapaz de decidir com a segurança de outrora, o Grande Rei opta por reunir um conselho para avaliar as vantagens e inconvenientes da proposta. Aconselhado a prosseguir, Ciro usa no avanço em território inimigo da mesma falsidade que tinha usado na preparação da campanha; ilude agora o adversário com um banquete e chacina um inimigo perturbado pelo vinho. Entre os capturados encontra-se Espargápises, o filho da rainha que, envergonhado do ludíbrio em que se deixou cair, viria a suicidar-se. É neste quadro que a diplomacia entre Persas e Masságetas se esgota com uma última – e decisiva – mensagem de Tómiris, que é uma ameaça de morte, de uma mãe e rainha, dirigida ao seu poderoso adversário (1.212.3): “Devolve-me o meu filho e sai desta terra impune, apesar de teres ultrajado um terço do exército masságeta. Se o não fizeres, juro pelo Sol, senhor dos Masságetas, que essa tua avidez de sangue eu ta satisfarei”. Ao mesmo tempo concreta e profética, esta mensagem encerrava o ataque persa contra um povo que, sem ser mais do que uma comunidade periférica da Ásia, teria o mérito de eliminar o Grande Ciro.

De uma dimensão completamente diferente foi a campanha que Cambises, o filho de Ciro, empreendeu contra o Egito, ainda que vários pormenores narrativos as associem. A própria extensão e poderio do território, além das suas características geográficas muito particulares e exigentes, colocaram a diplomacia como uma prioridade a ter em conta. Antes de mais, ainda na fase dos preparativos, o rei persa usou-a para assegurar a logística da campanha, nomeadamente para garantir o abastecimento de água. Alertado para a importância de prever esta condição indispensável ao avanço das suas tropas, Cambises (3.7.2; cf. 3.9.1) “mandou mensageiros ao rei da Arábia, a pedir que lhe assegurasse a travessia. Para tal empenhou a sua palavra e recebeu uma garantia do soberano árabe”.

Quando, já em pleno avanço em território egípcio, o invasor definia alvos prioritários, pareceu-lhe essencial conhecê-los antecipadamente. A diplomacia confundiu-se então com espionagem. Foi o caso dos Etíopes (tão distantes e desconhecidos como os Masságetas),²⁵ a quem Cambises enviou, como emissários, um grupo de Ictiófagos. Um fator essencial o levou a optar por esta solução, usando gente estrangeira fora do seu círculo de confiança: a língua (3.19.1), porque, como Egípcios oriundos de Elefantina, havia Ictiófagos que conheciam a

²⁵ Sobre a imagem dos Etíopes em Heródoto como habitantes de uma periferia remota, *vide* Török (2014: 92-95), que se lhes refere, em termos gerais, com estas palavras: “As propriedades do território etíope correspondem às virtudes dos seus habitantes. A Etiópia da antiga poesia grega é abençoada por um clima perfeito e por uma prosperidade paradisíaca. Do mesmo modo, os seus habitantes são piedosos, honestos e impecáveis, e por isso merecem a visita dos deuses que, de vez em quando, para lá se retiram para escapar aos inconvenientes de uma humanidade quezilhenta e para auferirem de festas sem fim”. Dentro desta perspetiva, o confronto entre Cambises e os Etíopes é o de um conquistador louco perante um povo periférico, mas superior.

língua etíope.²⁶ Encontrados os homens que cumpriam este requisito, o próprio Cambises se encarregou de os informar dos procedimentos a adotar. Industriou-os sobre o que haveriam de dizer e recorreu aos presentes, pretendendo, naturalmente, impressionar um povo periférico e distante com os requintes da civilização persa. Disfarçava assim as suas verdadeiras intenções. “Como presentes levavam uma veste de púrpura, um colar de ouro, pulseiras, um frasco de perfume e um cântaro de vinho da Fenícia” (3.20.1).²⁷ A mensagem que deveria acompanhar a entrega das ofertas pretendia ser igualmente sedutora (3.21.1): “Cambises, rei dos Persas, deseja estabelecer contigo um pacto de amizade e de hospitalidade; por isso nos encarregou de entrar em conversações e te oferece estes presentes, de cujo uso ele próprio tira o maior prazer”. Tal como Tómiris, cuja inteligência Ciro menosprezou como alguém que se encontrava fora das rotas da civilização, mas que se mostrou perspicaz e à altura do desafio, outro tanto se passou com os Etíopes. A leitura que fizeram dos presentes evidenciou não só o desprezo por hábitos diversos, incompreensíveis ou mesmo inferiores aos seus, mas também como a diplomacia encara surpresas e dificuldades entre interlocutores que se desconhecem e não entendem. Tal como a mensagem enviada por Tómiris constituiu um desmascaramento desassombrado das falácias arquitetadas por Ciro, o soberano etíope não fez também cerimónia em usar a palavra certa para o que via, “espionagem” (κατόπτει, 3.21.2), nem de rotular o rei persa com a censura merecida de “um sujeito sem integridade” (οὔτε ἐκεῖνος ἀνὴρ δίκαιος, 3.21.2). Para Török,²⁸ o rei etíope adianta mesmo “o mais importante comentário moral sobre expansionismo em geral e sobre o expansionismo persa em particular: ‘Porque se tivesse integridade, não cobiçaria outra terra além da sua, nem reduziria à escravatura gente que não lhe fez nenhum mal’”. Sobre os presentes, adiantou uma leitura surpreendente para quem lhos mandava (3.22.1-4):

Pegou então na veste de púrpura e quis saber o que era e como tinha sido fabricada; apesar de os Ictiófagos lhe terem dito a verdade sobre a púrpura e o modo de a tingir, ele declarou falsos aqueles indivíduos e falsas as roupas que

²⁶ Elefantina, situada no extremo sul do Egito, era local de partida de caravanas em direção ao sudeste. Segundo informação de Pausânias (1.33.4), os Ictiófagos não viviam propriamente na cidade, mas nas encostas do mar Vermelho. A própria localização geográfica justificava os contactos comerciais regulares com a Etiópia, de onde advinha que alguns deles tivessem conhecimento da língua dos seus parceiros de negócios.

²⁷ O conjunto de presentes preparado por Cambises correspondia àquele com que habitualmente os Persas agradeciam soberanos estrangeiros ou altos dignitários. Asheri, Medaglia, Fraschetti (1990: 237) destacam o valor simbólico de cada oferta: o manto de púrpura, de poder real; o colar e as pulseiras, de riqueza; o perfume e o vinho, de um luxo requintado. Mesmo aceitando que a troca de presentes, no plano da diplomacia, tenha o seu significado estratégico e político, sem dúvida o seu simbolismo serve também ao sentido, propriamente literário, da narrativa.

²⁸ 2014: 106.

usavam.²⁹ Depois interrogou-os sobre o ouro, o colar e as pulseiras. Os Ictiófagos explicaram-lhe que funcionavam de adorno e o rei desatou a rir; convencido de que eram grilhetas, declarou que os Etíopes as tinham bem mais sólidas que aquelas. Questionou-os então sobre o perfume; e quando o informaram a respeito do processo de fabrico e aplicação, repetiu o comentário que tinha feito a propósito da veste. Quando, por fim, chegou a vez do vinho e soube como se fabricava, ficou encantado com aquela bebida.³⁰

E não se ficou por aqui o rei etíope, retribuiu à altura presentes e mensagem (3.21.3): “Pois bem, entreguem-lhe este arco com a seguinte recomendação: ‘O rei dos Etíopes dá ao soberano persa este conselho: quando os Persas souberem manejar, com desenvoltura igual à minha, arcos deste tamanho, então sim, ele que avance, com toda a sua superioridade numérica contra os Etíopes de longa vida; mas até lá que considere uma graça dos deuses que aos descendentes dos Etíopes não passe pela cabeça anexarem, ao seu, um outro território’”. Tal como Tómiris, o rei etíope respondia aos subterfúgios com uma clara declaração de guerra, ao mesmo tempo que sublinhava a inferioridade de uma civilização sofisticada perante os méritos de uma vida pura e bafejada pelos dons espontâneos da natureza. A reação de Cambises ao relato que lhe chegava da Etiópia foi a fúria. A imponderação apoderou-se então de alguém que ia dando sinais de demência; colocando de lado os subterfúgios, «decidiu por um avanço imediato contra os Etíopes, sem tomar quaisquer disposições quanto ao aprovisionamento e sem refletir que se preparava para marchar até aos confins da terra» (3.25.1). Ou seja, o resultado da embaixada transformou prudência em impetuosidade e eventual sucesso em condenação.

Das campanhas de grande dimensão que precederam aquela que sobretudo ocupa os interesses de Heródoto – a que teve a Grécia como alvo – a da Cítia, empreendida por Dario, foi de enorme alcance dada a dimensão geográfica do território a conquistar e a multiplicidade de núcleos populacionais envolvidos. Em conformidade, os preparativos e a diplomacia de guerra foram-se redimensionando em igual medida. O rei persa desenvolveu então uma enorme campanha de recrutamento, enviando por todo o império mensageiros a garantir contribuições em homens e equipamentos (4.83.1); por seu lado os Cítas, percebendo a ameaça e a impossibilidade de sozinhos enfrentarem tal potencial, trataram também, com o envio de emissários, de garantir alianças com povos vizinhos (4.102.1).

²⁹ Ou seja, o rei etíope compreendeu o simbolismo da púrpura, como símbolo de poder, e apercebeu-se de que aceitá-la de presente seria o mesmo que assumir submissão ao monarca persa. Esta leitura, do seu ponto de vista, é de resto confirmada pelas pulseiras que ele toma como grilhetas.

³⁰ E encontrou na bebida o ponto de partida para o relacionamento entre a alimentação pura dos Etíopes e a sua longevidade, entendendo como “porcaria” (κόπρος) a alimentação manipulada do seu adversário.

A mensagem de que esses arautos estavam encarregados procurou ser minuciosa na descrição dos avanços já feitos pelo inimigo e sobretudo sobre o que se patenteava como um projeto político em progresso (4.118.1): “expuseram-lhes como é que o Persa, depois de ter dominado por inteiro o outro continente, tinha construído uma ponte sobre o pescoço do Bósforo e tinha atravessado para o lado de cá”. Uma outra passagem que, depois de dominada a Trácia, o invasor se preparava para assegurar sobre o Istro (Danúbio), aconselhava a urgência de uma mobilização geral. E o discurso prolonga-se em considerandos sobre tática de guerra e de defesa, que fundamentem tal proêmio. Pressente-se que uma diplomacia que se deseja eficaz se vai aperfeiçoando, tendo por ferramenta uma argumentação política ponderada e correta, além de um poder argumentativo competente. Ao mesmo tempo, os destinatários envolvidos, num tempo em que os conflitos alastram muito para além de duas forças beligerantes, tornam-se também mais difíceis de convencer e as unanimidades na resposta mais raras. O projeto de defesa cítio é disso exemplo; apesar da justeza dos argumentos usados pelos emissários, a verdade é que a desejada mobilização de aliados não reuniu consenso e os Citas viram-se compelidos a engendrar a sua própria estratégia de defesa e a manter, a partir de agora, um diálogo a dois com o inimigo.

O modelo de oposição ao invasor adotado pelos Citas seguiu a sua habitual experiência de povo nómada: não assentar um ponto de resistência concreto. Como resultado, a incapacidade de um confronto direto, perante um adversário invisível, surpreendeu e desesperou a expectativa persa. Foi então que Dario passou da perseguição às palavras e procurou estabelecer um diálogo com o inimigo. Diálogo esse que nada teve de ‘diplomático’, porque assumiu a forma declarada de desafio e ameaça (4.126.1): “Desgraçado, porque persistes em fugir se tens a possibilidade de escolher entre duas opções? Se te consideras capaz de fazer frente ao meu poder, acaba com essas errâncias e combate; se, pelo contrário, reconheces a tua fraqueza, trata de pôr fim da mesma maneira a essa correria, oferece ao teu senhor água e terra, e entra em conversações comigo”. A um discurso em que arrogância se misturava com impaciência e desespero, Idantirso, o rei cita, respondeu com superioridade e minúcia – e com alguma ironia também –, detalhando, perante a ignorância persa, os costumes nómadas dos Citas; para concluir que só o supremo ataque aos túmulos dos seus antepassados os levaria a entrar num conflito direto com o invasor. Uma troca de ofertas simbólicas encerrou este contencioso diplomático (4.131.1). Dos Citas, Dario recebeu de presente uma ave, um rato, uma rã e cinco flechas. Um verdadeiro enigma que suscitou, entre os membros do conselho persa, leituras opostas, otimista a do rei, prudente e avisada a de Góbrias. A crer nas palavras de Góbrias, abria-se, com esta troca de mensagens, caminho ao insucesso nesta campanha ousada (4.132.3): “Se vocês, Persas, se não tornarem aves e não se erguerem nos céus, ou ratos e se não enfiarem na terra, ou rãs e não saltarem para os charcos, não hão de regressar a casa, vitimados pelas nossas flechas”.

3.4. Avanço do Oriente sobre a Grécia: outra dimensão da iniciativa diplomática

Cumprido este percurso militar e político, feito de sucessos e de insucessos, a verdade é que o império persa foi reforçando o seu poderio e alimentando uma ambição insaciável. A Grécia apareceu então como o objetivo seguinte, uma porta aberta à conquista da Europa inteira.

Desde o reinado já distante de Creso, como vimos, que as mensagens entre Oriente e Ocidente se tinham desencadeado, a princípio como uma possibilidade de angariação de aliados. Mesmo que nem sempre coroadas de êxito, as missões diplomáticas procuravam então ser persuasivas e mobilizadoras de boas vontades da parte das mais poderosas cidades gregas, Atenas e Esparta. Como é previsível, o tom mudou agora que se tratava de atacar e submeter o possível aliado de então. Os Persas passaram a usar, para os seus múltiplos destinatários – as diversas cidades gregas na mira da sua ambição –, uma espécie de ultimato, sob forma de uma mensagem-tipo, carregada de sentido: um pedido de terra e água (cf., e.g., 4.126, 5.17.1, 6.48.1-49.1, 7.131-133), com que Dario pretendia esclarecer as disposições dos Gregos, de confronto ou rendição (6.48.1).

Pela própria magnitude que envolveu, esta última campanha das que integram a narrativa de Heródoto reveste uma enorme abundância de pormenores em cada uma das suas etapas. Em conformidade, a diplomacia torna-se num emaranhado constante e complexo; o Livro VII de *Histórias*, que descreve, nas diversas frentes e de ambos os lados, os preparativos do ataque, corresponde verdadeiramente ao auge da atividade diplomática. É patente que os envolvidos são cada vez mais diversos, que atuam de forma mais concertada e em grupo, ao mesmo tempo que as controvérsias geradas pelos interesses individuais vêm complicar um sucesso já de si difícil de obter dada a dimensão geral do conflito. A retórica de guerra vai inspirando longos discursos e aduzindo argumentos de uma ética elevada. Ao mesmo tempo que a exaltação geral justifica que o confronto, ou mesmo o insulto, perturbem a cortesia recomendável em missões delicadas.

Na própria tomada de decisão, quando Xerxes ainda hesitava sobre o alvo a atingir – se o Egito, que se tinha revoltado, ou a Grécia, que tinha recebido como herança dos planos do pai, Dario, entretanto falecido –, a corte persa foi visitada por emissários gregos. Vinham eles empenhados numa tentativa de o incentivar ao projeto (caso dos Alévadas, da Tessália, e dos Pisistrátidas de Atenas, 7.6.2-3), em nome de obscuros interesses, sem dúvida alheios à mobilização geral queurgia da parte ameaçada. Por sua vez Xerxes, repetindo a estratégia que já fora a de seu pai, multiplicou-se em mensagens a pedir terra e água (7.32), a que acrescentava agora, determinado à invasão fosse qual fosse a reação do inimigo, a prevenção de que seria necessário preparar as refeições do rei; “E eis porque mandou pedir, uma segunda vez, água e terra; porque imaginava que todos os

que antes as tinham negado ao pedido de Dario, agora, por receio, as iriam entregar”. As únicas cidades poupadas à visita de mensageiros persas foram Atenas e Esparta, depois que uma tentativa anterior tinha resultado no homicídio dos emissários (*vide supra*).

Por toda a Grécia, o movimento diplomático recrudesceu, perante a evidência do avanço persa (7.145.2), num apelo à união perante a grandeza de um inimigo comum. As missões diplomáticas passaram a ser da iniciativa ‘dos Gregos’, que procuravam angariar, em nome de uma união sólida, uma rede o mais ampla possível de aliados. Este foi o caso de Argos e da Sicília, parceiros ambicionados pelo seu potencial; em Siracusa, os embaixadores apresentaram credenciais com o que poderia ter-se tornado uma espécie de fórmula na diplomacia do momento (7.157.1): “Enviaram-nos os Lacedemónios e os seus aliados para vos mobilizarmos contra os bárbaros”. Como também, depois de um apelo à defesa da liberdade da Grécia perante um inimigo ambicioso e ameaçador, que não hesitaria em levar adiante um projeto de conquista insaciável pondo em risco aqueles que, por agora, se julgavam fora do seu alcance, ditava uma conclusão igualmente formular (7.151.3): “Uma empresa bem concertada é, em todas as circunstâncias, coroada de êxito”.

Mas concertar uma iniciativa conjunta mostrava-se uma empresa cheia de dificuldades. Negociações delicadas, face à tradição enraizada de conflitos entre Gregos ou aos pergaminhos de cada cidade, foram mesmo assim acontecendo e Heródoto destaca (7.148-149) o caso relevante da mobilização de Argos, renitente a aderir perante agravos recentes e pesados dos Lacedemónios. Consultado o oráculo de Delfos, porém, Argos reviu a sua posição e propôs-se aderir à causa comum, como uma embaixada de Gregos de várias proveniências lhe solicitava, mediante condições: uma trégua por 30 anos com os Lacedemónios e comando partilhado. A reação dos emissários de Esparta que se encontravam no grupo foi dupla, de acordo com a sua capacidade decisória (7.149.2): “À proposta da assembleia a propósito da trégua, responderam que iriam levá-la ao povo; mas quanto ao comando, que estavam encarregados de dizer que os Espartanos tinham dois reis e os Argivos um só, e que não era possível retirar o comando a um dos dois reis espartanos”. Em consequência do conflito que se aprofundou com a negativa radical dos Argivos, estes (7.149.3) “ordenaram aos embaixadores que abandonassem o seu território antes do nascer do sol, sob pena de serem tratados como inimigos”. Sem dúvida esta é a forma, dentro das regras de preservação da segurança de emissários, para romper com uma proposta inaceitável.³¹ A esta versão do episódio, garantida pelos Argivos, Heródoto acrescenta uma outra consensual

³¹ Convite semelhante, em função do desagrado causado por um emissário, repete-se quando, diante dos Atenienses, Alexandre I da Macedónia se apresenta a defender interesses persas (8.144.3): “E tu, de futuro, não voltes a apresentar aos Atenienses propostas semelhantes, nem nos incites a praticar infâmias, alegando prestar-nos uma valiosa ajuda, pois não queremos

por toda a Grécia (7.150): a de que antes, Xerxes tinha também diligenciado, através de um emissário, garantir a neutralidade de Argos, com o argumento de um parentesco mítico com a cidade e com a promessa de um tratamento especial durante a invasão. Por isso, a exigência sobre a chefia não teria sido mais do que um pretexto para escusar Argos de alinhar na causa comum. Além de o facto de estar envolvida uma cidade relevante como Argos justificar a especificidade desta diligência, o seu interesse está também em ser um exemplo de uma ofensiva diplomática complexa, em que interesses de duas partes em conflito se moviam sobre o mesmo tabuleiro.³² Heródoto não se sente capaz de afixar qualquer uma das versões (7.152.1), reconhecendo apenas que, perante a turbulência do momento, cada um tentou, numa diplomacia fracionada e controversa, defender os que lhe pareciam os seus interesses. Claro é que a intensidade da diplomacia, nestes anos complexos da invasão persa, tinha atingido o seu clímax.

Não menos sugestiva dos problemas criados pela tensão geral e pelo envolvimento, numa mesma embaixada, de representantes de diferentes cidades é a missão junto de Gélon, na Sicília. Colocada de novo em causa a atribuição das chefias como condição para a intervenção de um aliado, os interesses de Espartanos e Atenienses nas negociações com o Siciliano mostraram-se divergentes. Se aos Espartanos, fazendo-se porta-vozes da sensibilidade de todos, pareceria insustentável ceder a Gélon o comando geral das forças gregas em troca de efetivos e de um aprovisionamento logístico mesmo se generoso, aos Atenienses parecia impossível abdicar do comando naval em favor do Siciliano (7.159-161). De registar é também o tom em que as negociações decorrem. É evidente que as propostas vão fluindo de improviso e se Gélon as adianta com base na sua determinação de soberano, os emissários das diversas cidades gregas respondem por sua conta, sem condicionalismos de consulta às respetivas autoridades. Permitem-se mesmo um tom desabrido,³³ para manifestarem o desagrado face ao decurso das negociações. Ainda que anónimos na maioria, a autonomia de que dispõem mostra bem que se trata de muito mais do que de ‘servos’; quem fala é gente poderosa, escudada numa responsabilidade cívica que as circunstâncias facultam, que pode decidir com autonomia e que se sente à vontade no exercício da função.

que te aconteça nada de desagradável da parte dos Atenienses, dada a tua condição de seu próximo e amigo”.

³² Ofensiva essa, de resto, com raízes mais profundas, que passavam por diligências diplomáticas junto da corte persa por parte de várias cidades gregas, no sentido de obter do Grande Rei uma garantia de amizade; Argos contava-se nesse número (7.151).

³³ Cf. a reação de Gélon perante a intervenção do representante dos Lacedemónios (7.160.1). “Estrangeiro de Esparta, as injúrias dirigidas contra um amigo tendem a estimular-lhe a cólera. Mas apesar de, no teu discurso, me dirigires palavras insultuosas, não me irás demover a responder na mesma moeda».

Com o estalar do conflito, a atividade diplomática abrandou e passou a servir objetivos pontuais. No entanto, a vitória decisiva dos Gregos em Salamina havia ainda de depender de um emissário, Sicino, um servo de Temístocles e pedagogo dos seus filhos (8.75.1). Tratou-se, em função das dissensões que o pavor gerado por um inimigo de enorme potencial e ativo em várias frentes provocava entre os chefes gregos, de uma missão clandestina, da responsabilidade única de Temístocles. A intenção tinha um duplo alcance: iludir o adversário com uma mensagem dolosa, ditada palavra por palavra pelo estratega, mobilizando-o para o ataque e, ao mesmo tempo, impedir a retirada dos Gregos que uma assembleia estava prestes a decidir com a discordância radical de Temístocles. O uso da meia verdade mostrou-se, na circunstância, precioso (8.75.2):

Enviou-me, às escondidas dos Gregos, o general ateniense que, por sinal, é do partido do Rei e deseja que vocês, mais do que os Gregos, alcancem a vitória. Mandou-me informar-vos de que aqueles, tomados de pavor, se decidem pela fuga e de que, nesta circunstância, se não os deixarem escapar, se vos oferece a oportunidade de realizarem a mais bela das missões. De facto, eles não se encontram de acordo e, portanto, já não vos oporão resistência. Vão vê-los a lutar entre si, tanto os que são a vosso favor como os que o não são.

Este foi, com certeza, o golpe diplomático mais bem-sucedido da guerra contra os Persas, apesar da improvisação e do risco que acarretava, mas obedecendo às que poderiam considerar-se as regras de ouro da diplomacia: oportunidade, eficiência, escolha certa das palavras e, sobretudo, consciência plena e estratégica dos argumentos. A iniciativa coube a alguém que, no momento, assumiu a autoridade decisiva da guerra, um general ateniense que assim torneava os inconvenientes da democracia: perda da disputa na assembleia, Temístocles ganhava-a no terreno. O resultado é anunciado por Heródoto com um simples apontamento (8.76.1): “Para os Persas aquelas eram notícias dignas de confiança”. A que se sucede uma segunda observação não menos relevante (8.78): “Prosseguia acesa a discussão entre os generais que estavam em Salamina. Ainda não sabiam que os Bárbaros os tinham cercado”. As condições da vitória tinham sido impostas pela diplomacia.

As vitórias obtidas contra Xerxes no campo de batalha não foram suficientes para pôr um ponto final definitivo no conflito. E como o recomeço de uma outra etapa se adivinhava, houve como que uma retoma dos contactos entre os diversos envolvidos, à semelhança do que sucedera nos preparativos do primeiro recontro. As últimas diligências diplomáticas desenvolvidas em território grego tiveram, da parte dos Persas, a intenção de dividir um inimigo que assim se lhes tornaria mais vulnerável. Foi nesse sentido que, com uma embaixada, Mardónio, encarregado dos assuntos da campanha depois da retirada de Xerxes, tentou obter a aliança dos Atenienses e seduzi-los para vantagens que a generosidade do

rei persa estava disposta a conceder-lhes (8.136, 8.140-144). De certo modo, a abordagem das principais cidades gregas repetia, depois das ameaças, a tentativa de conciliação e cumplicidade. Todavia, longe iam os tempos em que o desconhecimento do interlocutor condicionava o contacto; Heródoto é bem explícito a respeito dos pressupostos de Mardônio ao tentar cativar os Atenienses (8.136.1-3):

Mardônio, ao ter conhecimento do que diziam os oráculos, enviou sem perda de tempo, um mensageiro a Atenas, Alexandre da Macedónia, filho de Amintas; e enviou-o, não só porque entre ele e os Persas existia um vínculo de parentesco (...), mas também por saber que ele era próximo e evérgeta dos Atenienses. Entendia que essa seria a melhor forma de os cativar, por lhe ter chegado aos ouvidos que se tratava de um povo numeroso e corajoso, que tinha sido o principal responsável pelo desastre que sofrera no mar. Se conseguissem uma aliança com eles, era certo que facilmente obteriam o domínio do mar.

A escolha de Alexandre da Macedónia³⁴ obedecia a critérios muito favoráveis, desde logo pelas boas relações que, por diferentes motivos, tinha com ambas as partes: por parentesco com os Persas (porque uma sua irmã estava casada com um persa influente), e por elos políticos com os Atenienses. Parecia, portanto, o homem certo para as pretensões de Mardônio. E se o mensageiro era acertado, a mensagem de que era portador pretendia ser generosa. O seu alvo eram os Atenienses, considerados o lado mais temível da resistência grega. Perante esse inimigo, os Persas diziam-se dispostos a esquecer o passado e a conceder uma amnistia, comprometendo-se, ao mesmo tempo, a reconstruir os templos destruídos durante a invasão de Xerxes; os Atenienses teriam um governo autónomo e poderiam inclusivamente reivindicar algum território mais, além do seu (8.140^a). Às benesses somava-se um vago tom de ameaça: a superioridade de meios persa tinha ficado comprovada e a resistência impossível; seria, portanto, loucura não aceitar a proposta. Como bom emissário, Alexandre reforçou até, com uma achega pessoal, os termos da ameaça: Atenas não teria como sair vencedora de um tal inimigo e ficaria sujeita a um futuro de instabilidade e destruição (8.140b).

Mas o argumento de que os Gregos tinham experimentado a amplitude de meios do adversário e que não teriam condições para lhes resistir de novo parecia frágil, depois dos grandes confrontos e das vitórias alcançadas por eles em nome da sua liberdade. De resto, da recusa dos Atenienses se retira a prova de um patriotismo modelar capaz de tranquilizar os seus mais relevantes parceiros

³⁴ O mesmo Alexandre que infligiu uma tremenda punição aos emissários persas que atentaram, durante a receção que lhes foi oferecida, contra as mulheres macedónias (*vide supra*). A propósito da sua personalidade com provas dadas que o recomendam como emissário, além das circunstâncias familiares e políticas referidas por Heródoto, escreve Masaracchia (1990: 225): “O episódio define-lhe a personalidade: prontidão e coragem misturadas com astúcia”.

gregos, os Lacedemónios. Porque também eles, ao saberem da diligência inimiga, acudiram de imediato com uma embaixada; deste modo, o que tinha começado por ser uma abordagem, mediada pelo soberano macedónio, em favor dos Persas, converteu-se num confronto de propostas e de apelos entre inimigos e aliados. De que, de resto, os Atenenses souberam tirar o melhor partido, comprometendo, pela afirmação do desejo de vingança, o apoio e reforço de meios por parte dos Espartanos.³⁵ Da intervenção de Temístocles junto de Xerxes até à resposta agora dirigida a Mardónio, a diplomacia ateniense afirmava-se como perspicaz, pondo à frente de qualquer consideração o interesse da pátria, mas sem hesitar perante o dolo e o subterfúgio.

O dolo passou a ser, aliás, uma ferramenta a que qualquer uma das partes não hesitava em recorrer. Assim, quando Mardónio enviou a Salamina, onde uma parte dos Atenenses se encontrava ainda refugiada perante a destruição sofrida pela sua cidade, um emissário, Muríquides, encarregado de uma nova tentativa de os seduzir para o lado persa, obteve do conselho uma posição dividida. Um dos senadores, surpreendentemente, defendeu a proposta do inimigo; o que leva Heródoto a comentar (9.5.2): “Foi esta a opinião que manifestou, ou por ter recebido dinheiro de Mardónio, ou porque ela também lhe agradava”. Certo é que, escandalizados com o que soava a uma traição, os Atenenses o lapidaram.

Se a atividade diplomática de iniciativa persa continuava muito intensa, as cidades gregas entre si tinham também todos os motivos para prosseguir uma política de mobilização geral. Boa parte desse movimento, como seria de esperar, envolveu as duas cidades capazes de uma intervenção decisiva, Atenas e Esparta. As próprias propostas adiantadas pelo invasor, no sentido de captar a aliança de uma das partes, serviram de argumento para manter em prontidão possíveis aliados. Assim foi a visita pormenorizadamente tratada (9.7-10) de emissários atenienses a Esparta a reclamar o prometido apoio contra o que se previa uma arremetida iminente do adversário comum. E, desta vez, a tática foi contrária à anteriormente praticada em situação semelhante; em lugar de proclamarem um inabalável sentimento pro-helénico contra qualquer tentativa de persuasão dos bárbaros, os Atenenses declararam a possibilidade de uma aliança com o inimigo caso os Lacedemónios não tomassem uma iniciativa concreta em defesa dos interesses gregos (9.7.11). Este tipo de episódio serve, em *Histórias*, para justificar etapas da guerra, mas sobretudo para caraterizar a natureza, atitude e interesses dos envolvidos. Tudo se preparava para uma segunda fase, essa sim definitiva, da campanha.

³⁵ Immerwahr (1966: 219) sintetiza as diferentes motivações determinantes dos discursos dos Atenenses dirigidos aos Persas e aos Espartanos: “O seu discurso para Mardónio salientou somente o desejo de liberdade de Atenas e a sua confiança nos deuses. (...) O discurso dirigido aos Espartanos é uma das mais finas expressões de pan-helenismo”.

4. CONCLUSÃO

Como em tantas outras matérias, Heródoto proporciona também testemunhos preciosos para a história da diplomacia. Apesar de serem muitos, em *Histórias*, os episódios em que os contactos entre povos são decisivos, não podemos ainda falar de uma atividade constante e profissional como hoje a entendemos. Mas temos de conceder-lhe alguma veracidade, dentro de um contexto em que a guerra, com todas as suas vicissitudes, funciona de eixo condutor da narrativa. Se um rigor verdadeiramente ‘histórico’, no entanto, não pondera nestes numerosos contactos, o seu significado literário e mesmo antropológico é inegável. E o tempo a que os acontecimentos dizem respeito proporciona à diplomacia espaço para se aperfeiçoar e crescer como uma verdadeira arte política.

Bibliografia

- Adcock, E., Mosley, D. J. (1975), *Diplomacy in Ancient Greece*. New York: St. Martin's Press.
- Asheri, D. (1989), *Erodoto. Le storie*. I. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Asheri, D., Medaglia, S., Fraschetti, A. (1990), *Erodoto. Le storie*. III. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Baragwanath, E., Bakker, M. de (eds.) (2012), *Myth, truth, & narrative in Herodotus*. Oxford: University Press.
- Bakker, M. de (2012), “Herodotus’ Proteus: Myth, History, Enquiry and Storytelling”, in Baragwanath, Bakker (eds.): 107-126.
- Fabule, D. K. (2011), *Information-gathering and the strategic use of culture in Herodotus*. Univ. Stellenbosch: PhD Thesis.
- Ferreira, J. R., Leão, D. F. (2000), *Heródoto. Histórias*. VI. Lisboa: Edições 70.
- Ferreira, J. R., Soares, C. L. (2002), *Heródoto. Histórias*. VIII. Lisboa: Edições 70.
- Immerwahr, H. (1966), *Form and thought in Herodotus*. Cleveland: The American Philological Association.
- Karavites, P. (1987), “Diplomatic envoys in the Homeric world”, *RIDA* 34: 41-100.
- Masaracchia, A. (1978), *Erodoto. Le storie*. IX. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Masaracchia, A. (1990), *Erodoto. Le storie*. VIII. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Nenci, G. (1994), *Erodoto. Le storie*. V. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Rocha Pereira, M. H., Ferreira, J. R., Silva, M. F. (1994), *Heródoto. Histórias*. I. Lisboa: Edições 70.
- Sears, M. (2009), “A note on Mardonius emissaries”, *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada* 9.1: 21-8.

- Silva, M. F., Guerreiro, C. A. (1994), *Heródoto. Histórias. III*. Lisboa: Edições 70.
- Silva, M. F., Guerreiro, C. A. (2000), *Heródoto. Histórias. IV*. Lisboa: Edições 70.
- Silva, M. F., Soares, C. L. (2007), *Heródoto. Histórias. V*. Lisboa: Edições 70.
- Schrader, C. (1994), *Heródoto. Historia. VII*. Madrid: Editorial Gredos.
- Török, L. (2014), *Herodotus in Nubia*. Leiden/Boston: Brill.
- West, S. (2011), “A diplomatic fiasco. The first Athenian embassy to Sardis (Hdt. 5,73)”, *RhM* 154: 9-21.

(Página deixada propositadamente em branco)

LA MÚSICA EN HERÓDOTO

ESTEBAN CALDERÓN DORDA
Universidad de Murcia
esteban@um.es

RESUMEN: La ubicación cronológica e histórica de Heródoto de Halicarnaso, así como su extraordinaria labor como pionero de la historiografía, nos permite el acceso no sólo a datos sobre la música griega, sino también a la vía de penetración en Grecia de las innovaciones orientales y, en un camino inverso, cómo la música helena era conocida en Oriente. Desde el punto de vista léxico hay que destacar que Heródoto se erige en el primer testimonio de numerosos términos musicales, especialmente en el contexto lingüístico del dialecto jonio. Todo sugiere que la música griega era considerada como un conglomerado heterogéneo de diferentes tradiciones y el lenguaje étnico así lo confirma.

ABSTRACT: The chronological and historical location of Herodotus of Halicarnassus, as well as his extraordinary work as a pioneer of historiography, allows us access not only to data on Greek music, but also to the way Eastern innovations penetrated Greece and, in a reverse path, how Hellenic music was known in the East. From the lexical point of view, it should be noted that Herodotus stands as the first testimony of numerous musical terms, especially in the linguistic context of the Ionian dialect. Everything suggests that Greek music was considered a heterogeneous conglomerate of different traditions and the ethnic language confirms this.

1. INTRODUCCIÓN

Es sabido que poseemos escasos documentos que expliquen de manera directa el arte musical de los griegos; por el contrario, contamos con un número considerable de testimonios indirectos – especialmente literarios – sobre la práctica de la música, así como manuales sobre la teoría musical. Para los testimonios literarios los estudiosos habitualmente se decantan por los poetas, pero también en los prosistas se pueden hallar datos de interés de cara a tener un conocimiento cabal acerca de la música griega. En estas páginas pretendo un acercamiento a una τέχνη tan nuclear en la educación helena a partir del vocabulario musical en el texto de la *Historia* de Heródoto. Fuera del ámbito de este análisis léxico quedarán aquellos términos que contextualmente no presentan un sentido musical en el texto herodoteo, como pueden ser ἀρμονίη,¹ ἡμιόλιος,²

¹ Hdt. 2.96.2.

² Hdt. 5.88.2.

πλῆκτρον³ ο ῥυθμός,⁴ así como los relativos al campo de la métrica, como ἐξάμετρος,⁵ ἵαμβος τρίμετρος⁶ ο τόνος.⁷

2. EL CANTO

La música griega fue esencialmente vocal, en el sentido de que se decantó por una concepción “cantable” incluso de las partes más instrumentales de la misma. La parte vocal de la música, por tanto, la constituye el canto, que está representado por diversos términos a considerar. El primero de ellos es αἰοιδή (át. ᾠδή), con dos incidencias, que junto a sus cognados conforma el grupo más presente en la *Historia*. Al hablar del pueblo nómada de los masagetas,⁸ cuenta Heródoto (1.202.2) que tenían la costumbre de reunirse en círculo junto al fuego y arrojar a este determinado fruto, que producía un aroma que les embriagaba hasta el punto de disponerlos al baile y al canto: ἐς ὃ ἐς ὄρχησίν τε ἀνίστασθαι καὶ ἐς αἰοιδὴν ἀπικνέεσθαι.

Con todo, el pasaje más interesante es aquel en el que Heródoto (2.79.1-3) se refiere al mítico cantor Lino,⁹ poeta-músico de trenos:

καὶ <ὅτι> ᾄσιμα ἔν ἐστι, Λίνος, ὅς περ ἔν τε Φοινίκη αἰοιδιμός ἐστι καὶ ἐν Κύπρῳ καὶ ἄλλῃ, κατὰ μέντοι ἔθνεα οὔνομα ἔχει, συμφέρεται δὲ αὐτὸς εἶναι τὸν οἱ Ἕλληνες Λίνον ὀνομάζοντες αἰείδουσι· ὥστε πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα ἀποθωμάζειν με τῶν περὶ Αἴγυπτον ἐόντων, ἐν δὲ δὴ καὶ τὸν Λίνον ὀκόθεν ἔλαβον [τὸ οὔνομα]. φαίνονται δὲ αἰεὶ κοτε τοῦτον αἰείδοντες. ἔστι δὲ αἰγυπτιστὶ ὁ Λίνος καλεόμενος Μανερῶς. ἔφασαν δὲ μιν Αἰγύπτιοι τοῦ πρώτου βασιλεύσαντος Αἰγύπτου παῖδα μονογενέα γενέσθαι, ἀποθανόντα δὲ αὐτὸν ἄωρον θρήνοισι· τοῦτοισι ὑπὸ Αἰγυπτίων τιμηθῆναι, καὶ αἰοιδὴν τε ταύτην πρώτην καὶ μούνην σφίσι γενέσθαι.

El relato identifica a Lino con el genérico término de ᾄσιμα (át. ᾠσμα),¹⁰ el “canto”, el resultado del verbo αἰείδω, que también era digno de ser cantado

³ Hdt. 1.194.3.

⁴ Hdt. 5.88.1.

⁵ Hdt. 1.47.2, 1.62.4, 5.60, 5.61.1, 7.220.3.

⁶ Hdt. 1.12.2.

⁷ Hdt. 1.47.2, 1.62.4, 1.174.5, 5.60.

⁸ Heródoto (1.201) afirma que algunos los consideraban de raza escita, εἰσὶ δὲ οἵτινες καὶ Σκυθικὸν λέγουσι τοῦτο τὸ ἔθνος εἶναι.

⁹ Cf. García López (2004: 45, n. 23).

¹⁰ Cf. Sud., *s.u.* ᾠσμα· τὸ μέλος, ἡ ᾠδή. Los ᾠσματα incluso son designados por su origen, como en el caso, por ejemplo, de Alcman, que compuso ᾠσματα Ἰωνικά (Heph. 12.2, p. 37 Consbruch) y ᾠσματα Λύδια (PMG 24), a los que tuvo que adaptar su lira doria (cf. Calderón Dorda 2003: 235-236).

(ᾠοίδιμος)¹¹ en otros lugares bajo diferentes nombres. Heródoto señala que los egipcios lo cantaban desde siempre, pero con el nombre de Maneros,¹² unigénito del primer rey de Egipto,¹³ cuya prematura muerte fue honrada por los egipcios con trenos.¹⁴ Es probable que se haya producido una confluencia entre una divinidad de la vegetación y el canto fúnebre por Adonis, que, al parecer, murió por los celos que Apolo sentía de su extraordinaria voz. Plutarco (*Mor.* 357E) identifica el nombre del joven príncipe egipcio con un canto, ὃν γὰρ ἄδουσιν Αἰγύπτιοι παρὰ τὰ συμπόσια Μανερῶτα τοῦτον εἶναι, que en el caso de Heródoto es el λίνος,¹⁵ del que Homero (*Il.* 18.561-572) habla como un canto de viñadores en honor de este dios, que era acompañado por la forminge (φόρμιγξ) y por la danza. El hecho de que tanto Lino como Osiris estuviesen vinculados a la agricultura como que ambos hallasen una muerte prematura, propició que fuesen cantados con un canto fúnebre, el θρήνος.¹⁶

El treno, θρήνος, es el canto de lamento por excelencia, pero no parece verosímil que fuese la única clase de ᾠοιδή que existía en Egipto, como escribe el historiador de Halicarnaso.¹⁷ El θρήνος aparece en tres ocasiones en la *Historia* y siempre en plural. Los otros dos lugares se refieren a la costumbre babilonia de utilizar miel en las exequias y acompañarlos con θρήνοι, semejantes a los de los egipcios, en opinión de Heródoto (1.198): ταφαὶ δὲ σφι ἐν μέλιτι, θρήνοι δὲ παραπλήσιοι τοῖσι ἐν Αἰγύπτῳ. En el *logos* egipcio volvemos a encontrar una

¹¹ El término ᾠοίδια está atestiguado por vez primera en este pasaje de Heródoto. Michaelides (1978: 23) define ᾠοίδιμος como “that which is sung or is subject of a song” y pone como único ejemplo este pasaje herodoteo. Con otro sentido en Hdt. 2.135.5, a propósito de una hetera llamada Arquidica.

¹² Cf. Schrader (1977: 368, n. 305); Lloyd (1976: 338; 1989: 300-301).

¹³ Según Heródoto (2.99.2), este rey se llamaba Mina (cf. Schrader 1977: 385, n. 356), aunque Plutarco (*Mor.* 357D-F) ofrece otra versión.

¹⁴ Cf. Schrader (1977: 368, n. 307). El sentido de πρώτην καὶ μόνην σφίσι γενέσθαι es discutido. Lo habitual es entenderlo como “y esta es la primera y única canción (ᾠοιδήν) que tuvieron”, pero resulta poco creíble. Según Lloyd (1989: 301), lo que Heródoto quiere decir es que la versión egipcia del lino es la primera de todas, esto es, que este canto se origina en Egipto antes que en Chipre y otros lugares; de manera que μόνην sólo reforzaría a πρώτην.

¹⁵ Cf. Michaelides (1978: 187). Ateneo (14.619c), al escribir sobre distintos tipos de canto, dice: λίνος δὲ καὶ αἴλινος οὐ μόνον ἐν πένθεισιν, ἀλλὰ καὶ ἐπ’ εὐτυχεῖ μοιλαῖ κατὰ τὸν Εὐριπίδην (*HF* 348). Sin embargo, el citado pasaje de Eurípides se haya en un contexto manifiestamente fúnebre. Para el αἴλινος, vide Michaelides (1978: 2-3). Lloyd (1989: 300) ha sugerido que su origen puede estar en la expresión semítica *ʿoi lānū* (“guai a noi”). Ahora bien, en la fiesta argiva denominada Arnis, el λίνος era entonado por las mujeres en honor del héroe Lino, que fue desgarrado por los perros, al igual que el lino era desgarrado al ser machacado para obtener su fibra, cf. Adrados (1976: 88), Silva Barris (2016).

¹⁶ Cf. Plu., *Mus.* 1132A; D.S. 1.14; Firm., *De error. prof. relig.* 2.6-7. Cf. Adrados (1976: 84-88).

¹⁷ Cf. Erman & Ranke (1923: 91-93); Adrados (1976: 84-90). Resulta interesante leer en Sófocles (*El.* 88) la vinculación entre ambos términos, θρήνων ψῆδας. Vide Hom., *Il.* 24.719-722.

expresión similar y la misma relación con los funerales (ταφαί): θρήνοι δὲ καὶ ταφαί σφεων εἰσὶ αἶδε (2.85.1).¹⁸

Por otra parte, el verbo αἶδω (át. ᾄδω) está atestiguado siete veces. De manera absoluta aparece en el célebre pasaje del músico Arión (1.24.4),¹⁹ cuando este pidió que le dejaran cantar (αἶσαι) de pie en la cubierta del barco antes de arrojarle al mar, y en la procesión marítima en honor de Ártemis celebrada en Bubastis (2.60.1), donde hombres y mujeres cantaban (αἰδουσι) y tocaban las palmas. Sobre ambos lugares volveremos más adelante. Con acusativo de persona hallamos este verbo en la fiesta en honor de Dioniso (2.48.2), en la que las mujeres ἔπονται αἰδουσαι τὸν Διόνυσον, con el acompañamiento de un auleta. Los otros dos lugares en los que aparece el verbo en el mismo contexto sintáctico es en el anterior episodio de Lino (2.79.2), Λίνον ... αἰδουσι y τοῦτον (*scil.* Λίνον) αἰδόντες. Posteriormente, en fin, el verbo αἶδω es utilizado por Heródoto (4.35.3) para referirse a los viejos himnos cantados en Delos compuestos por el legendario músico Olén,²⁰ también vinculado a Apolo: ὁ Ὠλὴν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς παλαιοὺς ὕμνους ἐποίησε ἐκ Λυκίης ἐλθὼν τοὺς αἰδομένους ἐν Δήλῳ. Si Olén era un griego que vivió en Licia o si se trataba de un licio helenizado, poco importa; lo realmente relevante es que se movió por la zona de contacto entre griegos y pueblos minorasiáticos.

El compuesto ἐπαἶδω (át. ἐπάδω), atestiguado con el significado de ‘cantar’ por primera vez en Heródoto, lo utiliza este para describir las costumbres sacrificiales de los persas, en las que un μάγος entonaba una teogonía, ἐπαίδει θεογονίην (1.132.3), y añade el historiador: οἷην δὴ ἐκείνοι λέγουσι εἶναι τὴν ἐπαοιδήν. Salvo el título del poema hesiódico del mismo nombre, el término θεογονίη aparece por primera vez en este lugar de Heródoto; ahora bien, por entonar una teogonía probablemente hay que entender un himno litúrgico en honor de Ahuramazdah, en el que se enumeraban sus atributos.²¹ El hecho de que θεογονίη sea una ἐπαοιδή (át. ἐπωδή) y que sólo pueda ser entonada por un μάγος y en un contexto sacrificial, parece indicar que se podría tratar de una suerte de ensalmo.²²

¹⁸ Para esta fase del culto fúnebre, cf. Lloyd (1976: 351; 1989: 306).

¹⁹ Cf. Asheri (1988: 277).

²⁰ Olén, según Heródoto (4.35.3), era licio, aunque otros lugares se disputaban su origen, cf. Adrados (1976: 122); Michaelides (1978: 225). Según Pausanias (10.5.4), era hiperbóreo. El mismo Pausanias (10.5.8) dice de él: Ὠλὴν θ', ὅς γένετο πρῶτος Φοῖβοιο προφάτας, πρῶτος δ' ἀρχαίων ἐπέων τεκτάναντ' αἰδάν (cf. Paus. 1.18.5, 2.13.3, 5.7.8, 8.21.3, 9.27.2). Sobre las festividades de Delos, *vide* Th. 3.104.

²¹ Cf. Schrader (1977: 201, n. 325); Asheri (1988: 343-344); pero, sobre todo, Michaelides (1978: 108-109). Cf. Pl., *Lg.* 903B: ἐπωδὼν γε μὴν προσδεῖσθαι μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν.

²² Michaelides (1978: 108) define la ἐπαοιδή como “a magical song”. Cf. A., *PV* 172-173: καὶ μ' οὔτι μελιγλώσσοις πειθοῦς / ἐπαοιδαῖσιν θέλξει. Con los sacrificios en Pl., *Smp.* 364B: ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς. Un significado parecido a ἐπαἶδω se puede observar en Hdt. 7.191.2, τέλος δὲ ἔντομά τε ποιεῦντες καὶ καταεἰδόντες

De igual modo, el verbo χρησφδέω, “recitar o cantar un oráculo”, está atestiguado por vez primera en el de Halicarnaso (7.6.5), a propósito del capítulo dedicado a las actividades del poeta ateniense Onomácritos, que también ejercía como χρησμολόγος y como recopilador de los oráculos atribuidos a Museo.²³ Onomácritos acompañó a los Pisistrátidas y a los Alévidas a la corte de Jerjes para persuadir a este con sus vaticinios. Heródoto narra que οὗτός (*scil.* Ὀνομάκριτος) τε δὴ χρησφδέων προσεφέρετο, es decir, se presentaba recitando o cantando oráculos.

El término ὕμνος (“himno”), que alude sustancialmente a un tipo de oda, sagrada a un héroe o a una divinidad,²⁴ como se podrá observar, sin que, en principio se le pueda asociar a una determinada forma métrica. Aparece dos veces y en un mismo pasaje citado *supra* (4.35.3) a propósito del músico licio Olén, que compuso un himno en honor de las vírgenes hiperbóreas Arge y Opis,²⁵ y que aprendieron a cantar (ὕμνείν) los delios y los jonios; igualmente, Olén compuso otros viejos himnos que eran cantados en Delos, τοὺς ἄλλους τοὺς παλαιούς ὕμνους.²⁶ Calímaco, en el *Himno a Delos* (300-313), menciona un himno de Olén, que en sus días todavía era ejecutado en la isla de Delos, consistente en un νόμος cantado por hombres y acompañado por la danza de un coro femenino (αἱ χορίτιδες): οἱ μὲν ὑπαείδουσι νόμον Λυκίοιο γέροντος (304).²⁷ Como se puede observar, en el mismo contexto está atestiguado el verbo ὑμνέω, que también aparece en 5.67.1, donde Heródoto narra que Clístenes, tirano de Sición, acabó con los certámenes que los rapsodos (ῥαψωδοί) celebraban con los poemas homéricos, ya que en estos a menudo eran cantados (ὕμνεται)²⁸ tanto Argos como los argivos, con los que Clístenes estaba en guerra.²⁹ Este lugar (5.67.1) es el primero en el que está atestiguado el término ῥαψωδός, que es un

βοῆσι οἱ μάγοι τῷ ἀνέμῳ, donde la presencia de los magos es recurrente para aplacar, en este caso con καταείδω (át. κατάδω), los vientos del temporal que había hecho naufragar a la flota persa.

²³ Cf. Paus. 7.26.13.

²⁴ Pl., *Lg.* 700B: καὶ τι ἦν εἶδος ψῆδης εὐχαὶ πρὸς θεοῦς, ὄνομα δὲ ὕμνοι ἐπεκαλοῦντο. También se aplicaba a los poetas míticos o legendarios como Orfeo, Eumolpo, Museo o, como en el caso que nos ocupa, Olén. Cf. Michaelides (1978: 144). Los himnos son contrapuestos a los trenos, e.g., A., *Ch.* 342-343. En la cultura griega arcaica el término ὕμνος designaba toda suerte de canto, sin vinculación con una determinada forma métrica.

²⁵ Sobre estos nombres, cf. Corcella (1993: 260-261).

²⁶ Cf. Adrados (1976: 64-65 y 114-115).

²⁷ Resulta interesante leer en Tucídides (3.104) las referencias al coro de mujeres delias (τὸν γὰρ Δηλιακὸν χορὸν τῶν γυναικῶν ὑμνήσας...).

²⁸ Powell (1938: 364, *s.u.* ὑμνέω) lo entiende en este contexto como “celebrate anyone in song”.

²⁹ Es posible que, en realidad, Heródoto se esté refiriendo al ciclo tebano (*Edipodia*, *Tebaida* y *Epígonos*), atribuidos a Homero y en los que se narraba la victoria de los argivos sobre Tebas. Se trata, pues, del testimonio más antiguo de censura de una obra literaria en el mundo heleno. Cf. Nenci (1994: 257).

compuesto de ῥάπτω y de ᾠδή, es decir, un compilador de ἀοιδαί,³⁰ literalmente “el que cose cantos”, o, como define Píndaro (N. 2.2), ῥαπτῶν ἐπέων ἀοιδοί. Heródoto también utiliza aquí el verbo ἀγωνίζομαι, que aparece en nuestro autor por vez primera. De los argivos dice Heródoto (3.131.3) que κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ τοῦτον χρόνον καὶ Ἀργεῖοι ἤκουον μουσικὴν εἶναι Ἑλλήνων πρῶτοι.³¹

También cabe reseñar que el verbo παιωνίζω,³² “entonar un peán (παιάν)”, un himno dedicado a Apolo³³ y cantado por varones, con el que los perintios celebraban la victoria sobre los peonios en un triple combate singular (5.13).³⁴ Sobre el παιάν sabemos que el coro lo formaban soldados o ciudadanos, en lo que se diferencia de otros coros líricos, y hay datos de que se entonaba con el acompañamiento de la lira o del aulo.³⁵

Por último, con μέλος Heródoto (2.135.6) designa un poema de Safo³⁶ y otro (5.95.2) de Alceo.³⁷ En ambos casos se trata de poesía mélica³⁸ y en el *corpus* herodoteo no está registrado en otro contexto musical.

3. LOS INSTRUMENTOS DE VIENTO

Entre los instrumentos de viento (ἐμπνευστὰ ὄργανα) presentes en Heródoto el αὐλός (“aulo”) es mencionado en cuatro ocasiones³⁹ y su difusión parece que

³⁰ Cf. Powell (1938: 329, *s.u.* ῥαψῳδός, “reciter of Homer”); Michaelides (1978: 290); Cannatà Fera (2020: 297). Cf. Hes., fr. 357 Merkelbach-West: ἐν νεαροῖς ὕμνοις ῥάψαντες ἀοιδήν, literalmente “coser un canto”.

³¹ Este pasaje a veces es considerado espurio y como un comentario de un escoliasta; por ejemplo, Legrand (*BL*), Hude (*OCT*), Asheri (*LV*).

³² Cf. Powell (1938: 287, *s.u.* παιωνίζω, ‘raise the battle-cry’); LSJ, *s.u.* παιωνίζω, “chant the paean” or “song of victory”. Cf., *e.g.*, Ar., *Eq.* 1318, *Pax* 555; Th. 1.50. En Baquilides (17.129), παιανίζω.

³³ También a Ártemis, cf. Procl., *Chr.* 11. Como νόμος propio de Apolo, cf. Calderón Dorda (2002: 101-102).

³⁴ Cf. Nenci (1994: 153-155).

³⁵ Cf. Adrados (1976: 82). La lira era un instrumento de cuerda no profesional, básico en la educación musical griega y muy difundido en el s. VII a.C., tenía siete cuerdas (ἐπτὰ χορδάς, *h. Merc.* 51) y se atribuye a Terpanandro la adición de la octava. *Vide* Hägg (1995); Thurn (1998); West (1992: 48-70). La heptatónica ya era conocida por los músicos de Mesopotamia a finales del tercer milenio, cf. Stella (1984: 17-18).

³⁶ El fr. α 1 *PMG* puede formar parte de un poema dirigido a Caraxo, que es la referencia que recoge Heródoto.

³⁷ Se trata del fr. 7 *PMG*.

³⁸ Cf. Powell (1938: 218, *s.u.* μέλος: “lyric poem”); LSJ, *s.u.* μέλος: “lyric strain”. Cf. Michaelides (1978: 202). Según Szemerényi (1954), es probable que μέλος proceda de la raíz **mel-*, que sería la originaria de **mel-p-*, de manera que μέλος emparentaría con μέλπω y μολπή. Cf. Chantraine (1965-1980: 683-684).

³⁹ En 4.2.1, a propósito de las costumbres de los escitas, Heródoto afirma que aquellos extraían la leche de las yegüas introduciendo en las ubres unas cánulas semejantes a los tubos de los aulos: φυσητήρες αὐλοῖσι προσεμφερέστατοι. El término φυσητήρ aparece en Heródoto por primera vez. Sobre el αὐλός, *vide* Michaelides (1978: 42-46). Desechamos la traducción de

fue una moda asiática, frigia o lidia, que se extendió durante el s. VII a.C., según la tradición gracias al αὐλητής frigio Olimpo,⁴⁰ que viene a ser como el nexo simbólico entre la música asiática y la griega. Al tratar de la fiesta que los egipcios dedican a Dioniso, Heródoto (2.48.1) dice que es similar a la de los griegos con una salvedad, la ausencia de coros, es decir, los cantos corales del ditirambo;⁴¹ sin embargo, en lugar de la presencia de falos, un elemento de gran importancia en el culto dionisiaco, las mujeres llevan de pueblo en pueblo imágenes de un codo accionadas por hilos, que mueven el pene.⁴² A este singular cortejo femenino (κατὰ κώμας) lo conducía un αὐλός, para que facilitara el canto a Dioniso por parte de las mujeres (ἀείδουσαι). No se puede pasar por alto, no obstante, que, según se desprende del *Marmor Parium*,⁴³ fue el frigio Hiagnis el creador de los νόμοι de la Diosa Madre y de Dioniso, melodías que eran acompañadas por el aulo en la escala Φρυγιστί, y por el *De Musica* (1141B) pseudoplatarqueo sabemos que en los cantos sagrados a Cíbele se hacía abundante uso del troqueo (y del tríbraco) como ritmo de la danza por excelencia.

Por otra parte, el rey lidio Aliates guerreó contra los milesios marchando al son de siringas, péctides y aulos (1.17.1): ἐστρατεύετο δὲ ὑπὸ συρίγγων τε καὶ πηκτίδων καὶ αὐλοῦ γυναικίου τε καὶ ἀνδρηίου. El historiador se refiere en este pasaje al dato técnico de que el αὐλός estaba compuesto de dos tubos con cuatro agujeros, algo habitual en Frigia y en Lidia, que salían de la embocadura, uno más corto y con un sonido más agudo, llamado femenino (γυναικίῳ, át. γυναικεῖος), y otro más largo y con un sonido más grave, llamado masculino (ἀνδρηῖος, át. ἀνδρεῖος).⁴⁴ Un elemento no estructural del aulo, pero presente en las fuentes iconográficas era la φορβειά (“mentonera”), correa a modo de bozal que contenían el exceso de soplo y facilitaban el control del instrumento.⁴⁵

αὐλός como “flauta”, ya que esta carece de lengüeta, no así el aulo, como reconoce Esquines (3.229), que se parecería más a nuestro oboe, cf. Comotti (1979: 72-76); Franchi (1982: 315); West (1992: 1-2); Wilson (1999: 69); Calderón Dorda (2002: 111-112, n. 52).

⁴⁰ Cf. E., *IA* 576-578: Φρυγίων / αὐλῶν Οὐλύμπου καλάμοις / μιμήματα ἱπνέων; Plu., *Mus.* 1132E-F. Cf. García López (2004: 52, n. 49).

⁴¹ Cf. Lloyd (1976: 220); Schrader (1977: 336, n. 194).

⁴² Cf. Lloyd (1976: 220-221).

⁴³ Jacoby (1904: 19-21). Ps.-Plutarco (*Mus.* 1132F) reconoce a Hiagnis como el primero que toco el aulo: Ὑαγνιν δὲ πρῶτον αὐλῆσαι, εἴτα τὸν τούτου υἱὸν Μαρσύαν, εἴτ' Ὀλυμπον.

⁴⁴ Cf. Petretto (1993-1994: 113). Sobre el aulo se puede ver, e. g., Gevaert (1965: 270-305); Chailley (1979: 60-65); West (1992: 81-107); Petretto (1993-1994); Wilson (1999); García López, Pérez Cartagena & Redondo (2012: 141-147). Tenía siete cañas, aunque Teócrito (*Id.* 8.18-24) hace referencia a nueve notas (ἐννεάφωνος), algo en lo que coincide la representación del famoso Vaso François.

⁴⁵ S., fr. 768 Radt: φυσὰ γὰρ οὐ σμικροῖσιν αὐλίσκοις ἔτι, ἀλλ' ἀγρίαις φύσαισι φορβειᾶς ἄτερ. Cf. Plu., *Mor.* 456C. Según Hesiquio, s.u. φορβειά· ἡ αὐλητικὴ στομίς. Vide Chailley (1979: 61 y 64), y cf. Franchi (1982: 315); Bélis (1986); West (1992: 118-119); Petretto (1993-1994: 110-111); Wilson (1999: 70-72).

El αὐλός aparece en compañía de la πηκτίς, de la que más adelante hablaremos, y de la σὺριγξ, otro instrumento aerófono conocido como la “zampoña de Pan”, utilizada frecuentemente en el mundo pastoril y único lugar en el que la menciona el de Halicarnaso. El poeta helenístico Euforión de Calcis,⁴⁶ citado por Ateneo (4.184a), afirmaba en su *Περὶ Μελοποιῶν* que Hermes inventó la siringa de una sola caña (μονοκάλαμος), aunque algunos testifican que fueron los medos Seutes y Rónaces, y la de varias cañas (πολυκάλαμος),⁴⁷ de tamaño decreciente, Sileno, mientras que Marsias la menciona unida mediante cera (κηρόδετος),⁴⁸ material con el que se obstruía parcialmente los tubos con objeto de obtener las distintas notas. Su sonido era más agudo que el del aulo, como parece derivarse de su parentesco con συριγμός, que se aplica al silbido de la serpiente⁴⁹ y a una imitación musical de dicho sonido.⁵⁰ La conjunción de aulos y siringas ya está atestiguada en la *Ilíada* (10.13), cuando Agamenón, presa del insomnio, miraba hacia la llanura troyana y observaba delante de Ilión las piras ardientes y αὐλῶν συρίγγων τ’ ἐνοπήν. El sonido de las siringas es descrito de igual manera en el *Himno a Hermes* (512), συρίγγων ἐνοπή;⁵¹ sin embargo, en el mismo *Himno* (452) el sonido del aulo es ἱμερόεις βρόμος αὐλῶν, que denota un fragor placentero.⁵²

Al referirse a los sacrificios ofrendados por los persas a sus dioses, Heródoto (1.132.1) afirma que estos no se sirven del αὐλός, ni otros elementos rituales empleados por los griegos, como las libaciones, las ínfulas o los granos de cebada, marcando así una diferencia de orden cultural.

El instrumentista es el αὐλητής, atestiguado seis veces,⁵³ y, según el historiador de Halicarnaso (6.60), al menos en el mundo lacedemonio, la profesión de auleta era hereditaria:⁵⁴ οἱ κήρυκες αὐτῶν καὶ αὐληταὶ καὶ μάγειροι ἐκδέκονται τὰς πατρώϊας τέχνας, καὶ αὐλητής τε αὐλητέω γίνεται καὶ μάγειρος μαγείρου καὶ

⁴⁶ Fr. 182 Van Groningen (= 64 De Cuenca).

⁴⁷ Cf. D.S. 3.58.2: τὴν τε γὰρ πολυκάλαμον σύριγγα πρῶτην (*scil.* Κυβήλην) ἐπινοῆσαι. Cf. Gevaert 1(965: 275-277).

⁴⁸ Cf. Michaelides (1978: 314-316); García López, Pérez Cartagena & Redondo (2012: 147-149). Cf. Theoc., *AP* 9.433.4: κηροδέτω πνεύματι μελπόμενος; Ov., *Met.* 1.711-712: *atque ita disparibus calamis conpagine cerae / inter se iunctis nomen tenuisse puellae.*

⁴⁹ Cf. Arist., *HA* 536a6.

⁵⁰ Cf. Str. 9.3.10.

⁵¹ El mismo sonido en la cítara: μέλπων / κιθάρας ἐνοπάν (E., *Ion* 882).

⁵² El término βρόμος pertenece a la misma raíz que el verbo βρέμω, que indica un fuerte ruido (cf. lat. *bremō*). Aristófanes (*Nu.* 313) habla de la μουσα βαρύβρομος αὐλῶν, donde βαρύβρομος es un epíteto fijo para denotar un tono grave, inquietante, cf. E., *Hel.* 1350-1352: δέξατό τ’ ἐς χέρας / βαρύβρομον αὐλὸν / τερφθεῖσ’ ἀλαλαγμῷ. Laso de Hermíone (fr. 702 Page) adscribe la armonía eólica a un tono grave: βαρύβρομον ἁρμονίαν. Por otra parte, en *AP* 6.51.5-6 se describe su sonido como βαρύφθογος, adjetivo que se aplica a los leones (*h. Ven.* 159). Sobre estos epítetos del αὐλός, cf. Bélis (1995: 273); Calderón Dorda (2021: 23-24).

⁵³ Hdt. 1.141.1, 6.60 *ter*, 6.129.2 *bis*. Cf. Michaelides (1978: 39-40).

⁵⁴ Cf. Nenci (1998: 228-229). Sobre su carácter profesional, en el caso de Alcmán sabemos que tenía a su servicio tres auletas frigios, llamados Sambas, Adon y Telos (*Athen.* 14.624b).

κῆρυξ κήρυκος. Los auletas participaban en las fiestas públicas y acompañaban a las tropas espartanas, que entraban en combate al son de los aulos.⁵⁵ Cuenta Heródoto (6.129) que durante la pomposa elección de esposo para su hija,⁵⁶ Clístenes mostró su desagrado hacia uno de los pretendientes, llamado Hipoclides,⁵⁷ ya que en la sobremesa solicitó al αὐλητής que tocara un aire de danza (αὐλῆσαι ἐμμελεῖν) para, a continuación, bailar encima de una mesa unos aires laconios (Λακωνικὰ σχημάτια) y después otros áticos (ἄλλα Ἀττικά). Estos σχημάτια, que traducimos como ‘aires’, son figuras o pasos musicales; los σχημάτια laconios estaban relacionados con las marchas militares, mientras que los áticos se entienden que lo estaban con la danza de la tragedia o de la comedia.⁵⁸ Parece evidente para que un invitado al banquete, además de noble, se lanzase a interpretar esta suerte de danzas, forzosamente era por estar sumido en un grado de excitación más que notable.⁵⁹ Los σχημάτια aparecen en por primera vez en nuestro historiador.⁶⁰ Por otra parte, la ἐμμέλεια, bajo la forma jonia ἐμμελεῖν, también está atestiguada por vez primera en Heródoto y consistía en una danza con acompañamiento de αὐλός,⁶¹ que, según Luciano,⁶² era propia del coro en la tragedia antigua; sin embargo, en el pasaje herodoteo ἐμμέλεια debe entenderse en un sentido neutro de “melodía”, esto es, vinculada al μέλος.⁶³

⁵⁵ Th. 5.70. Cf. Scott (2005: 252).

⁵⁶ Indica Heródoto (6.129.2) que, tras el festín, los pretendientes compitieron tanto en música como en el uso de la palabra: οἱ μνηστήρες ἔριν εἶχον ἀμφι τε μουσικῇ καὶ τῷ λεγομένῳ ἔς τὸ μέσον.

⁵⁷ Cf. Schrader (1981b: 399, n. 655); Nenci (1998: 308-309).

⁵⁸ Redondo Reyes (2020: 118, n. 148). Cf. Lawler (1954).

⁵⁹ Parte de la ofensa fue que era el anfitrión quien pagaba al auleta y no un invitado, por lo que era prerrogativa suya ordenar la melodía, cf. Hornblower & Pelling (2017: 283).

⁶⁰ En plural luego tan sólo en Longino 17.1.

⁶¹ Cf. Powell (1938: 116, s.u. ἐμμέλεια, ‘dance-tune’); LSJ, s.u. ‘a tragic dance’, para este pasaje de Heródoto. Cf. Schrader (1981b: 400, n. 658): “El termino griego (*emmeleiē*) alude a una danza de tipo serio y comedido, como la que se interpretaba en las representaciones trágicas”, posiblemente basándose en Platón (Lg. 816B), quien afirma que se trataba de una danza trágica opuesta a otras danzas más violentas como πυρρική, σίκκινις ο κόρδαξ, cf. Lasserre (1954: 70-71); Pickard-Cambridge (1968: 254); Calderón Dorda (2002: 109); Scott (2005: 427-428). En el caso que nos ocupa se trata de una interpretación individual.

⁶² Luc., *Salt.* 26: δοκεῖς δέ μοι, ὅταν κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπαινῆς, ἐπιλελῆσθαι ὅτι καὶ ἐν ἑκατέρᾳ ἐκείνων ὀρχήσεως ἴδιόν τι εἶδος ἐστίν, οἷον τραγικὴ μὲν ἢ ἐμμέλεια, κωμωδικὴ δὲ ὁ κόρδαξ, ἐνίοτε δὲ καὶ τρίτης, σικιννίδος, προσλαμβανομένης. Aristóxeno (fr. 104) también dice que es característica del género trágico, ἦν δὲ τὸ μὲν εἶδος τῆς τραγικῆς ὀρχήσεως ἢ καλουμένη ἐμμέλεια. Cf. Ael. Dion. ε 34, ἐκαλεῖτο δὲ ἐμμέλεια καὶ τὸ ὑπὸ τὴν τραγικὴν ὀρχησιν ἀδόμενον αὐλῆμα. Hesiquio (s.u.) cita a Esquilo (fr. 424a Radt) para indicar que se trata de un tipo de danza, si bien el término está descontextualizado. Cf. Michaelides (1978: 95).

⁶³ Cf. Michaelides (1978: 96). Este estudioso, además, a la hora de definir el adjetivo ἐμμελής, afirma: “that which is in accordance with the laws of melos; melodious, tuneful”. Vide también ἐμμελῶς.

El verbo αὐλέω, del que ya hemos visto un pasaje referido a la ἐμμέλεια (6.129.2), aparece también dos veces en el pasaje que recoge la conocida fábula⁶⁴ de un αὐλητής, narrada por Ciro: ἄνδρα φὰς αὐλητὴν ἰδόντα ἰχθυὺς ἐν τῇ θαλάσῃ αὐλέειν, δοκέοντά σφεας ἐξελεύσεσθαι ἐς γῆν. Igualmente, en otro pasaje, que se ha analizado *supra*, (2.60.1), en un contexto festivo y religioso no podía faltar el uso del αὐλός mediante el verbo αὐλέω: οἱ δὲ αὐλέουσι κατὰ πάντα τὸν πλόν, en una procesión en la que no faltaban el canto y los crótalos.

4. LOS INSTRUMENTOS DE CUERDA

Los instrumentos cordófonos (ἐντατὰ ὄργανα) son los mejor representados en la *Historia* de Heródoto.

La cítara (κιθάρη) era un instrumento profesional,⁶⁵ el de mayor tamaño de los usados en Grecia y se componía de una amplia caja de resonancia –de κίθαρος ‘τόrax’–, con el fondo plano, y de dos gruesos brazos (ἀγκῶνες), constitución que le confería mayor sonoridad que a la lira y un aspecto muy diferente. El número de cuerdas varió con el paso del tiempo desde las siete reglamentarias hasta las dieciocho, todas ellas de idéntica longitud, pero de diferente espesor y tensión.⁶⁶ La cítara está atestiguada una sola vez (1.24.5), en el celeberrimo pasaje del músico Arión de Metimna momentos antes de arrojarse al mar. Cuenta Heródoto que los marineros despejaron la mitad de la cubierta, para que el ἄριστος ἀνθρώπων αἰδός entonara un νόμος ὀρθίος, cuya invención se atribuía al lesbio Terpandro (s. VII a.C.) y que se caracterizaba por un tono agudo, bien conocido por Esquilo y Aristófanes.⁶⁷ Según Ps.-Plutarco (*Mus.* 1133F), este νόμος procedía de los auletas misios. Este tipo de nomo estaba dedicado a Apolo, de suerte que el objetivo de Arión no era otro que recabar la protección del dios, salvación que obtiene cuando un delfín, animal consagrado a Apolo, lo tomó en su lomo conduciéndolo a Ténaro (1.23, 1.25.6).⁶⁸ Sobre este mítico αἰδός, término que designa a un especialista,⁶⁹ añade Heródoto (1.23) que era un citaredo (κιθαρωδός,

⁶⁴ Forma parte del *corpus* esópico: 24 Chambry.

