



Tiranias¹ e pensamento político nas *Histórias* de Heródoto

Camila da Silva Condilo

Mestre – USP

Orientador: Prof. Doutor Norberto Luiz Guarinello (LEIR – USP)

Resumo

O presente artigo explora a idéia de que reis e tiranos têm um importante papel nas *Histórias* por servirem como estratégia narrativa através da qual Heródoto expressa seu pensamento político na obra, pensamento este relacionado com suas preocupações em torno do exercício do poder.

Palavras-chave: Heródoto; tirania; política.

Tyranny and political thinking in Herodotus' *Histories*

Abstract

This article explores the idea that kings and tyrants have an important role in the *Histories* due to their importance as a key element in the narrative strategy in which Herodotus expresses his political thoughts throughout this particular work, these thoughts are connected to his concerns regarding the practice of power.

Keywords: Herodotus; tyranny; politics.

¹ Tenho a impressão de que a polêmica em torno da tirania se deve ao próprio uso controverso da palavra em diversos documentos antigos, às escassas informações sobre as tiranias arcaicas, e a toda problemática envolvida na construção de uma identidade política ateniense e sua repercussão na história que foi feita posteriormente. Dada toda essa complexidade e incerteza que envolvem a questão, fica extremamente difícil afirmar que há uma diferença categórica entre ambas as formas de governo, especialmente se levarmos em conta ainda o uso pouco sistemático que Heródoto faz do termo tirano e derivados em seu texto. Se a ambigüidade em torno da figura do tirano e do estatuto político da tirania são tão difíceis de definir, tampouco é possível estabelecer uma distinção precisa em relação à condição de rei. Sendo assim, dentro dos limites deste artigo, eu optei por entender as posições de rei e tirano apenas como uma forma de governo na qual se tem um único governante, de maneira que, quando uso o termo tirania, muitas vezes também me refiro a monarquias e reis.

Para os gregos, a administração dos conflitos no interior da *pólis* sempre foi uma preocupação ao longo de toda sua história. A busca de estabilidade para a manutenção da autonomia de suas pequenas cidades, da qual eram tão ciosos, levou figuras importantes, já no período arcaico, a pensar sobre os problemas que afligiam sua comunidade.

Já é bem conhecido o problema dos *hóroi* hipotecários e o problema da servidão por dívidas que afligiam a Atenas arcaica, da qual os poemas solonianos são ilustrativos, bem como o da corrupção dos reis retratada na contenda do beócio Hesíodo com seu irmão Perses em *Os trabalhos e os dias*. Isso fora os fragmentos remanescentes de outros poetas da época que possivelmente também podem ser reveladores neste sentido.

Esse pensamento que se desenvolve junto com a *pólis* e que responde/dialoga com as dificuldades por ela enfrentada é o que chamo de *pensamento político*. Este pensamento político, na sua forma mais acabada, deu origem à *teoria política* (ou filosofia política, pois, em geral, esses termos são intercambiáveis). O pensamento filosófico sobre a política inclui, entre outras coisas, uma segunda ordem de reflexão sobre a natureza e possibilidade de um conhecimento político, o que faz com que se vá além de um nível mais geral que o pensamento prático, que responde a situações e eventos contemporâneos.²

Observou Raaflaub que se Tucídides goza de uma boa reputação como pensador político, o mesmo não pode ser dito em relação a Heródoto. A maioria dos seus críticos argumenta que ele carece de consistência em seus julgamentos políticos; que seu interesse histórico não se centra exclusivamente em aspectos

² Aqui sigo a conceituação presente em ROWE e SCHOLFIELD (2000).

políticos e que esses julgamentos não seguem os parâmetros da história política; que há um esboço de teoria política que só aparece ocasionalmente e que não provém claramente de princípios e linhas mestras do historiador em relação à questão. Some-se a isso o fato de que esses autores se preocupam muito em definir as preferências políticas de Heródoto; não obstante, eles têm dificuldades em encontrar respostas claras. Raaflaub argumenta ainda que tudo isso, combinado com aspectos de inovação e tradição na obra e também com a vasta gama de interesses nela presentes, torna difícil classificar o autor e compreender seus interesses, pois clareza e estreiteza de pensamento parecem não ser o ponto forte de Heródoto (RAAFLAUB *in* ARETHUSA, 1987: 221-222)³. Mas a relação do autor de Halicarnasso com o

