



## Heródoto e a comparação histórica do Antigo Mundo Mediterrâneo<sup>1</sup>

Carlos Alberto Rios Gordillo

### Resumo

Durante séculos, a obra do Heródoto tem tido um lugar proeminente entre os grandes livros de história. Não obstante, ainda são poucos os estudos sobre o procedimento metodológico que atravessa toda a sua obra: a comparação histórica. Esta foi usada para comparar os gregos com os 'bárbaros' e assim, descobrir as diferenças e semelhanças entre povos e civilizações do mundo mediterrâneo antigo, através de unidades de análise que regulavam as comparações: Comparações políticas e patrióticas: Cidadania-Liberdade e Escravidão-servidão; Comparações etnográficas e religiosas: Gregos-Bárbaros. Este é o procedimento que Heródoto desenhou ao contar uma história: "assim dos gregos como dos bárbaros".

### Palavras-chave

Heródoto, comparação histórica, historiografia, história antiga, condição grega.

### Abstract

Throughout the centuries, Herodotus's work has enjoyed a prominent place among the great books of history. However, the number of studies that examines its principal methodological procedure, that is, the historical comparison, is still weak. Herodotus used that procedure to contrast Greeks with the so-called Barbarians in order to discover both differences and similarities among people and civilizations of the ancient Mediterranean world. Nevertheless, it was two units of analysis that served him to control that method: the political and patriotic comparisons Citizenship-Freedom and Slavery-Bondage; and the ethnographic and religious ones: Greeks-"Barbarians". This key enabled Herodotus to tell a story "both on the Greeks and on the Barbarians".

### Key Words

Herodotus, historical comparison, historiography, ancient history, Greek condition

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, México. Contato: horusfire@hotmail.com. Tradução do espanhol por Slovenia Martínez Treviño.



*Lo que podríamos llamar el método comparativo de la etnografía,  
reivindica a Heródoto*  
Arnaldo Momigliano

### **Introdução**

A obra de Heródoto é uma referência imprescindível para compreender o antigo mundo mediterrâneo, bem como, para a escrita da história na tradição ocidental. Assim, a importância do testemunho histórico equipara-se com àquela que, por sua vez, tem a operação historiográfica. Esta singular confluência transformou os textos de Heródoto numa obra clássica que despertou um interesse extraordinário desde a antiguidade até nossa época, seja sobre um tema específico, seja como o olhar do historiador.

Não obstante a diversidade evitabilidade das abordagens para a *História* de Heródoto, ainda são poucos os estudos sobre o procedimento metodológico que atravessa toda a sua obra: a comparação histórica (HANNICK, 2000, pp. 301-327). A última não foi situada a partir da oposição entre superioridade da condição grega e inferioridade dos 'bárbaros', destacando as diferenças inegáveis entre uns e outros, assim como o helenocentrismo que objetiva toda a cultura ou civilização para além das fronteiras da Hélade. Sendo grego e estudando as duas invasões à Grécia, é um fato indiscutível que Heródoto tomou partido e sua obra é impregnada com essa característica; mas reduzi-la a essa simples contraposição simplifica a diversidade e o dinamismo das comparações. A extraordinária curiosidade, viajar pelo mundo circundante e a atenção crítica aos testemunhos e as testemunhas, permitiram à Heródoto atestar o conhecimento aprendido, especialmente a familiaridade grega com os 'bárbaros', com os quais os gregos compartilhavam não só o Mediterrâneo, mas também receberam sua influência na poesia ou ritos funerários e mesmo a origem do nome de seus deuses, os oráculos e o caráter divinatório.

De forma que Heródoto situa o estudo das evidentes diferenças, bem como das inadvertidas semelhanças, influências e intercâmbios transculturais entre povos e civilizações do antigo mundo mediterrâneo, através de unidades de análise que regulavam as comparações, apenas no momento da emergência da história como "indagação", (conforme discutido no início deste artigo) que foram políticas e patrióticas: Cidadania-Liberdade e Escravidão-Servidão, bem como etnográficas e religiosas: Gregos-Bárbaros (analisadas na segunda parte). Este é o procedimento



que Heródoto desenhou ao contar uma história: “assim dos gregos como dos bárbaros”.

### **A história como indagação**

Durante milênios, na Grécia bem como na China ou Índia, África ou Oriente Próximo e América antiga, os mitos fundamentaram o significado e a transcendência da vida humana, fornecendo respostas às questões primárias sobre a criação do universo, a origem dos deuses e homens. Porque na sua constituição, como na sua preservação e transmissão, o mito grego era acima de tudo “un relato, no una solución a un problema” (VERNANT, 2001, p. 340) e aqueles que o ouviram acreditaram o que o narrador disse precisamente porque acreditavam na realidade dos mitos e no seu papel sóbrio na vida cotidiana. Nisso, “va incluido, siempre, un acto de *creencia*”, como Cassirer (1963, p. 117) explicou, porque: “Sin la creencia en la realidad de su objeto, el mito perdería su base”.

Transmitidos pela tradição oral, os mitos foram transformados em textos e, com exceção da *Iliada*, *Odisséia* ou *Teogonia*, alguns dos mais antigos assumiram a forma de obras literárias que pertenciam a gêneros muito diversos: epopeia, poesia, tragédia, história e até mesmo filosofia, que juntos permitem compreender o momento de sua transformação em textos e as características de uma civilização oral, onde saber ler, escrever e contar era algo comum, embora apenas entre cidadãos livres. Em “ese momento los poetas son cantores y todo se transmite oralmente”; (VERNANT, 2002, p. 82) por isso, devido ao papel preponderante da oralidade na civilização grega, a narração das ações dos homens manteve o significado da antiga “palavra cantada”, “palavra rítmica” ou “palavra de alabança”, que Marcel Detienne considerou (2004, p. 58) em solidariedade com a glória das grandes façanhas (Clio), bem como da criação poética que emana da festa (Talia), música (Melpómene) e dança (Terpsichore), e que em Polímnia e Calíope adquiriram a rica diversidade e a poderosa voz que dá vida aos poemas.

Sendo transmitida com ciúmes pelos aedos e poetas de uma civilização oral que precisava de técnicas precisas de memória, a palavra cantada era inseparável de uma “onisciência de índole divinatória”, como a Memória (*Mnemosyne*), que era uma sabedoria mântica definida pela fórmula: “lo que es, lo que será, lo que fue” (DETIENNE, 2004, p. 62). Por isso, a memória não é apenas “el soporte material de la palabra cantada, es también, y sobre todo, la potencia religiosa que confiere al verbo poético el estatuto de palabra mágico-religiosa”, que sendo pronunciada por um poeta-vidente, “instituye por virtud propia un mundo simbólico-religioso que es lo real mismo” (DETIENNE, 2004, p. 62).



Através da memória era possível aceder aos acontecimentos evocados por um poeta com dom de clarividência, pois por terem recebido o poder excepcional para esclarecer as coisas que aconteceram, estão acontecendo ou estão por vir, ele tinha o privilégio de registrar, preservar e transmitir a memória. Para sua execução e transmissão, esse saber exigiu que o poeta dominasse as técnicas da memória: atenção e concentração, imprescindíveis para o aprendizado do ofício, recitação e improvisação, fundamentais na expressão da palavra cantada, pois através de uma voz educada e sedutora, e de “multitud de incidentes y de fórmulas, acumuladas por generaciones de trovadores anteriores a él”, (FINLEY, 1984, p. 32) fazia nascer aos poemas; o canto épico ou poema acabado, resultado indispensável do ofício e mostra representativa do adestramento lento da memória (DETIENNE, 2004, pp. 58-59). Com esta operação, o poeta poderia manter a Verdade (*Alétheia*) a salvo do Silêncio ou Esquecimento (*Lethe*). “Sólo la Palabra de un cantor permite escapar del Silencio y de la Muerte” (2004, p. 71). Detienne tem apontado (2004, p. 76) considerando que “sólo él concede o niega la memoria. En su palabra los hombres se reconocen”. Então, é “en la memoria de los hombres”, como Vernant diz (2002, p. 206) “donde reside la inmortalidad”.