⁶⁵ Cf. Rocconi (2003: 134); Arist., *Pol.* 8.1341a: οὔτε γὰρ αὐλοὺς εἰς παιδείαν ἀκτέον οὔτ’ ἄλλο τι τεχνικὸν ὄργανον, οἷον κιθάραν. Sobre la cítara se puede ver, *e. g.*, West (1992: 50-56); García López, Pérez Cartagena & Redondo (2012: 129-133).

⁶⁶ Cf. Franchi (1982: 310-311).

⁶⁷ Cf. West (1992: 156-157); Calderón Dorda (2002: 98-99). Los νόμοι eran unos cantos tradicionales establecidos, cuyo uso normativo no se podía alterar, es decir, unos aires musicales invariables, cf. Pl., *Lg.* 700A-B, y Plu., *Mus.* 1133C: νόμοι γὰρ προσηγορεύθησαν, ἐπειδὴ οὐκ ἐξῆν παραβῆναι <τὸ> καθ’ ἕκαστον νενομισμένον εἶδος τῆς τάσεως; entre otros, Lasserre (1954: 22-29); Comotti (1979: 18-20); West (1992: 214-217). Según Aristides Quintiliano (36.3-4), el ritmo ortio estaba compuesto de un arsis de cuatro tiempos (τετράσημος) y una tesis de ocho (ὀκτάσημος). Cf. Gevaert (1965: 317-318).

⁶⁸ Cf. Asheri (1988: 277); West (1992: 215-217 y 352).

⁶⁹ Un δημιουργός, como el médico o el adivino, como afirma Homero, *Od.* 17.381-385. Vide Hardie (2000).

atestiguado por primera vez en el historiador)⁷⁰ sin par entre los de su tiempo, además de ser el primero, el *πρῶτος εὐρετής*, que compuso, dio nombre⁷¹ y ejecutó un ditirambo – otro gran νόμος de origen cultural – en Corinto (καὶ διθύραμβον πρῶτον ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ποιήσαντά τε καὶ ὀνομάσαντα καὶ διδάξαντα ἐν Κορίνθῳ), transformándolo en canto lírico-coral.⁷² Para el ditirambo es interesante saber que Esquilo (fr. 355 Radt) lo llama *μειζοβόας* (“entremezclado con gritos”), adjetivo que remite a un contexto dionisiaco, tal y como se desprende de la fuente del fragmento, que es Plutarco (*Mor.* 389A).⁷³ Del pasaje herodoteo se infiere que Arión ejecutó con la cítara un νόμος ὄρθιος como un νόμος citaródico, cuya invención se atribuía a Terpandro.⁷⁴

También está atestiguado una vez el verbo *κιθαρίζω* (1.155.4) en la receta que Creso proporcionó a Ciro el Grande en orden a evitar rebeliones por parte de los lidios y que básicamente consistía en afeminar sus costumbres.⁷⁵ Entre los consejos dados estaba el enseñar a los niños a *κιθαρίζειν τε καὶ ψάλλειν*, es decir, a tocar la cítara y el psalterio.⁷⁶ De hecho, Ps.-Plutarco (*Mus.* 1133C) remite sin dudar al origen asiático⁷⁷ de la cítara: *ἐκλήθη δ' Ἀσίας διὰ τὸ κεχρησθαι τοὺς Λεσβίους αὐτῇ κιθαρωδούς, πρὸς τῇ Ἀσίᾳ κατοικοῦντας*. Por otra parte, el verbo *ψάλλω* sólo aparece en este pasaje en toda la obra herodotea y no es casualidad, ya que, aunque este verbo tiene un sentido general de “pellizcar, pulsar” un instrumento de cuerda,⁷⁸ aquí se refiere a tocar el *ψαλτήριον* un instrumento cordófono de origen oriental y que estaría en consonancia con la referencia a los lidios. Eurípides (*Ba.* 783-784) plasma a la perfección el significado de este verbo, pero aplicado a la acción de pellizcar, tensar, la cuerda del arco: *τόξων χερὶ / ψάλλουσι νευράς*.⁷⁹

⁷⁰ No confundir con el *κιθαριστής* (*κιθαριστάς* en Alcman, *PMG* 38.2), ya atestiguado en Hes., *Th.* 95, que alude sólo al aspecto instrumental, pero no al vocal. Cf. Stella (1984: 28); West (1992: 18, n. 23).

⁷¹ No obstante, el término ya era conocido por Arquíloco, fr. 120 West.

⁷² Cf. Mathiesen (1999: 62 y 74-75).

⁷³ En Eurípides (*Ba.* 526) Dioniso es llamado *Διθύραμβος*.

⁷⁴ Cf. Plu., *Mus.* 1132C-E y 1133B-C. Sobre los νόμοι y el νόμος citaródico, *uid.* Gevaert (1965: 307-320); Gostoli (1993); García López (2004: 47, n. 29).

⁷⁵ Entre los lidios eran proverbiales tanto el lujo como el afeminamiento, cf. Xenoph., fr. 21 B 3 Diels-Kranz. En cualquier caso, en la época clásica, en Grecia, la cítara sólo era tañida por varones y no es hasta una época más tardía que se puede observar incorporada al gineceo, cf. García López, Pérez Cartagena & Redondo (2012: 130).

⁷⁶ Cf. Powell (1938: 384, *s.u.* *ψάλλω*, “play the lute”). En cualquier caso, pienso que está descartado el significado genérico de ‘cantar’, como en ocasiones se puede leer en traducciones.

⁷⁷ Cf. Duchesne & Guillemin (1935).

⁷⁸ Cf. Rocconi (2003: 26-32). Cf. Sud., *s.u.* *ψάλλειν*, indica el acto de *τὸ ἄκροισ τοῖς δακτύλοις τῶν χορδῶν ἅπτεσθαι*.

⁷⁹ El mismo Eurípides (*Ion* 173) utiliza el sustantivo *ψαλμός* para referirse a la cuerda del arco: *ψαλμοὶ τόξων*.

En las líneas dedicadas al αὐλός hemos visto un pasaje (1.17.1) en el que, junto con instrumentos aerófonos, aparecía la única referencia que hay en la *Historia* a la πηκτίς (“péctide”), una especie de arpa, de aspecto triangular, afín a la μάγαδις⁸⁰ e incluida entre los instrumentos ψαλτικά⁸¹ y cuyo origen lidio recuerda Sófocles (fr. 412 Radt), πολὺς δὲ Φρυγὸς τρίγωνος ἀντίσπαστά τε / Λυδῆς ἐφύμνει πηκτίδος συγχορδίᾳ. La péctide tendría una entonación más alta que la μάγαδις.⁸² Es el instrumento que, sentada, toca Terpsícore en una sugestiva pintura de un ánfora ática,⁸³ ya que era un instrumento preponderantemente femenino, como parece desprenderse de algunos fragmentos de Safo.⁸⁴ Sus cuerdas estaban agrupadas por pares y cada par estaba afinado a diferencia de octava y se tocaba sin plectro (πλήκτρον).⁸⁵

Por último, en este apartado también cabe incluir el φοῖνιξ (“fénice”), un instrumento musical ajeno al mundo heleno, que, según Ateneo (14.635b-c), el músico Fílides de Delos incluía entre los instrumentos de cuerda: Φίλλιδος δ' ὁ Δήλιος ἐν δευτέρῳ περὶ Μουσικῆς διαφέρειν φησὶ φοῖνικες, πηκτίδες, μαγάδιδες, σαμβύκαι, ιαμβύκαι, τρίγωνα, κλεψίαμβοι, σκινδαψοί, ἐννεάχορδα.⁸⁶ Ateneo (4.182f) también cita la autoridad de Aristóxeno para considerar φοῖνιξ como instrumento extranjero, y en otro lugar (4.175d) es Juba quien lo considera un instrumento sirio, al igual que la λυροφοῖνιξ o lira fenicia, de lo que puede deducirse que se trata de instrumentos diferentes.⁸⁷ Sobre su construcción Heródoto (4.192.1) transmite lo siguiente: καὶ ὄρυ<γ>ες, τῶν τὰ κέρα τοῖσι φοῖνιξι οἱ πῆχες ποιεῦνται (μέγαθος δὲ τὸ θηρίον τοῦτο κατὰ βούν ἐστι). Con ὄρυ<γ>ες sin duda se refiere del órix u órice, antílope del tamaño de un caballo, con cuernos anillados y rectos, y cuyo hábitat englobaba Siria y Fenicia

⁸⁰ También de forma triangular. Aparece por primera vez en Alcmán (PMG 101), de origen lidio y compuesta de veinte cuerdas (Anacr., PMG 374: ψάλλω δ' εἴκοσι χορδῇσι μάγαδιν ἔχων), aunque sería más correcto hablar de diez cuerdas dobles, afinadas de dos en dos a la octava, cf. Calderón Dorda (2003: 240). Vide Garrod (1922: 67-68); Comotti (1983); Michaelides (1987: 195-196); Barker (1988); García López, Pérez Cartagena & Redondo (2012: 135-137).

⁸¹ Acerca de su origen lidio afirma Michaelides (1978: 244): “The pektis was of Lydian origin, and Sappho was considered the first to have used it”. Cf. West (1992: 71-74); De Simone (2016: 61-62 y 65-66). Sobre su relación con el verbo πήγνυμι, cf. Rocconi (2003: 26, n. 117).

⁸² Cf. Barker (1988: 99-100). Safo (fr. 155 Voigt) la llama ἀδυμελής.

⁸³ British Museum E 271 (440 a.C.).

⁸⁴ PMG 22.9-13 y 156. Cf. Stella (1984: 25). Esta preponderancia en absoluto significa exclusividad, como puede observarse en fragmentos de Alceo o de Anacreonte.

⁸⁵ Cf. García López, Pérez Cartagena & Redondo (2012: 135). Vide S., fr. 412 Radt.

⁸⁶ Cf. Poll. 4.57: ὧν εἶδη τῶν μὲν κρουομένων λύρα, κιθάρα, βάρβιτον – τὸ δ' αὐτὸ καὶ βαρύμιτον – χέλυς, ψαλτήριον, τρίγωνα, σαμβύκαι, πηκτίδες, φόρμιγγες, φοῖνιξ, σπάδιξ, λυροφοῖνικιον, ιαμβύκη, κλεψίαμβος, παρίαμβος, σκινδαψός. Cf. Michaelides (1978: 250).

⁸⁷ Cf. Garzón Díaz (2005: 45 y 102), quien entiende φοῖνικες como “liras fenicias”. En contra de esta tesis podrían operar las noticias de Pólux y Juba ya citadas. También hay quienes piensan que con λυροφοῖνιξ se alude a la madera de palma (φοῖνιξ) con la que estaba elaborado el instrumento (cf. Franchi 1982: 311), pero en mi opinión la palmera produce una madera en exceso fibrosa.

– y en general las zonas desérticas de Oriente Medio. Que este animal pertenezca a la familia de los *Bovidae*, confirma el aserto herodoteo en el sentido de que su tamaño es κατὰ βοῦν.

5. LOS INSTRUMENTOS DE PERCUSIÓN

Entre los instrumentos de percusión (κρυστὰ ὄργανα) Heródoto (4.76.4) menciona el τύμπανον (“tamboril”) que Anacarsis⁸⁸ portaba en Hilea, en Escitia, al celebrar una fiesta – una παννυχίς – en honor a la Diosa Madre.⁸⁹ El τύμπανον, un instrumento membranófono, era utilizado especialmente en las fiestas de Cíbele y de Dioniso, cuya paternidad reclama este último en *Bac.* 59: τύμπανα, ῥέας τε μητρός ἐμά θ’ εὐρήματα. Plutarco (*Mor.* 763B) se pregunta τίνα τῶν ἐνθεαζομένων οὕτως ὁ αὐλὸς καὶ τὰ μητρῶα καὶ τὸ τύμπανον ἐξίστησιν; donde por τὰ μητρῶα se entiende los ritos de Diosa Madre. Así lo describe Hesiquio (*s.u.* τύμπανα): τὰ δερμάτινα ῥακτήρια κόσκινα, τὰ ἐν ταῖς βάκχαις κρουόμενα. También sabemos que se tocaba alzándolo por encima de la cabeza y que era redondo, como precisa *AP* 6.219.19-20: χειρὶ δ’ ἀνασχόμενος μέγα τύμπανον ἐπλατάγησε, / δινωτὸν ῥείας ὄπλον Ὀλυμπιάδος. Especialmente ilustrativo es un pasaje de la párodo de las *Bacantes* (145-165),⁹⁰ en el que se detallan importantes aspectos del acompañamiento musical en las fiestas dionisiacas, donde destaca el recurso βαρυβρόμων ὑπὸ τυμπάνων (156).⁹¹ Otra descripción del sonido se puede hallar en dos epigramas votivos de la *Antología Palatina*, ambos en un contexto relativo a la Diosa Madre, según los cuales se trata de τυμπανά τ’ ἡχήμεντα (*AP* 6.51.7, Simónides) y de τύμπανα ... ὀξύδουπα (*AP* 6.94.1-2, Filipo de Tesalónica).⁹² Generalmente el τύμπανον, como otros instrumentos de percusión, era utilizado por las mujeres en las mencionadas fiestas. Sobre su popularidad queda de manifiesto en el hecho de que el 90% de los instrumentos de percusión representados en las cerámicas corresponde precisamente al τύμπανον.⁹³

También se refiere el de Halicarnaso a los κρόταλα (2.60.1) en un interesante pasaje: αἱ μὲν τινες τῶν γυναικῶν κρόταλα ἔχουσαι κροταλίζουσι, οἱ δὲ αὐλέουσι

⁸⁸ Sobre Anacarsis, cf. Schrader (1979: 355, n. 307); Corcella (1993: 294), quien apunta que podría tratarse de un nombre iranio.

⁸⁹ Cf. Plu., *Mor.* 758E-F. Para el uso del tamboril en el culto Cíbele o a Dioniso, cf. *h. Hom.* 14.3-4; Pi., fr. 70b.9-10 Snell-Maehler; A.R. 1.1117-1153. En el fragmento pindárico se puede leer Ματέρι παρ μ[ε]γ[ά]λα ρόμβοι τυπάνων, / ἐν δὲ κέχλαδ[εν] κρόταλ’ αἰθομένα τε. Dice Hesiquio, *s.u.* τύμπανον· ᾧ αἱ Βάκχαι κρούουσιν. Cf. Corcella (1993: 295) y, sobre todo, Terranova (2014).

⁹⁰ Cf. E., *Hel.* 1346-1352; *IG* IV.1².

⁹¹ Al epíteto utilizado en este lugar, ya nos hemos referido *supra* a propósito del aulo, que también tiene un destacado papel en el pasaje euripídeo.

⁹² Cf. Bélis (1995: 274-275). En los citados epigramas también están presentes otros instrumentos propios del mencionado culto como los címbalos, los crótalos y los aulos.

⁹³ Cf. Jacquet-Rimassa (1999: 50-53).

κατὰ πάντα τὸν πλόον, αἱ δὲ λοιπαὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες αἰδοῦσι καὶ τὰς χεῖρας κροτέουσι. Se trata de una parte de la descripción que el historiador hace de las festividades religiosas panegipcias, concretamente la celebrada en Bubastis en honor de Ártemis, que se identifica aquí con la divinidad egipcia Bastet, hija de Ra.⁹⁴ Se desplazaban en naves (βάριδες) personas de uno y otro sexo, y algunas mujeres llevaban crótalos, instrumentos muy difundidos en la música egipcia, de donde podrían ser originarios,⁹⁵ consistente en dos piezas huecas de concha, de hueso o de metal,⁹⁶ una especie de castañuelas que hacían resonar (κρόταλα ἔχουσαι κροταλίζουσι), mientras que algunos varones tocaban el aulo (αὐλοῦσι) durante el trayecto, mientras que el resto de los hombres y mujeres cantaban (αἰδοῦσι) y batían palmas (τὰς χεῖρας κροτέουσι), que era otro elemento esencial de la música egipcia de todas las épocas.⁹⁷ Esta fiesta debía tener un carácter más o menos licencioso, ya que más adelante (2.60.2-3) cuenta Heródoto que al llegar a su destino se producían burlas y gritos por parte de las mujeres de las naves, mientras que unas mujeres bailaban (ὀρχέονται) y otras se desnudaban.⁹⁸

En definitiva, en el relato herodoteo los tímpanos y los crótalos –al igual que los címbalos y tambores en otros autores– estaban reservados a los cultos orgiásticos.

6. EL BAILE Y LA DANZA

El baile está representado en Heródoto por el término ὀρχησις. La primera vez (1.202.2) ya fue mencionada *supra* a propósito de los masagetas y su costumbre de embriagarse con el aroma de un fruto que les inducía al baile y al canto: ἐς ὃ ἐς ὀρχησίν τε ἀνίστασθαι καὶ ἐς αἰοιδὴν ἀπικνέεσθαι.⁹⁹ La segunda vez (6.129.4) también remite a un lugar ya comentado a propósito del αὐλός, el referido al

⁹⁴ Cf. Lloyd (1976: 272).

⁹⁵ Cf. Franchi (1982: 321).

⁹⁶ Cf. Lloyd (1976: 273); Michaelides (1978: 179-180); Calderón Dorda (2021: 29). En el citado epigrama AP 6.51.4 se hace mención del χαλκοτύπου ... μανίης, que probablemente se refiera a los crótalos, cuyo sonido es capaz de inducir a la μανία, al trance. Apoya esta interpretación la lectura de Eurípides (Cyc. 205): κρόταλα χαλκοῦ τυμπάνων τ' ἀράγματα. Sobre su carácter ruidoso, cf. E., *Hel.* 1308-1309: κρόταλα δὲ βρόμια διαπρύσιον / ἵεντα κέλαδον ἀνεβόα. Del ruido producido por los crótalos da cuenta Apolodoro (2.5.6), al narrar el sexto trabajo de Heracles, quien utiliza dicho instrumento para ahuyentar a las aves estifálides. Los crótalos tenían una longitud de 10 a 30 cm. y se sujetaban con una sola mano, cf. Franchi (1982: 321). Es probable que los κρέμβαλα sean también los crótalos, cf. Athen. 14.636d; West (1992: 123); Bélis (1995: 275); *contra* Chailley (1977: 193), quien los identifica con los címbalos. Por último, hay que recordar que una tragedia perdida de Sófocles llevaba por título Τυμπανισταί, aludiendo así a un coro compuesto de seguidores de Dioniso o de Cíbele.

⁹⁷ Cf. Lloyd (1989: 279).

⁹⁸ La danza y el exhibicionismo eran otros elementos frecuentes en los actos de culto egipcios, cf. Lloyd (1989: 279).

⁹⁹ Una combinación casi idéntica entre baile y canto ya la hallamos en Homero (*Od.* 1.421-422 ~ 18.304-305): οἱ δ' εἰς ὀρχηστὴν τε καὶ ἱμερόεσσαν αἰοιδὴν / τρεψάμενοι τέρποντο.

aspirante a yerno de Clístenes, Hipoclides, que se puso a bailar encima de una mesa, baile que desagradó sobremanera al primero por su desvergüenza: διὰ τὴν τε ὄρχησιν καὶ τὴν ἀναιδεῖν.¹⁰⁰ En ambos casos alude a danzas espontáneas y no organizadas.

El último pasaje, ya analizado por otros conceptos, está acompañado hasta en cuatro ocasiones por el verbo ὀρχέομαι (6.129.2-3):

πειθομένου δὲ τοῦ αὐλητέω ὀρχήσατο. καὶ κως ἐνυτῶ μὲν ἀρεστῶς ὀρχέετο, ὁ Κλεισθένης δὲ ὀρέων ὅλον τὸ πρῆγμα ὑπώπτευε. μετὰ δὲ ἐπισχῶν ὁ Ἴπποκλείδης χρόνον ἐκέλευσέ τινα τράπεζαν ἐσενεῖκαι· ἐσελθούσης δὲ τῆς τραπέζης πρῶτα μὲν ἐπ’ αὐτῆς ὀρχήσατο Λακωνικὰ σχημάτια, μετὰ δὲ ἄλλα Ἀττικά, τὸ τρίτον δὲ τὴν κεφαλὴν ἐρείσας ἐπὶ τὴν τράπεζαν τοῖσι σκέλεσι ἐχειρονόμησε. Κλεισθένης δὲ τὰ μὲν πρῶτα καὶ τὰ δεύτερα ὀρχεομένου ἀποστυγέων γαμβρόν...

Las consecuencias de aquella exhibición “artística” por parte de Hipoclides, comportándose como un vulgar κυβιστητήρ, se sustanció con la sentencia de Clístenes, con la utilización del *hapax* ἀπορχέομαι (6.129.4): “ὦ παῖ Τεισάνδρου, ἀπορχήσαό γε μὲν τὸν γάμον” (“Hijo de Tisandro, por el baile has perdido el matrimonio”).¹⁰¹

Este verbo, ὀρχέομαι, está bien representado (ocho veces) y se trata de un derivado iterativo del verbo ἔρχομαι, que aporta la noción de repetición o ritmo.¹⁰² La primera vez (1.66.2) está en un oráculo de la Pitia, ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι, donde aparece acompañado del rarísimo adjetivo ποσσίκροτον, del que Heródoto es el primer testimonio y cuyo segundo término remite a κρότος, de suerte que indica el golpeo con los pies al bailar.¹⁰³ En la mencionada fiesta de Bubastis las mujeres bailaban en los barcos (2.60.2), en una suerte de jolgorio generalizado, en el que no faltaba la obscenidad: αἱ δὲ [*scil.* γυναῖκες] ὀρχέονται, αἱ δὲ ἀνασύρονται ἀνιστάμεναι, algo que hay que entender en el contexto festivo y colectivo, en el que las normas de conducta pasaban a un segundo plano. También se puede leer en la citada fábula sobre el auleta y los peces contada por Ciro (1.141.1), cuya moraleja concluye con estas palabras: “παύεσθέ μοι ὀρχόμενοι,

¹⁰⁰ Hay que tener en cuenta que en la época clásica la danza frecuentemente había sido eliminada como coronación del banquete, aunque en este pasaje herodoteo se mantenía, cf. Adrados (1976: 31).

¹⁰¹ Literalmente dice: “dejaste de bailar la boda”. No obstante, no pareció afectar a Hipoclides, que respondió: “οὐ φροντίς Ἴπποκλίδη”. Cf. Scott (2005: 428-429); Hornblower & Pelling (2017: 283-284).

¹⁰² Cf. Adrados (1976: 22).

¹⁰³ Cf. Powell (1938: 315, *s.u.* ποσσίκροτος: “tapped by the feet (in dancing)”; LSJ, *s.u.* ποσσίκροτος: “struck with the foot (in dancing)”.

ἐπεὶ οὐδ' ἐμέο αὐλέοντος ἠθέλετε ἐκβαίνειν [ὀρχεόμενοι]”. Evidentemente, el baile de los peces en tierra firme es metafórico y, en cualquier caso, desordenado.

Otro compuesto de ὀρχεομαι, κατορχεομαι, también testimoniado en Heródoto (3.151.1) por vez primera para referirse a los bailes burlescos de los babilonios para reírse de Darío y de su ejército desde las murallas de Babilonia: οἱ Βαβυλώνιοι κατωρχέοντο καὶ κατέσκωπτον Δαρεῖον καὶ τὴν στρατιὴν αὐτοῦ.

Como es natural, no puede faltar χορός, el coro – la danza coral –, citado en ocho ocasiones. En el *logos* egipcio se refiere con él, como ha quedado visto *supra*, a los coros ditirámicos en honor a Dioniso (2.48.1): τὴν δὲ ἄλλην ἀνάγουσι ὀρτὴν τῷ Διονύσῳ οἱ Αἰγύπτιοι πλὴν χορῶν κατὰ ταῦτα σχεδὸν πάντα Ἑλλήσι. No obstante, había una diferencia en esta ὀρτή, consistente en que en lugar de cerrar el cortejo los portadores de un falo, como símbolo de la fecundidad, las egipcias llevaban en procesión unas estatuas articuladas con hilos, como unas marionetas, cuyo pene, que era casi igual de grande que el resto del cuerpo, se movía.¹⁰⁴

Entre las reformas que Clístenes introdujo en Sición, en 5.67, se incluye un pasaje que es relevante y muy discutido, porque se trata de una de las fuentes para el estudio de los orígenes de la tragedia (5.67.5):

τά τε δὴ ἄλλα οἱ Σικυώνιοι ἐτίμων τὸν Ἄδρηστον καὶ δὴ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμώντες, τὸν δὲ Ἄδρηστον. Κλεισθένης δὲ χοροῦς μὲν τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκε, τὴν δὲ ἄλλην θυσίην Μελανίπῳ.

Al parecer, en Sición los coros trágicos estaban vinculados a la figura de Adrasto, como héroe o como divinidad ctónica, de manera que Clístenes, por su rechazo a Adrasto, que era abuelo del rey sicionio Pólipo, asignó dichos coros a Dioniso.¹⁰⁵ Por otra parte, hay que señalar que el verbo ἐτίμων (“honraban”) es el término habitual al hablar de trenos: “honraban a Adrasto y sus padecimientos con coros trágicos”, es decir, hay una celebración trenética como la de la tragedia.¹⁰⁶

Con el culto a Dioniso, o tal vez a deidades de tipo ctónico, pueden estar relacionados los χοροὶ de mujeres eginetas (5.83.3), que rendían culto a las estatuas de Damia y de Auxesia robadas a los epidauros. Dichos coros femeninos (χοροὶ γυναικῆιοι) proferían improperios contra las mujeres del país, pero no

¹⁰⁴ Sobre el origen de la historia de este desmesurado falo, cf. Plu., *Mor.* 384A-B.

¹⁰⁵ Este pasaje es de gran importancia para la historia del teatro griego y objeto de discusión por parte de la crítica, especialmente en lo referente a la expresión τραγικοῖσι χοροῖσι. Cf. Schrader (1981a: 123, nn. 321 y 322). En general, sobre esta cuestión se puede leer Adrados (1972: 19-77).

¹⁰⁶ Cf. Adrados (1976: 28-29).

contra los hombres.¹⁰⁷ Añade Heródoto que cada una de las divinidades – Damia y Auxesia – tenía asignados diez coregos y cabe reseñar que en este pasaje aparece por primera vez en los textos griegos el término χορηγός, el promotor de coros, en su forma jonia, ya que la forma doria χοραγός está atestiguada en Alcmán.¹⁰⁸

No sabemos a qué tipo de coro se refiere exactamente Heródoto (6.27.2), cuando menciona un coro de niños (χορὸς νεηνιέων)¹⁰⁹ que los habitantes de Quíos enviaron a Delfos, presumiblemente para participar en los Juegos Píticos, tal vez del año 498 o 494,¹¹⁰ y de los que sólo regresaron dos, ya que los otros noventa y ocho fallecieron a consecuencia de una epidemia. Se trata de un número inusual de miembros para un coro ditirámico, que era de cincuenta, de manera que o bien consistía en un doble coro o bien de dos coros individuales.¹¹¹ Por otra parte, durante la expedición de los corintios contra Samos, para evitar que los niños corcireos acogidos a sagrado en el templo de Ártemis murieran de hambre, los samios organizaron una fiesta, en la se establecían coros de doncellas y de jóvenes (χοροὶ παρθένων τε καὶ ἡθέων), y promulgaron una ley, según la cual dichos coros debían llevar tortas de sésamo y miel, de manera que los niños las pudieran coger y así alimentarse (3.48.3).¹¹²

El verbo χορεύω está testimoniado una sola vez (1.191.6), a propósito de una fiesta¹¹³ que celebraban los babilonios, cuando los persas atacaron la ciudad.

7. CONCLUSIÓN

La ubicación cronológica e histórica de Heródoto de Halicarnaso, así como su extraordinaria labor como pionero de la historiografía y como cronista de su tiempo, nos permite el acceso no sólo a datos sobre la música griega, sino también a la vía de penetración en Grecia de las innovaciones orientales y, en un camino

¹⁰⁷ Este tipo de intercambio de insultos obscenos – αἰσχρολογία – está atestiguado en cultos de divinidades relacionados con la fecundidad, como los misterios eleusinos, las fiestas en honor de Dioniso, las Tesmoforias o los rituales agrarios en honor de Deméter; en todos ellos el protagonismo de las mujeres era de gran importancia. Cf. Schrader (1981a: 147, n. 397); Nenci (1994: 280). Es precisamente en Heródoto (4.79.5) donde está atestiguado por vez primera el término θίασος, cuyo trance báquico tanto asombró a los escitas. Sobre los coros femeninos en Grecia es fundamental la obra de Calame (1977), aquí especialmente las pp. 125 y 247.

¹⁰⁸ Cf. Calderón Dorda (2003: 236).

¹⁰⁹ Baquílides (fr. 4.80) menciona unos παιδικοὶ ὕμνοι, cuya naturaleza no nos es conocida, por lo que tampoco es posible ponerlos en relación con estos coros.

¹¹⁰ Cf. Scott (2005: 145); Hornblower & Pelling (2017: 120).

¹¹¹ Cf. Adrados (1976: 75-78); Schrader (1981b: 245, n. 121).

¹¹² Según Plutarco (*Mor.* 860B), fueron los cnidios quienes salvaron a los niños. El polígrafo de Queronea data este suceso tres generaciones antes, de manera que habría tenido lugar a mediados del s. VI a.C. y no en la época de Periandro, que fue tirano de Corinto entre los años 625 y 585 a.C. Cf. Asheri (1990: 268).

¹¹³ Esta fiesta y sus nefastas consecuencias son mencionadas en el *Libro de Daniel* 5, en el conocido como “festín de Baltasar”.

inverso, cómo la música helena era conocida en Oriente. Las relaciones entre las colonias griegas y los pueblos asiáticos están muy bien documentadas en las fuentes, de manera que, por ejemplo, para Arquíloco o Safo, la Lidia de Giges o la de Creso era un modelo de refinamiento y del lujo, mientras que Creso, monarca helenizado, mantuvo una estrecha relación con el santuario delfico. En este sentido, determinados instrumentos musicales demuestran un claro origen oriental, independientemente del hecho de que luego puedan haber tenido desarrollos propios. También se ha podido observar cómo el origen de algunos tipos de música aparece vinculado a personajes míticos o reales del mundo oriental de difícil interpretación. Como es lógico, todas estas influencias también se deben al hecho de que en los reinos minorasiáticos existían rituales paralelos a los que se daban en Grecia, fundamentalmente de carácter agrario, lo que propició este influjo.

Desde el punto de vista léxico hay que destacar que Heródoto se erige en el primer testimonio de numerosos términos musicales, especialmente en el contexto lingüístico del dialecto jonio. Todo sugiere que la música griega era considerada como un conglomerado heterogéneo de diferentes tradiciones y el lenguaje étnico así lo confirma. De la *Historia* de Heródoto se puede deducir que existían, fuera del mundo griego, rasgos distintivos, melodías, canciones, estilos y bailes, pasados por el filtro heleno del historiador, quien con cierta frecuencia los introduce como *performances* musicales en el contexto de tradiciones festivas. De la lectura de la *Historia* de Heródoto se colige la estrecha vinculación de la música con el ritual social y religioso, así como con el elemento instrumental.¹¹⁴ Por el contrario, las referencias sobre teoría musical están ausentes.

Bibliografía

- Adrados, F. R. (1972), *Fiesta, comedia y tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro*. Barcelona: Ed. Planeta.
- Adrados, F. R. (1976), *Orígenes de la lírica griega*. Madrid: Revista de Occidente.
- Asheri, D. (1988), *Erodoto. Le Storie, Libro I*. Milano: Mondadori.
- Asheri, D. (1990), *Erodoto. Le Storie, Libro III*. Milano: Mondadori.
- Barker, A. (1988), “Che co’sera la *mágadis*?”, in Gentili, B., Pretagostini R. (eds.), *La musica in Grecia*. Roma-Bari, Editori Laterza: 96-107.
- Bélis, A. (1986), “La phorbéia”, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 110: 205-218.
- Bélis, A. (1995), “Musica e ‘trance’ nel corteggio dionisiaco”, in Restani, D. (ed.), *Musica e mito nella Grecia antica*. Bologna, Il Mulino: 271-281.

¹¹⁴ Solamente en las cerámicas se han catalogado más de dos mil escenas musicales. Cf. Chailley (1979: 59).

- Calame, C. (1977), *Les chœurs des jeunes filles en Grèce archaïque*, I. Roma: Dell'Ateneo & Bizzarri.
- Calderón Dorda, E. (2002), “El léxico musical en Esquilo”, *Prometheus* 28: 97-115.
- Calderón Dorda, E. (2003), “Alcmán y la μουσική τέχνη”, in Nieto, J.-M^a (ed.), *Lógos Hellenikós. Homenaje al Prof. G. Morochó Gayo*. León, Universidad de León: 233-241.
- Calderón Dorda, E. (2021), “La terminología musical en *Las ranas* de Aristófanes”, *Myrtia* 36: 20-38.
- Cannatà Fera, M. (2020), *Pindaro. Le Nemee*. Milano: Mondadori.
- Chailley, J. (1977), “Contribution a une lexicographie musicale de la Grèce Antique”, *Revue de Philologie* 51: 188-201.
- Chailley, J. (1979), *La musique grecque Antique*. Paris: Belles Lettres.
- Chantraine, P. (1965-1980), *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck.
- Comotti, G. (1979), *La musica nella cultura greca e romana*. Torino: Edizioni di Torino.
- Comotti, G. (1983), “Un'antica arpa, la *mágadis*, in un frammento di Teleste (fr. 808 P.)”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 44: 57-71.
- Corcella, A. (1993), *Erodoto. Le Storie, Libro IV*. Milano: Mondadori.
- De Simone, M. (2016), “Gli strumenti musicali della lirica arcaica greco-orientale: svalutazione e riattivazione di paradigmi sonori e pratiche performative”, in Bravi, L., Lomiento, L., Meriani, A., Pace G. (eds.), *Tra lyra e aulos. Tradizioni musicali e generi poetici*. Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore: 56-71.
- Duchesne, J., Guillemin, M. (1935), “Sur l'origine asiatique de la cithare grecque”, *L'Antiquité Classique* 4: 117-124.
- Erman, A., Ranke, H. (1923), *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*. Tübingen: H. Laupp.
- Franchi, S. (1982), “La música”, in Bianchi Bandinelli, R. (ed.), *Historia y civilización de los Griegos. VI. La crisis de la polis*. Barcelona, Icaria (Milano 1979): 269-331.
- García López, J. (1997), “La μουσική τέχνη en la *Ilíada* homérica: μολπή, ἀοιδή y χορός”, in *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos: II*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos y Ediciones Clásicas: 103-107.
- García López, J. (2004), *Plutarco. Obras morales y de costumbres (Moralia). XIII. Sobre la música (Pseudo Plutarco)*. Madrid: Gredos.
- García López, J., Pérez Cartagena, F.J., Redondo Reyes, P. (eds.) (2012), *La Música en la Antigua Grecia*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Garrod, H. W. (1922), “Μάγαδις”, *Classical Review* 36: 67-68.

- Garzón Díaz, J. (2005), *Música griega antigua. Instrumentos de cuerda*. Oviedo: KRK Ediciones.
- Gevaert, Fr. A. (1965), *Histoire et Théorie de la Musique de l'Antiquité*, II. Hildesheim: Georg Olms (Bruxelles 1881).
- Gostoli, A. (1993), "Il *nomos* citarodico nella cultura greca arcaica", in Pretagostini, R. (ed.), *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica: Scritti in on. di B. Gentili*, I. Roma, Gruppo Editoriale Internazionale: 167-178.
- Hägg, T. (1995), "Hermes e l'invenzione della lyra: una versione non ortodossa", in Restani, D. (ed.), *Musica e mito nella Grecia antica*. Bologna, Il Mulino: 209-234.
- Hardie, A. (2000), "The Ancient Etymology of Ἀοιδός", *Philologus* 144: 163-175.
- Hornblower, S., Pelling, C. (2017), *Herodotus. Histories. Book VI*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacoby, F. (1904), *Das Marmor Parium*. Berlin: Weidenfeld & Nicolson.
- Jacquet-Rimassa, P. (1999), "Les représentations de la musique, divertissement du *symposion* grec, dans les céramiques attique et italote (440-300)" *Revue des Études Anciennes* 101: 37-63.
- Lasserre, F. (1954), *Plutarque. De la musique*. Lausanne: Urs Graf.
- Lawler, L. B. (1954), "Phora, Schēmata, Deixis in the Greek Dance", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 85: 148-158.
- Lloyd, A. B. (1976), *Herodotus. Book II. Commentary 1-98*. Leiden: Brill.
- Lloyd, A. B. (1989), *Erodoto. Le Storie, Libro II*. Milano: Mondadori.
- Mathiesen, Th. J. (1999), *Apollo's Lyre. Greek Music and Music Theory in Antiquity and Middle Ages*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Michaelides, S. (1978), *The Music of Ancient Greece. An Encyclopaedia*. London: Faber and Faber Limited.
- Nenci, G. (1994), *Erodoto. Le Storie, Libro V*. Milano: Mondadori.
- Nenci, G. (1998), *Erodoto. Le Storie, Libro VI*. Milano: Mondadori.
- Petretto, M. A. (1993-1994), "L'aulos", *Sandalion* 16-17: 107-124.
- Pickard-Cambridge, A. W. (1968), *The Dramatic Festivals of Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Powell, I. E. (1938), *Lexicon to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Redondo Reyes, P. (2020), *Heródoto. Historia. Tomo II, libros V-IX*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Rocconi, E. (2003), *Le parole delle Muse. La formazione del lessico tecnico musicale nella Grecia antica*. Roma: Edizioni Quasar.

- Schrader, C. (1977), *Heródoto. Historia. Libros I-II*. Madrid: Gredos.
- Schrader, C. (1979), *Heródoto. Historia. Libro IV*. Madrid: Gredos.
- Schrader, C. (1981a), *Heródoto. Historia. Libro V*. Madrid: Gredos.
- Schrader, C. (1981b), *Heródoto. Historia. Libro VI*. Madrid: Gredos.
- Scott, L. (2005), *Historical Commentary on Herodotus Book 6*. Leiden-Boston: Brill.
- Silva Barris, J. (2016), “No Linos-song in Achilles’ shield”, in Bravi, L., Lomiento, L., Meriani, A., Pace G. (eds.), *Tra lyra e aulos. Tradizioni musicali e generi poetici*. Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore: 284-296.
- Stella, L. A. (1984), “Strumenti musicale della lirica greca arcaica”, in *Lirica greca da Archiloco a Elitis. Studi in onore di F.M. Pontani*. Padova, Liviana: 17-32.
- Szemerényi, O. (1954), “Latin promulgare”, *Emerita* 22: 159-174.
- Terranova, Ch. (2014), “Funzione rituale dei *tympana* nei culti femmenili della Sicilia antica”, in Bellia, A. (ed.), *Musica, culti e riti nell’Occidente greco*. Pisa-Roma, Istituto Editoriali e Poligrafici: 185-193.
- Thurn, N. (1998), “Die Siebensaitige Lyra”, *Mnemosyne* 51: 411-434.
- West, M. L. (1992), *Ancient Greek Music*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, P. (1999), “The *aulos* in Athens”, in Goldhill, S., Osborne, R. (eds.), *Performance culture and Athenian democracy*. Cambridge, Cambridge University Press: 58-95.

(Página deixada propositadamente em branco)

Πρῆγμα οὐκ ὄσιον. *I SACRIFICI UMANI NELLE STORIE DI ERODOTO*

FRANCESCA GAZZANO
Università Genova
Francesca.Gazzano@unige.it

RIASSUNTO: A partire dalla pagina erodotea della scena del rogo di Cresò, esecuzione capitale (mancata) cui lo storico conferisce tratti di sacrificio umano, la ricerca propone un'analisi delle testimonianze delle *Storie* concernenti gli episodi che sono di norma interpretati come immolazioni umane, provando a distinguerne le tipologie e le funzioni.

ABSTRACT: Starting from Herodotus' description of the scene of the burning of Croesus, a capital punishment (which was not carried out) to which the historian ascribes features of human sacrifice, the research proposes an analysis of the accounts in the *Histories* of episodes that are usually interpreted as human sacrifices, trying to distinguish their types and functions.

1. INTRODUZIONE: CIRO E IL “SACRIFICIO” DI CRESO

Lo storico Erodoto, quasi a dispetto della sua dichiarazione proemiale di voler preservare la gloria delle “imprese grandi e meravigliose compiute dai Greci e dai barbari”,¹ si sofferma con una considerevole frequenza a descrivere, con ricchezza di particolari, *erga* di segno opposto, anch'essi τὰ μὲν Ἑλληνισι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα: le *Storie*, come è stato da più parti rilevato, sono costellate infatti da episodi di violenza brutale e talvolta gratuita, di torture efferate, di morti raccapriccianti, di vendette spietate e cruento.² All'interno di questo vasto campionario di atrocità, accolto senza particolare scandalo da lettori e interpreti (anche perché violenze e crudeltà costituiscono una costante universale del comportamento umano), spiccano alcune attestazioni di una prassi che invece suscita di norma orrore e sgomento, quella del cosiddetto “sacrificio umano”. Con questa espressione – che nasconde una nozione difficile da definire e molto controversa³ – si indica nel linguaggio corrente l'atto di uccidere uno o più esseri umani come parte di un rituale, che ha lo scopo di compiacere o placare gli dèi, o altri esseri sovrannaturali, oppure anche taluni

¹ Hdt. 1. *Proem*. Le traduzioni italiane del testo delle *Storie* sono quelle dell'edizione, in nove volumi, della collana “Classici greci e latini” della Fondazione Mondadori – Lorenzo Valla (Milano 1987-2017).

² *Vide* in partic. Rollinger (2004), con una serie di tabelle che raccolgono le occorrenze; Strid (2006); ora Fragoulaki (2021).

³ *Vide infra*.

individui deceduti.⁴ Nelle *Storie* questa categoria di immolazioni è senz' altro attestata, come vedremo, ma non appare segnalata da Erodoto con una terminologia specifica, né è descritta come qualitativamente diversa dalle altre forme di uccisione violenta: ciò nonostante, la sua attenzione per gli episodi – veri, presunti o presumibili – di “sacrificio umano” è stata oggetto fin dall' antichità di reazioni e interpretazioni contrastanti, anche perché è stata spesso valutata attraverso il filtro di una marcata prospettiva ideologica.

La ricerca che qui si propone, rielaborazione di un intervento presentato nell' ambito dei seminari dell' *Herodotus Helpline*,⁵ nasce in origine da una curiosità. Una delle scene-cardine del primo libro, e del primo *logos*, delle *Storie* è quella – celeberrima, d' impatto teatrale e drammatico – del rogo di Creso: l' ultimo re di Lidia, dopo la conquista di Sardi da parte del re persiano Ciro, venne da lui posto sulla pira per essere bruciato vivo, ma riuscì a scampare alla morte, grazie a un provvidenziale e miracoloso intervento divino.⁶ La sorte di Creso, trasformata in evento leggendario già prima di Erodoto,⁷ trova nel racconto dello storico la sua consacrazione letteraria, e sarà poi ripresa da molti altri autori,⁸ godendo, nei secoli, di una notevole fortuna.

Il fatto singolare è che, delle versioni pervenute che riferiscono l' episodio, soltanto quella di Erodoto sembra presentare la decisione di Ciro di bruciare Creso sul rogo in termini che richiamano il sacrificio umano.⁹ Da un lato, lo storico

⁴ Si vedano p. es. le osservazioni contenute nelle introduzioni ai volumi a cura di Bremmer (2007) e di Bonnechere & Gagné (2013).

⁵ Seminario tenuto il 07.07.2021; sono grata agli organizzatori dell' *Helpline*, Tom Harrison e Jan Haywood, e a tutti i numerosi partecipanti per le domande, i suggerimenti e i contributi alla discussione, che mi hanno offerto importanti spunti di riflessione. Ringrazio anche Walter Lapini per la sua lettura, sempre acutissima e generosa. La responsabilità di quanto qui sostenuto, errori inclusi, è naturalmente solo mia.

⁶ Hdt. 1.86-87: sul racconto erodoteo dell' episodio *vide* Duploux (2000); Irwin (2016); Dewald & Vignolo Munson (2022: 302-307). Sul rapporto con le altre versioni (precedenti e successive) *vide* Gazzano (2021), con discussione e bibliografia precedente.

⁷ Le più antiche rappresentazioni del rogo di Creso sono quella, iconografica, dell' anfora di Myson (ca. 490-480 a.C.: Louvre G 197), e quella offerta da Bacchilide nell' ode terza, composta per la vittoria di Ierone di Siracusa a Olimpia nel 468 a.C. (Bacchyl. 3.23-62): in entrambe le versioni la morte sul rogo appare come atto di suicidio volontario del sovrano sconfitto.

⁸ Sulle altre fonti pervenute e sul *Nachleben* dell' episodio *vide* più diffusamente Gazzano (2021: 123-130).

⁹ Nella versione di Senofonte (*Cyr.* 7.2.8-21) Creso, preso prigioniero, fu subito perdonato da Ciro e non vi fu alcun tentativo di metterlo a morte; secondo Ctesia (*FGrHist* 688 F 9 § 4-5), Ciro avrebbe fatto uccidere il figlio di Creso davanti ai suoi occhi (con il conseguente suicidio della madre) e lo avrebbe imprigionato nel tempio di Apollo, da dove sarebbe riuscito miracolosamente a liberarsi. Nei frammenti del IX libro di Diodoro (9.2.1-4 = F 4 Cohen-Skalli; 9.34 = F 58 Cohen-Skalli) sembrano giustapporsi due tradizioni distinte: in una Ciro avrebbe ordinato ai suoi soldati di spegnere il rogo, senza necessità di interventi divini; nell' altra è testimoniato invece il temporale di origine soprannaturale che avrebbe spento le fiamme, inteso da Ciro come segno dell' *eusebeia* del re lidio. Infine, Nicola di Damasco (*FGrHist* 90 F 68 = Xanth. *BNJ* 765 F 43*),

afferma che Ciro ordinò di bruciare vivi quattordici giovani lidi insieme a Creso; dall' altro, e più chiaramente, fa una serie di ipotesi sulle possibili ragioni della scelta di Ciro: "o avendo in mente di dedicare queste primizie a qualcuno degli dèi, o anche volendo sciogliere un voto; oppure, perché aveva sentito dire che Creso era pio, per questo lo fece salire sul rogo: per vedere se qualcuno degli immortali lo avrebbe salvato dall' essere bruciato vivo".¹⁰

La prima particolarità della versione erodotea è il riferimento ai quattordici παῖδες lidi che Ciro avrebbe fatto salire sulla pira insieme a Creso, e ai quali poi non è più prestata attenzione: in tutto il racconto successivo l' azione, anche piuttosto movimentata, ruota unicamente attorno al protagonista, Creso, e i fanciulli lidi sono ricordati solo una volta, *en passant*, quando Erodoto asserisce che Ciro ordinò (invano) ai suoi uomini di spegnere il rogo e di far scendere Creso e "quelli che erano con Creso".¹¹ Un secondo dettaglio insolito è l' articolazione del numero di questi ragazzi, quattordici, come δις ἑπτὰ, due volte sette: ciò costituisce una variante rispetto alle altre due occorrenze dello stesso numero, quattordici (τεσσερεσκαίδεκα), in apertura del medesimo capitolo. Creso, dice Erodoto, aveva regnato quattordici anni, ed era stato assediato per quattordici giorni.¹² Difficile pensare che questo numero, multiplo di sette, e la sua reiterazione ravvicinata non abbiano un valore simbolico, anche se qui non individuabile con precisione;¹³ in ogni caso l' espressione δις ἑπτὰ suona come una sorta di formula rituale, ma potrebbe anche significare che le giovani vittime erano divise in base al loro sesso (sette ragazze e sette ragazzi).¹⁴ La stessa formula è utilizzata infatti da Bacchilide per indicare i giovani ateniesi, sette fanciulle e sette fanciulli, inviati al re Minosse per essere offerti al Minotauro.¹⁵ Per quanto riguarda Erodoto, una formulazione identica ricorre solo un' altra volta nelle *Storie*, ancora in un contesto di sacrificio umano compiuto da Persiani. Nel VII libro, lo storico riferisce che quando l' esercito di Serse in marcia verso la Grecia arrivò al fiume

che si fondava sia su Erodoto, sia sullo storico Xanto di Lidia, afferma che il rogo di Creso era stato voluto dai Persiani *contro* il parere di Ciro.

¹⁰ Hdt. 1.86.1-2 οἱ δὲ Πέρσαι τὰς τε δὴ Σάρδις ἔσχον καὶ αὐτὸν Κροῖσον ἐζώγρησαν, ἄρξαντα ἔτεια τεσσερεσκαίδεκα καὶ τεσσερεσκαίδεκα ἡμέρας πολιορκηθέντα, κατὰ τὸ χρηστήριόν τε καταπαύσαντα τὴν ἐωυτοῦ μεγάλην ἀρχήν. λαβόντες δὲ αὐτὸν οἱ Πέρσαι ἤγαγον παρὰ Κύρον. [2] ὁ δὲ συννήσας πυρὴν μεγάλην ἀνεβίβασε ἐπ' αὐτὴν τὸν Κροῖσον τε ἐν πέδῃσι δεδεμένον καὶ δις ἑπτὰ Λυδῶν παρ' αὐτὸν παῖδας, ἐν νόφ' ἔχων εἴτε δὴ ἀκροθίνια τὰυτα καταγιεῖν θεῶν ὄτεω δὴ, εἴτε καὶ εὐχὴν ἐπιτελέσαι θέλων, εἴτε καὶ πυθόμενος τὸν Κροῖσον εἶναι θεοσεβέα τοῦδε εἵνεκεν ἀνεβίβασε ἐπὶ τὴν πυρὴν, βουλόμενος εἰδέναι εἴ τις μιν δαιμόνων ῥύσεται τοῦ μὴ ζῶντα κατακαυθῆναι.

¹¹ Hdt. 1.86.6 [...] κελεύειν σβεννύναι τὴν ταχίστην τὸ καιόμενον πῦρ καὶ καταβιβάζειν Κροῖσον τε καὶ τοὺς μετὰ Κροῖσου.

¹² Hdt. 1.86.1: *vide* testo in nota 10.

¹³ *Vide* le osservazioni di Asheri (1997⁴: 320-321); Dewald & Vignolo Munson (2022: 303).

¹⁴ *Vide* in proposito Parker (2004: 151).

¹⁵ Bacchyl. 17.2-3. Per altre attestazioni dell' espressione δις ἑπτὰ, con riferimento a una divisione fra fanciulli e fanciulle, in autori di V secolo a.C. *vide* Tsagalis (2004).

Strimone, i Magi sacrificarono cavalli bianchi,¹⁶ e compirono anche «molti altri riti magici»; dopo aver appreso che il luogo era chiamato “Nove Strade”, seppellirono vivi due gruppi di nove ragazzi e nove ragazze, figli di persone del luogo.¹⁷ Qui Erodoto apre una parentesi autoriale, commentando che “la pratica di seppellire le persone vive è un’ usanza persiana, perché ho sentito dire che anche Amestri, moglie di Serse, in vecchiaia fece seppellire vivi due volte sette (δὲς ἑπτὰ) figli di illustri Persiani, per farne dono in suo nome “al dio che si suppone viva sottoterra”.¹⁸ La digressione su Amestri pone alcuni problemi, sui quali si dovrà tornare: per ora, mentre gli eventi delle Nove Strade – direttamente collegati all’*excursus* su Amestri – chiariscono che le vittime δὲς ἑπτὰ della regina erano separate in base al loro sesso,¹⁹ nel caso del *logos* di Creso la stessa espressione suona in qualche modo misteriosa, ambigua, sia nella formulazione che nel significato. A ogni modo, come ha evidenziato Christos Tsagalis,²⁰ tra i due passi (1.86 e 7.114) sono presenti dei parallelismi, nel contenuto e nell’ uso linguistico, che non possono essere frutto di semplice coincidenza: tali affinità fanno pensare che lo storico avesse voluto sottolineare il legame concettuale tra le due situazioni, al di là della differenza nella modalità del “sacrificio” – bruciare le vittime (vive) o seppellirle (vive): quest’ ultima forma, a dire di Erodoto (7.114.2), sarebbe tipica dei Persiani.

Tornando al rogo di Creso, è verosimile che, almeno per questa parte dell’ episodio, Erodoto volesse scientemente richiamarsi al modello omerico, e in particolare alla celebre descrizione dell’ imponente rito funerario voluto da Achille per Patroclo:²¹ sulla pira del compagno morto Achille sacrifica, infatti, oltre a vittime animali – molte pecore e buoi, quattro cavalli e due dei suoi cani –, anche “dodici nobili figli di Troiani magnanimi, uccisi col bronzo”,²² secondo un rituale che, proprio in ragione del tributo di sangue, si discosta in modo netto da quello

¹⁶ Hdt. 7.113 ἡ δὲ γῆ αὐτῇ ἡ περὶ τὸ Πάγγαιον ὄρος καλεῖται Φυλλίς, κατατείνουσα τὰ μὲν πρὸς ἐσπέρην ἐπὶ ποταμὸν Ἀγγίτην ἐκδιδόντα ἐς τὸν Στρυμόνα, τὰ δὲ πρὸς μεσαμβρίην τείνουσα ἐς αὐτὸν τὸν Στρυμόνα· ἐς τὸν οἱ Μάγοι ἐκαλλιερέοντο σφάζοντες ἵππους λευκοῦς.

¹⁷ Hdt. 7.114.1 φαρμακεύσαντες δὲ ταῦτα ἐς τὸν ποταμὸν καὶ ἄλλα πολλὰ πρὸς τούτοις ἐν Ἑννέα ὁδοῖσι τῆσι Ἡδωνῶν ἐπορεύοντο κατὰ τὰς γεφύρας, τὸν Στρυμόνα εὐρόντες ἐξευγμένον. Ἑννέα δὲ ὁδοὺς πυνθανόμενοι τὸν χώρον τοῦτον καλέεσθαι, τοσούτους ἐν αὐτῷ παῖδας τε καὶ παρθένους ἀνδρῶν τῶν ἐπιχωρίων ζώντας κατῴρυσσαν.

¹⁸ Hdt. 7.114.2 Περσικὸν δὲ τὸ ζῶντας κατορύσσειν, ἐπεὶ καὶ Ἀμυστριν τὴν Ξέρξῳ γυναῖκα πυνθάνομαι γηράσασαν δὲς ἑπτὰ Περσέων παῖδας ἐόντων ἐπιφανέων ἀνδρῶν ὑπὲρ ἐωυτῆς τῷ ὑπὸ γῆν λεγομένῳ εἶναι θεῷ ἀντιχαρίζεσθαι κατορύσσουσαν.

¹⁹ Erodoto lo precisa: παῖδας τε καὶ παρθένους (7.114.1).

²⁰ Tsagalis (2004: 241-242).

²¹ Hom. *Il.* 23.12-226.

²² Hom. *Il.* 23.175-176. δώδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμων υἱάας ἐσθλοὺς χαλκῷ δηῖον. La volontà di Achille di sacrificare al compagno dodici vittime umane (fra i Troiani) era già stata espressa in 18.336-337, e la cattura dei dodici giovani per essere immolati è descritta in 21.27-32. Sull’ eccezionalità della cerimonia funebre organizzata da Achille per Patroclo in contesto epico e sulle analogie (e differenze) con i riti funerari per i re ittiti (*sallis wastais*) vide Rutherford 2007.

delle altre cerimonie funebri degli eroi descritte nei poemi omerici.²³ Se così fosse, nonostante le differenze,²⁴ l' inserzione erodotea dei δις ἑπτὰ giovani lidi potrebbe essere non solo un' allusione, drammatica ed evocativa, al celebre precedente omerico – già in sé atipico –, ma anche un espediente per enfatizzare il carattere “sacrificale” dell' esecuzione di Creso. In proposito, questa rilettura è confortata dall' intervento autoriale di Erodoto, già ricordato, sulle possibili motivazioni alla base della scelta di Ciro. Anche queste appaiono piuttosto singolari, se considerate alla luce sia di quanto Erodoto stesso afferma altrove sulle usanze religiose persiane – in particolare il culto del fuoco e il divieto di bruciare i cadaveri²⁵ –, sia del suo ritratto complessivamente positivo di questo re.²⁶ Del resto, l' esecuzione, idealmente pubblica e solenne, del re nemico sconfitto era pratica consolidata nel Vicino Oriente dell' Età del Bronzo, poi ampiamente documentata per gli Assiri.²⁷

Certo, tutto il *logos* di Creso poggia sul legame preferenziale, seppur problematico, che il re di Lidia aveva instaurato con una divinità greca, l' Apollo delfico:²⁸ la terza motivazione plausibile attribuita da Erodoto a Ciro, “forse aveva sentito dire che Creso era pio, per questo lo fece salire sul rogo: per vedere se qualcuno degli immortali lo avrebbe salvato dall' essere bruciato vivo” (1.86.2) è in questo senso esplicita. Tuttavia, perché un dio intervenisse a salvare il θεοσεβής Creso non era necessario ipotizzare che Ciro lo volesse “sacrificare”, o come primizia (ἀκροθίγια) o come *ex-voto* (εὐχὴν ἐπιτελέσαι): la salvezza miracolosa sarebbe potuta giungere anche se il rogo fosse stato un' esecuzione capitale “profana”, come esito della sconfitta.

Oltre a ciò, il passo in questione, come è stato talora rilevato,²⁹ è peculiare anche sotto il profilo retorico: mentre la registrazione di versioni alternative di uno stesso episodio, desunte da fonti o informatori diversi, è una sorta di marchio di fabbrica della metodologia erodotea, lo storico difficilmente interviene per offrire le *proprie* possibili spiegazioni del comportamento di un personaggio con

²³ Rutherford (2007: 229 n. 33).

²⁴ I funerali di Patroclo, in cui gli animali e le vittime umane sono uccise con il ferro prima di essere poste sulla pira, sembrano costituire un caso di uccisione rituale (*following into death*, *Totenfolge*, *morts d'accompagnement*), più che di sacrificio umano vero e proprio: *vide infra*.

²⁵ Hdt. 1.131; 3.16.3: *vide* Keaveney (1996: 23-25); De Jong (1997: 113-114); più di recente Schwab (2020: 248-250). In Nicola di Damasco (da Xanto di Lidia) era ricordato, proprio in relazione al rogo di Creso voluto dai Persiani contro il parere di Ciro, il divieto imposto da Zoroastro di contaminare il fuoco sacro bruciando corpi: Nic. Dam. *FGrHist* 90 F 68 (= Xanth. *BNJ* 765 F 43*) Τὸν γε μὴν Ζωροάστῃην Πέρσαι ἀπ' ἐκείνου διεῖπαν μήτε νεκροὺς καίειν μήτ' ἄλλως μαιίνειν πῦρ, καὶ πάλοι τοῦτο καθεστὼς τὸ νόμιμον τότε βεβαιωσάμενοι.

²⁶ Su ciò Irwin (2016).

²⁷ *Vide* Liverani (2017: 117-123).

²⁸ Il rapporto privilegiato di Creso con l' oracolo di Delfi costituisce il *fil rouge* della narrazione erodotea: *vide e.g.* Flower (1991); Gazzano (2014).

²⁹ Irwin (2016: 110-113).

due diverse alternative. Questo caso, in cui sono presentate ben tre opzioni, è un *unicum* nelle *Storie*.³⁰ Inoltre, sempre nella stessa direzione, questa ricca articolazione, non necessaria ai fini del racconto, sembra frutto di una duplice strategia retorica: da un lato, persuadere i lettori/ascoltatori attraverso un' accumulazione di alternative volte in qualche modo a mascherare o mitigare la notevole brutalità dell' atto; dall' altro, rendere più plausibile la sua versione dei fatti. Delle tre possibili spiegazioni, l'ultima – mettere alla prova l'*eusebeia* di Creso – avvicina Ciro al modello del re orientale curioso³¹ ed è la meno connotata come sacrificio umano, poiché può essere considerata una sorta di ordalia.³² Di fatto, si rivela l'ipotesi corretta, come apprendiamo da quanto avviene in seguito: dopo la miracolosa salvezza di Creso “Ciro si rese conto che Creso godeva del favore degli dèi ed era un uomo buono (οὕτω δὴ μαθόντα τὸν Κύρον ὡς εἴη ὁ Κροῖσος καὶ θεοφιλὴς καὶ ἀνὴρ ἀγαθός)”.³³

2. ERODOTO E I SACRIFICI UMANI: UNA CLASSIFICAZIONE DIFFICILE

Alla luce delle peculiarità di questa presentazione, e al fine di comprendere, ove possibile, le ragioni che indussero Erodoto a dipingere il rogo di Creso con una patina, artificiale e intenzionale, di sacrificio umano “persiano”, si è preso in esame l'intero *dossier* relativo ai casi della stessa pratica all' interno delle *Storie*, una via che si è però rivelata in sé complicata, quasi un percorso a ostacoli.

La prima difficoltà, non da poco, si è palesata nell' incertezza moderna nel calcolare il numero dei casi di sacrificio umano testimoniati da Erodoto: se François Hartog scriveva che “hormis les Scythes, ne pratiquent le sacrifice des prisonniers dans les Histoires que le Taures et les Thraces Apsinthiens”,³⁴ Pierre Bonnechere, al contrario, ne individua ben 16 occorrenze;³⁵ per parte sua, Renaud Gagné ne conta 14, ma i passi sono di fatto gli stessi ricordati da Bonnechere;³⁶ Robert Rollinger ne elenca 4, più 5 episodi di “uccisione di bambini come sacrificio”;³⁷ più di recente, Gianfranco Chiai registra 11 casi.³⁸ A questo *dossier*, più o meno ampio, vanno aggiunte anche alcune attestazioni che, pur non essendo prese in considerazione negli studi più specifici, vengono talvolta interpretati come esempi di sacrifici umani. Uno di questi casi incerti è proprio il passo sul rogo di

³⁰ Irwin (2016: 111-112 n. 16).

³¹ Baragwanath (2008: 66-67); Irwin (2016).

³² Così Keaveney (1996: 32).

³³ Hdt. 1.87.2.

³⁴ Hartog (1991²: 204). Si noti la generalizzazione del concetto nella traduzione inglese del volume (1988: 190): “Apart from the Scythians, the only people to practice *human sacrifice*, in the Histories, are the Tauri and the Thracian Apsinthians” (corsivo mio).

³⁵ Bonnechere (1994: 237-238).

³⁶ Gagné (2013: 101 n. 2).

³⁷ Rollinger (2004: 122-123) (tabella).

³⁸ Chiai (2021).

Creso, giacché in effetti il sacrificio non si consuma: solo Robert Rollinger lo include nella sua rassegna.³⁹ Tuttavia, il più significativo è forse un episodio che Erodoto riferisce in relazione alla conquista persiana dell' Egitto: i mercenari greci e cari al servizio del faraone Amasis uccisero i figli di Fanes di Alicarnasso – comandante cario che aveva disertato, abbandonando Amasis per unirsi a Cambise – e poi ne bevvero il sangue mescolato al vino, prima di dare battaglia.⁴⁰ Mentre David Asheri, nel suo commento al passo, non esclude la possibilità di un sacrificio umano, William Desmond è più propenso a spiegarlo come una forma di “vendetta rituale”, un altro filone di violenze – in particolare nella forma della punizione dei figli per le colpe dei padri – ben attestato nelle *Storie*.⁴¹

Alla base di queste oscillazioni nel computo degli episodi di sacrificio umano è di fatto un motivo fondamentale, che caratterizza nel complesso la letteratura su questo spinoso tema e che condiziona anche l' esegesi delle attestazioni erodotee, vale a dire la difficoltà di precisare cosa costituisca esattamente un “sacrificio umano”; l' assenza di una definizione univoca e condivisa appare anzi in questo campo particolarmente eclatante.⁴² L' espressione stessa pone diversi problemi, soprattutto alla luce della sua gamma semantica molto estesa; il dibattito, negli studi storico-religiosi e antropologici sui fenomeni all' origine di questa formulazione, ha prodotto una serie di importanti distinzioni, ma l' espressione continua a essere utilizzata per coprire un' ampia varietà di atti.

Senza dubbio il riferimento ineludibile è all' uccisione di esseri umani in contesti specifici e per il tramite di una sequenza “rituale” di azioni, ma, come sottolineato da Paolo Xella, ai fini dell' esatta definizione del fenomeno “une série de paramètres fondamentaux nécessite toutefois des précisions supplémentaires: le moyen d' exécution, le type de victimes, les acteurs, les temps et les fonctions du rite, etc., sans la moindre garantie préalable de pouvoir utiliser un concept

³⁹ Rollinger (2004: 123).

⁴⁰ Hdt. 3.11.2: “Quando i Persiani, dopo aver attraversato la zona senz' acqua, si accamparono vicino agli Egiziani per passare all' attacco, allora i mercenari del re d' Egitto, che erano Greci e Cari e incolpavano Fanete di aver condotto contro l' Egitto un esercito straniero, macchinarono questa vendetta nei suoi confronti. 2. Fanete aveva dei figli lasciati in Egitto: i mercenari li condussero nel loro accampamento e sotto gli occhi del padre, in mezzo tra i due accampamenti, posero un cratere: portando quindi i fanciulli uno alla volta, ciascuno di loro fu sgozzato sul cratere. 3. Dopo aver sgozzato tutti i fanciulli, uno ad uno, versarono nel cratere vino e acqua; allora tutti i mercenari bevvero quel sangue e andarono all' attacco” (Trad. A. Fraschetti).

⁴¹ Asheri (1990: 224-225); Desmond (2004: 27).

⁴² Sui problemi, qui soltanto accennati, concernenti la natura del sacrificio umano e le difficoltà della sua definizione è ora disponibile una ricca bibliografia specifica, con approcci metodologici differenti (archeologico, antropologico, etnografico, storico-religioso) e in prospettiva prevalentemente diacronica e comparativista. Fra i principali studi collettanei, con un *focus* importante sulle civiltà antiche del II e I millennio a.C., oltre ai già citati volumi a cura di Brenner (2007) e di Bonnechere & Gagné (2013), si ricordano quelli a cura di Albert & Midant-Reynes (2005); Finsterbusch, Lange & alii (2007); Porter & Schwartz (2012); Nagy & Prescendi (2013); Godart, Sacconi & Negri (2015).

homogène et valable du point de vue heuristique”.⁴³ A ogni modo, gli studiosi tendono oggi ad ammettere una distinzione di fondo tra i concetti di “sacrificio umano” e di “omicidio rituale”, come già riconosceva Angelo Brelich oltre cinquant’anni fa;⁴⁴ infatti, non tutte le uccisioni rituali (di uomini o animali) sono da classificare come “sacrifici”.⁴⁵ Quale sia la demarcazione precisa, tuttavia, è più problematico da stabilire. Una suddivisione che di solito viene fatta è quella di considerare il sacrificio vero e proprio come un’offerta agli dèi, o a un essere più che umano, mentre l’omicidio rituale come un atto “speciale” eseguito in determinati contesti – riti funebri, cerimonie religiose, battaglie – secondo una sequenza precisa e ripetitiva di atti. Il sacrificio umano sarebbe solo quello offerto alla divinità, mentre le altre uccisioni non sarebbero propriamente “sacrifici”.⁴⁶ Oltre a ciò, gli studiosi hanno individuato una pratica specifica, denominata *following into death*,⁴⁷ che si riferisce sia al suicidio volontario o moralmente imposto, sia anche all’omicidio vero e proprio, presso la tomba di un defunto, contro la volontà della vittima interessata: secondo uno dei principali studiosi del fenomeno, Alain Testart, questi rituali non devono essere confusi con i sacrifici, poiché hanno una *ratio* completamente diversa.⁴⁸ La ricorrenza di questa pratica di *following into death* può essere rintracciata nel tempo, in numerose culture e in molte aree del mondo;⁴⁹ per quanto riguarda le *Storie*, l’usanza è descritta in particolare per gli Sciti e i Traci, e vi si tornerà.

Infine, come Robert Rollinger e, più di recente, Maria Fragoulaki hanno mostrato,⁵⁰ il sacrificio umano – anche nell’accezione più ampia dell’espressione – rappresenta una frazione esigua di un vasto campionario erodoteo di atti di crudeltà, tortura e morte violenta, perpetrati tanto dai “barbari”, quanto dai Greci: fra le forme più brutali di esecuzione registrate nelle *Storie* sono la crocifissione, l’impalamento, la decapitazione, il rogo, lo strangolamento, la lapidazione, l’accecamento e lo scuoiamento.⁵¹ A giudizio di Ove Strid, “Herodotus is interested in deaths and circumstances of deaths if they are extraordinary in some way”:⁵² le meccaniche della violenza e della morte sono tuttavia descritte dallo storico

⁴³ Xella (2015: 181).

⁴⁴ Brelich (1966). *Vide* in proposito Xella (2010). Sui concetti e le definizioni di sacrificio e di rituale *vide* i lavori, sempre imprescindibili, di Burkert (1981), (1983), (1987).

⁴⁵ Hughes (1991: 1-12).

⁴⁶ Cf. Weiler (2007); Xella (2015), con discussione e bibliografia precedente.

⁴⁷ Non esiste, a mia conoscenza, un’espressione in italiano che abbia assunto la stessa specializzazione delle definizioni del fenomeno in inglese (*following into death*), francese (*morts d’accompagnement*) e tedesco (*Totenfolge*). In quanto segue, a scanso di equivoci, si è sempre utilizzata la formula *following into death*.

⁴⁸ Vd. soprattutto Testart (2004, I), (2005).

⁴⁹ Analisi comparativa in Testart (2004, I).

⁵⁰ Rollinger (2004); Fragoulaki (2021).

⁵¹ Rollinger (2004: 122-124), con rassegna analitica delle occorrenze.

⁵² Strid (2006: 403).

con uno sguardo si direbbe distaccato e, anche nel caso delle immolazioni “sacrificiali” di vittime umane, quasi mai accompagnate da un esplicito giudizio morale,⁵³ sebbene si possa discutere se e quanto la sua narrazione fosse volta a suscitare particolari reazioni emotive nel pubblico.⁵⁴

3. ERODOTO E L' ETNOCENTRISMO

Un secondo, più insidioso, ostacolo alla valutazione degli episodi di sacrifici umani nelle *Storie* concerne il rapporto fra la descrizione erodotea di pratiche di questo tipo presso i popoli “barbari” e l'inevitabile problema del suo “sguardo etnocentrico”, nonché della presentazione dei dati relativi alle popolazioni non greche secondo il paradigma dell' inversione culturale, che si è talora rintracciato nella sua opera.⁵⁵ La questione, già in sé complessa, subisce in questa prospettiva una torsione ulteriore, perché si intreccia con quella, ancor più dibattuta, dell' esistenza effettiva del sacrificio umano nel mondo greco. È noto, infatti, che mentre l' immaginario mitico dei Greci era riccamente popolato di vicende che lo contemplano (esemplare, su tutti, l'immolazione sacrificale di Ifigenia da parte del padre Agamennone, vero e proprio motore di una saga tragica)⁵⁶ non sono invece state individuate prove storiche, almeno a partire dall' età del ferro, della sua effettiva esistenza.⁵⁷ Come interpretare questa discrasia è argomento di un dibattito che da tempo ha coinvolto studiosi della religione greca, antropologi e archeologi;⁵⁸ senza approfondire qui le diverse posizioni, ci si limiterà alla constatazione che anche la testimonianza di Erodoto viene presa in considerazione, e variamente giudicata, sotto questo profilo.

Infatti, a prescindere dal numero esatto di casi di sacrifici umani individuati nelle *Storie*, due degli episodi descritti dallo storico – inclusi in tutte le rassegne sopra ricordate – riguardano proprio i Greci. Il primo, dichiaratamente di epoca mitica, è relativo al sacrificio di due fanciulli egizi compiuto da Menelao in Egitto per propiziarsi i venti che ne impedivano la partenza, un crimine che lo storico

⁵³ Vide Boedeker (2003); Strid (2006: 401-403); Fragoulaki (2021).

⁵⁴ Su questo aspetto, che qui non verrà preso in esame, vide ora Rutherford (2022).

⁵⁵ A partire soprattutto da Hartog (1991²). Cf. Bonnechere (1994: 237-239).

⁵⁶ Vide Bremmer (2002), (2013).