³ A despeito dessas considerações existem estudos sobre questões políticas nas *Histórias*, e, basicamente, eles giram em torno de quatro eixos principais:

a) *Partidários de que Heródoto não tem senso político*: aqui, Heródoto não se preocupa com política, pois apenas narra os fatos objetivamente. Servem como exemplos desta vertente a proposta de Wilamowitz-Moellendorf, em 1910, que foi desenvolvida por K. H. Waters (1971 e 1972).

b) *Partidários de que Heródoto tem senso político*: aqui se enquadram os autores que se preocupam em definir o posicionamento político de Heródoto, os que exploram a relação de oposição entre tirania e democracia (FORSDYKE, 2001), e também os que acreditam que Heródoto faz uma história objetiva e política, pois se entende que as crenças religiosas e a relação do autor com o mítico devem ser separadas de suas atitudes racionais no que tange aos assuntos humanos em geral e à política em particular, pois atualmente é muito mais fácil discernir entre o que é racional ou não do que em sua época, e que seu “empiricismo ingênuo” não poderia fugir das influências do momento no qual viveu. Isto porque apesar da presença do mítico e do divino em sua narrativa, as ações de suas personagens têm motivações humanas e, portanto, históricas, e por extensão, políticas – porque humanas e não divinas. Desta forma, se a presença dos deuses é importante para a manutenção da ordem do mundo, ao mesmo tempo os homens também são responsáveis por suas ações (SHIMRON, 1989).

c) *Estudiosos do debate persa*: ao se pensar o problema da política em Heródoto, não se pode deixar de considerar a passagem sobre o debate persa (HERÓDOTO, III.80-82). Ela é considerada, por muitos autores, a primeira manifestação da filosofia política no mundo ocidental e a base de todas as sistematizações posteriores das formas de governo do mundo antigo, medieval e moderno (SOUSA, 2001: 57). Em geral, quando se pensa a questão da política na obra de Heródoto, há uma associação quase que sintomática com essa passagem. Aqui a bibliografia é muito extensa. Basicamente especula-se sobre como Heródoto teve acesso àquelas falas; a influência dos sofistas sobre elas; a existência ou não de uma teoria constitucional; sua possível relação com a vida política de Atenas nos idos de 440 a.C.; sua relação com a forma e estrutura do texto. Maiores detalhes sobre essa vertente e indicação de bibliografia sobre a questão podem ser encontrados em Thompson (1996) e Sousa (2001).

d) *Outras abordagens*: penso aqui em outros tipos de abordagens, diria que um pouco mais recentes, que dialogam de perto com as outras categorias, mas não se enquadram nelas. Vejam-se: Raaflaub (*in* ARETHUSA, 1987) e Sousa (2001), que fazem uma relação do aspecto político da obra com elementos da tragédia e do pensamento arcaico dos gregos; Thompson (1996) que envereda pelo

momento sócio-histórico ao qual pertencia e com o qual interagira pode ser um caminho frutífero no sentido de se pensar o problema da política nas *Histórias*.

Heródoto se situava em um momento de passagem do pensamento mítico para uma forma de pensamento que tentava deliberadamente explicar o funcionamento das coisas e dos fenômenos, de maneira que, para ele, não existia uma separação radical entre os mundos humano e divino.

Segundo Detienne (1988: 44), antes do pensamento não-mítico a palavra era privilégio de uma função sócio-religiosa e só fazia sentido dentro de um sistema de representações religiosas, composto, basicamente, por: *alétheia* + *léthe* (verdade/esquecimento), musas, memória e justiça. Dentro dessa perspectiva, a palavra mágico-religiosa corresponde à palavra + ato, ou seja, as palavras são as coisas, são a realidade. Essa realidade não está submetida a nenhuma temporalidade, pois constitui “o que foi, o que é, e o que será”, transcendendo o tempo dos homens e também os próprios homens; portanto, ela pertencia ao domínio do absoluto. Sendo privilégio de uma função sócio-religiosa, a palavra era exercida pelo que Detienne chama de “mestres da verdade”: o poeta (com sua poesia), o adivinho (e sua mântica) e o rei (com o exercício da justiça).

