

4 - HERÓDOTO DE HALICARNASSO: SPHRAGÍS, HISTORÍÊ E A ABDICAÇÃO DO CARÁTER DIVINO NA PRODUÇÃO DAS HISTÓRIAS

Tiago da Costa Guterres¹³³

RESUMO

É bastante particular a apresentação de Heródoto como o responsável pelas *Histórias*. Sua responsabilidade não diz respeito tanto ao conteúdo apresentado, o que resulta da *opinião* de diversos informantes, mas ao empreendimento como um todo: Heródoto é o responsável por viajar para colher informações, organizar os *lógoi*, apresentá-los ao público. Procuo mostrar neste artigo que, na produção e elaboração das *Histórias*, há um abandono do caráter divino, fator relacionado à investigação (*historiê*) e à assinatura (*sphragís*) presentes na obra. Heródoto, ao contrário dos poetas inspirados pelas Musas, atua como o responsável pleno pelo empreendimento, o que o autoriza a inserir seu nome em sua produção.

MUSAS, POETAS, E AUTORIA: HOMERO E HESÍODO

São várias as formas possíveis de *autor* e de *autoria* no âmbito do que chamamos “literatura” da Grécia antiga, em um recorte que vai de Homero a Heródoto. No que se refere à poesia homérica, por exemplo, há o uso de um *eu* anônimo, mas que remete, para além do sujeito que o produziu, a um indivíduo que pode variar de acordo com sua condição espaço-temporal em uma enunciação particular.

Nos primeiros versos da *Ilíada*, encontramos uma espécie de “chamada” a uma única deusa não nomeada, cujo papel passa a ser o de *cantar* a ira de Aquiles, respondendo a uma indagação do *aedo*: “A ira, deusa, celebra (*mēnin áeide theà*) do peleio Aquiles [...]” (HOMERO, I: 1-8).

¹³³ Mestrando em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), sob orientação do Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas. Bolsista CNPq. E-mail: tcguterres@bol.com.br.

Adiante, uma nova invocação é feita, mas agora há uma mudança: as deusas antes citadas são apresentadas agora sob a denominação de Musas, no plural, assim como uma exaltação dos dotes das divindades: “Dizei-me agora, ó Musas (*Éspete nûm moi, Moûsai*), residentes do Olimpo [...]” (HOMERO, II, 484).

É apresentado então um *eu* anônimo, que divide seu espaço com as Musas, claramente as detentoras do saber que será apresentado nos versos seqüentes, da mesma forma que os versos iniciais da *Odisséia*, salvo que neste último, a fonte do saber é uma única Musa: “Diz-me, ó Musa (*moi énnepé, Moûsa*), do homem de muitos artifícios [...]” (HOMERO, I, 1).

Apesar das variações quanto à designação da(s) figura(s) invocadas, que possivelmente estejam relacionadas a modificações contínuas e em diferentes épocas no conteúdo dos textos¹³⁴, é possível estabelecer um ponto em comum entre as passagens apresentadas acima: a estrita dependência de uma figura divina¹³⁵. Por um lado, o *aedo* homérico representa uma figura de destaque em seu mundo, pois possui o papel privilegiado de cantar para um público pertencente a uma sociedade hierárquica e autárquica que antecede o mundo da *polis* grega. Por outro lado, quando o *aedo canta*, não o faz sozinho. Ele necessita da Musa ou Musas detentoras do saber, detentoras do

¹³⁴ Como afirma Jacqueline Assaël, tanto o texto da *Ilíada* quanto o da *Odisséia* foram transmitidos durante o período Arcaico e Clássico. Isso afirma a possibilidade de interpolações e leves modificações nos textos, portanto, não se pode afirmar com uma certeza absoluta que tal passagem remonta à época de sua composição inicial de epopéia (ASSAËL, 1997, p. 123). Penso que se houve alguma modificação, tenha sido de forma sutil, e que não interferem em minhas afirmações (assim como não interferem nas próprias afirmações de Assaël, que admite a possibilidade).