⁵⁷ Sulle tracce (archeologiche) di possibili pratiche di sacrificio umano nell' Egeo dell' età del Bronzo vide Hughes (1991: 13-48); Bonnechere (1993); Godart, Sacconi & Negri (2015). Resta incerto e discusso il collegamento fra questi ritrovamenti e i racconti di sacrifici umani ambientati in epoca mitica, che potrebbero avere origine diversa (simbolica, come “inversione della realtà”, legata ai riti di passaggio, etc.).

⁵⁸ Dedicate specificamente al problema le analisi di Heinrichs (1981), Hughes (1991), Bonnechere (1994), Georgoudi (1999). Il “caso greco” è trattato anche nei volumi, a carattere più ampio e in ottica comparativista, citati *supra*, nota 42.

condannava come πρῆγμα οὐκ ὅσιον;⁵⁹ a ciò si aggiunga che nell' *excursus* etnografico sull' Egitto egli negava credito alla leggenda greca del tentato sacrificio di Eracle da parte di Busiride, argomentando che gli Egizi non sacrificavano uomini, dal momento che non sacrificavano neppure, salvo qualche eccezione, gli animali.⁶⁰ Nondimeno, in un altro passo riferiva di un rituale a Papremis che per le conseguenze che poteva, a detta di Erodoto stesso, comportare è di solito incluso dagli studiosi nel novero delle occorrenze di sacrificio umano.

Il secondo esempio greco, anch' esso di eziologia mitica, è descritto in termini poco perspicui e riguarda un oscuro rituale compiuto, in epoca storica, nel santuario di Zeus Lafistio, ad Alo in Acaia Ftiotide: su questo si è esercitata in particolare la critica moderna, nel tentativo di precisarne la dinamica, negandone in genere la plausibilità storica in termini di immolazione umana⁶¹. In tutte le altre occorrenze delle *Storie*, ben più numerose, i sacrifici umani sono attribuiti a personaggi, o popoli, non greci.

A giudizio di buona parte degli studiosi, l' attenzione di Erodoto per la pratica del sacrificio umano da parte delle popolazioni anelleniche dovrebbe essere considerata solo un' illustrazione, tra le tante, del tipico etnocentrismo greco: l' atteggiamento dello storico, se collocato in questa dimensione, andrebbe interpretato su base ideologica piuttosto che storico-etnografica (o anche narrativa), come parte o specchio della costruzione dello stereotipo del "barbaro".⁶² In questo senso, tuttavia, Erodoto non costituirebbe un' eccezione. Al contrario, rappresenterebbe il prototipo di una categoria molto diffusa, dal momento che la figura dell' "osservatore esterno e di parte" è considerata cruciale in ogni discussione sull' esistenza del sacrificio umano in tutte le civiltà per le quali esiste una documentazione letteraria o archeologica dell' usanza, indipendentemente dall' epoca o

⁵⁹ Hdt. 2.119.2-3 τυχὼν μέντοι τούτων ἐγένετο Μενέλεως ἀνὴρ ἄδικος ἐς Αἰγυπτίους. ἀποπλέειν γὰρ ὀρμημένον αὐτὸν ἴσχον ἄπλοιοι· ἐπειδὴ δὲ τοῦτο ἐπὶ πολλὸν τοιοῦτον ἦν, ἐπιτεχνᾶται πρῆγμα οὐκ ὅσιον· [3] λαβὼν γὰρ δύο παιδία ἀνδρῶν ἐπιχωρίων ἔντομα σφέα ἐποίησε. [...]. L' aver riferito questa vicenda, che Erodoto ascriveva al racconto dei sacerdoti egizi (119.3), è una delle nefandezze che Plutarco gli rimprovera nel *De Herodoti malignitate* (12, 857a): *vide infra*. Sulla presentazione di Menelao, nel quadro della sezione dedicata alla palinodia di Elena, *vide* di recente Vergara Recreo (2022: 12-14).

⁶⁰ Hdt. 2.45.1-2: "I Greci, però, molte altre cose le dicono senza aver bene indagato, e anche questo racconto che narrano su Eracle è ingenuo: giunto in Egitto, gli Egiziani lo avrebbero incoronato e lo avrebbero condotto in processione per sacrificarlo a Zeus; Eracle [...] avrebbe fatto ricorso alla forza e li avrebbe massacrati tutti. 2. I Greci, quando raccontano queste cose, mi sembrano assolutamente inesperti della natura e dei costumi degli Egiziani; gli Egiziani, infatti, per i quali è empio sacrificare perfino animali – a parte pecore, tori e giovenchi (quelli che siano puri) e oche –, come potrebbero sacrificare uomini?" (Trad. A. Fraschetti). Sull' episodio di Eracle in Egitto, soggetto molto popolare nella ceramica, *vide* Mehl (2009).

⁶¹ Hdt. 7.197, con il commento di Vannicelli (2017: 541-542). Sull' episodio, che tendenzialmente si ritiene non indicativo dell' esistenza di effettivi sacrifici umani, *vide* Hughes (1991: 92-96), e soprattutto Gagné (2013).

⁶² *Vide e.g.* Bonnechere (1994: 237-240).

dalla latitudine. Il problema, spesso rilevato per altri contesti storici,⁶³ è ben sintetizzato nell' *Introduzione* di Pierre Bonnechere e Renaud Gagné al volume del 2013, in un passo che vale la pena riproporre *verbatim*: “Dans la mesure où les sacrifices humains n'ont pas cours dans les civilisations qui ont conquis le monde après les Grandes Découvertes, l'étude du sacrifice humain chez les peuples jadis soumis, de l'Inde des Konds au Mexique des Aztèques, a été entraînée dans la tourmente déconstructiviste de la fin du XX^e siècle, et rejetée souvent comme une preuve parmi tant d'autres du nombrilisme occidental: les Européens et les Nord-Américains auraient trop tendance, consciemment ou non, à la dévalorisation systématique de leurs colonisés et anciens colonisés dont les coutumes, appréhendées au travers de 'filtres de lecture' distordus, auraient été assombries à force d' être comprises et jaugées à l' aune des valeurs et contrevaleurs occidentales”.⁶⁴

Tornando ora all' approccio di Erodoto, secondo parte degli studiosi, o per mancanza di informazioni, o per superficialità nel raccogliere tradizioni errate, o consapevolmente, lo storico avrebbe inserito nella sua opera, esagerato, frainteso o addirittura inventato gli episodi e i rituali relativi all' offerta di vittime umane in uso presso i popoli “barbari” proprio per marcare il loro carattere antitetico rispetto alla mentalità e alla civiltà greca, dove il sacrificio umano era considerato un abominio,⁶⁵ “the crime par excellence”.⁶⁶ In merito, sia sufficiente ricordare, a titolo di esempio, il giudizio senza appello che Pierre Bonnechere riserva alle presunte finalità dello storico nell' intorbidare il racconto dei riti greci legati a Zeus Lafistio: “On sait que dans toute son oeuvre il a répugné à parler de sacrifices humains, *empressé qu'il était d' en rejeter la responsabilité sur les Barbares*”.⁶⁷ In sostanza, quanto più alto è il livello di ellenocentrismo che si attribuisce allo storico, tanto meno affidabili e più di parte sono considerate le informazioni che egli offre sul tema dei sacrifici umani dei popoli non greci.

Ma non è tutto. Vi sono infatti, nelle *Storie*, episodi di esecuzioni capitali violente compiute da popolazioni non greche che gli studiosi di quelle civiltà includono talora nel novero dei sacrifici umani, e di conseguenza ne interpretano la descrizione come effetto distorto dell' etnocentrismo di Erodoto, in un cortocircuito esegetico che trova paralleli, in contesti diversi e più recenti, per esempio nella valutazione “postcoloniale” delle pratiche di sacrificio umano nelle civiltà

⁶³ Vide Stroumsa (2013). Un caso molto discusso è quello del rapporto fra l' amministrazione coloniale britannica in India e il rito “sacrificale” del *sati* (*suttee*): cf. Fisch (2007).

⁶⁴ Bonnechere & Gagné (2013: 7-20; cit. p. 7-8).

⁶⁵ Il giudizio degli autori greci che riferiscono episodi di sacrifici umani compiuti dagli eroi del mito è concordemente di condanna morale: Bonnechere (1994: 189ss), (2009).

⁶⁶ Bremmer (2007: 79).

⁶⁷ Bonnechere (1994: 79) (corsivo mio); cf. 190: “En matière d' immolations humaines en Grèce, l' historien ne fait pas preuve d' une objectivité sans faille: quand il expose la cérémonie sacrificielle d' Halos, il devient concis à l' excès; et comme il ne peut taire la populaire légende attenante de Phrixos et d' Hélé, il l' abrége afin de la rendre aussi hermétique que possible”.

mesoamericane.⁶⁸ In pratica, la registrazione di un sacrificio umano, in una determinata civiltà, da parte di un osservatore esterno, ostile e/o condizionato da pregiudizi e da senso di superiorità diventerebbe essa stessa prova dell'inesistenza di quel rituale.

Un possibile esempio di sovrainterpretazione del testo erodoteo in questa direzione è rappresentato dalla spiegazione in termini di sacrificio umano dell'episodio relativo agli abitanti di Agilla (gli Etruschi di Caere) che, a dire di Erodoto, dopo la battaglia di Alalia lapidarono i Focesi che avevano preso prigionieri. Erodoto scrive che gli Agillei subirono l'ira divina a causa di tale lapidazione e, dopo aver chiesto consiglio all'oracolo delfico, istituirono giochi in onore dei morti.⁶⁹ Sebbene nel racconto manchi qualsiasi traccia di carattere "sacrificale" – in termini di lessico, di rituale e di offerta alla divinità⁷⁰ – al punto da non essere mai incluso negli studi sull'argomento,⁷¹ il passo viene invece letto in questo senso dagli studiosi della civiltà etrusca e considerato, anzi, come una sorta di punto di partenza di tutti i principali stereotipi sviluppati in seguito dagli autori sia greci che latini, che dipingevano gli Etruschi come un popolo barbaro e crudele, anche perché dedito ai sacrifici umani.⁷²

Un'altra conseguenza della lettura in chiave ellenocentrica delle testimonianze erodotee è ancora più degna di nota, e concerne la spiegazione moderna offerta per il silenzio di Erodoto su un episodio storico che avrebbe invece potuto (o "dovuto") conoscere e citare. Si tratta della vicenda, descritta con dovizia di dettagli da Plutarco nella *Vita di Temistocle* e attribuita all'autorità di Fania di Ereso,⁷³ concernente l'immolazione sacrificale a Dioniso Omestes, "mangiatore di

⁶⁸ È il caso – riferito da Bonnechere & Gagné 2013: 8-9 – di una corrente revisionista messicana che nega risolutamente (e contro l'evidenza) la pratica dei sacrifici umani presso gli Aztechi, attribuendone l'"invenzione" ai colonizzatori spagnoli. Non per questo, d'altra parte, i resoconti di questi ultimi sono da ritenere del tutto fededegni.

⁶⁹ Hdt. 1.167.2: "Gli uomini delle navi distrutte i Cartaginesi e i Tirseni <...> ne ottennero il maggior numero e, dopo averli condotti fuori dalla città, li lapidarono. Da allora qualsiasi creatura di Agilla, che passasse vicino al luogo dove giacevano i Focei lapidati, diveniva storpia, invalida o veniva colta da accidente: allo stesso modo le pecore, gli animali da soma, gli uomini. 2. Gli Agillei mandarono messi a Delfi, volendo rimediare al fallo. La Pizia ordinò loro di fare cose che gli Agillei compiono ancora oggi; infatti fanno ai morti grandi sacrifici e celebrano giochi ginnici ed equestri" (Trad. A. Fraschetti). Il passo, nonostante una lacuna iniziale, non presenta problemi di interpretazione.

⁷⁰ Sul lessico sacrificale vide l'analisi di Hughes (1991: 1-12).

⁷¹ L'episodio non è preso in considerazione né da Hughes (1991), né da Bonnechere (1994), né da Chiaï (2021). Rollinger (2004: 123, 125), lo inserisce fra i casi di violenza (attribuita a non greci), ma senza alcuna connotazione religiosa o rituale.

⁷² Contro la lettura di Hdt. 1.167 come prova di sacrifici umani etruschi vide Di Fazio (2001), (2017: 449-450) (che corregge ipotesi precedenti); sulla creazione degli stereotipi vide Scheffer (2013). A favore di una lettura in senso sacrificale è Bonfante (2012). Il punto centrale del dibattito è, ancora una volta, l'attribuzione agli Etruschi della pratica del sacrificio umano, in quanto gli studiosi non concordano.

⁷³ F 25 Wehrli² = *FGrHist* 1012 F 19.

carne cruda”, di tre giovani principi persiani da parte di Temistocle, prima della battaglia di Salamina.⁷⁴ Anche in questa circostanza, come per il rituale di Zeus Lafistio ad Alo, saremmo in presenza di un’ omissione volontaria da parte dello storico: vi è infatti chi ritiene che egli avrebbe scientemente omesso il fatto per non macchiare la grande e meritata vittoria dei Greci con un atto così ripugnante per la mentalità ellenica.⁷⁵ Tuttavia, come da più parti si è mostrato,⁷⁶ è la notizia plutarchea – riproposta anche in altre *Vite*, ma con particolari diversi⁷⁷ – a costituire con ogni probabilità un aneddoto senza fondamento,⁷⁸ né si tratta peraltro del solo esempio di sacrificio umano ad opera di Greci descritto dal biografo di Cheronea.⁷⁹ L’ atteggiamento di Plutarco, assai più di quello di Erodoto, appare dunque singolare, giacché egli nel suo trattato *Sulla malizia di Erodoto* definiva lo storico con il termine (dispregiativo) *philobarbaros* esattamente perché negava che gli Egizi facessero sacrifici umani, e osava imputare l’ uccisione di due bambini, in Egitto, all’ eroe greco Menelao.⁸⁰

Quali che fossero le ragioni che indussero Plutarco a tacciare Erodoto di “filo-barbarie” e contemporaneamente ad attribuire a personaggi greci, Temistocle incluso, comportamenti sacrificali tanto devianti dalla norma religiosa greca, resta comunque il dubbio che su uno scrittore di età imperiale, attento a sottolineare le affinità fra la civiltà greca e quella romana, avesse influito il desiderio di assimilarle anche sotto questo aspetto, giacché nel caso dei Romani la tradizione letteraria, nota a Plutarco stesso, tramandava il ricorso, in epoca repubblicana, a pratiche di questo tipo.⁸¹

4. IL PROBLEMA DELL’ ATTENDIBILITÀ DI ERODOTO

Piuttosto, sotteso a queste oscillanti interpretazioni dell’ atteggiamento di Erodoto – portavoce dell’ ellenocentrismo da un lato, filo-barbaro dall’ altro – è un problema cruciale, quello della sua attendibilità storica, sia in generale, sia qui in

⁷⁴ Plut. *Them.* 13.2-5.

⁷⁵ Così, per esempio, Mikalson (2003: 79).

⁷⁶ *Vide* Heinrichs (1981: 208-224); Hughes (1991: 111-115); González González (2015), (2019).

⁷⁷ Plut. *Pelop.* 21.3; Arist. 9.2.

⁷⁸ Diversamente, Beltrametti (2013) ritiene che l’ episodio possa essersi verificato, ma le sue riflessioni, fondate su paralleli nella letteratura tragica, non risultano cogenti sul piano storico.

⁷⁹ Plut. *Pelop.* 20.4-22; Ages. 6.6-11; *Phil.* 21.9. Sacrifici umani compiuti dai Romani: *Marc.* 3.5-7; *Quaest. Rom.* 283F, 284A; cf. *Publ.* 4.1; per un’ analisi recente del dossier plutarcheo su queste pratiche *vide* Alcalde-Martín (2022).

⁸⁰ Plut. *de Her. mal.* 12 (857a) οὕτω δὲ φιλοβάρβαρος ἔστιν, ὥστε Βούσιριν ἀπολύσας τῆς λεγομένης ἀνθρωποθυσίας καὶ ξενοκτονίας, καὶ πᾶσιν Αἰγυπτίοις ὁσιότητα πολλὴν καὶ δικαιοσύνην μαρτυρήσας ἐφ’ Ἑλλήνας ἀναστρέφει τὸ μῦθος τοῦτο καὶ τὴν μαιφονίαν. Segue citazione testuale di Hdt. 2.119, a proposito del sacrificio di Menelao: per il testo *vide supra*, nota 59.

⁸¹ Sul sacrificio umano a Roma *vide* Fraschetti (1981), e ora soprattutto Stern (2019).

riferimento soprattutto alle sezioni etnografiche, che contengono la maggior parte delle attestazioni riconosciute di sacrifici umani. Si tratta com'è noto di una *vexata quaestio*, che induce a non generalizzare e a non valutare tutti i passaggi sui presunti “sacrifici umani” secondo un criterio unico e preconcelto (Erodoto attendibile/inattendibile; ellenocentrico/*philobarbaros*). Per esempio, sulla scorta di studi ormai classici,⁸² una logica modalità di classificazione degli episodi potrebbe essere quella di esaminare le singole situazioni in base al vocabolario del sacrificio impiegato, ma in relazione ad Erodoto questa pista difficilmente permetterebbe di trarre conclusioni solide sull'uso di un particolare verbo o sostantivo, giacché il suo lessico è notoriamente duttile, elastico, non rigidamente formalizzato.⁸³ D' altra parte, se il dato più palese – e come tale sempre messo in rilievo – che si ricava dal complesso dei dati è la netta predominanza dell' assegnazione di sacrifici umani ai popoli “altri”, non tutte le testimonianze appartengono però alla stessa categoria “sacrificale”; come già osservato, è opportuno distinguere tra sacrifici umani veri e propri – nei quali sembra essere implicata una divinità –, uccisioni rituali e riti di *following into death*. Per misurare, ove possibile, il livello di attendibilità delle informazioni offerte da Erodoto occorrerebbe dunque contestualizzare e analizzare nella sua specificità culturale e storico-religiosa ciascuno degli episodi: per alcuni questa indagine è già stata compiuta, con risultati incoraggianti.

Il catalogo dei popoli stranieri ai quali – secondo la maggioranza degli studiosi – Erodoto attribuiva pratiche riconducibili al sacrificio umano comprende, nell' ordine in cui si incontrano per la prima volta nelle *Storie*, Massageti, Egizi, Persiani, Sciti, Traci (Geti), Tauri, Traci “oltre i Crestonei”, Traci Apsinti; fra questi, solo per i Persiani sono ricordati eventi puntuali, ascritti alla responsabilità di singoli individui, e non rituali tradizionali e collettivi. I Massageti, popolazione nomade di origine iranica, situata in Asia centrale a est del Caspio, a dire dello storico sacrificavano (θύουσι: 1.216.2) i propri anziani e se ne cibavano: il rituale descritto appartiene tuttavia a una dimensione specifica e “altra”, in quanto comprende anche l' endocannibalismo. Di conseguenza, risulta in sé non assimilabile a pratiche di sacrificio umano come generalmente intese.⁸⁴ Del resto,

⁸² Rudhardt (1992²: 251-253; 264 n. 2); Casabona (1966: 84-85); Hughes (1991: 8-11).

⁸³ Hughes (1991: 8-10).

⁸⁴ Hdt. 1.216.2-3: “Alla loro età non è fissato alcun termine, se non questo: quando uno è diventato molto vecchio, tutti i suoi familiari, radunatisi, lo sacrificano, e altri animali insieme a lui; poi banchettano, dopo aver bollito le carni. 3. Ritengono ciò la cosa più felice: se uno muore di malattia, non se ne nutrono, ma lo seppelliscono in terra, considerando sventura che non sia giunto ad essere sacrificato” (Trad. A. Fraschetti). Vide Xydopoulos (2010). Secondo Murphy & Mallory (2000), i reperti della necropoli di Aymyrlyg in Tuva (Siberia) consentirebbero di interpretare le notizie erodotee sull' antropofagia rituale dei Massageti come fraintendimento di pratiche rituali di smembramento dei corpi dei defunti, da parte delle popolazioni nomadi delle steppe, ai fini di una più igienica (e temporanea) conservazione prima della sepoltura definitiva.

il nutrirsi dei propri congiunti come rito funerario ricorre in Erodoto anche per altri popoli,⁸⁵ quali i Callati⁸⁶ e Padei dell' India:⁸⁷ tuttavia, i passi in questione non sono mai conteggiati dagli studiosi fra quelli concernenti "sacrifici umani". Al contrario, nei vari repertori trova sempre posto la testimonianza, di cui si è già detto, relativa alla battaglia rituale per Ares a Papremis in Egitto,⁸⁸ da escludere, invece, secondo le indagini specifiche sul culto e sul santuario:⁸⁹ come lo storico stesso affermava, con grande irritazione di Plutarco, la tradizione relativa a Eracle era da ritenersi infondata, giacché gli Egizi non sacrificavano uomini.⁹⁰

Quanto agli Sciti, i riti dei quali in occasione dei funerali dei re sono fra i più accuratamente descritti,⁹¹ le ricerche sul terreno hanno dimostrato che il lungo e lugubre racconto delle cerimonie di *following into death* riservato ai sovrani defunti ha basi concrete, e non è un' invenzione, né una deliberata revisione in

⁸⁵ La pratica del cannibalismo rituale dei congiunti, ma non del loro sacrificio/uccisione, è attribuita da Erodoto (4.26) anche agli Issedoni, siti a nord della Scizia.

⁸⁶ Hdt. 3.38, con il commento di Asheri (1990: 255). Si tratta del passo, assai noto, in cui Erodoto afferma la relatività delle norme umane, citando il principio pindarico del νόμος πάντων βασιλεύς, per il tramite di un quesito sulle usanze funerarie rivolto dal re persiano Dario a Greci e, appunto, Indiani Callati.

⁸⁷ Hdt. 3.99. La caratterizzazione dei Padei è nel segno di una completa inversione rispetto alle norme greche, ma per una possibile reminiscenza omerica, relativa a pratiche indoeuropee di gerontoctonia, vide Beghini (2021).

⁸⁸ Hdt. 2.63.1-3: "A Papremis invece fanno sacrifici e riti sacri, come altrove. Ma quando il sole volge al tramonto, mentre pochi sacerdoti sono all' opera intorno alla statua, la maggior parte di loro con mazze di legno in mano se ne sta all' ingresso del santuario: altri, che debbono sciogliere voti (più di mille uomini) e che hanno anch' essi ognuno un bastone, se ne stanno in gruppo dalla parte opposta. 2. La vigilia trasportano la statua [...]; quelli che stanno ai propilei non permettono loro di entrare: quanti debbono sciogliere un voto, accorrendo in aiuto del dio, li battono ed essi si difendono. 3. A colpi di bastone scoppia allora una battaglia violenta, si spaccano le teste e molti, come ritengo, muoiono anche per le ferite, benché gli Egiziani dicano che nessuno ne è mai morto" (Trad. A. Fraschetti).

⁸⁹ Vide da ultimo Schwab (2020: 109-115).

⁹⁰ Vide *supra*, nota 60.

⁹¹ Hdt. 4.71-72: "Le sepolture dei re si trovano presso i Gerri, là fin dove il Boristene è navigabile. Qui, quando il loro re è morto, scavano in terra una grande fossa quadrangolare e, quando l' hanno approntata, prendono il cadavere (con il corpo coperto di cera, con il ventre aperto e pulito, riempito di cipero triturato, di incenso, di semi di sedano e di anice, quindi ricucito) e lo portano su un carro presso un altro popolo. [...] Quando hanno fatto il giro di tutti i popoli portando il cadavere, arrivano presso i Gerri [...] 4. Quindi, dopo aver messo il cadavere nella tomba su un giaciglio di fogliame, conficcano a terra lance da una parte e dall' altra del morto e vi stendono sopra pezzi di legno che poi ricoprono con una stuoia; nello spazio che resta della tomba seppelliscono, dopo averli strangolati, una delle concubine, il coppiere, un cuoco, un palafreniere, un servo, un portatore di messaggi, dei cavalli, una scelta di tutti gli altri oggetti e coppe d' oro [...] 5. Fatto questo, innalzano tutti un grande tumulo, gareggiando nel desiderio che sia il più grande possibile. 72.1. Trascorso un anno, ecco di nuovo cosa fanno: prendono i più capaci tra i servi che restano [...] dopo aver strangolato cinquanta di questi servi e i cinquanta cavalli più belli, vuotano il loro ventre e lo puliscono, lo riempiono di paglia e lo ricuciono" (Trad. A. Fraschetti). Segue nel racconto la minuta descrizione dell' impalamento dei cadaveri a cavallo e la loro disposizione.

chiave ellenocentrica: Askold Ivantchik, in un documentato studio, ha confrontato i reperti archeologici con i dati di Erodoto sui funerali dei re, confermandone la correttezza nei punti essenziali.⁹² L'attendibilità delle notizie potrebbe essere estesa, sebbene in via ipotetica, anche alla descrizione dei cosiddetti "santuari di Ares", dove a dire dello storico gli Sciti compivano veri e propri sacrifici umani: si è infatti individuata una loro possibile corrispondenza con elementi strutturali e funzionali di complessi simili ai *kurgan* di epoca scita, senza sepolture umane.⁹³

Ancora: secondo le ricerche di Dobriela Kotova, le informazioni, piuttosto circostanziate, che Erodoto offre sui sacrifici praticati dai Geti, e in specie il singolare rituale del "messaggero a Salmoxis",⁹⁴ sarebbero da intendere come una *interpretatio graeca* di una pratica locale di *following into death*. Nel racconto delle *Storie*, il Salmoxis dei Geti non era propriamente un dio, ma un ex re che aveva finto di morire e poi di risorgere:⁹⁵ le uccisioni rituali del "messaggero" sarebbero da intendere come cerimonie periodiche che accompagnavano una sorta di "re dei re" che continuava a vivere nell'aldilà. Alla stessa tipologia rituale (*following into death*) appartiene senza dubbio l'immolazione volontaria della concubina più amata tra i Traci "che sono a nord dei Crestonei",⁹⁶ cerimonia che è stata messa in relazione, nonostante importanti differenze, con il rituale del *sati*, o *suttee*, in uso in diverse civiltà, fra cui in particolare l'India, fino a tempi non lontani.⁹⁷

Per i Traci, l'unica attestazione di sacrificio umano vero e proprio, dove cioè la vittima è offerta a una divinità, riguarda i Traci Apsinti, che sacrificarono il persiano Oiobazo al dio locale Plistoro "τρώπῳ τῷ σφετέρῳ", mentre uccisero in

⁹² Ivantchik (2011). Cf. anche, in prospettiva analoga, Kim (2010).

⁹³ Gershkovich & Romashko (2013).

⁹⁴ Hdt. 4.92.1-2: "Si ritengono immortali in questo senso: non credono di morire, ma che chi muore vada presso Salmoxis, un semidio; alcuni di loro credono che questo stesso semidio sia Beleizis. 2. Ogni quattro anni inviano come messaggero presso Salmoxis uno di loro di volta in volta estratto a sorte, dandogli istruzioni su ciò che in ogni circostanza desiderano. Lo inviano nel modo seguente: quanti ne sono stati incaricati hanno in mano tre giavellotti, altri afferrano per le mani e i piedi l'invitato presso Salmoxis, lo lanciano in aria e lo lasciano cadere sulle punte" (Trad. Fraschetti). Vide Kotova (2016-2017).

⁹⁵ Hdt. 4.95-96, con il commento di Corcella (1993: 307-308).

⁹⁶ Hdt. 5.5: "Quelli che sono più a nord dei Crestonei si comportano così: ciascuno ha molte mogli. Quando dunque uno di loro muore, sorgono una gran contesa fra le donne e accanite dispute fra gli amici su questo punto, e cioè quale di esse fosse più amata dall'uomo. Quella che sia stata giudicata e onorata come tale, dopo aver ricevuto gli elogi da parte di uomini e donne viene sgozzata sulla tomba dal più prossimo suo parente e, una volta sgozzata, viene sepolta insieme all'uomo" (Trad. G. Nenci). Secondo Sears (2015: 314-315), la descrizione di Erodoto sarebbe viziata dal suo pregiudizio etnocentrico.

⁹⁷ Il rito dei Traci, oltre che per la diversa collocazione geografica, differisce dal *sati* indiano per due importanti aspetti: la sepoltura, invece della cremazione, e l'uccisione per sgozzamento della donna invece della sua autoimmolazione sul rogo. Sulle nozioni di Greci e Romani in merito al *sati* vide Gazzano (2022: 220-222); sul rito indiano (*sati*, o *suttee*) e sulle polemiche relative ai tentativi di eradicarlo vide Fisch (2007).

altro modo gli uomini che erano con lui: purtroppo, sia il dio locale che il sacrificio sono noti esclusivamente da questo passo.⁹⁸ Tuttavia, come è stato osservato, all'episodio di Eobazo fa immediatamente seguito il supplizio con cui Satiro e gli Ateniesi, guidati da Santippo, punirono il persiano Artaicte, che per un crimine religioso venne crocifisso e costretto ad assistere alla lapidazione del figlio:⁹⁹ l'accostamento tra le due vicende potrebbe non essere casuale, anche sotto il profilo del rapporto fra punizione, violenza e sacro che entrambi mettono in evidenza.

Ragioni di spazio e di complessità della tradizione, in gran parte extra-erodotea, impediscono di soffermarsi sulla testimonianza relativa ai sacrifici umani offerti dai Tauri a una divinità chiamata "la Vergine" e associata in qualche misura, da Erodoto, a Ifigenia: il passo meriterebbe approfondimenti qui non possibili, né del resto indispensabili.¹⁰⁰ Ai fini di questa rassegna sarà sufficiente osservare che, a differenza dei riti degli Sciti, che sono illustrati dallo storico con precisione, per quelli compiuti dai Tauri egli appare meno informato e riporta più versioni alternative; se l'atto del sacrificio umano è innegabile, il rituale adottato sembra però essergli ignoto, come dimostrano le varianti proposte, introdotte dal generico "alcuni dicono... altri invece". Oltre a ciò, nessuna delle descrizioni erodotee coincide con la modalità sacrificale rappresentata da Euripide nell'*Ifigenia in Tauride*: le divergenze sono tali da far dubitare gli studiosi di un'influenza diretta dei capitoli erodotei sulla versione tragica.¹⁰¹ In sostanza, alcune delle pratiche rituali collettive che Erodoto attribuisce a popoli "barbari" come gli Sciti, i Traci, i Geti – in particolare i riti di *following into death* – sono oggi ritenute storicamente plausibili dagli specialisti di queste civiltà: dove, invece, è questione di veri e propri sacrifici umani, la valutazione diventa più incerta e problematica, anche per l'assenza di altri dati che consentano un reale confronto.

All'interno di questo variegato scenario, infine, sono da collocare i passi erodotei relativi ai sacrifici umani ascritti ai Persiani: l'impressione che si ricava

⁹⁸ Hdt. 9.119.1: "I Traci Apsinti catturarono Eobazo, che era fuggito in Tracia, e lo sacrificarono al dio del luogo Plistoro secondo quello che era il loro costume (τρόπῳ τῷ σφετέρῳ); quelli con lui li uccisero in modo diverso (ἄλλῳ τρόπῳ)".

⁹⁹ Hdt. 9.120. Per il parallelo vide Vignolo Munson (2001: 58 n. 46). Cf. Desmond (2004).

¹⁰⁰ Hdt. 4.103: "Tra questi popoli i Tauri praticano le seguenti usanze. Ecco come sacrificano alla vergine i naufraghi e i Greci che catturano uscendo in alto mare per attaccarli: dopo aver lanciato maledizioni, li colpiscono alla testa con una mazza. 2. Alcuni dicono che precipitano il corpo giù in basso dal dirupo (il santuario infatti sorge su un dirupo) e che infilzano la testa su un palo; altri, pur concordando sulla testa, dicono invece che il corpo non è gettato dal dirupo ma sepolto in terra. La divinità cui sacrificano, dicono gli stessi Tauri, è Ifigenia, la figlia di Agamennone. 3. Ai nemici che catturano ecco cosa fanno: dopo aver tagliato una testa, ciascuno se la porta a casa, quindi la conficca su un lungo palo e pianta il palo sulla casa, molto in alto, di preferenza sul fumaio. Sostengono che costoro sono sospesi in aria a custodia di tutta la casa" (Trad. A. Fraschetti). Vide Corcella (1993: 315-316).

¹⁰¹ Sull'*Ifigenia in Tauride* di Euripide e sulla percettibile lontananza dal passo erodoteo vide Heinrichs (1981: 198-208); O'Bryhim (2000); Kyriakou (2003: 20-21 n. 14); Wright (2005: 162-163); Bremmer (2013); Braund (2018: 15-60); più possibilista Nicolai (2020: 29).

dall' insieme delle occorrenze è di una maggiore e intenzionale rielaborazione delle informazioni da parte dello storico. Vi è infatti motivo di ritenere che, come si è avuto modo di riscontrare nella scena del rogo di Creso, la sua raffigurazione sia tendenziosa, o quantomeno più connotata ideologicamente: tuttavia, in almeno una circostanza la responsabilità dell' assegnazione del sacrificio ai Persiani ricade sugli interpreti moderni.¹⁰² Infatti, uno degli episodi di sacrificio umano generalmente etichettato come "persiano" – lo sgozzamento, come vittima sacrificale di ottimo auspicio, del più bel marinaio di una nave di Trezene catturata durante un inseguimento – risulta in realtà opera di non meglio precisati barbari, la cui nave faceva parte della flotta del Gran Re: si trattava verosimilmente di Fenici, e l' uccisione rituale del prigioniero greco sulla prua della nave appare del tutto compatibile, come è stato rilevato, con le loro usanze sacrificali.¹⁰³

Anche la vicenda di Cambise, che avrebbe condannato per qualche reato minore dodici nobili persiani facendoli seppellire vivi,¹⁰⁴ appare poco convincente – nonostante autorevoli opinioni di segno contrario¹⁰⁵ – come testimonianza di sacrificio umano, dal momento che non vi è nulla, nel testo erodoteo, che autorizzi a ritenerlo un atto in qualche modo sacrificale o collegato alla sfera rituale: piuttosto, appare come una stravaganza regale o una condanna legale, anche se eccessiva, senza alcun riferimento a motivazioni religiose.¹⁰⁶ La modalità di esecuzione della condanna, la sepoltura da vivo, potrebbe averlo fatto includere nella categoria del sacrificio umano: proprio questo trattamento ricorre infatti negli altri due casi, già citati, attribuiti a Persiani, il sacrificio alle Nove Strade e quello della regina Amestri, moglie di Serse, che avrebbe fatto seppellire vivi quattordici (δὲς ἑπτά) fanciulli, figli di notabili persiani, come offerta alla divinità. La fondatezza di quest' ultimo episodio, in particolare, è stata messa in dubbio, in quanto il sacrificio umano non sembra altrimenti attestato per i Persiani, né è una pratica compatibile con la religione zoroastriana.¹⁰⁷ Inoltre, mentre Amestri è menzionata altrove nelle *Storie* e anche da Ctesia come autrice di torture efferate,¹⁰⁸ il passo erodoteo rivela anomalie lessicali – il significato ambiguo di

¹⁰² E.g. Keaveney (1996: 25); Chiaï (2021: 713). Per altri studiosi a favore dell' attribuzione del sacrificio ai Persiani *vide* Minunno (2004: 101 n. 3).

¹⁰³ Hdt. 7.180: "La nave di Trezene, che comandava Pressino, dopo un inseguimento fu subito catturata dai barbari; poi, dei marinai imbarcati sulla nave condussero il più bello a prora e lo sgozzarono, considerando vittima di ottimo auspicio il primo e più bello dei Greci catturati da loro". Sull' identificazione della nave come fenicia (sidonia) e sulla plausibilità del rituale *vide* Minunno (2004); Garnand (2013).

¹⁰⁴ Hdt. 3.35.5: "Un' altra volta, senza che avessero commesso nulla di importante, (Cambise) fece arrestare dodici dei Persiani più illustri, e li fece seppellire vivi a testa in giù" (Trad. A. Fraschetti).

¹⁰⁵ Asheri (1990: 252, *ad loc.*); Konstantakos (2016: 251).

¹⁰⁶ Parker (2004: 151-152).

¹⁰⁷ Boyce (1975: 109-112), (1982: 183).

¹⁰⁸ Hdt. 9.108-113; Ctes. *FGrHist* 688 FF 39 e 45.

ἀντιχαρίζεσθαι¹⁰⁹ – e una difficoltà oggettiva. Non è affatto chiaro a quale dio persiano si riferisca lo storico con l' espressione “il dio che si dice sia sotto terra” (τῷ ὑπὸ γῆν λεγομένῳ εἶναι θεῷ), in quanto Ahriman, lo spirito del male della religione zoroastriana, antagonista di Ahura-Mazda, non era venerato in alcun modo.¹¹⁰ Se i fatti descritti avessero qualche fondamento, si dovrebbe pensare a tradizioni legate a divinità pre-zoroastriane.¹¹¹ Che seppellire le persone vive fosse un' usanza persiana è esplicitamente dichiarato, ma come ha sottolineato Robert Parker “it is difficult to suppose that a people should have practiced burial alive both as a form of punishment or outrage against enemies and also as a ritual, a way to communicate with gods”.¹¹²

5. CONCLUSIONI

Un esame più circostanziato delle varie testimonianze potrebbe senz' altro illuminare altri aspetti, e consentire di giungere a conclusioni più solide; tuttavia, già da questa rassegna si può evincere qualche indicazione utile a valutare la posizione di Erodoto sul sacrificio umano senza cadere nella trappola del suo etnocentrismo,¹¹³ che sarà sì indiscutibile, ma è troppo spesso applicato in modo automatico alla sua narrazione. Per esempio, se si guarda ai profili delle vittime, si ricava che nei riti riconosciuti come *following into death*, riservati ai re, o agli uomini potenti, queste appartengono a gruppi in condizione di debolezza e dipendenza (schiavi, donne), il che è tipico del rituale nelle civiltà dove è stato riscontrato;¹¹⁴ di contro, quando si tratta di sacrifici veri e propri, in cui cioè è implicata una divinità, gli individui immolati sono in prevalenza uomini, specialmente prigionieri di guerra, e giovani (maschi e femmine); un dettaglio forse non irrilevante, in merito a quest' ultima categoria, appare la costante precisazione che i fanciulli e le fanciulle appartenevano a un gruppo nemico, esterno o interno, rispetto al sacrificante.¹¹⁵ In sostanza, questi *pattern* sembrano ben conciliarsi con quanto emerge dalle ricerche condotte in altri contesti, che tendono a individuare una correlazione tra le esecuzioni rituali e un potere politico altamente gerarchizzato, se non addirittura statutale;¹¹⁶ del resto, l' affermazione

¹⁰⁹ Parker (2004: 154).

¹¹⁰ Parker (2004: 152).

¹¹¹ Boyce II (1982: 109-110).

¹¹² Parker (2004: 153).

¹¹³ In genere, un aspetto non sufficientemente valorizzato nelle analisi di questi episodi è quello del sentimento religioso di Erodoto (su cui Harrison 2000), che potrebbe costituire un filtro interpretativo più significativo, può darsi, dell' etnocentrismo.

¹¹⁴ Vide Testart (2004), (2005).

¹¹⁵ Hdt. 1.86 (Ciro – 14 fanciulli lidi); 2.119 (Menelao – 2 fanciulli egizi); 7.114.1 (Serse/Magi – 18 fanciulli del luogo); 7.114.2 (Amestri – 14 figli di notabili persiani). Sulla visione greca del sacrificio infantile vide Bremmer (2002).

¹¹⁶ Vide Acevedo & Thompson (2013).

dell' esercizio del potere sulla vita di altri uomini non è mai così chiara come nella loro uccisione. In particolare, ciò vale là dove il potere è autocratico, data la stretta connessione con la guerra e l' amministrazione della giustizia, giacché tale connessione rende più sfumati i confini tra l' uso del sacrificio e altri tipi di controllo sulla morte umana.¹¹⁷ In questa prospettiva, ci si potrebbe chiedere se Erodoto possa aver scelto di evidenziare l' arbitrio nel ricorso alla violenza, da parte dei poteri autocratici, anche attraverso l' uso, o l' abuso, della dimensione religiosa:¹¹⁸ questo potrebbe contribuire a spiegare l' attribuzione di presunti sacrifici umani ai singoli re (e alle regine) persiani e non ai Persiani come popolo, al fine cioè di rimarcare la fondamentale *facies* politica della violenza religiosa.

Bibliografia

- Acevedo, G. A., Thompson, M. (2013), "Blood, War, and Ritual: Religious Ecology, 'Strong' Culture, and Human Sacrifice in the Premodern World", *Anthropological Forum* 23.3: 266-288.
- Albert J.-P., Midant-Reynes B. (eds.) (2005), *Le Sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*. Paris: Soleb.
- Alcalde-Martín, C. (2021), "Human Sacrifices: Can They Be Justified?", in Hirsch-Luipold, R., Roig Lanzillotta, L. (eds.), *Plutarch's religious landscapes*. Leiden-Boston, Brill: 239-255.
- Asheri, D. (*1997), *Erodoto, Le Storie, I, La Lidia e la Persia*. Asheri, D., Antelami, V. (= Frascchetti, A.) (eds.). Milano: Fondazione Valla – Arnoldo Mondadori Editore (= 1988).
- Asheri, D. (1990), *Erodoto, Le Storie, III, La Persia*. Asheri, D., Medaglia, S. M., Frascchetti, A. (eds.). Milano: Fondazione Valla – Arnoldo Mondadori Editore.
- Asheri, D. (2006), *Erodoto. Le Storie, IX, La battaglia di Platea*. Asheri, D., Corcella, A., Frascchetti, A. (eds.). Milano: Fondazione Valla – Arnoldo Mondadori Editore.
- Baragwanath, E. (2008), *Motivation and narrative in Herodotus*. Oxford: Oxford University Press.
- Beghini, A. (2021), "No country for old men (Hom. o 409-411)", *Revue des Études Anciennes* 123.1: 193-200.
- Beltrametti, A. (2013), "Le sacrifice des trois princes perses et l'assassinat d'Éphialte: Plutarque réécrit l'histoire des pères de la démocratie athénienne", *Pallas* 91 : 95-110.

¹¹⁷ Per un tentativo di modellizzazione matematica di questo rapporto (relativo a 93 popolazioni dell' Austronesia), vide Watts, Sheehan & Atkinson (2016).

¹¹⁸ Sul rapporto fra violenza e sacro, oltre ai classici Girard (1972); Burkert (1983); Hamerton-Kelly (1987), vide ora i saggi raccolti in Jerryson, Juergensmeyer & Kitts (2013).

- Boedeker, D. (2003), "Pedestrian fatalities: the prosaics of death in Herodotus", in Derow, P., Parker, R. (eds.), *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford, Oxford University Press: 17-36.
- Bonnechere, P. (1993), "Les indices archéologiques du sacrifice humain en question: compléments à une publication récente", *Kernos* 6: 23-55.
- Bonnechere, P. (1994), *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*. Athènes-Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Bonnechere, P. (2009), "Le sacrifice humain grec entre norme et anormalité", in Brulé, P. (ed.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Athènes-Liège, Presses Universitaires de Liège : 189-212.
- Bonnechere, P., Gagné, R. (éds.) (2013), *Sacrifices humains. Perspectives croisées et représentations – Human Sacrifice. Cross-cultural Perspectives and Representations*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Boyce, M. (1975), *A History of Zoroastrianism, I The Early Period*. Leiden-Boston: Brill.
- Boyce, M. (1982), *A History of Zoroastrianism, II Under the Achaemenians*. Leiden-Boston: Brill.
- Braund, D. (2018), *Greek Religion and Cults in the Black Sea Region. Goddesses in the Bosporan Kingdom from the Archaic Period to the Byzantine Era*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brelich, A. (2006), *Presupposti del sacrificio umano* (a cura di Alessandri, A., Massenzio, M.). Roma: Editori Riuniti University Press.
- Bremmer, J.N. (2002), "Sacrificing a Child in Ancient Greece. The Case of Iphigenia", in Noort, E., Tigchelaar, E. (eds.), *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*. Leiden-Boston-Köln, Brill: 21-43.
- Bremmer, J. N. (ed.) (2007), *The Strange World of Human Sacrifice*. Louvain: Peeters Publishers.
- Bremmer, J.N. (2013), "Human Sacrifice in Euripides' *Iphigenia in Tauris*: Greek and Barbarian", in Bonnechere, Gagné (2013): 87-100.
- Burkert, W. (1981), "Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen", in Rudhardt, J., Reverdin, O. (eds.), *Le Sacrifice dans l'antiquité* (Entretiens Hardt 27). Vandoeuvres, Fondation Hardt: 91-125.
- Burkert, W. (1983), *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (trad. ingl.). Berkeley: University of California Press.
- Burkert, W. (1987), "The Problem of Ritual Killing", in Hamerton-Kelly (1987): 149-176.
- Casabona, J. (1966), *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-en-Provence: Éditions Ophrys.

- Chiai, G. (2021), "Human sacrifice", in Baron, C. (ed.), *Herodotus Encyclopedia*. Hoboken, Wiley: 712-713.
- Corcella, A. (1993), *Erodoto, Le Storie, IV, La Scizia e la Libia*. Corcella, A., Medaglia, S. M., Fraschetti, A. (eds.). Milano: Fondazione Valla – Arnoldo Mondadori Editore.
- Desmond, W. (2004), "Punishments and the Conclusion of Herodotus' *Histories*", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 44: 19-40.
- De Jong, A. (1997), *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin literature*. Leiden-New York-Köln: Brill.
- Dewald, C., Vignolo Munson, R. (2022), *Herodotus, Histories, Book I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Di Fazio, M. (2001), "Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo etrusco", *RAL* 12.3: 435-505.
- Di Fazio, M. (2017), "Nuove riflessioni su sacrifici umani e omicidi religiosi nel mondo etrusco", *Scienze dell'Antichità* 23.3: 449-464.
- Duploux, A. (2000), "Le bûcher de Crésus. Exploitation et transformation d'une tradition iconographique et textuelle à travers le V^e siècle", *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* 128 : 21-37.
- Finsterbusch, K., Lange, A. & alii (eds.) (2007), *Human Sacrifice in Jewish and Christian Tradition*. Leiden-Boston: Brill.
- Fisch, J. (2005), *Immolating Women: A Global History of Widow Burning from Ancient Times to the Present*. Delhi: Permanent Black.
- Fisch, J. (2007), "Sati and the Task of the Historian", *Journal of World History* 18.3: 361-368.
- Flower, H.I. (1991), "Herodotus and Delphic traditions about Croesus", in Flower, M. A., Toher, M. (eds.), *Georgica. Studies in honour of G. Cawkwell*. London, Institute of Classical Studies: 57-77.
- Fragoulaki, M. (2021), "Death", in Baron, C. (ed.), *Herodotus Encyclopedia*. Hoboken, Wiley: 414-418.
- Fraschetti, A. (1981), "Le sepolture rituali del Foro Boario," in AA.VV., *Le délit religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde de Rome, 6-7 avril 1978*. Rome, École Française de Rome : 51-115.
- Gagné, R. (2013), "Athamas and Zeus Laphystios: Herodotus 7.197", in Bonnechere & Gagné (2013): 101-118.
- Garnand, B. K. (2012-2013), "Phoenicians on the Edge: Geographic and Ethnographic Distribution of Human Sacrifice", *Studi Epigrafici e Linguistici* 29-30: 65-92.
- Gazzano, F. (2014), "Sovrani 'barbari' e santuari greci: qualche riflessione", in Cresci, L. R. (ed.), *Spazio sacro e potere politico in Grecia e nel Vicino Oriente*. Roma, Aracne: 119-161.

- Gazzano, F. (2021), "Il re che visse due volte. Il Creso di Erodoto, fra storia e tragedia", in Dimauro, E. (ed.), *Μεταβολή. Studi di storia antica offerti a Umberto Bultrighini*. Lanciano, Carabba: 119-165.
- Gazzano, F. (2022), "L' altro dell' altro? Persia e Oriente in Valerio Massimo", in Bearzot, C., Landucci, F., Zecchini, G. (eds.), *Le exterae gentes in Valerio Massimo*. Milano, Vita & Pensiero: 215-246.
- Georgoudi, S. (1999), "A propos du sacrifice humain en Grèce ancienne: remarques critiques", *ARG* 1.1: 61-82.
- Gershkovych, Ya.P., Romashko O.V. (2013), "Scythian sanctuaries of Ares: archaeological data and Herodotus' testimonies", *Ukrainian Archaeology* 1: 19-34.
- Girard, R. (1972), *La violence et le sacré*. Paris: Éditions Grasset.
- Godart, L., Sacconi, A., Negri, M. (eds.) (2015), *Le sacrifice humain dans le monde égéen et dans les civilisations périphériques: actes du Colloque International, Milano, 27-28 octobre 2014, Pasiphae*, IX.
- González González, M. (2015), "Dioniso Omestés: de Esquilo a Plutarco. A propósito de Temístocles 13.3", *Phoînix* 21: 85-98.
- González González, M. (2019), "Who Should be Sacrificed? Human Sacrifice and Status in Plutarch: *Themistocles* 13, *Pelopidas* 21–22, *Philopoemen* 21", *Arethusa* 52.2: 165-179.
- Hamerton-Kelly, R.G. (ed.) (1987), *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford: Stanford University Press.
- Harrison, T. (2000), *Divinity and history: the religion of Herodotus*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartog, F. (1991), *Le miroir d'Hérodote, essai sur la représentation de l'autre*. Paris 1991 (= 1980) – *The Mirror of Herodotus. The Representation of the Other in the Writing of History*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press (1988).
- Henrichs, A. (1981), "Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies", in Rudhardt, J., Reverdin, O. (eds.), *Le Sacrifice dans l'antiquité* (Entretiens Hardt 27). Vandoeuvres, Fondation Hardt: 195-242.
- Hughes, D. (1991), *Human Sacrifice in Ancient Greece*. London-New York: Routledge.
- Ivantchik, A. I. (2011), "The Funeral of Scythian Kings: The Historical Reality and the Description of Herodotus (IV, 71-72)", in Bonfante, L. (ed.), *European Barbarians*. Cambridge, Cambridge University Press: 71-106.
- Irwin, E. (2016), "Just who put Croesus on the pyre, and why?", in Binder, C., Börm, H., Luther, A. (eds.), *Diwan: Studies in the History and Culture of the Ancient Near East. Festschrift für Josef Wiesehöfer zum 65. Geburtstag*. Duisburg, Wellem Verlag: 105-124.

- Jerryson, M., Juergensmeyer, M., Kitts, M. (eds.) (2013), *The Oxford Handbook of Religion and Violence*. Oxford: Oxford University Press.
- Keaveney, A. (1996), "Persian Behaviour and Misbehaviour: Some Herodotean Examples", *Athenaeum* 84: 23-48.
- Kim, H. J. (2010), "Herodotus' Scythians viewed from a Central Asian perspective: its historicity and significance", *AWE* 9: 115-135.
- Konstantakos, I. M. (2016), "Cambyses and the Sacred Bull (Hdt. 3.27-29 and 3.64): History and Legend", in Liotsakis, V., Farrington, S. (eds.), *The Art of History: Literary Perspectives on Greek and Roman Historiography*. Berlin-Boston, De Gruyter: 37-72.
- Kotova, D. (2016-2017), "The Getic Messengers to Zalmoxis, the Faith in Immortality and the Death of the Widows", *Orpheus* 23-24: 58-72.
- Kyriakou, P. (2006), *A Commentary on Euripides' Iphigenia in Tauris*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Liverani, M. (2017), *Assiria. La preistoria dell'imperialismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Mehl, V. (2009), "La norme sacrificielle en images : une relecture de l' épisode d' Héraklès chez le pharaon Busiris", in Brulé, P. (ed.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*. Athènes-Liège, Presses Universitaires de Liège : 171-187.
- Mikalson, J. D. (2003), *Herodotus and Religion in the Persian War*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Minunno, G. (2004), "Un'uccisione rituale fenicia", *SEL* 21: 101-113.
- Munson, R. V. (2001), *Telling Wonders. Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Murphy, E. P., Mallory, J. M. (2000), "Herodotus and the cannibals", *Antiquity* 74: 388-394.
- Nagy, A. A., Prescendi, F. (eds.) (2013), *Sacrifices humains : dossiers, discours, comparaisons*. Actes du colloque tenu à l'université de Genève, 19-20 mai 2011. Turnhout: Brepols.
- Nicolai, R. (2020), "Euripide nella preistoria: Ifigenia in Tauride e Ciclope", *Geographia Antiqua* 29: 21-42.
- O'Bryhim, S. (2000), "The ritual of human sacrifice in Euripides, Iphigenia in Tauris", *ClBull* 76.1: 29-37.
- Parker, R. (2004), "Sacrificing Twice Seven Children: Queen Amestris' Exchange with the God under the Earth (7.114)", in Karageorghis, V., Taifacos, I. (eds.), *The World of Herodotus. Proceedings of an International Conference held at the Foundation Anastasios G. Leventis, Nicosia, September 18-21, 2003*. Nicosia, Foundation Anastasios G. Leventis: 151-157.
- Porter, A. M., Schwartz, G. M. (eds.) (2012), *Sacred Killing. The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*. Winona Lake: Eisenbrauns.

- Rollinger, R. (2004), "Herodotus, Human Violence and the Ancient Near East", in Karageorghis, V., Taifacos, I. (eds.), *The World of Herodotus. Proceedings of an International Conference held at the Foundation Anastasios G. Leventis, Nicosia, September 18-21, 2003*. Nicosia, Foundation Anastasios G. Leventis: 121-150.
- Rudhardt, J. (²1992), *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Paris: Picard (= 1958).
- Rutherford, R. (2022), "Herodotean Emotions: Some Aspects", in Bakker, M. de, Berg, B. van den, Klooster, J. (eds.), *Emotions and narrative in ancient literature and beyond. Studies in honour of Irene de Jong*. Leiden-Boston, Brill: 353-367.
- Scheffer, C. (2014), "The Etruscans – in the eyes of Greeks and Romans. Creating a bad memory?", in Alroth, B., Scheffer, C. (eds.), *Attitudes Towards the Past in Antiquity: Creating Identities. Proceedings of an International Conference Held at Stockholm University (Stockholm 2009)*. Stockholm, Stockholm University: 47-53.
- Schwab, A. (2020), *Fremde Religion in Herodots "Historien". Religiöse Mehrdimensionalität bei Persern und Ägyptern*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Sears, M.A. (2015), "Athens", in Valeva, J., Nankov, E., Graninger, D. (eds.), *A Companion to Ancient Thrace*. Malden-Oxford, Wiley Blackwell: 308-319.
- Strid, O. (2006), "Voiceless Victims, Memorable Deaths in Herodotus", *Classical Quarterly* 56.2: 393-403.
- Stern, G. (2021), "Devotio and human sacrifice in archaic Italy and Rome", *AAntHung* 60.3-4: 363-398.
- Stroumsa, G.G. (2013), "Le sacrifice des autres", in Nagy & Prescendi (2013): 269-271.
- Testart, A. (2004), *La servitude volontaire (2 vols.) I. Les morts d'accompagnement; II. L'origine de l'Etat*. Paris: Errance.
- Testart, A. (2005), "Doit-on parler de 'sacrifice' à propos des morts d'accompagnement?", in Albert, Midant-Reynes (2005) : 34-57.
- Tsagalis, C. (2004), "Δις ἑπτὰ. Allusive Numbering and Narrative Cross-References in Herodotus 1.86.2 and 7.113.5-115.1", *SemRom* 7.2: 239-250.
- Vannicelli, P. (2017), *Erodoto, Le Storie, VII, Serse e Leonida*. Vannicelli, P., Corcella, A., Nenci, G. (eds.). Milano: Fondazione Valla – Arnoldo Mondadori Editore.
- Vergara Recreo, S. (2022), "La configuración (ir)religiosa del mito de Helena en Egipto: tres casos paradigmáticos", *Humanitas* 20: 9-24.
- Watts, J., Sheehan, O., Atkinson, & alii (2016), "Ritual human sacrifice promoted and sustained the evolution of stratified societies", *Nature* 532 (7598): 228-231.

- Weiler, G. (2007), “Human Sacrifice in Greek Culture”, in Finsterbusch, Lange & alii (2007): 35-64.
- Wright, M. (2005), *Euripides’ Escape-Tragedies. A Study of Helen, Andromeda and Iphigenia among the Taurians*. Oxford: Oxford University Press.
- Xella, P. (2010), “Del ‘buon uso’ di Angelo Brelich: sacrifici umani e uccisioni rituali”, in Baglioni, I. (ed.), *Storia delle religioni e archeologia. Discipline a confronto*. Roma, Alpes Italia : 305-311.
- Xella, P. (2015), “Sacrifices humains et meurtres rituels au Proche-Orient ancien”, in Godart, Sacconi & Negri (2015) : 181-192.
- Xydopoulos, I. (2010), “Defining identities in the Black Sea region: The case of the Massagetae in Greek literary sources”, *ETNATIA* 14: 19-28.

A LÍBIA DE HERÓDOTO

THE LIBYA OF HERODOTUS

MARIA APARECIDA DE OLIVEIRA SILVA
Labham/UFPI
maosilva25@gmail.com

RESUMO: Neste capítulo, analisamos o relato de Heródoto sobre a Líbia, que compreendia um terço do mundo. Através da narrativa do historiador heleno, buscamos informações importante sobre a geografia, cultura e povos da Líbia, contextualizando a visão heleno em relação aos “outros”. A obra de Heródoto desempenha um papel fundamental na historiografia grega e no estudo das interações culturais do Norte da África.

ABSTRACT: In this chapter, we analyze Herodotus’s account of Libya, which comprised one-third of the world. Through the narrative of the Hellenic historian, we seek important information about the geography, culture, and peoples of Libya, offering context to the Hellenic perspective of the “others”. Herodotus’s work remains essential for Greek historiography and the study of cultural interactions in North Africa.

1. PORTAIS DA LÍBIA

Nosso conhecimento sobre a história dos antigos líbios é limitado, pois restaram poucos e esparsos registros escritos e materiais. Como observou Smith (2003: 460), os poucos registros que temos sobre a história da Líbia funcionam como portais que nos transportam para diferentes momentos desse povo e região. Isso torna inviável a construção de uma narrativa contínua que trace uma história linear da Líbia desde a antiguidade. Devido a essa lacuna, não podemos comparar os relatos de Heródoto com os de outros autores de sua época. É importante salientar que estamos nos referindo aos autores da antiga Hélade, já que Smith (2003: 466) afirma que o relato de Heródoto sobre os líbios e a Líbia é similar ao encontrado em autores árabes e persas do mesmo período.

A localização geográfica da Líbia descrita por Heródoto não corresponde à atual, seu mundo estava dividido em três grandes regiões: Europa, Ásia e Líbia. Entretanto, ele considerava essa divisão insuficiente e propôs a criação de uma quarta região: o Delta do Egito, argumentando que “o Nilo se divide em dois braços na bifurcação desse Delta, de modo que poderia estar entre a Ásia e a Líbia” (2.16.1-2). Através de sua reflexão sobre a divisão geográfica das regiões, percebemos que não estamos lidando apenas com portais temporais sobre a história da Líbia, mas também com portais espaciais. Diante desses portais, escolhemos adentrar no construído por Heródoto para analisar as ocorrências sobre a antiga Líbia em seus registros e para delinear sua interpretação da região e dos povos que lá habitam. Através desses escritos, Heródoto nos proporciona um retrato do território líbio, correspondente hoje ao Norte da África, delineando

a grande diversidade étnica da região, manifestada em hábitos, costumes, línguas e traços físicos diferentes.

2. PRIMEIRA OCORRÊNCIA

A primeira menção ao povo líbio em *Histórias* ocorre no episódio em que o rei lídio, Creso, pretende iniciar os preparativos para uma guerra contra a Pérsia, com o intuito de expandir seu domínio na Ásia. Dada a magnitude das conquistas territoriais realizadas pela recém-instaurada dinastia Aquemênida, o rei lídio temia uma derrota ao enfrentar Ciro, o Grande. Creso parte em busca de respostas para a inquietante pergunta sobre a pertinência de uma guerra contra os persas e envia mensageiros aos oráculos mais renomados de seu tempo para consultar as divindades sobre a validade do embate almejado. E então somos informados de que o rei “enviou outros à Líbia para consultar o oráculo de Ámon.” (1.46.3).

Isso é notável, considerando a barreira geográfica de uma cadeia montanhosa que separa as duas regiões, conforme nos informa Heródoto em sua descrição da geografia do Egito: “Defronte a Líbia, estende-se outra cadeia de montanha rochosa do Egito, na qual estão as pirâmides, que está coberta pela areia, e é cortada igualmente pela da Arábia, que nos conduz em direção ao meridiano.” (2.8.2). O mais interessante é notar que este é o único oráculo que não pertence à Hélade e que também não cultua um deus heleno, mas sim egípcio. Essa informação que nos leva a refletir sobre a influência do Egito nos hábitos, costumes e na religião dos líbios.

3. A LÍBIA E O EGITO

As influências dos egípcios nos hábitos e costumes dos líbios podem ser explicadas em grande parte pela geografia da Líbia, conforme descrita por Heródoto. A Líbia é um território limítrofe do Egito, situado a oeste do Delta do Nilo. No entanto, apesar dessa proximidade geográfica, Heródoto (2.12.3) observa que a Líbia “tem a terra mais vermelha e arenosa, enquanto a Arábia e a Síria são as mais argilosas e rochosas”. Em sua descrição geográfica, Heródoto enfatiza a importância das cheias do rio Nilo na expansão das terras agricultáveis do Egito e na fertilidade excepcional do solo egípcio, que o distingue dos demais territórios. Além disso, Heródoto (2.25.1-5) elabora uma teoria sobre a origem das águas que alimentam a cheia do rio Nilo, como se segue:

Quando o Sol atravessa os territórios do alto da Líbia, faz o seguinte: como durante todo o tempo o ar é sereno nesses territórios, e a região está exposta ao Sol e sem ventos frios; quando o Sol passa por lá, age igual; também durante o verão, como está acostumado a fazer quando vai para o meio do céu; pois puxa para si a água, depois de puxá-la, leva-a embora para a parte alta do território, quando os ventos a carregam e a dispersam, fazendo-a evaporar; e

os ventos que costumeiramente sopram a partir desta região, o Noto e o Lips, são em muito os mais chuvosos dentre todos os ventos. Mas me parece que o Sol não restituiu a todo o momento para o Nilo toda a sua água anual, mas que também a deixa um pouco para si mesmo. [...] Assim os territórios do alto da Líbia sempre têm verão.

Após discutir a origem das águas que causam a cheia do rio Nilo, Heródoto destaca o papel determinante do Sol¹ no ciclo das chuvas. Ao observar que “os territórios do alto da Líbia sempre têm verão,” Heródoto nos revela sua teoria de que a aridez da parte superior da Líbia é a base das cheias do rio Nilo. Sete capítulos depois, Heródoto retoma² sua descrição da topografia e do clima da região, observando que “a Líbia tem os territórios situados mais acima cheios de animais selvagens; uma parte dessas regiões mais acima cheias de animais selvagens é arenosa, sem água, é o deserto mais terrível dentre todos.” (2.32.4-5). No entanto, Heródoto também observa que a região central da Líbia também se beneficia dessas águas: “pois o Nilo corre da Líbia cortando a parte central do território da Líbia” (2.33.2). Embora o Egito tenha sido o principal beneficiário das inundações do Nilo, devido à expansão significativa de sua área agricultável com o acúmulo de matéria orgânica que a tornava altamente fértil, a ponto de Heródoto afirmar que essa extensão territorial do Egito era uma “dádiva do rio” (δῶρον τοῦ ποταμοῦ) (2.5.1).

Observamos que o olhar de Heródoto está voltado para a descrição geográfica da região, mas principalmente para o seu ambiente natural, visto que se preocupa com a vegetação, os rios e suas nascentes, os lagos e as lagoas, montes, montanhas e colinas, a fauna e a flora do território visitado. Em um artigo sobre as descrições feitas por Heródoto, Romm (2007: 178) o chama de naturalista (*naturalist*), mas chama a atenção para o fato de que o historiador se inspira em uma tradição anterior dos pré-socráticos, que se debruçavam sobre questões da natureza para elaborar sua cosmologia, também nas descrições de Hecateu de Mileto.

¹ Plutarco relata que os egípcios “expressam por meio de alegorias que a luz do sol se origina da humidade” (τὴν ἐξ ὑγρῶν ἡλίου γινομένην ἀναψιν αἰνιττόμενοι.) (*De Iside et Osiride*, 355B). Portanto, notamos a influência do pensamento egípcio na compreensão herodotiana das cheias do rio Nilo. Interessante notar a visão dos antigos de que o Sol é uma divindade atuante na regulação da umidade na terra, não havia a compreensão atual do processo de evaporação, mas de uma força divina que sugava a umidade da terra e depois a devolvia por meio de seus raios, como se o Sol fizesse um movimento de absorção da umidade e outro de sua devolução, mas não por completo, o que revela sua necessidade da umidade das águas. Já entre os filósofos estoicos, por exemplo, havia outra interpretação, Plutarco nos informa que eles “dizem que o Sol se sustenta e se alimenta do mar, enquanto as águas das fontes e dos pântanos enviam à Lua doces e suaves exalações.” (*De Iside et Osiride*, 367E).

² O episódio narrado por Heródoto apresenta uma característica marcante na narrativa épica de Homero, conhecida como *ringkomposition* (composição anelar). Essa técnica envolve um relato no qual o autor encerra sua descrição (2.32.4-5) com a mesma ideia com a qual a iniciou (2.25.1-5).

A contiguidade territorial da Líbia com o Egito gerava discussões sobre a origem dos povos de algumas cidades situadas em território egípcio. Heródoto relata que os habitantes das cidades de Márea e Ápis, por exemplo, consultaram o oráculo de Ámon com o desejo de que fossem reconhecidos como líbios. No entanto, o desfecho não foi como o desejado, pois o deus não lhes permitiu isso, “respondendo-lhes que o Egito era esse território que o Nilo avançava e irrigava, também que os egípcios eram esses que habitavam abaixo da cidade de Elephantina e que bebiam a água proveniente desse rio” (2.18.3). Por meio desse relato, compreendemos que o rio Nilo desempenha um papel crucial na amplificação e fertilização da terra egípcia, enriquecendo o solo e promovendo uma expansão geográfica notável. Em menor escala, os líbios também se beneficiam das águas do rio Nilo, que os mantém vivos e afastados da sede e da seca. Sua planície se beneficia da aluvião, o que favorece as práticas agrícolas e o abastecimento de cereais.³ Portanto, os líbios que habitam terras banhadas pelo Nilo dependem do rio para sua sobrevivência, assim como os egípcios.

É interessante notar que o povo que habita o alto da Líbia não é completamente prejudicado por seu verão ininterrupto. Como observado por Heródoto, esse clima estável proporciona aos líbios uma vida saudável, tornando-os “os mais saudáveis dentre todos os homens que já foram vistos” (2.77.3). A associação entre as doenças corporais e as mudanças nas estações do ano era um lugar-comum no pensamento médico dos antigos helenos. O primeiro pensador conhecido por abordar esse tema foi Hipócrates de Cós, um médico que se destacou por seus conhecimentos durante a peste que assolou Atenas. Hipócrates entendia que cada estação do ano era propícia para determinadas doenças devido a fatores como o clima, os ventos e os hábitos alimentares típicos de cada estação, por exemplo (*De natura hominis* 8.8). No entanto, o pensamento expresso por Heródoto se assemelha ao registrado por Plutarco ao analisar os poderes de Osíris e Tífon. Plutarco entende que um clima estável colabora para a existência de um ambiente mais saudável.⁴

³ Heródoto nos conta que: “E o Nilo avança, quando está cheio, não somente sobre o seu Delta, mas também no que é dito território líbico e em alguns lugares do arábico, sendo uma jornada de dois dias em cada uma das duas margens.” (2.19.1).

⁴ Plutarco registra que “na alma, Osíris é a inteligência e a razão, que é guia e soberana de tudo que excede na terra, nos ventos, nas águas, no céu e nos astros, o que é regulado, constante e saudável, em relação com as estações, as temperaturas, os ciclos vêm de Osíris e emanação da sua imagem; e Tífon é do que existe na alma de sensível, titânico, irracional e impulsivo, também do corpóreo, do que perece e é nocivo e perturbador nas estações impróprias e nas intempéries, nos eclipses do sol e desapareições da lua, como as saídas intempestuosas e as rebeldias de Tífon; (*De Iside et Osiride*, 371A-B).

Ao tratar dos deuses helenos de origem egípcia,⁵ Heródoto afirma que o deus Posídon é o único proveniente da Líbia, visto que os egípcios: “conheceram esse deus através dos líbios; pois nenhum deles tinha o nome de Posídon desde o início, a não ser os líbios, que sempre honraram esse deus” (2.50.2-3). Essa afirmação indica que Heródoto aplica a abordagem *interpretatio Graeca* na análise de suas informações sobre deuses egípcios, semelhante ao que faz com os deuses helenos (von Lieven, 2016: 61). Como bem concluiu Hartog (1999: 353), esse processo de olhar o outro com suas próprias lentes é um tipo de representação do mundo em que o autor não se mantém oculto, mas participa dela com sua língua.

Um exemplo dessa lente helena sobre a visão do mundo bárbaro em Heródoto está em seu relato sobre o debate em torno da melhor forma de governo para recém-fundado Império Aquemênida por Ciro (3.80-82). Evans (1981: 80) afirma que esse debate herodotiano sobre as formas de governo segue o pensamento filosófico da Atenas de seu tempo, que encontra seu lugar de expressão no discurso de Otanes (3.80.6):

E o governo do povo, em primeiro lugar, recebe o mais belo de todos os nomes: isonomia. Em segundo lugar, aquele que governa sozinho não faz nada dessas coisas ruins; pois os cargos são ocupados por sorteio, e quem ocupa o poder é responsável pela própria gestão, e todas as deliberações são levadas para a comunidade. Portanto, coloco a minha opinião para que nós abandonemos o governo de um só e o elevemos ao povo; pois o todo está na maioria.

O termo *ισονομία* nasceu primeiro no contexto médico, com o significado de “equilíbrio”. Alcmeón de Crotona, um médico e filósofo pré-socrático do início do século V a.C., abordou esse seu conceito em um dos seus fragmentos compilados por Aécio (4.30.1), afirmando que “a saúde consistia em um estado de equilíbrio (*ισονομία*) dos elementos do corpo”. Esse conceito foi amplamente discutido pela filosofia sob a perspectiva do equilíbrio da privação e da necessidade. No campo político, o termo *ισονομία* adquiriu o significado de igualdade de direitos civis e políticos, o que alimentou o conceito de democracia, especialmente em Atenas. Embora Heródoto não utilize o termo “democracia”, ele afirma que a *ισονομία* é característica de um “*πλήθος δὲ ἄρχων*”, que pode ser traduzido por “governo do povo”, evocando a noção de democracia. Forsdyke (2001: 333) afirma que Heródoto espelha o pensamento democrático ateniense do século V a.C. que as cidades democráticas eram mais fortes que as tirânicas.

E esses foram os principais aspectos analisados por Heródoto sobre influências mútuas entre líbios e egípcios no segundo livro de suas *Histórias*, que segue o estilo próprio do autor, com relatos, hábitos e costumes, descrições geográficas, arquitetura de suas cidades, os templos e oráculos, entre outros assuntos.

⁵ Sobre os deuses egípcios cultuados na Hélade, consultar: Silva 2017: 38-49.

4. A GEOGRAFIA DA LÍBIA

O historiador Heródoto possuía um conhecimento mais abrangente sobre a história da Líbia do que foi registrado em suas *Histórias*, porque nos informa que redigiu um livro intitulado *Histórias da Líbia* (οἱ Λίβυκοι λόγοι) (2.161.3). Embora não conheçamos a obra que Heródoto escreveu sobre a história da Líbia, no quarto livro de suas *Histórias*, encontramos descrições de seus hábitos e costumes, bem como de sua geografia e outras particularidades. Estas informações provavelmente derivam de anotações feitas durante suas investigações para a escrita da história dos líbios.