Para o autor, é a *alétheia* que une e separa o pensamento religioso (mitológico) e o não-mítico, e no contexto do primeiro não há

de um lado *Alétheia* (+) e do outro *Léthe* (-), mas, entre estes dois pólos, desenvolve-se uma zona intermediária, na qual *Alétheia* se desloca progressivamente em direção a *Léthe*, e assim reciprocamente. A “negatividade” não está, pois,

problema das identidades políticas; e Payen (1997), que através do processo de conquista e resistência trabalha o problema do texto como realidade histórica.

isolada, colocada à parte do Ser; ela é um desdobramento da “Verdade”, sua sombra inseparável. As duas potências antitéticas não são, portanto, contraditórias, tendem uma à outra; o positivo tende ao negativo, que, de certo modo, “o nega”, mas sem o qual não se sustenta (1988: 41).

Mas com o surgimento das cidades e as práticas iniciais da política entre a comunidade de guerreiros, iniciou-se um processo de laicização da palavra. A palavra mágico-religiosa que sustentava o mundo tal como cantado pelo poeta, anunciado pelo adivinho e administrado pelo rei, que era ambígua, absoluta e inquestionável, começa a ser posta em questão especialmente a partir da prática dos debates nas assembléias, que passam a ser mais recorrentes. Nelas, não há a prevalência de um ponto de vista único, mas a discussão de várias possibilidades, muitas vezes excludentes, sobre um mesmo assunto, o que faz com que a ambigüidade represente riscos. Na medida em que interesses pessoais e coletivos estão em disputa, o ambíguo pode servir como recurso para o favorecimento de um em detrimento do outro, rompendo com o consenso em torno da visão de mundo que existia antes.

Assim, no que tange ao pensamento mítico, ambigüidade não apresentava problemas, pois é uma lógica da contrariedade que o orienta e mesmo constitui seu mecanismo essencial. Portanto, a lógica do pensamento mítico é a lógica da ambigüidade e da contradição, ao contrário do que vai ocorrer quando do estabelecimento do pensamento não mítico (chamado erroneamente por muitos de pensamento racional⁴), onde o que prevalece é o princípio de exclusão dos

⁴ Erroneamente porque afirmar que essa nova forma de pensamento é racional significa dizer que a anterior não possui uma racionalidade, que ela não tem uma lógica. Entendo pensamento mitológico como estruturas organizadoras inconscientes ou que não sabem que são lógicas, e pensamento não mítico como uma tentativa deliberada de explicar o funcionamento do universo e das relações entre os grupos humanos.

contrários. Nesse sentido, pelo princípio de complementaridade do mito não há contradição no fato de que a ordem e justiça do monarca estejam fundados na violência, por exemplo (SOUSA, 2001). Essa perspectiva de complementaridade, contradição e ambiguidade da lógica mítica figura nos temas trágicos, que estão bastante presentes na narrativa.

O conceito de história de Heródoto, por exemplo, se pauta pelo princípio da instabilidade, isto é, pela concepção de que o sucesso e a felicidade humana não são estáveis e que o sucesso é inevitavelmente seguido pelo fracasso. Dessa forma, é perceptível ao longo de todo o texto o surgimento e decadência, crescimento e enfraquecimento de várias cidades, povos e governantes, que se justificam, em grande medida, pelo fato de não existir uma separação radical entre os mundos humano e divino para o autor. A ausência dessa divisão ocorre porque ele entende a sociedade humana como um vasto conjunto no qual se rompe e se restabelece continuamente o equilíbrio da justiça (*dike*). Tal justiça consiste em restabelecer, através de uma punição ou de uma reparação correspondente à falta cometida, a ordem anterior rompida por essas cidades, povos e governantes. Há uma transição contínua de um polo positivo (justiça, equilíbrio) para um polo negativo (injustiça, desequilíbrio), sendo a passagem para este polo causada pelos atos dos homens, enquanto o retorno ao balanço natural (polo positivo) seria garantido pela intervenção dos deuses. Sendo assim, a justiça rege e regula a história, garantindo a ordem e o sentido do mundo (DARBO-PESCHANSKI, 1998: 48-49).

Em meio a este quadro, o humano para Heródoto é o motor da história, similar ao herói na poesia épica (BESSELAAR, 1962: 21), de maneira que é possível afirmar que as personagens de reis e tiranos encarnam a figura do herói trágico e que eles são agentes importantes no desenrolar do processo histórico. Conforme observaram Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet:

o coxear, a tirania, o poder conquistado e perdido, a seqüência contínua ou bloqueada de gerações, a sucessão direta ou desviada, a retidão ou os desvios nas relações sexuais, o acordo ou mal-entendido na comunicação dos pais com os filhos e dos filhos entre si, a presença de espírito ou esquecimento –, é porque, no imaginário grego, a figura do tirano, tal como pintada nos séculos V e IV, desposa os traços do herói legendário, ao mesmo tempo eleito e maldito (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1991: 71).