A distinção entre mito e poesia representa um processo de autonomia, tanto no pensamento grego como na expressão de sua linguagem: a passagem da narração oral para a escrita. “La razón griega se expresaba esencialmente en los discursos”, Vernant considerou (2002, p. 79), ao descrever até que ponto as categorias de pensamento dos gregos estavam em estreita relação com as categorias gramaticais de sua língua, agregando que “los pensadores griegos habían deducido sus principios a partir de un análisis de la argumentación oral y de reglas que presiden el manejo del lenguaje”. Porque:

La cualidad oral de la literatura es, probablemente, parte importante para explicarse por qué vino con tanto retraso el desarrollo de la prosa (...) Sería, por tanto, trastocar las cosas, dar demasiada importancia a lo que significó en aquel entonces la palabra escrita. Los griegos preferían conversar y oír; su misma arquitectura es la de un pueblo aficionado a la charla (...) Esta elevación de la oratoria a formas altamente literarias representa el logro más depurado de la afición de los griegos a la palabra hablada, aspecto de su vida que debe tenerse siempre en cuenta para cualquier examen de su literatura hasta el final del período clásico. (FINLEY, 1980, pp. 98, 96, 97)

Vernant tem sugerido (2000, p. 13) que, por trás da narração oral e da escrita, ou “tras esas formas de expresión, existen dos estilos diferentes de pensamiento”: o que deve ser ouvido (através do *ouvido*) e o que deve ser lido (através da *vista*, que, diante do ouvido lentamente estabeleceu sua hierarquia



como forma de saber). O surgimento de prosa, poesia, tragédia, comédia, logografia e história, bem como a passagem da música oral para os textos escritos, conferiu uma racionalidade precisa igual à poesia oral que à narração, até mesmo ordenou as crenças religiosas; quer dizer, “se pasa de una forma que es narrativa a una forma de texto donde se quiere dar razón del orden de las cosas, expresar las apariencias que el mundo presenta” (2002, p. 82). Ao estabelecer-se um tipo de escrita que era mais explicativo do que narrativo, abriu-se a possibilidade de confrontar os livros com a tradição oral em que os gregos foram criados, tornando-se um meio para resolver idéias e crenças as quais durante séculos foram a realidade de suas vidas e a base de sua extraordinária fecundidade mítica.

Esta foi uma referência para estabelecer as características da identidade coletiva, memória e tradição, organização política e justiça, valores, moralidade e formas de conceber e valorizar as coisas, bem como o visto e ouvido no mundo circundante. Mas também era um princípio que permitiu contrastar o que era sabido e o jeito no qual tinha sido conhecido; um conhecimento sobre qual poderia voltar uma e outra vez, não só para encontrar o que estava lá, mas para interrogá-lo. “Es en ese momento”, Vernant considerava (2002, p.85), “cuando se instaura algo que podría llamarse una nueva lógica de interrogación”. Pois, ao buscar explicações que iriam na direção oposta à racionalidade do caráter sagrado do universo (*Caos, Gea, Eros, Urano e Ponto*), abordando a explicação do lugar do homem no universo e no tempo, a operação intelectual obedece a uma lógica própria: o real existe e pode ser descrito como verdadeiro. A conformidade com os princípios lógicos e com a realidade era um produto da “voluntad de saber” como Foucault apontou (1970, pp. 16 y 17), ou com mais precisão, da “voluntad de verdad”. Neste quadro geral, Detienne escreveu (2004, p. 159), “se opera la secularización de la palabra”, adicionando: “Se efectúa a diferentes niveles: a través de la elaboración de la retórica y la filosofía, y también a través del derecho y la historia”. Ou seja, uma dessas explicações racionais foi a história, num sentido que inclui tanto a “descrição” quanto o “indagação”.

É na Grécia do período clássico, como na Roma do trânsito da República ao Império, onde encontra-se a origem da história na tradição ocidental. Às vezes, misturada ainda com a poesia, épica, tragédia ou retórica, mesmo fossem narrações detalhadas de batalhas, funerais ou sacrifícios reais, a história era diferente de todas elas. Desta forma, tanto a inteligibilidade do passado, a seleção dos episódios, o registro da tradição oral e do observado no mundo circundante, como permanência, transmissão e significado universal dos eventos, bem como a prova de sua existência e grau de veracidade e realidade, correram por caminhos de



separação e autonomia, mantendo-se como territórios distintos e até antagônicos, como foi o caso das lendas e dos mitos, ou da indagação histórica.

Com base na inspeção e questionamento das testemunhas oculares e na seleção do trabalho para recuperar memórias e tradições, a historiografia examinou os testemunhos da poderosa tradição oral que “no transmitía solamente el pasado, sino que lo recreaba” (FINLEY, 1984, p. 33). Hecateo e Heródoto foram viajantes, ‘geógrafos’ e ‘etnógrafos’ ou mesmo testemunhas e até atores dos mesmos eventos que narravam, como no caso de Tucídides. Por isso, o registro da história é para eles o registro da história imediata, baseada na experiência direta, no aquilo ouvido e observado<sup>2</sup>. “Preferimos la vista a todo el resto”, Aristóteles diz na sua *Metafísica*, explicando o porquê: “La causa radica en que la vista es, entre todos los sentidos, el que nos permite adquirir más conocimientos y nos descubre más diferencias” (DOSSE, 2004, p. 13). Inclusive, o termo *História* derivou do substantivo *istor*, “quem vê”, a testemunha ocular e presencial; e quem diz ‘testemunha’, também diz ‘testemunho’ ou ‘prova’. Por isso “todo trabajo serio de historiografía helena será sobre la historia contemporánea”, como Finley apontou (1984, p. 41). Assim, num razoamento que permite ver a hierarquia dos sentidos, o espírito crítico de uma nova época na história do pensamento grego e o interrogatório sobre as causas do acontecimento histórico, Momigliano explicou (1997, p. 141) o interesse dos historiadores gregos pela história “casi contemporánea”:

Para justificar esa preferéncia por la historia casi contemporánea se aducían principios de método. Heródoto subrayó la importancia de registrar lo que uno había visto y oído, y en definitiva daba preferéncia a lo que había visto. Tucídides hizo de la experiencia directa la primera condición de la historiografía propiamente dicha. También Polibio hizo hincapié en la habilidad para interrogar a los testigos de los acontecimientos y la experiencia directa (...); afirmaba que el período principal de su propia historia estaba dentro de la vida de personas a las que podía someter a interrogatorios cruzados.

Mas essa atenção à tradição oral e a capacidade sensorial de registrar o que foi visto e ouvido fundamentava-se numa atitude racionalista do passado: a pesquisa das ações humanas e sua demonstração com base em evidências que não foram testemunhadas diretamente. “Toda reflexión sobre el significado que tenía la historiografía para los griegos, y que tiene todavía para nosotros”, Ginzburg

---

<sup>2</sup> Hegel considerou que a história imediata era caracterizada pelo fato de que os historiadores (como Heródoto ou Tucídides) tinham vivido os eventos que narravam e que, desde seu presente, transformaram-os numa obra da representação: “El autor describe lo que él mismo, más o menos, ha contribuido a hacer o, por lo menos, ha vivido (...) La cultura del historiador y la cultura de los sucesos que describe; el espíritu del autor y el espíritu de la acción que narra, son uno y el mismo” (HEGEL, 1974, p. 154).



escreveu (2002, p. 3) sobre a história e a prova, “debe ajustar cuentas con el juicio de Aristóteles”. Pois na Grécia do século V, a indagação ao passado era um terreno compartilhado entre a retórica judicial e historiografia, e esta última, no caso de Tucídides, era uma “arqueologia” ou antiquária “encaminada a reconstruir eventos no testemunhos directamente” (2002, p.6). Segundo o julgamento de Aristóteles, que tinha sido o leitor de Tucídides, a relação cognitiva do passado na *História da Guerra do Peloponeso* baseava-se em termos relacionados às fontes do *entimema* ou a mais importante das provas internas dentro da arte. Estes termos eram: o verossímil (*eikos*), o exemplo (*paradeigma*), a prova necessária (*tekmerion*) e a prova ou sinal (*semeion*) (2002, p.4). Tucídides “inferiu” (*tekmairomenos*) o seu escrito sobre a Guerra do Peloponeso a partir de um exame da situação atual da Grécia e uma pesquisa sobre o passado feita com base em “indícios” (*tekmerion*). Para ele, a imagem dos tempos antigos foi baseada nas provas (*ton... tekmerion*) e contraporia-se aos elementos lendários. A expressão: *tekmerion de*, significava: “y la prueba es ésta” (2002, p.5).