Sobre o nome dado ao território, Heródoto nos conta que seu nome é o mesmo que o de uma mulher local: “Líbia vem de Líbia, é contado pela maioria dos helenos que o nome vem de uma mulher da região” (4.45.3). Nesse processo de *interpretatio Graeca*, ele considera a versão dos helenos como a verdadeira. Na mitologia helena, Líbia é o nome de uma ninfa, filha de Épafo, ou Io, e de Zeus. Líbia gerou com o deus Posídon os filhos Belo e Agenor, os dois heróis míticos da Fenícia e do Egito. Assim, a narrativa herodotiana combina investigações com relatos míticos e faz com que ambos pareçam verdadeiros e fidedignos, porque são postos em um mesmo plano documental. Um exemplo disso é a sua primeira referência à Líbia no quarto livro, onde Heródoto descreve o território dos citas e utiliza um verso homérico como se este retratasse a realidade: “Na Líbia, onde os cordeiros já nascem com chifres”⁶ (4.29.4).

Com essa referência a Homero, notamos a permanência do interesse dos helenos em narrativas que relembram as aventuras do herói Odisseu, incluindo citações dos lugares por onde ele passou, como é o caso da Líbia (*Od.* 4.81-89).⁷ No entanto, as referências aos locais visitados por Odisseu esteve não se alinham completamente com a geografia homérica, pois Heródoto critica, por exemplo, o fato de que o poeta conta que o rio Oceano circundava a Terra (2.21). Ao se ocupar da geografia da Líbia, detalhando sua localização e topografia, Heródoto afirma que seu território forma uma península (4.41) que se estende até o Egito, ocupando uma estreita faixa do território com características de planície. (4.42.2).

A descrição geográfica de Heródoto demonstra que o Vale do Nilo é a sua referência espacial do mundo, como vimos, a ponto de sugerir que esta região fosse considerada a quarta parte do mundo ao lado da Ásia, Europa e Líbia. E embora o nome da região nos remeta à mitologia helena, foram os fenícios que

⁶ *Od.* 4.85 (tradução nossa).

⁷ Na tradução de Christian Werner (2014): “Sim, após muito padecer e muito vagar,/ conduzi-as nas naus e no oitavo ano cheguei,/ depois de vagar por Chipre, Fenícia e entre egípcios;/ os etíopes alcancei, os sidônios, os erembos/ e a Líbia, onde cordeiros de súbito têm chifres completos./ Três vezes ovelhas procriam no ciclo de um ano;/ lá nem senhor nem pastor têm carência/ de queijo e de carne e nem de leite doce,/ mas sempre têm leite abundante para a ordenha.” (*Od.* 4.81-89).

tornaram a Líbia conhecida, pois plantavam trigo na área em que o rio Nilo a fertilizava. Foi em razão da circum-navegação que os fenícios realizavam no Norte da África que homens de seu tempo conheceram a Líbia (4.42-43).

Mais tarde, a rota de circum-navegação da Líbia descoberta pelos fenícios foi tomada e utilizada por Dario para dominar a Índia por meio da navegação do rio Indo. Nessa ocasião, o rei persa expandiu seu poderio naval e o direcionou para a exploração de territórios desconhecidos; estas expedições se destacaram pelas descobertas de novos territórios na Ásia (4.44.1). Sobre a veracidade dessa circum-navegação, Stiffe (1901: 203-204) escreveu uma longa nota que nos esclarece sobre sua factibilidade, com a história de um português chamado Diego Botello que conseguiu realizar a circum-navegação da Líbia, revelando assim que sua execução permaneceu nos tempos modernos.

O desconhecimento geográfico do território europeu pelos helenos sugere que seus olhares estavam mais voltados para o que chamavam de Ásia e Líbia (4.45.1). Como notou Talboys (1854: 7), as regiões situadas à oeste estavam mais desenvolvidas, a Hélade, que estava situada na Europa, estava quase à margem do mundo conhecido. O novo mundo dos helenos continuava a ser a Líbia e a Ásia, devido ao intenso intercâmbio comercial e à disponibilidade de terras agricultáveis, que não demandavam custos de transporte para atingir o local de comércio, como vimos no caso dos fenícios que plantavam na região e certamente já vendiam os grãos em entrepostos asiáticos e líbios. Heródoto ainda nos informa que a Europa foi fundada por povos de origem asiática (4.45.4-5):

E de fato a Europa não é conhecida por nenhum dos homens; não se sabe se é banhada por águas por todos os lados, nem de onde ela recebeu esse nome, nem está claro quem foi o que o colocou, a não ser que digamos que o território recebeu esse nome da tíria Europa; e antes não tinha nome, tal como as outras duas terras. Mas ela certamente parecia que vinha da Ásia e não chegou até essa terra que é chamada de Europa pelos helenos, mas que da Fenícia para Creta, e de Creta para a Lícia.

A partir desse ponto de sua narrativa, Heródoto inicia seu relato sobre a expedição militar de Dario contra a Cítia. Como é característico de seu estilo, ele também tece comentários e descreve costumes e hábitos desse povo (4.46-144). Após concluir a narrativa sobre os embates entre persas e citas, Heródoto conta a história da fundação da colônia de Cirene e de seu fundador, Bato (4.145-167).

5. A FUNDAÇÃO DE CIRENE

Antes de retomar seu relato sobre a expedição persa contra a Líbia em 512 a.C., Heródoto desvia do tema e centra-se na história da fundação de Cirene,⁸

⁸ Cirene é uma cidade consagrada ao deus Apolo; para mais detalhes, cf. Nicolai (1992).

uma colônia helena de origem lacedemônia e um importante entreposto comercial líbio. Por meio do relato herodotiano, conhecemos os acontecimentos anteriores à fundação da cidade; ele nos informa que descendentes dos tripulantes da nau Argo foram habitar na região do monte Taígeto, e que deles descendem os lacedemônios que foram habitar em Tera, uma ilha do mar Egeu (4.145-149).

Sobre as circunstâncias que levaram Bato a fundar essa colônia helena na Líbia, Heródoto (4.150.1-3) nos conta que:

Então, até esse ponto do meu relato, os lacedemônios contam a história conforme o que contam os tereus, e a partir deste ponto dela, somente os tereus contam os acontecimentos que se seguem. Grino, o filho de Esânio, que era rei de Tera e descendente desse mesmo Teras, chegou a Delfos trazendo uma hecatombe em nome de sua cidade; acompanhavam-no também outros cidadãos, além deles, Bato, filho de Polimnesto, que era da linhagem de Eufemo, um dos mínios. E quando Grino, o rei dos tereus, estava consultando o oráculo para outros assuntos, a Pítia disse-lhe para fundar uma cidade na Líbia. E ele se virou em resposta dizendo: “Eu, ó Soberano, já estou muito velho e pesado para ser escolhido; e tu, ordena isso a alguns destes mais jovens.” E ao mesmo tempo em que dizia isso, apontava para Bato.

Ao afirmar que as informações obtidas dos lacedemônios alcançavam até um determinado ponto da história, Heródoto justifica sua conclusão de que os lacedemônios não se importavam com que havia acontecido com os que habitavam em torno do Taígeto, ou que informações externas dificilmente circulavam entre eles. E Heródoto realça a singularidade do acontecido ao afirmar que os tereus não deram muita atenção ao que foi dito pela Pítia e decidiram não enviar ninguém, pois não conheciam a localização da Líbia (4.150.3). O desdém dos tereus custou-lhes sete anos de estiagem, e todas as árvores da região secaram. Então, eles retornaram ao oráculo de Delfos e consultaram novamente a Pítia que outra vez lhes aconselhou a fundação de uma colônia na Líbia (4.151.1).

Nesse episódio, como em outros,⁹ o oráculo do deus Apolo é determinante na dinâmica das ações dos agentes envolvidos e no desenrolar dos acontecimentos. Heródoto narra suas histórias com um olhar trágico que interpreta os acontecimentos através da ancestralidade, dos sonhos ambíguos, dos oráculos mal interpretados e da constante presença de Delfos, elementos da tradição poética de Homero a Píndaro que, segundo Herington, demonstram a dependência da

⁹ Nesse episódio, observamos a participação ativa do oráculo na fundação de uma colônia. No primeiro livro, por exemplo, o oráculo desempenha um papel crucial como instrumento político de aquisição de poder, conforme evidenciado neste registro: “os Heraclidas são descendentes, nascidos de uma escrava de Iárdano e de Héracles, receberam o poder por causa de um oráculo, governando por vinte e duas gerações de homens, por quinhentos e cinco anos” (1.8). Além disso, vemos consultas aos oráculos para a adoção de novos deuses na cidade (2.57), a construção de novos santuários aconselhada por um oráculo (2.149), a organização de expedições militares (1.30; 5.1 e ss.), entre outros.

tragédia ática em sua visão de causa e efeito dos fatos (1991: 7). Não por acaso, os acontecimentos posteriores ao oráculo proferido estão imbrincados ao que foi dito pela Pítia, em nome do deus Apolo. O oráculo atua para o conhecimento humano da vontade divina, como se tudo estivesse escrito, à espera somente de sua concretização (4.155), como vemos no registro a seguir:

Pois os líbios falam *báttos* para se referirem ao rei; e por esse motivo, penso que a Pítia, por conta do que havia profetizado, ela o chamara assim na língua líbia, porque sabia que ele seria rei na Líbia. Quando Bato se tornou um homem adulto, foi a Delfos para se informar a respeito da sua fala; e depois que ele consultou o oráculo, a Pítia lhe proferiu o seguinte:

*Bato, vieste pela tua voz; mas a ti o soberano Febo Apolo
à Líbia envia, rica em rebanhos, para fundar uma colônia,*

tal como se tivesse falado utilizando a língua heleno: “Ó rei, vieste pela tua voz.” E Bato respondeu isto: “Ó Soberano, eu vim a ti para consultar o oráculo sobre a minha voz, mas tu me previste outras coisas impossíveis ao me ordenar que funde uma colônia na Líbia; com que poder, com qual autoridade?”

Bato relutou em cumprir o que fora ordenado pelo oráculo. Somente depois de consultar outro oráculo é que ele partiu para o que pensava ser a Líbia, onde fundou uma colônia. No entanto, a prosperidade ainda não havia chegado à sua terra natal, o que levou os tereus a consultar novamente o oráculo. (4.157.1-2). Em resposta ao oráculo que reafirmara o dito anteriormente, Bato partiu outra vez para a Líbia, mas não para o território destinado a ele. Embora tenha permanecido lá por seis anos, precisou da ajuda dos líbios para encontrar a terra (4.158.1). E Bato reinou por 40 anos em Cirene e foi sucedido por seu filho Arcesilau, que reinou por mais 16 anos. Quando Bato III assumiu o trono, houve um oráculo que exortou os helenos a se estabelecerem em Cirene (4.159.2).

Neste ponto de seu relato, torna-se mais evidente o interesse de Heródoto em contar a história da fundação de Cirene, já que os helenos povoaram a região e expulsaram os habitantes locais, fundando outras colônias (4.160-166). Além disso, a cidade de Cirene e seus arredores representavam a expansão dos hábitos e costumes helênicos em territórios bárbaros, um sinal do pensamento civilizador presentes em autores como Homero e o seu herói, Odisseu. Um aspecto que Heródoto pode ter omitido é a tensão existente entre os cireneus e os líbios, como sabemos por informações posteriores encontradas nas cartas de Sinésio.

Em sua análise da representação dos líbios nas cartas de Sinésio, Marshall (2000: 140) demonstra que os cireneus conviviam com líbios, ora em paz, ora em guerra, e que havia uma tensão persistente entre eles devido à disputa pela ocupação da região. A descoberta de um grande santuário dedicado a Deméter e Perséfone em Cirene, como mencionado nas escavações de White (1981: 13-30), ressalta a influência e presença da cultura helena nessa região. Esses elementos culturais e

religiosos demonstram como as colônias helenas desempenharam um papel significativo na disseminação de sua cultura em territórios bárbaros, contribuindo para a complexidade das interações culturais na Líbia.

6. OS POVOS NÔMADES DA LÍBIA

Heródoto, em suas *Histórias*, apresenta uma visão interessante dos líbios que foram influenciados tanto pelos egípcios como pelos helenos. Esses povos habitavam terras próximas ao Egito e também em território egípcio. Além disso, os helenos fundaram colônias na Líbia, ocupando não apenas Cirene, mas várias cidades ao seu redor. Ao concluir sua breve narrativa da história cirenaica (4.145-167), Heródoto observa que: “existiam de fato muitos e diferentes povos dentre os líbios, e um pequeno número deles eram súditos do rei, enquanto a maioria em nada se preocupava com Dario” (4.167.3). Isso nos leva a entender que os líbios mais influenciados por egípcios e helenos temiam os persas, ao passo que os líbios nômades identificados, embora também influenciados, mantinham suas raízes culturais e não se preocupavam com os persas. Heródoto descreve um território onde diversos povos influenciam uns aos outros em diversos aspectos. O primeiro mencionado são os adirmáquidas, que “são os únicos que apresentam suas jovens virgens ao rei quando vão se casar; e a que ao rei for a mais bela, esta será desvirginada por ele. E esses adirmáquidas estão presentes do Egito até o porto cujo nome é Plino.” (4.168.2).

Os adirmáquidas são seguidos pelos giligamas que “utilizam costumes iguais aos outros líbios” (4.169.2). Em seguida, vêm os asbistas, que eram periecos que habitavam no interior de Cirene, enquanto os cireneus ocupavam o litoral (4.170). O auquisas habitavam no interior de Barce, perto dos bacales (4.171). Os nasamões eram dedicados ao pastoreio e à colheita de tâmaras, e seguiam os costumes dos masságetas, um povo cita, que tinham a prática de ter muitas mulheres, com as quais todos compartilhavam (4.172.2). Os nasamões também habitavam o antigo território dos psilos, que foram aniquilados por uma tempestade de areia provocada pelo vento sul (4.173). Os ganfasantes viviam isolados e não tinham contato com outros povos, desconhecendo a guerra (4.174). Os macas se destacavam por seus cortes de cabelos e pelo uso de peles de avestruz como armas, habitavam a colina das Cárites, coberta por florestas (4.175.2). Sobre os costumes das mulheres bárbaras, Heródoto frequentemente aborda suas atividades, principalmente a vida sexual, como no caso dos gindanes (4.176):

Na sequência dos macas estão os gindanes, dentre os quais, as mulheres; cada uma delas usa uma grande quantidade de argolas de couro nos tornozelos, como se diz: para cada homem com quem ela tenha mantido relações sexuais ele amarra uma argola em seu tornozelo; a que tiver a maior quantidade delas, essa é considerada a melhor, porque foi amada por mais homens.

A natureza dessas observações nos leva a considerar que Heródoto tinha a intenção de contrastar a imagem da mulher helenica casta com a da bárbara libertina. É válido lembrar que suas *Histórias* foram lidas em várias partes da Hélade, incluindo Atenas, Olímpia e Túrio, onde o próprio Heródoto leu sua obra. Portanto, seus relatos também refletem a visão dos helenos com quem ele dialogava, pois controlavam suas mulheres e tinham o direito adquirido de mantê-las encerradas em seus recintos. Como também notou Wenghofer (2014: 516), Heródoto tem a preferência por retratar bárbaras que ultrapassam as barreiras morais, que são permissivas ou prostitutas em suas regiões, então o autor nos lembra a descrição das mulheres líbias libertinas, que tinham o hábito de ter muitos homens e de se prostituir (1.93.4). Em um extenso e denso artigo, Rosellini & Saïd (2000: 949-1005) arrolam os relatos em que Heródoto delineia um retrato deplorável da mulher bárbara sob o ponto de vista da sua sexualidade, em geral, apresentada como excessivamente licenciosa.

Na sequência, Heródoto descreve o povo dos lotófagos, o mesmo que Odisseu afirma ter encontrado, conforme estes versos homéricos: “ao tentar dobrar o cabo Maleia, ondas, corrente/ e Bóreas desviaram-me, e vaguei para longe de Citera./ De lá, nove dias, fui levado por ventos ruinosos [...] na terra dos lotófagos, que comem alimento floral” (*Od.* 10.80-84).¹⁰ Porém, como notou García (2008: 175), a localização dada por Homero não é precisa, não se pode afirmar que os lotófagos de Homero habitavam a Líbia, pois Heródoto é o primeiro a detalhar o lugar que ocupam. O autor nos lembra ainda que, após serem levados por um forte vento, os Argonautas também aportaram na Líbia, mas não há qualquer menção aos lotófagos.¹¹

Heródoto afirma que “os lotófagos, que vivem se alimentando somente do fruto do lótus (τοῦ λωτοῦ καρπός). E o fruto do lótus é quase do tamanho do fruto do lentisco, e é doce como o fruto da tâmara. E os lotófagos também fazem vinho desse fruto” (4.177). Por outro lado, no relato homérico, os lotófagos comiam “um alimento floral” (ἄνθινος) (*Od.* 9.84) e mais adiante fala em “um fruto melífero” (μελιθεῖα καρπὸν) (*Od.* 9.90), que coincide com o relato herodotiano. Assunção (2016: 275) nos informa que Teofrasto (*Historia plantarum* 4.3.1-2) afirma que o fruto dos lotófagos é “saboroso e inofensivo e, ainda, bom para o ventre;” notamos então que Heródoto segue a tradição homérica e transforma o fruto ou a flor do lótus em um alimento com capacidade alucinógena.

¹⁰ Tradução de Christian Werner (2014).

¹¹ “[...] Mas ainda/ não era destinado aos heróis pisarem na terra acaia/ até que também sofressem nos confins da Líbia. [...] Este é um relato das musas, eu canto obediente/ às Pérides e ouvi com toda exatidão essa história: que vós, ó mais valorosos filhos de reis,/ com força e virtude levastes, pelas ermas dunas/ da Líbia, a nau suspensa e tudo o que havia nela,/ carregando-a sobre os ombros durante doze dias inteiros/ e doze noites.” Tradução de Fernando Rodrigues Junior (2021). Cf. Apolônio de Rodas, *Argonáuticas* 4.1225 e ss.

A perspectiva de Heródoto sobre o herói heleno como civilizador de povos é evidente em seu relato sobre os lotófagos. Enquanto nos versos homéricos, eles eram conhecidos como agricultores, como lemos neste verso: “chegou à gorda lavoura dos varões lotófagos”,¹² o relato de Heródoto revela que os lotófagos eram conhecedores da técnica de produção do vinho, apesar de não terem videiras, usavam o fruto da flor de lótus. A afirmação de Heródoto de que os lotófagos consumiam vinho feito a partir do fruto do lótus levanta a possibilidade de que Odisseu, que esteve entre eles, possa tê-los ensinado a produzir essa bebida. Essa perspectiva do heleno civilizador do mundo bárbaro é recorrente na obra de Heródoto. Um exemplo adicional pode ser observado no quarto livro, que relata a missão civilizadora de Hércules, responsável pela origem e por certos hábitos dos citas (4.9-10). No entendimento de Hartog (2004: 112), esse processo evidencia que o modo de vida do heleno poderia ser ensinado ou adquirido por meio da educação.

Na sequência, Heródoto conta que Jasão também teve dificuldades ao atravessar o cabo Málea e foi surpreendido pelo vento que “o levou embora em direção a Líbia; e antes de avistar a terra, estava nas águas rasas do lago Tritônis”. Ele completa afirmando que “haveria uma absoluta necessidade de que fundassem cem cidades filhas da Hélade às margens do lago Tritônis” (4.179.3). Portanto, vemos duas formas com as quais os helenos deixavam sua descendência, hábitos e costumes que aproximaram os bárbaros dos helenos. A primeira é através dos relacionamentos sexuais entre os heróis helenos e as mulheres bárbaras que davam origem a novos povos, como no caso de Hércules. Em segundo lugar, a fundação de colônias, onde os descendentes dos helenos passaram a habitar, formando um pedaço da Hélade no mundo bárbaro.

Os máclios eram vizinhos dos lotófagos, e Heródoto acrescenta que eles utilizavam menos o lótus (4.178). Depois deles vêm os auseus, que também habitam em volta do lago Tritônis e diferem em aparência porque “os máclios também deixam os cabelos crescerem atrás da cabeça, enquanto os auseus os deixam na parte da frente” (4.180.1). Os povos citados até esse ponto do território são habitantes do litoral, são os nômades líbios identificados. Em seguida, na direção sul, depois de atravessar uma região repleta de animais selvagens, e os “amônios são os primeiros que estão a um caminho de dez dias a partir de Tebas, cujo templo segue o modelo do de Zeus Tebano” (4.181.2). Em uma montanha de areia, habitavam os augilos, e nas colunas de sal, os garamantes, que distavam deles cerca de dez dias de caminhada, o mesmo local em que os nasamões colhiam tâmaras (4.183). Ao descrever os garamantes, Heródoto nos revela uma região não somente repleta de animais selvagens, como vimos acima, mas também de homens selvagens, como os trogloditas (4.183.4). Porém, é preciso ter em

¹² Tradução de Christian Werner (2014).

mente que o relato de Heródoto alimenta estereótipos já existentes entre os antigos helenos sobre os povos mais afastados, tratando o que foi ouvido como realidade (Török 2005: 113).

Ainda há os atarantes, que têm nome coletivo, mas não individual, segundo Heródoto, mas ele não nos esclarece qual o sistema de identificação de cada um, uma vez que não utilizavam nomes para cada um deles. Estes também se comportavam de modo selvagem, profanando as divindades. Um exemplo dado foi quando o Sol se tornava escaldante, eles lançavam imprecações contra ele (4.184.2). Depois temos os atlantes que recebem este nome por causa da montanha Atlas, em torno da qual habitavam. Heródoto conta ainda que: “que eles não se alimentam com nada vivo nem com o que veem em sonhos” (4.184.4). Esses são os últimos líbios nômades que Heródoto conhece pelo nome. Quanto aos costumes desses povos, Heródoto afirma (4.186):

Assim, do Egito até o lago Tritônis, os líbios são nômades que comem carne e bebem leite; também não provam carne de vaca, por esse mesmo motivo que não a provam os egípcios, e não criam porcos. Então as mulheres dos Cireneus também julgam que não é digno comer carne de vaca por causa de Ísis do Egito, mas também elas realizam festas e jejuns em sua honra. E as mulheres dos Barceus não provam carne de vaca nem de porco. E de fato esse território é assim.

7. OS INOMINADOS NÔMADES E OS SEDENTÁRIOS DA LÍBIA

Após descrever os povos líbios nômades identificados, Heródoto registra que “depois do território que está na direção do poente do lago Tritônis, os líbios não são mais nômades, não adotam os mesmos costumes” (4.187.1). Em seguida, ele inicia a exploração dos hábitos e dos costumes dos povos nômades de nomes desconhecidos, que denominamos inominados nômades, e dos povos sedentários, além de realizar uma análise da geografia e dos recursos naturais de seus territórios.

Embora Heródoto afirme que a oeste do lago Tritônis os líbios não eram mais nômades, a parte dedicada à descrição dos costumes dos povos líbios que não eram nômades apresenta diversos costumes que eram seguidos apenas pelos inominados nômades. É perceptível que Heródoto constrói uma narrativa que contrasta as práticas dos povos inominados nômades com as dos sedentários, como evidenciado pelo registro do ritual que os pais nômades deviam seguir (4.187.2-3):

Pois os líbios nômades, se são todos eles, não posso dizer isso com certeza, fazem as seguintes coisas: quando seus filhos completam quatro anos de idade, com a lã gordurosa das ovelhas queimam as veias das suas cabeças, e alguns deles também queimam as das têmporas, por este motivo: para que no futuro a fleuma que desce da cabeça não lhes seja prejudicial; também por isso que os líbios dizem que são os homens mais saudáveis.

Heródoto continua sua narrativa, descrevendo como os inominados nômades realizavam seus sacrifícios em honra ao Sol e à Lua, enquanto menciona que aqueles “que habitam em torno do lago Tritônis sacrificam especialmente a Atena, junto com Tritão e Posídon.” (4.188). Nesse paralelo entre os rituais religiosos, Heródoto aponta as características primitivas desses inominados nômades ao cultuarem deuses ligados à natureza, como o Sol e a Lua, ao passo que os líbios estabelecidos no território cultuam deuses citadinos, especialmente divindades tipicamente associadas aos atenienses, como Atena e Posídon.

É interessante observar que Heródoto entende que os líbios tiveram influência nos rituais religiosos dos helenos. Ele provavelmente chega a essa conclusão porque compreende que os líbios estabelecidos no território eram descendentes dos helenos que fundaram colônias na região. Ele acredita que as práticas religiosas dos helenos continentais ou insulares foram influenciadas pelo desenvolvimento das colônias helenas da Líbia, como vimos no exemplo dos deuses egípcios entre os helenos (2.52). Heródoto comenta essa influência da seguinte maneira (4.189.1-2):

E certamente os helenos fizeram as roupas e as égides das imagens de Atena influenciados pelos líbios; pois, exceto pelo fato de a roupa dos líbios ser feita de couro e as franjas das suas égides não terem serpentes, mas serem feitas com correias, mas todas as outras coisas são feitas do mesmo modo. E, além disso, o próprio nome anuncia que vem da Líbia a roupa dos Paládios; pois as líbias colocam peles de cabra sem os pelos sobre suas roupas, adornadas com franjas e tingidas na cor vermelha, e dessas peles de cabras, os helenos o tomaram o nome.

Desse relato salta aos olhos a afirmação de Heródoto de que os líbios influenciaram a maneira como os helenos representavam a deusa Atena, uma divindade intimamente relacionada ao imaginário religioso da Hélade, especialmente da cidade de Atenas. Por outro prisma, Heródoto parece esclarecer aos atenienses que ouviam sua leitura que, embora pudessem afirmar que eram autóctones,¹³ algumas de suas práticas não o eram; essas práticas também eram influenciadas pelas colônias da Ásia. Com isso, Heródoto demonstra que não apenas a metrópole deixou suas marcas culturais nas colônias, mas que também que as colônias contribuíram com marcas culturais resultantes do encontro de culturas distintas.

¹³ A crença de que os atenienses eram nativos da Ática e habitavam a região desde os tempos imemoriais desempenhou um papel importante em sua identidade e mitologia. Essa convicção na autoctonia do povo da Ática estava relacionada à sua conexão com a deusa Atena, a protetora de Atenas, que lhes havia presenteado com a oliveira. O relato de Tucídides reforça esse pensamento: “A Ática, em todo caso, desde a mais remota Antiguidade, por causa da aridez do solo, não era perturbada por disputas e habitaram-na sempre os mesmos homens”. (Thuc. 1.2.5), tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado (2008).

Vale lembrar que Heródoto (4.180) apresenta outra versão do mito mais conhecido de Atena, que é o de ser a filha virgem nascida da cabeça de Zeus após seu pai ter engolido a deusa Métis, grávida de Atena. O relato herodotiano encontra eco em Aristófanes (*Eq.* 1189, onde se refere à deusa como Tritogênia, ou a “nascida do lago Tritônis” na Líbia. Além disso, Hesíodo (*Th.* 924-926) também relata que Atena nasceu da cabeça de Zeus e a chama de Tritogênia no verso 895. Portanto, a narrativa herodotiana não apresenta uma versão desconhecida na Hélade, o que sugere que a parte de seu mito permaneceu no imaginário heleno e que a parte em que menciona a Líbia foi esquecida ao longo do tempo. Por seu caráter crítico e irreverente, Heródoto nos lembra a origem líbia de Atenas, que é o símbolo máximo da cidade de Atenas. A nosso ver, o esquecimento da origem líbia de Atena faz parte de um discurso identitário ateniense que se apropria de símbolos alheios para torná-los autóctones através de um processo de reinterpretação e esquecimento.

Como Heródoto informara antes, a partir deste ponto do seu relato, não conhecia os nomes dos povos nômades dessa região. A parte do território líbio não habitada por inominados nômades é descrita por Heródoto (4.191) assim:

E o território em direção ao oeste do rio Tritão, dentre os auseus, já existem alguns líbios que utilizam arados e têm o costume de construir casas, que recebem o nome de máxies, os que mantêm cabelos no lado direito de suas cabeças enquanto os raspam do lado esquerdo, e pintam seus corpos com vermelhão. E eles dizem que são descendentes dos varões troianos. E esse território e o restante do território da Líbia que está voltado para o poente é em muito mais infestado de animais selvagens e mais arborizado que o território dos nômades; pois o território da Líbia voltado para a aurora é onde os nômades habitam, e é baixo e arenoso até o rio Tritônis, e deste ponto em direção ao poente, o território é o dos lavradores, e é muito montanhoso, arborizado e infestado de animais selvagens.

Em linhas gerais, Heródoto segue se relato demonstrando que a Líbia, ocupada pelos inominados nômades, é um território hostil e selvagem (4.191-192). Essas características se perdem na região próxima ao Delta do Nilo e na cidade de Cirene, onde existiam a navegação, o comércio, a agricultura e outras atividades relacionadas a uma cidade cujo modelo se aproxima à pólis ateniense. Os máxies, que acima vimos que construíam suas casas, são vizinhos do povo dos zaveces, que se distinguem por suas mulheres conduzirem carros para a guerra (4.193), seguidos dos gizantes, que eram apicultores e artesãos (4.194).

Por meio do relato dos carquedônios, Heródoto acrescenta informações sobre os povos que habitavam uma ilha chamada Ciravis, cuja localização desconhecemos, local onde se encontravam oliveiras, vinhedos, piche¹⁴ e ouro

¹⁴ Heródoto afirma que ele próprio vira a extração do piche da água da lagoa (4.195.2).

(4.195.1-2). Os carquedônios mantinham relações comerciais com os líbios, sendo, portanto, uma fonte de informações para Heródoto, como podemos ler a seguir (4.196.1-2):

E os carquedônios ainda dizem o que se segue, que existe um território da Líbia em que homens habitam e além das Colunas de Hércules que, quando chegam neste lugar, descarregam suas mercadorias e as colocam alinhadas à beira do mar, entram em seus barcos e fazem sinal de fumaça para que os habitantes locais vejam a fumaça e venham para a beira do mar; em seguida, em troca das mercadorias, coloquem ouro e depois se afastem das mercadorias; então os carquedônios desembarcam para examinar o ouro, se lhes parecer que o ouro das mercadorias é justo, eles o levam e vão embora, mas se não for justo, eles embarcam de novo nos barcos e ficam sentados esperando, e os habitantes locais se aproximam e colocam mais ouro para eles, até atingir a quantia que lhes persuada.

Heródoto observa que esse método de troca comercial era mais justo, uma vez que ambas as partes concordavam sobre a quantidade justa de ouro a ser trocada pelas mercadorias, sem imposição de valores por nenhuma das partes envolvidas. Esse episódio, assim como muitos outros dentro das investigações de Heródoto, exemplifica o que Munson (2005: 68-69) chama de “etnocentrismo linguístico” onde o narrador atribui a si mesmo um status privilegiado e absoluto nas informações e interpreta palavras estrangeiras em termos helenos, como se todos falassem a língua da Hélade.

Depois desse episódio, Heródoto faz suas considerações finais sobre os povos da Líbia, destacando que a maioria dos povos arrolados não se preocupava com os persas e que seu território era habitado por povos líbios autóctones e outros não, por etíopes, fenícios e helenos (4.197.2). E encerra seu relato sobre a Líbia comparando seu território com outros em termos de fertilidade (4.198.3). O discurso sobre a baixa fertilidade do território líbio feito por Heródoto parece ser um recurso retórico para ressaltar a fertilidade da terra de Cínips, que se destaca por sua terra negra e abundância de fontes, com uma produtividade três vezes maior que a do solo da Babilônia (4.199.1). Ele também enfatiza a fertilidade do solo de sua principal cidade: “e o território de Cirene, quando se está do lado mais alto da Líbia em que os nômades habitam, tem ainda três colheitas por ano nele, é algo digno de admiração [...] Assim, os cireneus ocupam oito meses com a estação da colheita” (4.199.2).

Após concluir sua descrição da Líbia, Heródoto escreve: “foi dito o suficiente sobre esses territórios.” (4.199.2) e logo retoma sua narrativa no ponto em que os persas invadem o território líbio e tomam Barca (4.200-205). Os persas tiveram de cercar a cidade por nove meses para vingar a morte de Arcesilau em nome Feretima, a esposa de Bato, o fundador da cidade, ambos eram pais de

Arcesilau.¹⁵ O episódio da vingança de Feretima demonstra o poder persa na política das colônias helenas localizadas não apenas na Líbia, mas também na Ásia menor, como a instituição da tirania de Histieu em Mileto, devidos aos favores prestados por Histieu ao rei Dario (4.137 e ss).

8. CONCLUSÕES

A Líbia descrita por Heródoto revela-se um território multifacetado do ponto de vista geográfico. Compreende uma região desértica, outra com densas florestas e vida selvagem, e caracterizada por ter um solo negro fértil e úmido. Essas regiões abrigavam uma variedade de grupos étnicos, incluindo líbios nômades identificados e inominados, líbios sedentários, egípcios, helenos e etíopes, que mantinham relações comerciais entre si e com citas e carquedônios. O contexto delineado por Heródoto sugere um processo de assimilação cultural que ocorreu tanto das colônias para a metrópole quanto no sentido oposto, com os primeiros colonos introduzindo práticas culturais da metrópole na região.

Essa percepção é evidenciada na descrição de Heródoto da Líbia como uma terra habitada principalmente por nômades, cujo estilo de vida estava menos ligado à organização de cidades e mais focado no pastoreio e na agricultura silvestre. No entanto, nas áreas habitadas por povos sedentários, ele observa a presença de povos dedicados à agricultura cultivada e ao comércio. Mesmo com essa diversidade de influências, Heródoto destaca elementos que marcam a identidade cultural helênica, especialmente no que diz respeito à organização de cidades.

A variedade de paisagens na Líbia, como descrita por Heródoto, abrange desde áreas desérticas até regiões com solos férteis e florestas densas. Essa diversidade geográfica contribui para a formação de diferentes modos de vida entre os habitantes da Líbia, que incluem diversos grupos étnicos na Líbia, como líbios nômades e sedentários, egípcios, helenos e etíopes, o que confere à região características multiculturais e promove processos de interação e assimilação cultural. Heródoto ressalta a presença de práticas culturais helenas na região, especialmente no que diz respeito à organização das cidades, dado que sugere que as colônias helenas desempenharam um papel significativo na moldagem da cultura líbia. Contudo, Heródoto demonstra que a metrópole também recebeu a influência dos líbios na iconografia da deusa Atena.

¹⁵ Cf. 4.162-163.

Bibliografia

- Assunção, T. R. (2016), “Lotófagos (*Odisseia* IX, 82-104): comida floral fácil e risco de desistência”, *Revista Classica* 29.1: 273-294.
- Bakos, M. M., Silva, M. A. O. (2017), *Deuses, Mitos e Ritos do Egito Antigo*. Balti: Novas Edições Acadêmicas.
- Dewald, C. Marincola J. (eds.) (2007), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, J. A. S. (1981), “Notes on the Debate of the Persian Grandees in Herodotus 3, 80-82”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 7: 79-84.
- Forsdyke, S. (2001), “Athenian Democratic Ideology and Herodotus’ “Histories”, *American Journal of Philology* 122.3: 329-358.
- García González, J. A. (2008), “Los lotófagos y el loto homérico”, *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia* 30: 171-188.
- Hartog, F. (2004), *Memória de Ulisses. Narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Hartog, F. (1999), *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Herington, A. (1991), “The poem of Herodotus”, *A Journal of Humanities and the Classics* 1.3: 5-16.
- Marshall, E. (2000), “The Representation of Libyans in Synesius’ Letters”, *Journal of Mediterranean Studies* 10.1/2: 139-149.
- McCall, D. F. (1999), “Herodotus on the Garamantes: A Problem in Protohistory”, *History in Africa* 26: 197-217.
- Munson, R. V. (2005), *Black Doves Speak Herodotus and the Languages of Barbarians*. Harvard: Harvard University Press.
- Nicolai, R. (1992), “La fondazione di Cirene e i Karneia cirenaici nell’Inno ad Apollo di Callimaco”, *Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici* 28: 153-173.
- Prado, A. L. A. A. (2008), *Tucídides. História da Guerra do Peloponeso – Livro I*. São Paulo: Martins Fontes.
- Rodrigues Junior, F. (2021), *Apolônio de Rodes. Argonáuticas*. São Paulo: Perspectiva.
- Rosellini, M., Saïd, S. (1978), “Usages de femmes et autres nomoi chez les ‘ Sauvages ‘ d’Hérodote: essai de lecture structurale”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, III.8.3: 949-1005.
- Rutherford, I. (ed.) (2016), *Greco-Egyptian Interactions Literature, Translation, and Culture, 500 BCE–300 CE*. Oxford: Oxford University Press.
- Silva, M. A. O. (2015), *Heródoto. Histórias. Livros I – Clio*. São Paulo: Edipro.
- Silva, M. A. O. (2016), *Heródoto. Histórias. Livros II – Euterpe*. São Paulo: Edipro.

- Silva, M. A. O. (2017), “Deuses Egípcios no Olimpo, segundo Heródoto”, in Silva, M. A. O., Bakos, M. M. (eds.): 38-49.
- Silva, M. A. O. (2017), *Heródoto. Histórias. Livros III – Talia*. São Paulo: Edipro.
- Silva, M. A. O. (2019), *Heródoto. Histórias. Livros IV – Melpômene*. São Paulo: Edipro.
- Silva, M. A. O. (2022), *Plutarco. De Ísis e Osíris*. São Paulo: s/ed.
- Smith, R. L. (2003), “What Happened to the Ancient Libyans? Chasing Sources across the Sahara from Herodotus to Ibn Khaldun”, *Journal of World History* 14.4: 459-500.
- Stiffe, A. W. (1901), “The Circumnavigation of Africa Related by Herodotus”, *The Geographical Journal* 17.2: 203-204.
- Török, L. (2014), *Herodotus in Nubia. Mnemosyne, supplements*, 368.
- von Lieven, A. (2016) “Translating Gods, Interpreting Gods: On the Mechanisms behind the *Interpretatio Graeca* of Egyptian Gods”, in Rutherford (ed.): 61-82.
- Wenghofer, R. (2014), “Sexual Promiscuity of Non-Greeks in Herodotus’ “Histories””, *The Classical World* 107.4: 515-534.
- Werner, C. (2014), *Homero. Odisseia*. São Paulo: Cosac & Naif.
- Wheeler, J. T. (1854), *Geography of Herodotus*. London: Longman.
- White, D. (1981), “Cyrene’s Sanctuary of Demeter and Persephone: A Summary of a Decade of Excavation”, *American Journal of Archaeology* 85.1: 13-30.

(Página deixada propositadamente em branco)

DEYOCES EL MEDO, ESPEJO DE PRÍNCIPES EN HERÓDOTO*

CARMEN SÁNCHEZ-MAÑAS
Universidad de Murcia
c.sanchezmanas@um.es

RESUMEN: Este capítulo se encuadra en el tópico ‘Bárbaros: asimetrías multiculturales’, en concreto en el tema ‘caracterización del soberano oriental’. Abordamos la cuestión mediante un estudio de caso centrado en Deyoces, un medo probablemente legendario, a quien Heródoto presenta como el primer soberano de la Media independiente en el Libro I. Consideramos que merece la pena analizar su trayectoria en profundidad porque la dudosa historicidad del personaje, combinada con las importantes afinidades que presenta con tres reyes iraníes posteriores de talantes muy distintos, Ciro II, el mago Esmerdis y Darío I de Persia, sugiere que el perfil de Deyoces puede haber sido modelado como a imagen y semejanza de los citados soberanos. Entendemos asimismo que nuestro estudio puede arrojar luz sobre la caracterización del soberano oriental en el conjunto de las *Historias*.

ABSTRACT: This chapter falls under topic ‘Barbarians: multicultural asymmetries’, specifically under the theme ‘profile of the oriental sovereign’. We approach the question by means of a case study focusing on Deioces, a probably legendary Median man, whom Herodotus presents as the first ruler of the independent kingdom of Media in Book I. We consider that his figure deserves to be analysed in depth because his dubious historicity, together with his significant affinities with later Iranian kings of very different character, namely Cyrus II, Smerdis the Magus and Darius I of Persia, suggests that Deioces’ profile may have been modelled in the image and likeness of these three monarchs. We also believe that our study may contribute to shed light on the profiles of oriental rulers in the *Histories* as a whole.

1. INTRODUCCIÓN

Según las *Historias* de Heródoto el primer rey de Media es un tal Deyoces. Este hombre no tiene tanto peso como otros soberanos del Oriente Próximo mejor conocidos, a saber: Creso de Lidia o Ciro de Persia y sus sucesores Cambises, Darío o Jerjes. Deyoces ni siquiera tiene espacio propio dentro de la obra. Concentra el foco de atención narrativa durante los siete primeros capítulos del llamado *Logos de Ciro*,¹ para no volver a aparecer ni ser mencionado en el resto de la obra.

* La investigación conducente a este trabajo se llevó a cabo en la KU Eichstätt-Ingolstadt (Alemania) durante una estancia de investigación financiada por el programa Moving Minds 2022 de la Universidad de Murcia.

¹ Hdt. 1.95-101.

La escasa presencia en términos cuantitativos no se traduce en irrelevancia cualitativa. No en vano, la ‘biografía’ de Deyoces ocupa una posición privilegiada en el *logos* y, además, su protagonista constituye el primer modelo de realeza oriental que Heródoto desarrolla ampliamente a nivel teórico. Por estas razones, en los últimos años la figura del rey medo ha suscitado mucho interés entre los especialistas.² El presente trabajo pretende contribuir a la discusión académica mediante la caracterización de Deyoces, hijo de Fraortes, en su calidad de soberano oriental.

El autor de Halicarnaso presenta al personaje como un hombre astuto, enamorado del poder, que saca provecho de la anarquía en que están inmersos sus compatriotas y capitaliza su conocimiento innato de la justicia. Cultivándola cada vez con mayor ahínco, consigue el monopolio: convertirse en el único juez no solo de su aldea, sino de toda Media. En ese momento, retira sus servicios y los medos reaccionan al envite eligiéndolo rey. Una vez nombrado, escoge a los miembros de su guardia y establece estrictos protocolos de acceso e interacción con su real persona. Además, hace que sus nuevos súbditos erijan cámaras del tesoro y un palacio-fortaleza protegido por murallas concéntricas. También les insta a abandonar sus aldeas y asentarse alrededor del complejo amurallado, construyendo la capital del país, la futura Ecbatana. Enrocado en su palacio-fortaleza, Deyoces continúa administrando justicia por escrito, informándose a través de espías que lo ven y oyen todo. Como rey se limita a ejercer una labor de unificación, porque reúne bajo su mando las seis tribus medas, sin atacar ni conquistar otros pueblos.

La historicidad de nuestro protagonista es, como mínimo, dudosa³. Posiblemente, su nombre sea un indicio de ello, ya que podría remitir a **Dahyuka* (“líder del pueblo” o “líder del territorio”), que podría operar como título real.⁴ No es descabellado pensar que esta ‘biografía’ herodotea apunta en la misma dirección, puesto que contiene nula o muy poca información concreta sobre la vida del personaje (nacimiento, infancia y juventud, matrimonios, edad adulta, logros y fracasos como soberano, muerte, etc.). Se compone más bien de una concatenación

² Palomar (1987); Arieti (1995); Meier, Patzek, Walter & Wiesehöfer (2004); Belloni (2006); Chiasson (2012); Thomas (2012); Zournatzi (2013); Fitzsimons (2017); Attack (2020); Munson (2020); Ober (2022).

³ Asheri (1988: 327); Kuhrt (1995: 652-656); Briant (2002: 23-27). La historicidad del reino de Media no es menos dudosa, véanse Rollinger (2003); Chiasson (2012: 226); Brosius (2020: 11-12), que menciona las fortificaciones como centros de poder típicos de Media.

⁴ Soudavar (2012: 71, n. 124). Curiosamente, el nombre griego, Δηϊόκης, suena a δηϊόω (“destruir”), que en las *Historias* aparece con el sentido de “devastar territorio” (Hdt. 5.89.2, 6.135.1, 7.133.2, 8.33, 8.50.2, 8.121.1), véase Powell (1938: 85, s.v. δηϊώ). Si aceptáramos esta conexión, el nombre parlante griego (“el devastador”), entraría en contradicción con su equivalente iranio, minando la imagen de (buen) liderazgo que este proyecta.

de anécdotas de cariz impersonal, aplicables a casi cualquier fundador de reino. Parece, pues, un cuento o mito fundacional ligeramente racionalizado.⁵

Más que un personaje de carne y hueso desdibujado por el tiempo, Deyoces parece un constructo, una imagen de realeza que refleja como un espejo a tres reyes de Persia, de mayor entidad histórica, que figuran en la obra herodotea, a saber: el suplantador Esmerdis,⁶ Ciro y Darío.

2. EL REFLEJO DE ESMERDIS

Un cúmulo de factores impulsa al mago Esmerdis a rebelarse y ocupar el trono de Persia: la ausencia del legítimo rey, Cambises, conquistador de Egipto; el asesinato secreto del hermano de este; su parecido físico con el príncipe fallecido, con quien, en un giro folclórico, comparte nombre; y la posición de su propio hermano, Patícites, mayordomo de la casa del rey (τῶν οἰκίων μελεδωνός).⁷

Cuando Cambises muere sin herederos, el mago reina siete meses sin oposición, haciéndose pasar por su real tocayo. Durante ese tiempo, se gana el apoyo de los pueblos asiáticos no persas derramando beneficios sobre ellos: decreta una exención de tres años en el servicio militar y el pago de los impuestos. Es tan popular que, después de muerto, lo echan de menos.⁸ Sin embargo, los persas – o, mejor dicho, su élite – no sienten tanta simpatía. Quien lleva la voz cantante en la élite es Otanes, uno de los persas más nobles y ricos, que mira al mago con extrema suspicacia:

οὗτος ὁ Ὀτάνης πρῶτος ὑπώπτευσε τὸν Μάγον ὡς οὐκ εἶη ὁ Κύρου Σμέρδης ἀλλ' ὅς περ ἦν, τῇδε συμβαλλόμενος, ὅτι τε οὐκ ἐξεφοίτα ἐκ τῆς ἀκροπόλιος καὶ ὅτι οὐκ ἐκάλεε ἐς ὅψιν ἑωυτῷ οὐδένα τῶν λογίμων Περσέων.⁹

La reclusión de Esmerdis y su renuencia a mantener contacto directo con las clases altas soliviantan a Otanes, haciéndole dudar de que sea quien dice ser. Como en otras ocasiones, Heródoto abre una ‘ventana’ a los pensamientos de un personaje para explicar el curso de acción que va a tomar. Otanes se dispone a

⁵ Patzek (2004: 64, 69); Thomas (2012: 233, 247, 251). Según Chiasson (2012: 225-226), este tipo de relatos es producto de la técnica ‘mithistórica’.

⁶ Aunque la historicidad del suplantador Esmerdis (*alias* Gaumata) es controvertida, está documentada fuera de las *Historias*, en la inscripción de Behistun, a la que nos referiremos más abajo. Véase García Sánchez (2009: 110-111, n. 118).

⁷ Hdt. 3.61. Sobre el giro folclórico, Aly (1921: 98).

⁸ Hdt. 3.67.2-3.

⁹ Hdt. 3.68.2: “Este Otanes sospechó el primero del mago, que no era Esmerdis el hijo de Ciro sino quien era en realidad y lo sospechaba porque no salía de la acrópolis y porque no llamaba a su presencia a ninguno de los notables persas”. Todas las traducciones del griego citadas en este trabajo son nuestras.

desenmascarar al mago, conspirar contra él y matarlo.¹⁰ La narración está diseñada para que los lectores compartan el punto de vista del aristócrata. Esmerdis aparece bajo una luz sospechosa, como un usurpador que se parapeta tras los muros de un palacio-fortaleza y se esconde de todo aquel que pueda reconocerlo, intentando no ser descubierto.

Crear un entorno seguro, salir poco y restringir el acceso a su persona pueden ser precauciones provocadas por el miedo al derrocamiento, que, por cierto, consigue evitar durante siete meses, un plazo corto que podría haber sido aún más breve de no haberlas adoptado.

En cualquier caso, pese a ser la perspectiva favorecida por el narrador, no es la única posible. Todavía hoy, reyes y reinas de todo el mundo, incluso pertenecientes a dinastías consolidadas, suelen pasar mucho tiempo en sus palacios y castillos, sin apenas dejarse ver y, cuando lo hacen, sus interacciones con sus súbditos están dominadas por el protocolo.

Desde la perspectiva de un monarca, por tanto, el comportamiento de Esmerdis no responde necesariamente a la sensación de amenaza. Al contrario, es esperable y lo encontramos también en Deyoces. En cuanto se ciñe la tiara, instauro un rígido ceremonial: nadie debe acceder a presencia del monarca ni verlo, toda interacción con él debe implicar introductores de mensajes y debe evitarse cualquier comportamiento indecoroso, como reír o escupir ante él. Heródoto atribuye al medo el mérito de ser el inventor de este código de conducta (κόσμον τόνδε Δηϊόκης πρῶτος ἐστὶ ὁ καταστησάμενος), en consonancia con su condición de pionero de la realeza oriental.¹¹

El autor de Halicarnaso no se arriesga a que sus lectores alcancen sus propias conclusiones, sino que especifica la motivación del hijo de Fraortes:

ταῦτα δὲ περὶ ἑωυτὸν ἐσέμνυνε τῶνδε εἵνεκεν, ὅπως ἂν μὴ ὀρώντες οἱ ὀμήλικες, ἐόντες σύντροφοί τε ἐκείνῳ καὶ οἰκίῃς οὐ φλαυροτέρης οὐδὲ ἐς ἀνδραγαθίην λειπόμενοι, λυπεοῖατο καὶ ἐπιβουλεύοιεν, ἀλλ' ἑτεροῖός σφι δοκέοι εἶναι μὴ ὀρώσι.¹²

Deyoces no cuenta con prestigio social derivado de alcurnia, actos de valor sobresalientes o legitimidad dinástica, de modo que debe construir su majestad *ex novo*. El ceremonial le permite distinguirse de sus nuevos vasallos, pero

¹⁰ Hdt. 3.68-79.

¹¹ Hdt. 1.99.1. Aunque su objetivo difiere del de Deyoces, el Ciro jenofonteo impone a su corte la etiqueta meda como quintaesencia de la dignidad real (Xen. *Cyr.* 8.1.40-42). Véase también Asheri (1988: 328).

¹² Hdt. 1.99.2: “Estableció estas solemnidades a su alrededor por esta razón, para que los de su edad, que se habían criado con él y no eran de peor familia ni quedaban por detrás de él en valentía, no se disgustaran ni conspiraran contra él por verlo, sino que, al no verlo, creyeran que era diferente a ellos”.

también disuadirles de maquinan contra él. Para eso no solo no solo se vale de la solemnidad cortesana, sino de su guardia de lanceros medos.¹³

Esmerdis tiene a su disposición un aparato de poder similar, por lo que Deyoces funciona como un reflejo del mago. Hemos visto cómo los lectores de las *Historias* ven parte de la parafernalia implantada por el impostor a través de los desconfiados ojos de Otanes. El resto lo descubren de la mano del conjunto de conjurados. Ellos saben que tendrán que enfrentarse a los guardias apostados en las distintas puertas de palacio, quienes les dejan pasar por voluntad divina. Tras llegar al patio, se encuentran con los eunucos introductores de mensajes. Como no se muestran tan complacientes como los vigilantes, son apuñalados.¹⁴

El sistema de reclusión y protección de Esmerdis se despliega ante los lectores en la práctica, sobrepasado por el empuje de siete hombres decididos. En cambio, el de Deyoces es presentado únicamente en teoría, sin ser puesto a prueba. Ello cuadra con el trasfondo mítico del relato.¹⁵ Para congraciarse con el pueblo, el mago recurre a la táctica cortoplacista de las exenciones, mientras que el hijo de Fraortes apuesta por una estrategia a largo plazo, que supone una ventaja, conforme veremos en detalle en el apartado siguiente: la administración de justicia. Esta finalmente posibilita que Deyoces triunfe donde Esmerdis fracasa.

La diferencia de desenlace se puede explicar también en términos de clase. El mago es el pariente de un oscuro subalterno palaciego y tiene un pasado criminal en castigo por el cual Ciro ordenó amputarle las orejas.¹⁶ Este individuo de baja extracción y mala conducta es abatido por representantes de la flor y nata de la sociedad persa.

En el famoso debate constitucional que sigue al asesinato, el líder del golpe, Otanes, aboga por la isonomía y la entrega del poder al pueblo persa y carga contra la monarquía, enumerando los defectos que lleva aparejados su ejercicio. El hombre que gobierna en solitario hace lo que quiere sin rendir cuentas a nadie, se aleja de la manera de pensar habitual, cae en la soberbia y en la envidia a sus súbditos más destacados, altera las costumbres ancestrales de su pueblo, ejerce la violencia contra las mujeres y mata sin juicio.¹⁷

Otanes ilustra solo el defecto de soberbia (ὑβρις), mencionando dos casos conocidos directamente por sus compañeros de conjura: Cambises, cuyos desmanes aparecen profusamente detallados en las *Historias*; y Esmerdis, cuyo desafuero a ojos de los conspiradores radica en sentarse inmerecidamente en el trono.¹⁸ Aparte de soberbia, podemos considerar a Esmerdis también reo de violencia

¹³ Hdt. 1.98.2.

¹⁴ Hdt. 3.72.1-2; 3.77.

¹⁵ Tank (2019: 69).

¹⁶ Hdt. 3.69.3.

¹⁷ Hdt. 3.80-83; 3.80.

¹⁸ Hdt. 3.27-37. Véase también Souza e Silva (2014: 66).

contra las mujeres, en tanto en cuanto ultraja a las esposas del harén real, entre las que hay princesas y aristócratas, manteniendo relaciones sexuales con ellas, pese a ser socialmente inferior y carecer de derecho a tocarlas.¹⁹

En contraposición, no existe diferencia de clase entre Deyoces y los medos. Por nacimiento y valor, está en pie de igualdad con ellos. Desde este punto de vista, no supone desdoro aceptarlo como soberano. Al contrario que Esmerdis, el hijo de Fraortes no incurre en soberbia. Además, llama la atención que, lejos de violentar de algún modo a las mujeres, no interaccione en absoluto con ellas. Aunque en los relatos sobre reyes orientales las mujeres, como la hija de Otanes, suelen desempeñar un papel relevante, en este episodio brillan por su ausencia.²⁰

Lo que sí hace Deyoces es alterar las costumbres de su pueblo, algo que resulta ambivalente. Por un lado, eleva su posición de rey exitoso a civilizador. Si Esmerdis se limita a comprar tiempo encerrado en una fortaleza ya erigida,²¹ el hijo de Fraortes crea un núcleo urbano imponente. A instancias suyas, los medos dejan de vivir diseminados en aldeas, construyen una ciudad y se concentran en ella.²² La nueva capital de Media no es un mero conjunto de edificios y calles densamente poblado, sino todo un espectáculo.²³ Heródoto se recrea especialmente en el palacio-fortaleza del rey. El complejo residencial está protegido por siete murallas concéntricas, con sendos baluartes, cada uno de un color.²⁴ La minuciosa descripción anticipa la de la ciudad por excelencia: Babilonia.²⁵

Por otro lado, la construcción de la ciudad está teñida de autoritarismo, visible en los verbos que describen el proceso: *κελεύω* (“ordenar”), *ἀναγκάζω* (“obligar”), cuyo sujeto es Deyoces, y *πειθομαι* (“obedecer”), referido a todos los medos.²⁶ No se trata únicamente de proporcionar a sus súbditos un lugar donde

¹⁹ Precisamente una de ellas, la hija de Otanes, lo denuncia como impostor, confirmando las sospechas de su padre y dando a la conjura su razón de ser (Hdt. 3.68.3-69).

²⁰ Puesto que tiene al menos un hijo que le sucede, es de suponer que Deyoces se casa. Sin embargo, ninguna mujer figura en la historia. Sobre el papel de las mujeres en los harenes de los monarcas iraníes, García Sánchez (2009: 112); Pelling (2016: 67).

²¹ Para ἀκρόπολις como palacio-fortaleza, véase Degen (2017: 52-53). Gufler (2016: 189) sugiere que el Esmerdis gobierna desde Ecbatana, lo que reforzaría su conexión con Deyoces. No obstante, puesto que la acción narrativa del complot está localizada en Susa (Hdt. 3.70.3), es más probable que el mago se aísle en la antigua capital elamita. Véanse Powell (1938: 11 s.v. ἀκρόπολις); Asheri & Medaglia (1990: 289).

²² Para los griegos, el sinecismo es síntoma de civilización, Thuc. 2.15.2. Véase también Thomas (2012: 246).

²³ Atack (2020: 25).

²⁴ Los siete colores son emblemas de soberanía universal, por su asociación con los planetas en la tradición caldea, véanse Bichler (2001: 236-237); Degen (2017: 46).

²⁵ Igual que Ecbatana, Babilonia tiene en su centro la residencia real, rodeada de un muro circular (Hdt. 1.181). Ambas ciudades son llamadas πόλις, que en general está reservado para centros urbanos importantes, como Mileto o Atenas (Hdt. 1.78.1-2; 1.98.2; 1.143.2; 6.6), véase Powell (1938: 312, s.v. πόλις).

²⁶ Hdt. 1.98.2-3: ὁ δ' ἐκέλευε [...] ὁ δὲ [...] τοὺς Μήδους ἡγάγασε [...] πειθομένων δὲ καὶ ταῦτα τῶν Μήδων.

vivir y de obtener para sí una residencia que sirva a la vez como sede del gobierno centralizado y símbolo de poder. También es una muestra de dicho poder en acción: él manda edificarla y los medos obedecen. Asimismo, el empleo de la población en las obras complementa el propósito adicional del aislamiento y el protocolo real, porque también puede constituir un factor disuasorio ante conspiraciones.²⁷

3. EL REFLEJO DE CIRO

Según la genealogía herodotea, Deyoces es el tataratatarabuelo de Ciro por línea materna.²⁸ Pese a tener origen mestizo y aceptar medos a su servicio, el fundador del Imperio persa se identifica como persa y no hace hincapié en sus vínculos de sangre con la realeza meda.

Sin embargo, como suele decirse, Heródoto no da puntada sin hilo. Si empieza el *Logos de Ciro* remontándose tan atrás en el tiempo, ha de ser por alguna razón. Como los medos se deshacen del yugo asirio, disfrutan de la hegemonía durante unos ciento cincuenta años y después son sometidos por sus antiguos vasallos persas, la razón podría ser la sucesión cíclica de los imperios.²⁹ Dicha explicación global es compatible con otra particular. Superficialmente, Deyoces sirve como la antítesis de Ciro.

El hijo de la princesa meda Mandane y el noble persa Cambises es un niño divino, que sobrevive milagrosamente tras ser expuesto y vive durante su infancia bajo una identidad falsa para regresar posteriormente con su familia biológica y llegar a la edad adulta como el hombre más valiente y querido por sus coetáneos.³⁰ Al derrotar a su malvado abuelo materno Astiages pone fin al reino medo y se convierte en el libertador de su pueblo.³¹ Bajo su mando, los persas pasan de ser vasallos a hombres libres que ejercen hegemonía sobre otros. Así pues, experimentan un progreso.

El hijo de Fraortes no puede presumir de ilustre prosapia. Su 'biografía', sucinta e imprecisa como apuntamos más arriba, está en las antípodas de las azarosas vicisitudes que supera su descendiente persa. Ya señalamos que no sobresale entre los de su edad ni por origen ni por valentía.³² Por ello, a primera vista parece que tampoco tenga carisma, aunque tendremos que matizarlo más abajo.

²⁷ Según Aristóteles, tiranos griegos y reyes bárbaros emplean guardia personal para protegerse y promueven obras de gran magnitud, como las pirámides de Egipto, las ofrendas de los cipséidas, el templo de Zeus Olímpico auspiciado por los pisiátridas o las obras de Polícrates en Samos, para que los gobernados estén demasiado ocupados para tramar contra el gobernante (*Pol.* 1285a; 1313b).

²⁸ Asheri (1988: cxii).

²⁹ Atack (2020: 26).

³⁰ Hdt. 1.107-122; 1.123.1. Sobre Ciro como niño divino, véase Binder (1964).

³¹ 1.123.2-130.1. La fama de libertador lo acompaña después de muerto (Hdt. 7.2.1; 9.122.3).

³² Hdt. 1.99.2, véase p. 4.

Por si fueran pocas diferencias, cuando Deyoces entra en escena los medos son libres. Acaban de conquistar su libertad, sentando un precedente para los demás pueblos sometidos a los asirios. Una vez que su ejemplo ha cundido, los medos caen paradójicamente de nuevo en la tiranía,³³ pero no por las armas y bajo un yugo extranjero. Aceptan voluntariamente que les mande uno de sus compatriotas, Deyoces. En este respecto, los medos experimentan una regresión y nuestro protagonista, lejos de liberar a los suyos, los tiraniza.³⁴ No obstante, a un nivel más profundo, la antítesis entre libertador y tirano se diluye.

Una noche, a orillas del Araxes, el rey persa sueña con el hijo de Histaspes. Al joven Darío le brotan alas de los hombros, una cubre Asia y la otra, Europa. Al despertar, el durmiente interpreta el sueño como una señal de conspiración.³⁵ Ni siquiera Ciro, a quien los persas consideran un padre, un soberano amable que siempre procura su bien,³⁶ cree que su poder esté a salvo. El peligro de verse desposeído tiene cara y ojos, justamente los de Darío, el mismo personaje que se confabula con Otanes y otros para acabar sucediendo a Esmerdis.

Si nos fijamos en el temor a conspiraciones, Deyoces también funciona como un reflejo de Ciro. Eso sí, el reflejo se vuelve más nítido si tenemos en cuenta por qué Ciro se encuentra en el río Araxes. Ha cruzado la frontera de su territorio para ampliar su imperio a costa de los masagetes:

ταύτην πέμπων ὁ Κῦρος ἐμνάτο τῷ λόγῳ θέλων γυναῖκα ἣν ἔχειν, ἡ δὲ Τόμυρις συνιῆσα οὐκ αὐτήν μιν μνόμενον ἀλλὰ τὴν Μασαγετέων βασιλῆην, ἀπειπάτο τὴν πρόσοδον.³⁷

El miedo a perder el poder presupone la ambición de ganarlo y, desde luego, Ciro la posee. Heródoto abre otra ‘ventana’ a los pensamientos de un personaje para mostrar a sus lectores que la mujer destinataria de las atenciones de Ciro es plenamente consciente de la realidad. El verbo μνάομαι sugiere que el rey está enamorado, pero no de una mujer que circunstancialmente reina sobre los masagetes, sino del poder que adquiriría al casarse con ella.

Tomiris y su reino constituyen el objeto concreto de la pasión de Ciro, que tiene su correlato en Deyoces. Él está enamorado del poder (ἐρασθεῖς

³³ Hdt. 1.95.2-96.1.

³⁴ Nótese que los conceptos de tiranía y monarquía son equivalentes, ya que Heródoto utiliza los términos τύραννος y βασιλεύς como sinónimos, véanse Walter (2004: 86); Thomas (2012: 248).

³⁵ Hdt. 1.209.

³⁶ Hdt. 3.89.3.

³⁷ Hdt. 1.205.1: “Ciro la cortejó, enviándole un mensaje en el sentido de que quería tomarla por esposa, pero Tomiris, comprendiendo que no la cortejaba a ella, sino el reino de los masagetes, le negó el acceso”. Véase también Hdt. 1.201.

τυραννίδος) y lo corteja (μνώμενος ἀρχήν).³⁸ Le atrae el poder en abstracto y da la impresión de centrar sus esfuerzos en obtenerlo en su tierra natal por oportunismo, porque le resulta más accesible. De hecho, no trata de expandir su autoridad sobre otros pueblos, conformándose con ejercerla sobre todas las tribus medas.³⁹

Ello contrasta con la actitud del fundador del Imperio persa, cuyo deseo de poder no conoce límites. No contento con sus conquistas previas, quiere sojuzgar a los masagetas enseguida y emprende abiertamente una campaña tan pronto como Tomiris se niega a aceptar su proposición, que Heródoto califica como δόλος (“cebo, ardid”).⁴⁰ La invencibilidad de Ciro se trunca entonces abruptamente, cae derrotado y muerto en batalla y su cadáver es profanado.⁴¹ El enamoramiento de Ciro queda insatisfecho, ya que no consigue ampliar sus dominios. Quizá habría podido tener éxito si, en vez de pasar a la ofensiva al primer rechazo, hubiese seguido cortejando a Tomiris con constancia.

La constancia es clave en el cortejo de Deyoces, que sigue una estrategia diseñada con vistas al largo plazo, conforme ya dijimos. La maniobra que le permite colmar su amor por el poder no entraña violencia, pero sí engaño,⁴² como corresponde a un buen seductor. En realidad, es tan sutil que no le hace falta mentir, solo disimular. Consiste en cinco pasos:

1. Aprovechar la coyuntura política
2. Aprovechar sus propias capacidades
3. Ser elegido juez
4. Hacer chantaje
5. Ser elegido rey

Los medos son gente valerosa que ha conquistado su libertad, pero no parecen igualmente buenos para organizarse. Tras la independencia, se sumergen en un estado de anarquía (εὐούσης ἀνομίης πολλῆς ἀνὰ πᾶσαν τὴν Μηδικήν). En lugar de dejarse arrastrar por ella, Deyoces la contempla como una ocasión para satisfacer su pasión de poder. Si atendemos a su falta de linaje y de reputación de valentía, pensaremos que parte de cero y no tiene carisma. Puede que no tenga el carisma de favorito de los dioses que adorna a Ciro, sin embargo sí cuenta con un halo de respetabilidad. Está bien considerado (δόκιμος) en su aldea porque sabe que lo justo es enemigo de lo injusto (ἐπιστάμενος ὅτι τῷ δικάῳ τὸ ἄδικον

³⁸ Hdt. 1.96.1-2. En las *Historias*, hay reyes enamorados de mujeres, como Candaules (Hdt. 1.8.1), Micerino (2.131.1), Cambises (Hdt. 3.31), Aristón (Hdt. 6.62.1) y Jerjes (Hdt. 9.108; 9.113.2), y también un aspirante a tirano, Pausanias, que ama el poder (Hdt. 5.32; Thuc. 1.128-130), Walter (2004: 85, n. 47), pero ninguno mantiene la cabeza fría como Deyoces.

³⁹ Hdt. 1.101.

⁴⁰ Hdt. 1.206.2.

⁴¹ Hdt. 1.214.

⁴² Según Aristóteles (*Pol.* 1304b), el aspirante a tirano que no herede su poder y quiera adquirirlo por sus propios medios, lo hará bien mediante la violencia, bien mediante el engaño.

πολέμιον ἐστί). Siendo inteligente (σοφός), capitaliza su conocimiento innato de la justicia y se dedica a practicarla con más y más empeño⁴³. Gracias a sus méritos, consigue ser elegido juez de su aldea. Como dicho cargo es únicamente un peldaño en la escalera del poder, continúa haciendo gala de rectitud. Ello hace que su fama acabe extendiéndose a largo y ancho del país:

οὕτω ὥστε πυνθανόμενοι οἱ ἐν τῇσι ἄλλησι κώμησι ὡς Δηϊόκης εἴη ἀνὴρ μόνος κατὰ τὸ ὀρθὸν δικάζων [...] τέλος δὲ οὐδενὶ ἄλλῳ ἐπετράποντο.⁴⁴

El monopolio de la justicia demuestra ser tan efectivo como el monopolio comercial, ya que le da un instrumento de presión social muy útil para sus propósitos.⁴⁵ En cuanto toda práctica judicial depende de él, anuncia que se retira con el pretexto de un conflicto de intereses: si se ocupa de los asuntos de los demás, descuida los suyos propios.⁴⁶ Al interrumpir su actividad, deja a los medos tan inermes como Aquiles a los aqueos, cuando abandona la lucha por su disputa con Agamenón. De hecho, la anarquía aumenta y, con ella, crece la necesidad de los medos de Deyoces.⁴⁷ Al contrario que el hijo de Peleo, el de Fraortes no ha sido agraviado y no tiene derecho a reparación. Por una vez, se aparta conscientemente del camino de la justicia y hace chantaje a su pueblo.⁴⁸

Sumidos nuevamente en la anarquía, los medos celebran una asamblea que refleja el debate constitucional de los persas.⁴⁹ En la asamblea, Deyoces está conspicua y hábilmente ausente, no compromete su buen nombre tomando parte en ella. Heródoto supone que son sus partidarios quienes abogan por el régimen monárquico:

ὡς δ' ἐγὼ δοκέω, μάλιστα ἔλεγον οἱ τοῦ Δηϊόκεω φίλοι 'οὐ γὰρ δὴ τρόπῳ τῷ παρεόντι χρεώμενοι δυνατοὶ εἰμὲν οἰκέειν τὴν χώραν, φέρε στήσωμεν ἡμέων αὐτῶν βασιλέα· καὶ οὕτω ἢ τε χωρῇ εὐνομήσεται καὶ αὐτοὶ πρὸς ἔργα τρεψόμεθα, οὐδὲ ὑπ' ἀνομίης ἀνάστατοι ἐσόμεθα'.⁵⁰

⁴³ Hdt. 1.96.2.

⁴⁴ Hdt. 1.96.3: “de tal forma que, al averiguar los de las otras aldeas que Deyoces era el único hombre que juzgaba según lo correcto, y habiendo tropezado antes con sentencias injustas, cuando lo oían, acudían contentos junto a Deyoces para que les dictara sentencias y al final no se remitían a ningún otro”.

⁴⁵ Thomas (2012: 250).

⁴⁶ Hdt. 1.97.1.

⁴⁷ Hdt. 1.97.2.

⁴⁸ Para Ober (2022: 138), se trata de una huelga, pero en la de Deyoces no hay intención de reivindicar o protestar, sino de extorsionar.

⁴⁹ Hdt. 3.80-82, véanse Arieti (1995: 120); Belloni (2006: 208); Munson (2020: 150).

⁵⁰ Hdt. 1.97.2-3: “Y, según creo, fueron sobre todo los amigos de Deyoces quienes hablaron: ‘Ya que no podemos habitar esta tierra en las circunstancias actuales, venid, nombremos un rey, y entonces la tierra estará bien gobernada y atenderemos nuestros asuntos y no nos afligirá la anarquía’”.

Una vez elegida la forma de gobierno, llega el momento de designar un rey. Los portavoces de Deyoces, si realmente los tiene, ponen cuidado en no mencionarlo. Su nombre aparece solo en boca del pueblo, repetidamente propuesto y alabado, por lo que finalmente es elegido rey.⁵¹ Los medos abdican sus responsabilidades públicas en él, sacrificando su libertad colectiva en aras del orden. Esta elección democrática de un rey está viciada, en la medida en que quienes la llevan a cabo no conocen la motivación de su nuevo monarca.⁵² Este ha logrado llegar a lo más alto sin dejar entrever a sus compatriotas devenidos en súbditos su amor por el poder.

Al presentar así el ascenso, Heródoto genera en sus lectores una sensación de superioridad con respecto al conjunto de los medos y explota la ambigüedad del personaje. Habría podido concluir su relato con Deyoces ceremoniosamente recluido en su capital. También habría podido desenmascararlo como un hipócrita que, tras ser nombrado rey, abandona toda pretensión de justicia para dedicarse a robar, matar o maltratar a sus vasallos, al estilo del tirano Cípselo de Corinto.⁵³

En cambio, Heródoto no hace ni una cosa ni otra:

ἐπεῖτε δὲ ταῦτα διεκόσμησε καὶ ἐκράτυνε ἑαυτὸν τῇ τυραννίδι, ἣν τὸ δίκαιον φυλάσσων χαλεπός· καὶ τὰς τε δίκας γράφοντες ἔσω παρ' ἐκεῖνον ἐσπέμπεσκον, καὶ ἐκεῖνος διακρίνων τὰς ἐσφερομένας ἐκπέμπεσκε. ταῦτα μὲν κατὰ τὰς δίκας ἐποίεε, τὰδε δὲ ἄλλα ἐκεκοσμέατο οἱ· εἴ τινα πυνθάνοιτο ὑβρίζοντα, τοῦτον ὅκως μεταπέμψαιτο κατ' ἀξίην ἐκάστου ἀδικήματος ἐδικαίειν, καὶ οἱ κατάσκοποι τε καὶ κατήκοοι ἦσαν ἀνὰ πᾶσαν τὴν χώραν τῆς ἡρχε.⁵⁴

Deyoces mantiene como soberano el mismo compromiso férreo con la justicia que como persona particular. Para impartirla tras los muros de su palacio-fortaleza, necesita el concurso de representantes gubernamentales que le informen de lo que vean y oigan. La intervención de estos evoca la organización que Ciro otorga a su corte ficticia de niño. A los diez años, cuando todavía es considerado hijo de un boyero, es elegido rey por sus compañeros de juego. El muchacho se toma en serio su papel. Entre los chicos nombra: cortesanos, integrantes de su guardia personal, introductores de mensajes e, incluso, un ojo del rey. Es más, se arroga el derecho a hacer justicia y ordena azotar a un niño por

⁵¹ Zali (2014: 157, n. 150).