A esse respeito, é possível perceber que todo o desenvolvimento da narrativa gira em torno de certos indivíduos: Crespo, Ciro, Cambises, Dario, Xerxes, e que mesmo muitos dos *lógoi* dentro desses *lógoi* também seguem um padrão semelhante, como Atenas e a tirania dos Pisistrátidas, Corinto e os tiranos Cípselo e Periandro, Samos e Polícrates, Mileto e seus tiranos, entre outros. Payen (1997) já tinha observado que o tempo de vida dos governantes é que dá o tempo da narrativa. Eles dão ritmo às *Histórias* a partir do mesmo processo de surgimento, auge e derrocada. Então, esse aspecto vai de encontro ao modelo de tirania caracterizado exclusivamente pela agressividade, ganância, desrespeito às leis e aos costumes, inveja, desvios sexuais, atos atrozes etc.

O estudo de Marcos Cardoso Gomes (1999) é bastante elucidativo nesse sentido. Há em seu texto uma análise de todas essas personagens que, como mencionado, regem a narrativa, processo esse que segue a linha da impermanência das coisas, portanto, segue um viés trágico. E nesta trajetória, que vai do surgimento ao término da vida desses governantes, não é possível conceber que os tiranos são totalmente bons ou totalmente maus. Veja-se o caso de Astíages, por exemplo.

Gomes (1999) observa que o rei medo, que manda cozinhar as carnes do filho de Hárpagos para servir-lhe em um banquete como castigo por ter desobedecido à

ordem de matar Ciro quando de seu nascimento, não pode ser acusado de ser injusto, a despeito do castigo cruel que aplica em seu súdito:

Astiages não é acusado por Heródoto de ser um rei injusto, mas de ser um rei duro (...) Seu castigo não é gratuito (...) dar as carnes do filho de Hárpagos para o pai comer é resultado de um castigo, como o rei mesmo acentua. Enquanto administra justiça, coloca-se em linha direta com o modo de governar traçado por Deíoces. Deíoces domina seu povo e o trata duramente, tendo na administração da justiça seu propósito maior. Os que lhe sucedem preocupam-se com a expansão desse legado. Astiages volta-se a sua segurança apenas. E por prender-se excessivamente a isso age desse modo (GOMES, 1999: 105).

E mesmo a caracterização de Ciro feita pelo autor vai de encontro ao estereótipo usual da tirania: “a) é o grande rei dos persas, símbolo majestático do poder, cercado de uma aura de bondade, justiça e de grande espírito empreendedor; b) é o fundador do império persa, num papel semelhante ao de Deíoces, que fundou o império dos medos” (IDEM: 106)⁵.

As narrativas sobre os reis e tiranos sempre reproduzem o mesmo modelo do

⁵ A estória do nascimento de Ciro, brevemente, é a seguinte: Astíages tem um sonho que prevê a perda de seu trono. Ele casa sua filha com um homem de estatuto inferior, o persa Cambises. Devido a outro sonho, ele manda Hárpagos matar seu neto. Este, com medo do que poderia ocorrer, pois Astíages não tinha um sucessor, e com medo do que sua filha pudesse fazer com ele caso assumisse o trono, passa esta tarefa ao boiadeiro Mitradates. Este leva o bebê até sua casa e é convencido pela mulher de ficar com a criança e colocar no lugar o bebê deles que tinha nascido morto. Muitos anos depois, numa brincadeira de criança, Ciro é designado rei e atribuídas várias funções aos seus subordinados, tal como faz um rei de verdade. Um dos garotos não quis cumprir as ordens e foi castigado. O garoto reclamou com o pai do castigo recebido que, por sua vez, foi se queixar a Astíages, que empreende uma investigação que o leva a descoberta de que sua ordem não havia sido cumprida, pois seu neto estava vivo. Como ainda devia uma reparação ao pai do garoto que havia sido castigado, ele responde que tomará uma resolução justa que o irá contentar. A partir disso, castiga Hárpagos com a cruel morte do filho, ele que havia sido causador de toda aquela situação.

governante que, através de suas várias ações, segue progressivamente de uma espécie de polo positivo a um polo negativo, no qual ele perde seu poder ou tem um final trágico. E se isso não acontece necessariamente com alguns, esta é uma sina que se dá através dos seus sucessores, como Pisístrato e seus filhos, Cipselo e Periandro, Dario e Xerxes... Tal como na troca de dádivas⁶, a deterioração do poder pode ocorrer ao longo de algumas gerações.