¹³⁵ Menciono aqui o caso do poeta inspirado e dependente das Musas de forma emblemática e talvez simplista. Penelope Murray apontou as diferentes formas de inspiração entre os poetas gregos em seu artigo “Poetic Inspiration in Early Greece” (1981). A autora procura mostrar que: 1) é falsa a freqüente suposição de que a inspiração necessariamente envolve êxtase ou possessão, onde o poeta inspirado não tomaria consciência no processo de composição, sendo meramente passivo; 2) a definição de, e a distinção entre, os conceitos de inspiração poética (impulso temporário de criação poética que diz respeito principalmente ao processo poético) e gênio poético (uma qualidade permanente sobre a qual a criatividade poética depende e diz respeito principalmente à personalidade poética).

conteúdo do canto. Elas preenchem o vazio da impossibilidade humana de acessar o passado, de saber com exatidão todas as coisas que aconteceram, seja dos homens, dos heróis, ou dos deuses. Elas são a garantia de acesso à *verdade*. Esta ligação do *aedo* com a Musa certamente lhe confere um status de diferenciação, passando a tratar-se de uma figura particular, com acesso a uma forma particular de saber. Ele é, como nas palavras de Marcel Detienne, um “*mestre da verdade*” (DETIENNE, 1981, p. 21).

O contato singular com as Musas pode ser lido na *Teogonia* de Hesíodo, onde o poeta tem um encontro casual com as deusas, que resulta no aprendizado de um canto e, a partir de então, a capacidade de desempenhar o papel de cantar o nascimento dos deuses: “Elas [as Musas] um dia, a Hesíodo, ensinaram um belo canto (*Hēsíodon kalēn edídxan aoidēn*) [...]” (HESÍODO, 22-23).

No caso de Hesíodo, há uma considerável particularidade se comparado aos poemas homéricos: a apresentação do nome próprio. Ele não é exatamente o autor-produtor do canto, mas ao mesmo tempo, diferencia-se de um *aedo* anônimo¹³⁶. Conforme notou Claude Calame, trata-se de uma operação complexa onde o nome é reivindicado e inserido no canto, remetendo diretamente (mesmo que não o mencione) à real situação da comunicação, representando uma verdadeira inovação, algo sem paralelo na poesia homérica (CALAME, 1986, p. 61). Os versos iniciais da *Teogonia* dizem respeito à imagem ambígua que o poeta faz de sua própria função: de um lado, o *eu* do autor ainda se mostra tributário das formas em que a Musa possui uma posição de superioridade, como no caso do *aedo* homérico; por outro lado, a inserção do nome do poeta no texto, que reconhece a dívida com as Musas, confere a seu próprio papel certa liberdade de cantar sem que as Musas estejam presentes no momento do canto, uma vez que o

¹³⁶ Refiro-me ao anonimato do ponto de vista textual. Não podemos pensar que ao *aedo* homérico cabia apenas a tarefa de cantar sem que seu público sequer o reconhecesse. Mas uma declaração com o nome próprio pareceria, em seu tempo, e nas condições de dependência das Musas em que ele se encontra, demasiado presunçosa e arrogante para seus ouvintes que, de qualquer maneira, conheciam o *aedo* que então se apresentava (SVENBRO, 1984, p. 41).

conteúdo foi “aprendido”. Ele não as rejeita, e nem poderia. Longe de ser um autor independente, Hesíodo sugere possuir certa autonomia, que lhe permite colocar sua assinatura, sua *sphragís*.

O DESVIO HERODOTIANO: AUTORIA PROPRIAMENTE HUMANA

“Se os gregos inventaram algo”, escreveu o historiador francês François Hartog, “foi menos a história do que o historiador como o sujeito que escreve” (HARTOG, 2001, p. 14). Hartog se referia ao fato de que bem antes de os gregos criarem, no século V a.C., uma forma de investigação com o intuito de preservar para as gerações futuras as coisas tidas como significativas de seu passado, outras sociedades tiveram iniciativa semelhante¹³⁷. Sua colocação referente à presença do sujeito produtor da obra “de história” dos gregos parece válida. As primeiras palavras apresentadas nas *Histórias* já apontam nessa direção¹³⁸:

Heródoto de Halicarnasso expõe aqui suas investigações (*historiēs apódexis*), para impedir que o que fizeram os homens, com o tempo, não se apague da memória e que os grandes e maravilhosos feitos, concluídos tanto pelos bárbaros quanto pelos gregos, não sejam esquecidos (*akleā génētai*); em particular, a causa (*aitiē*) com que gregos e bárbaros entraram em guerra uns contra os outros. (HERÓDOTO, I, 01).