No entanto, como Ginzburg tem observado, ao contrário da clara distinção feita por Aristóteles entre prova ou sinal (*semeion*) e prova necessária (*tekmerion*), Tucídides usava o segundo termo “más o menos como sinónimo del primero” (provas-indícios) “para indicar conexiones no necesarias, válidas *epi to poly* ‘en la mayoría de los casos’”, conjeturando “lo invisible a partir de lo visible, de las huellas o indicios”; palavras cuja presença na língua falada grega revelavam a presença de um “antiquísimo saber venatório” (2002, pp.6 y 7). Para Ginzburg, a identificação da prova como “núcleo racional de la retórica propugnada por Aristóteles” — cuja consideração da história como ‘menos filosófica’ do que a poesia, referiu-se mais àquilo que examinava os eventos contemporâneos de testemunhos predominantemente orais, e não aquela que baseava-se em vestígios ou pistas, mais perto de arqueologia ou antiquária —, permite formular que a história humana pode-se reconstruir a partir de indícios (*semeia*). Estas reconstruções envolveram uma série de conexões naturais e necessárias (*tekmeria*), que têm um caráter de certeza; e, para além dessas reconstruções, os historiadores movem-se no âmbito do provável ou verossímil (*eikos*) e mesmo naquele do infinitamente provável, que comumente confunde-se com o “certo” (*hos eikos*). Desde Tucídides até hoje, segundo Ginzburg tem considerado, os historiadores preencheram as lacunas da documentação com aquilo que é “natural, obvio y, por lo tanto, cierto” (2002, p.7). A noção de prova — que, no centro da “indagação” histórica, estabelece o critério da cientificidade da história—, também estabelece os limites entre a realidade e a



ficção, entre o verdadeiro e o falso<sup>3</sup>.

Considerada deste ponto de vista: um modo específico de discurso e uma orientação em torno da busca pela verdade baseada na prova, a história é um novo gênero, diferente dos outros. Substituição do reino do aedo, do poeta narrador de lendas e dispensador de glória imortal para os heróis, aos quais ele salva do silêncio, do esquecimento e, portanto, da morte, o trabalho da “indagação” é realizado por o *histor* quem “se asigna la tarea de demorar la desaparición de las huellas de la actividad de los hombres” (DOSSE, 2004, p. 11). Um dos mais importantes é Heródoto de Halicarnasso (circa 480-425 a.C.).

### **O espelho dos bárbaros: Heródoto e a condição grega**

Autor de um livro que se tornaria pedra de toque da historiografia antiga, conhecida como *História*, ou *Os nove livros da história*,<sup>4</sup> Heródoto tinha um método historiográfico que combinava os conhecimentos dos logógrafos sobre a revisão crítica dos mitos gregos —embora tenha mantido uma causalidade atribuída aos deuses em relação a certos acontecimentos que pareciam-lhe ascendência divina—, com os testemunhos orais do seus muitos informantes e testemunhas, os quais ele procurou em todos os lugares (ouvindo-os assim como ele fez), para projetar assim—ao estudar presente e passado a partir da evidência oral— um véu de autenticidade sobre a “representação da realidade”, no sentido que Auerbach atribuiu-lhe (2011). Tudo isso através da escrita da história: a *historie*, no dialeto jonio; ou *historia*, no grego de Atenas.

Suas viagens, observações, averiguações, perguntas e amplitude de interesses levaram-lhe a incluir aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais dos gregos e outros povos, como uma espécie de história universal do tempo (entre 550 e 479 a.C.). Este método baseou-se nos conhecimentos que Heródoto adquiriu em suas viagens através da Grécia central, o Peloponeso, Macedônia, Síria,

---

<sup>3</sup> Por isso, “la reducción de la historiografía a la retórica, hoy de moda”, Ginzburg diz (2002, p. 8) à propósito das posturas posmodernas na historiografia, “puede y debe ser rechazada volviendo a partir de la tradición retórica iniciada por Aristóteles”. (GINZBURG, 1999)

<sup>4</sup> Um antigo editor alexandrino dividiu a obra de Heródoto em nove livros, numerados progressivamente e cujos títulos eram os nomes das musas gregas (Clio, Euterpe, Thalia, Melpómene, Tersichore, Erato, Polimnia, Urania e Caliope). No entanto, de acordo com E. Legrand, cujo julgamento recupera O’Gorman (2011, p.11) seja qual for a cronologia e a forma original deste trabalho, as *Histórias* de Heródoto têm uma forma “tripartida”: “las grandes unidades de la obra están formadas por tres libros cada una, pero sin tomar con demasiado rigor los límites”. No entanto, a edição consultada e da qual provém as referências de Heródoto é *História*. Tradução e notas de Carlos Shrader, 5 volumes. (Biblioteca Gredos/RBA: Barcelona, 2006). O número dos livros está em romano e em árabe, os capítulos.





Babilônia ou Egito, o que tornou-lhe, também, uma testemunha (HERÓDOTO, II, 99), em suas dúvidas e perguntas, as quais provam seu papel de analista e representam a base e caminho da toda a sua “pesquisa”; ao igual que nas suas fecundas conversas com os escribas persas ou os sacerdotes egípcios, por exemplo, cuja sabedoria veio das regiões norte e leste do mundo antigo, que, ao contrário do mundo grego, tinha a longa tradição de preservar o conhecimento documentário em arquivos.

Desta forma, a tradição oral (“entre las muchas versiones que se cuentan sobre la muerte de Ciro, esta que he relatado es, a mi juicio, la más plausible”) (I, 214); a experiência direta (“Yo he visto por mis propios ojos”) (VI, 47); o papel fundamental do seus informantes e testemunhas (“Yo sé que así fueron las cosas por habérselo oído a los delfios”(I,20), ou bem: “Esto es, pues, lo que oí de labios de los sacerdotes de Tebas”)(II, 55); passando pela consulta de textos sobre os temas a serem abordados ou a leitura deles pelos sacerdotes egípcios, (II, 100) a corroboração das provas e até mesmo as supervivências do passado em seu tempo, a enorme curiosidade na qual Heródoto baseava suas dúvidas, bem como suas perguntas, e a observação da história “quase contemporânea”, foram as características que serviram-lhe para escrever a sua obra.

Ao investigar as ações com sentido crítico e ceticismo —“Y, si yo no me veo en el deber de referir lo que se cuenta, no me siento obligado a creérmelo todo a rajatabla (y que esta afirmación se aplique a la totalidad de mi obra”) (VII, 152)— seu objetivo era expor as causas das guerras entre os gregos e ‘bárbaros’; salvaguardando suas façanhas do esquecimento. Heródoto, um “Mestre da Verdade”, de acordo com a expressão de Marcel Detienne, preserva na memória as ações dos homens, salvaguardando não só as façanhas dos heróis, mas também os valores, a cultura, os traços civilizadores que surgiram no marco das *poleis*, as cidades orgulhosas da Hélade, no momento das Guerras Médicas.

