

CADMO

Revista do Instituto Oriental
Universidade de Lisboa

12

Actas do Colóquio Internacional
ORIENTALISMO ONTEM E HOJE

東方學國際研討會論文集
東方學：過去與現在

A VISÃO DO OUTRO: CONFIGURAÇÃO COLECTIVA DOS PERSAS EM HERÓDOTO

Por MARIA DE FÁTIMA SILVA

*Professora da Faculdade de Letras
da Universidade de Coimbra*

Diversos factores de contexto histórico e de personalidade confluíram para fazer de Heródoto «o pai da História»⁽¹⁾; ou seja, alguém que, analisando documentos, testemunhos e ficções sobre acontecimentos ainda recentes, pôde relatar, com espírito crítico, aos Gregos seus contemporâneos como a toda a posteridade, o desenrolar de um período de cerca de oitenta anos (560-479 a. C.) que mudou a face política e cultural do Mediterrâneo. Um conflito de motivação expansionista punha o Oriente e a sua identidade e princípios em debate com o Ocidente, a Europa, que o espírito grego representava. Porque asiático de nascimento, ainda que grego de cultura, o autor de Halicarnasso respirava um ambiente dúbio, de inevitáveis encontros e cruzamentos entre os dois mundos. Assim, levado por uma imensa curiosidade e interesse, Heródoto partiu como viajante incansável à descoberta do universo inimigo, esse enorme império persa; procurou fixar-lhe a evolução, definir-lhe os princípios e, sobretudo, avaliá-lo naquilo que lhe era distintivo por oposição à natureza e práticas do seu próprio universo. Estes são os objectivos que o legitimaram como «pai da História», ou, se quisermos ainda, da filosofia da história, da etnologia ou da antropologia cultural. Porque se lhe não faltou preocupação de verdade ou rigor histórico – embora numa perspectiva que pareceu à posteridade muito precária, mas que correspondeu ao arranque deste

gênero literário e que encontrou, em ciências mais precisas como a arqueologia, confirmação –, é igualmente certo que não abdicou da ficção como componente natural do seu relato. Trouxe-a à convivência do dado histórico, explorou-a e analisou-a com perspicácia, como elemento de investigação não despidendo, usou-a com a mestria de um verdadeiro «dilecto das Musas». E, por todas essas características, fez da sua narrativa um manancial inesgotável de uma fascinante, porque artística ao mesmo tempo, informação.

Das muitas perspectivas pelas quais se pode focar Heródoto, aquela que vou privilegiar é o «retrato do outro», dos Persas em particular, como o grande símbolo do Oriente, herdeiros de tradições que proliferaram entre as inúmeras tribos em que se repartia o extenso território, que o império que constituíram veio a aglutinar e a preservar. Tentarei fazê-lo de forma expressiva, mas sumária, valendo-me de alguns episódios célebres em Heródoto, que podem constituir, dentro de uma articulação adequada, um quadro particularmente interessante do que era, na óptica dos Gregos, a corte persa com os seus ideais e projectos políticos, o perfil geral da autoridade régia, as regras subjacentes ao seu enorme potencial militar e a sua atitude perante o mundo estranho em torno da imensidade das fronteiras que traçaram.

Recuemos aos dias remotos em que Déjoces, um medo antepassado do grande Ciro, lançava o embrião de uma autoridade centralizadora, reconhecida e aceite por diversas tribos (1. 96-101), após um período que se sucedeu ao império assírio em que o mundo oriental foi decaindo, de uma autonomia duramente conquistada, numa profunda anarquia. Na disputa pela definição de um poder pessoal, Déjoces estabelecia, sem mesmo disso ter consciência, princípios de gestão e de protocolo, de que a tradição medo-persa não mais se desvinculou. O objecto da sua atenção foi sobretudo a coesão administrativa, centralizada na sua pessoa, que subordinasse as práticas dos diversos grupos étnicos ao seu juízo e vontade. Foi uma justiça correctamente aplicada o que ele contrapôs à anarquia reinante, e pelo bom senso demonstrado fez-se reconhecer como juiz, primeiro pela sua tribo, mas logo por todas aquelas onde a fama da equidade das suas sentenças ecoou. Impunha-se assim como autoridade suprema e única na aplicação da justiça e logrou convencer os seus conterrâneos da vantagem de se lhe subordinarem. Para tal bastou recusar-se a julgar para se dedicar aos seus próprios interesses, o que levou a criminalidade no território a níveis nunca conhecidos. O jogo político⁽²⁾, como um subterrâneo processo de alianças pela conquista do poder, evidenciou-se desde logo neste episódio inicial: da reunião que os Medos fizeram para solucionar o problema, Heródoto pode comentar (1. 97. 2):

«Fez-se a análise da situação (ao que suponho foram principalmente os amigos de Déjoces a usar da palavra)». Como decisão natural, concluiu-se pela necessidade de um rei e Déjoces apareceu, sem surpresas, como o candidato próprio e por todos aprovado. Nada há de surpreendente no processo que levou à instauração desta tirania, que seguiu os trâmites de sempre: da desordem social ao descontentamento, até à aposta numa personalidade de prestígio em cujas mãos se delegasse um poder pleno e incontestado. Estavam assim criadas as condições para que esta autoridade recém-estabelecida definisse as regras que lançaram os fundamentos da corte persa. «Uma casa digna da sua condição real e um corpo de guarda que lhe reforçasse a autoridade» foram as primeiras exigências do novo senhor (1. 98. 2), numa sugestão do que foi mais tarde o aparato e luxo do palácio persa e o ascendente que lhe adveio da força militar.