A apresentação do nome próprio, seguido do lugar de origem indicam que o sujeito responsável pela produção reivindica para si a autoria daquilo que apresenta, retirando a máscara que outrora o *aedo* homérico utilizava, sob o uso de um *eu* anônimo no texto. Mas a exposição do nome do autor, por si só, não chega a ser algo tão original

¹³⁷ O Egito, com suas listas reais que remontam até o fim do quarto milênio a. C., e da Mesopotâmia onde, no fim do terceiro milênio a. C., a monarquia dos *Akkad* incumbiu a escribas a tarefa de escrever sua história – uma história feita pelos reis. Nos dois casos, no entanto, não se trata propriamente de uma preocupação com o passado, mas sim, a “busca pela eternidade” pelos egípcios, e “a legitimação do poder real no presente” para os mesopotâmios (HARTOG, 2001, p. 12).

¹³⁸ O texto grego por mim utilizado é o da edição Loeb Classical, de A. D. Godley. Como tradução para o Livro I utilizei a de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva, publicado pela Edições 70. Como para o Livro II, em minha opinião, não dispomos de uma tradução razoável para o português, baseio-me na tradução em inglês realizada por Godley.

para o caso de Heródoto. Como foi mostrado acima, Hesíodo já havia colocado seu nome na *Teogonia*. O que confere um caráter singular à assinatura de Heródoto é a afirmação de que o autor em questão apresenta as suas próprias investigações. As investigações de Heródoto de Halicarnasso representam a responsabilidade plena por uma iniciativa por demais laboriosa, cujo decorrer da obra esclarece as características: ele é aquele que *vaijou* por numerosos lugares, por terras gregas e bárbaras; teve o cuidado e a disposição de *ouvir* a opinião¹³⁹ de numerosos informantes, com suas também numerosas versões, valorizando a memória oral e as informações orais que, possivelmente, não fosse o interesse do autor, estariam condenadas ao esquecimento; também considerou o que *viu* com seus próprios olhos, aquilo que ainda estava presente em seu tempo; ele é aquele que *reuniu e organizou* as diferentes narrativas, os diferentes *lógoi*:

Até aqui, o que disse foi retirado do que vi (*ópsis*), das reflexões (*gnômē*) que fiz, das informações que colhi (*historiē*); a partir de agora, direi o que os Egípcios contam, da maneira que ouvi; acrescentarei também algo do que vi por mim mesmo. (HERÓDOTO, II, 99).

Pode-se dizer que todos esses elementos estão presentes na investigação herodotiana. E isso significa um considerável desvio em relação a qualquer influência de caráter divino, como na situação do *aedo* inspirado.

No caso de Heródoto, não é uma Musa ou qualquer outra figura divina a responsável pelo conteúdo apresentado em sua obra. Heródoto recusa o auxílio provindo da esfera divina para dar lugar a uma iniciativa propriamente humana. Assim, o ato de investigar se torna central em sua obra; é a investigação que garante ao autor o acesso ao que ocorreu no passado ou, ao menos, o que os informantes contam acerca do que

¹³⁹ Darbo-Peschanski (1998) entende a obra de Heródoto como centrada na opinião: o investigador dá às suas próprias palavras o valor de opinião/*dóxa*. Assim, os informantes proporcionam opiniões sobre as quais, a seu turno, passam pela opinião do investigador, enquanto seu público é convidado a apresentar sua própria opinião sobre o que foi apresentado. Em um trabalho mais recente, Darbo-Peschanski continua com a afirmativa de que a verdade, *alētheia*, não é a meta de Heródoto: “[...] a oposição válida não é *alētheia* VS *dóxa* [...] Antes, é a oposição *opinião de verdade* VS *outras opiniões* que, contudo, não são descartadas.” (DARBO-PESCHANSKI, 2007, p. 86).