A despeito de uma aparente “inevitabilidade” do processo, entretanto, não há um determinismo por parte de Heródoto. Veja-se a estória de Creso:

Sárdis, próspera e rica, foi visitada por todos os sábios da Grécia que viviam nesse tempo, entre eles estava Sólon de Atenas. (...) Pelo seguinte motivo e por curiosidade, Sólon deixou seu país: ele foi ao Egito, na residência de Amásis, e, em seguida, a Sárdis, onde Creso o hospedou no palácio real. Dois ou três dias após sua chegada, alguns servos, sob ordens de Creso, mostraram-lhe seus tesouros e tudo o que era magnífico e opulento. Tendo visto e examinado tudo à vontade, Creso perguntou a ele: “Meu hóspede ateniense, a fama de sua sapiência, de suas viagens, chegou até nós. Disseram-nos que o gosto de saber e a curiosidade o trouxeram a meu país; também desejo, agora, perguntar-lhe algo: tu já viste um homem que seja mais feliz que todos os seus semelhantes?”. Ele perguntava isso julgando-se o mais feliz dos homens. Mas Sólon, sem lisonjas e com toda a sinceridade, respondeu: “Sim, rei: Telos de Atenas.” Surpreso com essa resposta, Creso perguntou com vivacidade: “Então

⁶ A lógica do dom e contra dom consistia em uma relação de reciprocidade. Qualquer presente, hospedagem, favor etc. tornava a pessoa que recebia a dádiva *obrigatoriamente* ligada à pessoa que a prestou e *necessariamente* deveria haver uma retribuição. Tal retribuição não tinha que ser de imediato, podendo ocorrer em períodos posteriores ou através dos membros da família de gerações seguintes em favor da família da pessoa que prestou a dádiva, não havia um prazo determinado. A retribuição não tinha que ser exatamente igual ao dom recebido, mas tinha que ter valor proporcional. Mesmo após a retribuição, as famílias continuavam ligadas uma à outra por laços de hospitalidade. A troca de dádivas gozava da proteção dos deuses e sua violação era algo grave.

por que motivos tu estimas que Telos seja o mais feliz?”. E Sólon: “Telos, em uma cidade próspera, teve filhos belos e bons; ele viu nascer os filhos de todos os seus filhos, e todas essas crianças continuarem vivas. Além disso, tendo tanta riqueza quanto um homem pode ter entre nós, ele teve um fim de vida brilhante: em um combate em Elêusis, entre os atenienses e seus vizinhos, ele atacou e derrotou o inimigo, e teve ali a mais gloriosa das mortes. Os atenienses o sepultaram, a expensas da cidade, no mesmo lugar onde havia falecido, e lhe prestaram grandes honras.” Ao exaltar a bondade e o destino de Telos, Sólon havia incitado a curiosidade de Creso. Creso perguntou-lhe quem, dentre os homens que conhecera, seria o segundo, depois de Telos. Ele estava fortemente persuadido de que ao menos o segundo lugar lhe caberia. Mas Sólon respondeu: “Cléobis e Bíton. Eles eram argivos e, além de riqueza suficiente, tinham uma força física comprovada pelo fato de ambos terem sido igualmente vencedores em competições, e conta-se deles a seguinte história: era um dia de festa de Hera entre os argivos e era imprescindível que sua mãe fosse levada ao templo por uma parrelha de bois, mas os animais não chegaram a tempo do campo. Sem tempo para esperar, os jovens atrelaram-se ao jugo e puxaram o carro em que sua mãe estava sentada. Eles a transportaram ao longo de quarenta e cinco estádios até chegarem ao santuário. Com essa empreitada cumprida e sob as vistas da multidão presente, eles terminaram suas vidas do melhor modo e, nessas circunstâncias, a divindade deixou claro que, para o homem, mais vale estar morto do que vivo. Os argivos cercavam os jovens e felicitavam-nos por sua força; já as argivas felicitavam a mãe por ter tais filhos. Ela, encantada por essa ação e pelos elogios recebidos, pôs-se de pé em frente à estátua divina e rogou para que a deusa concedesse a Cléobis e Bíton, seus filhos que a haviam honrado de tal maneira, o que de melhor um homem pode obter. Após essa prece, depois do sacrifício e do banquete, os jovens adormeceram no próprio templo e nunca mais