⁵² Walter (2004: 85, n. 45).

⁵³ Hdt. 5.92ε.

⁵⁴ Hdt. 1.100.1-2: “Después de hacer estas disposiciones y consolidarse en la tiranía, era un duro guardián de la justicia. Le enviaban frecuentemente dentro al palacio tras escribir los litigios y él enviaba los remitidos, tras haberlos dirimido. E hizo esto en relación con los litigios, y sobre las demás cosas hizo estas disposiciones: si averiguaba que alguno había obrado con insolencia, enviaba por él y administraba la sentencia conforme a cada delito y había veedores y oidores suyos por todo el territorio que gobernaba”.

desobedecerle.⁵⁵ Ya adulto, sigue velando por la justicia. Desiste de quitar la vida cruelmente a su enemigo derrotado, Cresos de Lidia.⁵⁶ También hemos visto cómo manda mutilar merecidamente al mago Esmerdis, posibilitando incidentalmente su identificación posterior como impostor. Asimismo, al soñar que Darío maquina contra él, no lo hace ejecutar secretamente como habría hecho Cambises. En lugar de ello, lo reclama a su lado para interrogarlo y desentrañar la verdad antes de tomar medidas drásticas, aunque la muerte le sorprende y todo queda en nada.⁵⁷

Como buen padre de su pueblo, Ciro es justo en las diversas etapas de su vida. Esta cualidad se refleja en Deyoces. En su caso, más que una virtud, constituye un síntoma de astucia. En otras palabras, para el hijo de Fraortes, la justicia no es un fin por sí misma, sino un medio para hacerse con la tiara y conservarla. Al fin y al cabo, su rectitud es la única fuente de legitimidad que tiene a su alcance.⁵⁸

Sus agentes le permiten estar al tanto de los atropellos que se cometen en su reino, pero solo porque espían a la población. Por tanto, el afán de justicia y el de control están inextricablemente unidos en un único personaje. La justicia que cultiva Deyoces es tan ambivalente como su como de labor de constructor.

Instrumentalizar la justicia para someter a sus compatriotas parece algo reprehensible.⁵⁹ Otanes seguramente habría estado de acuerdo. Como hemos visto, entiende el hecho de alejarse de la manera de pensar habitual como un defecto de quienes gobiernan en solitario. Sin duda, Deyoces no piensa como un medo normal, tiene más ambición y más visión de futuro.

En política, esta mentalidad suele dar buenos frutos. Aunque no es lo bastante famoso como para ser citado como modelo de príncipe en *El Príncipe*, se ajusta a las recomendaciones de Nicolás Maquiavelo. El teórico político florentino anima a los dirigentes a no desviarse del bien si es posible, pero a saber entrar en el mal si es necesario.⁶⁰ De este modo, la ambigüedad moral como la que distingue al rey medo no solo se tolera, sino que es un requisito indispensable para gobernar.

⁵⁵ Hdt. 1.114-115, véase Zournatzi (2013: 241-242).

⁵⁶ Hdt. 1.86.6-87.1, véase Silva (2018: 70)

⁵⁷ Hdt. 1.209.3; 3.30, véanse también pp. 4 y 7.

⁵⁸ Existe un consenso general sobre la base de la legitimidad de Deyoces. Véanse Walter (2004: 81); Thomas (2012: 249); Zournatzi (2013: 239); Fitzsimons (2017: 32, n. 135).

⁵⁹ Walter (2004: 91-92); Fitzsimons (2017: 32, n. 134); Munson (2020: 153).

⁶⁰ Maquiavelo (1985: 140). En concreto, Deyoces sería el príncipe que adquiere su principado por sí mismo sin exhibir virtud ni ejercer la violencia, sino mediante *astuzia fortunata*, véase Maquiavelo (1985: 106-107). Sobre la presencia de Deyoces en otros espejos de príncipes de la Edad Moderna, véase García Sánchez (2019: 415).

4. EL REFLEJO DE DARÍO

En la inscripción que él mismo hace grabar en el monte Behistun, Darío se presenta como el azote de la mentira, el escogido por Ahura Mazda para derrocar al mago Gaumata (*alias* Esmerdis).⁶¹ Heródoto se acerca a esta versión oficial de los hechos, pero introduce notas discordantes significativas.⁶² Una de ellas afecta a la imagen que proyecta Darío. Aunque incluye decir la verdad entre los tres pilares de la educación persa, el autor de Halicarnaso presenta al hijo de Histaspes como un hombre poco inclinado a la sinceridad.⁶³

Nos dice que los persas lo consideran un comerciante porque mercadea con todo.⁶⁴ Al margen de su sentido literal,⁶⁵ esta valoración admite una interpretación figurada y denota ambigüedad moral. Dicha ambigüedad queda patente en el complot contra Esmerdis. La participación de Darío en él parece fruto de una coincidencia, como si fuera un añadido de última hora al plantel de intrigantes, todos los cuales son, por cierto, mayores que él. Según un esquema folclórico reconocido, su juventud le garantiza el protagonismo.⁶⁶ Efectivamente, enseguida abandona el segundo plano y pone de manifiesto su oportunismo.⁶⁷ Además, Darío se muestra dispuesto a mentir a los guardias del mago para que dejen pasar a los conjurados, pese a que finalmente no es necesario, y defiende su postura con un relativismo de corte sofisticado.⁶⁸

ἐνθα γάρ τι δεῖ ψευδός λέγεσθαι, λεγέσθω. τοῦ γὰρ αὐτοῦ γλιχόμεθα οἱ τε ψευδόμενοι καὶ οἱ τῇ ἀληθείᾳ διαχρεώμενοι. οἱ μὲν γε ψεύδονται τότε ἐπεὰν τι μέλλωσι τοῖσι ψεύδεσι πείσαντες κερδήσεσθαι, οἱ δ' ἀληθίζονται ἵνα τῇ ἀληθείᾳ ἐπισπάσωνται κέρδος καὶ τι μᾶλλον σφι ἐπιτράπηται. οὕτω οὐ ταῦτα ἀσκέοντες τῷ τοῦ περιεχόμεθα.⁶⁹

La idea de que el fin justifica los medios no es un mero argumento dialéctico, sino una convicción que guía sus actos. Darío disiente de Otanes, que desea

⁶¹ Véanse Asheri & Brosius (2007: 529-530, §§ 5, 10-11, 13); Zournatzi (2013: 240).

⁶² García Sánchez (2009: 111).

⁶³ Hdt. 1.136, véase Immerwahr (1966: 170).

⁶⁴ Hdt. 3.89.3.

⁶⁵ Darío reorganiza la administración política y pone en marcha un eficaz sistema tributario del imperio (Hdt. 3.89-97.1), véase García Sánchez (2009: 116-117). Que Deyoces mande erigir también cámaras del tesoro (Hdt. 1.98.5) podría reflejar un interés similar al de Darío por la recolección de impuestos.

⁶⁶ Aly (1921: 116).

⁶⁷ García Sánchez (2009: 113).

⁶⁸ La circunstancia de que finalmente no le haga falta mentir (Hdt. 3.77.1, véase p. 4) no invalida las tendencias sofisticadas de Darío. Sobre ellas, véase Provencal (2015: 236).

⁶⁹ Hdt. 3.72.4: “Cuando sea necesario mentir, que se mienta. Lo mismo queremos los mentirosos que los que dicen la verdad; unos mienten para ganar crédito y ventaja con la mentira, mientras que otros dicen la verdad para obtener alguna ganancia con la verdad y ser más dignos de confianza; así nos acercamos a los mismos fines por diferentes medios”.

tomarse tiempo para preparar el golpe. Él prefiere actuar el mismo día que entra en contacto con los conjurados. Como no puede persuadirlos, los amenaza:

ἢ ποιέωμεν σήμερον ἢ ἵστε ὑμῖν ὅτι ἦν ὑπερπέση ἡ νῦν ἡμέρη, ὥς οὐκ ἄλλος
φθὰς ἐμεῦ κατήγορος ἔσται, ἀλλὰ σφεα αὐτὸς ἐγὼ κατερῶ πρὸς τὸν Μάγον
σφεα αὐτὸς ἐγὼ κατερῶ πρὸς τὸν Μάγον.⁷⁰

Aun con la adhesión inmediata de otro de los principales conspiradores, Gobrias, la discusión sobre cuándo actuar se prolonga hasta que todos son testigos de un augurio y se impone la acción rápida propugnada por Darío.⁷¹ La dilación lo camufla hasta cierto punto, pero no cambia el hecho de que el joven extorsiona a sus camaradas.⁷² En la medida en que también logra lo que quiere mediante el chantaje a personas que confían en él, Deyoces funciona como un reflejo del hijo de Histaspes.

El reflejo adquiere mayor definición en el debate constitucional. Frente a las propuestas de Otanes y Megabizo en pro de la isonomía y la oligarquía respectivamente, Darío se muestra partidario de la monarquía y recaba cuatro de siete votos, por lo que este régimen prevalece democráticamente, como ocurre en la asamblea meda.⁷³

En su discurso, construido en contraste con la argumentación de Otanes, el joven aduce que la monarquía, lejos de alterar las costumbres ancestrales, es la forma de gobierno tradicional y más deseable para los persas, por cuanto que su implantador les ha llevado a la libertad colectiva.⁷⁴ Al decir esto, Darío alude claramente a Ciro para avalar su opción política. No obstante, las cualidades que adjudica a quien gobierna en solitario no remiten al fundador del imperio, sino a Deyoces. Así, el monarca arquetípico de Darío es un hombre hecho a sí mismo que utiliza su perspicacia para gobernar y urde planes secretos contra sus enemigos:

ἄνδρὸς γὰρ ἐνὸς τοῦ ἀρίστου οὐδὲν ἄμεινον ἂν φανείη· γνώμη γὰρ τοιαύτη
χρεώμενος ἐπιτροπεύει ἂν ἀμωμήτως τοῦ πλήθους, σιγῶτό τε ἂν βουλευμάτων
ἐπὶ δυσμενέας ἀνδρας οὕτω μάλιστα.⁷⁵

⁷⁰ Hdt. 3.71.5: “O lo hacemos hoy o sabed que, si pasa el día de hoy, nadie más os acusará antes que yo, pues yo mismo os denunciaré al mago”.

⁷¹ Hdt. 3.73; 3.76.3.

⁷² Zali (2014: 149).

⁷³ Si bien la asamblea meda es más representativa que el restringido y aristocrático debate persa, la decisión se alcanza en ambos casos por medio del voto directo, Zali (2014: 157); Ober (2022: 149-153).

⁷⁴ Hdt. 3.82.5. Munson (2020: 151, 154).

⁷⁵ Hdt. 3.82.2: “No parecería haber nada mejor que el mejor hombre solo, usando tan buen juicio, gobernaría a la multitud de forma irreproachable y ocultaría mejor los planes contra los enemigos”.

Naturalmente, estas palabras de Darío se adecúan al contexto de la reciente maquinación contra el suplantador Esmerdis. También encajan bien con el *modus operandi* de su lucha contra el gobernador de Lidia Oretes, que desafía su autoridad en la primera etapa de su reinado.⁷⁶ Pero, al mismo tiempo, traslucen una inteligencia y habilidad para disimular muy semejantes a las que ejemplifica Deyoces en su subida al poder.

En su alocución, Darío da también una receta para obtener el cetro, que además prueba la excelencia del propio régimen monárquico:

κακότητος τοίνυν ἐγγινομένης ἐς τὰ κοινὰ ἔχθρα μὲν οὐκ ἐγγίνεται τοῖσι κακοῖσι, φίλῃαι δὲ ἰσχυραί· οἱ γὰρ κακοῦντες τὰ κοινὰ συγκύψαντες ποιεῦσι. τοῦτο δὲ τοιοῦτο γίνεται ἐς ὃ ἂν προστάς τις τοῦ δήμου τοὺς τοιούτους παύσῃ. ἐκ δὲ αὐτῶν θωμάζεται οὗτος δὴ ὑπὸ τοῦ δήμου, θωμαζόμενος δὲ ἀν' ὧν ἐφάνη μονάρχος ἐών, καὶ ἐν τούτῳ δηλοῖ καὶ οὗτος ὡς ἡ μοναρχίη κράτιστον.⁷⁷

En el núcleo de su receta, Darío coloca a una especie de salvador que protege al pueblo de sí mismo, puesto que cuando este detenta el poder proliferan los abusos. Sin embargo, la fórmula también admite otras lecturas. Por un lado, la etiqueta de salvador del pueblo puede entenderse a la luz del pasado reciente, como una referencia a los conjurados que acaban de poner fin a los desafueros de los magos.⁷⁸ Por otro, es igualmente aplicable a Deyoces. Recordemos que el medo aprovecha una coyuntura política lastrada por la inestabilidad. Solucionar los problemas que sufre el pueblo del que él mismo forma parte permite al hijo de Fraortes trascender su condición de particular.

El salvador del pueblo sobre el que teoriza Darío tampoco es un benefactor puro, puesto que no pone coto a los malvados solo para hacer el bien, sino que saca provecho de su capacidad para frenar los atropellos. Capitaliza sus servicios a la gente haciéndose acreedor de su admiración. La admiración popular, a su vez, lo encumbra hasta el trono. Es decir, alcanza el pináculo de la pirámide social gracias a un favor popular derivado de unas buenas obras que parecen hechas por cálculo más que por altruismo.

Por su parte, Deyoces se gana la admiración de los medos mediante un ejercicio de justicia que no obedece tanto a la filantropía como a la premeditación. Que no la persiga por sí misma no obsta para que la administre bien.⁷⁹ De hecho,

⁷⁶ Hdt. 3.126-128.

⁷⁷ Hdt. 3.82.4: “cuando se produce iniquidad contra el estado, no surgen enemistades entre los malvados, sino fuertes alianzas; porque los que hacen daño al estado se encubren mutuamente para hacerlo juntos. Esto sucede hasta que alguien del pueblo se levanta y detiene a estos hombres. En virtud de ello, este individuo se convierte en el ídolo del pueblo y siendo su ídolo aparece convertido en monarca; y así demuestra también él que la monarquía es lo mejor”.

⁷⁸ Zali (2014: 148).

⁷⁹ Atack (2020: 24).

no consta descontento de los medos en lo referente al desempeño judicial de Deyoces, ni antes ni después de ser nombrado rey. Por tanto, parece que mantiene el favor popular en todo momento y encarna el modelo dárlico de soberano que rige a los suyos de manera irrefutable (ἀμωμήτως).

5. CONCLUSIÓN

En vista de lo expuesto, concluimos que la 'biografía' de Deyoces refleja comportamientos, atributos o ideas de Esmerdis el mago, Ciro y Darío.

A imagen de Esmerdis, Deyoces se hace inabordable recurriendo al protocolo, se aísla y se protege de posibles complots mediante guardias armados, pese a superarlo por su condición de constructor y de hombre justo.

Precisamente la justicia es el atributo de Deyoces que más evoca la personalidad de Ciro, difuminando la antítesis entre ambos. Dicho contraste se suaviza asimismo porque Ciro también teme conspiraciones y, sobre todo, porque no sabe poner límites al amor al mismo poder absoluto que estimula a Deyoces, cuyas aspiraciones no obstante están más acotadas.

En Deyoces se proyecta la ambigüedad moral de Darío tanto en el plano práctico como en el teórico. En el plano práctico, la ambigüedad se plasma en el chantaje y el disimulo que emplean uno y otro. En el plano teórico, la estrategia de Deyoces concuerda con la trayectoria del soberano ideal planteada por Darío a la perfección, hasta el punto de dar la impresión de que el hijo de Histaspes tiene al medo en la mente cuando habla.

La caracterización del más o menos mítico rey Deyoces de Media, elaborada a partir de tres monarcas del Imperio persa, ilustra la penetrante mirada con la que Heródoto disecciona a los soberanos orientales empeñados en instaurar sus propios reinos.

Sin perder su categoría de estereotipo, Deyoces es un personaje polifacético, tejido a base de capas superpuestas que entran en conflicto entre sí. Tenemos el manto de un impostor como Esmerdis, que compra tiempo en un trono que no le pertenece distanciándose de los demás, pero también el de un forjador de vida comunitaria que puede verse a la vez como héroe civilizador y como tirano autoritario. Existe además la túnica que viste un padre del patria como Ciro, que resuelve las disputas de los suyos, pero que ha llegado donde está por ansia de poder y ha creado una red de espías para controlar a sus súbditos y, aunque parezca extraño, mantener el orden que les permite dedicarse a sus asuntos y prosperar. Finalmente, está la capa que cubre a un individuo de dudosa moralidad, que saca partido de situaciones problemáticas, disimula sus intenciones y chantajea a los suyos, pero que a pesar de ello salva al pueblo de sí mismo y resulta ser un buen rey.

En suma, Deyoces personifica la paradoja del ambicioso soberano oriental de nuevo cuño, que se mueve en la ambivalencia, caminando por la cuerda floja entre la opresión y el cuidado de su pueblo.

Bibliografía

- Aly, W. (1921), *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Arieti, J. A. (1995), *Discourses on the First Book of Herodotus*. Lanham: Littlefield Adams Books.
- Asheri, D. (1988), *Erodoto. Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia, a cura di David Asheri*. Milano & Roma: Fondazione Lorenzo Valla.
- Asheri, D. & Medaglia, M. (1990), *Erodoto. Le Storie. Libro III. La Persia, a cura di David Asheri e Silvio M. Medaglia*. Milano & Roma: Fondazione Lorenzo Valla.
- Asheri, D. & Brosius, M. (2007), "Appendix I. The Inscription of Behistun", in Asheri, D., Lloyd, A., Corcella, A. (eds.), *A Commentary on Herodotus. Books I-IV*. Oxford, University Press: 528-537.
- Atack, C. (2020), *The Discourse of Kingship in Classical Greece*. London & New York: Routledge.
- Belloni, L. (2006), "Deioce, o 'della regalità' (Erodoto 1.95-101)", *Prometheus* 32: 208-216.
- Bichler, R. (2001), *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*. Berlin: De Gruyter.
- Binder, G. (1964), *Die Aussetzung des Königskindes: Kyros und Romulus*. Bergen: Meisenheim a. G.
- Briant, P. (2002), *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire (Histoire de l'Empire perse*. Paris, 1996, transl. Peter T. Daniels). Eisenbrauns: Penn State University Press.
- Brosius, M. (2020), *A History of Ancient Persia: The Achaemenid Empire*. Hoboken: Blackwell.
- Chiasson, C. C. (2012), "Myth and Truth in Herodotus' Cyrus Logos", in E. Baragwanath, E., Bakker, M. de (eds.), *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*. Oxford, University Press: 213-232.
- Degen, J. (2017), "Wahrnehmung und Darstellung von Palästen in den Historien Herodots", in Rollinger, R. (ed.), *Die Sicht auf die Welt zwischen Ost und West (750 v. Chr.-550 n. Chr.* Wiesbaden, Harrassowitz Verlag: 31-80.
- Fitzsimons, S. (2017), *The Leadership Styles of the Persian Kings in Herodotus' Histories* (PhD dissertation). Manchester: The University of Manchester.
- García Sánchez, M. (2009), *El gran rey de Persia: formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.

- García Sánchez, M. (2019), “¿Príncipes o tiranos? La *Ciropedia* de Jenofonte, la monarquía aqueménida y los *specula principum* de la modernidad (siglo XVI)”, *Gerión* 37/2: 399-423.
- Kuhrt, A. (1995), *The Ancient Near East c. 3000–330 BC. Vol. 2*. London & New York: Routledge.
- Maquiavelo, N. (1985), *El príncipe* (Machiavelli, N. (1532), *Il Principe*, Roma; trad. Helena Puigdoménech). Madrid: Tecnos.
- Munson, R. V. (2020), “Freedom and culture in Herodotus”, in T. Figueira and C. Soares (eds), *Ethnicity and Identity in Herodotus*. London, Routledge: 143-158.
- Ober, J. (2022), *The Greeks and the Rational. The Discovery of Practical Reason*. Oakland: University of California Press.
- Palomar, N. (1987), “El logos de Deyoces (Heródoto I 95-102)”, *Itaca* 3: 23-35.
- Patzek, B. (2004), “Die Deioke-Erzählung im Rahmen der Persergeschichten Herodots: eine konsequente Reihe historisch-erzählerischer Sinngebungen”, in Meier, M., Patzek, B., Walter, U., Wiesehöfer, J. (Hrsgg.), *Deiokes, König der Meder. Eine Herodot-Episode in ihren Kontexten*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag: 53-73.
- Pelling, C. (2016), “Herodotus’ Persian Stories: Narrative Shape and Historical Interpretation”, *Syllecta Classica* 27: 65-92.
- Powell, J. E. (1938), *A Lexicon to Herodotus*. Cambridge: University Press.
- Provencal, V. L. (2015), *Sophist Kings: Persians as Other in Herodotus*. London: Bloomsbury.
- Rollinger, R. (2003), “The Western Expansion of the Median ‘Empire’: A Reexamination”, in Lanfranchi, G. B., Roaf, M., Rollinger, R. (eds.), *Continuity of Empire(?) Assyria, Media, Persia*. Padua, Sargon Editrice: 289-319.
- Silva, M. A. de Oliveira (2018), “A trilogia trágica de Heródoto”, *Teatro: criação e construção de conhecimento* 6/2: 61-73.
- Soudavar, A. (2012), “Astyages, Cyrus and Zoroaster: Solving a Historical Dilemma”, *Iran* 50: 45-78.
- Souza e Silva, M. de F. (2014), “Da democracia à politeia A imagem de uma velha conquista européia”, *O que nos faz pensar* 23/34: 63-72, <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/405>.
- Tank, H. K. (2019), *Living with the Rules: the Rule of Law and Gender in Herodotus’ Histories* (PhD dissertation). Birmingham: University of Birmingham.
- Thomas, R. (2012), “Herodotus and the Eastern Myths and Logoi: Deioke the Mede and Pythius the Lydian”, in Baragwanath, E., Bakker, M. de (eds.), *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*. Oxford, University Press: 233-253.

- Walter, U. (2004), “‘Da sah er das Volk ganz in seiner Hand’. Deiokes und die Entstehung monarchischer Herrschaft im Geschichtswerk Herodots”, in M. Meier, M., Patzek, B., Walter, U., Wiesehöfer, J. (Hrsgg.), *Deiokes, König der Meder. Eine Herodot-Episode in ihren Kontexten*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag: 75-95.
- Zali, V. (2014), *The Shape of Herodotean Rhetoric*. Leiden: Brill.
- Zournatzi, A. (2013), “The Median Logos of Herodotus and the Persians’ Legitimate Rule of Asia”, *Iranica Antiqua* 48: 221-252.

(Página deixada propositadamente em branco)

A INTERPRETATIO GRAECA DE ISHTAR SEGUNDO HERÓDOTO

NUNO SIMÕES RODRIGUES

Universidade de Lisboa

Centros de História e de Estudos Clássicos da ULisboa /

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Univ. Coimbra

antiguidadeclassica2@gmail.com

RESUMO: Ao longo do Livro I, Heródoto alude algumas vezes à deusa Ishtar dos Babilónios. Quando o faz, contudo, o historiador grego usa o nome grego de Afrodite, numa clara atitude de *interpretatio graeca* da religião babilónica. Este estudo pretende aferir o modo como Heródoto faz essa interpretação, quais as categorias a que recorre e o que ela significa para o entendimento que os Gregos tinham da alteridade religiosa, incluindo a problemática da “prostituição sagrada”.

ABSTRACT: Throughout Book I, Herodotus alludes a few times to the goddess Ishtar of the Babylonians. When he does so, however, the Greek historian uses the Greek name Aphrodite, in a clear attitude of *interpretatio graeca* of Babylonian religion. This study aims to gauge how Herodotus makes that interpretation, which categories he resorts to and what it means for the Greeks’ understanding of religious otherness, including the problematic of sacred prostitution.

1. INTRODUÇÃO

Quando Heródoto se refere aos costumes e às tradições dos Babilónios, lemos aquela que é talvez a mais discutida e pertinente das referências do historiador grego a Afrodite:¹

... o mais condenável dos costumes babilónicos é aquele que estabelece que todas as mulheres da terra devem dirigir-se, uma vez na sua vida, ao santuário de Afrodite e ter relações com um estranho. Muitas, orgulhosas da sua fortuna, que desdenham de se misturar com as outras, fazem-se transportar ao templo em carros fechados e ali se mantêm, acompanhadas de numerosa criadagem. Mas a maioria procede assim: no templo de Afrodite senta-se um grande número de mulheres, com uma coroa de corda na cabeça, que se vão revezando. Em todas as direcções há corredores em linha recta, que conduzem ao meio das mulheres, por onde circulam os homens que vão fazendo a sua escolha. Mulher que se sente no templo não volta para casa antes que um estranho lhe lance dinheiro para o regaço e a possua fora do templo. Ao atirar-lhe o

¹ Há outras referências a Afrodite, não muitas, mas que são sobretudo circunstanciais, e.g.: 1.105, 1.131, 2.41, 2.112, 2.135, 2.181, 4.59, 4.67. Este último exemplo é talvez o menos circunstancial, visto que Heródoto se refere aos Enareus, homens efeminados ou talvez hermafroditas, que, entre os Citas, reclamavam ter recebido da deusa dons de adivinhação e de profecia.

dinheiro, deve dizer-lhe estas palavras: “Chamo-te em nome da deusa Milita”. Milita é o nome que os Assírios dão a Afrodite. A soma do dinheiro corresponde ao que cada um quiser dar, que a mulher não irá recusar, não lhe é permitido, porque o dinheiro torna-se sagrado; deve seguir o primeiro que lho atirar, sem rejeitar ninguém. Depois do acto sexual, desobrigada, portanto, perante a deusa, volta para casa, e, a partir desse momento, nem com todo o dinheiro do mundo se voltaria a conquistá-la. As que são senhoras de uma cara bonita depressa se vão embora, as feias demoram tempos sem fim antes que consigam a satisfação do rito; há quem ali permaneça três e quatro anos. Em alguns locais do Chipre existe um costume do mesmo tipo deste.

Hdt. 1.199, trad. Maria de Fátima Silva

Como é bem conhecido, a obra de Heródoto está dividida em *logoi* ou discursos/narrativas, como o *logos* lídio (1.6-94) ou o *logos* egípcio (2.1-182). Na ordem geral da obra, o terceiro *logos* é o babilónico, também por vezes designado *logos* de Ciro (1.177-200), visto ter sido este o rei persa que conquistou a Babilónia e ser a propósito dessa conquista que se descrevem os costumes, tradições e características físicas daquele território mesopotâmico.² Neste *logos*, encontramos uma descrição histórico-topográfica da cidade, na qual se incluem pormenores acerca das muralhas e dos palácios, sem esquecer o célebre tema dos jardins (1.177-200),³ mas também os governos das rainhas Semíramis e Nitócris (1.184-187) e a conquista da cidade pelos Persas (1.188-191). Já na parte final do *logos*, Heródoto oferece uma perspetiva geral dos costumes étnicos dos Babilónios (1.192-200).⁴

É precisamente nesta última rubrica que encontramos a referência a Afrodite como deusa da Babilónia. Eventualmente, parecerá estranho a alguns que o historiador grego descreva uma prática associada a Afrodite, deusa grega do amor, da sexualidade e da beleza, na Babilónia do século VI a.C. Com efeito, Heródoto refere o nome da deusa grega explicitamente: ἐς ἱρὸν Ἀφροδίτης (“ao santuário de Afrodite”, 1.199.1), ἐν τεμένει Ἀφροδίτης (“no templo de Afrodite”, 1.199.2), δὲ καλεῖσσι τὴν Ἀφροδίτην Ἀσσύριοι (“os Assírios chamam a Afrodite”, 1.199.3). Estará então Heródoto a dizer à sua audiência que os Babilónios, e até os Assírios, cultuavam a deusa Afrodite? A resposta é, quanto a nós, simultaneamente negativa e afirmativa.

Negativa, porque um dos objetivos de Heródoto é dar a conhecer aos Gregos um mundo não Grego, o universo dos bárbaros, que têm costumes e tradições por vezes semelhantes, outras vezes diferentes dos Helenos. Assim, e sobretudo ao salientar a situação descrita neste capítulo das *Histórias* em particular, o historiador grego está a dizer à sua audiência que aquela é uma

² Sobre esta questão, *vide e.g.* Rocha Pereira (1994: xxvii) e Ferreira & Silva (1994: 3).

³ *Vide e.g.* Rodrigues (2009).

⁴ Ferreira & Silva (1994: 17-18).

deusa diferente das deusas que os Gregos conhecem. Basta aferir a estranheza com que classifica os rituais a ela associados para se perceber a diferença e a alteridade inerentes a essa divindade. Recordemos que Heródoto começa o parágrafo com ὁ δὲ δὴ αἰσχιστος τῶν νόμων ἐστὶ τοῖσι Βαβυλωνίοισι (“o mais condenável dos costumes babilónicos”, 1.199.1), sublinhando precisamente essa estranheza.

Por outro lado, a resposta àquela pergunta é afirmativa, porque, como assinálamos, o historiador identifica explicitamente a deusa em causa como Afrodite. Na verdade, essa é uma prática comum ao longo da obra do *histor*. A chave para a sua leitura está, talvez, no livro II, o *logos* egípcio. É sobre este que, no século II, Plutarco escreveu:

O historiador afirma... que os Gregos aprenderam com os Egípcios as procissões e os festivais e a venerar os Doze Deuses; que Melampo aprendeu o nome de Dioniso com os Egípcios e o ensinou ao restante dos Gregos; que tanto os mistérios como os ritos de Deméter foram trazidos pelas filhas de Dánao do Egipto...

Plutarco, *Da maledicência de Heródoto* 857C,
trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva

As notas de Plutarco têm fundamento, pois Heródoto faz de facto estas afirmações no livro II (e.g. 2.49, 59). Aliás, vai mais longe, ao afirmar:

Os nomes dos deuses vieram, quase todos, do Egipto para a Hélade. Portanto, eles vieram dos bárbaros; eu descobri que assim foi, depois de me ter informado; penso que vieram especialmente do Egipto. Porque, de facto, a não ser Posídon e os Dioscuros, como já foi dito por mim antes, e ainda Hera, Héstia, Témis, as Cárites e as Nereides, os nomes dos demais deuses sempre foram os de outrora no território egípcio... Portanto, esses e outros costumes, os Helenos adoptaram dos Egípcios.

Heródoto 2.50-51

Num outro passo ainda, o historiador escreve:

Os Egípcios não celebram uma festa nacional uma única vez ao ano, mas estão reunidos frequentemente para uma festa nacional. A principal e mais cheia de ardor ocorre na cidade de Bubástis, em honra de Ártemis. A segunda mais importante ocorre na cidade de Busíris, em honra de Ísis; pois, nessa cidade há um grande templo de Ísis; essa cidade do Egipto está situada no meio do Delta, e Ísis, conforme a língua dos Helenos, é Deméter.

Heródoto 2.59, trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva

Por esta razão, além de outras, Heródoto foi por Plutarco considerado *philobarbaros*. Mas as posições de Heródoto têm razão de ser. Com efeito,

o historiador leva em conta a antiguidade, ou o que ele julga ser a antiguidade, dos povos, assim como considera a possibilidade das origens comuns de costumes e tradições de povos do espaço mediterrâneo, que é o que ele conhece, depois especificadas em cada contexto de desenvolvimento. Mas isso não significa que Heródoto considere os Helenos inferiores a outros povos. Antes pelo contrário. Como nota Oliveira Silva, “o historiador privilegia os Helenos quando afirma que os Egípcios se recusavam a adotar hábitos de outros povos, excetuando os Helenos, o que revela deferência ao povo da Hélade”.⁵ Os Helenos são, aliás, a referência constante e superiorizada ao longo das *Histórias*. Quando Heródoto assinala uma diferença de costumes é sempre relativamente aos Gregos e, não raramente, a diferença associada ao Outro é entendida como inferioridade.

Por conseguinte, percebemos que Heródoto usa como referente os nomes das divindades gregas, mas tem uma concepção universalista do sagrado e da religião, reconhecendo as mesmas funções divinas em deuses de povos diferentes, o que o leva a atribuir às divindades do Outro os teónimos helénicos.⁶ Esta questão percebe-se inclusive no passo em que centramos esta análise, quando o historiador afirma: Μύλιττα δὲ καλεῖουσι τὴν Ἀφροδίτην Ἀσσύριοι (“Milita é o nome que os Assírios dão a Afrodite”, 1.199.3). E num outro passo do mesmo livro:

Só mais tarde aprenderam, com os Assírios e os Árabes, a sacrificar também a Urânia, que os Assírios designam por Afrodite Milita, os Árabes por Alitat e os Persas por Mitra.⁷

1.131.3, trad. Maria de Fátima Silva

Estas são também formas de tornar o relato mais compreensível pela audiência, que desse modo formula no seu espírito imagens de receção da narrativa da alteridade recorrendo às suas próprias categorias. Heródoto cria um código de comunicação comum para o seu público. É essa a razão por que a deusa babilónica descrita em 1.199 é chamada “Afrodite”, fazendo-se assim uma *interpretatio graeca* da divindade e seu culto, que não deixa de resultar numa compreensível perspectiva helenocêntrica da História, da Geografia, da Sociologia, da Etnologia e da Antropologia.

⁵ Silva (2016: 11-13).

⁶ Ainda relativamente à concepção que Heródoto tem do divino, há que salientar que, apesar das várias fórmulas através das quais o historiador se refere aos deuses dos Gregos, elas não coincidem em absoluto com o que lemos nos Poemas Homéricos. As entidades divinas estão presentes nas *Histórias*, sobretudo em contextos circunstanciais. Vide Rodrigues (2020).

⁷ Como foi já notado por vários filólogos, Heródoto confunde aqui Mitra com uma divindade feminina. Provavelmente, o historiador pretendia referir-se a Afrodite Anaíta, deusa da natureza e das águas, muitas vezes associada a Mitra. A Alitat dos Árabes é também próxima da Astarte dos Fenícios. Sobre estas questões, vide Rocha Pereira, Ferreira e Silva (1994: 148 n. 50); Duichin (1996: 37, 149-150). Sobre o culto de Ishtar entre os Assírios, vide Lambert (2004).

Assim, o passo em causa coloca-nos perante duas problemáticas historiográficas e filológicas que consideramos ser da maior pertinência para entendermos Heródoto e a mentalidade grega/ateniense do século V a.C., designadamente:

a) como podemos estar certos de que a deusa referida pelo historiador grego em 1.119 é Ishtar?

b) que conclusões podemos extrair das referências de Heródoto às práticas rituais associadas à deusa mencionada em 1.199? i.e., havia na Babilónia o que alguns designam por *hieroporneia*⁸ ou “prostituição ritual ou sagrada”? Era esse um fenómeno exclusivamente associado à deusa babilónica?

Segue-se o que propomos sobre estas duas problemáticas.

2. ALTER-AFRODITE EM BABILÓNIA

Muito provavelmente, a deusa a que Heródoto se refere em 1.199 é de facto Ishtar, a deusa babilónica do amor e da guerra, da sexualidade e da fertilidade e, por isso mesmo, associada à Afrodite dos Gregos. Esta percepção acentua-se quando levamos em conta a afirmação: “Milita é o nome que os Assírios dão a Afrodite” (1.199.3). Como notou Dubin, “Milita”, ou a forma grega Μύλιττα, corresponde às formas acádicas antigas *Mulliltum* ou *Mulissu* ou ainda *Muleššu*, teónimos associados à deusa Ninlil quer por Assírios quer por Babilónios, no tempo de Heródoto. Esta divindade, por sua vez, acabou por se sincretizar com outras deusas mesopotâmicas, nomeadamente Ishtar, pelo que a associação do *histor* grego faz todo o sentido.⁹

Efetivamente, é prática dos filólogos e dos especialistas em Heródoto assumir que a deusa referida em 1.199 é a Ishtar dos Babilónios.¹⁰ A verdade é que não há grande margem para dúvidas nesse processo de identificação, ainda que dele não derive uma conclusão automática quanto a eventuais origens orientais da deusa grega. Mas essa é ainda outra problemática.¹¹ De qualquer modo, basta evocar a *aristeia* de Diomedes e o famoso passo da *Ilíada* em que Afrodite vai à guerra para defender o filho Eneias e é ferida pelo guerreiro aqueu (*Il.* 5.297-430), e considerar as suas raízes, para se perceber quão forte é a ligação da divindade helénica com as Inana e Ishtar mesopotâmicas.¹²

⁸ Ou *hieropornia*. Vide e.g. Duichin (1996).

⁹ Budin (2008: 91).

¹⁰ Hdt. 1.105 faz outra associação entre Afrodite e uma deusa próximo-oriental, mais concretamente, fenícia.

¹¹ Discutida, e.g., Pironti (2007: 236-237). Com efeito, há autores que contestam esta tese, vide e.g. referências em Burkert (1993: 301 n. 335).

¹² Vide e.g. Andersen (1997) e Rodrigues (2006), em que discutimos a relação do episódio homérico com a literatura mesopotâmica pré-clássica, que nos permite estabelecer afinidades entre as deusas em causa.

O que conhecemos acerca de Ishtar provém-nos sobretudo da literatura do espaço mesopotâmico, incluindo os textos que nos falam da Inana suméria, da Anat ugarítica e da Astarte fenícia, ou das várias epiclises da própria Ishtar. Esta deusa é a mais antiga divindade atestada em documentos escritos na Mesopotâmia¹³ e, pela arqueologia, sabemos que foi venerada em Babilónia pelo menos desde o período paleo-babilónico (II milénio a.C.), sendo o seu culto associado ao da divindade maior da cidade, designadamente Marduc.¹⁴ Nesse contexto, Ishtar seria, mitológica e ritualmente falando, uma espécie de concubina de Marduc, pelo que o culto da deusa seria ali de natureza essencialmente erótica e, também por isso, associado à fertilidade e à fecundidade, como a poesia mesopotâmica, sobretudo, também assinala.¹⁵ No âmbito dos rituais associados à deusa, não é de excluir a hipótese, ainda que alvo do ceticismo de muitos, de os cultuantes atualizarem e presentificaram cíclica e periodicamente a relação amorosa entre Ishtar e Marduc (ou de Inana e Dumúzi) através de um rito mimético, em que os dois deuses seriam representados por dois seres humanos, como o rei e a sacerdotisa, encarregados de assim celebrar o culto, transformando-o numa hierogamia.¹⁶

Este aspeto erótico do culto de Ishtar viabiliza a relação com a Afrodite dos Gregos. Com efeito, Afrodite é entre os Helenos a divindade cuja *time* ou dignidade divina se define pela esfera da sexualidade e do prazer físico. Como notou Burkert, o verbo *aphrodisiazein*, “entregar-se aos prazeres do amor”, traduz simplesmente o ato sexual.¹⁷ Esse é o significado que o nome da deusa tem já na *Odisseia* (22.444, onde se mencionam os prazeres de Afrodite). O mesmo Burkert notava que “por detrás de Afrodite, está nitidamente a antiga deusa semita do amor, Ishtar-Astarte, esposa divina do rei, rainha do céu e hetera ao mesmo tempo”, apresentando depois uma série de evidências que permitem fazer esta dedução.¹⁸

Por fim, há que assinalar um último elo entre a deusa grega do amor e a Ishtar dos Babilónios e suas congéneres próximo-orientais: o ritual de natureza sexual a que já nos referimos e a que alguns não hesitam em chamar “prostituição sagrada”. Com efeito, o culto grego de Afrodite parece ter incluído também uma faceta sexualizada, como sugerem algumas fontes. Apesar da análise exaustiva de Budin, que passou pelo crivo da crítica todos os documentos em que os

¹³ Pryke (2017: 3).

¹⁴ Lambert (1975: 181). Na verdade, o culto da deusa deverá remontar ao Neolítico, Lambert (2004).

¹⁵ Pryke (2017: 3). Noutros contextos, é a união de Inana (*alter ego* de Ishtar) e Dumúzi que conta, Pryke 2017: 44-5.

¹⁶ Lambert (1975: 182). Sobre Ishtar e a sexualidade, vide também Pryke (2017: 60-78, 128-129).

¹⁷ Burkert (1993: 300-301).

¹⁸ Burkert (1993: 301). Entre essas evidências: androginia da divindade, a coincidência do epíteto “rainha do céu”, atribuído à deusa semita, e “Urânia” ou “Celeste”, a Afrodite; a oferta de pombas a ambas a divindades; o carácter bélico ou a relação das deusas com a guerra; a relação de ambas com jardins e com o mar.

historiadores se têm baseado para se referirem a uma hipotética prostituição sagrada no âmbito do Mediterrâneo Antigo, e na sequência da qual concluiu tratar-se de um equívoco historiográfico,¹⁹ permanecem evidências que aparentemente apontam para a existência de rituais em que a sexualidade faria parte do processo cultural. Mais recentemente, Silver deu à estampa os resultados da sua investigação sobre o mesmo tema, e as conclusões a que chega não poderiam ser mais opostas às de Budin.²⁰ Este facto só confirma o carácter polémico da problemática, sujeita a constantes releituras e interpretações. Com efeito, as fontes permanecem com informação passível de discussão e diferentes enquadramentos. Uma dessas fontes é o epítome de Pompeio Trogo (século I) atribuído a Justino, no qual se lê o seguinte:

Em Chipre, era costume enviar virgens para a costa, em determinados dias antes do seu casamento, para que procurassem ganhar dinheiro para o seu dote [*“dotalem pecuniam quaesturas in quaestum”*, i.e. através da prostituição], e desse modo oferecessem também libações a Vénus pela preservação da sua castidade no futuro.

Justino, *Epítome das Histórias Filípicas de Pompeio Trogo* 18.5.4

Na verdade, o termo “prostituição” não é usado no passo transmitido por Justino, mas a atividade referida implica claramente uma natureza venal ou comercial daquela ação, o que remete para a ideia de prostituição.²¹ Por outro lado, Chipre era o território de Afrodite, por excelência, sendo inclusive apresentada como o local onde mitologicamente (e talvez historicamente) a deusa nasceu (Hes. *Th.* 188-206). Ora, o próprio Heródoto estabelece uma relação entre o que relata sobre a deusa babilónica e o *nomos* do Chipre: “Em alguns locais do Chipre existe um costume do mesmo tipo deste” (1.199.5).

Outro dos documentos analisado por Budin é o passo de Heródoto em discussão,²² que efetivamente parece remeter para uma ideia de sexualidade venal, um dos elementos essenciais para definir uma prática como “prostituição”.²³

3. ISHTAR/AFRODITE: DEUSAS E PROSTITUIÇÃO

Como assinalámos, a análise de Budin deitou momentaneamente por terra a antiga teoria da prostituição sagrada, que teve em Frazer um dos seus principais

¹⁹ Vide Budin (2008). As fontes são apresentadas neste mesmo livro, pp. 50-57.

²⁰ Silver (2019).

²¹ Bird (2019: 178). Tema semelhante é referido por Heródoto, a propósito dos Lídios, 1.93.4.

²² Budin (2008: 284). O testemunho de Lucianus, *Syr. D* 6 é também pertinente, mas as características do autor levam-nos a considerar a possibilidade de a sua referência a formas de prostituição sagrada não passarem de fórmulas satíricas.

²³ Vide e.g. Rodrigues (2009).

teóricos.²⁴ Independentemente da crítica levada a cabo por Budin, porém, parece-nos igualmente útil focar-nos na definição sociológica de “prostituição”. Socorremo-nos da proposta de McGinn, que considera estarmos perante uma atividade ou prática de prostituição quando, associado ao ato sexual, se verificar também a convergência de três outros fatores:

1. promiscuidade ou elevado número de parceiros;
2. pagamento em troca do serviço sexual; e
3. indiferença emocional entre os agentes do processo.²⁵

Assim sendo, e focando-nos exclusivamente na *interpretatio graeca* da Ishtar dos Babilónios, tal como Heródoto a faz, podemos falar de “prostituição”, por sagrada que seja ou não, associada aos cultos da deusa babilónia e da Afrodite dos Gregos, por conta dessa mesma *interpretatio*? Não o cremos. Eis as nossas razões:

Parece-nos evidente que a descrição herodotiana corresponde a uma prática de sexo venal, porquanto o historiador refere explicitamente que o objetivo das mulheres reunidas no templo da deusa era serem escolhidas por um homem, que lhes lançava dinheiro, comprando assim um ato de interação de natureza sexual com elas (1.199.3). O dinheiro tornava-se sagrado a partir do momento em que se criava um vínculo entre a quantia lançada para o regaço da mulher e o subsequente acto sexual que ela não podia recusar. Segundo a norma babilónica referida por Heródoto, a mulher ficaria assim desobrigada perante a deusa.

Depois, o ato descrito parece implicar também a indiferença emocional entre os agentes do processo. Note-se que Heródoto diz explicitamente que as mulheres babilónias naquela condição devem “seguir o primeiro” homem que lhes atirar o dinheiro, “sem rejeitar ninguém” (1.199.4). Em causa, portanto, não estão emoções. Trata-se de uma espécie de contrato tácito estabelecido entre as mulheres e os homens que as requisitam, com vista a cumprir um objetivo concreto.

Falta assim verificar-se apenas uma terceira condição: a promiscuidade ou recurso a vários parceiros. Com efeito, este é o item decisivo para que, em nosso entender, possamos afirmar não estarmos perante um ato de prostituição. Na verdade, segundo a nossa fonte, as mulheres babilónias deviam incorrer nesta prática “uma vez na vida” (note-se o uso do advérbio *hapax*, ἅπαξ), o que exclui a possibilidade de estarmos perante um modo de vida ou de subsistência económica que implicasse continuamente a promiscuidade sexual ou recurso a vários parceiros. Acresce que o mesmo historiador refere ainda que “a partir desse momento, nem com todo o dinheiro do mundo se voltaria a conquistá-la”.

²⁴ Vide e.g. Bird (2019: 69-103).

²⁵ McGinn (1998: 18).

Parece-nos assim, a partir desta argumentação, que não estamos perante uma descrição de actos de prostituição que pudessem ser vinculados aos cultos quer de Ishtar quer de Afrodite.

Isso também não significa que estejamos a negar a prática ritual enunciada por Heródoto. Pelo contrário, há nas fontes sugestões de que rituais erótico-sexuais se fizessem no âmbito de religiões do Mediterrâneo Antigo, entre elas as que incluíam os cultos a Ishtar e a Afrodite – a esta, pelo menos em alguns lugares do Mundo Grego (e.g. Chipre). Outro caso a assinalar é o de Dioniso, cujo testemunho nos é dado por Aristóteles. Segundo o filósofo, ao referir-se ao arcontado ateniense, o *Boukoleion* junto do Pritaneu era o edifício em que, durante as Antestérias, ocorriam a união e o casamento da *basilinna* ou mulher do rei com Dioniso, representado pelo arconte-*basileus* (*Ath. Pol.* 3.5).²⁶

Mas estas práticas não implicam necessariamente o conceito de “prostituição”. Implicam, quando muito, a ideia de um ritual que pontualmente e nem sempre desempenhado pelo mesmo indivíduo se revestia de natureza erótica, com objetivos miméticos e mágicos relacionados com a natureza, a fertilidade, a fecundidade e a prosperidade.²⁷ Uma ação pontual não sustenta a ideia de uma prática que se define pela continuidade reiterada e plural, como a prostituição.²⁸ Assim, há que não confundir “sexualidade sagrada” com “prostituição sagrada”.²⁹ A ação das mulheres cultuantes de Ishtar insere-se mais na ideia de rito iniciático, verosímil nessa configuração, pelo que sabemos de outras fontes sobre o culto dessa deusa.

O facto de Heródoto se referir à prática com o adjetivo *aiskhros* (αἰσχρός, vergonhoso ou desonroso), por outro lado, sugere que ao culto da Afrodite grega tal prática babilónica seria maioritariamente estranha. Pelo menos à Afrodite que Heródoto reconheceria em algumas partes do Mundo Grego, visto que o mesmo autor não hesita em relacionar também o *nomos* dos Babilónios com o que se praticava na ilha do Chipre. Com efeito, e como demonstrou também Budin e ainda Pirenne-Delforge,³⁰ as fontes disponíveis não sustentam a ideia de que o culto da Afrodite grega se fizesse com recurso à prática da prostituição, ainda que festivais e cultos como as Adónias pudessem implicar alguma libertinagem de

²⁶ Segundo Rocha Pereira (2012: 355), esta hierogamia simbolizava a união da comunidade com o deus da vitalidade, que era Dioniso. Que esta hierogamia pudesse implicar o ato sexual, trata-se de uma questão abordada e.g. por García Gasco Villarubia 2013: 594, e, sobretudo, por Jeanmaire (1951: 51).

²⁷ Isso, ainda que, na argumentação de Budin (2008: 73), aos olhos dos Gregos uma prática como a descrita por Heródoto pudesse ter o efeito oposto, i.e., seria associado aos fenómenos de bastardização e de poluição da descendência legítima de cidadãos em contexto grego.

²⁸ Ainda assim, Pirenne-Delforge (1994: 118) argumenta em favor da ideia de “prostitution pré-nuptiale ou ponctuelle”, distinguindo-a de “prostitution régulière”. Mas parece-nos que a ideia de “prostituição pontual” não serve sociologicamente o conceito, que implica uma ação reiterada.

²⁹ Já Pryke (2017: 22) e Budin (2008: 333).

³⁰ Pirenne-Delforge (1994, *passim*).

natureza erótica.³¹ Há também evidência documental de que as prostitutas teriam Afrodite como deusa sua protetora,³² mas isso não é o mesmo que dizer que o culto à deusa, ou a veneração literalmente falando, se fizesse com recurso à prostituição ou com a figura das hierodulas.³³ *Mutatis mutandis*, permitimo-nos recordar que, no âmbito do cristianismo católico, Maria Madalena é a santa protectora das prostitutas e isso não implica que o culto da Madalena se faça pela prostituição.

4. CONCLUSÃO

No estudo que publicou em 2008, Budin propôs a leitura de Hdt. 1.199 como uma construção cultural sem necessária correspondência com a época histórica a que se refere e com a própria realidade. Aliás, a leitura que Budin faz daquele capítulo “único”³⁴ e original de Heródoto é que se trata de uma invenção do historiador grego com vista a contextualizar o passo em que, três capítulos antes, se refere o chamado “leilão das noivas” (1.196) e assim apresentar à sua audiência uma realidade aparentemente contrastante com os *nomoi* gregos, coadunando-se com o programa geral do *histor*. Isto é, “Herodotus did in fact construct his data for the sake of effect”.³⁵

Apesar de toda a verosimilhança e pertinência que reconhecemos na tese proposta por Budin, assim como nas objeções de Silver, parece-nos legítimo perguntar: mas é a descrição de Heródoto absolutamente inverosímil? Ainda que nos pareça bem fundamentada a rejeição da ideia de “prostituição sagrada” no Mediterrâneo Antigo (em que incluímos também a nossa argumentação acima exposta), exclui isso a ideia de “sexualidade sagrada” e de a ela associarmos a situação descrita por Heródoto em 1.199?³⁶ Dada a prática da sexualidade com estranhos, é mesmo o ritual descrito por Heródoto um incentivo à ideia de esterilidade em vez da de fertilidade?³⁷

Eventualmente, para os Gregos, sê-lo-ia.³⁸ Mas não necessariamente para os Babilónios. Além disso, nada há na descrição herodotiana que ateste de facto a inverosimilhança da descrição. Ainda que partilhemos da ideia de que em causa não está a problemática da “prostituição sagrada”, parece-nos necessário rever o

³¹ Sobre esta questão, *vide* Detienne (1983: 162-163); Reitzammer (2016: 66-70).

³² Budin (2008, *passim*); Cyrino (2010: 40-44); Dillon (2002: 191-192). Em Atenas, Sólon teria mesmo fundado o templo de Afrodite Pandémia com os lucros da prostituição, Athen. 13.509d, citado por Asheri *et alii* (2007: 211).

³³ Ideia já intuída por alguns autores oitocentistas, como nota Budin 2008: 310-1.

³⁴ Expressão usada pela própria Budin (2008: 66).

³⁵ Budin (2008: 66). *Vide* argumentação desenvolvida em 67-79.

³⁶ De igual modo, a rejeição da ideia de sacrifícios humanos como prática sistemática não exclui a possibilidade de eles terem ocorrido pontualmente.

³⁷ Argumento desenvolvido por Budin (2008: 73).

³⁸ Como nota Budin (2008: 81): “Perhaps the greatest fear that Greek men had about their women was the women’s potential for bringing bastard children into the *oikos*”.

texto de Heródoto no que à possibilidade da referência à “sexualidade sagrada” diz respeito.

Bibliografia

- Andersen, Ø. (1997), “Diomedes, Aphrodite, and Dione: Background and Function of a Scene in Homer’s Iliad”, *C&M* 48: 25-36.
- Asheri, D. *et al.* (2007), *A Commentary on Herodotus Books 1-IV*. Oxford: Oxford University Press.
- Bird, P. A. (2019), *Harlot or Holy Woman? A Study of Hebrew Qedešah*. Pennsylvania: University Park, Eisenbrauns.
- Budin, S. L. (2008), *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burkert, W. (1993), *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Cyrino, M. S. (2010), *Aphrodite*. Oxford-New York: Routledge.
- Detienne, M. (1983), *Los Jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*. Madrid: Akal.
- Dillon, M. (2002), *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London-New York: Routledge.
- Duichin, M. (1996), *Ieropornia. Prostituzione ritual e sacrifice sessuali di fanciulle nella tradizione clássica, nelle legende e nei racconti di fiaba*. Roma: Il Mondo 3 Edizioni.
- Ferreira, J. R., Silva, M. F. (1994), “Introdução”, *Heródoto. Histórias, Livro 1º*. Lisboa, Edições 70: 2-49.
- García-Gasco Villarrubia, R. (2013), “Visiones e interpretaciones de Dioniso en la investigación moderna”, in Bernabé, A., Jiménez San Cristobál. A. I., Santamaría. M. A. (eds.), *Dioniso. Los orígenes*. Madrid, Liceus: 549-645.
- Jeanmaire, H. (1951), *Dionysos. Histoire du Culte de Bacchus*. Paris: Payot.
- Lambert, W. G. (1975), “The Cult of Ishtar of Babylon”, in George, A. R., Oshima. T. M. (eds.), *W. G. Lambert. Ancient Mesopotamian Religion and Mythology*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2016: 180-2.
- Lambert, W. G. (2004), “Ishtar of Nineveh”, in George, A. R., Oshima, T. M. (eds.), *W. G. Lambert. Ancient Mesopotamian Religion and Mythology*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2016: 86-91.
- McGinn, T. (1998), *Prostitution, Sexuality and the Law in Ancient Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Pirenne-Delforge, V. (1994), *L'Aphrodite Grecque: contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et Classique*. Athènes et Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.

- Pironti, G. (2007), *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.
- Pryke, L. (2017), *Ishtar*. Oxford-New York: Routledge.
- Reitzammer, L. (2016), *The Athenian Adonia in Context. The Adonis Festival as Cultural Practice*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Rocha Pereira, M. H. (1994), "Introdução Geral", in *Heródoto. Histórias, Livro 1º*. Lisboa, Edições 70: xvii-xxxii.
- Rocha Pereira, M. H. (2012¹¹), *Estudos de História da Cultura Clássica*, Vol. I – *Cultura Grega*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Rocha Pereira, M. H., Ferreira, J. R., Silva, M. F. (199), *Heródoto. Histórias, Livro 1º*. Lisboa: Edições 70.
- Rodrigues, N. S. (2006), "E Afrodite foi à guerra. A mulher e a guerra segundo a *Ilíada*", in Ramos dos Santos, A., Varandas, J. (eds.), *A Guerra na Antiguidade*. Lisboa, Caleidoscópio/Centro de História da Universidade de Lisboa: 103-123.
- Rodrigues, N. S. (2009), "As Maravilhas de Babilónia", in Ribeiro Ferreira, J., Ferreira, L. N. (eds.), *As Sete Maravilhas do Mundo Antigo. Fontes, Fantasias e Reconstituições*. Lisboa, Edições 70: 41-53.
- Rodrigues, N. S. (2009), "Nas margens da sexualidade em Roma: do *lupanar à lupa*", Ramos, J. A., Fialho, M. C., Rodrigues, N. S. (eds.), *A Sexualidade no Mundo Antigo*. Lisboa/Coimbra, Centro de História da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra: 383-406.
- Rodrigues, N. S. (2020), "A Goddess for the Greeks. Demeter as Identity Factor in Herodotus", in Figueira, T., Soares, C. (eds.), *Ethnicity and Identity in Herodotus*. London, Routledge: 178-197.
- Silva, M. A. O. (2016), *Heródoto. Histórias, Livro II – Euterpe*. São Paulo: Edipro.
- Silver, M. (2019), *Sacred Prostitution in the Ancient Greek World. From Aphrodite to Baubo to Cassandra and Beyond*. Münster: Ugarit-Verlag.

ERODOTO E LA TRAGEDIA DI TROIA. A PROPOSITO DI 2. 112-120

ROBERTO NICOLAI
Università di Roma "La Sapienza"
roberto.nicolai@uniroma1.it

RESUMO: Il contributo affronta la sezione dell'opera di Erodoto (2. 112-120) in cui lo storico fornisce una versione della causa della guerra di Troia alternativa a quella omerica: Elena non sarebbe mai andata a Troia e la città sarebbe stata distrutta per la colpa del solo Paride. È una narrazione che si confronta costantemente con l'epica, ma che propone problemi etici non diversi da quelli posti dalla tragedia e che discute le possibili ricostruzioni dei fatti con gli strumenti critici dell'inchiesta giudiziaria.

ABSTRACT: This contribution addresses one particular section of The *Histories* (2. 112-120), in which Herodotus offers an unconventional cause for the Trojan war, if compared to the Homeric version: Helen never went to Troy and the city was destroyed just because of Paris. In this narrative, in constant debate with the epic genre and posing ethical problems that see eye to eye with tragedy, the critical thinking of judicial inquiries paves the way for discussing the possible factual reconstructions.

1. *PREMESSA*

Nei capitoli 112-120 del II libro delle *Storie* Erodoto confronta la versione della saga troiana nota attraverso il ciclo epico (*Cypria* e *Iliade*) con una versione che attribuisce ai sacerdoti egizi da lui consultati. Inoltre Erodoto analizza la testimonianza dei *Cypria* in rapporto a *Il.* 6.289-292 e a *Od.* 4.227-230 e 351 s.,¹ notando come questi passi siano in contrasto con la versione dei *Cypria* e ricavandone che quest'opera non sarebbe opera di Omero (2.116 s.). Omero sarebbe stato a conoscenza della versione egizia, ma non l'avrebbe scelta perché non appropriata alla poesia epica quanto l'altra (2.116.1 ἀλλ' οὐ γὰρ ὁμοίως ἐς τὴν ἐποποιίην εὐπρεπὴς ἦν τῷ ἐτέρῳ τῷ περ ἐχρήσατο).² Erodoto, dopo aver

¹ Le due citazioni odissiche sono espunte da alcuni editori e commentatori essenzialmente perché dopo di esse il discorso di Erodoto riprende dal viaggio di Paride documentato da *Il.* 6.289-292. Altri (così Marzullo (1986-1987: 82) le considerano inappropriate in quanto testimoniassero l'arrivo di Elena in Egitto in compagnia di Menelao soltanto dopo la presa di Troia. Di probabile interpolazione parlano How, Wells (1912: 224). Da ultimo si schiera per l'espunzione Grethlein (2010: 152 n. 9). Contro l'espunzione Kannicht (1969: 46 n. 11); Farinelli (1995: 23 s.), Becchi (2002: 51), Nicolai (2003: 99).

² Su questo passo *vide* Ligota (1982: 11): "And in fact, in spite of overlaps, Herodotus is much more determined about the demarcation between different realms of existence – the divine, the epic-heroic, the human-historical – i.e. more aware of the demarcations between various ways of what I have called dressing the facts, than of the line between truth and falsehood in his own chosen realm. What he does in his critique of Homer in relation to Helen is to show not so much that Homer's version is not true, as that is out of place in a rationalist historical discourse". Cf. Austin (1994: 123): "Herodotus asserts the superiority of his kind of storytelling over

sottoposto i due racconti a un accurato esame di tipo giudiziario, respinge la versione epica, accordando la sua preferenza a quella egizia (2.120). Come ha notato Nino Luraghi,³ la critica di Erodoto è rivolta all'*Iliade*⁴ e, inoltre, il tipo di libertà praticato dal poeta epico Erodoto non lo avrebbe certo rivendicato per sé.

Ci si è a lungo interrogati sulla versione egizia, sulla sua origine e sui motivi della scelta di Erodoto, cercando per lo più indizi o conferme al di fuori di Erodoto. In questa sede mi propongo di ricercare la funzione della sezione sulla guerra di Troia all'interno dell'opera di Erodoto, e in particolare nel confronto con la poesia epica e con Omero, confronto su cui richiama l'attenzione lo stesso Erodoto, e in relazione con le finalità etiche e paideutiche delle *Storie*. Qui non entra in gioco soltanto la differenza di genere, tra epica e storiografia,⁵ ma anche la definizione stessa della funzione e del metodo dell'opera di Erodoto. Erodoto non è Tucidide, che confronta la sua ricostruzione del passato più antico con quella di poeti e logografi (1.21.1): la versione egizia non è presentata come una ricostruzione congetturale,⁶ ma come una storia vera, sostenuta da testimonianze e corroborata da un'articolata argomentazione. Inoltre la saga troiana non è, come nell'*Archeologia* di Tucidide, termine di confronto a cui paragonare un altro conflitto: è un anello fondamentale di una sequenza di eventi di cui viene fissata la cronologia.

Homer's as history. Homer is relegated to being no more than a poet who would sacrifice historical truth to romantic fancy – poetry's stock is now in decline, while history's is on the rise". Ligota e Austin, in realtà, rovesciano il ragionamento di Erodoto, che sta parlando della scelta di Omero in rapporto al genere epico, non di ciò che è appropriato a un'opera storica. Sulla categoria del razionalismo, che difficilmente può essere applicata al V secolo a. C. *vide infra*. Dalfen (1974: 284 n. 5) sottolinea a ragione lo scarso interesse degli studiosi per l'importante termine εὐπρεπής. *Vide in proposito* Nicolai (2003: 99).

³ Luraghi (2006: 86). Sull'atteggiamento di Erodoto nei confronti dell'epos *vide* Momigliano (1982: 158): "Le storie di Io, Medea ed Elena non sono episodi delle guerre persiane. Questa è una parte del processo con cui Erodoto si ribellò silenziosamente contro Omero: una ribellione, tra l'altro, che rese possibile la storia come la intendiamo noi. Egli si liberò del fascino del passato mitico e osservò fatti del passato recente". Non è questa la sede per discutere le tante implicazioni dell'importante formulazione di Momigliano: mi limito a segnalare quanto sia influenzata dall'opposizione mito-storia e dalla moderna categoria di mito. Sulla critica di Erodoto a Omero *vide* Neville (1977). Un utile repertorio degli studi sui rapporti tra Erodoto e Omero in Wesselmann (2011: 342-344).

⁴ È evidente che qui Erodoto tiene conto della presenza di Elena a Troia, attestata nell'intera *Iliade*: la sua critica si rivolge quindi non soltanto contro i *Cypria*, bersaglio polemico tutto sommato minore, ma anche contro le opere da lui considerate come autenticamente omeriche, *Iliade* e *Odissea*.

⁵ Differenza sottolineata da ultimo da Grethlein (2010: 151-158). *Vide* anche Boedeker (2000: 105), che, riferendosi a Omero, parla di "different 'narrative contract' with his audience".

⁶ Sulla struttura, l'impianto argomentativo e le finalità dell'*Archeologia* di Tucidide *vide* Nicolai (2001).

2. UN RACCONTO ALTERNATIVO ALL'EPOS

Il ragionamento di Erodoto su Elena e sulla saga troiana prende le mosse da uno dei re d'Egitto, il successore di Ferone, figlio di Sesostri, che viene identificato con il Proteo dei Greci.⁷ Le prove addotte sono due: l'esistenza di un τέμενος di Proteo a Menfi e, all'interno di questo, la presenza di un santuario dedicato ad Afrodite Straniera (ἱρὸν τὸ καλεῖται ξείνης Ἀφροδίτης). Intervenendo in prima persona, Erodoto congettura (συμβάλλομαι) che questa divinità sia Elena per due motivi: per aver udito il racconto del soggiorno di Elena presso Proteo e a causa dell'epiteto "Straniera" (2.112). Va sottolineato che Proteo da divinità marina diventa un uomo di Menfi e, inoltre, che l'identificazione di un re egizio con Proteo permette di collocare la guerra di Troia nella sequenza cronologica assicurata dai documenti egizi. In questa chiave il passo va collegato con 2.145, dove Erodoto discute la collocazione cronologica di una serie di eventi rispetto ai suoi tempi. L'ultimo di questi eventi è la guerra di Troia, posta poco più di 800 anni prima.⁸

Con il cap. 113 inizia il racconto della vicenda di Elena, a partire dal rapimento ad opera di Paride, nella versione dei sacerdoti egizi. Malgrado Erodoto presenti il racconto come fatto a lui stesso, tre frammenti di Ecateo (*FGrHist* 1F 307-309) potrebbero indurre a pensare che la versione attribuita ai sacerdoti egizi fosse già in Ecateo.⁹ I primi due sono relativi a toponimi sorti dai nomi di due marinai di Menelao; il terzo riguarda il toponimo Ἑλένειον, τόπος πρὸς τῷ Κανώβῳ. Questi frammenti, come ha giustamente commentato Lloyd,¹⁰ non implicano altro che la conoscenza dell'*Odissea*, a partire dalla quale Ecateo avrebbe potuto fare alcune deduzioni. Si potrebbe supporre che questi toponimi, insieme al Porto di Menelao in Libia menzionato da Hdt. 4.169.1, possano essere sorti ad opera di marinai e mercanti greci che frequentavano la costa africana e che consideravano Menelao come un loro antico e illustre predecessore.

L'*incipit* del racconto merita qualche riflessione: il primo a essere nominato è Alessandro-Paride, la cui azione è definita come un rapimento (2.113.1): Ἀλέξανδρον ἀρπάσαντα Ἑλένην ἐκ Σπάρτης ἀποπλέειν ἐς τὴν ἑωυτοῦ. Il verbo ἀρπάζω (cfr. 2.118.2 ἀρπαγή) mette in collegamento il passo con la sequenza di rapimenti che apre l'opera di Erodoto e chiarisce immediatamente la natura del gesto di Paride sotto il profilo della responsabilità (αἰτία, per usare il termine del

⁷ Su Proteo come "archetypal shape-shifter", re di una terra difficile da collocare a livello geografico, antropologico ed epistemologico, a cui corrisponderebbe Elena "the ultimate in-between heroin" *vide* Gumpert (2001: 56 s). *Vide* anche p. 21 s., a proposito di Elena, condannata a essere perennemente straniera.

⁸ Su questi problemi rinvio a Vannicelli (2001).

⁹ Su questo punto *vide infra*, nelle conclusioni.

¹⁰ E *vide* già How, Wells (1912: 223).

proemio).¹¹ Pur non dichiarandolo apertamente, Erodoto mostra di conoscere l'eziologia del nome di Canopo dal timoniere di Menelao (cfr. *Hec. FGrHist* 1F 308): ἐς <τε> τὸ νῦν Κανωβικὸν καλεόμενον στόμα τοῦ Νείλου A proposito del diritto di asilo concesso agli schiavi presso il santuario di Eracle, Erodoto precisa che l'uso è rimasto immutato dalle origini fino ai suoi tempi (2.113.2), fornendo in questo modo un supporto alla versione che sta raccontando e che prevede la richiesta di asilo da parte di alcuni servitori di Paride (2.113.3). Nel racconto dei servitori l'azione di Paride è definita ἀδικίη (*ibid.*): si confrontino 2.114.2 ἔργον ... ἀνόσιον e 2.114.3 ἀνόσια; 2.115.3 τοῦ ἀδικήματος; 2.115.4 e [ἔργον ἀνοσιώτατον; 2.118.3 τῶν ... ἀδικημάτων; 2.120.4 ἀδικέοντι τῷ ἀδελφεῷ. Il nome del funzionario addetto alla bocca canopica del Nilo proviene direttamente da *Od.* 4.228: in questo modo Erodoto completa la rilettura del testo omerico, trasformando Proteo in un re e Thonis in un suo funzionario. Nel messaggio di Thonis a Proteo, oltre a essere rimarcata la colpa di Paride, si insinua che Elena sia stata da lui sedotta con l'inganno (2.114.2 ἐξαπατήσας). La sentenza di Proteo, tutta improntata ai valori dell'ospitalità, ribadisce e precisa la condanna dell'azione di Paride, attenuando la responsabilità di Elena, che sarebbe stata aizzata da Paride (2.115.4 ἀναπερώσας). Al tempo stesso viene introdotto il tema della punizione (2.115.4 ἐγὼ ἄν σε ὑπὲρ τοῦ Ἑλληνος ἐτισάμην; cfr. 2.118.3 τῶν τε ἀδικημάτων δίκας αἰτέειν).

I capp. 116 e 117 sono una vera e propria digressione di esegesi omerica (come segnala la formulazione di chiusura in 2.117 Ὅμηρος μὲν νυν καὶ τὰ Κύπρια ἔπεα χαιρέτω), nella quale Erodoto intende dimostrare che Omero conosceva la versione egizia, ma non la considerò appropriata all'ēpos, distinguendo Omero, autore di *Iliade* e *Odissea*, dall'autore dei *Cypria*.¹² Non mi soffermo su questa sezione, se non per segnalare che Erodoto si serve di una tecnica argomentativa di tipo giudiziario, cercando di cogliere le tracce della scelta di Omero (2.116.2 δῆλον δὲ κτλ.; 2.116.6 δηλοῖ ὅτι κτλ.) e le contraddizioni tra opere diverse (2.117.1 δηλοῖ ὅτι κτλ.).¹³

La ripresa del racconto dei sacerdoti egizi è presentata in forma di domanda da parte di Erodoto (2.118.1): εἰρομένου δέ μεν τοὺς ἱεράς εἰ μάταιον λόγον λέγουσι οἱ Ἕλληνες τὰ περὶ Ἴλιον γενέσθαι ἢ οὐ. I sacerdoti rispondono affermando di aver ricevuto informazioni da Menelao in persona: va notato che i sacerdoti si presentano nello stesso modo in cui Erodoto presenta se stesso, cioè

¹¹ Sul significato di αἰρή *vide* Hohti (1976, specialmente 37-39 e 47 s.) e Darbo-Peschanski (2004). Secondo Waters (1985: 136), in Erodoto un individuo è reso direttamente responsabile per un avvenimento storico. Su questo punto *vide* anche Vandiver (1991: 122).

¹² Su questo passo *vide* Nicolai (2003: 98 s.).

¹³ Sui termini usati da Erodoto *vide* Hunter (1982: 54).

come dediti alla ricerca sul passato (*ibid.* ἱστορίησι ... εἰδέναι).¹⁴ Nel raccontare la guerra di Troia Erodoto si sofferma sulle risposte dei Troiani, che protestavano la loro innocenza affermando che Elena si trovava in Egitto (2.118.3), e sulla definitiva conferma, ottenuta dopo la presa della città. Menelao viene inviato in Egitto, dove trova Elena ἀπαθέα κακῶν (2.119.2). Ma, a sua volta, Menelao si comporta da ἀνὴρ ἄδικος nei confronti degli Egizi, sacrificando due bambini locali per poter ottenere condizioni favorevoli alla navigazione (2.119.2 s.). La conclusione del racconto dei sacerdoti ribadisce che alcune informazioni derivano da loro ricerche, altre da conoscenza di fatti avvenuti presso di loro (2.119.3): τούτων δὲ τὰ μὲν ἱστορίησι ἔφασαν ἐπίστασθαι, τὰ δὲ παρ' ἑωυτοῖσι γινόμενα ἀτρεκέως ἐπιστάμενοι λέγειν.