ocorreu. O que vemos é uma clara tentativa de distanciamento por parte do autor, que determina seu espaço de atuação e o caráter de sua investigação. No preâmbulo herodotiano, há a indicação daquele que se manifesta como o autor, e também o caráter humano de sua iniciativa:

Heródoto de Halicarnasso expõe aqui suas investigações (*historiēs apódexis*), para impedir que o que fizeram os homens, com o tempo, não se apague da memória e que os grandes e maravilhosos feitos, concluídos tanto pelos bárbaros quanto pelos gregos, não sejam esquecidos (*akleā génētai*); em particular, a causa (*aitíē*) com que gregos e bárbaros entraram em guerra uns contra os outros. (HERÓDOTO, I, 01).

Da mesma forma, pode-se dizer que a investigação herodotiana se preocupa com os humanos, e não mais com os deuses ou os heróis. Se isso fica claro no preâmbulo, é reforçado pelo momento também inicial que o autor busca a causa do enfrentamento entre os Gregos e os Persas. Após mencionar algumas versões dos Persas e dos Fenícios sobre o início do desentendimento, o autor aponta para aquela que entende ser a causa: o soberano lídio Creso, o primeiro a cometer atos injustos contra os helenos: uma causa humana.

Creso era da raça lídia, filho de Aliates, soberano dos povos situados para cá do rio Hális que, correndo do sul entre os Sírios e Paflagônios, deságua na direção do vento norte, no mar chamado Euxino. Este Creso foi o primeiro dos Bárbaros, de que temos conhecimento, a submeter alguns Helenos a pagamento de tributo e a fazer de outros seus amigos. Submeteu os Lônios, os Eólios e os Dórios que habitam na Ásia e fez seus amigos os Lacedemônios. Antes do reinado de Creso, todos os gregos eram livres. (HERÓDOTO, I, 06).

No entanto, ao lermos as *Histórias* percebemos certos elementos que parecem contradizer o que foi afirmado até aqui. No livro I, por exemplo, é corrente a menção por parte do autor a oráculos, assim como de deuses em numerosos momentos de sua narrativa. Trata-se de elementos que parecem corromper aquela apresentação inicial da *sphragís* e seu caráter humano. Um bom exemplo encontra-se no Livro I das *Histórias*, mais precisamente no momento em que o oráculo de Delfos. É nesse contexto de palavras ambíguas que Heródoto desenvolve a narrativa sobre Creso, e seu contato com os

oráculos. É visível aqui a grandiosidade do saber dos oráculos apontada pela Pítia: “Sei o número de areias e as medidas do mar, entendo o mundo e ouço que não fala” (HERÓDOTO, I, 47). É este saber divino que faz com que o soberano tome a iniciativa de consultá-lo. Na segunda consulta, após ordenar aos lídios que levassem presentes aos santuários, Creso ordena também que fizessem uma nova consulta. Desta vez, deseja saber se deve entrar em guerra contra os Persas e se deve buscar a união com algum aliado, obtendo como resposta do oráculo, que “se ele declarasse guerra aos Persas, destruiria um grande império” (HERÓDOTO, I, 53).

A terceira consulta ao oráculo parece obter uma resposta ainda mais ambígua. Ao fazer oferendas aos Delfios, Creso pergunta à Pítia se seu governo duraria muito. Tudo isso se apresenta em um contexto em que o soberano está prestes a tomar uma importante decisão, a saber, a de enfrentar o império Persa. Segundo Heródoto, a resposta da Pítia foi a seguinte:

Quando o mulo for rei dos Medos, então, Lídio dos pés moles, ao longo do Hermo pedregoso põe-te em fuga. Não te detenhas nem te envergonhes de ser covarde. (HERÓDOTO, I, 55).