Ésta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros —y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento— queden sin realce.(I,1)

Vizinhos em disputa pelo espaço circundante e contemporâneos, os “gregos”, “helenos” ou “europeus”, bem como os “persas”, “asiáticos” ou simplesmente “bárbaros”, seriam os atores centrais de uma das pesquisas



comparativas (“así de los griegos como de los bárbaros”<sup>5</sup>) mais importantes do tudo o mundo antigo. Ao criar um *continuum* de eventos humanos que permitiram ordenar o passado em torno de uma temporalidade humana, quando o mito ou a lenda continham ciclos intemporais ou circulares, e estabelecer uma seqüência temporal de acontecimentos que duraram dois séculos da história helenística (desde a metade do século VII a.C. em diante), Heródoto foi registrando o vasto espaço de civilização que incluía o Mar Mediterrâneo, bem como, outros mares vizinhos: o Egeu, o Jónico e o Negro, cujas águas banhavam cidades, povos e civilizações de três continentes diferentes, que juntos constituíam o mundo até então conhecido. É neste território caracterizado pela comparação entre a identidade grega com o resto do mundo conhecido —ou pelo contraste sistemático entre suas formas de governo, crenças, literatura, arte, religião e valores normais da civilização helenística, que diante do espelho do mundo ‘bárbaro’ não só reconhecia sua inegável superioridade, mas também reafirmava sua identidade—, onde a comparação é situada entre povos, culturas, sistemas políticos e de pensamento à escala de civilização. Portanto, ao identificar essa característica fundamental, Arnaldo Momigliano considerou (2011, p.30) que Heródoto “influyó en escritores griegos y más tarde romanos que exploraron las costumbres de otros países y que también, como nativos, explicaron a griegos y romanos los rasgos característicos de sus propios países”.

Na *História*, a comparação permite experimentar indiretamente sobre as semelhanças e diferenças a partir do contraste entre cidades e impérios diferentes e rivais, ou entre um sistema de pensamento e códigos culturais diferentes, bem como através do contraste entre as mesmas formas de organização social e códigos identitários compartilhados, possibilitando a penetração no diverso ou distinto; num esforço para pensar o Outro desde uma referência concreta ou particular: a própria identidade. Esta comparação tem sido abordada através da premissa lógica de pesquisar a identidade versus a alteridade, cujo contraste tem sido regularmente favorável à primeira, a qual através do contato foi erguida triunfante a partir do menos cabo da segunda; no entanto, isso permite observar uma forma da comparação, através da elaboração de unidades de análise, ou os critérios que serão utilizados para a comparação, que Heródoto não formulou expressamente, mas que constituem a arquitetura de toda a sua obra: 1) Comparações políticas e

---

<sup>5</sup> Ao contrário da tradução de Carlos Shrader (“respectivamente, por griegos y bárbaros”), nas de Bartolomé Pou e María Lida de Malkiel, pode-se ler esta frase inicial do proêmio I, 1: “así de los griegos como de los bárbaros”, que enfatiza com maior precisão, desde o início da obra, a abordagem comparativa de Heródoto.



patrióticas: as *poleis*, a democracia, a cidadania, a pátria; 2) Comparações etnográficas e religiosas: os traços distintivos da civilização helênica, fosse a etnia ou a religião.

Estas são as unidades de análise que Heródoto formulou em sua história do mundo antigo. Embora seja óbvia em algumas passagens, a comparação muitas vezes é imperceptível na narração. No entanto, a comparação pode situar-se no caminho de uma configuração do dispositivo conhecido por Gide como “mise en abyme”;<sup>6</sup> isto é, o entrelaçamento de uma narração que corre dentro de outra. A “colocação no abismo” mostra os vários registros ou escalas da história, bem como a homologia entre o relacionamento do narrador com sua história, por um lado, e o personagem com a história que ele conta como um personagem-narrador no segundo grau, por outro (MIEKE, 1978, pp. 116-128). Desconcertante pelas suas aparências abruptas, sedutora quanto ao seu modo de emprego, é possível ter consciência do funcionamento desta forma da comparação, embora ela seja situada dentro de um relato mais vasto e seja difícil definir seus contornos específicos, “pues, a decir verdad”, como o historiador diz, “mi relato ha ido, desde un principio, en busca de digresiones” (HERÓDOTO, IV, 30). Como um “espelho interno que reflete toda a história” (Dällenbach *dixit*), a comparação explica a arquitetura, a composição e as intenções do autor, provocando uma reflexão sobre o caráter narrativo do relato e outorgando assim um novo significado às *Histórias* de Heródoto, lidas em chave comparativa.

As comparações etnográficas, religiosas e políticas que ele usou são o resultado das relações que provocaram o contato entre os helenos e outros povos, talvez mais velhos, mas, sem dúvida, vizinhos e contemporâneos, cuja proximidade os fez compartilhar o vasto espaço civilizador do Mediterrâneo, que desde o fundo agitou fortemente todo o mundo mediterrâneo. Pois o Mediterrâneo “no es siquiera un mar”, de acordo com Fernand Braudel (1953, p.13), “es, como se ha dicho, un ‘complejo de mares’, y de mares, además, salpicados de islas, cortados por penínsulas, rodeados de costas ramificadas. Su vida se halla mezclada a la tierra”, definindo os espaços líquidos e as franjas continentais de três continentes diferentes. Este é o destino daquele *Mare Internum*, Braudel dizia ao estar, “inmerso en el más amplio conjunto de tierras emergidas que pueda haber en el

---

<sup>6</sup> No seu *Journal 1889-1939*, Gide definiu-la nestos termos. “Me gusta mucho que en una obra de arte se encuentre transpuesto, a la escala de los personajes, el sujeto mismo de esta obra.” A partir deste texto, Dällenbach definiu assim (1977, pp. 18 y 52) este procedimento: “Es mise en abyme todo enclave que mantiene una relación de similitud con la obra que la contiene”, ou “es mise en abyme todo espejo interno que refleja el conjunto del relato a través de la reduplicación simple, repetida o esporádica”.



mundo: el grandioso, el gigantesco continente unitario”, o euroafroasiático, que considerou um “planeta por el que todo circuló precozmente” (1998, p. 34). Três continentes cujos nomes “responden a nombres de mujeres” (HERÓDOTO, IV, 45): Europa, Líbia ou África e Ásia, que juntos constituíram o mundo estudado por Heródoto, através das unidades de análise.

As relações que surgiram pelo contato dos gregos com outras cidades são consideradas por Heródoto na qualidade de comparações etnográficas e religiosas. No entanto, as relações entre “gregos”, “helenos” ou “europeus”, em contraste com “egípcios”, “citas”, “persas”, “asiáticos” e acima de tudo “bárbaros”, como costuma defini-los a todos eles, eram extremamente complexas e vinham de longe no mundo Mediterrâneo, especialmente no que refere-se à identidade e à alteridade de uns e outros, e foram construídos de acordo com a situação e a forma de contato. “El concepto de alteridad, aunque vago y excesivamente amplio”, Vernant dizia (2001a, p. 16), “no parece anacrónico en la medida que los griegos lo conocieron y lo emplearon”. No entanto, mesmo que eles nunca chamaram-se a si mesmos —e no seu próprio idioma—, “gregos” (um nome que vem dos romanos, os quais chamavam-los *graeci*; enquanto que nos poemas homéricos geralmente aparecem com o nome de *aqueus*, do qual uma parte recebeu mais tarde os nomes de *jônios* e *eólios*), estes foram identificados e reconhecidos como membros da mesma comunidade civilizadora sob o nome de *hellenes*<sup>7</sup>. Esta condição identitária que para a era clássica era conhecida pelo nome coletivo da Hélade, por ter agrupado a totalidade dos povos gregos assentados em torno dos mares Mediterrâneo e Negro, e especialmente na zona meridional dos Balcãs e o Egeu, apesar de sua característica homogênea nunca significava realmente uma identidade absoluta.