Erodoto presenta la materia del ciclo troiano come un fatto antico, che richiede attenta e critica valutazione.¹⁵ Al tempo stesso i sacerdoti egizi sono descritti come fonti del tutto attendibili, con una tecnica che mira a conquistare la fiducia del pubblico.¹⁶ Il metodo seguito dai sacerdoti ricalca in parte quello esposto da Erodoto in 2.99.1, con i sacerdoti che collettivamente appaiono, almeno in parte, come una sorta di *alter Herodotus*. Si deve osservare che Erodoto da un lato ancora la storia greca più antica a fonti attendibili, come sono quelle egizie, dall'altro fa risalire le notizie dei sacerdoti egizi a personaggi del ciclo troiano (Menelao, Proteo): Egitto e Grecia finiscono così per sostenersi a vicenda, conferendo autorevolezza al racconto.¹⁷

3. UN'ARGUMENTATIO GIUDIZIARIA E UNA γΝΩΜΗ TRAGICA

Nel cap. 120 Erodoto aggiunge le sue considerazioni al racconto dei sacerdoti egizi, al quale dichiara di aderire. Si è riconosciuta in questa sezione un'argomentazione fondata sulla probabilità o sull'εἰκός.¹⁸ Se Elena fosse stata a Troia, i Troiani l'avrebbero restituita a Menelao, indipendentemente dalla volontà

¹⁴ Vide Austin (1994: 125): "The Egyptians were scrupulous historians, at least in Herodotus' eyes". Sui personaggi autoreferenziali, che rispecchiano Erodoto stesso *vide* da ultimo Branscome (2010: 2), con bibliografia. Molto suggestiva è l'osservazione di Hunter (1982: 54), secondo cui Erodoto presenterebbe Omero come un ricercatore, che vaglia le varie versioni, per poi scegliere la più appropriata al genere epico. Hunter valorizza a questo proposito il πυθέσθαι di 2.116.1. Va però notato che, se Erodoto presenta i sacerdoti egizi come indagatori del passato, ben diversa è la presentazione di Omero, che sceglie la versione più appropriata al genere epico.

¹⁵ Vide Austin (1994: 123): "Herodotus, turning to the sages of Egypt, found the way to preserve the history of the Trojan War while eliminating the romance". Come ogni Greco, Erodoto credeva nella storicità della guerra di Troia e degli eroi celebrati dall'epos, anche se non accoglieva interamente il racconto omerico: su questo punto *vide* Vandiver (1991: 127).

¹⁶ Vide Cartledge, Greenwood (2002: 355 s.).

¹⁷ Devo questa osservazione a Michele Napolitano, che ringrazio per la preziosa lettura.

¹⁸ Di argomentazione fondata sulla probabilità parlano Hunter (1982: 59) e Raafaub (2002: 156-158); di ragionamento κατὰ τὸ εἰκός Lloyd (1988: 52). Sui procedimenti fondati sull'analogia *vide* Corcella (1984).

di Paride. E se anche all'inizio avessero voluto difendere la scelta di Paride, dopo le prime gravi perdite, non avrebbero esitato a farlo. E persino se a convivere con Elena fosse stato Priamo in persona il risultato non sarebbe stato diverso. Inoltre il successore naturale di Priamo non era Paride, ma Ettore. Ma il vero nodo della questione, conclude Erodoto (2.120.5), è il fatto che i Greci non credevano ai Troiani, benché dicessero la verità. La spiegazione che Erodoto attribuisce a se stesso è che tutto è dipeso dalla volontà di un dio:

ἀλλ' οὐ γὰρ εἶχον Ἑλένην ἀποδοῦναι, οὐδὲ λέγουσι αὐτοῖσι τὴν ἀληθείην ἐπίστευον οἱ Ἕλληνες, ὥς μὲν ἐγὼ γνώμην ἀποφαίνομαι, τοῦ δαιμονίου παρασκευάζοντος, ὅπως πανωλεθρὴ ἀπολόμενοι καταφανές¹⁹ τοῦτο τοῖσι ἀνθρώποισι ποιήσωσι, ὥς τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλοι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν. καὶ ταῦτα μὲν τῇ ἐμοὶ δοκέει εἶρηται.

Ora, la parte propriamente argomentativa si può confrontare con la tecnica seguita dagli oratori nell'*argumentatio*, nella quale si cerca di dimostrare la maggior verosimiglianza della propria versione dei fatti rispetto a quella proposta dalla parte avversa. Il metodo seguito da Erodoto è sottolineato dall'uso insistito del lessico dell'inferenza, presente anche nelle parole conclusive. Se è stato già notato che indagine giudiziaria e ricerca storica usano la stessa tecnica,²⁰ non è stato però osservato che in questo caso, sfuggito, a mia conoscenza, agli studiosi, le due versioni a confronto sono da una parte quella dell'epos (*Cypria*, *Iliade*, *Odissea*), dall'altra quella attribuita ai sacerdoti egizi e accolta da Erodoto. Erodoto ha applicato all'esegesi omerica un metodo di tipo giudiziario e, al contempo, ha scelto (o in tutto o in parte inventato, ma questo è del tutto secondario) una versione che gli permettesse di trovare un senso alla vicenda troiana, rendendola un paradigma ancora attuale.²¹

La γνώμη di Erodoto (2.120.5 τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλοι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν)²², che pure affonda le sue radici nell'epos,²³ è tipicamente

¹⁹ Secondo Grethlein (2010: 157), il rapporto etimologico tra ἀποφαίνομαι, che Erodoto usa per descrivere la sua attività, e καταφανές, relativo alla diffusione del messaggio del dio, "underscores that the Histories serves as a medium in which the consequences of great crimes are revealed". Questa interpretazione, certamente suggestiva, rischia di essere *nimis subtile*, come pure l'idea che καταφανές ... ποιεῖν possa richiamare il racconto omerico, in quanto Erodoto usa ποιεῖν a significare il processo della composizione poetica (157-158).

²⁰ Sulle analogie tra inchiesta giudiziaria e inchiesta storica *vide* Butti De Lima (1996).

²¹ *Vide* Austin (1974: 125): "It was not the Egyptians but the Greeks, or certain Greeks at least, who needed a new Helen story". *Vide* anche p. 135: "Herodotus still interpreted the Trojan War as the grand spectacle designed by those whom he designates in the traditional fashion as the gods, to illuminate the cosmic truth, that the gods visit great crimes with terrible penalties".

²² Sulla giustizia retributiva delle divinità erodotee *vide* Harrison (2000, specialmente pp. 108-110).

²³ A ragione Grethlein (2010: 158) porta a confronto *Il.* 3.351-354, dove a parlare è Menelao.

tragica, ma questo non significa che il significato del racconto erodoteo si esaurisse nella formulazione di un principio generale e condiviso. Come accade in tragedia, le γνώμαι, poste spesso, come avviene in questo caso, alla fine di un discorso,²⁴ sono portatrici soltanto di una parte del messaggio, quella più immediatamente evidente, frutto spesso di un sapere tradizionale, talvolta cristallizzato in proverbi. Il messaggio della tragedia, e di Erodoto, emerge dal flusso degli eventi, dal confronto tra le posizioni degli attori, dalla dinamica che si stabilisce tra gli attori e il coro (in tragedia) o tra i protagonisti della storia e tra questi e la voce dello storico (in Erodoto).²⁵ La γνώμη di 2.120.5 si può utilmente confrontare con il secondo verso pronunciato da un uomo che appare in sogno a Ipparco la notte prima del suo assassinio (5.56.1): οὐδείς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει.²⁶

Il motivo della punizione inevitabile è presente, ad esempio, in Aesch. *Pers.* 473 s. πικρὰν δὲ παῖς ἐμὸς τιμωρίαν / κλεινῶν Ἀθηνῶν ἤϊρε; Ag. 1223 ἐκ τῶνδε ποινὰς φημὶ βουλευέειν κτλ.; 1339 s. καὶ τοῖσι θανοῦσι θανῶν ἄλλων / ποινὰς θανάτων ἐπικράνῃ; *Choe.* 383 ὑστερόποινον ἄταν; 936 βαρύδικος ποινά; 947 δολιόφρων ποινά; *Eum.* 541 ποινὰ γὰρ ἐπέσται. Il motivo è centrale nell'ideologia che emerge dalle tragedie di Eschilo, mentre appare più marginale in Sofocle, dove pure non mancano riferimenti alla giustizia retributiva, la ποίνιμος Δίκη di *Trach.* 808. Può essere significativo che il lessico della τιμωρία è concentrato soprattutto nell'*Elettra*. Analogamente in Euripide un terzo circa delle occorrenze di τιμωρία / τιμωρέω si incontra nell'*Oreste* e nell'*Elettra*. Allo stesso modo ποινάτωρ, dopo l'*Agamennone* di Eschilo, ritorna due volte nell'*Elettra* di Euripide. È evidente che la materia dell'*Oresteia* porta con sé il motivo della punizione, sia pure declinato in forme diverse e con funzioni diverse.

L'integrale incomprensione tra Greci e Troiani sulla questione della presenza di Elena a Troia può essere utilmente confrontata con la grande scena di Cassandra nell'*Agamennone* di Eschilo, nella quale la profetessa troiana, che non viene compresa a causa della maledizione di Apollo, e i suoi interlocutori greci, il coro e Clitemestra, non si incontrano mai, pur essendo ben chiara la profezia, per così dire, in diretta di Cassandra. Questa scena è forse la più vicina a Sofocle dell'intera produzione conservata di Eschilo. Non mi posso soffermare sui tanti casi di incomunicabilità tra i personaggi di Sofocle, che devono il loro isolamento eroico proprio al non riuscire a interagire con gli altri. Mi limiterò a pochi cenni. L'incapacità di comunicare può prendere la forma della follia (*Aiace*) o quella dell'incolmabile distanza affettiva e ideologica (*Antigone*) oppure ancora la forma più complessa del rifiuto di cogliere segnali che diventano via via più evidenti

²⁴ Sulla struttura della *rhesis* tragica, sulla posizione delle γνώμαι e sul rapporto tra γνώμαι e paradigmi vide Friis Johansen (1959) e Nicolai (2009).

²⁵ Per la tragedia vide Taplin (1978: 167).

²⁶ Vide in proposito Pohlenz (1937: 95).

(*Edipo re*). Nell'*Elettra* la protagonista non crede a Crisotemide che aveva riconosciuto i riccioli di Oreste sulla tomba di Agamennone e l'emarginazione di Elettra domina la scena fino al riconoscimento di Oreste, molto ritardato rispetto alle *Coefore* (rispettivamente 1224 e 235). Nelle *Trachinie* sia Deianira sia Eracle sono integralmente isolati, anche a livello di comprensione di quello che sta loro accadendo: Deianira, sola già prima delle nozze (530 ὥστε πόρτις ἐρήμα), non capisce l'inganno ordito dal centauro Nesso in punto di morte; Eracle comprende il significato dell'oracolo soltanto quando è ormai troppo tardi. Il discorso ingannatore non compreso è un motore dell'azione nel *Filottete*. Nell'*Edipo a Colono* l'incomprensione integrale riguarda l'asse padre-figli maschi, fondamentale per la sopravvivenza del *genos* (*vide* specialmente 418 ss.). L'incomunicabilità e l'incomprensione determinano spesso in Sofocle un effetto di ironia tragica, con un personaggio che inconsapevolmente si carica di colpe: il caso più noto è quello di Edipo nella tragedia omonima. Connessa con questo motivo è la questione della responsabilità personale, che coinvolge numerosi eroi sofoclei. Penso anzitutto a Filottete, presentato dal coro come esente da colpe (680-685),²⁷ ma anche a Deianira, colpevole soltanto di aver cercato di recuperare l'amore del marito con il mezzo sbagliato. Lo stesso Edipo, pur oggettivamente responsabile di parricidio e incesto, protesta la sua innocenza nella *rhesis* di OC 258 ss., in quanto aveva agito senza sapere. Nella stessa direzione vanno 522 ἀέκων e 547 s. καὶ γὰρ ἄν, οὓς ἐφόνευσ' καὶ ὤλεσα· / νόμῳ δὲ καθαρός, αἰῶρις εἰς τόδ' ἦλθον.

L'unico studio che, a mia conoscenza, considera la versione erodotea della guerra di Troia fondata su uno schema tragico è quello di Elena Pallantza, la quale però riferisce il participio ἀπολόμενοι di 2.120.5 ai Greci.²⁸ Si tratta di una scelta esegetica audace, che non condivido e che si potrebbe conciliare, come tenta di fare Pallantza, soltanto con le sventure occorse agli Achei nel ritorno da Troia.²⁹ Ma ben difficilmente queste possono essere definite come πανωλεθρή. Il passo va dunque riferito ai soli Troiani, gli unici ad aver subito un'integrale distruzione, indicata appunto con il termine πανωλεθρή. Che anche Menelao si sia macchiato di una colpa rientra nello schema tragico per cui i ruoli si possono scambiare: tra i tanti esempi ricordo il caso di Creonte nell'*Antigone*.

²⁷ La colpa di Filottete, appena accennata (1327), potrebbe essere consistita in un rapporto non lecito con il sacro: così Pucci (2003: 240 s.).

²⁸ Pallantza (2005: 158): "So scheint die Bewertung des Troischen Krieges durch Herodot eher einer tragischen Schema zu folgen, dessen Etappen deutlich gekennzeichnet sind: Aufgrund eines Irrtums lassen sich die Griechen in einer Schuld verstricken".

²⁹ *Vide* in proposito Vicenzi (1989: 26), secondo cui la punizione divina avrebbe colpito entrambi i contendenti: "Beide Teile sind durch Überheblichkeit gegen göttliches Gesetz – ὕβρις – schuldig geworden: Verletzung der Gastfreundschaft einerseits, mangelnde Dialogbereitschaft, wenn nicht gar beabsichtigte Schädigung andererseits. Die Götter verhängen über beide zur Belehrung (!) die angemessene Strafe: Krieg". In proposito *vide* anche Neville (1977: 5, citato alla n. 41).

4. LA VERSIONE PERSIANA DEL PROEMIO

Un parallelo che non può essere trascurato è quello offerto dalla sequenza dei rapimenti mitici, sulla cui attendibilità Erodoto sospende il giudizio (1.5.3 ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων ὡς οὕτω ἢ ἄλλως κως ταῦτα ἐγένετο). Le fonti di vicende del mito greco (Io, Europa, Medea, Elena) sono dichiarate come persiane e fenicie. Persiani e Fenici non sono tuttavia trattati come fonti del tutto attendibili, al pari dei Greci.³⁰ Ben diverso è, come abbiamo visto, lo statuto di verità attribuito alle fonti egizie, anche a confronto con le tradizioni greche. Nell'esordio dell'opera sono i Persiani, che affermano chiaramente sia la responsabilità di Elena sia l'irrelevanza della motivazione che avrebbe scatenato la guerra di Troia (1.4.2 τὸ μὲν νυν ἀρπάζειν γυναῖκας ἀνδρῶν ἀδίκων νομίζειν ἔργον εἶναι, τὸ δὲ ἀρπασθαισέων σπουδὴν ποιήσασθαι τιμωρέειν ἀνοήτων, τὸ δὲ μηδεμίαν ὥρην ἔχειν ἀρπασθαισέων σωφρόνων: δῆλα γὰρ δὴ ὅτι, εἰ μὴ αὐταὶ ἐβούλοντο, οὐκ ἂν ἥρπάζοντο).³¹ Secondo la versione persiana, i veri colpevoli non sarebbero i Troiani, ma piuttosto i Greci (1.4.1 τὸ δὲ ἀπὸ τούτου Ἕλληνας δὴ μεγάλως αἰτίους γενέσθαι) e i Troiani sarebbero dunque innocenti. La versione persiana è, nelle linee essenziali, molto vicina a quella omerica, se prescindiamo dal problema della responsabilità: Elena è stata rapita ed è effettivamente andata a Troia.

Marek Węcowski³² ha impostato correttamente il problema del proemio erodoteo, mettendolo a confronto con altri proemi precedenti e coevi e cercando di individuare il suo bersaglio polemico. Erodoto vorrebbe colpire la tendenza a spiegare gli eventi mediante quella che definisce la *pseudo-epic causality* e anche la tecnica narrativa, propria dei cicli epici e della prosa mitografica, di moltiplicare e collegare vicende creando una catena di fatti strutturalmente simili (collegati da nessi come τὰ αὐτὰ ἐπειτα messo alla berlina da AP 11.130.1). A questo tipo di spiegazioni Erodoto contrapporrebbe la dimensione teologica del processo storico, chiamata in causa in 1.120.5. Accogliendo questa interpretazione perdono ovviamente di senso la ricerca di ipotetiche fonti persiane o il tentativo di stabilire l'attendibilità di Erodoto: Erodoto sta presentando comportamenti e modi di pensare greci attraverso gli occhi degli altri.³³ L'interpretazione di Węcowski, alla quale nelle linee generali aderisco, lascia aperto, a mio avviso, un problema, quello della connotazione ironica del passo, che viene definito "a divertimento, a playful piece, ... perhaps even a parody of a sophistic (mythical) display piece,

³⁰ Vide Vandiver (1991: 120 s.), secondo cui Erodoto non avrebbe sottoscritto il racconto persiano, il quale, peraltro, sarebbe, verosimilmente, di origine greca.

³¹ Su questo passo, e in particolare sulla diversa valutazione dei fatti da parte di Greci e Persiani, vide Pallantza (2005: 136-138).

³² Węcowski (2004, specialmente 149-155).

³³ Węcowski (2004: 150 s.).

or *epideixis*.³⁴ Non voglio entrare in questa intricata questione, che implica l'esatta valutazione degli elementi sovrasegmentali del testo. Mi limito a osservare che, se è vero che Erodoto sta parodiando altri generi poetici e prosastici, si deve spiegare quella che abitualmente viene considerata una parodia di Erodoto:³⁵ il rapimento delle prostitute presentato come causa della guerra del Peloponneso negli *Acarnesi* di Aristofane (523-529).³⁶ Erodoto sarebbe stato completamente frainteso già nel 425 a.C., a meno che non si voglia pensare che il bersaglio di Aristofane sia lo stesso di Erodoto. In particolare il riferimento a Pericle,³⁷ l'Olimpio che lancia fulmini, tuona ed emette decreti (530-534), potrebbe far pensare a una parodia della Διὸς ... βουλή di *Il.* 1.5 (cfr. fr. 1.7 Bernabé), oltre che dei passi dei perduti *Cypria* relativi al rapimento di Elena. L'uso del verbo κλέπτω (κλέπτουσι 525; cfr. 527 ἀντεξέκλεψαν), in luogo del più consueto e nobile ἀρπάζω, con Elena degradata a πόρνη, potrebbero andare in questa direzione. Insomma si potrebbe pensare a due riferimenti paralleli, con differenti gradi di parodia o di ironia, alla causa della guerra di Troia accreditata dalla tradizione epica.

Restando ai dati essenziali, dal confronto tra la versione persiana e quella egizia emerge chiaramente che Erodoto non vuole aderire alla presunta versione persiana (e omerica), quella che considera più appropriata all'èpos, ma accoglie invece una versione che presenta le caratteristiche di un paradigma tragico.

5. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Quello che emerge da Erodoto non è soltanto l'integrale diffidenza nei confronti dell'èpos come fonte storica (dichiarata in 2.120.3 εἰ χρή τι τοῖσι ἐποποιόισι χρεώμενον λέγειν),³⁸ ma è soprattutto la sua distanza dell'èpos in quanto incapace di offrire paradigmi adeguati agli uomini del suo tempo. La versione che Erodoto attribuisce ai sacerdoti egizi presenta una differenza di base rispetto a quella epica: i Troiani non sarebbero colpevoli perché Elena non avrebbe mai raggiunto Troia, ma sarebbe stata trattenuta in Egitto da Proteo.

³⁴ Węcowski (2004: 151).

³⁵ Riferimenti in MacDowell (1995: 62 n. 28), a cui aggiungo Olson (2002: liii e 209). MacDowell (1995: 62-67) respinge l'idea che Aristofane stia parodiando Erodoto e considera la tirata di Diceopoli compatibile, pur nella deformazione comica, con le cause occasionali della guerra descritte da Tuciddide.

³⁶ Vide Starkie (1909: 109 s.), il quale ritiene possibile che Aristofane stia parodiando Erodoto, anche se non è convinto che lo faccia intenzionalmente. Starkie segnala il precedente del *Dionisalessandro* di Cratino (vide la *hypothesis* del P.Oxy 663, in particolare ll. 44-48 = PCG IV, p. 140) e anche il fatto che Aristofane sta parodiando il *Telefo* di Euripide. Contro questa ipotesi MacDowell (1995: 62 s.). Sul rapporto con il *Telefo* vide anche Olson (2002: liv-lxi).

³⁷ Su Pericle in commedia vide Nicolai (1996).

³⁸ Su questo punto vide Neville (1977: 7). Pallantz (2005: 154) afferma che i riferimenti a Omero non vanno intesi come una critica, ma piuttosto come una riaffermazione dell'autorità del poeta epico (distinto dall'autore dei *Cypria*). Una posizione simile già in Lanata (1963: 230 s.); *contra*, con ragione, Dalfen (1974: 284 n. 5).

O piuttosto sarebbero colpevoli inconsapevoli, coinvolti senza loro responsabilità nella colpa di Paride. La stessa Elena, vittima di un rapimento e poi ospitata in Egitto, non sarebbe responsabile della guerra di Troia.³⁹ Il vero colpevole sarebbe Paride, il cui operato coinvolge l'intera comunità,⁴⁰ come è chiarito nella γνῶμη conclusiva per cui le grandi colpe producono grandi punizioni (2.120.5). Che la punizione del colpevole sia inevitabile è conforme all'ideologia eschilea per cui le divinità sono garanti di una giustizia alla quale non ci si può sottrarre. La punizione che coinvolge anche gli innocenti Troiani potrebbe avvicinarsi invece ad alcune tragedie di Sofocle, nelle quali il protagonista viene presentato come innocente (*Filottete*) o non mosso da intenzioni malvage (Deianira nelle *Trachinie*). A Sofocle potrebbe rinviare anche il motivo dell'incomunicabilità tra Greci e Troiani, che viene risolto soltanto dopo la presa di Troia: i Troiani dicono la verità, ma non sono creduti. Non soltanto: la tragedia troiana di Erodoto è in qualche modo costruita a dittico, perché alla colpa di Paride fa da contraltare quella di Menelao nei confronti degli ospitali Egizi.⁴¹ Il comportamento di Menelao, che sacrifica due bambini egizi per propiziarsi i venti favorevoli, reduplica quello di Agamennone, che ad Aulide, per lo stesso scopo, aveva sacrificato la figlia Ifigenia.⁴² Alla ἀδικίη del troiano Paride corrisponde quella del greco Menelao.

³⁹ Così Becchi (2002: 50). In effetti in caso di adulterio la responsabilità viene fatta ricadere in genere sull'uomo, mentre la donna è presentata piuttosto come oggetto passivo: questo appare molto chiaramente in Lys. 1, dove l'azione di Eratostene è descritta con il verbo διαφθείρω (4; 17). Si deve però tener conto della posizione dell'imputato, Eufileto, che si sta difendendo dall'accusa di omicidio. Va considerato tuttavia che la versione persiana riferita in Hdt. 1.4.2 rovescia la posizione tradizionale, attribuendo alle donne rapite, tra cui la stessa Elena, la possibilità di opporsi. Secondo questa versione, peraltro, i Greci si sarebbero macchiati di un eccesso di reazione, scatenando una guerra per il rapimento di una donna. Su questo punto *vide infra*.

⁴⁰ Neville (1977: 6) nota che i Troiani sono incolpevoli e che Paride non riceve un trattamento diverso da quello dei suoi concittadini. L'innocenza dei Troiani può essere confrontata con quella di Gige, costretto a una scelta rovinosa (per il suo re) nel racconto erodoteo: su questo *vide* Griffin (2006: 51).

⁴¹ Neville (1977: 5) osserva che in Erodoto non si parla del ritorno dell'esercito greco da Troia e del destino di Menelao dopo la sosta in Egitto. Resta aperta quindi, secondo Neville, la possibilità che anche Menelao venga punito dagli dei, secondo la sentenza che chiude il racconto erodoteo. Neville richiama opportunamente le parole di Clitemestra in Aesch. Ag. 338 ss., nelle quali si prefigurano le azioni empie che i Greci avrebbero compiuto dopo la conquista di Troia e l'inevitabile punizione che li avrebbe colpiti.

⁴² Questa spiegazione è apparsa come la più convincente a Fehling (1971: 48) e Lloyd (1988: 51). All'influsso di una leggenda fenicia, relativa, tra l'altro, a sacrifici di bambini, pensa Rebuffat (1966: 249), mentre How, Wells (1912: 224), von Fritz (1967: 165), e altri suppongono che si tratti di un'invenzione egizia per bilanciare la leggenda di Busiride. A una tradizione locale egizia, costruita su fonti greche, per creare una storia edificante pensa Dale (1967: xix). Su questo punto *vide* anche Vignolo Munson (2001: 142-144).

Se si accetta questa interpretazione perde consistenza l'annosa questione dell'attendibilità di Erodoto, almeno in relazione a questo passo.⁴³ Il caso qui esaminato potrebbe essere un utile termine di confronto per altre sezioni controverse dell'opera erodotea. Il problema si sposta dalla veridicità del racconto alla sua *funzione*: questo non significa che Erodoto sia una fonte storica integralmente inattendibile; comporta però la necessità di indagare con cura procedimenti compositivi e funzioni prima di usare la testimonianza erodotea per scrivere la storia di questo o di quel periodo. Nel caso del passo erodoteo di cui mi sto occupando, l'importanza della posta in gioco (confronto con l'epos, rapporto tra la memoria storica dei Greci e quella degli Egizi, interpretazione della guerra di Troia, vicenda paradigmatica per eccellenza) esclude che Erodoto voglia soltanto divertire il suo pubblico.⁴⁴

A questo punto chiedersi se Erodoto possa aver trovato in Egitto qualche elemento a sostegno della sua costruzione diventa poco più di una curiosità. Certamente l'identificazione del Proteo omerico con una divinità nilotica può aver giocato un ruolo, come ha supposto Lloyd,⁴⁵ e lo stesso si può dire della presenza di un tempio dedicato a una divinità straniera (Afrodite Straniera = Astarte, venerata dai Fenici).⁴⁶

Almeno in parte diverso è il caso della supposta origine ecataica della versione egizia: se questa risalisse a Ecateo,⁴⁷ infatti, sarebbe quest'ultimo, e non Erodoto, il creatore della tragedia di Troia. La questione è destinata a restare irrisolta, ma diversi indizi convergono verso la paternità erodotea. In primo luogo, Erodoto dichiara di aver ricevuto notizie dai sacerdoti egizi nel corso delle proprie indagini (2.113.1 ἔλεγον δέ μοι οἱ ἱερεῖς ἱστοροέοντι; 2.118.1 εἰρομένον δέ μεν τοὺς ἱεράς εἰ μάταιον λόγον λέγουσι οἱ Ἕλληνες τὰ περὶ Ἴλιον γενέσθαι ἢ οὐ; cfr. 2.120.1 ταῦτα μὲν Αἰγυπτίων οἱ ἱερεῖς ἔλεγον). In secondo luogo, la γνώμη conclusiva, unita alla contrapposizione alla versione epica, induce a pensare che

⁴³ Fehling (1971: 46-50) e la difesa di Kendrick Pritchett (1993: 63-71), che poggia, tra l'altro, su Kannicht (1969: 41-48). Una discussione della posizione di Fehling si trova in Nielsen (1997), che, a proposito delle fonti egizie conclude (42): "Herodotus' sacerdotal traditions are not Egyptian stories about Greeks, but Greek stories about Egyptians. Though we cannot entirely rule out the possibility of Herodotus having been in Egypt, it must be said that his narrative bears little witness to it".

⁴⁴ Vide Fornara (1971: 20): "the story is a clever piece of rationalistic criticism at one ironic and amusing"; e più oltre: "The paradoxical flavour and wit of the story is perspicuous, and its intended effect upon the audience less interested in *Quellenkritik* than we are need not be doubted". Come ho cercato di mostrare, l'ironia erodotea, in questo caso, prende la forma specifica dell'ironia tragica.

⁴⁵ Lloyd (1988: 43 s.).

⁴⁶ Lloyd (1988: 45).

⁴⁷ Discussione nel commento di Lloyd (1988: 47). Per ulteriore bibliografia vide Austin (1994: 127 n. 12). Contro l'origine ecataica si schiera decisamente von Fritz (1967: 166), affermando che ogni formulazione mostra che la storia di Elena è genuinamente egizia, pur se composta con elementi greci.

la versione egizia sia frutto di una speculazione che non si limitava a spiegare i racconti tradizionali appianandone le contraddizioni e risolvendone le inverosimiglianze, come aveva fatto Ecateo, ma nasca piuttosto da un distacco ormai compiuto dall'epos come strumento paideutico fondamentale e dalla volontà di ricreare il paradigma troiano. In terzo luogo è la stessa insistenza sulle fonti di informazione e sulla veridicità della versione egizia a destare sospetto. La pretesa di veridicità accomuna questo passo ad altri che appaiono frutto integrale della riflessione di Erodoto: penso ad esempio al dibattito sulle forme di governo nel III libro (80-83; si veda in particolare 3. 80. 1 καὶ ἐλέχθησαν λόγοι ἄπιστοι μὲν ἐνίοισι Ἑλλήνων, ἐλέχθησαν δ' ὧν). Una conferma *a posteriori* può venire dal racconto di Atlantide nel *Timeo-Crizia* di Platone: il racconto è presentato da Platone come storia verissima, avvalorata dalla testimonianza dei sacerdoti egizi trasmessa a Solone. Che Platone potesse aver presente anche Erodoto in questo passo ho cercato di dimostrarlo altrove.⁴⁸ Qui mi sembra interessante notare come Platone abbia recepito la tecnica di Erodoto di presentare come verissimo un racconto in tutto o in parte inventato, ma altamente paradigmatico.

Sulla base di quanto è emerso la questione del rapporto tra Erodoto e la tragedia, già posta da Cornford e ripresa da Suzanne Saïd,⁴⁹ va forse posta in termini diversi da quelli abituali. La fortunata formula di Cornford, che opponeva un Erodoto epico a un Tucidide tragico, deve essere, a mio avviso, sfumata e attenuata in quanto non esiste una sola forma di tragedia e, d'altro canto, la tragedia non è portatrice di messaggi unici e univoci. Come all'interno di una tragedia possono trovare posto vari paradigmi a livelli diversi, così all'interno dell'opera di Erodoto, nel flusso della narrazione, i paradigmi si susseguono e si intrecciano. Inoltre la sovrapposizione tra generi diversi, con funzioni diverse, non può essere integrale. Il rapporto di Erodoto con l'epica è molto stretto sul piano delle forme della narrazione, ma lo è assai meno sotto altri aspetti. Penso soprattutto alle categorie ideologiche con le quali vengono interpretati gli eventi e, inoltre, al netto rifiuto di servirsi della poesia epica come fonte per la storia più antica.⁵⁰

In conclusione, Erodoto ha riscritto le vicende dell'intero ciclo troiano, dal rapimento di Elena al *nostos* di Menelao, poggiando su un filone di tradizione,

⁴⁸ Nicolai (2012).

⁴⁹ Cornford (1907: 137-139); Saïd (2002: 146 s.). Sul rapporto tra Erodoto e la tragedia *vide* anche Griffin (2006). A questi due ultimi contributi rinvio anche per l'ampia bibliografia sul tema. Sul rapporto con Eschilo *vide* Pohlenz (1937), che si sofferma soprattutto su *Agamennone* e *Persiani*.

⁵⁰ Secondo Cartledge, Greenwood (2002: 356), "Here we see Herodotus in the act of competing with the allure of epic, while paying lip-service to the standards of rigorous enquiry and, for good measure, venturing a religious insight".

già attestato in Esiodo (fr. 358 Merkelbach-West) e in Stesicoro,⁵¹ che negava o metteva in dubbio la presenza di Elena a Troia. Questa tradizione trovava sostegno in alcuni passi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* e nella loro interpretazione e, inoltre, poteva essere corroborata dall'*interpretatio Graeca* di divinità egizie e di santuari situati in Egitto e forse anche dalle risposte dei sacerdoti a domande mirate poste da Erodoto.⁵² Quanto Erodoto abbia forzato l'interpretazione delle sue fonti egizie per costruire un racconto coerente non è dato sapere, e, forse, non ci interessa neanche troppo saperlo. Quel che più conta è che la tragedia di Troia composta da Erodoto recupera il paradigma per eccellenza sottraendolo all'epos e allineandolo, sotto il profilo della funzione, ad altri paradigmi, quelli offerti dal teatro tragico, ai quali il pubblico era da tempo abituato.

La discussione erodotea sulla guerra di Troia, con le sue due versioni, è in qualche misura uno specchio dell'intera opera: narrazione continua, come il ciclo epico, intessuta di paradigmi e aperta a diversi piani di interpretazione come la tragedia, la storia se ne distacca perché propone possibili versioni alternative. La scelta tra le versioni è affidata a procedimenti argomentativi fondati sull'analogia e sull'*εἰκός*, procedimenti del tutto simili a quelli usati nei tribunali. L'atteggiamento di Erodoto si può difficilmente inquadrare in quel razionalismo che molti interpreti moderni gli attribuiscono, spesso sulla sola e incerta base dell'assenza dell'*εἶδωλον* di Elena e di altri fenomeni soprannaturali. Si tratta, semmai, di una verifica critica dei racconti sulla base del criterio dell'*εἰκός*. In estrema sintesi, la storia di Erodoto come narrazione di derivazione epica, che propone problemi etici non diversi da quelli posti dalla tragedia⁵³ e che discute le possibili ricostruzioni dei fatti con gli strumenti critici dell'inchiesta giudiziaria. Tutto questo, almeno nel caso della tragedia troiana, non alla ricerca di una verità fattuale, ma di quella che possiamo chiamare una verità paradigmatica.

Bibliografia

- Aly, W. (1921), *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Austin, N. (1994), *Helen of Troy and her Shameless Phantom*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- Becchi, F. (2002), "La versione egiziaca del mito di Elena (Hdt. 2, 113-117 – Hypoth. Eur. Hel. 1-8)", in Torraca, L. (a cura di), *Scritti in onore di Italo Gallo*. Napoli, Edizione Scientifiche Italiane: 47-57.

⁵¹ Sul rapporto con Stesicoro vide Dale (1967: xvii-xxiv) e Kannicht (1969: 41-48). Va sottolineato che Erodoto non accoglie il motivo dell'*εἶδωλον*, come osserva Neville (1977: 4 s.).

⁵² Vide Fornara (1971: 20 n. 29): "As to its source, it is easier to believe that the story arose out of Herodotus' imaginative questions put to the priests than that some Greco-Egyptian with a similar flair duplicated Herodotus".

⁵³ Vide in proposito già Aly (1921: 278), citato da Griffin (2006: 46).

- Boedeker, D. (2000), "Herodotus's Genre(s)", in Depew, M., Obbink, D. (eds.), *Matrices of Genre. Authors, Canons, and Society*, Cambridge Mass.-London, Harvard University Press: 97-114.
- Branscome, D. (2010), "Herodotus and the Map of Aristagoras", *Classical Antiquity* 29: 1-44.
- Butti De Lima, P. (1996), *L'inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia classica*. Torino: Einaudi.
- Cartledge, P., Greenwood, E. (2002), "Herodotus as a critic: truth, fiction, polarity", in Bakker, E. J., de Jong, I. J. F., Wees, H. van (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden-Boston-Köln, Brill: 351-371.
- Corcella, A. (1984), *Erodoto e l'analogia*. Palermo: Sellerio.
- Cornford, F. M. (1907), *Thucydides Mythistoricus*. Oxford: Routledge.
- Dale, A. M. (1969), *Euripides. Helen*. Oxford: University Press.
- Dalfen, J. (1974), *Polis und Poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*. München: Verlag C. H. Beck.
- Darbo-Peschanski, C. (2004), "Αἰτία", in *Lexicon Historiographicum Graecum et Latinum*. Pisa, Edizioni della Normale: 22-32.
- Farinelli, C. (1995), "Le citazioni omeriche in Erodoto II, 116-17", *AION(Filol)* 17: 5-29.
- Fehling, D. (1971), *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*. Berlin-New York: De Gruyter.
- Fornara, Ch. (1971), *Herodotus. An Interpretative Essay*. Oxford: Clarendon Press.
- Friis Johansen, H. (1959), *General Reflections in Tragic Rhesis. A Study of Form*. Copenhagen: Munksgaard.
- Grethlein, J. (2010), *The Greeks and Their Past. Poetry, Oratory and History in the Fifth Century BCE*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffin, J. (2006), "Herodotus and tragedy", in Dewald, C., Marincola, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, Cambridge University Press: 46-59.
- Gumpert, M. (2001), *Grafting Helen. The Abduction of the Classical Past*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Harrison, Th. (2000), *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford: Clarendon Press.
- Hohti, P. (1976), "Die Schuldfrage der Perserkriege in Herodots Geschichtswerk", *Arctos* 10: 37-48.
- How, W. W., Wells, J. (1912), *A Commentary on Herodotus. I (Books I-IV)*. Oxford: Oxford University Press.
- Hunter, V. (1982), *Past and Process in Herodotus and Thucydides*. Princeton: Princeton University Press.

- Kannicht, R. (1969), *Euripides. Helena*, I. Heidelberg: Winter.
- Kendrick Pritchett, W. (1993), *The Liar School of Herodotus*. Amsterdam: J.C. Gieben.
- Lanata, G. (1963), *Poetica preplatonica. Testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia.
- Ligota, C. R. (1982), “‘This story is not true.’ Fact and fiction in antiquity”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 45: 9-13.
- Lloyd, A. B. (1988), *Herodotus, Book II, Commentary 99-182*. Leiden-New York-København-Köln: Brill.
- Luraghi, N. (2006), “Meta-historie: method and genre in the *Histories*”, in Dewald, C., Marincola, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, Cambridge University Press: 76-102.
- MacDowell, D. M. (1995), *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*. Oxford: Oxford University Press.
- Marzullo, B. (1986-1987), “Hypoth. Eur. *Hel.* 1-11, *MCr* 21-22: 81-84.
- Momigliano, A. (1982), “Alcune osservazioni sulle cause di guerra nella storiografia antica”, in *Acta congressus Madvigiani, Atti del Secondo Congresso internazionale di studi classici*, I: 199-211 = *La storiografia greca*. Torino, Einaudi: 156-173.
- Neville, J. W. (1977), “Herodotus on the Trojan War”, *G&R* 24: 3-12.
- Nicolai, R. (1996), “Leloquenza perduta. Tradizioni antiche sulle orazioni di Pericle”, *QS* 44: 95-113.
- Nicolai, R. (2001), “Thucydides’ Archaeology between epic and oral traditions”, in Luraghi, N. (ed.), *The Historian’s Craft in the Age of Herodotus*. Oxford, Oxford University Press: 263-285.
- Nicolai, R. (2003), “La poesia epica come documento. L’esegesi di Omero da Ecateo a Tuciddide, in L’uso dei documenti nella storiografia antica”, *Atti del Convegno di Gubbio, 22-24 maggio 2001*, a cura di Biraschi, A. M., Desideri, P., Roda, S., Zecchini, G. Napoli: 81-109.
- Nicolai, R. (2009), “Ai confini del paradigma: παραδείγματα οἰκεῖα e antefatti paradigmatici”, *SemRom* 12: 1-19.
- Nicolai, R. (2012), “Verità della storia e verità del paradigma: riflessioni su Isocrate (con un’appendice platonica)”, in Bouton-Touboul, A. I., Daspet, F. (eds.), *Dire le vrai. Acte de la Journée d’Études du XLII^e Congrès international de l’Association des Professeurs de Langues anciennes de l’Enseignement Supérieur*, Bordeaux 23 mai 2009. Bordeaux, APLAES: 9-37.
- Olson, S. D. (2002), *Aristophanes. Acharnians*. Oxford: Oxford University Press.
- Pallantza, E., (2005), “Der Troische Krieg in der nachhomerischen Literatur bis zum 5. Jahrhundert v. Chr.”, *Hermes Einzelschriften* 94. Stuttgart: Steiner.

- Pohlenz, M. (1937), *Herodot. Der erste Geschichtschreiber des Abendlandes*. Leipzig-Berlin: Teubner.
- Pucci, P. (2003), *Sofocle. Filottete*, Intr. e comm. di Pucci, P., testo critico a cura di Avezzù, G., tr. di Cerri, G. Milano: Mondadori.
- Raaflaub, K. A. (2002), "Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the intellectual trends of his time", in Bakker, E. J., de Jong, I. J. F., Wees, H. van (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden-Boston-Köln, Brill: 149-186.
- Rebuffat, R. (1966), "Hélène en Égypte et le Romain égaré (Hérodote II, 115, et Polybe III, 22-24)", *REA* 68: 245-263.
- Saïd, S. (2002), "Herodotus and tragedy", in Bakker, E. J., de Jong, I. J. F., Wees, H. van (eds.), *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden-Boston-Köln, Brill: 117-147.
- Starkie, W. J. M. (1909), *The Acharnians of Aristophanes*. London: Macmillan = New York 1979.
- Taplin, O. (1978), *Greek Tragedy in Action*. London: Methuen.
- Vandiver, E. (1991), *Heroes in Herodotus. The Interaction of Myth and History*. Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris: P. Lang.
- Vannicelli, P. (2001), "Herodotus' Egypt and the Foundations of Universal History", in Luraghi, N. (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford, Oxford University Press: 211-240.
- Vignolo Munson, R. (2001), *Telling Wonders. Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- von Fritz, K. (1967), *Die griechische Geschichtsschreibung, I, Von den Anfängen bis Thukydides*. Berlin: De Gruyter.
- Waters, K. H. (1985), *Herodotus the Historian: His Problems, Methods and Originality*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Węcowski, M. (2004), "The hedgehog and the fox: form and meaning in the prologue of Herodotus", *JHS* 124: 143-164.
- Vicenzi, O. (1989), "Μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλοι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι", *Platon* 41: 25-27.
- Wesselmann, K. (2011), *Mythische Erzählstrukturen in Herodots Historien*. Berlin-Boston: De Gruyter.

(Página deixada propositadamente em branco)

PARTE 2

RECEÇÃO ANTIGA DE HERÓDOTO

(Página deixada propositadamente em branco)

PLUTARCO Y LA IRRELIGIOSIDAD DE HERÓDOTO: ¿JUICIO SEVERO O FICCION RETÓRICA?*

VICENTE M. RAMÓN PALERM

SILVIA VERGARA RECREO

Instituto de Patrimonio y Humanidades/Universidad de Zaragoza

vmramon@unizar.es

svergara@unizar.es

RESUMEN: La exégesis que adopta Plutarco acerca de la *Historia* herodotea es, en el esquema biográfico del Queronense, generalmente respetuosa con la tradición expositiva que exhibe Heródoto. Por ello, la comunidad científica ha saludado tradicionalmente con estupor el libelo tendencioso *De Herodoti malignitate*, donde asistimos a un vituperio superlativo en el cual Plutarco fustiga con mordacidad el método historiográfico, el estilo narrativo, la intención histórica, el núcleo fundamental de la obra herodotea. Al respecto, no son ajenos a la diatriba de Plutarco los argumentos de índole irreligiosa cuya explicación cabría entender desde una perspectiva histórica sobre el talante de Heródoto, perspectiva que Plutarco complementaría –mediante una selección intencional de pasajes ilustrativos– para complacer al lector de la obra. De este modo, considerando el clima cultural que preside la época de Plutarco, el destinatario podría interpretar las censuras del opúsculo con arreglo a un sentido doble: quizás en manera seria o, tal vez, como un ejercicio intencional de gravedad fingida.

ABSTRACT: Plutarch's exegesis on the *History* by Herodotus is, in his biographical work, generally respectful of the Herodotus' narrative. For this reason, researchers have traditionally been surprised by the tendentious libel *De Herodoti malignitate*, where we observe a superlative vituperation in which Plutarch harshly criticizes the historiographic method, the narrative style, the historical intention, the core of Herodotus' work. To that effect, part of this diatribe by Plutarch are certain irreligious arguments, the explanation of which could be understood from a historical perspective on Herodotus' attitude, a perspective which Plutarch would complement –through an intentional selection of illustrative passages– in order to please the reader of his work. This way, considering the cultural climate of Plutarch's time, the reader could interpret the censure of the work in two different ways: seriously, or, maybe, as an intentional exercise of feigned gravity.

1. INTRODUCCIÓN

Con el presente estudio nos proponemos incidir básicamente en dos aspectos de relieve: en primer lugar queremos comentar, mediante una síntesis de actualización, las razones que pudiera acreditar la trayectoria historiográfica de Heródoto,

* El presente estudio se ha visto beneficiado del Proyecto de Investigación Nacional FFI2016-75632P (AEI/FEDER, UE) y del Grupo de Investigación 'Byblion' (H17_17R), financiado por el Gobierno de Aragón.

un escritor del siglo V a.C., para recibir varios siglos más tarde, en época imperial, la sanción de autor irreligioso. En segundo lugar deseamos mencionar los aspectos que instan a Plutarco a modelar (en su celebrada obrita *De Herodoti malignitate*) las características presuntamente irreligiosas del Halicarnaseo, concentradas básicamente en la argumentación relativa al llamado *lógos* egipcio. Considerados los mencionados aspectos, sugeriremos posibles interpretaciones para la intelección e intención del opúsculo plutarqueo. A los efectos oportunos, tendremos en consideración trabajos de interés reciente y nos atendremos asimismo a una proyección sumaria de ciertas contribuciones en las que hemos venido expresando ciertas opiniones sobre el tema que nos ocupa.

2. LA (IR)RELIGIOSIDAD DE HERÓDOTO

En el panorama histórico-filológico sobre la historiografía griega, la figura de Heródoto ha concitado juicios de naturaleza ostensiblemente dispar sobre la aportación del Halicarnaseo al esquema religioso del siglo V a.C. dentro del consabido debate ‘religiosidad / irreligiosidad’ inherente a la Atenas finisecular.¹ En realidad, un estudio concienzudo sobre la cuestión revela esencialmente el siguiente planteamiento: la inexistencia de soluciones taxativas para conformar el modelo religioso de Heródoto. Efectivamente, los especialistas de mayor renombre han subrayado la coexistencia sorprendente de niveles en la arquitectura religiosa del esquema herodoteo. De esta manera, en ciertas ocasiones asistimos a la aceptación resignada de las manifestaciones divinas (factor no infrecuente en nuestro autor); sin embargo, en otras ocasiones verificamos con cierta perplejidad la presencia de críticas incisivas sobre el paradigma religioso. Traeremos a colación varios testimonios representativos de estudiosos competentes: Masaracchia (cuya concepción marxista de la realidad histórica es bien conocida) se refiere sin rodeos a la intrincada dialéctica que demuestran las posiciones de Heródoto, en quien detecta las huellas de un proceso de racionalización y ruptura del esquema mítico sobre la realidad existencial;² por su parte, Harrison subraya la paradoja de un escepticismo doctrinal en Heródoto ligado indivisiblemente a la experiencia del conservadurismo que subyace a la tradición heredada en la formación religiosa del historiador. Así es, resulta llamativa la aceptación incidental (sencillamente natural en Heródoto) del sistema greco-arcaico, de la atención debida a los adivinos y a los intérpretes de oráculos, del justo castigo que recibe un sujeto impío como Cambises, actitud que contrasta con algunas manifestaciones de Heródoto (como su parecer de que todos los hombres tienen similares nociones sobre los dioses [2.3.2]), lo cual motiva que Harrison equipare el criterio

¹ Ramón Palerm (2018: 55-58).

² Masaracchia (1998: 287-288).

de Heródoto al escepticismo religioso de Protágoras;³ y debe notarse asimismo el planteamiento ecléctico de Mikalson, quien sostiene que las contradicciones del modelo historiográfico de Heródoto (también en lo concerniente al modelo religioso) se explican básicamente con arreglo a las fuentes complejas e imprecisas que maneja el historiador.⁴ Y es que, como ha sido bien advertido entre los especialistas, Heródoto restringe la participación de los dioses a las empresas de los hombres, un factor que distingue radicalmente, verbigracia, el género historiográfico de la tragedia clásica. Aparte los argumentos de los estudiosos referidos, otras consideraciones de prestigiosos helenistas permiten insistir en ese carácter poliédrico que presenta el modelo religioso de Heródoto: ahí están las apreciaciones de Bowden y de Flower, quienes apelan al valor elogioso que cobran las figuras del μάντις (“adivino”) y del χρησολόγος (“intérprete de oráculos”) en la exposición herodotea.⁵ Pues bien, no es menos cierto que algunos episodios oraculares parecen cuestionar la ‘profesionalidad’ de estos sujetos o apartarse de una religiosidad convencional para el conglomerado religioso de un ciudadano común. Merced al estudio de naturaleza estructural que, sobre la tipología de los oráculos en Heródoto, ha proporcionado recientemente Sánchez Mañas, resulta más accesible la valoración de algunos episodios significativos.⁶ Tan solo citaremos un ejemplo que, por lo demás, juzgamos harto ilustrativo: se trata del relato ubicado en el *lógos* egipcio, donde detectamos la consulta que los pelasgos efectúan en el santuario de Dodona a fin de obtener noticias sobre los nombres de los dioses a quienes honran (2.52). Como ha sido justamente indicado,⁷ Dodona era posiblemente la sede religiosa más antigua en el mundo griego, cuya importancia resultaba pareja al santuario delfico. Pues bien, la especial relevancia del pasaje se cimenta en un punto concreto: la sede comunica a los pelasgos que los nombres de los dioses a quienes estos rinden honores proceden de los egipcios; y ello con una particularidad añadida, a saber, que los pelasgos transfieren los nombres de las divinidades a los griegos. En efecto, parece sugestivo – e incluso provocativo – que Dodona, santuario griego por excelencia, sancione con solemnidad que los nombres de los dioses pertinentes no son genuinamente griegos:⁸ admitamos que esta circunstancia no parece corresponderse con un criterio de piedad tradicional o de religiosidad convencional.

Si bien se considera, Heródoto inserta el mencionado episodio oracular en el ámbito de una comparación funcional: la religiosidad del pueblo egipcio explica parcialmente el esquema religioso del que participa la cultura griega.

³ Harrison (2000: 243-246).

⁴ Mikalson (2003: 136-195).

⁵ Bowden (2003: 264-265); Flower (2008: 16).

⁶ Sánchez Mañas (2017).

⁷ Flower (2008: 242).

⁸ Sánchez Mañas (2017: 264-266).

Ignoramos si, en época clásica, las explicaciones de tenor religioso que brinda Heródoto debieron de causar extrañeza o rechazo por su carácter potencialmente controvertido. De ser así, lo cierto es que carecemos de testimonios fehacientes al respecto: una ojeada a la revisión que Winiarczyk facilita sobre los autores tildados de ateos en las fuentes antiguas revela la ausencia del menor dato que apunte a la irreligiosidad o impiedad del Halicarnaseo.⁹ En suma, debemos esperar a la diatriba tendenciosa de Plutarco para verificar una censura tamaña sobre los posicionamientos – también religiosos – de Heródoto, en el seno de una tradición literaria que fomentaba la crítica pertinaz a la concepción historiográfica del escritor jonio.

3. SOBRE LA (IR)RELIGIOSIDAD DE HERÓDOTO EN PLUTARCO: PASAJES ESCOGIDOS

Como ha sido prolijamente desarrollado en numerosos estudios veteranos y recientes, *De Herodoti malignitate* constituye una reprobación persistente de Plutarco hacia el método historiográfico de Heródoto.¹⁰ Por cierto que el Queronense no adopta esa actitud hipercrítica en otros apartados de su producción donde Plutarco recurre a Heródoto como fuente fidedigna en sus composiciones biográficas (así ocurre en la *Vida de Arístides* y en la *Vida de Temístocles*).¹¹ Al respecto, nos ceñiremos de forma estricta y representativa a una consideración general sobre la *Vida de Arístides*. En efecto, un análisis pormenorizado de la tradición de Heródoto en la *Vida de Arístides* revela que Plutarco se atiene de manera ajustada a los testimonios del Halicarnaseo, sin asomo de pinceladas críticas sobre la exposición herodotea. Es más, conforme al *modus operandi* de Plutarco en las semblanzas de mandatarios, el biógrafo se muestra proclive a cierta moralización sobre Arístides, cuyo papel de estadista resulta amplificado en numerosos pasajes del relato. Pero insistimos: nada induce a pensar en una censura (de forma o de contenido) respecto de la tradición histórica que documenta Heródoto.¹²

Hechas estas reflexiones, vayamos al núcleo de la cuestión. El caso es que, en el seno de una diatriba que anhela combinar el efectismo retórico y la reivindicación ética, Plutarco circunscribe los testimonios que parecieran avalar la irreligiosidad patente de Heródoto a ejemplos extraídos, prácticamente en su

⁹ Winiarczyk (1984: 157-183).

¹⁰ Sin ánimo de exhaustividad, citamos varias referencias de estudios que facilitan una actualización sobre el tema e inciden, desde distintas orientaciones doctrinales, en la diatriba plutarquea: Grimaldi (2004: 7-16); Candau (2013: 277-292); Oliveira Silva (2013: 149-151); Sierra (2014: 23-46); Marincola (2015: 41-83); Roskam (2017: 161-174); Chrysanthou (2018: 159-170).

¹¹ Esta circunstancia ya fue justamente subrayada por Frost (1961: 38-39).

¹² Ramón Palerm (2003: 245-254).

totalidad,¹³ de los datos que el autor jonio documenta en su *lógos* egipcio (al cual se halla consagrado el libro segundo de la *Historia*), donde Heródoto establece un parangón de notable perspicacia entre la religiosidad egipcia y la religiosidad griega. La hipótesis que proponemos es que, al margen de que el lector adoptara las reprobaciones de Plutarco en clave severa o de gravedad fingida, el Queronense conecta, para la censura en este apartado de su obra, dos aspectos indivisibles en la *inventio* programática: la presunta irreligiosidad de Heródoto y la consideración que en época grecorromana pudiera asumir la condición del pueblo egipcio;¹⁴ o dicho en otras palabras, la *interpretatio* de Plutarco sobre los egipcios se muestra contrapunto funcional de la exposición herodotea acerca del mencionado pueblo. De este modo, exponemos una selección representativa de pasajes confrontados donde reconocemos el vituperio de ironía mordaz que, al respecto, introduce Plutarco (recurso este, el de la ironía, frecuente en el opúsculo del Queronense).¹⁵

Como es consabido, Heródoto dedica el libro segundo de su *Historia* a documentar la información pertinente sobre los egipcios y sus costumbres religiosas. La concepción general de Heródoto sobre las maneras egipcias es manifiestamente elogiosa y, en responsión simétrica, resulta destacable la causticidad crítica de Plutarco. Por lo demás, debe reseñarse en el Queronense la inclusión pertinaz de cuantos elementos efectistas pudieran corroborar su diatriba (paradójicamente Plutarco exhibe la misma actitud que repudia en el estilo de Heródoto): por añadidura, comentaremos incidentalmente los recursos de índole retórica que patentiza Plutarco en su refutación dialéctica.

1. – Hdt. 2.3-4: El historiador incluye una afirmación ponderativa sobre los egipcios, quienes habrían sido los primeros en consignar advocaciones para los doce dioses; y es que Heródoto acepta que los griegos adoptaron de los egipcios este procedimiento, así como establecer altares, estatuas y templos a los dioses.

– *De Her. mal.* 857C: Plutarco deplora la apreciación antedicha de Heródoto, en el sentido de que los griegos aprendieron de los egipcios “las procesiones, las fiestas solemnes y venerar a los doce dioses” (πόμπας καὶ πανηγύρεις, καὶ τὸ τοὺς δώδεκα θεοὺς σέβεισθαι).¹⁶ El caso es que, mediante esta apreciación y cuantas comparecen en 857A-F, Plutarco introduce una censura pertinaz sobre las opiniones religiosas de Heródoto en el curso del contacto cultural greco-egipcio; y ciertamente sorprenden dos actitudes: que Plutarco construya estilísticamente una obstinada ἐπιμονή (cuando es él quien, en 857B, tilda a Heródoto de

¹³ Pueden verificarse otros pasajes, aislados, donde Plutarco refiere o alude a la irreligiosidad del Halicarnaseo: Sierra (2014: 37-38).

¹⁴ A estos dos aspectos pudiera añadirse la literatura *antiherodotea* que circuló en época helenístico-imperial. Al respecto, véase la síntesis de Sierra (2014: 38-39).

¹⁵ Ramón Palerm (2013: 230-235).

¹⁶ Citamos los pasajes de Plutarco merced a la edición de Grimaldi (2004).

“contumaz”, ἐπιμένων) y que, en la estructura compositiva del libelo, el Queronense cite pasajes del libro segundo herodoteo para referir, estrictamente, datos de mordacidad en el triple eje ‘Heródoto / Egipto / religión’.

2. – Hdt. 2.37: Al decir de Heródoto, la piedad religiosa de los egipcios carece de parangón entre los demás pueblos.

– *De Her. mal.* 857A: No debió de complacer a Plutarco la rotunda manifestación del historiador: en efecto, el Queronense reprocha que Heródoto “testimonie una piedad tamaña y un sentido de la justicia en todos los egipcios” (πᾶσιν Αἰγυπτίοις ὁσιότητα πολλὴν καὶ δικαιοσύνην μαρτυρήσας). A decir verdad, la tendenciosidad de Plutarco le induce a desaprobar una apreciación inocente de Heródoto. Pero, si bien se mira, esta indicación conecta mordazmente con el calificativo de *filobárbaro* (“y es tan *filobárbaro*” ... οὕτω φιλοβάρβαρος ἔστιν ...), neologismo que Plutarco inserta por vez primera en la literatura griega. Este procedimiento de “amplificación” aquí denigratoria (αὔξησις) era un procedimiento de sello demostrativo, en el marco de un ejercicio retórico y *literaturizado* como el presente.¹⁷ El acento de adición sobre la maldad presunta de Heródoto en su apología del pueblo egipcio queda reforzado por las expresiones “en todos los egipcios” y “piedad tamaña”, dispuestas intencionalmente por Plutarco sin solución de continuidad (πᾶσιν Αἰγυπτίοις ὁσιότητα πολλήν).¹⁸ Además, no debe soslayarse la inversión religiosa que subyace tras el texto plutarqueo. Las críticas del autor se fundamentan en la idea de que Heródoto había osado atribuir valores identitarios inmanentemente helenos al pueblo de los egipcios –el respeto por la religiosidad y una justicia paradigmática–. Como contrapunto, los apelativos calificadores del comportamiento griego denotan una irreligiosidad ligada al imaginario de la contaminación físico-ritual (τὸ μῦσος τοῦτο καὶ τὴν μαιφονία).¹⁹ Los crímenes innecesarios que, según el Queronense, Heródoto atribuyó a sus propios convecinos se subrayan todavía más al considerarlos característicos de los propios egipcios. De hecho ambos términos irreligiosos conectan con la censura iniciada por Plutarco en las primeras líneas del pasaje: la mendacidad herodotea se descubre cuando el autor lo critica por blanquear la imagen del

¹⁷ Existe un estudio pormenorizado sobre los elementos de esta índole que recorren estructuralmente el libelo plutarqueo, recursos tópicos de retórica epidíctica que se hallan en las preceptivas de rétores como Teón de Alejandría y Elio Aristides: Ramón Palerm (2000: 387-398).

¹⁸ Repárese en que la “maledicencia” (κακολογία) y la “malevolencia” (κακοῦθεια), vicios que Plutarco predica de Heródoto con pertinacia a lo largo de esta pieza, constituyen precisamente el *leitmotiv* del Queronense en esta diatriba. Más aún, la preceptiva retórica de época imperial juzgaba los mencionados vicios como antítesis funcional de las prácticas elogiosas (εὐφημία). En suma, Plutarco se vale de un tópico acuñado en la retórica epidíctica para proyectarlo *in malam partem*. Cf. Ramón Palerm (2000: 397-398).

¹⁹ El sustantivo μῦσος precisa la naturaleza infecciosa de la contaminación. El compuesto μαιφονία enfatiza la polución que emanaba de un derramamiento de sangre injusto. Cf. Parker (1996).

tirano Busiris, a quien tradicionalmente se imputaban prácticas inmorales y contrarias a la religión como la antropofagia o la vulneración de la institución de la *xenia* (ἀνθρωποθυσίας καὶ ξενοκτονίας).

3. – Hdt. 2.43: El historiador, no obstante su escasa inclinación a profundizar en el comentario de las prácticas religiosas, sostiene que Heracles formaba parte de los doce dioses del panteón egipcio; y prosigue afirmando que los egipcios no adoptaron de los griegos el nombre de Heracles (al contrario, fueron los griegos quienes tomaron el nombre de los egipcios). Al hilo de lo indicado, procede insistir en una tendencia de la cual Heródoto es pionero: el planteamiento de que todos los pueblos se dirigen a los mismos dioses. Así, la única peculiaridad distintiva afecta a la transferencia de los nombres pero no a la identidad de los mismos. Efectivamente, los griegos equiparaban a cualquier deidad extranjera con una griega, sin que esta actitud fuera motivo de particular extrañeza. El caso es que Heródoto, curiosamente, obra a la inversa y relata que son los griegos quienes adoptan las advocaciones divinas de los egipcios.²⁰

– *De Her. mal.* 857D: Ante una manifestación como la precedente, Plutarco censura en su indignación que Heródoto presente a Heracles y a Dioniso como dioses según criterio de los egipcios, como hombres envejecidos en opinión de los griegos (Ηρακλέα δὲ καὶ Διόνυσον οὓς μὲν Αἰγύπτιοι ἀποφαίνονται θεοὺς, Ἕλληνες δὲ ἀνθρώπους καταγεγηρακότας). Para concluir su argumento de refutación, el Queronense apostilla que, incluso en las noticias que Heródoto proporciona sobre Pan, el historiador se conduce “subvirtiendo la absoluta solemnidad y pureza de la religión griega con las fruslerías y leyendas de los egipcios” (ταῖς Αἰγυπτίων ἀλαζονείαις καὶ μυθολογίαις τὰ σεμνότερα καὶ ἀγνότατα τῶν Ἑλληνικῶν ἱερῶν ἀνατρέπων).²¹ Nótese ese rasgo de señalado tono antitético en el Queronense: la oposición taxativa – mediante una tendenciosidad manifiesta – que establece entre las costumbres ceremoniosas de la religión que profesan los griegos y la banalización de las mismas en que incurrirían los egipcios. Y es que, en época imperial, la percepción popular del ‘egipcio’ (insistiremos en este punto más adelante) posibilitaba la nota de Plutarco, quien invierte el procedimiento retórico de la “omisión” (παράλειψις) para filtrar información negativa, sesgada y sarcástica sobre el pueblo egipcio.

²⁰ De hecho, Heródoto indica que se va a ceñir únicamente a consignar los nombres de los dioses, en el convencimiento de que todos los seres humanos tienen similares nociones sobre ellos (2.3). Sobre este posicionamiento religioso de Heródoto, cf. Luragui (2006: 86). Por lo demás, conviene añadir que el Halicarnaseo consagra varios capítulos a exponer el origen egipcio de los dioses griegos (2.49-53).

²¹ Sobre la consideración divina de Heracles en Egipto y las inexactitudes plutarqueas en torno a las costumbres religiosas de los egipcios, cf. Grimaldi (2004: 142-143). Por lo demás, las pinceladas de tenor jocoso y anecdótico sobre Pan – a las que alude Plutarco – constan en Hdt. 2.46.

4. – Hdt. 1.112: El historiador refiere que, en la corte del monarca egipcio Proteo, existía un santuario consagrado a Afrodita, cuya advocación era el de ‘Afrodita Extranjera’ debido a que –siempre en palabras de Heródoto– Helena residió en la corte de Proteo, por lo que el santuario pertenecía, en realidad, a Helena, habida cuenta la inexistencia de cualquier otro santuario dedicado a Afrodita con el sobrenombre de ‘Extranjera’. Pues bien, sucede que Heródoto asume la versión heterodoxa de la presencia de Helena en Egipto (versión que también divulgan, entre otros, Eurípides en *Helena* y Aristófanes en *Las Tesmoforiantes*).²² En los capítulos subsiguientes, Heródoto relata que el azar, a causa de unos vientos caprichosos, habría conducido a Alejandro y a Helena hasta Egipto, donde el troyano resulta expulsado por el monarca Proteo; y es que Alejandro había roto el vínculo de hospitalidad con Menelao. El caso es que Helena habría permanecido en Egipto hasta que Menelao se dirigió al país para recuperarla. Se da la circunstancia (estrictamente documentada por Heródoto: 2.119) de que Menelao, durante su estancia en Egipto, se habría comportado de modo inmoral con los egipcios y, ante la inexistencia de vientos favorables que le permitieran zarpar de regreso a Grecia, resolvió un acto impío: inmoló a dos niños del lugar como víctimas sacrificiales y, tras el crimen, emprendió la huida en dirección a Libia. Por tanto, es posible observar una gradación en la actitud adoptada por los tres personajes principales de este relato. Proteo actúa como garante de la piedad tal y como prueba su respeto hacia los patrones de hospitalidad; mientras que Alejandro asume el más alto grado de irreligiosidad debido a sus actos (Hdt. 2.114.2: ἔργον δὲ ἀνόσιον; 2.115.4: ἀνοσιώτατον ἔργον). Por cuanto atañe a la posición de Menelao, el personaje heleno queda en un nivel intermedio, especialmente incómodo: su transgresión se califica con la lítote οὐχ ὅσιος (Hdt. 2.119.3: πρῆγμα οὐκ ὅσιος), expresión que, aun siendo menos incisiva que el adjetivo ἀνόσιος, porta connotaciones negativas y resalta la contravención de la hospitalidad debida a Proteo.²³

– *De Her. mal.* 857B: Plutarco proporciona noticias sobre el episodio referido citando expresamente a Heródoto. El historiador “afirma que Menelao, tras haber recobrado a Helena gracias a Proteo, (...) maquinó un acto sacrílego: tomó a dos niños de unos nativos y practicó un sacrificio con ellos” (Μενέλαόν φησι παρὰ Πρωτέως ἀπολαβόντα τὴν Ἑλένην ... ἐπιτεχνήσασθαι πρᾶγμα οὐχ ὅσιον, καὶ λαβόντα δύο παιδιά ἀνδρῶν ἐπιχωρίων ἔντομά σφεα ποιῆσαι). Acto seguido, Plutarco recoge la versión de Heródoto en el sentido de que Menelao puso rumbo a Libia para, finalmente, incidir en un comentario corrosivo: “Ignoro qué egipcio le ha contado este relato, ya que contradicen esta opinión los numerosos honores

²² Para un comentario pormenorizado del episodio, cf. Ramón Palerm (2013: 797-404).

²³ Cf. Vergara Recreo (2022).

que se tributan en Egipto, con todo escrúpulo, tanto a Helena como a Menelao” (τοῦτον δὲ τὸν λόγον οὐκ οἶδ’ ὅστις Αἰγυπτίων εἴρηκεν· ἀλλὰ τάναντία πολλὰ μὲν Ἑλένης πολλὰ δὲ Μενελάου τιμαὶ διαφυλάττονται παρ’ αὐτοῖς). Como fácilmente puede verificarse (y al igual que sucedía en un pasaje precedente), Plutarco se despacha en manera despreciativa sobre el pueblo egipcio (“Ignoro qué egipcio le ha contado este relato...”) y, de soslayo, censura el método historiográfico que muestra Heródoto. Asimismo, procede advertir una inexactitud en la afirmación última del Queronense: existen testimonios de cultos a la figura de Afrodita en Egipto; pero no está documentada la misma práctica para Menelao. En realidad, este matiz resulta indicio probatorio de la tesis que sostiene Heródoto.²⁴ Además, debe consignarse una particularidad llamativa: en ningún caso Plutarco objeta a esa versión alternativa de la tradicional, es decir, que Helena nunca se hallara en Troya y que simplemente recaló en Egipto.

4. LA (IR)RELIGIOSIDAD DE HERÓDOTO EN PLUTARCO: ¿JUICIO SEVERO O GRAVEDAD FINGIDA?

Como hemos procurado transmitir mediante la exposición precedente y la selección de ciertos pasajes confrontados, la crítica de Plutarco en esta sección de su opúsculo bascula sobre el triple eje ‘Heródoto / Egipto / religión’. En efecto, la metodología histórica del Halicarnaseo (de consabida censura en el período helenístico-imperial), la noción popular sobre la idiosincrasia de los egipcios en la época de Plutarco y ese ‘laicismo’ religioso de Heródoto (permítasenos expresarlo así), enfocado desde la óptica plutarquea, proporcionaban la *inventio* discursiva a fin de que Plutarco pudiera modelar una pieza que causara mella en el público-destinatario de la obra. Interpretada en tal sentido, la diatriba del Queronense se resolvería, conforme a un juicio sumarísimo de Heródoto, en la apología cultural y religiosa de un nacionalismo griego cómodamente asentado en el orden político de Roma donde, por añadidura, la condición del pueblo egipcio había experimentado una modificación exponencial en la valoración del mismo: el esplendor del pasado egipcio fue dando paso al carácter exótico de este pueblo cuya admiración entró en progresivo declive tras la batalla de Accio, donde claudicaron las tropas de Marco Antonio y de Cleopatra (la ‘Egipcia’ por excelencia, durante prolongado tiempo, en el imaginario colectivo de los romanos). De este modo, la descripción de los egipcios podía corresponderse, a la postre, con sujetos de carácter frívolo, proclives a las artimañas y a la mendacidad, individuos de fiabilidad despreciable. Esa visión tópica y despectiva, de alteridad fácil, pudo servir también a Plutarco para desacreditar las observaciones religiosas

²⁴ A propósito de la versión de Heródoto y sobre la existencia de sacrificios humanos entre los griegos, cf. Grimaldi (2004: 141-142).

de Heródoto sobre los griegos y sobre los egipcios, un Heródoto cuyo talante ético e historiográfico quedaría así deteriorado.²⁵

He aquí, pues, una valoración de carácter severo que el público de Plutarco podía tal vez asumir: un público culto, instruido, aristocrático, de posiciones conservadoras; un destinatario a quien, en suma, podía gustar una interpretación como la hasta aquí sugerida. Con todo, este público selecto, estos representantes de las clases intelectuales se hallaban bien familiarizados con el brillo del pasado remoto en Grecia. Y, al menos entre la tipología del receptor de la obra plutarquea, resulta inverosímil la existencia de un 'lector' acrítico y superficial. Efectivamente, un lector avezado de la época, que compartiera intereses culturales e ideológicos con el Queronense, no podía ser ajeno a determinados aspectos que, aislados, resultarían escasamente relevantes pero, conjuntamente analizados, orientarían a una exégesis distinguida. A título de indicios probatorios, nos permitimos señalar: la inconsistencia e incluso la manipulación de las citas herodoteas que Plutarco exhibe en *De Herodoti malignitate* (circunstancia que no se corresponde con la atención respetuosa de Plutarco por el relato de la *Historia* herodotea en otros escritos del Queronense);²⁶ la morfología sustancialmente retórica del libelo plutarqueo, impregnado de recursos inherentes a los ejercicios escolares de la época, a la configuración epidíctica que presidía las preceptivas de los rétores más acreditados de época imperial (morfología retórica que, probablemente, sería asumida por el lector sagaz como un mero 'juego' de παίγνιον compositivo); la caracterización del pueblo egipcio mediante pinceladas que inciden, con menosprecio acaso fingido, en la banalidad e infidelidad, vicios presuntamente propios de los individuos egipcios (rasgos que una persona grecorromana y culta podría aceptar en una interpretación de ironía lúdica); y la irreligiosidad ostensiblemente impía de Heródoto que el Queronense podría referir para solaz dialéctico de las capas cultas, es decir los destinatarios de la obra plutarquea (como queda dicho y hasta el ensayo *De Herodoti malignitate*, no existe en la tradición literaria de la Antigüedad la menor crítica que afecte al decoro religioso de Heródoto).