Creso, por não compreender a mensagem dos oráculos, age às cegas e decide assim enfrentar Ciro e os Persas, o que resultaria em total fracasso. Por pensar ter compreendido a mensagem oracular, sem haver compreendido realmente, a própria ação do soberano determina seu infeliz desfecho, e a vitória de Ciro.

No entanto, devemos dar atenção ao fato de que Heródoto utiliza os oráculos não como fonte de informações ou como a garantia de que a investigação seja bem sucedida. Uma distinção se apresenta como necessária: uma coisa é os deuses e os oráculos aparecerem nas *Histórias*; outra seria o fato de as *Histórias* e a investigação herodotiana sofrerem influência dessas figuras divinas quanto a seu resultado como obra. Em outras palavras, os oráculos e deuses se apresentam aqui como *atores* utilizados por Heródoto, participantes diretos dos acontecimentos narrados pelo autor, e não informantes ou

“fontes de saber”, como as Musas de Homero e Hesíodo. É verdade que o autor parece tentar mostrar que os oráculos são infalíveis e, o que parecia contradição ou erro, na verdade, havia sido resultado de uma má interpretação e desinformação por parte de Crespo.

[...] “Era Ciro esse mulo, já que nascera de dois progenitores de raça diferente: de uma mãe mais nobre e de um pai mais modesto. Ela era uma mulher da Média, filha de Astíages, rei dos Medos, e ele um Persa que, apesar de súdito daqueles e inferior a ela em todos os aspectos, casou com a sua soberana.” Foi esta a resposta que a Pítia deu aos Lídios e eles levaram-na a Sardes e comunicaram-na a Crespo. E este, ao ouvi-la, reconheceu que o erro tinha sido seu e não do deus. (HERÓDOTO, I, 91).

Para Julia Kindt (2006, p. 34-51), a menção que Heródoto faz dos oráculos não significa de maneira alguma dependência de forças exteriores ao mundo dos homens. Segundo Kindt, os oráculos exercem um poder de autoridade, algo que vai além do que o autor de Halicarnasso pode possuir enquanto investigador. Heródoto utiliza tais oráculos como uma forma de complemento, mas não como forma de explicar algo que ele não pudesse por si mesmo. O uso que o autor faz da linguagem oracular pode ser pensado como uma estratégia para estabelecer e manter sua própria autoridade como investigador e narrador das *Histórias*¹⁴⁰. Mesmo não havendo uma negação categórica da autoridade divina, Heródoto afirma sua própria autoridade, concedendo a ele próprio certa autonomia de manipulação e julgamento (DARBO-PESCHANSKI, 1998, p. 83).

Um caso nas *Histórias* é bastante significativo no que se refere à questão proposta no início do artigo. Trata-se da menção que Heródoto faz a Hecateu de Mileto no Livro II, onde a manifestação autoral e o explícito distanciamento de influências divinas podem ser observados em conjunto.

Trata-se de um momento bastante particular, pois Heródoto vincula o nome de Hecateu a ancestrais divinos. Desde as primeiras palavras, Heródoto afirma que suas

¹⁴⁰ A autora também se preocupa principalmente com os de Delfos, e sua aparição no livro I das *Histórias*.

investigações dizem respeito aos feitos humanos. Isso não significa uma recusa aos deuses: ao invés de uma ruptura brutal com o divino, trata-se de uma demarcação territorial, que aponta para as realizações humanas como dignas de um espaço propriamente seu, ou seja, uma obra cujo caráter seja propriamente humano¹⁴¹. Os deuses não são descartados, mas há, no entanto, um recorte temporal. Pierre Vidal-Naquet buscou mostrar que para os gregos antigos, ao invés de possuírem simplesmente uma noção de tempo cíclico¹⁴², havia uma divisão entre dois mundos: o tempo dos deuses e o tempo dos homens. Vidal-Naquet, em um recorte que vai de Homero a Platão, afirma que são variadas as relações estabelecidas entre os dois tempos (VIDAL-NAQUET, 1960, p. 56). Para o caso de Heródoto, o autor francês aponta para uma passagem do Livro III, onde Heródoto se refere à Polícrates de Samos. Depois de apresentar as duas versões para a morte do tirano, o autor coloca:

[...] Polícrates foi o primeiro grego, de que eu tenho conhecimento, a buscar a grandeza dos mares, deixando de fora Minos de Cnossos e outros antes dele que almejavam a dominação marítima; dos que podem ser chamados homens, Polícrates foi o primeiro a fazê-lo [...]. (HERÓDOTO, III, 122).