Por conseguinte, a tensão entre a identidade dos gregos e a alteridade dos outros povos decorre das relações díspares entre os próprios gregos, levando em conta as *semelhanças* evidentes, mas também as *diferenças* entre eles: diferenças nos dialetos, consciência de pertencer a uma *polis*, organização política, formas de governo, codificação das leis e significado da justiça, os laços de solidariedade de uma comunidade, códigos morais ou práticas religiosas que existiam na Grécia continental, particularmente no caso concreto de atenienses e espartanos ou lacedemônios, mas também nas *poleis* e colônias gregas localizadas ao largo do

---

<sup>7</sup> O autor da *História do Helenismo*, e cunhador deste último termo, considerava: “Los helenos de esta época son, comparados con las naciones de Asia, naciones de vieja cultura, un pueblo joven. El nombre helénico fue aglutinando poco a poco a toda una serie de pueblos dispersos, hermanados por afinidad de lenguas. Su historia se cifra en el logro de su unidad nacional y en el fracaso de su unidad política”. (DROYSEN, 1988, p. 4)



mundo Mediterrâneo. Mas acima de tudo, essa tensão entre identidade e alteridade existia nas relações dos gregos com aquelas civilizações e povos aos quais consideravam 'bárbaros': persas, é claro, mas também egípcios, fenícios, citas ou trácios, entre outros tantos que atravessam a narração de Heródoto e que estavam fora das fronteiras da Hélade, mesmo quando estavam dentro do mundo Mediterrâneo<sup>8</sup>.

Assim, para todos aqueles cuja língua materna não era o grego, a categoria de 'bárbaros' serviu para agrupá-los, pois eles não eram apenas incompreensíveis para os gregos (o próprio Heródoto era monolíngüe: ele apenas conhecia o dialeto dórico oral por nascimento e o jônio literário que usava ao escrever sua *historie*), "sino también, —[y] muchos griegos llegaron a creerlo— de naturaleza inferior" (FINLEY, 1980, p. 17). Assim, Finley indica (1980, pp. 35-36) que os gregos tiveram uma idéia de si mesmos "en cuanto contradistintos de los bárbaros". "Una contrafigura inventada expresamente para que les sirviera de contraste", Fontana tem considerado sobre a imagem que os gregos faziam de si mesmos, "mirándose en el espejo deformante del bárbaro asiático". Por esta razão, ele acredita que o conceito de "grego" foi construído ao mesmo tempo que o de "bárbaro" (FONTANA, 2000, pp. 10 y 11). Dessa perspectiva, a história de Heródoto recodifica e traduz a alteridade ou "o espelho" da representação do outro (HARTOG, 2003); definindo a identidade da civilização grega em oposição ao mundo 'bárbaro', a partir das necessidades políticas e morais decorrentes das Guerras Médicas. No entanto, Heródoto não faz um menoscabo do mundo 'bárbaro'. Pelo contrário, ele constrói um observatório que lhe permite identificar,—ao tomar *distância* do seus próprios códigos, evitando, na medida do possível, a *familiaridade* grega que implicava a visão do 'bárbaro'—, as peculiaridades e originalidades dos egípcios e persas, aos quais entre todos os 'bárbaros' dedicou a maior parte da sua obra; colocando assim as diferenças óbvias, mas também as *analogias* desconhecidas deles com os gregos.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Assim, de acordo com Momigliano (1988, pp. 13-14), o período helenístico testemunhou: "un acontecimiento intelectual de primer orden: la confrontación de los griegos con otras cuatro civilizaciones, tres de las cuales habían sido prácticamente desconocidas hasta entonces para ellos [romanos, celtas y judíos], y una había sido conocida en muy diferentes condiciones [la civilización irania]".

<sup>9</sup> Principalmente, atenienses e espartanos ou lacedemônios. À estes últimos, Heródoto relacionou-os diretamente com os persas (VI,59) e assimilava-os com os egípcios (VI, 53; VI, 60). Este olhar sobre os 'bárbaros' teria consequências. No libelo atribuído a Plutarco, *De Herodoti Malignitate* (*Sobre la malignidad de Heródoto*), ele considerava que o último tinha cumprido o objetivo de preservar as façanhas dos 'bárbaros', mas não de preservar imparcialmente as façanhas dos gregos. Em virtude da sua simpatia pelos 'bárbaros' e sua parcialidade com Atenas, Plutarco descreveu à Heródoto como *philobarbaros*. Embora



Heródoto estabelece o uso da comparação etnográfica associada às semelhanças e diferenças entre civilizações, culturas e povos vizinhos e contemporâneos. Esta é a unidade de análise que permite ao historiador um marco analítico sem o qual uma cultura é impenetrável, tornando-se também uma parte essencial da análise e da pesquisa. Esta comparação revela o que é desconhecido na Hélade, relacionando-a e até mesmo familiarizando-a com um mundo diferente, quase completamente alheio, estranho e, acima de tudo, estrangeiro, devido a que confere significado a uma realidade distante, uma civilização mais antiga: a egípcia, vizinha do mundo grego, ainda viva, embora com a antiga glória usada pela passagem do tempo. “Familiarizarnos con un pasado cuya fisonomía cotidiana nos es huidiza”, como Ginzburg indica (2010, p. 215), é uma “operación aparentemente banal, que en realidad suponía un profundo quiebre dentro de la tradición historiográfica nacida en Grecia”.

O descobrimento dessas características originais e específicas de um mundo diferente deve dar-se a conhecer para ser igualmente valorizado, através das filiações entre a Hélade e os ‘bárbaros’. “¿Con qué objetiva curiosidad, con qué atención cortés”, Heródoto “examina ese mundo distinto y paradójico que contradice a cada paso sus hábitos de griego!” (LIDA, 1972, p. 9). Profundamente impressionado com o imenso Nilo, os ritos funerários e religiosos, os costumes diários, a variedade do panteão do seus deuses, a arquitetura monumental brilhante ou a vastidão da sua cultura e a magnificência da sua civilização, Heródoto dedicou todo um livro, *Euterpe*, para explicar as originalidades e a extraordinária repercussão do Egito no mundo conhecido e, acima de tudo, entre os gregos. Ele tinha muito interesse na religião, e viajava pelo mundo coletando mitos, rituais e costumes, de jeito que, a partir de uma comparação religiosa sobre a origem egípcia dos nomes dos deuses gregos (II, 43 y II, 45) Heródoto conta uma passagem surpreendente:

Por otra parte, los nombres de casi todos los dioses han venido a Grecia provenientes también de Egipto. Que efectivamente proceden de los bárbaros, constato que así es, merced a mis averiguaciones; y, en ese sentido, creo que han llegado, sobre todo, de Egipto, pues, en realidad, a excepción de Posidón y los Dioscuros —como ya he dicho anteriormente— y de Hera, Hestia, Temis, las Cárites y las Nereidas, los nombres de los demás dioses existen, desde siempre, en el país de los egipcios (y repito lo que dicen los propios egipcios). (II, 50)

Ao perceber essa filiação extraordinária, que não é sobre semelhanças



genéricas, mas sobre aquelas que expressam relações históricas, Momigliano considerou:

Como viajero observador y como adepto del método comparativo (que los médicos de la época utilizaban para explicar las diferencias climáticas), Heródoto creó un modelo para la investigación de la religión. Explicó las semejanzas entre los dioses griegos y los dioses egipcios afirmando que los griegos habían derivado sus dioses de Egipto (2011, p. 30).

Assim, o historiador que procurou respostas às suas perguntas na terra das pirâmides e dos antigos faraós encontrou uma espécie de ligação genealógica entre egípcios e gregos que permitiu explicar as peculiaridades das artes, como a poesia (HERODOTO, II, 58) e especialmente a religião dos gregos (procissões, oferendas religiosas, a origem dos oráculos e dos nomes dos deuses (por exemplo, II, 50 y II, 144-146) como o de Heracles (II, 42-45) a partir de um complexo conjunto de influências e empréstimos por parte de Egito.