Fundou-se depois uma capital, que centralizasse todas as atenções, com a estrutura de uma fortaleza, de acordo com o princípio de autoridade única e militarizada que suportava todo o projecto. Construída como um conjunto de sete anéis concêntricos, dentro de uma tradição mesopotâmica, Ecbátana, a recém-fundada capital da Média, ofereceu-se desde logo como uma promessa de opulência, concretizada quando veio a resguardar, na estreiteza do último anel, o palácio e os tesouros (1. 98. 5). Mas para além da segurança, o distanciamento majestático estava também no espírito de Déjoces; instalado extra-muros, o povo foi afastado da supremacia régia, em espaço e em protocolo⁽³⁾.

O acesso ao rei ficou condicionado pelo recurso a emissários, o que tornou a pessoa real praticamente invisível⁽⁴⁾. Ao rei foi devida a reverência simbólica da prostração (1. 119. 1, 134. 1); e, pelo contrário, qualquer atitude de familiaridade na presença do monarca, como rir ou cuspir, foi interdita. E Heródoto pode concluir (1. 99. 2): «Se se rodeou destas formalidades foi com o objectivo de que, ao verem-no, os seus coetâneos – criados com ele, de família não inferior à sua e que lhe não ficavam atrás em valentia – não se sentissem humilhados e propensos à conspiração; antes, por o não verem, o tivessem na conta de um ser de natureza à parte». Estava criado, de raiz, o ascendente protocolar da personagem real. Investido de um poder instituído, o primeiro monarca medo retomou o exercício da justiça, apoiado agora numa estrutura de controlo a que chamou «olhos e ouvidos do rei» (1. 100. 2, 112. 1, 114. 2), e consumou um processo de unificação das diversas tribos que se havia de tornar regra prioritária do poder oriental. O relato breve dos reinados que se lhe sucederam mostra como as bases lançadas neste primeiro momento prosseguiram escri-

pulosamente observadas: o exercício da justiça como um factor indispensável à ordem interna, mas sobretudo um programa de unificação de povos e de alargamento do território que agora passou a depender da força armada. Este projecto conduziu naturalmente à organização profissionalizada do exército, que, a partir de Ciaxares, neto de Déjoces, se repartiu em corpos regulares e se agrupou por unidades especializadas (1. 103. 1).

Ao relato rápido desta primeira dinastia meda, vai seguir-se o momento da unificação de um poder medo-persa, que se consuma, à quinta geração, na pessoa de Ciro, senhor legítimo, por linhagem paterna e materna, de ambos os poderes. Contestado, no entanto, pela ambição do seu avô, Astíages (segundo sustentavam algumas versões populares), que tudo fez para evitar a concorrência de um sucessor, Ciro ganhou a estatura mítica de um ser excepcional, predestinado à fundação de uma nova dinastia, tocado por mão divina desde a origem, mas a quem o destino impôs um caminho acidentado no acesso ao poder. É visível, na versão transmitida por Heródoto, o desvio do rigor histórico em nome do aparato lendário com que se saudava o reforço de poder, no trono da Pérsia, da dinastia aqueménida⁽⁵⁾. Fantasia e história conjugam-se no relato das origens do primeiro monarca medo-persa, abandonado na montanha para ser devorado pelas feras, resgatado por pastores e por eles criado como filho, até ao dia de reassumir a sua verdadeira identidade e, com ela, o trono que lhe está destinado (1. 107-113). É particularmente sugestivo que esse dia determinante na vida de Ciro, em que o filho do boieiro é reconhecido como neto e legítimo herdeiro do monarca medo, permita a Heródoto a recapitulação das atitudes políticas de Déjoces. Num simples jogo infantil, Ciro que brincava com os companheiros «aos reis», exigia dos amigos o cumprimento do mesmo protocolo com que o seu antepassado instituíra o poder medo (1. 114. 2): «Seleccionou uns tantos para lhe construírem a casa, outros para seu corpo de guarda, um deles para ser o olho do rei, a outro encarregou-o de lhe trazer as mensagens». Ao utilizar a estrutura dramática, muito convencional, do reconhecimento, Heródoto introduzia nela uma alteração notável para o nosso ponto de vista. Em vez dos sinais ou dos objectos pessoais que, em contextos deste tipo, auxiliam na identificação da personagem central, o autor das *Histórias* prefere o testemunho de um conceito de autoridade régia, que designava Ciro como o sucessor legítimo do rei medo e como aquele que, ao iniciar uma nova era de poder político, onde a Média e a Pérsia iam aparecer unidas, revitalizava as mesmas regras que, durante gerações, tinham determinado um modelo de autoridade régia. Acrescentava-lhe ainda um dado saliente: o

incumprimento das suas ordens por um dos companheiros de brincadeira, o menino Ciro puniu-o com dureza, numa reivindicação manifesta da sua supremacia, atitude que sempre se associou à personalidade do monarca persa: o poder – levado ao limite da vida ou morte – sobre os seus súbditos⁽⁶⁾.