¹⁴¹ Para nós pode parecer contraditório afirmar que os gregos, aqueles que criaram o teatro, a filosofia, e que tenham produzido, como o fez Heródoto, uma obra em que os feitos dos deuses imortais e dos heróis cedesse espaço às ações realizadas pelos humanos, ao mesmo tempo acreditassem em sua existência. Mas nossa lógica moderna não funciona para os antigos. Paul Veyne, buscando responder a pergunta que ao mesmo tempo é o título de seu livro (*Acreditaram os gregos em seus mitos?*), aponta para a existência, no mundo grego, de uma pluralidade de modalidades de crença e, ao mesmo tempo, a pluralidade das modalidades de verdade. Assim, não houve um o abandono de um mundo (ou uma forma de pensamento) centrado no mito que fora abandonado em benefício da razão: o mito nunca foi abandonado pelos gregos. O que há é uma tentativa de depuração, uma busca por extrair os elementos inverossímeis contidos no mito. Como no caso de Heródoto: sua tentativa de encontrar a “verdadeira” versão do rapto de Helena pode, creio, ser entendida com uma espécie de depuração (VEYNE, 1992, p. 143).

¹⁴² As colocações de Arnaldo Momigliano parecem vir ao encontro das de Vidal-Naquet, no que se refere à recusa de interpretações que aproximam os primeiros historiadores gregos de uma visão cíclica de tempo. Para Momigliano, a expressão “tempo cíclico” não cabe aos historiadores gregos, geralmente colocados em oposição a uma suposta noção linear dos “historiadores” da Bíblia; Heródoto, assim como Tucídides e Políbio, é exemplo disso: “Os ciclos no sentido preciso do significado são desconhecidos para Heródoto. Ele acredita que são forças operando na história que se tornam visíveis só no fim de uma longa corrente de eventos.” (MOMIGLIANO, 1966, p. 11).

A divisão discutida acima representa, segundo Catherine Darbo-Peschanski, uma considerável diferença entre Heródoto e Hecateu: diferente de Heródoto, Hecateu não estabelece nenhuma separação *a priori* entre divino e humano. Heródoto utiliza seu próprio traçado genealógico (traçado grosseiro, nas palavras da autora) para fixar, no recuo temporal em que procede, o limite que lhe é dado, ou seja, o limite entre o tempo dos deuses e o tempo dos homens (DARBO-PESCHANSKI, 1998, p. 36). É então sob um espaço limitado que Heródoto procede, no entanto sem recusar a existência do divino:

As Histórias, como um todo, posicionam-se sob o signo desse equilíbrio, entre a recusa em aventurar-se no relato das vidas divinas ou heróicas dos primeiros tempos e o reconhecimento da sua anterioridade, logo, da sua existência. (DARBO-PESCHANSKI, 1998, p. 36-37).

Assim podemos compreender melhor o teor da passagem do Livro II que aponta para um autor cuja ancestralidade, segundo Heródoto, encontra-se no campo do divino; mais do que isso, o autor parece sugerir que Hecateu reivindicou tal ancestralidade no intuito de tirar proveito em suas pesquisas, quando conversou com os sacerdotes Egípcios.

Hecateu foi uma vez a Tebas, onde apresentou sua genealogia cuja linhagem o ligava a um deus na décima sexta geração. Mas os sacerdotes fizeram por ele o que fizeram por mim (que não apresentei minha própria linhagem). (HERÓDOTO, II, 143).