En resolución: asumiendo la metodología discursiva de este análisis, dejamos al criterio del 'lector' (ahora moderno) la interpretación que mejor corresponda a su personal examen de los hechos. Pero no queremos eludir la responsabilidad en la valoración de este esquema. En los últimos decenios se ha venido insistiendo en que la literatura de época imperial constituye, en buena medida, una literatura de *performance*. Pues bien, diera asimismo la impresión de que Plutarco, con este tratadito de libelo vehemente, provee una 'puesta en escena' que resultara grata al

²⁵ Inglese (2003: 222-225) presenta argumentos adicionales de importancia para la interpretación en clave 'seria' de la censura que ejerce Plutarco.

²⁶ Inglese (2003: 226-228), quien aduce perspicazmente testimonios sólidos sobre la tergiversación de Plutarco a propósito de varios pasajes herodoteos.

público destinatario de la composición. Y, en fin, concluimos nuestra exposición con estas atinadas palabras de Candau que suscribimos sin fisuras: “Ci si potrebbe chiedere perché Plutarco si sia assunto il compito di scrivere un trattato che costituisce più una *performance* che un documento serio e ponderato. Per rispondere dovremo considerare le coordinate culturali nella quale si inserisce l’opera di Plutarco”.²⁷

Bibliografía

- Bowden, H. (2003), “Oracles for Sale”, in Derow, P., Parker, R. (eds.), *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford-New York, Oxford University Press: 256-274.
- Candau, J. M. (2013), “Citazioni storiografiche nel *De Herodoti malignitate* di Plutarco. Ideologia, retorica e conflitti d’identità,” in Berti, M., Costa, V. (eds.), *Ritorno a Alessandria. Storiografia antica e cultura bibliotecaria: tracce di una relazione perduta*. Roma, Edizioni Tored: 277-292.
- Chrysanthou, Ch. S. (2018), *Plutarch’s ‘Parallel Lives’: Narrative Technique and Moral Judgement*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Flower, M. (2008), *The Seer in Ancient Greece*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Frost, F. J. (1961), *The Scholarship of Plutarch: The Biographer’s Contribution to the Study of Athenian History*. California University: Diss.
- Grimaldi, M. (2004), *Plutarco. La malignità di Erodoto*. Napoli: M. D’Auria.
- Harrison, Th. (2000), *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford: Oxford Classical Monographs.
- Inglese, L. (2003), “Aspetti della fortuna di Erodoto in Plutarco,” *RCCM* 45.2: 221-244.
- Lloyd, A.B. (2000), *Erodoto. Le storie* (vol. 2). Roma: Fondazione Lorenzo Valla-Milano. A. Mondadori.
- Luragui, N. (2006), “Meta-historie: Method and Genre in the Histories,” in Dewald, C., Marincola, J. (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, Cambridge University Press: 76-91.
- Marincola, J. (2015), “Defending the Divine: Plutarch on the Gods of Herodotus,” *Histos Supplement* 4: 41-83.
- Masaracchia, A. (1998), “Erodoto,” in D’Anna, G., Di Marco, M. (eds.), *A. Masaracchia. Riflessioni sul antico*. Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali: 269-295.

²⁷ Candau (2013: 291). Candau proporciona en su trabajo una sugestiva argumentación, sumamente valorable, sobre los aspectos que hemos concentrado en la cita aquí expuesta.

- Mikalson, J. D. (2003), *Herodotus and Religion in the Persian Wars*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press.
- Parker, R. (1996), *Miasma. Pollution and Purification in early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press [=1983].
- Ramón Palerm, V. M. (2000), “El *De Herodoti malignitate* de Plutarco como *epídeixis* retórica”, in Van der Stockt, L. (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society*. Louvain-Namur, Éditions Peeters: 387-398.
- Ramón Palerm, V. M. (2002), *Plutarco. Obras Morales (Moralia) IX*. Madrid: Gredos.
- Ramón Palerm, V. M. (2003), “La tradizione erodotea nella *Vita di Aristide* di Plutarco,” *RCCM* 45.2: 245-254.
- Ramón Palerm, V. M. (2013), “La irreligiosidad como técnica probatoria: dictamen de Plutarco sobre Heródoto,” in Santana Henríquez, G. (ed.), *Plutarco y las artes. XI Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*. Madrid, Ediciones Clásicas: 230-235.
- Ramón Palerm, V. M. (2013), “*Afrodita Extranjera*: Helena en la versión crítica de Heródoto,” in Beltrán, J. A. et alii (eds.), *Otium cum dignitate. Estudios en Homenaje al profesor J.J. Iso Echegoyen*. Zaragoza, Monografías de Filología Latina: 797-404.
- Ramón Palerm, V. M. (2018), “Irreligiosidad y Literatura en Atenas. Actualización científica”, in Ramón Palerm, V. M., Sopeña Genzor, G., Vicente Sánchez, A. C. (eds.), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*. Coimbra: Humanitas Supplementum-São Paulo: Annablume: 55-58.
- Roskam, G. (2017), “Discussing the past: Moral virtue, truth, and benevolence in Plutarch’s *On the Malice of Herodotus*,” in Georgiadou, A., Oikonomopoulou, K. (eds.), *Space, Time and Language in Plutarch*. Berlin-Boston, Millennium-Studien: 161-174.
- Sánchez Mañas, C. (2017), *Los oráculos de Heródoto. Tipología, estructura y función narrativa*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza. Monografías de Filología Griega.
- Sierra, C. (2014), “Plutarco contra Heródoto: razones de una censura,” *Talia Dixit* 9: 23-46.
- Silva, M.A. de Oliveira (2013), *Plutarco. Da Malícia de Heródoto*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Vergara Recreo, S. (2022), “La configuración (ir)religiosa del mito de Helena en Egipto: tres casos paradigmáticos”, *Humanitas* 80: 9-23.
- Winiarczyk, M. (1984), “Wer galt im Altertum als Atheist?,” *Philologus* 128.2: 157-183.

HUELLAS HERODOTEAS EN LA POESÍA HELENÍSTICA MENOR

RAFAEL J. GALLÉ CEJUDO*
Universidad de Cádiz
rafael.galle@uca.es

RESUMEN: Muy al contrario de lo que la crítica decimonónica había tratado de pontificar, el legado del historiador Heródoto en la literatura helenística e imperial está fuera de toda discusión, no solo, y como puede resultar previsible, en los epígonos del género historiográfico, sino también entre los representantes de los diferentes géneros poéticos. En este capítulo se analizará de forma somera la huella herodotea en algunos pasajes emblemáticos de la elegía helenística más fragmentaria.

ABSTRACT: Quite contrary to what nineteenth-century critics had tried to pontificate, the legacy of the historian Herodotus in Hellenistic and Imperial literature is beyond dispute, not only, as might be expected, among the epigones of the historiographical genre, but also among the representatives of the different poetic genres. This chapter will briefly analyse the Herodotean imprint in some emblematic passages of the most fragmentary Hellenistic elegy.

1. PRELIMINAR: LA DULZURA POÉTICA DEL *MYTHOLOGOS* HERÓDOTO

Hoy ya ha quedado fuera de toda discusión el que Heródoto fuera leído en época helenística. En efecto, como ya constatará Jacoby, ya nadie acepta las teorías de finales del s. XIX que sostenían que la filología alejandrina no prestó especial atención a Heródoto,¹ aunque en este sentido sea preceptivo distinguir dos campos de trabajo muy diferentes: de una parte, lo que supuso la huella herodotea en los epígonos del mismo género, esto es, los representantes del género historiográfico en época helenística; y, de otra, la presencia o el influjo de la obra de Heródoto en el amplio elenco de poetas alejandrinos.

Con respecto a la ciencia historiográfica,² la reputación de *mythologos* (sobre este término se insistirá más adelante) o embustero,³ que se fue acrecentando

* Este capítulo es parte del proyecto de I+D+i PID2021-123138NB-I00, financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033/ y “FEDER Una manera de hacer Europa”.

¹ Jacoby (1913, col. 504). Los máximos representantes de estas teorías negacionistas fueron Kirchhoff (1878: 9) y Bauer (1878: 4 y 29).

² Párrafos inspirados en Murray (1972: 202-203) y en el capítulo “Herodotus the Liar” de Priestley (2014: 209-216).

³ Como es bien sabido será al valenciano Juan Luis Vives al que haya que atribuir el dudoso mérito de haber motejado por primera vez a Heródoto como “padre de la mentira”, parodiando y cuestionando el título de “padre de la Historia” con el que lo coronara Cicerón (*De Leg.* 1.5). El pasaje en cuestión es el siguiente: *Herodotus quem verius mendaciorum patrem dixeris quam quomodo illum vocant nonnulli, parentem Historiae* (cf. Ioannis Lodovici Vivis Valentini *De Disciplinis libri XX*, Amberes (1531: fol. 31 v.º); pero véase también lo expresado por el humanista

principalmente tras las severas y veladas acusaciones vertidas por Tucídides de que la obra de sus predecesores había sido compuesta “más por su capacidad de seducción en una lectura pública que por su especial veracidad” (Thuc. 1.21: ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῇ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον) o que no eran más que “una obra de concurso para ser escuchada de forma improvisada” (Thuc. 1.22 ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρήμα ἀκοῦειν), no parece ahormarse bien con el prurito etnográfico de la época helenística. Hay que tener en cuenta además que del suministro de historias románticas en escenarios remotos y de los relatos de viajes utópicos ya se empezaba a hacer cargo un género incipiente que irrumpirá en el panorama literario del cambio de era con un empuje extraordinario y al que ningún otro podrá disputar ya el liderazgo en el podio de la literatura de consumo: la novela.⁴ Ahora bien, esto no implica que Heródoto dejara de leerse, sino que el interés radicaba más en su faceta de modelo retórico y estilístico que en la de depositario de un saber histórico, ya que en este segundo sentido el autor de referencia indiscutible va a ser Tucídides. En efecto, todo parece indicar que el canon de historiadores procedente de la Alejandría helenística estaba compuesto por la tríada clásica constituida por Heródoto, Tucídides y Jenofonte, y que esa progresión cronológica va a favorecer la práctica de la continuación histórica, y, en consecuencia, la de los epígonos Éforo, Filisto y Teopompo. No cabe duda de que en el sistema educativo antiguo los historiógrafos fueron utilizados como paradigmas de determinados preceptos retóricos, reglas gramaticales y precisiones léxicas, pero en el caso de Heródoto, precisamente por su fama de fabulador y por la poeticidad que tradicionalmente se le presumía al dialecto jonio,⁵ fue adquiriendo con el tiempo cierta condición de “poeta en prosa”.

En efecto, no es necesario insistir en estas páginas en todos aquellos autores y pasajes en los que se destaca la poeticidad o *dulzura* poética contenidas en la sencillez de la prosa herodotea,⁶ pero no está de más citar un par de pasajes del *Sobre las formas de estilo* de Hermógenes emblemáticos y bastante ilustradores de la cuestión. En Hermog., *Id.* 333-334, a propósito de la *dulzura* (γλυκύτης) que implica la atribución de capacidad de decisión a seres que no la tienen mediante el recurso retórico de la personificación o la prosopopeya, sostiene el rétor que

ibidem fol. 127 v.º: *Herodotus pater nominatur Historiae, quod primus ad rerum narrationem, elegantiam et nitorem orationis adiunxit. Habet fabulosa permulta, sed operis titulo excusatur, inscripsit enim Musas; quod significauit quaedam dici licentius, id enim Musis permittitur, ut audientium animos suauius destineant, quod interdum seueritate narrationis non assequerentur.* Otros ataques antiguos contra la veracidad del historiador de Halicarnaso se pueden leer en Ctesias *apud* Phot. *Bib.* 35b, 41 o D.S. 1.69.7; cf. Priestley (2014: 209 ss.).

⁴ Para la problemática relativa a la relación de la historiografía y los orígenes de la novela siguen siendo esclarecedoras las páginas de Reardon (1971: 315 ss.).

⁵ Hermog., *Id.* 336: ἡ γὰρ Ἰᾶς οὐσα ποιητικὴ φύσει ἐστὶν ἡδεῖα (“pues el jonio, al ser poético, es dulce por naturaleza”).

⁶ Pueden consultarse para ello a las ilustradoras páginas de Priestley (2014:198-199, esp. n. 47).

Heródoto atesora varios ejemplos de esta práctica, ya que, si bien “a lo largo de casi toda su obra elabora expresiones placenteras, en la campaña de Jerjes en el Helesponto sobresale el uso del *placer* y la *dulzura*” (σχεδὸν γὰρ δι’ ὅλου τοῦ λόγου ἡδονὰς ἐργαζόμενος ἐν τοῖς εἰς τὸν Ἑλλήσποντον ὑπὸ Ξέρξου πραχθεῖσιν ὑπερεβάλετο τῇ ἡδονῇ καὶ τῇ γλυκύτητι). También en Hermog., *Id.* 336 sostiene el rétor que la dicción *dulce*, la pura y la poética son propias de la *sencillez* (λέξις δὲ γλυκεῖα ἢ τε τῆς ἀφελείας ἰδίᾳ παρὰ τὴν καθαρὰν ῥηθεῖσαν εἶναι καὶ ἔτι ἡ ποιητική) y que Heródoto, que se ha preocupado en especial de cultivar la *dulzura* y que ha empleado los mecanismos compositivos y reflexiones que para Hermógenes caracterizan la *dulzura*, se ha servido igualmente en muchos pasajes de la dicción propia de la *simplicidad* y la *dulzura*, que en él será especialmente sostenida.⁷

Ahora bien, han sido precisamente esa dulzura y placer que producen los pensamientos de tipo “mítico” los que han propiciado la atribución de la fama de fabulador al de Halicarnaso. Hermógenes (*Id.* 330) distinguía en este sentido tres categorías: los relatos míticos, los relatos que están próximos a los mitos (como los sucesos de Troya y similares) y los que de algún modo presentan algún punto en común con lo fabuloso, pero gozan de mayor credibilidad que los mitos. Y es en este tercer grupo donde el rétor posiciona la obra herodotea⁸ y, en consecuencia, va a ser justamente ahí donde va a radicar el problema. Esa posición ambigua entre la realidad y el mito es la que, como ya se ha mencionado, le ha valido la fama de mentiroso e incluso ignorante, aunque también habría que añadir que no más que a otros autores.

Pero hay un pasaje singular del tratado *Sobre la malevolencia de Heródoto* de Plutarco (*Herod. mal.* 43 = *Mor.* 874B) en el que el de Queronea alaba la prosa atractiva y seductora del historiador, su estilo armónico y pulcro, la brillantez del escritor, la hermosura de su prosa y el gracejo, pericia y elegancia que destilan sus relatos.⁹ Y remata su elogio haciendo acreedor a Heródoto de un conocido verso homérico (*Od.* 11.368): μῦθος δ’ ὥς ὅτ’ αἰοιδὸς ἐπισταμένως (“un relato como el aedo de antaño, con sabiduría”).

El verso está extraído literalmente del célebre episodio acontecido en la corte de Alcínoo en el que el rey de los feacios celebra el relato de las aventuras que ha

⁷ Hermog., *Id.* 336: ταύτηι τοι καὶ Ἡρόδοτος τῆς γλυκύτητος μάλιστα πεφροντικῶς ἐχρήσατο μὲν καὶ μεθόδοις καὶ ἐννοίαις, αἵσπερ καὶ ἡμεῖς ἐχαρακτηρίζομεν τὴν γλυκύτητα, λέξει τε ἐκάστη ἰδίᾳ τῆς ἀφελείας πολλαχοῦ, ὥσπερ ἐλέγομεν, ἐκεῖθεν δὲ μάλιστα διαρκῇ ἔσχε τὴν γλυκύτητα, ὅτι καὶ αὐτὴν εὐθὺς τὴν διάλεκτον ποιητικῶς προεῖλετο εἰπεῖν.

⁸ Hermog., *Id.* 330: Πρῶτον μὲν γὰρ ὅπερ ἔφην καὶ μάλιστα γλυκύτητα καὶ ἡδονὴν ἐν λόγῳ αἱ μυθικαὶ τῶν ἐννοιῶν ποιοῦσι· κατὰ δεῦτερον δὲ λόγον τὰ διηγήματα, ὅσα ἐγγὺς μύθων ἐστίν, οἷον τὰ περὶ τοῦ Τρωικοῦ πολέμου εἰ διεξίτοι τις ἢ εἴ τι τοιουτότροπον. – Τρίτην δὲ ἔχει τάξιν τὰ κατ’ ὀλίγον μὲν πῶς τοῦ μυθικοῦ κοινωνοῦντα διηγήματα, μᾶλλον δὲ ἢ κατὰ τοὺς μύθους πιστευόμενα, οἷα ἐστὶν ἅπαντα τὰ Ἡροδότου.

⁹ Plu., *Herod. mal.* 43 (*Mor.* 874B): γραφικὸς ἀνὴρ, καὶ ἡδὺς ὁ λόγος, καὶ χάρις ἔπεστι καὶ δεινότης καὶ ὥρα τοῖς διηγήμασι, «μῦθον δ’ ὥς ὅτ’ αἰοιδός, ἐπισταμένως» μὲν οὖ, λιγυρῶς δὲ καὶ γλαφυρῶς ἡγόρευκεν. ἀμέλει ταῦτα καὶ κηλεῖ καὶ προσάγεται πάντας.

hecho Odiseo, pero lo más destacable es que en ese pasaje se alaba “la belleza de sus palabras” (μορφῇ ἐπέων) y el “buen juicio” (φρένες ἐσθλαί) del soberano de Ítaca. Es muy difícil creer que Plutarco no tuviera esos mismos elogios en sus pensamientos cuando emplea el verso Homérico para describir la prosa de Heródoto. En efecto, pese a la corriente crítica con la veracidad del texto herodoteo, el historiador se ha ganado la reputación de “ancestro poético” de la prosa griega y es precisamente en ese sentido en el que hay que enjuiciar también la mención de Heródoto en la elegía helenística conocida como “El orgullo de Halicarnaso” (*Steinepigramme aus dem griechischen Osten* 01/12/02).¹⁰

2. HERÓDOTO EN LA ELEGÍA DE SALMÁCIDE (“EL ORGULLO DE HALICARNASO” SGO 01/12/02)

Se trata de una larga elegía inscripcional que forma parte de un lienzo habitacional hallado *in situ* en 1995 en Bodrum, la antigua Halicarnaso, en las excavaciones realizadas en el promontorio de Kaplân Kalessi, en los arrabales de la ciudad, concretamente en el barrio de Salmácide, y que se halla custodiada actualmente en el museo de arqueología subacuática ubicado en el castillo de Bodrum. Está escrita en alfabeto jonio y su datación puede estar entre la segunda mitad del s. II y principios del s. I a. C. La esmerada caligrafía demuestra que es obra de un lapicida profesional y que tenía una clara finalidad decorativa, muy probablemente de la misma fuente que, junto con el suntuoso Mausoleo, llamó la atención del geógrafo Estrabón en su descripción de Caria (14.2.16).¹¹ Desde el punto de vista de la genericidad, se trata de una elegía encomiástica en la que se explican las razones por las que ha recibido sus honores (3, τὸ τίμιον) la ciudad de Halicarnaso y todo aquello por lo que puede ser considerada una urbe de la que sentirse orgullosa. El poeta se remonta para ello a los orígenes mitológicos de la ciudad (la infancia de Zeus), a los legendarios héroes fundadores (Cránao, Endimión y Anteo) y a las figuras de la creación literaria, tanto en prosa, como en

¹⁰ Las siguientes reflexiones, así como el texto y traducción completos de esta elegía inscripcional se pueden leer en Gallé Cejudo (2021: 789-803).

¹¹ La *editio princeps* fue realizada por Isager en 1998, aunque ya adelantó la primicia en el XI Congresso Internazionale di Epigrafia Greca e Latina celebrado en Roma en 1997. La referencia habitual del texto es la de la edición de Merkelbach & Stauber, 1998 (01/12/02). Dada la transversabilidad de materias y contenidos implicados en este largo texto elegíaco (arqueológicos, históricos, geográficos, literarios, lingüísticos, mitológicos, antropológicos, etc.) y pese al poco tiempo transcurrido desde que vio la luz, el estudio de esta elegía inscripcional ha generado una bibliografía ingente. Sirva de botón de muestra de esta multidisciplinariedad, el volumen colectivo editado por Isager y Pedersen (2004) o el proyecto on line *The Salmakis Fountain* de la Universidad del Sur de Dinamarca (Odense), donde está alojado el archivo fotográfico del texto y de la planimetría del yacimiento arqueológico. Para la bibliografía específica remito a Gallé Cejudo (2021: 791-792).

poesía, que, desde Heródoto, han dado lustre y prestigio a la ciudad. Es, pues, una elegía en la que por encima de cualquier otro rasgo compositivo predomina el elemento etiológico (como demuestra además el empleo inconfundible del presente εἶσι en el v. 12) y el ctístico-fundacional, ambos al servicio de una clara reivindicación helénico-patriótica en una época en la que la ciudad, bajo dominación romana desde el 189 a. C., ya estaba muy venida a menos.

En cuanto a la autoría del texto, las hipótesis y conjeturas no permiten pronunciarse en un sentido seguro. La propuesta de Merkelbach en la edición de 1998, que atribuía la composición al poeta Heráclito de Halicarnaso, ausente en el catálogo y muerto antes del 240 a. C., fue descartada por el propio estudioso en los *corrigenda* de 2004 al ser prevenido por Lloyd-Jones (1999a) de la incompatibilidad cronológica que supone que este Heráclito sea citado por Calímaco (*Epigr.* 2) y que en la elegía se citen autores del s. II, como Zenódoto, Dionisio y probablemente Nosos. También se ha propuesto la autoría de Antípatro o la de un epigramatista cercano al círculo de Meleagro. Y no se puede pasar por alto la hipótesis sugerente de Gauthier (1995), según la cual las diferencias significativas que se perciben entre la primera y la segunda parte del texto podrían ser indicio de una doble autoría. En todo caso, la posible inspiración de la elegía en los Πίνακες de Calímaco y el elevado número de ecos textuales de Calímaco (1 y 3), Apolonio (5 y 6), Licofrón (1), Meleagro (2, 4, 22 y 26), Teócrito (27-28 y 57), Euforión (2), Hesíodo incluso (5, 9 y 13-14), una de las fuentes predilectas de los poetas alejandrinos, o la cita literal de Antímaco en el v. 11 (que ha permitido incluso corregir el texto transmitido del fr. 57 Wyss = 78 Matthews) lo sitúan en la esfera de la generación de los epígonos helenísticos.

La elegía está escrita en forma de un diálogo poético de corte himnico con la diosa Afrodita que presenta una habitual estructura tripartita compuesta por una *epíklesis* o invocación (1-4) a la divinidad para que sea ella la que relate los honores de la ciudad a un poeta que, igualándose al Homero de *Iliada* 2.486, nada sabe; el centro narrativo (5-54) de contenido aretalógico en el que se relatan los antecedentes mitológicos de la ciudad con el episodio de los Curetes protectores de Zeus recién nacido y la recompensa recibida por su filantrópica acción (5-10); la mención de Salmácide y Hermafrodito en calidad de figuras civilizadoras (15-22); la procedencia helénica de las ramas fundacionales y las stirpes de los héroes colonizadores con el establecimiento previo de los límites geográficos de la tierra Pedasa llevado a cabo por Palas, siguiendo las huellas marcadas por Belerofonte (23-26); la llegada desde Atenas del fundador Cránao, el mejor de los Cecrópidas (27-28); la llegada del fundador Endimión con los hombres de Esparta y la región etolia (29-30); la llegada del héroe fundador Anteo desde la Argólida y la metrópoli Trecen (31-32); los versos 33-42 están muy mutilados y es difícil precisar el contenido con la mención de un hijo de Febo, Ariadna y Radamantis (*si vera lectio*), a no ser que se trate de una digresión mitológica sobre Anteo y Ariadna vinculados con la ciudad de Antedón de

Beocia o entre Radamante y Minos y Enopión, hijo de Ariadna;¹² los vv. 41-54, redactados al más típico estilo de la elegía catalógica de corte metaliterario, están reservados para el elenco de escritores famosos de Halicarnaso (algunos de los cuales son a día de hoy completamente desconocidos); y, finalmente, los vv. 55-60 recogen a modo de colofón los triunfos actuales por tierra y mar y la fama imperecedera de la ciudad.

El catálogo de escritores de Halicarnaso ocupa, como ya he mencionado, los vv. 41-54:

]αι στ[φά]νην χερὶ Δωρικὸν αὐτὴν
 ἐρ[ἱ]ζει Φοίβου ἐφημοσύναις,¹³
 Ἡρόδοτον τὸν πεζὸν ἐν ἱστορίαισιν Ὀμηρον
 ἤροσεν, Ἄνδρωνος θρέψε κλυτὴν δύναμιν,
 ἔσπειρεν Πανύασσιν ἐπὼν ἀρίσημον ἄνακτα, 45
 Ἰλιακῶν Κυπρίαν τίκτεν ἀοιδοθέτην.
 ἦδε τὸν ἐμ Μούσαισι Μενεσθέα κεδνὸν ἀνῆκεν,
 ἦδε Θεαιτήτου πνεῦμ' ἐλόχευσ' ἱερὸν,
 κωμικὸν ὕμνοθέτην Διονύσιον νῆα τεκνοῦται,
 Ζηνόδοτον τραγικῶν ἴδριν ἔτευξ' ἐπέων, 50
 δμῶα Διωνύσου Φανόστρατον ἔσχεν ἀοιδόν
 Κεκροπιδῶν ἱεροῖς ἄβρὸν ἐνὶ στεφάνοις,
 Νόσσον ἐν ἱστορίαισι χρόνων σημάτων τευξεν,
 Τιμοκράτην πινυτὸν γείνατ' ἀοιδοθέτην.

[...] la propia corona doria en la mano

[...] se sienta al mandato de Febo.

A Heródoto, el Homero prosista de la Historia,¹⁴

lo engendró; nutrió el inclito potencial artístico de Andrón;¹⁵

¹² Resultan ciertamente significativas las versiones novedosas del mito, como, por ejemplo, la inopinada sección cosmogónica que sitúa el escondite del recién nacido Zeus y la custodia a cargo de los Curetes en Halicarnaso. También es realmente excepcional la versión del mito de Salmácide y Hermafrodito, porque está totalmente alejada de la vulgata ovidiana (*Met.* 4.285-388), pues en esta elegía ya no son presentados como la ninfa erotómana y el monstruo bisexual o andrógino, sino más bien mediante la expresión de una versión primigenia y amable del mito o a través de una relectura eufemística del mismo con una clara función apologética y rehabilitante dentro de la corriente que ya se puede leer en Estrabón (14.2.16) y Vitrubio (2.8.12). En efecto, ambos autores encabezan una corriente rehabilitadora de la fuente homónima que intenta cuestionar, desmentir o racionalizar el efecto afeminador o portador de enfermedades venéreas que producían sus aguas, según una tradición todavía muy presente en época imperial (*AP* 7.222, *Ov.*, *Met.* 15.319, *Mart.* 6.69 y 10.30, *Stat.*, *Silu.* 1.5.20-21).

¹³ Para el v. 42: ἐρ[γὸν ἐναρμό]ζει conjetura, e. g., Austin.

¹⁴ Nótese que Heródoto, Andrón y Paniasis también son citados juntos en el epigrama inscripcional hallado en la misma región SGO 01/12/01 (IG 12.1.145 = SEG 36, n.º 975).

¹⁵ Para Andrón (s. IV), autor de unos Συγγενικά, véase *FGrHist* I F 10. Es citado también por Plutarco en la *Vida de Teseo* 25.7.

puso la semilla de Paniasis¹⁶ como ilustre soberano de los versos épicos; 45
 y engendró a Ciprias,¹⁷ el poeta de los cantos de Ilión.
 Ella a Menestee¹⁸ encumbró devoto de las Musas;
 ella dio a luz a la sagrada inspiración de Teeteto;¹⁹
 tiene por hijo al poeta cómico Dionisio;²⁰
 a Zenódoto²¹ forjó como experto en el verso trágico; 50
 al servidor de Dioniso, a Fanóstrato²² lo tuvo como el cantor
 delicioso en las sagradas coronas de los Cecrópidas;
 a Nosos²³ como intérprete de las fechas en la Historia forjó;
 y a Timócrates²⁴ convirtió en un sabio poeta.

El foco ha de ser puesto naturalmente en el v. 41: Ἡρόδοτον τὸν πεῖζον ἐν ἱστορίαισιν Ὅμηρον. Tomando como punto de partida las acertadas reflexiones de Priestley,²⁵ llamar a Heródoto “el Homero prosista de la Historia” no debe tanto ser puesto en relación con aquel pasaje en el que a Sófocles se le llama “Homero de la Tragedia” (<τὸν> δὲ Σοφοκλέα Ὅμηρον τραγικόν, D. L. 4.20), como con aquel otro en el que a Ánite se la denomina “la Homero femenina” (θῆλυν Ὅμηρον AP 9.26 Antip. Thess.). Porque, en efecto, si bien en el primer caso todo apunta a que ese tipo de apelativo puede ser entendido como “padre” o “primer paradigma”, en el segundo caso, sin embargo, no pueden obviarse las connotaciones poetizantes o de paradigma poético que implican llamar a la poeta de Tegea “la Homero femenina”.

3. USO SATÍRICO DE LA RELACIÓN DE HERÓDOTO Y QUÉRILO

Otro ejemplo muy sutil e indirecto de la conexión entre los elegíacos helenísticos y Heródoto lo proporciona el *Testimonio* 16 (Gallé) de Filitas de Cos contenido en un epigrama satírico atribuido a Crates (1 G.-P., HE 1371 = AP 11.218).

¹⁶ Paniasis es primo de Heródoto (cf. *Suda* π 248 Adler) y autor de una Ἡρακλείας, poema épico en 14 libros sobre los trabajos de Heracles, y también de unos Ἰωνικά.

¹⁷ Autor desconocido que no parece que deba identificarse con el citado por Demodamante de Halicarnaso (*FGrHist* 428 F 1 y Ath. 15.682E), ni con los citados por Ateneo (8.334B) a propósito de los *Cantos ciprios* y la *Pequeña Iliada*.

¹⁸ Probablemente se trate del poeta cómico del s. III a. C. recogido en PCG 7.3.

¹⁹ Contemporáneo de Calímaco y al que hasta ahora se creía natural también de Cirene. Es autor de seis epigramas de la *Antología Palatina* y es citado por el propio Calímaco, *Epigr.* 7 (cf. HE 3342-3371).

²⁰ Varios son los poetas que podrían responder a este nombre. Quizá el mejor posicionado sea Dionisio III recogido en PCG vol. 5, 41.

²¹ Poeta trágico cuya obra y testimonios pueden consultarse en TrGF 215.

²² Hijo de Heracleide del que se conservan dos inscripciones dedicatorias en Halicarnaso (cf. IG 2.3073) y una proxenia en Delos (IG 11.528).

²³ Cronógrafo citado también en SGO 01/12/07 y autor de unos Χρονικά, lo que le valió figurar entre los principales autores de la ciudad.

²⁴ Nada se sabe de este autor.

²⁵ Priestley 2014 (187-219).

Philitt., test. 16 (17 Sbardella, 8 Spanoudakis, 15 Lightfoot, 8 Dettori)
 Χοιρίλος Ἀντιμάχου πολὺ λείπεται· ἀλλ' ἐπὶ πᾶσιν
 Χοιρίλον Εὐφορίων εἶχε διὰ στόματος
 καὶ κατάγλωσσ' ἐπόει τὰ ποιήματα καὶ τὰ Φιλίτα
 ἀτρεκέως ᾗδει· καὶ γὰρ Ὀμηρικὸς ἦν.

Quérilo queda muy por detrás de Antímaco; pero, en todo momento
 a Quérilo tenía Euforión en la boca
 y componía poemas de lenguaje rebuscado y la obra de Filitas
 a la perfección la conocía; en efecto, era también homerizante.

Como bien hace en recordar Mulligan,²⁶ si un epigramático helenístico quería describir un comportamiento tabú o escandaloso, se inclinaba más por el juego de palabras recóndito que por la obscenidad desnuda. El lector de epigramas helenísticos debe estar atento a la metáfora sugerente y a la insinuación: un cerdito o un lechón rara vez es solo un lechón o, para ser más explícito, un higo rara vez será solo un higo (AP 16.240 y 241). En efecto, este epigrama es paradigmático para ejemplificar los usos anfibológicos de los que hacen gala los poetas helenísticos. Revestido de la apariencia de una composición que versa sobre crítica literaria, se trata en realidad de un continuo juego alusivo con connotaciones de sexo oral: el nombre de Quérilo (de Samos) es evocador del término χοῖρος (lit. “lechón”) empleado para los genitales rasurados de la mujer; κατάγλωσσος, vocablo que designa el léxico rebuscado significa literalmente “lleno de lenguas”, evocador sin duda del cunnilingus y la felación; Φιλίτα y ποιήματα resuenan a φιλήματα o en todo caso al verbo “amar” o “besar” y además φιλητής es “amante”;²⁷ y en el nombre de Homero va implícita en calambur la palabra “muslos” (ὁ μηρός). Así pues, en la acusación de Crates de que el homerizante Euforión, que llenaba su obra de palabrería plagada de glosas y conocía a la perfección la obra de Filitas, prefería a Quérilo, hay que sobrentender realmente la inclinación de Euforión al sexo oral con mujeres. En efecto, Euforión, hombre experto en amores (Φιλίτας-φιλέω), era más bien inclinado al cunnilingus o, dicho de otra forma, a lamer con su lengua retorcida (κατάγλωσσα) entre los muslos (ὁ-μήρος)²⁸ y, en especial, inclinado a lamer los genitales femeninos rasurados (Χοίριλος-χοῖρον).

Una vez que se conoce el valor anfibológico de los términos y la orientación sexualizada encubierta de este epigrama difícilmente puede uno sustraerse a los siguientes datos: la mención de Quérilo en el v. 1 del epigrama “que siempre está por detrás de Antímaco” (Ἀντιμάχου πολὺ λείπεται); la relación homosexual que

²⁶ Mulligan (2019: 111-116).

²⁷ Con este mismo valor en AP 5.271 (Macedon.).

²⁸ Para el verbo ὀμῆζειν con sentido obsceno, cfr. Ach. Tat. 8.9.3 o AP 5.36.2 μηριόνης (el “entremuslos”). La idea del deseo por los muslos de un jovencito está ya en Solón, fr. 16 G.-P. (12 Adrados).

tradicionalmente se le atribuye a Heródoto con Quérilo y que procede de la noticia contenida en el léxico *Suda*, donde se recoge que Quérilo, en su huida de Samos frecuentó la compañía de Heródoto y hay quien sostiene que se convirtió en su amorcito;²⁹ y el remate, la punta epigramática, del v. 4 (καὶ γὰρ Ὀμηρικὸς ἦν) en la que, aparte del doble sentido sexual antes mencionado, es inevitable oír los ecos del célebre pasaje del tratado *Sobre lo sublime* (13.3) atribuido a Longino, en el que el rétor se pregunta: μόνος Ἡρόδοτος Ὀμηρικώτατος ἐγένετο; (“Fue únicamente Heródoto el escritor más homerizante?”). Así pues, no es demostrable, pero tampoco improbable que en esta composición, para denunciar determinadas prácticas sexuales del tal Euforión, Crates se sirviera del nombre de Quérilo por el simple hecho del juego anfibológico que la falsa etimología le permitía, pero al mismo tiempo, por una asociación de ideas inconsciente no hubiera podido sustraerse a evocar la relación pederástica que la tradición le atribuía con el gran historiador de Halicarnaso.³⁰

4. UNA NOTA SOBRE LA HUELLA HERODOTEA EN CALÍMACO Y APOLO- NIO DE RODAS

Como ya se ha mencionado, la huella herodotea es claramente rastreable en la obra de los grandes poetas del período alejandrino. Y, aunque este no es el objetivo del presente estudio, para que quede constancia de esa huella se pueden mostrar algunos casos, a modo de botón de muestra, tomados de la obra de dos de los poetas más influyentes de la época: Calímaco y Apolonio.

Con respecto a Calímaco, baste remitir al trabajo clásico de Howald,³¹ donde se pone de relieve la atracción de la nueva poesía helenística por la cultura jonia selecta, erudita y distinguida. Para un autor como Calímaco fue innegable fuente de inspiración para conjugar a la perfección el dogma οὐδὲν ἀμάρτυρον αἰῶν (fr. 612) con la nueva cultura poética, el entusiasmo naturalista y científico, la conjunción de frivolidad y destreza compositiva de las ἄδοξοι ὑποθέσεις o arte de convertir los contenidos intrascendentes y menores en argumento de alta poesía. ¿Significa esto que el modelo jonio del de Cirene fuera Heródoto, el más alto representante de esa cultura refinada? Seguramente no, porque había otros

²⁹ *Sud.* χ 595, s. v. “Χοιρίλος”: Σάμιος, τινὲς δὲ Ἰασέα, ἄλλοι δὲ Ἀλικαρνασέα ἱστοροῦσι. γενέσθαι δὲ κατὰ Πανύασιν τοῖς χρόνοις, ἐπὶ δὲ τῶν Περσικῶν, Ὀλυμπιάδι οε΄, νεανίσκον ἦδη εἶναι· δοῦλόν τε Σαμίου τινὸς αὐτὸν γενέσθαι, εὐειδῇ πάνυ τὴν ὥραν· φυγεῖν τε ἐκ Σάμου καὶ Ἡροδότῳ τῷ ἱστορικῷ παρεδρεύσαντα λόγων ἐρασθῆναι· οὗτινος αὐτὸν καὶ παιδικὰ γεγονέναι φασίν. La noticia tiene todos los visos de ser falsa y de responder a la práctica antigua de vincular personalmente autores que cultivaron el mismo género literario y obras de temática similar. Esta conexión podría haber surgido del hecho de que Quérilo compusiera también poesía con el tema de las Guerras Médicas (cf. Fairweather (1974: 259 y 263-264).

³⁰ Para el texto de Quérilo, sus semejanzas con Heródoto y bibliografía actualizada, cfr. MacFarlane (2017: 237).

³¹ Howald (1923: 133-138).

modelos más directos y contemporáneos para Calímaco como Asclepiades (de Samos) o Filitas (de Cos). De hecho, Heródoto no es mencionado nunca en la poesía calimaquea, quizá solo aludido, como en el fr. 388.³² Es más, para Howald, la generación de Calímaco parece no ser consciente de la conexión con Jonia, sino que creía que remontaba a lo realmente primitivo, a Hesíodo (Call., *Epigr.* 27). Pero en esa orientación cientifista, que no puede mostrar abiertamente, coincide claramente con Heródoto, aunque en este sea una práctica más genuina y en Calímaco más velada. Para Howald el de Cirene no se permite investigar, solo coleccionar. No es un científico, sino un curioso que juega a ser un πολυῖστωρ.³³ Y la misma idea se subraya cuando se tilda a Calímaco del primer paradoxógrafo por su escrito Θαυμασιών και παραδόξων τῶν ἀνὰ πᾶσαν τὴν γῆν κατὰ τόπους ὄντων συναγωγή. También aquí nos parece estar escuchando al Heródoto cultivador de las curiosidades de la etnografía egipcia.

Pero, sin duda, una de las reflexiones recientes más atinadas en este sentido la debemos a Harder, que, retomando una misma idea expresada ya mucho antes por Howald,³⁴ en la introducción a su monumental edición de los *Aitia* de Calímaco advierte de que “an aetiological question formed the starting point for Herodotus’ history of the Persian wars in his *prooemium* τὰ τε ἄλλα καὶ δι’ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισιν”, asegurando además que las explicaciones etiológicas debían haber figurado en una considerable extensión en otras obras en prosa históricas y geográficas griegas y que esas obras fueron probablemente importantes fuentes para la obra calimaquea, donde las historias se habían convertido en poesía.

Podrían citarse algunos ejemplos más conocidos y palmarios de esta cuestión,³⁵ pero el siguiente pasaje ofrece un ejemplo mucho más sutil y velado (y metaliterario) de esos usos alusivos de determinados episodios históricos en los *Aitia*.³⁶

Call., fr. 1.13-16 Pf.:

....]ον ἐπὶ Θρήϊκας ἀπ’ Αἰγύπτοιο [πέτοίτο
αἶματ]ι Πυγμαίων ἡδομένη γ[έρα]νος,
Μασσα]γέται [κ]αὶ μακ[ρὸν ὅσ τεύ]οιεν ἐπ’ ἄνδρα
Μῆδον] ἀ[ηδονίδες] δ’ ὥδε μελιχρ[ό]τεται.

³² Se trata de un conocido *impossibile* citado por Calímaco (el lingote de los foceos) que seguramente remonte a Heródoto (1.165) y que de ahí adquiriera entidad proverbial.

³³ Howald (1923: 136).

³⁴ Harder (2012, vol. I, 26); y Howald (1923: 136).

³⁵ Como es el caso muy bien estudiado de la fundación de Cirene y su presencia de Heródoto 4.145-205, en Píndaro, *Pítica* 4 y 9 (dedicadas a Arcesilao y Telesícrates de Cirene) y en el *Himno a Apolo* de Calímaco; cfr. Braswell (1988), Létoublon (2003) y Hornblower (2018: 49-51).

³⁶ Las siguientes reflexiones han sido extraídas de Montes Cala, 1992, 6-7. Un extenso comentario puede leerse además en Harder (2012, vol. II: 45-49).

... hacia los tracios desde Egipto <vuele>
 la grulla que disfruta con <la sangre> de los pigmeos,
 los masagetas a lo lejos disparan su arco con el varón
 <medo>; de tal manera <los ruiseñores> son de trino más dulce.

El pasaje corresponde al inicio de la respuesta de Calímaco a los Telquines en la que el poeta describe el poema compacto de gran extensión, del que reniega categóricamente, mediante tres símiles: el vuelo de las grullas desde Tracia hasta Egipto después de luchar contra los pigmeos, la distancia a la que disparan sus arcos los masagetas³⁷ y, algunos versos más adelante, el tronar de Zeus.

Pues bien, si la lectura ἀ[ηδονίδες] que propusiera Housman para el v. 16, y que ha sido aceptada por editores como Pfeiffer, Harder o Massimilla, es correcta (argumentos contra sus detractores se pueden leer en Massimilla II, 214), Calímaco circunscribe este nuevo símil al ámbito simbólico del mundo animal. El desentonado y chirriante gruir de las grullas es para Calímaco semejante sin duda al “canto grande y retumbante” (μέγα ψοφέουσιν αἰοιδὴν del v. 19) o al tronar que es prerrogativa exclusiva de Zeus y que el poeta rechaza. Se está contraponiendo, en definitiva, el trino dulce como la miel de los ruiseñores para demostrar la superioridad de este último frente al graznido o el trueno.³⁸ Ahora bien, como apunta con acierto Montes Cala, estos versos no se pueden leer al margen de los versos iniciales en los que los Telquines apostaban por un ἄριστον a imagen y semejanza del modelo épico tradicional: “la disyunción de los vv. 3-5, con su probable alusión a reyes y héroes, parece estar haciéndose eco de la conocida división de la gran epopeya en “histórica” y “mitológica””.³⁹ En efecto, en estos cuatro versos Calímaco recusa de manera explícita los dos modelos de poema épico tradicionales: las altisonantes pretensiones épicas de sus adversarios, con temas mitológicos, ejemplificados con las grullas y su guerra con los pigmeos,⁴⁰

³⁷ Así en Heródoto 1.214.2: αὐτοὺς διαστάντας ἐς ἀλλήλους τοξεύειν.

³⁸ Como bien recuerda Montes Cala, *ibid.*, también en Theoc. 1.136, 5.136 y 12.6 se alude en tono proverbial a la superioridad del canto del ruiseñor por encima del de cualquier otra ave, porque es συμπάντων λιγύφωνος αἰδοτάτη πετηνῶν. Por el contrario, el chirriante gruir de la zancuda es, por ejemplo, anuncio de tormenta, como en Arist. H.A. 614b 18-26; Ael. N.A. 1.44, 3.14 o 7.7. Aunque este logrado símil podría contener una alusión metaliteraria mucho más sutil si se tiene en cuenta la noticia de Arato en *Fenómenos* 1031 s. en la que se explica que las grullas vuelan formando “largas hileras” (μακροὶ στίχες). La alusión peyorativa al poema estíquico considerado óptimo por los Telquines es difícilmente soslayable.

³⁹ Como se ha puesto de manifiesto en repetidas ocasiones, el ἄριστον propugnado por los Telquines debe aunar las dos características inherentes al poema épico tradicional, no solo una temática ininterrumpida (διηκεές, v. 3), sino también “muchos miles de versos” (ἐν πολλαῖς χιλιάσιν, v. 4), como extensión idónea.

⁴⁰ El legendario combate de las grullas con los pigmeos remonta a *Ilíada* 3.1-9. Pero, como explica Montes Cala, Calímaco pudo reinterpretarlo en clave metapoética en otro sentido: Homero establece, en el marco de la contienda bélica, una clara oposición entre el avance del ejército troyano, chirriante como la bandada de grullas, y el avance del ejército aqueo (la misma

o los temas históricos que ejemplifica con la lucha de los masagetas contra los medos, serán contrapuestos expresamente con el dulce canto de los ruiseñores que representa su nueva poesía. Pues bien, a nadie escapa que una de las principales fuentes historiográficas de esta alusión a los masagetas y su guerra con Ciro en este contexto solo puede ser Heródoto 1.201-216, y más exactamente los capítulos 209-214, y que muy difícilmente Calímaco podría haberse sustraído a tener presente como fuente primera de sus versos el citado pasaje de la *Historia*.

Otro detalle muy sutil de la utilidad indirecta que el texto o la figura de Heródoto ofrecen para entender en su exacta medida el texto de Calímaco podría ser inferible del conocido *aition* de Aconcio y Cidipa (frs. 67-75). El poeta apela a la autoridad de Jenomedes de Ceos, un cronista de la isla de mediados del s. V, para sustentar el relato de amor, así como la relación etiológica entre la boda de los dos jovencitos y el linaje descendiente en Yúlida. Calímaco remite a la obra de Jenomedes con la expresión *μυθολόγῳ μνήμῃ* (fr. 75.55) que ha sido interpretada tradicionalmente como “colección de noticias de mitos”. Sin embargo, aparte del inusitado uso adjetival del sustantivo *μυθολόγος* – una traslación morfológica que no debería sorprender en la poesía calimaquea –, lo cierto es que, como ha sido puesto de manifiesto,⁴¹ la primera parte del compuesto (*μῦθος*) no casa bien con el moderno concepto de «mito», sino que sus implicaciones son bastante más complejas y extensas. Y si además se tiene en cuenta que es el mismo término que emplea Aristóteles en *De generatione animalium* (756b) para referirse a Heródoto (*Ἡρόδοτος ὁ μυθολόγος*) en un pasaje de contenido biológico o incluso etnográfico para referirse a los peces del Nilo, eso permite inferir además el carácter historiográfico que Calímaco otorga a su fuente cuando remite a la obra de Jenomedes de Ceos.

En lo que respecta a la huella herodotea en la obra de Apolonio de Rodas poco más esclarecedor, extenso y definitivo puede ofrecerse que lo ya recogido por Morrison en su reciente monografía dedicada íntegramente a esta misma cuestión.⁴² Como bien demuestra el estudioso, Apolonio se sirve de gran parte de los rasgos y recursos del discurso historiográfico, de sus estructuras narrativas, de la presentación y descripción de personajes, de la casuística etiológica y de su desarrollo, de la representación de grupos étnicos y de las clases gobernantes, de la realeza y la tiranía reproducidos según el método historiográfico herodoteo. El estudio, que incluye igualmente el análisis exhaustivo de la relación entre pasajes concretos de ambos textos, arroja unas conclusiones profundamente significativas, en el sentido de que la *Historia* de Heródoto se muestra como el

imagen en *Iliada* 2.459-465). El símil homérico se fundamenta, por tanto, en la oposición del silencio y el orden frente a estridencia y el desorden, motivo recurrente en el prólogo de los *Aitia*, donde también se contraponen (29 y s.) el *λιγὺς ἤχος* de la cigarra frente al *θόρυβος* de los asnos.

⁴¹ Pámias (2022: 162).

⁴² Morrison (2020).

intertexto clave del que se sirven las *Argonáuticas* para manipular y frustrar las expectativas genéricas de los lectores respecto a un poema épico y para poner en evidencia la compleja relación entre el mundo y los reinos helenísticos contemporáneo con el lejano pasado mitológico argonáutico.

Son, como ya se ha indicado, muchos los pasajes de la *Historia* que han marcado el proceso compositivo de las *Argonáuticas*, como, por ejemplo, A.R. 1.591 confrontado con Hdt. 7.193 (descripción de la costa de Afetas) o también A.R. 4.1349 confrontado con Hdt. 4.189 (episodio de las hijas de Libia y la profecía del terrón de tierra como símbolo de la futura colonización de Libia).⁴³ Pero quizá uno de los ejemplos más interesantes y más extensamente estudiados sea el relato de Apolonio sobre la Argo encallada en la laguna Tritónide (A.R. 4.1537), pues en este caso el rodio no solo acude al modelo poético más obvio y disponible – sabido es que esta historia es ya narrada en la *Pítica* IV de Píndaro –, sino que, pese a las notables similitudes en los detalles, parece no obstante desligarse de la variante herodotea que sitúa este episodio antes de culminar la misión en la Cólquide (4.179), fundiendo así deliberadamente ambas fuentes.⁴⁴

5. HERÓDOTO Y LA LEXICOGRAFÍA: ALGUNOS EJEMPLOS EN LA POESÍA HELENÍSTICA

Haciendo un alto en la relación entre Heródoto y la filología helenística, es sin duda un dato altamente significativo, como pusiera de relieve Murray,⁴⁵ que el primer comentario de un autor en prosa y el único conocido antes de que Dídimo escribiera sobre los oradores, es el de Aristarco, el gran filólogo alejandrino del s. II, sobre Heródoto.⁴⁶ No puede ser casual, por tanto, que un gran número de términos geográficos y etnográficos que están documentados en los poetas helenísticos estén también, como recoge la lexicografía tardía en Heródoto. No se puede pasar por alto, además, que Aristófanes de Bizancio lo usara para sus *Lexeis*. Pues bien, sin salir de la poesía helenística menor y sin ánimo de ofrecer un catálogo exhaustivo, he aquí algunos ejemplos selectos:

Philitt., fr. 27 (Gallé); Test. St.Byz. s. u. Ἰχναί.

Ἰχναί (et Ἀχναί)· πόλις Μακεδονίας. Ἡρόδοτος ἐβδόμη. Ἐρατοσθένης δὲ Ἀχνας αὐτὴν φησι. Φιλιτᾶς δ' ἄλλην φησὶ διὰ τοῦ ᾱ.

⁴³ Pasajes analizados ya en su día por Delage (1930: 79 ss.) para el primer ejemplo y 255 para el segundo.

⁴⁴ Delage (1930: 261-270) y más recientemente Thomas (2018: 270 ss.) y Létoublon (2003: 177 ss.). Otros usos deliberados de adopción de principios axiológicos de selección típicos de la práctica historiográfica pueden leerse en Vox (2022).

⁴⁵ Murray (1972: 203).

⁴⁶ Priestley (2014: 223-230).

Filitas, fr. 27 (Gallé), *apud* Esteban de Bizancio, *Étnicas s. u.* Ἰχναί (9.123 Billerbeck)

“*Icnas*: ciudad de Macedonia. Heródoto en el libro VII. Eratóstenes la llama Acnas. Filitas dice que es otra por la alfa larga”.

Euphor., fr. 4 (A.-H.&C., 6 Lightfoot); Test. *Schl. Lyc.* 513

κρέξ δὲ ὄρνεόν ἐστι θαλάσσιον ποικίλον, ἴβιδι ἐοικὸς, ὡς Ἡρόδοτος (2.76) ἔστι δὲ ἴβις ὄρνεον περὶ τὴν Αἴγυπτον ῥυπαροφάγον. Καλλίμαχος (fr. 428 Pf.) δὲ ἐν τοῖς Περὶ ὄρνέων φησὶ τοῖς γαμοῦσι δυσσιώνιστον εἶναι. καὶ Εὐφορίων ἐν Ἀπολλοδώρῳ·

ποικίλον ὧδε μέλαθρον ... ὀρχίλος ἔπτῃ

Κυζίκου ὃν δ' ἤεισε κακὸν γάμον ἐχθομένη κρέξ.

Euforión, fr. 4 (A.-H.&C., 6 Lightfoot); *ap. Escolios a la Alejandra de Licofrón* 513 (Kinkel)

“El *crex* (“chillón”) es un ave marina moteada semejante al ibis; según Heródoto el ibis es un ave que hay en Egipto que come inmundicias. Calímaco, en su *Sobre los pájaros* dice que es de mal agüero para los matrimonios. Y Euforión en su *Apolodoro*:

... el reyezuelo voló así ... hacia la abigarrada mansión

de Cízico, cuya boda un odioso *crex* cantó que sería funesta”.

Sos., test. 1 (Gallé); Test. *St.Byz. s. u.* Μυκάλη.

Μυκάλη· πόλις Καρίας. Ἡρόδοτος πρώτη. τὸ ἐθνικὸν Μυκαλήσιος ὡς Ἰθακήσιος. Τρύφων δὲ Μυκαλεύς φησιν ἐν Παρωνύμοις. λέγεται καὶ θηλυκῶς Μυκαλησίς, ὡς Σώστρατος ὁ Φαναγορείτης.

Sóstrato, test. 1 (Gallé), *ap.* Esteban de Bizancio, *Étnicas s. u.* Μυκάλη (12.229 Billerbeck)

“*Micale*: ciudad de Caria. Heródoto la cita por primera vez. El gentilicio es micalesio, como itacesio. Trifón dice en sus *Parónimos* que es micaleo. Y en femenino se dice micalesis, por ejemplo, Sóstrato de Fanagoria”.

Otros ejemplos destacados pueden ser la mención de los “acenios” en el fr. *eleg. adesp.* 1, v. 11 (Gallé): *ὡι φορον Ἀζάνωι γαῖτα παλαιοτάτην*. Los acenios son los arcadios noroccidentales, pero se utiliza como genérico por arcadios. Nótese que Acenia es Arcadia ya en Heródoto 6.127.3. El fr. 12 de Arato, es sus *Iatricá o Temas médicos*, según el testimonio de Pólux (II 37, vol. I, p. 93.2 Bethe). El fr. 20.41 de Euforión (A.-H.&C.), en el que se integra una noticia del *Etimológico Magno s. u.* *πρηγιῖται* (687.28) en el *POxy.* 2219, frs. 1-3 + *POxy.* 2220, frs. 1-4. La discusión en el léxico gira en torno a los usos sinónimos de este verbo con el adverbio *γνύξ* con ejemplos de Heródoto (6.27) y el poeta de Calcis. El fr. 3 (CA = SH 604A) de Parmenón de Bizancio, fruto de la integración de las noticias dadas en Ateneo, *Banquete de los eruditos* 5.203C, los *Escolios a Píndaro*, *Píticas* 4.99 y

los *Escolios a la Exégesis de la Ilíada* 1.423 de Tzetzes, y que constituye una compleja evocación de auténticos pueblos egipcios. La mención de los nomos de Mendes y Egos (“cabra”) es sin duda evocador del pasaje de la *Historia* 2.46 en el que Heródoto describe horrorizado el *hierós gamos* que se celebraba en el templo de Pan. El fr. 12 (CA) de las *Aqueas* de Riano, noticia indirecta de Esteban de Bizancio, *Étnicas* s. u. Ἀτλαντες (1.520 Billerbeck), en el que se cita como fuente el libro IV de la *Historia* (ἔθνος Λιβυκόν, Ἡρόδοτος δ’) o, finalmente, el fr. 53 (CA) de la *Andania* también de Riano, noticia indirecta de Esteban de Bizancio, *Étnicas* s. u. Ἀνδανία (1.310 Billerbeck), en el que se cita como fuente a Heródoto, junto con Plutarco y Riano.

6. OTRAS REMINISCENCIAS HERODOTEAS EN HÉDILE, FANOCLES, FÉNICE Y HERMESIANACTE

Hay otros pasajes de la producción poética de época helenística en los que de una forma u otra la presencia de la reminiscencia herodotea es difícilmente cuestionable, aunque no se mencione siquiera la figura del historiador de Halicarnaso. Los siguientes ejemplos son harto ilustrativos de la cuestión.

Los únicos versos que se conservan de la *Escila* de Hédile de Atenas (fr. 1 Gallé *ap.* Ath. 7.297A) describen los exquisitos presentes hechos de carey que Glauco llevaba para conquistar a la ninfa, las esforzadas travesías a nado que el marino hacía para encontrarse con ella y la compasión que el llanto de este *exclusus amator* despertaba entre las otras criaturas del mar, como las Sirenas. No es posible saber si el poema de Hédile contenía alguna metamorfosis, incluida la de la transformación en monstruo de Escila, pero algunos autores como Lowe,⁴⁷ se atreven a conjeturar que esta Escila de Hédile debió ser la que inspiró el personaje de las *Metamorfosis* de Ovidio (13.898-14.74), aquella que tan desdichado fin tuvo por su actitud de *irrisor amoris* y que tradicionalmente ha sido considerada invención del de Sulmona. También se ha querido ver la inspiración para este personaje marino, no en la historia de amor protagonizada por Minos y Escila de Mégara, hija de Niso, también con el “motivo de Tarpeya” de fondo (cf. A., *Ch.* 613-622, Ov., *Met.* 8.1-151, Paus. 1.19.4, Ps.-Verg., *Cir. passim*, etc.), sino en el episodio relatado por el yambógrafo Escríon de Samos (*SH* 5), transmitido también por Ateneo (7.296E-F) según el cual el marino Glauco se enamoró de Hidne, la hija del buceador Escilo de Sición. Esta historia recogería a buen seguro el episodio heroico semilegendario protagonizado por Escilias de Escione y que se puede leer en Heródoto 8.8.1-3 (el mismo llamado Escilis en Pausanias 10.19.1-2). Que el nombre de la hija se contaminara del de su propio padre no sería de extrañar, teniendo en cuenta que ya en la Antigüedad nada

⁴⁷ Lowe (2011: 216).

impidió la confusión de las dos Escilas, la homérica y la de Mégara, en las *Bucólicas* de Virgilio (6.74-77; cfr. el comentario de Seru., *Buc.* 6.74).

El fr. 1 (Gallé) de Fanocles es el más extenso del autor y uno de los mejor conservados del corpus elegíaco helenístico. Transmitido por Estobeo (4.20.47), en él se relata la muerte de Orfeo, un episodio mitológico cuyos motivos, la forma en que ocurrió y el lugar en que está enterrado su cuerpo cuentan con innumerables versiones conservadas por la tradición mitográfica. Ahora bien, Fanocles se hace eco de una versión mítica inusitada de tendencia homosexual. Orfeo, tras la muerte de Eurídice, no queriendo volver a tener relación con mujeres, se enamora de Calais, una relación homoerótica que, en efecto, no está antes documentada y que constituiría a buen seguro una innovación únicamente justificada por el origen tracio y la condición de argonautas de los dos personajes. El cantor despierta así el odio de las mujeres de los cicones (en la costa meridional de Tracia, entre el lago Bistonis y la desembocadura del Hebro) que, como ménades, lo descuartizan y arrojan su cuerpo al mar. El elemento etiológico está hiperdesarrollado en este fragmento, ya que se pueden leer tres relaciones etiológicas principales de tipo etnográfico o folclórico, de las que dependen otras de carácter secundario. Como ya se ha indicado, el fragmento recoge la inclinación homoerótica de Orfeo por el joven Calais, la muerte del cantor a manos de las mujeres tracias y el peregrinaje de la cabeza y la lira de Orfeo hasta la isla de Lesbos. Los citados *aitia* serían: Orfeo como *πρῶτος εὐρετής* o instaurador de la pederastia entre los tracios (vv. 1-10), el origen de Lesbos como cuna de la poesía mélica (11-22) y la costumbre de los tracios de tatuar a sus mujeres como recordatorio indeleble por la muerte de Orfeo (23-28).⁴⁸ Centrándonos en este último, los vv. 23-28 recogen el tercer *aition* del pasaje, según el cual, cuando los tracios supieron del crimen perpetrado por sus mujeres, las marcaron para que nunca olvidaran su aborrecible acción. Esta costumbre, cuenta el poeta, todavía era mantenida en su época. Este *aition*, recogido por primera vez en Fanocles y transmitido también por Plutarco (*Ser. num. uind.* 12 = *Mor.* 557D), podría estar en la base de una larga tradición documentada desde antiguo por los textos literarios y por la pintura vascular que refiere la costumbre tracia, extendida entre hombres y mujeres, de tatuarse (D.Chr. 14.19; Cic., *Offic.* 2.7.5; y Ath. 12.524D-E). Lo curioso es que esta noticia está también recogida por Heródoto (5.6), pero no como un castigo, sino como un símbolo de nobleza, lo que podría estar en consonancia con el citado pasaje del *Banquete de los eruditos* de Ateneo, donde se explican los intentos de las tracias por transformar una primitiva marca punitiva en una costumbre ornamental.⁴⁹

⁴⁸ Los *aitia* secundarios subordinados al *aition* principal (el tatuaje de las Bistónides) serían la introducción de la pederastia y el florecimiento de la mélica en Lesbos.

⁴⁹ Cf. Marcovich (1979: 365). Por otra parte, la vinculación entre la muerte de Orfeo a manos de las Bistónides y ciertas marcas corporales queda patente en el epigrama de AP 7.10, texto que

El fr. 1 (CA, 3 Diehl³) de Fénice de Colofón, conocido como “Yambo primero de Nínive” y transmitido por Ateneo en su *Banquete de los eruditos* (12.530E-531A), es una descripción de la vida muelle del rey Nino de Asiria, una diatriba contra la molicie y el afeminamiento, rematada con una interpelación del propio rey impregnada de detalles del conocido como *Epitafio de Sardanápalo* atribuido a Quérilo de Yáso (SH 335). El detalle sobre el que se ha de llamar la atención está en el v. 6: ὥσπερ νόμος, ῥάβδοισι τοῦ θεοῦ ψαύων (“conforme al rito, al dios con su vara dando”). Como bien indica De Stefani,⁵⁰ con la expresión τοῦ θεοῦ habría que entender “el fuego sagrado” (πῦρ ἱερὸν), como en Heródoto 3.16.3 θεῶ (sc. πυρί) sobre los ritos de inhumación persas. Los sacrificios con fuego fueron una importante característica de los ritos persas (quizá tan solo como elemento calcinador de las ofrendas, como en Catulo 90.5-6: *si uera est Persarum impia religio, / gratus ut accepto ueneretur carmine diuos / omentum in flamma pingue liquefaciens*) y Fénice, siguiendo seguramente a Heródoto en este pasaje, quiere decir que los persas consideran el fuego como un dios o uno de los dioses, mostrando así el poeta una visión demasiado simplista de la religión persa.⁵¹

Digna de mención es también la huella herodotea en la conocida como *Periégesis a Nicomedes* atribuida tradicionalmente a Ps.-Escimno. Los restos conservados de este relato, transmitido en el Parisinus suppl gr. 443 (D) del s. XIII, describe regiones geográficas de la península Ibérica, Liguria, el mar Negro, colonias griegas y otra información sobre antiguos pueblos itálicos. El autor reconoce expresamente su inspiración en la *Crónica* de Apolodoro de Atenas (FGrHist 244), una historia universal desde la caída de Troya hasta el año 109 a. C., pero, como bien señala Hunter, es paradigma de algunas de las más destacadas características de la cultura letrada helenística. El texto evidencia la práctica de la escuela peripatética por la catalogación de la información, que más tarde cultivará la escuela calimaquea, pero al mismo tiempo pone de relieve la importancia de las fuentes en prosa, la experimentación con las formas literarias y la imitación de los modelos, no solo Apolodoro, sino también Heródoto, como garante del más importante legado en el estudio de una geografía con unos horizontes geográficos y etnográficos más lejanos de los meramente locales.⁵²

ha querido interpretarse como un intento del epigramatista por suavizar la crueldad del *aition* fanocleo. Según una interpretación menos obvia, el *aition* también podría explicar el colofón del relato ovidiano de *Met.* 11.67-84, en el que se describe el castigo infligido por Baco a las matronas edonias metamorfoseándolas en árboles.

⁵⁰ De Stefani (2017: 521).

⁵¹ Argumentos para la adscripción de este fragmento al género cínico del *spoudogeloion* pueden leerse en Martín García (1994: 216-217). Para la edición del texto y el comentario, cfr. De Stefani (2017: 518-524).

⁵² Discusión sobre la autoría y las ediciones más recientes del texto se pueden consultar en Marcotte (2000), y Hunter (2017).

Una vez constatado que el elenco de poetas y estudiosos helenísticos que encontraron, consciente o inconscientemente, su inspiración en la obra de Heródoto es bastante considerable, la última reflexión podría servir para matizar la afirmación de Murray sobre que “there could scarcely be a the greater tribute paid to a historian by a poet than the versification of his narrative”. En efecto, difícilmente puede haber mayor tributo a la obra de un historiador que la conversión y poetización en la forma de tragedia de alguno de los episodios históricos recogidos en su obra. En este caso se trata de la dramatización de la anécdota de Giges y Candaules de Lidia realizada por un autor anónimo de época helenística. Este texto, transmitido por el *POxy.* 2382 y cuya *editio princeps* corrió a cargo de Lobel (*Proc. Brit. Acad.* 35, 1949, 207-216), ha sido objeto de innumerables estudios a cargo de los más prestigiosos especialistas.⁵³

Sin embargo, no estimo que haya menor devoción, respeto reverencial y rendición de honores al texto herodoteo cuando se produce la adaptación y versificación de un capítulo de la *Historia*, pero en un grado máximo de tensión intertextual. Y eso mismo es lo que se puede constatar en la adaptación del episodio de la toma de Sardes por Ciro en el fr. 5 (Gallé) de Hermesianacte.

El fr. 5 de Hermesianacte, transmitido en los *Amores apasionados* de Partenio 22, recoge la historia de Nánide y Ciro, enmarcada en el mismo tópico amatorio de la mujer que por amor entrega una ciudad, el conocido como “motivo de Tarpeya” (en este caso Nánide facilita la toma de Sardes a Ciro bajo promesa de matrimonio).⁵⁴ De la versión parteniana se infiere que el poeta de Colofón tuvo la intención de dotar de una estructura narrativa breve y cubrir con una pátina erótica la relación etiológica que explicaba el célebre episodio histórico de la toma de Sardes, la capital de Lidia, por parte del ejército persa de Ciro y la definitiva derrota de Creso. Como es bien sabido, la campaña de Ciro contra Creso está recogida en el libro primero de obra de Heródoto (1.26-56; 69-93) y, en concreto, la toma de Sardes merece un capítulo aparte en las *Historias* (1.84), así como en la biografía novelada de Ciro que debemos a Jenofonte (*Cyr.* 7.2.1-4). Pues bien, este novedoso planteamiento literario por parte de Hermesianacte (la envoltura erótica del episodio) podría responder a las exigencias de la propia estructura y ficción literaria de su poema elegíaco *Leoncion*, aunque hay que tener presente que esta reformulación del episodio se ve favorecida a buen seguro por el hecho de que también en las fuentes historiográficas citadas el episodio de la toma de Sardes está relatado con cierto talante novelesco o más bien anecdótico

⁵³ En cuanto a la autoría el texto ha sido atribuido a Frínico, Licofrón, Jon de Quíos o Ezequiel el trágico, sin que se haya podido llegar a una conclusión determinante. Para la ingente bibliografía que este fragmento ha suscitado, remitimos a su entrada en el repositorio de Cedopal (Pack² 01707; LDAB 5120; Trismegistos 63906).

⁵⁴ Sobre este motivo literario pueden leerse nuestras reflexiones en Gallé Cejudo (2022a) y (2022b).

(Heródoto, por ejemplo, se hace eco de cierto *aition* que explicaría las legendarias razones de por qué la ciudad de Sardes solo era vulnerable por la zona de la acrópolis: aquel era el único punto del recinto por el que el rey Meles no había hecho pasear al león consagrado a Sandón que, según el oráculo de los telmesios, hacía inexpugnable la parte del muro por la que se le hiciera caminar). Tanto en Heródoto como en Jenofonte (y así también lo recogerá Hermesianacte) la ciudad es traicionada por uno de sus habitantes y en los tres casos por la misma zona, aparentemente inexpugnable, que había quedado desguarnecida. Varios siglos después también Polibio (7.15-18) retomará estos mismos patrones literarios para relatar, en un verdadero ejercicio retórico de *amplificatio*, la toma de Sardes por el ejército de Antíoco III. Hermesianacte, guardando cierta fidelidad a las fuentes historiográficas y aprovechando lo que de novelesco tenía en sí el episodio, habría literaturizado este *aition* de carácter histórico convirtiendo a Nánide, una de las hijas de Creso, en la protagonista del relato e imprimiendo a estas causas históricas el marchamo erótico propio de la obra en la que están contenidas y de las tendencias poéticas helenísticas.

Hermesian., fr. 5 (Gallé, 6 CA = Parth. 22)

Περὶ Νανίδος· Ἡ ἱστορία παρὰ Λικυμνίῳ τῷ Χίῳ μελοποιῷ καὶ Ἑρμησιάνακτι. 1. Ἐφασαν δέ τινες καὶ τὴν Σαρδίῳ ἀκρόπολιν ὑπὸ Κύρου τοῦ Περσῶν βασιλέως ἀλῶναι, προδοῦσης τῆς Κροίσου θυγατρὸς Νανίδος. ἐπειδὴ γὰρ ἐπολιόρκει Σάρδεις Κῦρος καὶ οὐδὲν αὐτῷ εἰς ἄλῳσιν τῆς πόλεως προὔβαινεν, ἐν πολλῷ τε δέει ἦν, μὴ ἀθροισθὲν τὸ συμμαχικὸν [αὐτῆς] τῷ Κροίσῳ διαλύσειεν αὐτῷ τὴν στρατίαν. 2. τότε τὴν παρθένον ταύτην εἶχε λόγος περὶ προδοσίας συνθεμένην τῷ Κύρῳ, εἰ κατὰ νόμους Περσῶν ἔξει γυναικα αὐτήν, κατὰ τὴν ἄκραν, μηδενὸς φυλάσσοντος δι' ὀχυρότητα τοῦ χωρίου, εἰσδέχεσθαι τοὺς πολέμιους, συνεργῶν αὐτῇ καὶ ἄλλων τινῶν γενομένων· τὸν μὲντοι Κύρον μὴ ἐμπεδῶσαι αὐτῇ τὴν ὑπόσχεσιν.

La historia está en el poeta lírico Licimnio de Quíos⁵⁵ y en Hermesianacte.⁵⁶ Contaban algunos que también la acrópolis de Sardes fue tomada por Ciro, el rey de los Persas gracias a la traición de Nánide, la hija de Creso. En efecto, después de que Ciro asediaba Sardes y no conseguía ningún avance en la toma de la ciudad, empezó a tener un gran temor de que el ejército aliado reunido por Creso pudiera anular su campaña; 2. y que entonces – seguía la historia

⁵⁵ Poeta ditirámico del s. III a. C.; cf. Arist., *Rhet.* 3.1413b 12, Ath. 13.603D.

⁵⁶ Powell dudaba de que este relato perteneciera a la *Leoncion*, mientras que Ruhnken y Bach consideraban que estaba incluido en los *Persiká* hermesianacteos, teoría apoyada por Jacoby. En contra se mostraron Rohde y Susemihl, que dudaban de la existencia de esta obra y cuya mención atribuían a un error del escoliasta de Nicandro (*Scholia in Nicandri Theriaca* 3 = 35,13 Crugnola) que transmite el *Testimonio* 1 de Hermesianacte, única fuente en la que se citan estas *Historias de Persia*.

– la citada joven concertó con Ciro la traición, a condición de que la hiciera su esposa según las leyes persas, y por la parte más alta, que nadie vigilaba por la fortificación natural de la zona, hizo entrar a los enemigos con la ayuda de algunos otros; sin embargo, Ciro no le mantuvo la promesa.