Um outro quadro da vida do jovem Ciro dá, ao perfil persa, mais um traço determinante. Como o do seu reconhecimento como herdeiro real, foi também decisivo aquele outro momento em que Ciro precisou de mobilizar o seu povo para partir à conquista de um poder que legitimamente lhe pertencia. Astíages, o soberano medo e seu avô, merecia punição, enquanto a legitimidade da posse do trono medo tinha de ser por Ciro exigida pela força, dado o exílio que lhe fora imposto. O jovem governante da Pérsia percebeu que era chegada a hora de cumprir um destino de excelência e chamou o seu povo. Não propriamente para lhe comunicar a legitimidade da sua reivindicação, um simples processo pontual, mas sobretudo para partilhar com ele a adopção de uma política de futuro. Mais do que fazer doutrina ou seduzi-lo com um discurso convincente, o príncipe preferiu estimular-lhe os sentidos, fazê-lo experimentar na pele o sofrimento e depois mimoseá-lo com os requintes do conforto. Mostrava, com este comportamento, conhecer bem a psicologia do povo que governava e ter realmente qualidades inatas para o exercício de um poder esclarecido (1. 125. 1). Conta a lenda que, num primeiro dia, lhe deu trabalho penoso a fazer, e, no segundo, lhe proporcionou as delícias de um banquete para o questionar sobre o modelo que preferia. Como a opção foi espontânea, Ciro pôde doutrinar sobre o projecto que pressagiava para o seu povo (1. 126. 5-6): «Persas – disse ele – a vossa situação é a seguinte: ou se dispõem a obedecer-me e terão estas e mil outras regalias, sem se sujeitarem a trabalhos de escravo. Se não, esperem por fadigas como a de ontem, e sem conta. (...) Por minha parte, julgo ter nascido predestinado pelos deuses para conduzir esta empresa. No que vos diz respeito, não vos considero inferiores aos Medos, nem na guerra nem no que quer que seja. Assim sendo, revoltem-se contra Astíages e quanto mais depressa melhor». Com esta proposta, ainda de alcance limitado, Ciro consolidava as bases de uma civilização requintada e dava forma ao que havia de ser a política expansionista do grande império persa: conduzidos por um ideal de independência, supremacia e grandeza, a primeira condição de sucesso deve ser a confiança plena no soberano e na sua natureza predestinada; autodeterminação é também um pressuposto indispensável, resultado da consciência do próprio poder. Algum menosprezo pela capacidade do adversário⁽⁷⁾ completa um quadro de incentivos que deverá

fazer dos Persas um povo poderoso, decidido e rápido na acção. Destino e vontade própria parecem juntar-se na profetização do que virá a ser um futuro brilhante e superior. Apesar de elevados no seu conjunto, um dos objectivos propostos por Ciro ao seu povo – a prosperidade – continha em si um germe latente de destruição que só gerações mais tarde se revelaria. Depois de demonstrar, ao longo de todo o seu relato (cf., *e. g.*, 1. 135, 7. 102, 9. 80-83), a relação inevitável entre pobreza e determinação, como entre luxo e desistência, já no final de *Histórias* (9. 122), quando a guerra contra a Grécia atingia o seu desfecho, Heródoto permite que a voz de Ciro se faça ouvir de novo, como a memória que remete para o construtor do grande império persa. Ciro pôde então lembrar que «uma terra branda faz brandos os homens que nela habitam». Desvendava-se o segredo que iria justificar a decadência do que outrora parecia uma promessa aliciante. Ciro, com o *nomos* que propusera, estava no zénite e no nadir do destino persa, do qual toda a história fora determinada pelo seu fundador.

Com a mobilização dos Persas, o grande Ciro arrancava para uma nova fase da vida do seu reino, que o testemunho de um sábio oriental, Sândanis, pouco tempo depois recolhido (1. 71. 2-4), colocava ainda num plano próximo do que em Heródoto é o perfil constante de um «povo primitivo»: pobre, austero, alheio às delícias do prazer e da comodidade. A Cresos, que se preparava para atacar esse povo vizinho, Sândanis prevenira: «Meu senhor, preparas-te para fazer guerra contra homens que usam calças de couro e de couro também o resto do vestuário, que não comem o que querem mas o que têm, já que habitam um país pedregoso. Além disso, não consomem vinho, bebem água, e não têm figos para comer nem qualquer outro petisco». Era contra tal modéstia que Ciro iniciava uma luta tão feroz quanto aquela que se impunha travar contra Astíages.

Com a conquista da Média, Ciro produzia o seu primeiro movimento expansionista, a que se seguiu entretanto a não menos significativa anexação da Lídia, nos tempos em que Cresos aí reinava como senhor todo-poderoso. Este é o momento que Heródoto escolhe para inserir um relato etnográfico sobre o povo agora vencedor (1. 131-140), depois de ter já tido o cuidado de registar que, à altura da campanha contra a Lídia, os Persas tinham deixado de ser a comunidade pobre e débil que antes haviam sido; eram agora temíveis para os povos vizinhos e dispunham da força de um enorme exército (1. 71. 1, 77. 1). É, portanto, a altura oportuna para se traçar um conjunto de linhas definidoras desse povo, não já confinadas à prática da corte, mas colhidas no quotidiano da comunidade. Os tópicos seleccionados são os habitualmente valorizados pelo historiador, sempre numa perspectiva

de confronto com os dos Gregos: pormenores de ritual religioso, festas particulares, hábitos de alimentação com incidência no consumo do vinho tomado por sinal de civilização requintada (cf. 1. 207. 6, 212), convívio com outros povos e cruzamento de *nomoi*, casamentos e descendência, juramentos e negócios, para além das exéquias fúnebres. Nada há, no relato dos costumes persas por Heródoto, de depreciativo; são, pelo contrário, frequentes as manifestações de apreço ou de aplauso perante certos hábitos orientais.