Os sacerdotes então levaram Heródoto até o pátio central do templo, e mostraram-lhe estátuas de madeira, cada uma delas deixada por um sacerdote, onde cada um deles havia herdado a função de sacerdote do próprio pai. Heródoto então continua, afirmando que os próprios sacerdotes não acreditavam na afirmação de Hecateu:

Assim, quando Hecateu traçou sua descendência e reivindicou que seu décimo sexto antepassado foi um deus, os sacerdotes também traçaram uma linha de descendência de acordo com o seu método de contagem; pois eles não foram persuadidos por ele [Hecateu] de que um homem possa ser descendente de um deus [...]. (HERÓDOTO, II, 143).

O comentador das *Histórias* J. Wells chama atenção para o tom depreciativo com relação a seu predecessor, embora o termo *logopoiós* não seja em si mesmo desdenhoso

(WELLS, 1928, p. 260). Na edição que utilizo, de A.D. Godley, o termo está traduzido por “o *historiador* Hecateu de Mileto”. Opto por retirar a palavra “historiador”, pois a tradução proposta por Godley (assim como a de Ph. –E. Legrand, pela Les Belles Lettres) sugere uma aproximação quanto ao “ofício” executado pelos dois autores, sendo que visó aqui exatamente o contrário, ou seja, apontar para a iniciativa de Heródoto de estabelecer um distanciamento de sua própria investigação em relação ao que produz Hecateu de Mileto. Tanto Anatoile Bailly (2000, p. 537) quanto Henry Liddell e Robert Scott (1882, p. 901) relacionam o termo a um “escritor em prosa”. A palavra é a mesma usada para se referir à Esopo (II, 134). Com isso, Heródoto parece agir de forma pejorativa, acusando Hecateu de fabulista, ou “fazedor de *lógos*”, onde a seqüência da passagem reforça tal afirmação.

Alguns autores duvidam da “veracidade histórica” do encontro de Hecateu com os sacerdotes de Tebas. Stephanie West sugere que o episódio do encontro é uma invenção do próprio Heródoto (WEST, 1991, p. 151). A autora compara com outro episódio, no Livro I, em que o encontro de Sólon com o homem mais rico de todos, o lídio Creso, que também, do ponto de vista histórico, não seria possível. Mas não se trata, para West, de uma total invenção: Hecateu pode ter escrito em algum de seus outros trabalhos algo referente a seus ancestrais; quanto a seus fragmentos que ainda restam, dificilmente sugerem que o autor apresente frutos de observação de primeira mão. No entanto, dificilmente pode ser descartada a possibilidade que Heródoto pensasse ter encontrado evidência de que Hecateu tenha visitado Karnak (WEST, 1991, p. 152-153). Robert Fowler, que cita o texto de West, tem uma opinião parecida, e acrescenta que muitas vezes, quando Heródoto apresenta opiniões (ex., “os Egípcios dizem”) como fato, trata-se na verdade de inferência, de uma conjectura. Seguindo este princípio Fowler sugere que na presente passagem Heródoto *deduz* que tenha sido essa a experiência de Hecateu, sobre a base de dois fatos: a genealogia com a décima sexta geração, que o autor deve ter escrito em algum de seus trabalhos, e sua crença de que Hecateu tenha visitado Karnak

(FOWLER, 2006, p. 36). O importante aqui é que fica claro que existe uma busca de distanciamento, por parte de Heródoto, de qualquer “auxílio” não-humano na produção das *Histórias*. Heródoto, como vimos, deixa isso claro. O exemplo do uso que o autor faz de Hecateu na passagem examinada é emblemático: uma forma de mostrar seu próprio campo de atuação, mostrando ao seu destinatário *aquilo que ele não é*.