acordaram, tendo encontrado lá mesmo seu fim. Os argivos consagraram em Delfos estátuas em sua homenagem por haverem sido homens excelentes.” Assim Sólon atribuiu a Cléobis e Bítton o segundo lugar em felicidade, ao que Creso respondeu em cólera: “E a nossa felicidade, meu hóspede ateniense, tu a avalias tão insignificante a ponto de considerar digno nos comparar com homens comuns?”. Ao que Sólon respondeu: “Creso, eu compreendo que a divindade é invejosa e gosta de semear a discórdia, e tu me interrogas sobre questões humanas. No curso de uma longa vida, temos a oportunidade de ver muitas coisas de que não gostamos e também de sofrer muito. Calculo que o limite de vida de um homem seja de setenta anos. (...) de todos os dias que formam setenta anos – vinte e seis mil duzentos e cinqüenta –, um não é nada parecido com o outro. Nessas condições, Creso, o homem não é nada além de vicissitude. Hoje, tu possuis muitas riquezas, és rei de muitos súditos, mas isso que tu me perguntaste, ainda não posso dizer que tu o sejas, não antes de saber que tu terminaste seus dias em prosperidade. O homem muito rico, na verdade, não é em nada mais feliz que o corriqueiro se a boa sorte não o acompanha e não lhe permite terminar sua vida em meio a uma prosperidade completa. Vários homens com grandes riquezas são infelizes, enquanto muitos outros, possuindo recursos medíocres, são avantajados pela boa sorte. O homem muito rico sem felicidade possui somente duas vantagens sobre o homem a quem a boa sorte é favorável, enquanto este possui muitas vantagens sobre o rico sem felicidade. Um dispõe de mais meios para satisfazer seus desejos e para suportar o choque de uma grande calamidade, mas o outro possui as seguintes vantagens: pode não ser tão capaz de suportar a calamidade e o desejo, mas sua boa sorte os afasta de si; ele não carrega deformidades ou doenças, está a salvo dos males, tem belos filhos e é belo; se, além de tudo, ele ainda tiver um belo fim de vida, aí se encontra o que tu procuras, alguém que mereça ser chamado de feliz; mas, antes de sua morte, esperemos, não digamos ainda que ele é feliz,

digamos que a boa sorte lhe sorri. (...) e o homem que passa sua vida como possuidor de muitos bens e em seguida a termina suavemente, este sim, ao meu modo de ver, tem o direito de obter, ó rei, o título de feliz. Mas deve-se considerar em todas as coisas seu fim, como elas terminarão, pois já houve muitas pessoas a quem o destino deixou entrever a felicidade para depois aniquilá-las totalmente.” Essas palavras de Sólon, eu creio, não agradaram Creso. Não o considerando merecedor de qualquer estima, Creso o dispensou, persuadido de que era tolice desprezar os bens presentes e querer que se olhe para o término de todas as coisas.

Após a partida de Sólon, a vingança divina se abateu cruelmente sobre Creso, imagino que porque ele se julgava o mais feliz de todos os homens. (...) (HERÓDOTO, I.29-34). Os persas capturaram Sárdis e aprisionaram Creso. Ele havia reinado por quatorze anos e havia sido cercado por quatorze dias, e de acordo com o oráculo, havia posto fim a um grande império: o seu. Os persas, quando o capturaram, o levaram a Ciro. Este ordenou que montassem uma grande pira, sobre a qual colocou Creso, acorrentado, e, a seu lado, quatorze jovens lídios. Sua intenção talvez fosse sacrificá-los a algum deus, ao queimar suas vítimas, as primícias da guerra; ou então, por ter ouvido falar que Creso era um homem crente, fez com que ele subisse na pira a fim de descobrir se alguma divindade o salvaria de ser queimado vivo. Diz-se que essa foi a conduta de Ciro. E quando Creso estava sobre a pira, apesar da grande tensão sob a qual se encontrava, veio-lhe à mente que havia uma inspiração divina no que Sólon lhe havia dito: “Nenhum homem vivo é um homem feliz.” Ao pensar nisso, ele suspirou e gemeu após um longo silêncio, e disse o nome de Sólon três vezes. Ciro, que havia ouvido, ordenou que seus intérpretes perguntassem a Creso quem era esse que ele invocava. Eles se aproximaram dele e perguntaram. Creso, interrogado, ficou algum tempo sem nada dizer; em seguida,