Após esta importante etapa na carreira de Ciro e dos Persas sob seu comando, Heródoto insere uma das suas ficções, a simbólica cena da pira de Creso (1. 86-87)⁽⁸⁾. Depois de capturar o vencido, o senhor da Pérsia condenou-o, como ao seu povo representado por sete rapazes e sete raparigas, à extinção nas chamas de uma pira. Deste acto, que funcionou como uma exibição de poder ou voto aos deuses patrocinadores da conquista, Ciro esperou ver também como reagia Apolo perante a condenação do seu generoso e fiel devoto, o rei da Lídia. O quadro é portanto de teste à supremacia dos poderosos: até onde pode ir o seu ascendente? Que garantias lhes dá o poderio de que dispõem no mundo que os cerca? Que distinção lhes reservam os deuses e o destino? Como se pode avaliar a prosperidade e o poder humanos? Ao pôr à prova Creso, Ciro não se apercebeu desde logo de que era a si próprio que testava também, como a todos os poderosos do universo. Bem ao contrário do que esperava – ouvir Creso gritar, em desespero, o nome salvador do deus de Delfos –, o brado que saiu dos lábios do condenado, por três vezes repetido, foi simplesmente «Sólon!». Não se tratou, para o monarca lídio, de apelar a um deus, mas a alguém que, no seu espírito, representava a sabedoria e uma visão superior, cujas reflexões, um dia ouvidas em Sardes, lhe tinham deixado uma impressão profunda. Com o seu testemunho, recuamos uns anos até esse momento, em que entre o monarca oriental e o sábio grego uma conversa de imenso sentido filosófico tinha decorrido a propósito da «prosperidade humana».

Esta célebre entrevista figura nas *Histórias* de Heródoto como um frontão paradigmático, que avalia as divergências de mentalidade entre oriente e ocidente (1. 29-32). Por não ter suporte histórico⁽⁹⁾, a reunião das duas personalidades assume-se como um encontro meramente simbólico, muito a propósito inserido num momento em que Creso, o primeiro soberano oriental em Heródoto a dominar povos gregos para além dos asiáticos que lhe circundavam as fronteiras, se considerava o supremo modelo de felicidade humana. Este episódio, dos mais reveladores das ideias ético-religiosas e histórico-filosóficas

de Heródoto, é também particularmente significativo para a história das mentalidades.

São poderosos, no plano político, os dois intervenientes no diálogo: Creso, o monarca oriental, o todo-poderoso senhor da Lídia, e Sólon, o sábio grego, legislador e reformador de Atenas, que acabava de produzir para a sua cidade uma primeira constituição. É inegável a credencial de ambos para representarem tudo aquilo que está subjacente a este episódio: duas mentalidades antes de mais, a asiática e a europeia; dois estilos de organização política, o poder absoluto de um lado *versus* a visão democrática de uma cidade, do outro; ou ainda o materialismo como fonte de superioridade e de prestígio em vista do culto do espírito como garante de uma civilização. São estes os pressupostos que condicionam a dupla interpretação de uma questão fulcral: o que é a prosperidade/felicidade humana?

Como preâmbulo à reflexão, Sólon visitara, a convite do seu anfitrião, os tesouros da Lídia; e o texto insiste nas ideias de «exibir», «observar» e «examinar» (1. 30. 2) como condição de conhecimento; constatar pelos sentidos e contabilizar subjazem à mesma estratégia⁽¹⁰⁾. Embora de iniciativa do senhor oriental, esta verificação contabilística não repugna ao sábio da Hélade; apenas nas ilações a tirar as diferenças se patenteiam. Para Creso, contar bens materiais é o quanto basta para se arrogar a posição do homem mais próspero do universo. A sua mentalidade é materialista, susceptível à prioridade do «ter», mas omissa no valor do «ser». Sólon, por seu lado, não é também imune à impressão causada por uma enorme riqueza; apenas essa verificação lhe não chega para tirar conclusões sobre a felicidade humana. Nos exemplos que aduz nesta competição de prosperidade, outros elementos se sobrepõem à posse de riquezas, que é somente factor secundário num juízo de felicidade. Telo de Atenas⁽¹¹⁾ (1. 30. 3-5), o detentor, do seu ponto de vista, dessa suprema ventura, é modelo de cidadão, porque se enquadra numa cidade distinta, e de pai de família porque progenitor de uma geração numerosa e poupada pela morte; mas, acima de tudo, foi o termo da vida, ao serviço da pátria a merecer o reconhecimento geral, que coroou com glória o seu percurso terreno. Telo é o exemplo do «ser»: «ser» no plano cívico, quer em sociedade, quer no âmbito restrito da família. Mas «ser» para o homem não compreende apenas a prosperidade em vida, meta limitada de uma criatura efémera; a verdadeira conquista que se lhe coloca é lograr, pelo mérito da vida, vencer as próprias limitações e perpetuar-se em memória para além da morte, através da descendência ou da fama por todos reconhecida⁽¹²⁾. Esta vitória, avaliada pelo espírito superior de um grego, deixou atónito o soberano lídio que, ainda céptico, arriscou