Assim, as *Histórias* de Heródoto de Halicarnasso representam um desvio. Diferente dos poetas inspirados pelas Musas, Heródoto investiga. Ele preenche (ou ao menos busca preencher) a lacuna deixada pela ausência das deusas inspiradoras a partir de uma laboriosa busca por informações, provindas de numerosas pessoas de culturas e visões de mundo diferentes. O *eu* do autor, presente em toda a narrativa, opera como uma ferramenta de coesão da obra, esta remetendo continuamente ao nome próprio apresentado em seu início. Na própria menção que o autor faz aos oráculos sua marca autoral está presente. Sua assinatura não é ultrapassada ou ofuscada por elementos divinos. Do mesmo modo, Hecateu de Mileto é apresentado por Heródoto como um autor que produz algo diferente das suas *Histórias*. A autoridade herodotiana provém essencialmente de sua investigação, de caráter humano e por isso lacunar. Talvez seja demasiado moderno afirmar que tal atitude representasse para Heródoto uma conquista. Em vez disso, podemos pensar em *delimitação* como um termo apropriado. Os deuses, se ainda continuam presentes, são apresentados como limitados quanto à sua intervenção, e a memória do passado já não é elemento exclusivo das filhas de Mnemosyne.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

HÉRODOTE. *Histoires – Livre II*. Traduction de Ph.-E Legrand. Paris: Les Belles Lettres. 1944–1945.

HERÓDOTO. *Histórias – Livro 1º*. Introdução geral de M.H. Rocha Pereira; Introdução ao livro I, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa, Edições 70, 1994.

HERODOTUS. **Histories**. With an english translation by A. D. Godley. (4 v.). Cambridge, MA: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1920.

HÉSIODE. **Théogonie/Les Travaux et les Jours/Le Bouclier**. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

HOMER. **The Iliad**. With an english translation by A.T. Murray. London: William Heinemann, 1928.

HOMER. **The Odyssey**. With an english translation by A.T. Murray. London: William Heinemann, 1945.

BIBLIOGRAFIA

ASHERI, David; LLOYD, Alan B.; CORCELLA, Aldo. **A Commentary on Herodotus I-IV**. Edited by Oswyn Murray and Alfonso Moreno. Oxford: Oxford University Press, 2007.

ASSAËL, Jacqueline. La Muse, l'aède et le héros. **Noesis**, No. 1, 1997, pp. 109-169.

BAILLY, Anatole. **Dictionnaire grec-français**. Paris: Hachette, 2000.

CALAME, Claude. **Le récit en Grèce Ancienne**: Enonciations et représentations de poètes. Paris: Méridiens Klincksieck, 1986.

DARBO-PESCHANSKI, Catherine. **O discurso do particular**: Ensaio sobre a investigação de Heródoto. Brasília: Editora UNB, 1998.

_____. **L'HISTORIA**: Commencements grecs. Collection Folio Essais. Paris: Éditions Gallimard, 2007.

DETIENNE, Marcel. **Les maîtres de vérité dans la Grèce Archaïque**. Paris: Maspero, 1981.

HARTOG, François (Org.). **A história de Homero a Santo Agostinho**. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

_____. **Le miroir d'Hérodote**: Essai sur la représentation de l'autre. Paris: Gallimard, 2001.

HOW, W. & WELLS, J. A. **Commentary on Herodotus with Introduction and Appendixes**. 2 Volumes. Oxford: Clarendon Press, 1928.

KINDT, Julia. Delphic Oracle Stories and the beginning of Historiography: Herodotus' Croesus Logos. **Classical Philology**. Chicago, v. 101, n. 01, p. 34-51, 2006.

LIDDELL, Henry George & SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. New York/Chicago/Cincinnati: American Book Company. 1882.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Time in Ancient Historiography. **History and Theory**, Vol. 6, 1966, pp. 1-23.

MURRAY, Penelope. Poetic Inspiration in Early Greece. **The Journal of Hellenic Studies**. London, v. 101, p. 87-100, 1981.

SVENBRO, Jesper. **La parola e il marmo**: Alle origini della poetica greca. Torino: Editori Boringhieri. 1984.

VEYNE, Paul. **Les grecs ont-ils cru à leurs mythes?** Essai sur la representation constituante. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs. **Revue de l'histoire des religions**. Paris, v. 157, n. 01, p. 55-80, 1960.

WEST, Stephanie. Herodotus' portrait of Hecataeus. **Journal of Hellenic Studies**, CXI, 1991, pp. 144-160.