Nessa mesma linha, as comparações políticas também ocupam um lugar excelente no trabalho de Heródoto, embora, à primeira vista, pareça uma característica compartilhada pelos historiadores gregos. A maneira como os homens devem governar-se: a monarquia, a oligarquia, a tirania, a democracia ou as questões sobre impostos gerais, renda, independência local ou império e a convivência de sistemas políticos radicalmente diferentes: o da Atenas e Esparta, por exemplo, —considerando também as formas de governo de outros povos localizados fora da Hélade—, foram para eles um convite à comparação. Por esta razão, desde Eurípides ou Sócrates até Polibé, passando por Platão e Aristóteles, para citar apenas alguns de eles, há discussões sobre os méritos respectivos de um ou outro regime político. No entanto, em Heródoto as comparações políticas têm uma função privilegiada e, ao igual que as comparações etnográficas e religiosas, permitem encontrar semelhanças e diferenças entre os próprios gregos, bem como entre eles e os ‘bárbaros’.

No caso da comparação entre gregos e ‘bárbaros’, ao escrever sobre os citas, “su pueblo es, de todos los del mundo, el más reciente”, (IV, 5) e numa abordagem semelhante à dos naturalistas dos séculos XVIII e XIX, ou dos geógrafos da primeira metade do século XX, a análise de Heródoto começa a partir das características geográficas e climáticas do território dos citas, com a intenção de explicar uma formação social dos “nómadas que habitaban en Asia”, (IV, 11) ao norte do mundo Mediterrâneo, além do estreito de Quersoneso, nas costas ocidentais do Mar Negro, que mais tarde seriam as costas das modernas Bulgária, Roménia e Ucrânia. Embora corajosos, ousados e indomáveis em batalha, para



Heródoto os citas foram um povo nômade que nem semeia nem cultiva. Para o historiador, os *scolotos*, a quem os gregos chamavam citas, são:

Efectivamente, dado que esas gentes no tienen construidas ciudades ni recintos amurallados (sino que, con su casa cuestras, todos son arqueros a caballo), que no viven de la labranza, sino del ganado, y que tienen sus viviendas en carros, ¿cómo no habían de ser semejantes individuos a la vez invencibles e inaccesibles? (IV, 46)

O nomadismo, marca característica dos citas, torna-se na grande diferença que é vista no espelho da comparação política. A base da política e do governo dos gregos, o lugar a partir do qual floresceu a grande transformação intelectual do pensamento grego, a ciência, a filosofia, a literatura (poesia, tragédia, comédia ou prosa), ou a cultura e as artes que tinham fundamentado a peculiaridade da importância histórica da Hélade, não existiam na jovem nação dos citas. Quando Heródoto dizia: “Eles não têm cidades construídas”, quis dizer que entre os citas não havia nada comparável à *polis*.

No entanto, essa diferença não existia apenas entre gregos e ‘bárbaros’. Herodoto tinha mostrado esta condição entre os próprios gregos, em relação aos macedônios, (VIII, 136-144), que aos olhos de alguns gregos — embora a sua língua, costumes e religião, ou a etimologia e genealogia mitológica os colocassem como uma das ramas helénicas —, não eram gregos de prosapia ou totalmente gregos. Esta consideração dos macedônios sobreviveu até o século XIX, quando Niebuhr e Grote, por exemplo, viam em Alexandre — quem tornou-se rei da Macedônia, o chefe da liga de todos os estados gregos, rei da Ásia Menor, no faraó do Egito, no grande rei do Império Persa e rajá do território noroeste da Índia e em cujo tempo os rios principais do mundo: o Nilo, o Indus, o Tigre e o Eufrates; ou as maiores cidades do mundo antigo: Atenas, Esparta, Memphis, Babilônia, Susa ou Persépolis, foram reunidos sob o seu cetro—, só ao “bárbaro genial” (ROCES, 1988, p. VIII). Por que essa indefinição sobre a identidade dos macedônios? No início do século V, ainda não existia a Macedônia a autonomia política que na Hélade dava-se algum tempo antes: a *polis*.

Ao estar agrupadas numa elipse de vários milhares de quilômetros de ponta a ponta, as colônias gregas encontravam-se em toda a área da Hélade, mas também ao largo das margens do Mar Negro, nas zonas meridionais das modernas Itália, Espanha e França, e até África (Líbia, Egito e todo o delta do Nilo), num corredor que unia as Colunas de Hércules ao Fásis que flui para o extremo leste do Mar Negro na atual Geórgia. Nesta imensa extensão, as cidades e colônias que constituíram à Hélade foram construídas, no entanto, com o tipo de constituição





proveniente da metrópole; apontando que na formação da cidade, as influências do meio ambiente juntaram-se às circunstâncias históricas<sup>10</sup>. De tal forma que a cidade grega, no que corresponde ao seu caráter urbano (principalmente de população rural, embora agrupava à comunidade e permitia a construção de todos os edifícios religiosos e cívicos), mas também ao senso de entidade política, era o lugar no qual, especialmente na *ágora* (mercado que servia para às transações comerciais, mas também praça pública onde conheciam-se as notícias, conversava-se sobre política e formavam-se as correntes de opinião), o pequeno grupo de cidadãos livres reunia-se em assembleias plenárias: em as assembleias do povo. Em seu sentido clássico, a *polis* significava: “un Estado autónomo, que se gobierna a sí mismo” (FINLEY, 1980, p. 55).

Ser cidadão de uma *polis* significava ser membro da comunidade grega, estando na mais alta forma da convivência humana — “o homem é, por natureza, um ser-para-a-*polis*”, Aristóteles formulou — mas também significava ser livre. Na Grécia, a solidariedade helênica e a unidade de civilização manifestavam-se na arena política, de maneira que a libertação e a independência do indivíduo eram consubstanciais ao caráter e à natureza da cidade. A *polis* pôde-se tornar num organismo político ao abranger todos os grupos (*genos*, fraternias, tribos) que a compunham e ocupavam um território determinado, e que “se designaba con una palabra que pasó a significar el conjunto de gentes que lo habitaban, *demos*” (GLOTZ, 1957, p. 10). Mas, ao igual que o *demos*, ou o povo, era o corpo dos membros da cidade, a figura do cidadão era também o centro de toda a figura política. Por isso, o projeto democrático baseou-se na idéia da liberdade do cidadão, embora a liberdade fosse concernente à comunidade de cidadãos em geral, em estreita solidariedade com o caráter autónomo da cidade e com a soberania do Estado. “El hecho de que la comunidad fuese la única fuente de la ley”, Finley diz (1980, p. 59) “era una garantía de la libertad”. Assim, para os gregos, os persas eram ‘bárbaros’ não só pelo fato de que não eram gregos, mas porque estavam desprovidos de democracia, ao não ter nascido na *polis*, não eram cidadãos. Ou seja, eles não eram cidadãos e homens livres — assim como os gregos consideravam a seus próprios escravos, sem os quais não havia arte nem ciência nem Estado grego, como Engels advertia em *Anti-Düring*—, mas sujeitos de um rei.

---

<sup>10</sup> “Desgarrada, tallada y rugosa por el continuo encuentro con el mar y la montaña”, Glotz diz (1957, p. 1) em todos os lugares, as depressões estreitas ou inúmeros cantões eram um “receptáculo natural de una pequeña sociedad”. A natureza definia o assentamento humano num território íngreme que não tinha uma saída fácil, mas às margens de três mares diferentes: o Egeu, o Jónico e o Mediterrâneo. Deste modo “la división física determina, o facilita, la política. Tantos compartimentos, otras tantas nacionalidades diferentes”.



E este foi o perigo que representava “el yugo de los persas” (HERÓDOTO, VI, 45). Pois, na época da primeira guerra médica, Darius tinha ordenado que uma vez que as cidades gregas tivessem sido arruinadas, “condujesen a los esclavos a su presencia” (VI, 94).