pelo menos uma segunda posição no *ranking* da prosperidade. Para nova decepção, porque o segundo exemplo de Sólon, o dos Argivos Cléobis e Biton (1. 31), só veio reforçar a mesma teoria: embora sem descendência, porque demasiado jovens ainda – esta a razão da desvantagem em relação a Telo –, os dois irmãos receberam da sua cidade os louvores devidos à superioridade física de que eram dotados e à generosidade demonstrada para com a mãe, sacerdotisa de Hera, que, à falta de animais, eles próprios rebocaram até ao templo sobre um carro, para que não faltasse aos seus deveres sagrados; mas, mais gloriosa ainda do que elogios ou estátuas, distinções humanas, foi a dádiva com que a própria deusa, do alto da sua onisciência, os galardoou: uma morte prematura que os poupasse a todas as amarguras da existência. Vida e morte, como harmoniosa sequência e critério de felicidade, que aplicação podem ter ao caso de Creso (1. 33)? Da vida, sobressai-lhe riqueza e poder, que, se são autênticos e mesmo extraordinários no que se lhe refere, não lhe garantem as prerrogativas de mérito cívico como um grego/europeu as avaliava. Quanto à morte, é preciso aguardar que aconteça para constatar a suprema verdade da resposta tão ansiosamente pedida (1. 32. 5-7): «É que o homem muito rico não é mais feliz do que o que tem para o dia-a-dia, se não o acompanha a sorte de terminar a vida no meio de toda a espécie de prosperidades (...). É uma pessoa sem deficiências, sem doenças, que não conhece desgraças, com boa descendência e belo aspecto. Se, a somar a estes predicados, ainda terminar bem a vida, esse é quem tu procuras, o que merece ser designado por feliz». «Ter» não entra na definição de felicidade humana como Sólon a caracteriza, mas apenas «ser» na globalidade da existência, que se compõe de vida e morte. Demasiado abstracta na sua concepção para a mentalidade materialista de um oriental, esta filosofia de vida deixa Creso irritado e salda em divergência a entrevista. No que se refere ao sentido social de um persa superior, de que o monarca é naturalmente símbolo, a ideia de civismo, no sentido de participação equitativa na *res publica*, não tem réplica. No contexto monárquico que aí sempre vigorou, autoridade substitui cooperação, e absolutismo democracia. Quanto ao sentido de família e de preservação através da descendência, ele choca na mentalidade oriental (apesar de a honra individual se medir também pelo número de filhos, 1. 136. 1) com a ideia do poder superior de vida ou morte sobre todos os súbditos que o monarca detém, a começar pelo círculo mais próximo da família. Se o exemplo de Creso, na versão de Heródoto, é vago nesta matéria, outras situações são reveladoras de alguma indiferença ou mesmo desprezo nesta questão. Astíages, que persegue Ciro recém-nascido, é um exemplo

que antecede muitos outros. Cambises, com ferocidade agravada pela loucura, mata a mulher que estava grávida (3. 32) e morre *apais*, sem filho e sem herdeiro. Mas não poupa também os seus cortesãos (3. 37) e usa os filhos destes como mero alvo dos seus testes de pontaria ou de sanidade: para provar a mestria com que manobrava o arco etíope, que lhe tinha sido oferecido pelo soberano daquele povo como desafio à sua capacidade de conquista, o persa disparou-o, em pleno coração, contra o filho do seu homem de confiança, Prexaspes (3. 34-36), num desprezo sem punição pela vida ou pela sua continuidade. Mais tarde, já em tempo de grandes projectos de conquista, Dario e Xerxes haviam de privar dos filhos aqueles, seus colaboradores directos, que tentaram imprudentemente poupar ao menos um herdeiro às contingências da guerra (Eabazo, duramente castigado por Dario (4. 84), e Pítias punido por Xerxes, 7. 45-46).

Com a entrevista de Cresos e Sólon, Heródoto antecipava a história de um conflito, onde as divergências de mentalidade, acima das diferenças objectivas de potencial militar, decidiram a sorte das armas. Dois momentos, de entre os muitos que poderíamos seleccionar, permitem vislumbrar os pressupostos subjacentes a esta longa e penosa guerra, que, por vitória da clarividência sobre o obscurantismo humanos, conduziu a um desfecho inesperado. Essa foi a grande prova a que Oriente e Ocidente se sujeitaram, num conflito onde se jogou uma cartada suprema.

O enorme projecto que coroou a política imperialista da Pérsia, depois que, por um processo de conquista, se consolidou como um potentado, teve a Europa, através da Cítia e da Grécia, como alvo. A primeira vez em que esta hipótese é expressamente colocada em Heródoto ocorre no ambiente privado do leito régio, onde Dario e a rainha Atossa discutem a política do reino (3. 134). Deste enquadramento imaginário ressalta, desde logo, um pressuposto que é conforme aos traços da política persa até aqui definidos. O casal real pensa e decide a sós, com toda a autoridade pessoal que lhe assiste. Ao lado da decisão do soberano passa um jogo de intrigas da corte, que substitui a consulta democrática da vontade popular. Atossa é a procuradora do desejo do médico grego Democedes, cirurgião da corte e homem de influência nos jogos políticos. Mas tem, em si mesma também, um ascendente que lhe permite ombrear com o marido nas opções a fazer. Mesmo se ficcional, o conteúdo deste diálogo merece uma análise atenta e de resultados expressivos dentro do pensamento histórico de Heródoto. O primeiro argumento de Atossa vai para a necessidade que o monarca persa tem de agir, no estrito cumprimento da tradição: «Conserva o que herdaste e aumenta o teu património».