como estava sendo pressionado, respondeu: “É um homem com quem, mesmo ao custo de uma grande fortuna, eu gostaria que todos os reis conversassem.” Essas palavras eram ininteligíveis para aqueles que o interrogavam, assim, perguntaram novamente o que ele queria dizer. E como eles insistiam, ele acabou por contar que uma vez Sólon, um ateniense, veio visitá-lo e, tendo contemplado toda sua opulência, ele a desdenhou, com base em tais e tais motivos, e que tudo se passou para ele, Creso, exatamente da forma como Sólon havia previsto, o qual discursava não só para ele, mas para todos os homens, principalmente para aqueles que, sob seu ponto de vista pessoal, imaginam-se felizes. Creso contava essa história enquanto a pira já estava acesa e suas bordas queimavam. Ciro, quando ouviu através dos intérpretes o que Creso havia dito, mudou de idéia. Ele refletiu que ele mesmo era humano, ele que estava prestes a jogar ao fogo um outro homem cuja prosperidade não havia sido inferior à sua. Então, pensando na expiação e considerando que nada é certo nas coisas humanas, ele ordenou que apagassem o fogo o mais rápido possível e que retirassem da pira Creso e seus companheiros. Mas aqueles que tentavam não mais podiam dominar o fogo. Então, contam os lídios, Creso, ciente da mudança de idéia de Ciro e vendo todos se esforçarem para apagar o fogo mas sem conseguir controlá-lo, invocou Apolo aos gritos e rogou, caso alguma de suas oferendas o houvesse agradado, que o ajudasse agora e o salvasse de tal perigo. E, como ele invocava o deus aos prantos, repentinamente, substituindo o céu puro e a calmaria do ar, uma massa de nuvens se acumulou, uma tempestade se abateu, caiu uma chuva muito violenta e a pira foi apagada (HERÓDOTO, I.86-87).⁷

⁷ A tradução, com algumas alterações, foi feita pela autora. A edição das *Histórias* utilizada foi a das *Belles Lettres*.

Os deuses influem no mundo dos homens, mas são os homens que traçam seu próprio caminho, pois conforme mostra a estória, “o homem é apenas incerteza” e as coisas só podem ser julgadas a partir de seu fim, através de um processo retrospectivo no qual se faz uma espécie de balanço do valor das coisas. E sendo que as coisas só podem ser julgadas a partir do seu término, a história é algo em constante construção, de maneira que é possível mudar o seu rumo.

Kurt A. Raaflaub (*in* ARETHUSA, 1987) argumenta que Heródoto faz uso de um procedimento semelhante ao dos poetas trágicos no que diz respeito à sua reflexão sobre a política. Se os poetas trágicos usavam os mitos para analisar e expor para sua audiência problemas políticos que enfrentavam, o autor defende que Heródoto usa as estórias do passado da mesma forma, para elucidar problemas políticos contemporâneos. Segundo ele, ambos (Heródoto e os poetas trágicos) não fazem análises abstratas, mas através da narrativa dramática, do discurso das personagens e da voz de um grupo não diretamente envolvido (o coro e o próprio historiador), visavam educar seu público e aumentar a consciência política e a responsabilidade dos cidadãos. Eles não o faziam, todavia, através de conselhos diretos ou tomando partido a favor ou contra certas decisões, mas demonstrando as precondições, implicações, e conseqüências dessas medidas, colocando-as num panorama mais amplo.

Nesse sentido, ao invés de teorizar sobre a política, Heródoto chama a atenção, através de suas narrativas, para o resultado de algumas experiências do passado tendo em vista a situação do tempo presente. Dessa forma, as experiências do passado servem de alerta para a tomada de decisões no presente, e é nesses termos que insiro as *Histórias* no âmbito do que considero ser o pensamento político herodotiano. Vale ressaltar novamente que minha idéia de *pensamento político* é esse diálogo do autor com sua época. Heródoto pode até esboçar um início de teoria política no debate persa, sendo, talvez, um marco inicial de fato das teorias clássicas

que surgiriam depois, mas esta não é minha preocupação aqui. Na minha leitura dele, a questão de uma sistematização abstrata das formas de governo, do exercício da política etc. não é seu objetivo principal. E dentro da lógica do seu pensamento político, entendo que ele utiliza exemplos históricos da tirania como estratégia narrativa para estabelecer uma reflexão sobre o exercício do poder, independente de qual seja a constituição (democrática, oligárquica ou monárquica/tirânica).