Embora “este contraste entre la libertad griega y el despotismo asiático era en gran medida ilusorio” (FONTANA, 2000, p.12), para Heródoto as orgulhosas *poleis* (VI, 11; VI, 43; VI, 45) eram a antítese do Império Persa, pois constituíam uma das características fundamentais do desenvolvimento histórico da Grécia e da essência do helenismo. À luz da comparação política, aparece, por um lado, um povo dividido e disperso em inúmeras pequenas comunidades, governadas pela sua livre autonomia, unidas pela idéia da democracia e liberdade, diferenciadas politicamente, embora agrupadas numa comunidade de civilização (VIII, 102); e, por outro lado, um complexo de nações diferentes aglutinadas pela conquista e força das armas que criaram o Império Persa, unidas através da humilhação e subjugação (VIII, 135), cuja figura mais representativa era o grande rei, considerado não só um Rei dos reis, mas também de caráter divino. Portanto, a paixão pela independência, o orgulho pela autonomia das *poleis* gregas, independentemente do seu tamanho, população, riqueza, torna-las Estados soberanos, mas também uma *pátria* à qual os gregos oferecem-se e dedicam seu esforço, então, ao socorro da Grécia (VII, 103-104 y VIII, 144)<sup>11</sup>. Assim, diante do vasto Império Persa, criação do Oriente imenso, o cidadão dispõe do patriotismo de caráter local e a vitalidade da sua pequena *polis*; frente aos persas, ou ‘bárbaros’, que vivem sob o jugo do despotismo que costumam deificar no *Megas Basileus*, Heródoto pinta a imagem da democracia e do cidadão; contra a escravidão, contrasta a figura do homem livre. Sobre isso, Vernant dizia:

Desde luego no se puede hablar de alteridad sin calificativos: es

---

<sup>11</sup> Sobre a noção de pátria: “La misma palabra lo dice. Indica todo lo que une entre sí a hombres que tienen un mismo antepasado, un mismo padre. La *patria* fue primeramente el *genos*, como lo vemos en Asia Menor; por medio de un continuo crecimiento, en Elida, por ejemplo, se convirtió en el grupo más extenso llamado generalmente *fratría*, y terminó por ser en todas partes la comunidad en que se reúnen todas las sociedades de menor extensión, la ciudad. Por eso el patriotismo de los griegos nos parece hoy un patriotismo cerrado, pero es un sentimiento más extenso y profundo por concentrarse en un objeto restringido. Desde el día en que el efebo ya mayor presta el juramento cívico, debe a la ciudad todos sus pensamientos y su sangre. No se consagra en cuerpo y alma a una abstracción, sino a algo concreto que ve todos los días con sus propios ojos. La tierra sagrada de la patria es el recinto familiar, las tumbas de los abuelos, los campos cuyos propietarios son conocidos, la montaña a donde se va a cortar madera, a llevar el rebaño o a recoger miel, los templos en que asiste a los sacrificios, la acrópolis a la que sube en procesión; es todo lo que se ama y de lo que se está orgulloso, y que cada generación quiere dejar mejor de como lo recibió (...) Saliendo de ese microcosmos que es la ciudad, el griego está en país extranjero, y, muy a menudo, en país enemigo”. (GLOTZ, 1957, p. 25)



necesario distinguir y precisar en cada caso los tipos precisos de alteridad: lo que es otro en relación con la criatura viva, el ser humano (*ánthropos*), es ser civilizado, el varón adulto (*anèr*), el ciudadano (VERNANT, 2001a, p. 16).

Tudo isso, além dos ritos religiosos compartilhados, o significado das práticas culturais, os valores e aptidões, a comunidade de tradições funerárias, a língua ou os costumes, a identidade definida pela oposição ou a construção do que significava ser grego, representa em Heródoto, o grande historiador das Guerras Médicas, duas unidades de análise que são o núcleo da suas comparações; tanto etnográficas quanto religiosas: Gregos/Bárbaros, os traços originais da civilização helênica, seja a origem étnica ou a religião; como políticas e patrióticas: Cidadania-Liberdade e Escravidão-Servidão, as *poleis*, a cidadania, a pátria.

#### **Sobre o método e as unidades de análise**

Viajante incansável, Heródoto explorou o mundo Mediterrâneo na época das Guerras Médicas. O que ele conheceu diretamente, assim como os dados, testemunhas e testemunhos que encontrou no seus passeios através da Grécia e as terras dos 'bárbaros', foi a evidência para corroborar a verdade dos acontecimentos. Sua capacidade de observação, seu raciocínio aguçado e sua visão geral eram capacidades só comparáveis com seus dons conversacionais. Contemporâneo de Sócrates, talvez o maior conversador do mundo antigo, Heródoto assimilou o conhecimento de testemunhas, sobreviventes de gestas, escribas egípcios e sábios persas, que transmitiram-lhe a lembrança da suas refinadas civilizações, muito mais antigas do que a grega, à qual ele pertencia. Ou seja, como Ginzburg costumava dizer, igual que o saber venatório, a historiografia também tinha um conhecimento baseado na reconstrução de eventos que *não* tinham sido testemunhados diretamente, permitindo conhecer além ou em vez da experiência direta; estabelecendo assim a fronteira entre a realidade e a ficção, o verdadeiro e o falso. Desta prática historiográfica emergiu sua obra, a qual é considerada o início da narrativa histórica na tradição ocidental.

No entanto, é a comparação de Heródoto, um método comparativo, surgido silenciosamente no marco da historiografia antiga? Embora Momigliano tenha apontado que ele tem sido um "adepto do método comparativo", particularmente pelas suas pesquisas sobre a religião, o problema é que o historiador nunca definiu explicitamente o que estava fazendo e ainda menos refletiu sobre isso em termos mais abstratos, com as ferramentas que a filosofia do seu tempo teriam-lhe permitido. Em suma, sua comparação não é como os métodos comparativos que



posteriormente, no *Settecento*, Iluminismo, ou nos séculos XIX e XX, foram postos em prática nas ciências humanas, mas sim um procedimento comparativo que, no entanto, permite examinar semelhanças e diferenças entre dois ou mais fatos ou fenômenos, a fim de tirar conclusões e explicações das causas que promovem as semelhanças bem como as diferenças entre eles.

Este procedimento comparativo tem três características fundamentais e sem precedentes na historiografia ocidental. Em primeiro lugar, é uma modalidade baseada na explicação de semelhanças e diferenças entre sociedades e civilizações distantes mais contemporâneas. Em segundo lugar, é baseado em critérios ou unidades de análise que são tanto etnográficas quanto religiosas: Gregos/Bárbaros, como políticas e patrióticas: cidadania-liberdade e escravidão-servidão. Com elas, o historiador dispôs ferramentas sem as quais um mundo, como o seu, era completamente incompreensível; porque são essas unidades as quais finalmente indicam o *que* é comparado e *como* é comparado. Em terceiro lugar, ao ser uma comparação situada na sincronia, e ao estar baseada em unidades de análise, o historiador tendeu as pontes para explicar as *diferenças* entre os próprios gregos (os macedônios, por exemplo) ou a Heláde e os persas e citas, mas também as *semelhanças* com outros 'bárbaros': os egípcios, por exemplo, permitindo-lhe moldar os contornos da identidade versus a alteridade, apontando as peculiaridades dos próprios gregos, mas também toda a sabedoria dos 'bárbaros' que entre eles estava presente. O Egito é o exemplo mais conhecido de que essas semelhanças não são genéricas, mas específicas e cuja explicação baseia-se num relacionamento histórico profundo: as origens da religião grega são encontradas na área nebulosa dos 'bárbaros', que é a terra do Nilo. Por essa razão, ao inquirir em duas instituições religiosas que tem tido lugar em dois ou mais meios próximos, o historiador observa a originalidade de uma delas e sua influência sobre a outra, revelando, então, *filiações, influências, imitações e empréstimos* transculturais à escala civilizadora.