Manter o ascendente sobre o povo exige do rei agilidade permanente na conquista de novos territórios e na ampliação do império, dentro de um conceito expansionista que sempre norteou os Persas. Não basta acumular riquezas, é preciso mostrar vitalidade. Com as vitórias alcançadas, o rei atrai o aplauso do povo; ao mesmo tempo que, mantendo-o ocupado, lhe ganha a submissão. A distância e o relacionamento entre chefe e povo aqui enunciados convêm a uma monarquia de carácter absoluto. Com facilidade, Atossa obtém a adesão de Dario sobre os princípios em causa, ainda que o rei se volte para um alvo, a Cítia, de alcance aparentemente mais modesto do que o que a rainha almejava, a Grécia. Mas também neste ponto Atossa sabe como advogar, numa perspectiva que traduz desta vez a política externa do império. Com um total menosprezo pelos Citas, simplesmente por desconhecimento da sua verdadeira identidade, a rainha pode sugerir (3. 134. 5): «Desiste de avançar contra os Citas, pois estes, quando tu quiseres, serão teus». E foca sobre os Gregos as atenções reais, como um povo promissor, de que pouco se sabe e sobre quem uma investigação atenta se impõe. A verdade é que a embaixada enviada à Hélade com este fim fracassa, e sem mais delongas defrontamos com a realização objectiva dos dois projectos: o da Cítia, contra quem Dario se empenhou pessoalmente, e depois contra a Grécia, onde coube a seu filho Xerxes conduzir o projecto herdado do pai. Se deste programa avultam as noções de que a guerra exige a avaliação correcta do campo inimigo e a definição consequente de uma estratégia, é-lhe também inerente uma autoconfiança que estimula os Persas a planos arrojados numa ânsia irracional de conquista. O que os deixa, apesar do enorme potencial que possuem, vulneráveis.

O destino não permitiu que os projectos do par real se cumprissem como previsto, porque, depois de uma campanha falhada contra a Cítia, Dario faleceu em plenos preparativos para o avanço contra a Grécia. Por isso, Xerxes teve de reconsiderar o projecto e de reponderar a sua execução. Em cena funcionalmente paralela à conversa entre o par real, procede-se agora a um conselho, para o qual o monarca convoca os seus pares, parentes próximos e cortesãos, a quem expõe, ele em primeiro lugar, a sua intenção, para de seguida colher também outras opiniões. Não se trata de deliberar por maioria de votos, mas simplesmente de afinar a vontade real através de outras sugestões⁽¹³⁾. Os critérios que norteiam a vontade de Xerxes prosseguem invariavelmente os mesmos que Atossa tinha expressado, avalizados pelo peso de uma tradição inflexível (7. 8): «Persas» – afirma o monarca – «não sou eu a introduzir e a instituir esta prática, que me foi transmitida pelos meus pais e à qual me conformo; segundo oiço repetir, desde que

ganhámos aos Medos a hegemonia e que Ciro derrubou Astíages, nunca mais ficámos inactivos; um deus nos faz mover deste modo; (...) Quais os povos que Ciro, Cambises e Dario submeteram e anexaram, sabeis vós bem sem necessidade de que vo-lo repita. Por minha parte, desde que herdei este trono, que me preocupo em não ficar atrás dos que me precederam na mesma dignidade e em não trazer acréscimo menor ao império dos Persas». Com esta adesão institucional e pessoal ao *nomos* pátrio, o verdadeiro incentivo ao imperialismo, Xerxes enunciou motivos de vingança e punição, antes de ouvir outros pareceres. Apesar de opostas na argumentação, as sugestões de Mardónio e de Artabano não impediram o curso dos acontecimentos. Nem teria sentido que o fizessem, porque a intenção de Heródoto, no decurso deste longo debate, mais não é do que confrontar de novo as duas mentalidades em litígio. Mardónio pensa «à persa» e, por isso, a sua intervenção, mesmo se não isenta de objectivos pessoais, é de apoio e incentivo ao plano real. Os argumentos que usa soam-nos familiares: o prestígio persa, beliscado em Maratona, carecia de reparação; a reputação do próprio Xerxes exigia mais do que a simples pacificação do Egipto; e a Europa (não apenas a Grécia) constituía um projecto digno da corte persa e uma jóia de aquisição sedutora. A oposição sai dos argumentos de Artabano, velho tio e conselheiro de Xerxes, que encarna a doutrina grega da justa medida, que pouco tem a ver com o espírito persa, pois que a ele opõe a que é a concepção grega de filosofia da história, no tempo de Heródoto. Não que essa concepção exclua o domínio do outro, simplesmente refreia a ambição excessiva com a necessidade de equilíbrio e de justa medida. Artabano insiste também no conceito helénico de instabilidade da fortuna, que o próprio Heródoto tinha afirmado no prólogo, para deixar depois a Sólon, na entrevista com Creso, o encargo de o reafirmar. Mais do que a análise de uma situação concreta, Artabano traz à consideração do conselho princípios de carácter geral, que opõem, à concepção persa de sucesso, a ideia grega de moderação e equilíbrio⁽¹⁴⁾. Com este debate, entramos de novo no campo da ficção de objectivos filosóficos, que se quebra, num regresso abrupto à realidade, quando Xerxes enfim proclama (7. 11. 2): «Eu não seria filho de Dario, filho de Histaspes, filho de Arsames, filho de Ariaramnes, filho de Tespes, filho de Ciro, filho de Cambises, filho de Aquémenes, se não tirasse vingança dos Atenienses». Esta sim, é realmente a tradição persa a impor os seus lemas fundamentais.

Decidiu-se a guerra e deu-se início aos preparativos. Quatro anos foram precisos à reunião de um número imenso de forças (7. 20), recrutadas por toda a Ásia, à execução de obras que facilitassem o

acesso ao outro continente e ao desenvolvimento de actividades diplomáticas. Por fim, uma consulta sobre o poder inimigo deu aos orientais a segurança de uma vantagem que parecia clara⁽¹⁵⁾. Neste que é um momento fundamental no recontro iminente das duas forças e o culminar da política expansionista do oriente, Heródoto serve-se do testemunho de um grego para delinear também o campo adversário. Consultado Demarato, um espartano exilado na corte persa, para que informasse sobre as características das forças gregas, a síntese que dele se obteve contribuiu para acentuar aquelas que eram as marcas da diferença essencial entre os dois povos e não apenas no potencial, mas sobretudo na cultura. É antes de mais a pobreza (7. 102) o que a Grécia tem a opor ao luxo ostensivo do Oriente. Mas a essa realidade que Sólon, na sua sensata avaliação da prosperidade humana, considerara de importância relativa, a Grécia responde com o que são os seus méritos: o seu povo, valente e sensato, conhece leis que o disciplinam e a que obedece. São essas leis que o fazem livre e isento de subserviência cega a um senhor. Este é um princípio de sustentação da ordem democrática, a grande conquista da Grécia clássica, que trouxe ao pensamento europeu uma nova ordem social que se lhe tornou peculiar (7. 102-104)⁽¹⁶⁾.

Eram estas reconhecidamente as marcas de identificação que distinguiam as duas comunidades na iminência de um confronto decisivo. No desprezo soberbo da supremacia do número pelo que parecia ser a debilidade mesquinha do adversário, Xerxes ri. E foi com esse riso, sinal de insensatez, ignorância e louca sobranceira, que deixou a Ásia, o seu terreno, à conquista de um horizonte distante, não tanto em espaço geográfico, mas principalmente no que faz a real repartição dos povos: a mentalidade e os costumes. Mas ao rei persa não veio nunca ao espírito a ideia de que esse povo desconhecido, que olhava com tanto menosprezo e incompreensão, iria constituir, por força do ideal de liberdade que hasteava como seu lema, um bloqueio efectivo à expansão tradicional no grande império persa.

Bibliografia

- H. C. AVERY, «Herodotus» picture of Cyrus», *AJPh* 93 (1972) 529-546.
- J. A. S. EVANS, «The dream of Xerxes and the *nomoi* of the Persians», *CJ* 57 (1961) 109-111.
- J. A. S. EVANS, «What happened to Croesus?», *CJ* 74 (1978-1979) 34-40.

- J. A. S. EVANS, *Herodotus. Explorer of the past* (Princeton 1991).
- J. R. FERREIRA e M. F. SILVA, *Heródoto. Histórias, Livro 1º* (Lisboa 1994).
- S. FLORY, *The archaic smile of Herodotus* (Detroit 1987).
- H. R. IMMERSWAHR, *Form and thought in Herodotus* (Cleveland 1966).
- A. H. KRAPPE, «Le mythe de la naissance de Cyrus», *REG* 43 (1930) 153-159.
- M. MILLER, «The Herodotean Croesus», *Klio* 41 (1963) 60-94.
- J. van OOTEGHEM, «Crésus sur le bûcher. Hérodote I, 86-92», *Le musée belge* 32 (1928) 49-61.
- M. F. SILVA e C. ABRANCHES, *Heródoto. Histórias, Livro 3º* (Lisboa 1997).
- M. F. SILVA, «O desafio das diferenças étnicas em Heródoto», I, *Humanitas* 52 (2000) 3-26; II, *Humanitas* 53 (2001) 3-48.
- F. SOLMSEN, *Two crucial decisions in Herodotus* (Amsterdam-London 1974).
- R. THOMAS, *Herodotus in context* (Cambridge 2000).
- K. H. WATERS, *Herodotus on tyrants and despots* (Wiesbaden 1971).

Notas

⁽¹⁾ Esta célebre designação, em todos os tempos motivo de controvérsia, foi-lhe dada por Cícero, *Leis* 1. 1. 5.

⁽²⁾ EVANS, *Herodotus. Explorer of the past* (Princeton 1991) 26, observa também a coincidência entre os jogos políticos de Déjoces, para alcançar o poder absoluto, e aqueles que são habituais entre os tiranos gregos para o mesmo fim.

⁽³⁾ As regras de protocolo aqui definidas por Déjoces eram já praticadas na corte assíria e vieram a ser adoptadas por Medos e Persas.

⁽⁴⁾ O episódio de Intáfernes, um dos sete conjurados contra o Mago usurpador do trono da Pérsia depois que Cambises morreu sem herdeiro, cuja rebelião levou Dario ao poder, é exemplo da vítima do desrespeito por esta lei (3. 118-119). O facto de ter forçado o acesso à pessoa real, valendo-se da prerrogativa que assistia aos conjurados, mas em hora imprópria e por forma violenta, contra os guardas que procuravam vedar-lhe esse acesso, exigiu da parte do rei uma afirmação de autoridade e a reposição da distância. A medida do castigo, a morte, foi drástica e exemplar.

⁽⁵⁾ Sobre os motivos da tradição popular que se reuniram nas diferentes versões do nascimento de Ciro, vide A. H. KRAPPE, «Le mythe de la naissance de Cyrus», *REG* 43 (1930) 153-159.

⁽⁶⁾ Se Ciro fez questão de acentuar, pela violência da punição, o seu poder e o perigo da desobediência, também Astíages dará do mesmo princípio uma terrível demonstração;

Heródoto tradu-la pelo esquema bem conhecido do mito (cf. Atreu e Tiestes) do assassinio de uma descendência que se serve, como manjar requintadamente preparado, ao seu progenitor (1. 119). É este o castigo que impõe ao seu homem de confiança, Hárpago, que encarregara de o livrar de Ciro como da ameaça de um usurpador, e que desrespeitou as suas ordens assassinas.

⁽⁷⁾ É oportuno recordar como, entre os traços que definem a mentalidade persa, Heródoto refira a maior ou menor consideração que têm pelos povos vizinhos. A distância implica para um persa desprestígio. Logo, se por si próprios têm um respeito máximo, os povos remotos ou desconhecidos merecem-lhes indiferença ou desprezo (1. 134. 2).

⁽⁸⁾ Esta é uma cena muito popular na antiguidade e reproduzida por vários autores, ainda que, no pormenor, em diferentes versões. O primeiro ponto de divergência distingue a ideia de sacrifício voluntário de Cresos, com a família, para escapar à escravidão do vencido (Baquílides 3. 23-62; Nicolau DAMASCENO, *FGrHist* 90 F 68; vide ainda C. SEGAL, «Croesus on the pyre: Herodotus and Bacchylides», *WS* 5 (1971) 39-51), da da condenação do derrotado por iniciativa do vencedor (Heródoto 1. 86; Xenofonte, *Ciropedia* 7. 2. 9; ÉFORO, *FGrHist* 688 F 9. 5); outra divergência relevante é a de que a morte de Cresos se consumou ou, pelo contrário, a de que o vencido foi salvo pelo vencedor. Sobre este episódio, vide ainda J. van OOTEGHEM, «Crésus sur le bûcher. Hérodote I, 86-92», *Le musée belge* 32 (1928) 49-61. Independentemente das diferenças de pormenor, a divulgação do episódio entre os Gregos testemunha a sua enorme popularidade como exemplo simbólico da efemeridade do poder experimentada por um soberano que encarnava os atributos de uma enorme prosperidade.

⁽⁹⁾ A data provável deste encontro, o ano de 553 a. C., situa-se num momento central do reinado de Cresos, entre os sete primeiros anos de prosperidade (560-553) e os últimos sete de desventuras, até à queda de Sardes, 546. Mas esta data estratégica na existência do soberano não se concilia cronologicamente com a vida de Sólon (c. 634-560 a. C.). Se, depois de promulgar a constituição de Atenas, o que aconteceu em 594, Sólon viajou durante dez anos para conhecer o mundo, e nesse tempo visitou a Lídia, estamos em data muito distante de 553. Mas esta seria basicamente uma data impossível para Sólon, entretanto já falecido. Por outro lado, é histórica a viagem de Sólon ao Oriente (cf. Platão, *Timeu* 24e sqq.); apenas a data é controversa. Para mais informações sobre este assunto, vide J. Ribeiro FERREIRA e M. Fátima SILVA, *Heródoto. Histórias, livro 1^o* (Lisboa 1994) 6-7.

⁽¹⁰⁾ Para os Persas o número faz a força; Dario e Xerxes, dentro do mesmo critério tipicamente oriental, contabilizam com frequência os seus recursos, humanos e materiais, para palparem aquilo que julgam ser o eixo da sua supremacia (cf. *e. g.*, 4. 83, 87 e *infra* nota). FLORY, *The Archaic Smile of Herodotus* (Detroit 1987) 84-88, chama a atenção para o facto de Heródoto não ser, por princípio, inimigo da riqueza, cujo esplendor se deslumbrava a descrever. O que de facto é marcante na sua atitude perante a riqueza é o considerar que o excesso promove o vício, enquanto a mediania fomenta o bom senso e a tranquilidade.

⁽¹¹⁾ Sobre a possibilidade de Telo de Atenas, como Cléobis e Bítón de Argos, terem existido, vide L. WEBER, «Tellos, Kleobis und Biton», *Philologus* 82 (1927) 154-166. Sobre a história de Cléobis e Bítón, cf. ainda PLUTARCO, *Sólon* 27. 7; PAUSÂNIAS 2. 20. 3; CÍCERO, *Tusculanas* 1. 47, 113.

⁽¹²⁾ Esta ideia de que uma morte bela é condição de felicidade humana tornou-se comum na filosofia grega e conheceu também registo na tragédia: cf. ÉSQUILO, *Agamémnon* 928;

EURÍPIDES, *Andrómaca* 100. Mas mais sugestivas, porque próximas da filosofia defendida na cena de Heródoto, são as últimas palavras do *Rei Édipo* de Sófocles (vv. 1528-1530).

⁽¹³⁾ É típico do comportamento de Xerxes, de resto dentro de uma linha tradicional na corte persa, consultar outras opiniões, aplaudi-las com entusiasmo, sem no entanto as seguir, na prática: assim consulta Demarato sobre os *nomoi* gregos, mas não aceita a versão que lhe é dada (7. 102); mais tarde consulta-o de novo, felicita-o pela opinião dada, mas não a segue mais uma vez (7. 234-237); antes de Salamina, ouve e aplaude o conselho avisado de Artemísia, que não põe em prática (8. 68-69).

⁽¹⁴⁾ K. H. WATERS, *Herodotos on tyrants and despots* (Wiesbaden 1971) 70, não deixa de salientar que Artabano representa também a voz da oposição contra a política expansionista da corte, que decerto não seria inexistente na Pérsia; ou pelo menos contra o monarca concreto e os projectos que defendia.

⁽¹⁵⁾ A impressão de segurança e poder que o número representa para a mentalidade persa manifesta-se repetidamente no relato de Heródoto. Particularmente significativa é a reacção comovida de Xerxes, que assiste, do alto da tribuna régia, ao desfile das forças imensas que reuniu para o ataque à Grécia (7. 44-46). Artabano tem então a oportunidade (7. 48-49) de ponderar o assunto e de opor aos argumentos do rei, em favor da quantidade, os temores de que o excesso de forças represente inoperância ou bloqueio.

⁽¹⁶⁾ Já antes Mardónio, no discurso que lhe coube fazer no conselho onde se decidiu a guerra, tinha colocado alguns destes traços que, a seu ver, constituíam factores de desvantagem dos Gregos (7. 9). Alardeia, antes de mais, os poucos recursos militares e financeiros de que dispõem. Denuncia depois diferenças na estratégia bélica, que lhe parecem imponderação ou incapacidade.