Na medida em que o “contar histórias” tem esse caráter moral e político, e uma vez que dialoga/responde às questões do momento em que são contadas essas histórias, penso ainda ser possível supor, tendo em vista o forte vínculo do autor com a *pólis* ateniense, que o papel da tirania nas *Histórias* também servia como um alerta para a forma como Atenas exercia o poder sobre as outras comunidades gregas, pois, segundo o princípio que rege sua concepção de história, aqueles que eram grandes e pensavam ser eles próprios afortunados em seu tempo poderiam se tornar pequenos em algum momento do futuro, como aconteceu com todos esses reis e tiranos por causa da maneira como administraram seu poder.

Então, dentro da lógica do pensamento político de Heródoto, as histórias sobre reis e tiranos exercem um importante papel na narrativa na medida em que servem como estratégia para uma reflexão sobre o exercício do poder, independente de qualquer forma de governo em específico, mas servindo como alerta, especialmente ao que poderia ocorrer com os desmandos empreendidos pelo imperialismo ateniense.

Bibliografia

ARETHUSA. Herodotus and the Invention of History, 1987, vol.20, n.ºs.1-2.

- BESSELAAR, José Van den. Heródoto, o pai da História. In: *Revista de História*, 1962, vol.XXIV, n° 49, p.3-26.
- BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- DARBO-PESCHANSKI, Catherine. *O discurso do particular: Ensaio sobre a investigação de Heródoto*. Brasília: EdUnB, 1998.
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- FALCON, Francisco. História e Poder. In: Cardoso, Ciro Flamarion; Vainfas, Ronaldo. (Orgs.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, v.1, p. 61-90.
- FORSDYKE, Sara. Athenian democratic ideology and Herodotus' *Histories*. In: *American Journal of Philology*, 2001, vol.122, p.329-358.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. O início da história e as lágrimas de Tucídides. In: *Margem*, 1992, n°1, p.9-28.
- GAMMIE, John G. Herodotus on kings and tyrants: Objective historiography or conventional portraiture? In: *Journal of Near Eastern Studies*, 1986, vol.45, n° 3, p.171-195.
- GOMES, Marcos Cardoso. *A ironia trágica em Heródoto*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1999.
- HERÓDOTE. *Histoires*. Livre I "Clio". Texte établi et traduit par Philippe E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

_____. *Histoires*. Livre II “Euterpe”. Texte établi et traduit par Philippe E. Legrand.
Paris: Les Belles Lettres, 1982.

_____. *Histoires*. Livre III “Thalie”. Texte établi et traduit par Philippe E. Legrand.
Paris: Les Belles Lettres, 1949.

_____. *Histoires*. Livre IV “Melpomène”. Texte établi et traduit par Philippe E.
Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

_____. *Histoires*. Livre V “Terpsichore”. Texte établi e traduit par Philippe E.
Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

_____. *Histoires*. Livre VI “Érato”. Texte établi et traduit par Philippe E. Legrand.
Paris: Les Belles Lettres, 1963.

_____. *Histoires*. Livre VII “Polymnie”. Texte établi et traduit par Philippe E.
Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1986.

_____. *Histoires*. Livre VIII “Urane”. Texte établi et traduit par Philippe E.
Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

_____. *Histoires*. Livre IX “Calliope”. Texte établi et traduit par Philippe E.
Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

PAYEN, Pascal. *Les îles nomades: Conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*.
Paris: Ed. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997.

ROWE, Christopher; SCHOLFIELD, Malcolm. *The Cambridge History of Greek
and Roman Political Thought*. Cambridge, New York: Cambridge
University Press, 2000, p.1-22, 89-121.

SHIMRON, Binyamin. *Politics and belief in Herodotus*. Stuttgart: Franz Steiner

Verlag Wiesbaden GMBH, 1989.

SOUSA, Paulo Ângelo de Meneses. *O debate persa em Heródoto*. (Histórias, III.80-82). Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2001.

THOMPSON, Norma. *Herodotus and origins of the political community*. New Haven: Yale University Press, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. O tirano coxo: De Édipo a Periandro. In: *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p.47-72.

WATERS, Kenneth H. Herodotus and politics. In: *Greece and Rome*, 2nd Ser., 1972, vol.19, n° 2, p.136-150.

_____. *Herodotus on tyrants and despots*. A study on objectivity. Wiesbaden: F. Steiner, 1971.

WELLS, J. Herodotus and Athens. In: *Classical Philology*, 1928, vol.23, n° 4, p.317-331.



Recebido em Abril de 2010
Aprovado em Abril de 2010