A partir daqueles três fatores, este procedimento comparativo possibilitou-lhe organizar seu trabalho na medida que também permitiu-lhe compreender o antigo mundo Mediterrâneo. Assim, a condição helênica, o fato de ser grego nem o conjunto da civilização, foi observada a partir do contraste específico, seja citas ou persas — pois, como Platão dizia: “no se puede concebir ni definir el Mismo sino en relación con el Otro, con la multiplicidad de otros” (VERNANT, 2001a, p. 38), o que resulta em uma imagem positiva e gloriosa: a *polis*, a democracia, a liberdade e todas as características do helenismo que, naquele momento de colisão das Guerras Médicas, é delimitada, recriada e substanciada como fruto do contato entre as civilizações. Portanto, a figura do grego foi criada a partir do reflexo da figura do



'bárbaro': "El otro como componente del Mismo, como condición de la propia identidad" (2001a, p.36). Talvez por isso, o que "podríamos llamar el método comparativo de la etnografía", como lembrou Momigliano (1990, p. 140), "reivindica a Heródoto".

Por isso, ao observar o significado dessas relações de/para/sobre o diferente, percebe-se como esse conhecimento parte da familiaridade, bem como do afastamento, da proximidade ou da distância: as semelhanças/diferenças, a identidade/alteridade, explicam as relações, filiações, empréstimos e influências entre gregos e 'bárbaros' no antigo mundo Mediterrâneo. E na medida em que todos "somos forasteros de alguien" (GINZBURG, 2000, p. 11), cada quem é o 'bárbaro', o 'selvagem' o 'primitivo' do outro; cada quem é o 'pagão', o 'herege', o 'infiel' ou o 'idólatra' do outro; cada quem é o 'oriental', o 'preto', o 'índio', a 'pele vermelha' ou mesmo o 'branco' do outro; cada quem é o 'subdesenvolvido', o 'inferior', o 'desigual', o 'anormal', o 'paria' do outro.

Assim, a explicação das causas de semelhanças e diferenças entre gregos e 'bárbaros' também explica as relações entre os contemporâneos e vizinhos no antigo mundo Mediterrâneo; cujas façanhas foram salvaguardadas do esquecimento numa narração caracterizada pelo princípio da representação da realidade, a secularização progressiva do pensamento, o lugar do testemunho e da prova, que desde o início foi pensado para ser uma história (comparativa) "assim dos gregos como dos bárbaros".

### Conclusões

O surgimento da narrativa histórica numa civilização predominantemente oral, como a Grécia do século V a.C., onde, ao contrário do conhecimento codificado nas letras dos papiros egípcios, floresceu a palavra 'ritmada' ou 'cantada', é devido em grande medida à Heródoto. A sua repercussão fica em vários níveis: o fundamento dessa narrativa baseou-se em as ações humanas, seculares e terrestres, e não no poder sagrado de mitos ou lendas; a informação dessas ações veio do conhecimento do presente (seja visto e ouvido em testemunhos e testemunhas do tempo, seja a tradição oral e suas viagens através da Grécia e do Oriente) além da sua verificação a partir de evidências do passado (a primeira Guerra Médica foi um evento de uma geração antes da sua); as canções do aedo e o poeta que preservaram a glória do silêncio e do esquecimento, mantendo assim o dever de memória, seriam então uma tarefa realizada pelo *histor*; a fronteira nebulosa entre o verdadeiro e o falso, entre a realidade e a ficção, seria mais firme a partir da "indagação" histórica. Por esse motivo, Cícero (*De Legibus*, I, 1, 5) considero-o "o pai da história". Ele



também seria o 'pai' da comparação histórica?

Esta última permitiu-lhe organizar os segmentos condutores da sua obra, simplesmente porque também permitiu-lhe compreender o mundo Mediterrâneo no tempo das Guerras Médicas. E em tudo isso, as unidades de análise foram o ponto de partida para compreender o que ele comparou e como fez. Assim, ao nos permitir compreender o procedimento da comparação histórica, —inserindo na explicação das semelhanças e diferenças, ou seja, o núcleo da comparação — e avaliar uma forma de história comparada (RÍOS, 2016, pp. 21-56), *História* ou *Os 9 Livros de História* preserva entre nós uma inegável característica de vigência e atualidade, que nos permite estudar o passado antigo, bem como a história do tempo atual.

### **Bibliografia**

Auerbach, Eric (2011), *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: FCE.

Braudel, Fernand (1953), *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*. México: FCE.

Braudel, Fernand (1998), *Memorias del Mediterráneo. Prehistoria y antigüedad*. Madrid: Cátedra.

Cassirer, Ernst (1963), *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dällenbach, Lucien (1977) *Le récit spéculaire: essai sur la mise en abyme*. Paris: Seuil.

Detienne, Marcel(2004) *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. México: Sexto Piso.

Dosse, François (2004), *La historia: conceptos y escrituras*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

Droysen, J. G., (1988), *Alejandro Magno*. Trad. e Apresentação de W. Roces. México: FCE.

Finley, Moses I. (1984), *Uso y abuso de la historia*. Barcelona: Crítica.

Fontana, Josep (2000), *Europa ante el espejo*. Barcelona, Crítica.

Foucault, Michel (1970), *L'Orde du discours*. Paris: Gallimard.

Ginzburg, Carlo (1999), *History, Rhetoric and Proof. The Menahem Stern Jerusalem Lectures*. (New Hampshire: University Press of New England.

Ginzburg, Carlo (2002), "Aristóteles, la historia, la prueba", *Ruptura*, números 10-11.

Ginzburg, Carlo (2000), *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*. Madrid: Península.

Ginzburg, Carlo (2010), *El Hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*.



Buenos Aires: FCE.

Glantz, Gustave (1957), *La Ciudad griega*, (Col. La Evolución de la Humanidad, tomo XV) Prólogo de Henri Berr y Apéndice de Paul Cloché. México: UTEHA.

Hannick, Jean-Marie (2000), "Brève histoire de l'histoire comparée", em G. Jucquois- Chr. Vielle (Éd.), *Le comparatisme dans les sciences de l'homme. Approches pluridisciplinaires*, (Bruxelles/Paris: De Boeck Université, 2000), 301-327.

Hartog, François (2003), *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*, Buenos Aires, FCE.

Hegel, G.W F. (1974) *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

Heródoto (2006), *História*. Tradução e notas de Carlos Shrader. Biblioteca Gredos/RBA: Barcelona. 5 volumes.

Lida de Malkiel, María Rosa (1972) "Estudio Preliminar", em Heródoto, *Los Nueve Libros de la Historia*, Biblioteca Clásicos Grecolatinos, USA: W.M. Jackson INC.

Mieke, Bal (1978) "Mise en abyme et iconicité", *Littérature*, núm. 29: 116-128.

Momigliano, Arnaldo (1997) *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México: FCE.

Momigliano, Arnaldo (1990) "The place of Herodotus in the history of historiography", em *Studies in Historiography*. Los Ángeles California, University of California Press.

Momigliano, Arnaldo (2011) *De paganos, judíos y cristianos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Momigliano, Arnaldo (1988) *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*. México: Fondo de Cultura Económica.

Moses I. Finley (1984) *El mundo de Odiseo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Moses I. Finley (1980) *Los griegos de la antigüedad*. Barcelona: Editorial Labor.

O'Gorman, Edmundo (2011) "Introducción" a Heródoto, *Los nueve libros de la historia*. Traducción de Bartolomé Pou. México: Porrúa.

Ríos Gordillo, Carlos Alberto (2016) *Las formas de la comparación: Marc Bloch y las ciencias humanas. Ensayo de morfología e historia*. México: UAM-I/Siglo XXI Editores/Anthropos.

Vernant, Jean-Pierre, (2000) *El universo, los dioses, los hombres*. Barcelona: Anagrama

Vernant, Jean-Pierre (2001), *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel,

Vernant, Jean-Pierre (2001a) *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*. Barcelona: Gedisa.

Vernant, Jean-Pierre, (2002) *Entre mito y política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.