Pero lo más curioso del texto poético helenístico es que sobre esta hija de Creso se pensaba que era una invención romántica. Partenio era el único testimonio sobre el personaje de Nánide, ya que, en lo que respecta a los hijos de Creso, Heródoto (1.34) tan solo menciona la existencia de dos hijos varones, mientras que en los *Epinicios* de Baquilides se destaca en la escena de la cremación de Creso la presencia de “las hijas de hermosas trenzas que lloraban sin consuelo”.⁵⁷ Y en los restantes testimonios historiográficos que relatan la toma de Sardes no se menciona siquiera a los hijos de Creso.⁵⁸ Sin embargo, la situación cambió con el descubrimiento del texto inscripcional que añade nuevas entradas a la llamada *Crónica Romana* (FGrHist 252 B (6) = IG 14.1297) y en cuya mitad inferior de la segunda columna (11-15) se puede interpretar, según reconstrucción de Haslam, la traición de la hija de Creso y la toma de la acrópolis de Sardes por Ciro.⁵⁹

7. COLOFÓN

A modo de conclusión sirva la reflexión de que un estudio como el presente no puede detenerse con el detalle que precisaría en la huella de Heródoto en la obra poética de los grandes poetas de época helenística. Un análisis exhaustivo de la presencia de reminiscencias de la *Historia* herodotea en la poesía de Calímaco, en sus *Aitia* o en sus *Himnos*, en las *Argonáuticas* de Apolonio, en la *Alejandra* de Licofrón, en la obra de Euforión o en el castigado corpus de la poesía anónima fragmentaria habría sobrepasado muy de largo la extensión de este trabajo.⁶⁰ Sin embargo, en estas páginas se ha tratado de demostrar que, más allá de los nombres destacados que componen el corpus excelso de la poesía alejandrina, hay toda una nómina de poetas menores, de retazos anónimos y de textos fragmentarios que ponen de manifiesto que, muy al contrario de lo que la crítica decimonónica había tratado de pontificar, el legado del gran historiador de Halicarnaso en la literatura helenística y, más concretamente, en la producción poética menor está fuera de toda discusión.

⁵⁷ Bacch. 3.34-35: σὺν εὐπλοκάμοι[ς τ'] ἐπέβαιν' ἄλα[στον] / [Θ]υ[γ]ατράσι δυρομέναις.

⁵⁸ Cf. X., *Cyr.* 7.2.3, Ctes. *FGrHist* 688 F9 (4) y Polyæn. 7.6.2-3.

⁵⁹ Haslam (1986: 198): ἀφ' οὗ Κροῖσος, προδοῦσης τῆς [θυ/γατρός αὐτοῦ τὴν Σάρδεων ἀκ[ρό/πολιν δι' ἔρωτα, Κύρῳ ὑποχείρι/ος γενόμενος, ἀπέβαλεν/τὴν ἀρχήν. Según el editor, las fuentes de este pasaje podrían remontar a las *Historias* de Éforo.

⁶⁰ Sirva de ejemplo la excepcional monografía de Barbantani (2001: 29-30 y 193).

Bibliografía

- Bakker, E. J., De Jong, I.J.F., Van Wees, H. (eds.) (2002), *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Baragwanath, E., De Bakker, M. (eds.) (2012), *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*. Oxford: University Press.
- Barbantani, S. (2001), Φάτις νικηφόρος: *Frammenti di elegia encomiastica nell'età delle Guerre Galatiche. Supplementum Hellenisticum 958 e 969*. Milán: Pubblicazioni dell'Università Cattolica.
- Bauer, A. (1878), *Herodots Biographie. Eine Untersuchung*. Viena: K. Gerold's Sohn.
- Bowie, E. (ed.) (2018), *Herodotus – narrator, scientist, historian*. Berlín: De Gruyter.
- Bowie, A. (2018), Herodotus the story-teller. In E. Bowie (ed.), *Herodotus – narrator, scientist, historian* (25-36). Berlín: De Gruyter.
- Braswell, B.K. (1988), *A commentary on the fourth Pythian Ode of Pindar*. Berlín-N. York: De Gruyter.
- Delage, E. (1930), *La Géographie dans les Argonautiques d'Apollonios de Rhodes*. Burdeos-París: de Boccard.
- De Stefani, C. (2017), “Phoenix of Colophon”, in Sider, D. (ed.), *Hellenistic Poetry. A Selection*. Ann Arbor, University of Michigan Press: 509-524.
- Dewald, C., Marincola, J. (eds.) (2006), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: University Press.
- Fairweather, J. (1974), “Fiction in the Biographies of Ancient Writers”, *Ancient Society* 5: 231-275.
- Gagné, R. (2006), “What is the Pride of Halicarnassus?”, *Classical Antiquity* 25.1: 1-33.
- Gallé Cejudo, R. J. (2021), *Elegíacos helenísticos*. Madrid: CSIC.
- Gallé Cejudo, R. J. (2022a), “La audacia de las mujeres en la elegía helenística: variaciones sobre el ‘motivo de Tarpeya’”, in Gallé Cejudo, R. J., Sánchez Ortiz de Landaluce, M., Silva Sánchez, T. (eds.), *Studia Hellenistica Gaditana III: nuevos estudios de prosa y poesía helenístico-romana*. Lecce, Pensa Multimedia: 15-56.
- Gallé Cejudo, R. J. (2022b), “La Historia como materia poética en la consolidación y desarrollo de la poesía helenística: la historia local en la elegía helenística”, in López Fonseca, A., García Bellido, M.^a P. (eds.), *Literatura e Historia en el Mundo Clásico*. Madrid, Guillermo Escolar: 129-143.
- Isager, S. (1998), “The Pride of Halikarnassos. Editio princeps of an inscription from Salmakis”, *ZPE* 123: 1-23 (repr. in Isager & Pedersen (eds.), *The Salmakis Inscription ...*, 217-237).
- Isager, S., Pedersen, P. (eds.), *The Salmakis Inscription and Hellenistic Halikarnassos*. Odense: University Press.

- Harder, A. (2012), *Callimachus Aetia. Introduction, text, translation and commentary*. Oxford: University Press.
- Haslam, M. (1986), "The Fall of Sardis in the Roman Chronicle", *ZPE* 62: 198.
- Hornblower, S. (2018), "The Hellenistic Poets as Historians", *Scripta Classica Israelica* 37: 45-67.
- Howald, E. (1923), "Ionische Geschichtsschreibung", *Hermes* 58: 113-146.
- Hunter, R. (2017), "Pseudo-Scymnus", in Sider, D. (ed.), *Hellenistic Poetry. A Selection*. Ann Arbor, University of Michigan Press: 524-537.
- Jacoby, F. (1913), "Herodotos", *RE, Suppl.* II: 205-520 [esp. 504-515].
- Kirchhoff, A. (1878), *Über die Entstehungszeit des Herodoteischen Geschichtswerk*. Berlín: F. Dümmler.
- Kirkland, N. B. (2022), *Herodotus and Imperial Greek Literature. Criticism, Imitation, Reception*. Oxford: University Press.
- Létoublon, F. (2003), "Les récits de la fondation de Cyrène", in Lachenaud, G., Longrée, D. (eds.), *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire. Représentations, récits et idéologie* I. Rennes, Presses Universitaires: 177-188.
- Lloyd-Jones, H. (1999a), "The Pride of Halicarnassus", *ZPE* 124: 1-14.
- Lloyd-Jones, H. (1999b), "The Pride of Halicarnassus", *ZPE* 124 [1999]: 1-14: Corrigenda and addenda. *ZPE* 127: 63-65.
- Lowe, D. (2011), "Scylla, the Diver's Daughter: Aeschryon, Hedyle and Ovid", *Classical Philology* 106.3: 260-264.
- MacFarlane, K. (2017), "Choerilus", in Sider, D. (ed.), *Hellenistic Poetry. A Selection*. Ann Arbor, University of Michigan Press: 236-242.
- Marcotte, D. (2000), *Pseudo-Scymnos, Circuit de la terre*, París: Les Belles Lettres.
- Marcovich, M. (1979), "Phanocles ap. Stob. 4.20.47", *American Journal of Philology* 100: 360-366.
- Martín García, J.A. (1994), *Poesía helenística menor (poesía fragmentaria)*. Madrid: Gredos.
- Massimilla, G., (1996), *Callimaco Aitia. Libri primo e secondo*. Pisa: Giardini editori.
- Merkelbach, R., Stauber, J. (1998), *Steinepigramme aus dem griechischen Osten I* (39-45). Múnich-Leipzig: De Gruyter.
- Merkelbach, R., Stauber, J. (2004), *Steinepigramme aus dem griechischen Osten V*. Register (1). Múnich-Leipzig: De Gruyter.
- Montes Cala, J. G. (1992), "Deméter Θεσμοφόρος y estilo λεπτός en Calímaco", *Excerpta Philologica* 2: 29-42.
- Morrison, A. D. (2020), *Apollonius Rhodius, Herodotus and Historiography*. Cambridge: University Press.

- Mulligan, B. (2019), "Obscenity in epigram", in Henriksen, Ch. (ed.), *A Companion to Ancient Epigram*. Hoboken (NJ), Wiley Blackwell: 111-116.
- Murray, O. (1972), "Herodotus and Hellenistic culture", *Classical Quarterly* 22.2: 200-213.
- Pàmias J. (2022), "Mnēmē: la vieja memoria mitológica (a propósito de Calímaco, *Aetia* fr. 75.55)", in Gallé Cejudo, R. J., Sánchez Ortiz de Landaluze, M., Silva Sánchez, T. (eds.), *Studia Hellenistica Gaditana III: nuevos estudios de prosa y poesía helenístico-romana*. Lecce, Pensa Multimedia: 161-172.
- Priestley, J. (2014), *Herodotus and Hellenistic Culture. Literary Studies in the Reception of the Histories*. Oxford: University Press.
- Priestley, J., Zali, V. (eds.) (2016), *Brill's Companion to the Reception of Herodotus in Antiquity and Beyond*. Leiden-Boston: Brill.
- Reardon, B. P. (1971), *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J.-C.* Paris: Les Belles Lettres.
- Sider, D. (ed.) (2017), *Hellenistic Poetry. A Selection*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Schroeder, C. (2017), "Ezekiel", in Sider, D. (ed.), *Hellenistic Poetry. A Selection*. Ann Arbor, University of Michigan Press: 310-321.
- Thomas, R. (2018), "Truth and authority in Herodotus' narrative: false stories and true stories", in Bowie, E. (ed.), *Herodotus – narrator, scientist, historian*. Berlín, De Gruyter: 265-284.
- Tribulato, O. (2016), "Herodotus' Reception in Ancient Greek Lexicography and Grammar: From the Hellenistic to the Imperial Age", in Priestley, J., Zali, V. (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Herodotus in Antiquity and Beyond*. Leiden-Boston, Brill: 169-192.
- Vox, O. (2022), "Da Egina a Pagase: fine di viaggio senza storia (Ap.Rh., Arg. IV 1775-1781)", in Gallé Cejudo, R. J., Sánchez Ortiz de Landaluze, M., Silva Sánchez, T. (eds.), *Studia Hellenistica Gaditana III: nuevos estudios de prosa y poesía helenístico-romana*. Lecce, Pensa Multimedia: 245-255.
- West, S. (2009), "Herodotus in Lycophron", Cusset, C., Prioux, E. (eds.), *Lycophron: éclats d'obscurité*. Saint-Étienne, Publications de l'Université: 81-93.

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE DE AUTORES E PASSOS CITADOS

Ádon – 90n54	11.130.1 – 191
Aécio – 135	11.218 – 221
Alceu – 88, 94n84	16.240 – 222
Fr. 7 <i>PMG</i> – 88n37	16.241 – 222
Álcman – 84n10, 90n54, 99	Apolodoro
24 <i>PMG</i> – 84n10	2.5.6 – 96n96
38.2 <i>PMG</i> – 93n70	Apolodoro de Atenas – 231
101 <i>PMG</i> – 94n80	<i>Crónica</i> – 231
Alcméon de Crotona – 135	<i>FGrHist</i> 244 – 231
Anacreonte – 94n84	Apolónio de Rodes – 13, 219, 223, 226- -227, 234
374 <i>PMG</i> – 94n80	<i>Argonáuticas</i> – 227, 234
Anaximandro – 68n20	1.591 – 227
Ándron – 220, 220nn14,15	1.1117-1153 – 95n89
Anite – 221	4.1225 ss. – 141n11
Antímaco – 219, 222	4.1537 – 227
Antípatro – 219	Aquiles Tácio
<i>Antologia Palatina</i> – 95, 221n19	8.9.3 – 222n28
5.36.2 – 222n28	Arato
5.271 – 222n27	<i>Fenómenos</i>
6.51.4 – 96n96	1031 s. – 225n38
6.51.5-6 – 90n52	<i>Temas médicos</i>
6.51.7 – 95	Fr. 12 – 228
6.94.1-2 – 95	Aríon – 86, 92, 93
6.219.19-20 – 95	Aristarco – 227
7.10 – 230n49	Aristides Quintiliano
7.222 – 220n12	36.3-4 – 92n67
9.26 – 221	

Aristófanes – 11, 58n8, 92, 192,
192nn35,36, 210

Acarnenses – 58n8

523-529 – 192

525 – 192

527 – 192

530-534 – 192

Aves

1124-1162 – 11n7

Cavaleiros

1189 – 145

1318 – 88n32

Nuvens – 90n52

313 – 90n52

Paz – 88n32

555 – 88n32

Tesmofórias – 210

Aristófanes de Bizâncio – 227

Aristóteles – 9n2, 11, 157n27, 179

Constituição dos Atenienses

3.5 – 179

Geração dos Animais

756b – 226

História dos Animais

536a 6 – 90n49

614b 18-26 – 225n38

Política

1285^a – 157n27

1304b – 159n42

1313b – 157n27

1341a – 92n65

Retórica

1399b 11-12 – 62n13

1409^a 28 – 9n2

1413b 12 – 233n55

Aristóxeno – 94

Fr. 104 – 91n62

Arquíloco – 100

Fr. 120 West – 93n71

Asclepiades de Samos – 224

Ateneu

4.175d – 94

4.182f – 94

4.184a – 90

5.203c – 228

7.296E-F – 229

7.297A – 229

8.334B – 221n17

12.524D-E – 230

12.530E-531A – 231

13.509D – 180n32

13.603D – 233n55

14.619c – 85n15

14.624b – 90n54

14.635b-c – 94

14.636d – 96n96

15.682E – 221n17

Baquílides – 106n7, 107, 234

Epinícios – 234

3.23-62 – 106n7

3.34-35 – 234n57

4.80 – 99n109

17.2-3 – 107n15

17.129 – 88n32

Calímaco – 13, 87, 219, 221n19, 223-
-226, 231, 234

Aitia – 224, 234

29 s. – 226n40

Epigramas

2 – 219

7 – 221n19

27 – 224

Hinos – 234

Hino a Apolo – 224n35

Hino a Delos

300-313 – 87

304 – 87

Fragmentos

1.13-16 – 224-225
 65-75 – 226
 75.55 – 226
 388 – 224
 612 – 223
Sobre as aves – 228
 Catulo – 231
 90.5-6 – 231
 Cícero – 11
Sobre as Leis
 1.1.5 – 9
 1.5 – 215n3
Sobre os Ofícios
 2.7.5 – 230
 Cimno – 231
Periegeze a Nicomedes – 231
 Cíprias – 220, 221
 Crates – 221, 222, 223
 Cratino – 192n36
Dionisalexandre – 192n36
Crónica Romana – 234
FGrHist 252B (6) – 234
 Ctésias – 122, 216n3
FGrHist 688 F9 (4) – 234n58
FGrHist 688 F 9 (4-5) – 106n9
FGrHist 688 FF 39 e 45 – 122n108
Cypria – 183, 184n4, 186, 188, 192,
 192n38, 221n17
 Demodamante de Halicarnaso – 221n17
FGrHist 428 F 1 – 221n17
 Dídimos – 227
 Dio Crisóstomo
 14.19 – 230
 Diodoro Sículo
 1.14 – 85n16
 1.69.7 – 216n3
 3.58.2 – 90n47
 9.2.1-4 – 106n9
 9.34 – 106n9

Diógenes Laércio
 4.20 – 221
 Dionísio de Halicarnasso – 11, 219
 Dionísio (cómico) – 220, 221
Edipodia – 87n29
 Éforo – 216, 234n59
Histórias – 234n59
Elegia de Salmácide – 218-221
 1 – 219
 1-4 – 219
 2 – 219
 3 – 218, 219
 4 – 219
 5 – 219
 5-10 – 219
 5-54 – 219
 6 – 219
 9 – 219
 11 – 219
 12 – 219
 13-14 – 219
 15-22 – 219
 22 – 219
 23-26 – 219
 26 – 219
 27-28 – 219
 29-30 – 219
 31-32 – 219
 33-42 – 219
 41 – 221
 41-54 – 220
 42 – 220n13
 55-60 – 220
 57 – 219
 Eliano
Natureza dos Animais
 1.44 – 225n38
 3.14 – 225n38
 7.7 – 225n38

Élio Aristides – 208n17

Élio Dionísio

ε 34 – 91n62

Eratóstenes – 227-228

Êscion de Samos – 229

Êsquilo – 17, 18n1, 25, 30, 92, 189, 193, 195n49

Agamémnon – 189, 195n49

338 ss. – 193n41

1223 – 189

1339 s. – 189

Coéforas

235 – 190

342-343 – 87n24

383 – 189

613-622 – 229

936 – 189

941 – 189

1224 – 190

Euménides

541 – 189

Oresteia – 189

Persas – 17, 25, 195n49

16-58 – 25

56-57 – 25, 30

58 – 25

302-330 – 17, 25

473 s. – 189

Prometeu

172-173 – 86n22

Fr. 355 Radt – 93

Fr. 424a Radt – 91n62

Êsquines

3.229 – 89n39

Estácio

Siluae

1.5.20-21 – 220n12

Estesícoro – 196, 196n51

Estêvão de Bizâncio – 229

Étnicas – 229

1.310 Billerbeck – 229

1.520 Billerbeck – 229

Estobeu

4.20.47 – 230

Estrabão – 11

9.3.10 – 90n50

14.2.16 – 218, 220n12

Eufóron de Calcis – 90, 219, 222, 223, 228, 234

Apolodoro – 228

Fr. 4 – 228

Fr. 20.41 – 228

Fr. 182 Van Groningen – 90n46

Eumolpo – 87n24

Eurípides – 42, 85n15, 121, 121n101, 189, 210

Bacantes

59 – 95

145-165 – 95

156 – 95

526 – 93n73

783-784 – 93

Ciclope

205 – 96n96

Electra – 189

Helena – 210

1308-1309 – 96n96

1346-1352 – 95n90

1350-1352 – 90n52

Héracles Furioso

348 – 85n15

Ifigénia em Áulis

576-578 – 89n40

Ifigénia entre os Tauros – 121, 121n101

Íon

173 – 93n79

882 – 90n51

Orestes – 189

Télefo – 192n36

Ezequiel (trágico) – 232n53

Fânias de Éreso – 116

FGrHist 1012F 19

Fânocles – 229

Fr. 1 Gallé – 230

1-10 – 230

11-22 – 230

23-28 – 230

Fanóstrato – 220, 221

Fénix de Cólofon – 229, 231

Fr. 1 Diehl – 231

Filipe de Tessalonica – 95

Fílis – 94

Filisto – 216

Filitas de Cós – 221, 222, 224

Fr. 27 – 227-228

Firm.

De error. prof. relig.

2.6-7 – 85n16

Fócio – 216n3

Biblioteca

35b – 216n3

41 – 216n3

Frínico (trágico) – 232n53

Hecateu – 30, 68n20, 133, 185, 194, 195

FGrHist 1F 307-309 – 185

FGrHist 1F 308 – 186

Hédile de Atenas – 229

Fr. 1 – 229

Heféstio

12.2 – 84n10

Heraclito de Halicarnasso – 219

Hermesíanax – 229, 232, 233, 233n56

Leôncio – 232, 233n56

Fr. 5 Gallé – 232, 233

Hermógenes – 216

Sobre as formas de estilo – 216

330 – 217, 217n8

333-334 – 216

336 – 216n5, 217, 217n7

Heródoto – *passim*

1. – 9n1, 105n1, 138n9, 151, 171

1.1. – 9

1.1-5 – 63

1.1.5 – 31

1.2.3 – 57, 57n4, 64

1.3.2 – 57, 57n4, 64

1.4.1 – 191

1.4.2 – 191, 193n39

1.4.4 – 30

1.5.3 – 10, 191

1.6 – 10

1.6-94 – 172

1.8 – 138n9

1.8.1 – 159n38

1.12.2 – 84n6

1.17.1 – 89, 94

1.17-22 – 65

1.20.1 – 57, 65

1.21.1 – 57

1.22.1-2 – 57

1.22.4 – 65

1.23 – 92

1.24.4 – 86

1.24.5 – 92

1.25.6 – 92

1.26.3 – 66

1.26-56 – 232

1.30 – 138n9

1.34 – 234

1.46.3 – 132

1.47.2 – 84nn5,7

1.56.1-2 – 66

1.62.4 – 84nn5,7

1.66.2 – 97

1.69.1-2 – 57, 66

1.69-93 – 232

1.70.1 – 67

1.76.3 – 66	1.125 – 26
1.77.1-2 – 66	1.131 – 109n25, 171n1
1.78.1-2 – 156n25	1.131.3 – 174
1.84 – 232	1.132.1 – 90
1.86 – 123n115	1.132.3 – 86
1.86 – 108	1.136 – 163n63
1.86.1 – 107n12	1.141.1 – 90n53, 97
1.86.1-2 – 107n10	1.141.3 – 66
1.86.2 – 109	1.143.2 – 156n25
1.86.6 – 107n11	1.152.1 – 58, 67
1.86.6-87.1 – 162n56	1.152.3 – 68
1.86-87 – 106n6	1.155.4 – 93
1.87.2 – 110n33	1.165 – 224n32
1.93.4 – 141, 177n21	1.167 – 116n72
1.95.2-96.1 – 158n33	1.167.2 – 116n69
1.95-101 – 151n1	1.174.5 – 84n7
1.96.1-2 – 159n38	1.177-200 – 172
1.96.2 – 160n43	1.181 – 156n25
1.96.3 – 160n44	1.184-187 – 172
1.97.1 – 160n46	1.188-191 – 172
1.97.2 – 160n47	1.191.6 – 99
1.97.2-3 – 160n50	1.192-200 – 172
1.98.2 – 154n13, 156n25	1.194.3 – 84n3
1.98.2-3 – 156n26	1.196 – 180
1.98.5 – 163n65	1.198 – 85
1.99.1 – 154n11	1.199 – 10, 12, 174, 175, 180
1.99.2 – 154n12, 157n32	1.199.1 – 172, 173
1.100.1-2 – 161n54	1.199.2 – 172
1.101 – 159n39	1.199.3 – 172, 174, 175, 178
1.105 – 171n1, 175n10	1.199.4 – 178
1.107-122 – 157n30	1.199.5 – 177
1.112 – 210	1.201 – 84n8, 158n37
1.114-115 – 162n55	1.201-216 – 226
1.119 – 175	1.202.2 – 84, 96
1.120.5 – 188, 191	1.205.1 – 69, 158n37
1.123.1 – 157n30	1.206.2 – 96, 159n40
1.123.2-130.1 – 157n31	1.206.2-3 – 69
1.123.3-4 – 61	1.206.3-208 – 56
1.123.4 – 57	1.209 – 158n35

1.209.3 – 162n57	2.60.2 – 92, 97
1.209-214 – 226	2.60.2-3 – 96
1.212.3 – 70	2.63.1-3 – 119n88
1.214 – 159n41	2.77.3 – 134
1.214.2 – 225n37	2.79.1-3 – 84
1.216.2 – 118	2.79.2 – 86
1.216.2-3 – 118n84	2.85.1 – 86
2. – 10n5, 173, 207	2.96.2 – 83n1
2.1-182 – 172	2.99.1 – 187
2.3 – 209n20	2.99.2 – 85n13
2.3.2 – 204	2.112 – 171n1, 185
2.3-4 – 207	2.112-120 – 183
2.5.1 – 133	2.113 – 185
2.5-34 – 19	2.113.1 – 185, 194
2.8.2 – 132	2.113.2 – 186
2.12.3 – 132	2.113.3 – 186
2.16.1-2 – 131	2.114.2 – 186, 210
2.18.3 – 134	2.114.3 – 186
2.19.1 – 134n3	2.115.3 – 186
2.21 – 136	2.115.4 – 186, 210
2.25.1-5 – 132, 133n2	2.116 – 186
2.32.4-5 – 133, 133n2	2.116 s. – 183
2.33.2 – 133	2.116.1 – 183, 187n14
2.37 – 208	2.116.2 – 186
2.41 – 171n1	2.116.6 – 186
2.43 – 209	2.117 – 186
2.45.1-2 – 114n60	2.117.1 – 186
2.46 – 209n21, 229	2.118.1 – 186, 194
2.48.1 – 89, 98	2.118.1-3 – 64n16
2.48.2 – 86	2.118.2 – 185
2.49 – 173	2.118.3 – 186, 187
2.49-53 – 209n20	2.119 – 117n80, 123n115, 210
2.50-51 – 173	2.119.2 – 187
2.50.1-3 – 10	2.119.2 s. – 187
2.50.2-3 – 135	2.119.2-3 – 114n59
2.52 – 144, 205	2.119.3 – 114n59, 187, 210
2.57 – 138n9	2.120 – 184, 187
2.59 – 173	2.120.1 – 194
2.60.1 – 86, 95	2.120.3 – 192

2.120.4 – 186	3.72.1-2 – 155n14
2.120.5 – 188, 189, 190, 193	3.72.4 – 163n69
2.131.1 – 159n38	3.73 – 164n71
2.135 – 171n1	3.76.3 – 164n71
2.135.5 – 85n11	3.77 – 155n14
2.135.6 – 88	3.77.1 – 163n68
2.145 – 185	3.80 – 155n17, 195
2.149 – 138n9	3.80-82 – 11, 135, 160n49
2.161.3 – 136	3.80-83 – 155n17, 195
2.181 – 171n1	3.80-84 – 37n2
3. – 18n4, 19, 20, 22, 23n21, 24, 29, 195	3.80.6 – 135
3.1.2 – 69n24	3.82.2 – 164n75
3.7.2 – 70	3.82.4 – 165n77
3.9.1 – 70	3.82.5 – 164n74
3.11.2 – 111n40	3.89-97.1 – 163n65
3.14.2 – 62n12	3.89-98 – 13, 18
3.16.3 – 109n25, 231	3.89.3 – 158n36, 163n64
3.19.1 – 71	3.90-94 – 23
3.20.1 – 71	3.92.2 – 23n20
3.21.1 – 71	3.92.3 – 23n20
3.21.2 – 71	3.93.1 – 26n29
3.21.3 – 72	3.93.3 – 23n20
3.22.1-4 – 71	3.99 – 119n87
3.25.1 – 72	3.119 – 11n7
3.27-37 – 155n18	3.126-128 – 165n76
3.30 – 162n57	3.131.3 – 88
3.31 – 159n38	3.142.3 – 37n4
3.35.5 – 122n104	3.151.1 – 98
3.38 – 119n86	4. – 17, 30, 136, 142, 229
3.46.1-2 – 67n19	4.2.1 – 88n39
3.48.3 – 99	4.9-10 – 142
3.61 – 153n7	4.17-28 – 19
3.67.2-3 – 153n8	4.26 – 119n85
3.68.2 – 153n9	4.29.4 – 136
3.68.3-69 – 156n19	4.30.1 – 135
3.68-79 – 153n10	4.35.3 – 86, 86n20, 87
3.69.3 – 155n16	4.36 – 18
3.70.3 – 156n21	4.36-45 – 17, 18, 29
3.71.5 – 164n70	4.41 – 136

4.42-43 – 137	4.160-166 – 139
4.42.2 – 136	4.162-163 – 147
4.44 – 21	4.167.3 – 140
4.44.1 – 137	4.168.2 – 140
4.45.1 – 30, 137	4.169.1 – 185
4.45.3 – 136	4.169.2 – 140
4.45.4 – 30	4.170 – 140
4.45.4-5 – 137	4.171 – 140
4.46.144 – 137	4.172.2 – 140
4.47-58 – 19	4.173 – 140
4.59 – 171n1	4.174 – 140
4.67 – 171n1	4.175.2 – 140
4.71-72 – 119n91	4.176 – 140
4.76.4 – 95	4.177 – 141
4.79.5 – 99n107	4.178 – 142
4.83.1 – 73	4.179 – 227
4.92.1-2 – 120n94	4.179.3 – 142
4.95-96 – 120n95	4.180 – 145
4.101 – 19	4.180.1 – 142
4.102.1 – 73	4.181.2 – 142
4.103 – 121n100	4.183 – 142
4.118.1 – 73	4.183.4 – 142
4.126 – 74	4.184.2 – 143
4.126.1 – 57, 73	4.184.4 – 143
4.131-132 – 56	4.186 – 143
4.131.1 – 59, 73	4.187.1 – 143
4.132.3 – 73	4.187.2-3 – 143
4.137.2 – 37n4	4.188 – 144
4.137 ss. – 147	4.189 – 227
4.145-149 – 138	4.189.1-2 – 144
4.145-167 – 137, 140	4.191 – 145
4.145-205 – 224n35	4.191-192 – 145
4.150.1-3 – 138	4.192.1 – 94
4.150.3 – 138	4.193 – 145
4.151.1 – 138	4.194 – 145
4.155 – 139	4.195.1-2 – 146
4.157.1-2 – 139	4.195.2 – 145n14
4.158.1 – 139	4.196.1-2 – 146
4.159.2 – 139	4.197.2 – 146

4.198.3 – 146	5.92 – 11
4.199.1 – 146	5.92 α 1 – 37n5
4.199.2 – 146	5.92. β 1 – 37n5
4.200-205 – 146	5.92 ϵ – 161n53
5. – 19, 20, 24, 30	5.95.2 – 88
5.1 ss. – 138n9	5.97 – 10
5.5 – 120n96	5.97.1 – 57n4, 69
5.6 – 230	5.97.2 – 36n1, 69
5.13 – 88	6.4.1 – 60
5.17.1 – 74	6.6 – 156n25
5.17-21 – 62	6.27 – 228
5.18.3 – 63	6.27.2 – 99
5.21.1 – 58n8	6.43.3 – 37n2
5.32 – 159n38	6.48.1 – 74
5.35.2-3 – 61	6.48.1-49.1 – 74
5.36.1 – 56	6.60 – 90, 90n53
5.36.2 – 30	6.62.1 – 159n38
5.37.2 – 37n4	6.127.3 – 228
5.49.1 – 58, 68	6.129 – 91
5.49.3-4 – 20, 21	6.129.2 – 90n53, 91n56, 92
5.49.5-7 – 21	6.129.2-3 – 97
5.49.5-52.6 – 18	6.129.4 – 96, 97
5.49.5-53 – 13	6.135.1 – 152n4
5.50.2 – 68	7. – 18n4, 19, 20, 25, 28, 30, 74, 107
5.50.3 – 19, 22	7.2.1 – 157n31
5.51.1-2 – 69	7.5.3 – 30
5.52.1-6 – 21	7.6.2-3 – 74
5.56.1 – 189	7.6.3 – 58
5.60 – 84nn5,7	7.6.5 – 87
5.61.1 – 84n5	7.8 ^a – 27
5.67 – 98	7.9. β 3 – 60
5.67.1 – 87	7.32 – 74
5.67.5 – 98	7.60-83 – 27n30
5.73.2-3 – 59	7.61 – 27n31
5.78 – 36n1	7.61-80 – 26
5.83.3 – 98	7.61-100 – 13, 17, 18
5.88.1 – 84n4	7.62 – 27
5.88.2 – 83n2	7.62-95 – 23
5.89.2 – 152n4	7.64.1 – 27

7.66.1 – 27
 7.67 – 23n20, 26n29
 7.69.1 – 27
 7.73 – 27
 7.74.2 – 27
 7.75.2 – 27
 7.76 – 27n30
 7.76.12 – 27n30
 7.77-79 – 27
 7.80 – 27
 7.86.1 – 23n20, 28, 28nn32,33
 7.86.2 – 28, 28n32
 7.113 – 108n16
 7.114 – 108
 7.114.1 – 108nn17,19, 123n115
 7.114.2 – 108, 108n18, 123n115
 7.131-133 – 74
 7.133 – 62
 7.133.2 – 152n4
 7.134.1 – 62
 7.134.2 – 62
 7.136.2 – 62
 7.145.2 – 75
 7.148.3 – 57n4, 59
 7.148-149 – 75
 7.149.2 – 75
 7.149.3 – 75
 7.150 – 76
 7.151 – 76n32
 7.151.3 – 75
 7.152.1 – 76
 7.157.1 – 75
 7.159-161 – 76
 7.160.1 – 76n33
 7.176 – 11n7
 7.179 – 11n7
 7.180 – 122n103
 7.191.2 – 86n22
 7.193 – 227

7.197 – 114n61
 7.220.3 – 84n5
 7.239.3 – 61
 8. – 50
 8.8.1-3 – 229
 8.33 – 152n4
 8.50.2 – 152n4
 8.75.1 – 77
 8.75.2 – 77
 8.76.1 – 77
 8.78 – 77
 8.121.1 – 152n4
 8.136 – 78
 8.136.1 – 59
 8.136.1-3 – 78
 8.140^a – 78
 8.140b – 78
 8.140-144 – 78
 8.144 – 51n48
 8.144.3 – 76n31
 9.5.2 – 79
 9.7-10 – 79
 9.7.11 – 79
 9.8.1 – 68n21
 9.12.1 – 57n6
 9.49.1 – 67n19
 9.60.1 – 57
 9.108 – 159n38
 9.108-113 – 122n108
 9.113.2 – 159n38
 9.119.1 – 121n98
 9.120 – 121n99
 9.122.3 – 157n31
 Hesíodo – 9, 9n3, 196, 219, 224
Teogonia – 9, 9n3
 22-23 – 9, 9n3
 95 – 93n70
 188-206 – 177
 895 – 145

- 924-926 – 145
- Fr. 357 Merkelbach-West – 88n30
- Fr. 358 Merkelbach-West – 196
- Hesíquio – 89n45, 91n62, 95, 95n89
- Hiagnis – 89, 89n43
- Hipócrates – 11, 134
- Ares* – 11
- De natura hominis*
- 8.8 – 134
- Hino a Hermes / Mercúrio*
- 51 – 88n35
- 452 – 90
- 512 – 90
- Hino a Vénus*
- 159 – 90n52
- Hino Homérico*
- 14.3-4 – 95n89
- Hipócrates
- De natura hominis*
- 8.8 – 134
- Homero – 12, 13, 18n4, 57n5, 64, 85, 87n29, 88n30, 133n2, 136, 138, 139, 141, 183, 183-4n2, 184, 184nn3,5, 186, 187n14, 192n38, 220, 221, 222, 223, 225n40
- Iliada* – 183, 184, 184n4, 186, 188, 196
- 1.5 – 192
- 1.423 – 229
- 2.459-465 – 226n40
- 2.486 – 219
- 3.1-9 – 225n40
- 3.205-224 – 64n16
- 3.351-354 – 188n23
- 5.297-430 – 175
- 6.289-292 – 183, 183n1
- 9 – 64n16
- 10.13 – 90
- 18.336-337 – 108n22
- 18.561-572 – 85
- 21.27-32 – 108n22
- 23.12-226 – 108n21
- 23.175-176 – 108n22
- 24.719-722 – 85n17
- Odisseia* – 184n4, 185, 186, 188, 196
- 1.421-422 – 96n99
- 4.81-89 – 136, 136n7
- 4.85 – 136n6
- 4.227-230 – 183
- 4.228 – 186
- 4.351 s. – 183
- 9.84 – 141
- 9.90 – 141
- 10.80-84 – 141
- 11.368 – 217
- 17.381-385 – 92n69
- 18.304-305 – 96n99
- 22.444 – 176
- Íon de Quios – 232n53
- Juba – 94, 94n87
- Justino – 177
- Epítome das Histórias Filípicas de Pompeio Trogo*
- 18.5.4 – 177
- Lasso de Hermíone
- Fr. 702 Page – 90n52
- Licímnio de Quios – 233
- Lícofron – 13, 219, 228, 232n53, 234
- Alexandra* – 228, 234
- Lísias
- 1.4 – 193n39
- 1.17 – 193n39
- Livro de Daniel*
- 5 – 99n113
- Longino
- Sobre o Sublime*
- 13.3 – 223
- 17.1 – 91n60
- Luciano – 11, 91
- Sobre a Dança*

26 – 91n62	5.7.8 – 86n20
<i>Sobre a deusa Síria</i>	7.24.1 – 62
6 – 177n22	7.26.13 – 87n23
Marcial	8.21.3 – 86n20
6.69 – 220n12	9.27.2 – 86n20
10.30 – 220n12	10.5.4 – 86n20
Mársias – 89n43, 90	10.5.8 – 86n20
Meleagro – 219	10.19.1-2 – 229
Menesteu – 220, 221	<i>Pequena Iliada</i> – 221n17
Museu – 87, 87n24	Píndaro – 119n86, 138
Nicandro – 233n56	<i>Nemeia</i>
Nicolau de Damasco – 109n25	2.2 – 88
<i>FGrHist</i> 90F 68 – 106n9, 109n25	<i>Píticas</i>
Nosso – 219, 220, 221	4 – 224n35, 227
Ólen – 86, 86n20, 87, 87n24	4.99 – 228
Olimpo – 89, 89n40	9 – 224n35
Onomácrito – 58, 87	Fr. 70b.9-10 Snell-Maehler – 95n89
Orfeu – 87n24	Platão – 11, 195
Ovídio	<i>Banquete</i>
<i>Metamorfoses</i>	364B – 86n22
1.711-712 – 90n48	<i>Crítias</i> – 195
4.285-388 – 220n12	<i>Leis</i>
8.1-151 – 229	700A-B – 87n24, 92n67
11.67-84 – 231n49	700B – 87n24
13.898-14.74 – 229	816B – 91n61
15.319 – 220n12	903B – 86n21
Paníasis – 220, 220n14, 221, 221n16, 223n29	<i>Timeu</i> – 195
Parmenão de Bizâncio – 228	Plutarco – 11, 117, 119, 133n1, 134, 134n4, 173, 203-214, 218, 229
Fr. 3 – 228	<i>Moralia</i>
Parténio – 232, 234	283F – 117n79
<i>Amores apaixonados</i>	284A – 117n79
22 – 232	355B – 133n1
Pausânias	357D-F – 85n13
1.18.5 – 86n20	357E – 85
1.19.4 – 229	367E – 133n1
1.33.4 – 71n26	371A-B – 134n4
2.13.3 – 86n20	384A-B – 98n104
3.12.7 – 62	389A – 93

456C – 89n45	7.15-18 – 233
557D – 230	Polieno
613A – 63n15	7.6.2-3 – 234n58
758E-F – 95n89	Pólux – 94n87
763B – 95	2.37 – 228
857A– 10, 10n6, 114n59, 117n80, 208	4.57 – 94n86
857A-F – 207	Pompeio Trogo – 177
857B – 207, 210	Proclo
857C – 173, 207	<i>Crestomatia</i>
857D – 209	11 – 88n33
860B – 99n112	Protágoras – 205
874B – 217, 217n9	Quérilo de Iaso – 221-223, 231
<i>Sobre a Música</i>	Riano – 229
1132 ^a – 85n16	<i>Andania</i> – 229
1132C-E – 93n74	Fr. 53 – 229
1132E-F – 89n40	<i>Aqueias</i> – 229
1132F – 89n43	Fr. 12 – 229
1133B-C – 93n74	Safo – 88, 94, 94n81, 100
1133C – 92n67, 93	Fr. α 1 PMG – 88n36
1133F – 92	Fr. 22.9-13 PMG – 94n84
1141B – 89	Fr. 156 PMG – 94n84
<i>Vida de Agesilau</i>	Fr. 155 Voigt – 94n81
6.6-11 – 117n79	Sambas – 90n54
<i>Vida de Aristides</i> – 206	Simónides – 95
9.2 – 117n77	Sínésio – 139
<i>Vida de Filopémen</i>	Sófocles – 11, 96n96, 189, 190, 193, 221
21.9 – 117n79	<i>Ájax</i> – 189
<i>Vida de Marcelo</i>	<i>Antígona</i> – 189, 190
3.5-7 – 117n79	904-912 – 11n7
<i>Vida de Pelópidas</i>	<i>Édipo em Colono</i> – 190
20.4-22 – 117n79	258 ss. – 190
21.3 – 117n77	418 ss. – 190
<i>Vida de Públícola</i>	522 – 190
4.1 – 117n79	547 s. – 190
<i>Vida de Temístocles</i> – 116, 206	<i>Édipo Rei</i> – 190
13.2-5 – 117n74	<i>Electra</i> – 189, 190
<i>Vida de Teseu</i>	88 – 85n17
25.7 – 220n15	Fr. 412 Radt – 94, 94n85
Políbio	Fr. 768 Radt – 89n45

<i>Filoctetes</i> – 190, 193	Trífon – 228
680-685 – 190	<i>Parónimos</i> – 228
1327 – 190n27	Tucídides – 11, 144n13, 184, 184n6, 192n35, 195, 216
<i>Tocadores de Tímpano</i> – 96n96	1.2.5 – 144n13
<i>Traquínias</i> – 190, 193	1.21 – 216
530 – 190	1.21.1 – 184
634-639 – 11n7	1.22 – 216
808 – 189	1.50 – 88n32
Sólon – 180n32	1.128-130 – 159n38
Fr. 16 G.-P. – 222n28	2.15.2 – 156n22
Sóstrato de Fanagória – 228	2.67 – 62n14
<i>Tebaida</i> – 87n29	3.104 – 86n20, 87n27
Teeteto – 220, 221	5.70 – 91n55
Telos – 90n54	Tzetzes – 229
Teócrito – 219	Virgílio
<i>Idílios</i>	<i>Bucólicas</i>
1.136 – 225n38	6.74-77 – 230
5.136 – 225n38	Vitrúvio
8.18-24 – 89n44	2.8.12 – 220n12
9.433.4 – 90n48	Xanto da Lídia – 107n9, 109n25
12.6 – 225n38	Xenófanes
Teofrasto	Fr. 21B 3 Diels-Kranz – 93n75
<i>História das plantas</i>	Xenofonte – 216, 233
4.3.1-2 – 141	<i>Ciropedia</i>
Teógnis – 9, 9n4	7.2.1-4 – 232
<i>Theognidea</i> – 9	7.2.3 – 234n58
19-21 – 9, 9n4	7.2.8-21 – 106n9
Téon de Alexandria – 208n17	8.1.40-42 – 154n11
Teopompo – 216	Xenomedes de Ceos – 226
Terpandro – 88n35, 92, 93	Zenódoto – 219, 220, 221
Timócrates – 220, 221	

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE DE ANTROPÓNIMOS, ETNÓNIMOS E TOPÓNIMOS

Acaia – 114	Amintas – 58n8, 62, 63, 78
Acénia, Acénios – 228	Ámon – 132, 134
Ácio – 211	Amónios – 142
Adimárquidas – 140	Anacársis – 95, 95n88
Adónias – 179	Anat – 176
Adónis – 85	Anatólia – 25, 27, 28, 28n34
Adrasto – 98	Angites – 108n16
África – 131, 137	Antédon – 219
Afrodite – 10, 13, 171, 172, 173, 174-180, 185, 194, 210, 211, 219	Antenor – 64n16
Agamémnon – 62, 90, 113, 121n100, 160, 190, 193	Antestérias – 179
Agenor – 136	Anteu – 218, 219
Agila – 116, 116n69	Antifonte – 42
Ahriman – 123	Antímaco – 222
Ahura Mazda – 23, 86, 123, 163	Antíoco III – 233
Alália – 116	Ápis (cidade) – 134
Alaródios – 31	Apolo / Febo – 66, 85, 86, 88, 88n33, 92, 106n9, 109, 137, 138, 139, 189, 219, 220
Alcínoo – 217	Aqueménidas – 22, 23n24, 29, 132, 135
Alévadas – 74, 87	Aqueus – 160, 190, 225n40
Alexandre I – 58, 63, 75n31, 78, 78n34	Aquiles – 64n16, 108, 108n22, 160
Alexandria – 216	Arábia, Árabes – 23, 25, 26, 26n27, 27, 28, 31, 70, 132, 174, 174n7
Aliates – 65, 89	Aracósia – 23
Alitat – 174, 174n7	Araxes – 70, 158
Amásis – 69n24, 111	Arbistas – 140
América – 11	Arcádios – 228
Améstris – 108, 108n18, 122, 123n115	

- Arcesilau – 139, 146, 147, 224n35
 Areia, Ários – 23, 27
 Ares – 119, 120
 Arge – 87
 Argo (nau) – 138, 227
 Argólide – 219
 Argonautas – 63, 141, 230
 Argos, Argivos – 57n4, 59, 67, 75, 76, 88
 Ariadne – 219, 220
 Arianos – 26, 31
 Aristágoras – 19, 20, 21, 22, 24, 30, 58, 61, 68, 68n20, 69, 69n23
 Aristides – 206
 Aríston – 159n38
 Arístone – 27
 Arménia – 23, 23n20, 26, 26n29, 27
 Arquídica – 85n11
 Ársames – 27
 Artafernes – 59, 60
 Artaícte – 121
 Ártemis – 86, 88n33, 96, 99, 173
 Ásia – 17, 21, 25, 26, 30, 31, 48, 55, 60, 65, 68, 69, 70, 93, 131, 132, 136, 137, 144, 158
 Ásia Menor – 10, 26n27, 29, 147
 Assíria, Assírios – 10, 23, 26, 31, 56n3, 109, 157, 158, 172, 174, 174n7, 175, 231
 Astarte – 174n7, 176, 194
 Astíages – 60, 157
 Atarantes – 143
 Atena / Palas – 65, 144, 144n13, 145, 147, 219
 Atenas, Atenienses – 10, 11, 12, 18n3, 20, 29, 35-48, 50-51, 58n8, 59, 62, 62n14, 66, 68, 68n21, 69, 69n23, 74, 75, 75-76n31, 76, 78, 79, 79n35, 121, 134, 135, 141, 144, 144n13, 145, 156n25, 180n32, 204, 219, 229
 Ática – 59, 144n13
 Atlantes – 143
 Atlas – 143
 Áulis – 193
 Auquisas – 140
 Auseus – 142, 145
 Auxésia – 98, 99
 Babilónia, Babilónios – 10, 11, 23, 26, 31, 66, 98, 99, 146, 156, 156n25, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180
 Bacales – 140
 Bácia, Bactrianos – 23, 25, 26, 27, 28, 31
 Baquíadas – 37n5
 Barca – 146
 Barce, Barceus – 140, 143
 Bastet – 96
 Bato – 137, 138, 139, 146
 Bato III – 139
 Behistun – 153n6, 163
 Belerofonte – 219
 Belízis – 120n94
 Belo – 136
 Beócia – 220
 Bíston – 230
 Bistónides – 230nn48,49
 Bitínia – 27
 Bodrum – 218
 Bóreas – 141
 Borístenes – 119n91
 Bósforo – 73
 Bubares – 63
 Bubástis – 86, 96, 97, 173
 Busíris (rei) – 10n6, 114, 117n80, 193n42, 209
 Busíris (cidade) – 173
 Cabales – 27, 31
 Cálais – 230
 Calatinos – 119, 119n86
 Cálcis – 228
 Cálibes – 27

- Cambises – 10, 10n5, 62n12, 69n24, 70, 70n25, 71, 71n27, 72, 111, 122, 122n104, 151, 153, 155, 159n38, 162, 204
- Cambises (pai de Ciro) – 157
- Candaules – 159n38, 232
- Canopo – 185, 186
- Capadócia – 23
- Caraxo – 88n36
- Cária, Cários – 23, 31, 111n40, 218, 228
- Cárites – 140, 173
- Carquedónios – 145, 146, 147
- Cartagineses – 116n69
- Cáspio (mar) – 26, 28, 118
- Cáspios – 22, 23, 23n20, 26, 28, 28n32, 31
- Cassandra – 189
- Cáucaso – 27
- Cecrópidas – 219, 220, 221
- Ceos – 226
- Ceres – 116
- Chipre, Cipriotas – 28, 28n34, 31, 85n14, 136n7, 172, 177, 179
- Cíbele – 89, 95, 95n89, 96n96
- Cícones – 230
- Cila – 229
- Cila – 229, 230
- Cílix – 21
- Cílias – 229
- Cilícia, Cilícios – 25, 28, 28n34, 31
- Cilo de Sícion – 229
- Cínips – 146
- Cione – 229
- Cipsélidas – 157n27
- Cípselo – 161
- Ciravis – 145
- Cirene, Cireneus – 137-140, 143, 145, 146, 221n19, 223, 224, 224n35
- Cirno – 9n4
- Ciro II (o Grande) – 10, 10n5, 22, 23, 58, 60, 61, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 92, 93, 97, 105, 106-107, 109-110, 123n115, 132, 135, 151, 153, 153n9, 154n11, 155, 157-159, 161, 162, 164, 172, 232, 234, 234n59
- Císsios – 27, 28, 31, 166, 226
- Citera – 141
- Cítia, Citas – 19, 23, 57, 59, 72, 73, 95, 99n107, 110, 110n34, 112, 118, 119, 119n85, 120, 121, 136, 137, 147, 171n1
- Cízico – 228
- Cleómenes – 19, 22, 30, 68, 68n21, 69
- Cleópatra – 211
- Clístenes – 36, 46, 91, 97, 98
- Clitemnestra – 189, 193n41
- Cnídios – 99n112
- Coaspes – 21
- Cólofon – 231, 232, 234
- Cólquida, Colcos – 31, 57n4, 63, 64
- Corásmia, Corásmios – 23, 31
- Corcira, Corcireus – 99
- Corinto, Coríntios – 37n5, 65, 93, 99, 99n112, 161
- Cós – 134
- Cráno – 218, 219
- Creonte – 190
- Creso – 10, 65, 66, 67, 74, 93, 100, 105-111, 122, 132, 151, 162, 232, 233, 234
- Creta – 137
- Crisótemis – 190
- Crotona – 135
- Curetes – 219, 220n12
- Dádicas – 26, 27, 31
- Dahaw – 23
- Dâmia – 98, 99
- Dánao – 173
- Danúbio (cf. Istro) – 73
- Dario I – 10, 13, 18, 18n3, 20, 22, 22n17, 23, 24, 25n26, 27, 29, 30, 47, 57, 58, 59,

60, 62, 68, 72, 73, 74, 75, 98, 119n86,
137, 140, 147, 151, 153, 158, 162-166

Dejanira – 190, 193

Déjoces – 151-169

Delfos – 17, 65, 75, 99, 100, 109, 109n28,
116n69, 138, 139, 205

Delos – 86, 86n20, 87, 94, 221n22

Delos (Liga) – 29

Delta – 131, 132, 134n3, 145, 173

Demarato – 61

Deméter – 99n107, 139, 173

Deusa Mãe – 89, 95

Diceópolis – 192n35

Diomedes – 175

Dioniso / Baco – 86, 89, 93n73, 95,
95n89, 96n96, 98, 99n107, 116, 173,
179, 179n26, 209, 231n49

Dioscuros – 173

Dodona – 205

Dórios – 31

Dragiana – 23

Dumúzi – 176, 176n15

Ecbátana – 152, 156nn21,25

Édipo – 190

Edonos – 108n17

Éfeso – 21

Egeu – 113n57, 138

Eginetas – 98

Egito, Egípcios – 10, 10n5, 11, 19,
20, 23, 25, 26, 28, 28n34, 31, 56n3,
62n12, 66, 69n24, 70, 71, 71n26,
74, 85, 85n14, 89, 98, 111, 111n40,
113, 114, 114nn59,60, 117, 117n80,
118, 119, 119n88, 131, 132, 133, 134,
135, 136, 136n7, 140, 143, 147, 153,
157n27, 172, 173, 174, 183-185, 187,
187nn14,15, 188n21, 191-194, 196,
204, 205, 207-212, 224-225, 228, 229

Egos – 229

Elam – 23, 24

Electra – 190

Elefantina – 71, 71n26, 134

Enareus – 171n1

Endimião – 218, 219

Eneias – 175

Enópion – 220

Eobazo – 120, 121, 121n98

Eólios – 31, 58, 67

Épafo – 136

Epidáurios – 98

Epígonos – 87n29

Eratóstenes – 193n39

Erembos – 136n7

Esânio – 138

Esmérdis – 151, 153-156, 158, 162, 163,
165, 166

Espargápises – 70

Esparta, Espartanos – 19, 20, 21, 49,
50, 58, 62, 62n14, 66, 67, 67n19, 68,
68nn20,21, 69, 74, 75, 76, 76n33, 79,
79n35, 185, 219

Éstimo – 27

Estrímon – 108, 108nn16,17

Etiópia, Etiopes – 26, 26nn27,28, 27,
31, 70, 70n25, 71, 71n26, 72, 72n30,
136n7, 146, 147

Etólia – 219

Etruscos – 116, 116n72

Eufemo – 138

Eufileto – 193n39

Eurídice – 230

Europa (mulher fenícia) – 10, 63, 191

Europa (continente) – 60, 74, 131, 136,
137, 158

Fanagória – 228

Fanes – 111, 111n40

Feácios – 217

Fenícia, Fenícios – 11, 20, 28, 28n34,
31, 71, 94, 122, 136, 136n7, 137, 146,
174n7, 191, 194

Feretima – 146, 147

Féron – 185

Fílis – 108n16

- Filoctetes – 190
- Foceia – 58, 68
- Focenses – 116, 116n69, 224
- Fraortes – 152, 154, 156, 157, 160, 162, 165
- Frígia, Frígios – 27, 31, 89
- Frixo – 115n67
- Gândara, Gandareses – 23, 31
- Ganfasantes – 140
- Garamantes – 142
- Gáumata – 153n6, 163
- Gélon – 76, 76n33
- Gerros – 119n91
- Getas – 118, 120, 121
- Giges – 100, 193n40, 232
- Giligamas – 140
- Gindanes – 140
- Gizantes – 145
- Glauco – 229
- Góbrias – 73, 164
- Gorgo – 69
- Grino – 138
- Halicarnasso – 9, 9n2, 11, 13, 35, 37, 38, 40, 55, 83, 85, 87, 90, 95, 99, 111, 152, 154, 163, 204, 206, 207n13, 209n20, 211, 216n3, 217, 218, 220, 220n12, 221n22, 223, 223n29, 229, 234
- Halo – 115, 115n67, 117
- Hárpago – 60, 61
- Hebro – 230
- Heitor – 188
- Helânico – 44
- Hele – 115n67
- Helena – 10, 64, 64n16, 114n59, 183-189, 191-196, 210, 211
- Helesponto, Helespôncios – 28, 31, 217
- Hélicon – 9n3
- Hera – 10, 173
- Heracleides – 221n22
- Héracles – 96n96, 114, 114n60, 119, 138n9, 142, 146, 186, 190, 209, 209n21, 221n16
- Heraclidas – 138n9
- Hermafrodito – 219, 220n12
- Hermes – 57n5, 90
- Hermipo – 59
- Héstia – 10, 173
- Hidne – 229
- Hierão – 106n7
- Hileia – 95
- Hípias – 42
- Hipoclides – 91, 97, 97n101
- Hircânios – 27, 31
- Histaspes – 158, 163, 164, 166
- Histieu – 59, 60, 61, 147
- Iárdano – 138n9
- Iaso – 231
- Ibérica, Península – 231
- Icnas – 227-228
- Ictiófagos – 71, 71n26, 72
- Idantirso – 73
- Ifigénia – 113, 121, 121n100, 193
- Ílion – 90, 220, 221
- Inana – 176, 176n15
- Índia, Indianos – 22, 23, 26, 26n29, 28, 31, 115n63, 119, 119n86, 120, 137
- Indo (rio) – 137
- Io – 10, 63, 64, 136, 184n3, 191
- Iónia, Iónios – 10, 20, 21, 22, 23, 24, 31, 58, 60, 65, 66, 67, 68, 224
- Ishtar – 171-182
- Ísis – 143, 173
- Issédones – 119n85
- Istro (cf. Danúbio) – 73
- Ítaca – 64n16
- Kaplán Kalessí – 218
- Lacedemónia, Lacedemónios – 11, 58, 61, 62, 66, 67, 67n19, 68, 75, 76n33, 79, 138

- Lácrines – 58, 68
- Lesbos, Lésbios – 93, 230, 230n48
- Líbia, Líbios – 13, 17, 23, 26, 26n27, 28, 31, 131-149, 185, 210, 229
- Líbia (epónima da Líbia) – 136
- Lícia, Lícios – 28, 29n34, 31, 86, 137
- Lídia, Lídios – 21, 23, 27, 31, 66, 67, 89, 93n75, 100, 106, 107n10, 151, 162, 165, 177n21, 232
- Lígios – 31
- Ligúria – 231
- Lino – 85, 85n15, 86
- Lips – 133
- Lotófagos – 141, 142
- Lua – 144
- Macas – 23, 140
- Macedónia, Macedónios – 58, 58n8, 62, 63, 75n31, 78, 227-228
- Máclios – 142
- Mácronos – 31
- Magna Grécia – 9n2
- Magos – 108, 108n16, 123n115, 153, 164, 165
- Málea – 142
- Maleia – 141
- Mandane – 157
- Marco António – 211
- Mardónio – 30, 37, 58, 60, 67n19, 77, 78, 79, 79n35
- Marduc – 176
- Márea – 134
- Mares – 22, 31
- Maria Madalena – 180
- Mariandinos – 31
- Mar Negro – 27
- Masságetas – 69, 70, 118, 118n84, 158, 158n37, 159, 224, 225, 226
- Matienenses – 31
- Mausoléo – 218
- Máxies – 145
- Medeia – 10, 184n3, 191
- Medeia (da Cólquida) – 63, 64
- Média, Medos – 23, 23n20, 24, 26, 27, 28, 29, 31, 61, 151, 152, 152n3, 156-161, 164, 166, 224, 225, 226
- Megabizo – 47, 164
- Mégara – 9n4, 229, 230
- Melampo – 173
- Melanipo – 98
- Meles – 233
- Mendes – 229
- Menelau – 64n16, 113, 114n59, 117, 117n80, 123n115, 183n1, 185-188, 190, 193, 193n41, 195, 210, 211
- Mênfis – 62n12, 185
- Mesopotâmia – 23, 25, 30n38, 88n35, 176
- Metimna – 92
- Métis – 145
- Mícale, Micalésio – 228
- Mícios – 31
- Mileto – 10, 58, 61, 65, 68, 68n20, 133, 147, 156n25
- Mílias – 27, 31
- Milita – 10, 172, 174, 175
- Mínias – 138
- Minos – 107, 220, 229
- Minotauro – 107
- Miquerino – 159n38
- Mísios – 27, 31
- Míson – 106n7
- Mitra – 174, 174n7
- Mósquios – 31
- Mossinecos – 31
- Muríquides – 79
- Nanis – 232, 233, 234
- Nasamões – 140
- Negro (mar) – 231
- Nereides – 173
- Nesso – 190

Nilo – 131, 132, 133, 133n1, 134, 134n3, 136, 137, 145, 186, 226	Péricles – 38-43, 46, 192, 192n37
Nínive – 231	Pérides – 141n11
Ninlil – 175	Períntios – 88
Nino – 231	Perséfone – 139
Niso – 229	Persépolis – 21, 23, 24
Nitócris – 172	Pérsia, Persas – <i>passim</i>
Noto – 133	Pigmeus – 224, 225, 225n40
Núbia – 23	Pisidas – 27, 31
Oceano (rio) – 136	Pisistrátidas – 58, 74, 87, 157n27
Olímpia – 106n7, 141	Pitermo – 58
Ópis – 87	Pítia – 97, 116n69, 138, 139
Orestes – 190	Plateias – 28, 68n21
Oretes – 165	Plino – 140
Orfeu – 230, 230n49	Plistoro – 120, 121n98
Osíris – 85, 134, 134n4	Pólibo – 98
Otanes – 36, 44, 46, 47, 49, 135, 153, 153n9, 155, 156, 156n19, 158, 163, 164	Polícrates – 67n19, 157n27
Pã – 209, 209n21, 229	Polimnesto – 138
Pactiica, Páctias – 26, 26n29, 31	Ponto – 28, 29n34
Padeus – 119, 119n87	Posídon – 135, 136, 144, 173
Paflagónia, Paflagónios – 26n27, 27, 31	Príamo – 188
Paládios – 144	Pritaneu – 179
Panfilios – 28, 31	Protágoras – 43, 44
Pangeu – 108n16	Proteu – 185-187, 194, 210
Paprémis – 114, 119, 119n88	Psilos – 140
Paricânios – 26n27, 28, 31	Queroneia – 99n112, 117
Páris / Alexandre – 183, 183n1, 185, 186, 188, 193, 193n40, 210	Quios – 99, 233
Pártia, Partos – 23, 26, 31	Rá – 96
Pasárgadas – 21	Radamanto – 219, 220
Paticites – 153	Roma, Romanos – 11, 117, 117nn79,81, 120n97, 211
Pátroclo – 108, 108n22, 109n24	Rónaces – 90
Pausânias – 159n38	Sacas – 23, 23n20, 28, 29, 31
Pelasgos – 205	Sagárcios – 28
Peleu – 160	Salamina – 17, 25, 58, 77, 79, 117
Peloponeso – 38, 192	Salmácide – 218, 219, 220n12
Peónios – 88	Salmóxis – 120, 120n94
Periandro – 65, 99n112	Samos, Sâmios – 67n19, 99, 157n27, 222, 223n29, 224, 229
	Samósata – 11

Sândon – 233	Ténaro – 92
Sarangas – 31	Tera, Tereus – 138, 139
Sardanapalo – 231	Teras – 138
Sárdis – 59, 60, 66, 68, 106, 107n10, 232, 233, 234, 234n59	Terpsícore – 94
Saspires – 26n27, 27, 31	Tesmofórias – 99n107
Satagídia – 23	Tessália – 74
Sátiro – 121	Tibarenos – 27, 31
Semíramis – 172	Tífon – 134, 134n4
Sereias – 229	Tirrenos – 116n69
Sesóstris – 185	Tisandro – 97
Seutes – 90	Tómiris – 69, 70, 71, 72, 158, 158n37, 159
Sibéria – 118n84	Tónis – 186
Sicília – 75, 76	Trácia, Trácios – 23, 27, 31, 73, 110, 110n34, 112, 118, 120, 120n97, 121, 121n98, 224-225, 230
Sicino – 77	Trasibulo – 65
Sícion, Siciónios – 98, 229	Trezena – 122, 122n103, 219
Sidónios – 136n7	Tritão – 144, 145
Sigidana – 23	Tritónis – 142, 143, 144, 145, 227
Sileno – 90	Troia, Troianos – 62, 64, 64n16, 108, 108n22, 183-194, 196, 211, 217, 225n40, 231
Siracusa – 75, 106n7	Tucídides – 41, 44
Síria, Sírios – 20, 31, 94, 132	Túrio – 9n2, 41, 141
Sírio-Palestinos – 31	Úcios – 26, 31
Socles – 37n5	Ulisses / Odisseu – 64n16, 136, 139, 141, 142, 218
Sogdianos – 31	Urânia – 174, 176n18
Sol – 70, 144	Vénus – 177
Sulmona – 229	Vermelho (mar) – 29, 71n26
Susa – 20, 21, 61, 62, 156n21	Xantipo – 121
Taígeto – 138	Xerxes – 13, 17, 18, 18n4, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26n27, 27, 29, 30, 31, 58, 60, 61, 62, 62n14, 74, 76, 77, 78, 79, 87, 107, 108, 108n18, 122, 123n115, 151, 159n38, 217
Taltibíadas – 62	Zaveces – 145
Taltíbio – 62, 62n14	Zeus – 114, 114n60, 115, 117, 136, 142, 145, 157n27, 218, 220n12, 225
Tarpeia – 229, 232	Zoroastro – 109n25, 123
Tauros – 110, 110n34, 118, 121, 121n100	
Tebas – 87n29	
Tebas (do Egito) – 142	
Telesícrates – 224n35	
Telmésios – 233	
Telquines – 225, 225nn38,39	
Témis – 10, 173	
Temístocles – 77, 79, 117	

PARTICIPANTES

Carmen Sánchez-Mañas es profesora de Filología Griega de la Universidad de Murcia desde 2021. Anteriormente, trabajó en las Universidades Autónoma de Barcelona y Pompeu Fabra. Se doctoró en Ciencias de la Antigüedad por la Universidad de Zaragoza (2016) y tiene un MA en Filología Clásica por la Universidad Libre de Berlín (2011). Su investigación se centra principalmente en la historiografía griega de época clásica, ha publicado diversos artículos sobre Heródoto en revistas nacionales e internacionales y es autora de la monografía *Los oráculos de Heródoto. Tipología, estructura y función narrativa* (2017).

Esteban Calderón Dorda realizó sus estudios de Filología Clásica en la Universidad Autónoma de Madrid y se doctoró en la Universidad de Murcia. Ha sido Profesor Titular de la Universidad de Santiago de Compostela y en la actualidad es Catedrático de Filología Griega de la Universidad de Murcia. Sus trabajos editoriales se han centrado en ediciones y traducciones de Partenio de Nicea, el *De Fluviis* pseudoplatárico, Arato, Gémino, Antonino Liberal, Eurípides y Esquilo. También ha publicado estudios sobre el mito, poesía helenística menor, tragedia, métrica y astrología griegas. Igualmente ha publicado numerosos trabajos sobre crítica textual. También tiene numerosas publicaciones sobre léxico musical y sobre religión griega desde diversos puntos de vista.

Francesca Gazzano è dal 2002 Professore associato presso l'Università di Genova (IT), dove insegna Storia greca, Epigrafia greca e Storiografia greca. I suoi interessi di ricerca vertono sulla storia politica e militare greca di epoca arcaica e classica, sulla storiografia, anche frammentaria, sulle relazioni interstatali e sulla diplomazia dei Greci. È autrice di due monografie (1999 e 2020) e di un centinaio di contributi e articoli. Condiregge le collane *Rapporti Interstatali nella Storia* (con L. Santi Amantini, L'Erma di Bretschneider) ed *Esperidi* (con W. Lapini, Genova University Press). Fa parte della fondazione del Comitato direttivo dell'*Herodotus Helpline* ed è l'Editor 2023 della rivista *Syllogos – Herodotus Journal*.

Jessica Rommey is Associate Professor (Classics), Humanities, in the MacEwan University. She has a PhD in Classics and Ancient History by the University of Bristol (2015). Among her most significant publications are "A Laconian *deipnon* in a Persian *skene*: food-based identity rhetoric in the *Histories*", *Museion* 19, 2023: 224-48; *Lyric Poetry and Social Identity in Archaic Greece*. Ann Arbor, 2020; "Herodotean geography (4.36-45): a Persian *oikoumene*?" *GRBS* 57, 2017: 862-81.

Maria Aparecida de Oliveira Silva, líder do Grupo CNPq LABHAN Laboratório de História Antiga da Universidade Federal do Piauí. Professora pesquisadora do Grupo Heródoto da Universidade Federal de São Paulo. Pesquisadora do Grupo CNPq Linceu – Visões da Antiguidade Clássica da Universidade Estadual Paulista. Pesquisadora do Grupo Retórica, Texto y Comunicación da Universidad de Cádiz. Membro do Conselho Acadêmico do Seminário de História e Filosofia das Religiões da Universidad Autónoma de Ciudad Juárez – México. Pesquisa e publica trabalhos sobre Esparta, Heródoto, Plutarco e Biografia Antiga.

Maria de Fátima Silva é Prof. Catedrática Jubilada do Instituto de Estudos Clássicos, da Faculdade de Letras, da Universidade de Coimbra. Doutorou-se com a tese *Crítica do Teatro na Comédia Grega Antiga*. A partir daí desenvolveu a sua investigação na mesma área, tendo publicado diversos livros e artigos. É tradutora de diversos autores, entre os quais Heródoto. Recentemente tem prestado particular atenção aos estudos de recepção. Nessa área coordenou e colaborou em vários volumes, como *Portrayals of Antigone in Portugal* (Brill), *Portraits of Medea in Portugal* (Brill), *A special model of Classical Reception. Summaries and short narratives* (Cambridge Scholars Publishing), *The Classical Tradition in Portuguese and Brazilian Poetry* (Cambridge Scholars Publishing).

Nuno Simões Rodrigues é Doutor em Letras (História da Antiguidade Clássica) e Professor Associado da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. É investigador dos Centros de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra e de História e de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa. Tem-se dedicado ao estudo da História Cultural da Grécia Antiga (sobretudo política, mito, religião e arte), da História Social e Política de Roma (fins da República e início do Principado) e aos Estudos de Recepção (Antiguidade no Cinema). Traduziu do grego Eurípides (*Alceste* e *Ifigénia entre os Tauros*) e Plutarco (*Coriolano*) e do latim a *História Augusta* (*Vida de Heliogábalo*).

Paulo Butti de Lima é Professor associado de história do pensamento político clássico na Universidade de Bari (Itália), é responsável científico pelo doutorado da Scuola Superiore di Studi Storici de San Marino (desde 2002). Formou-se em filosofia pela Universidade de São Paulo. Seguiu o percurso de pós-graduação na Scuola Normale Superiore de Pisa (Itália) e na Scuola Superiore di Studi Storici (República de San Marino). Possui a habilitação a professor titular ('abilitato in prima fascia') desde 2012. É autor de monografias sobre a historiografia antiga, Platão, a tradição da Poética aristotélica e a história da democracia (*Democrazia. L'invenzione degli antichi e gli usi dei moderni*, Milano 2019, trad. em português Niteroi 2021), além de vários artigos no campo dos estudos clássicos e sua tradição moderna e contemporânea.

Rafael Gallé Cejudo es profesor de Filología Griega en la Universidad de Cádiz. Su investigación se ha centrado en el estudio de la prosa y poesía de las épocas helenística e imperial y en el papel de la elegía helenística en las migraciones temáticas entre la prosa y el verso y en la Historia como materia poética en la consolidación y desarrollo de la poesía helenística. Es autor de artículos en las principales revistas y editoriales del ramo (CSIC, De Gruyter, Peeters, Brill, Gredos, Levante Editori, Ediciones Clásicas, G. Olms, etc.), pero habría que destacar por su repercusión editorial la traducción de los epistolarios de *Filóstrato* y *Aristéneto* en Gredos y la edición crítica de los *Elegíacos helenísticos* en Alma Mater (CSIC).

Roberto Nicolai è professore ordinario di Lingua e letteratura greca presso "Sapienza" Università di Roma. È direttore della rivista "Seminari Romani di Cultura Greca". È autore di molti articoli sulla letteratura storica e geografica greca, sulla poesia epica e drammatica e sulla retorica antica, e di due monografie: *La storiografia nell'educazione antica* del 1992 e *Studi su Isocrate* del 2004.

Silvia Vergara Recreo es Profesora Ayudante Doctora de Filología Griega en la Universidad de Zaragoza. Sus líneas de investigación son: el estudio del léxico irreligioso en la oratoria ática –especialmente su operatividad en aquellos contextos de invectiva forense y desacreditación pública–; la retórica y su aplicación en la prosa artística; el corpus moral y biográfico de Plutarco; y la comedia griega antigua.

Vicente Ramón Palerm es Catedrático de Filología Griega en la Universidad de Zaragoza. Sus líneas principales de investigación se orientan al estudio de la literatura de época clásica –especialmente la comedia, la oratoria y la historiografía–, al análisis de la producción biográfico-ensayística de Plutarco y al estudio de la irreligiosidad en la Grecia Antigua. En la actualidad es miembro del Comité Editorial (como 'Book Review Editor') de 'Ploutarchos', Scholarly Journal of the International Plutarch Society.

Este título reúne um conjunto de textos, agrupados em duas secções: uma Parte 1, nas questões suscitadas pela narrativa de Heródoto, e uma Parte 2, sobre a receção que o autor conheceu na própria Antiguidade.

Suscita, assim, as linhas de força numa discussão hermenêutica que foi somando leituras ao longo dos séculos, a que o texto de Heródoto – essencialmente focado nas relações entre Oriente e Ocidente, Ásia e Europa – sempre traz um inesgotável contributo.

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA



CENTRO DE ESTUDOS
CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS
DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Unidade de I+D+D financiada por  Fundação para a Ciência e a Tecnologia Criado em 1967 Projeto UIDB/00196/2020

1 2



9 0



IMPRENSA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS