

Faculdade de Letras

# REPRESENTAÇÕES DO FEMININO NAS *HISTÓRIAS* DE HERÓDOTO

## Ficha Técnica:

Tipo de trabalho	Dissertação de Mestrado
Título	REPRESENTAÇÕES DO FEMININO NAS <i>HISTÓRIAS</i> DE HERÓDOTO
Autor	Susana Maria Marques Carrilho
Orientador	Professora Doutora Carmen Isabel Leal Soares
Júri	Presidente: Professora Doutora Maria de Nazaré Ferreira Vogais: 1. Professora Doutora Maria de Fátima Sousa Silva 2. Professor Doutor Nuno Simões Rodrigues 3. Professora Doutora Carmen Isabel Leal Soares
Identificação do curso	2º ciclo em Estudos Clássicos
Área científica	Estudos Clássicos
Especialidade	Culturas e Literaturas Clássicas
Data da Defesa	24-10-2013
Classificação	17 valores

*Dedico este trabalho ao meu moranginho mais doce, a minha Ritinha,  
ao meu marido Luís Ferreira  
e à minha mãe.*

## AGRADECIMENTOS

A execução deste trabalho só foi possível graças ao apoio e dedicação que a sua orientadora, Professora Doutora Carmen Isabel Leal Soares, sempre deu a este projeto. A sua análise rigorosa e os seus valiosos conselhos melhoraram e enriqueceram imenso este trabalho, que tanto prazer deu a escrever.

Agradeço a todos os professores da parte letiva do Mestrado, pelas aulas interessantes que expuseram e pelo muito que me ensinaram.

Agradeço também ao Professor Doutor Delfim Ferreira Leão, pelo incentivo que deu para me inscrever no Mestrado em Estudos Clássicos. Devo-lhe a confiança que me permitiu partir à aventura do mundo clássico e chegar até à fase final.

Quero, igualmente, agradecer a todas as pessoas do Instituto de Estudos Clássicos, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e, em particular, à dona Custódia, à Elizabete e à Joana pelo apoio e pela ajuda que sempre me prestaram.

Finalmente quero agradecer o apoio e o carinho que tanto o meu marido como a minha mãe sempre demonstraram ao longo deste projeto. Sem o seu incentivo, este trabalho nunca poderia ter sido realizado.

## NOTA PRÉVIA

Na análise dos vários passos sobre a mulher em Heródoto, que constituíram o motivo para a elaboração deste estudo, baseámo-nos nas introduções, notas e traduções dos Livros I, III, IV, V, VI e VIII, das Edições 70. Na ausência das traduções, em língua portuguesa, para os restantes Livros (II, VII e IX, respetivamente), utilizámos a versão espanhola de Schrader, da Editora Gredos.

Na indicação dos títulos das revistas da Antiguidade Clássica adotámos as siglas de *L'Année Philologique*.

Sempre que foi mencionado um título bibliográfico em nota, foi adotada a sua citação completa quando referido pela primeira vez, sendo que das vezes subsequentes se indicou apenas o apelido, o ano de edição e a(s) página(s) correspondente(s).

Importa também indicar que todas as traduções citadas em Português, de livros e artigos referidos em inglês, são da nossa autoria e da nossa inteira responsabilidade.

## RESUMO

Este trabalho visa analisar a figura da mulher em Heródoto, nas suas várias representações (enquanto filha, irmã, esposa, mãe, enteada, madrasta, sacerdotisa, concubina e hetera), e, muito em particular, pretende-se verificar se à mulher bárbara lhe advêm os mesmos direitos e deveres da mulher grega, quer em ambiente social, cultural, económico, político e religioso.

A partir das *Histórias*, pretende-se confirmar a existência de padrões universais de comportamento na figura feminina, quer seja bárbara ou grega, e descodificar, do mesmo modo, os particularismos subjacentes à mulher, assinalados por Heródoto.

Pretende-se, também, verificar a importância que o historiador dá ao papel da mulher, quer enquanto agente ativo ou passivo, na sociedade em que se insere e de que forma estas figuras femininas ajudam a enriquecer a sua narrativa, permitindo-nos ter uma outra perspetiva da mulher do mundo conhecido pelos Gregos.

A mulher será analisada em várias vertentes: na sua esfera sociofamiliar, enquanto transmissora da cultura e da língua pátrias aos seus descendentes, garantindo a memória e a preservação cultural do seu povo; na sua esfera religiosa, enquanto membro ativo (fiéis ou sacerdotisas) das celebrações religiosas (festas ou cultos funerários); na sua esfera política, enquanto mulher-conselheira e agente ativo nas tomadas de decisão no seio da sua comunidade; e na sua esfera económica, enquanto figura fundamental para o desenvolvimento económico do seu povo.

## ABSTRACT

The present study aims to analyse several women in Herodotus, in their various roles (as daughters, sisters, wives, mothers, stepdaughters, stepmothers, priestesses, concubines and *hetairai*) and, in particular, whether the barbarian women share the same rights and duties as their Greek counterparts, as far as society, culture, economy, politics and religion are concerned.

With the *Histories* as background, we intend to check for the existence of universal patterns of behaviour regarding women, whether we are mentioning barbarian or Greek women, and identify, whenever possible, the particularities concerning women from the several peoples mentioned by Herodotus throughout his narrative.

We also want to highlight the importance Herodotus empowers women with in their societies, whether they play a more active or passive role, and how these women help to enhance his narrative, allowing us to have a different perspective about women in the ancient Greek world.

The women in Herodotus will be analysed according to: their role within the family and society, as the ones who pass the culture and the language to their children, thus ensuring and preserving the cultural memory of their people; their role in religion, as active members of religious celebrations (festivals or mourning cults); their role in politics, acting as advisers and regarded in decision-making within their community; and in their role in economy, as important members working for the development of their people.

## ÍNDICE

Introdução.....	1
A Mulher e a Religião.....	2
A Mulher na Sociedade.....	6
A Mulher e o Dote.....	8
As Mulheres Ilegítimas: Heteras, Concubinas e Prostitutas.....	9
Estudos sobre a Mulher em Heródoto.....	10
I. A Mulher e a Família.....	13
I.1 Uma figura feminina encarna mais do que uma representação do feminino.....	15
Mandane (1.107-113).....	16
Labda (5.92.β.1-4).....	20
Agarista (6.131).....	22
Argeia (6.52).....	23
A Mãe de Demarato (6.61-69).....	24
A Mulher de Sesóstris (2.107).....	26
Cassandane (3.1-3).....	27
As Mulheres de Dario, filhas de reis e nobres (3.88; 7.69; 7.224).....	28
As Filhas de Dario (5.116; 6.43; 7.73).....	29
Fedima, filha de Otanes (3.68-69).....	29
Gigeia, Irmã de Alexandre da Macedónia (5.21).....	30
As Irmãs de Cambises (3.31-32).....	31
A Esposa de Intafernes (3.118-119).....	33
I.2 Várias figuras femininas interagem entre si (podendo apresentar perfis plurais e até contrastivos).....	35
Fronima, Filha de Etearco (4.154).....	35
Melissa e as mulheres de Corinto (5.92.η.1-3).....	36

Améstris e Artainte, “mulheres” de Xerxes (9.108-113) .....	36
<b>1.3 Uma figura feminina encarna uma representação do feminino</b> .....	<b>39</b>
A Filha de Periandro (3.53) .....	39
A Filha de Policrates (3.124) .....	40
Gorgo, filha de Cleómenes (5.48) .....	42
A Filha de Rampsínito (2.121) / A Filha de Quéops (2.126) .....	43
A Filha de Mégacles (1.61) .....	45
Aríenis, filha de Aliates (1.74) .....	46
A Filha de Milon (3.137) .....	46
A Filha do persa Megábates (5.32) .....	47
A Filha de Oloro, rei dos Trácios (6.39) .....	47
A Filha de Clístenes, Agarista (6.126-130) .....	48
A Filha de Micerino (2.129-131) .....	51
As Filhas de Cárias (6.122) .....	51
A Irmã de Pigres e Mástias (5.12-13) .....	52
A Mulher de Anaxândrides (5.39-41) .....	52
A Mãe dos jovens Cleóbis e Biton (1.31.1-5) .....	53
A Mãe de Sataspes (4.43) .....	54
Mãe grega do rei cita, Ciles (4.78.1-2) .....	55
Feretima, uma mãe vingativa (4.162-167) .....	55
Artemísia (7.89; 8.68; 8.87-88; 8.93; 8.103) .....	57
Concubinas e Heteras dos Bárbaros (3.1; 3.3; 9.76; 9.81; 2.134-135) .....	60
<b>1.4 Coletivos femininos encarnam comportamentos-padrão</b> .....	<b>63</b>
Mulheres citas (4.1) .....	63
Mães persas (1.136) .....	63
Mulheres cárias (1.146) .....	63
Mulheres do faraó Féron (2.111) .....	64
Mulheres dos Babilónios (3.150-151) .....	64
Mulheres assassinadas (7.107; 8.33) .....	65
Mulheres da Macedónia (5.18-20) .....	65
Mulheres escravizadas (6.19) .....	67



Esposas e/ou Viúvas de Atenas (5.87; 9.5) .....	67
As esposas dos Míniás (4.146) .....	68
Concubinas atenienses dos Pelasgos (6.138.1-4) .....	69
<b>2. A Mulher e a Religião</b> .....	<b>71</b>
O Oráculo de Delfos .....	71
Fiéis e Cultos Religiosos .....	74
Cultos Funerários .....	78
<b>3. A Mulher e a Economia</b> .....	<b>81</b>
As Noivas da Lídia (1.93.1-4) .....	81
As Noivas da Babilónia (1.196.1-5) .....	82
As Mulheres egípcias (2.35) .....	83
As Filhas dos habitantes de Cirávis (4.195.2) .....	84
<b>Conclusões</b> .....	<b>85</b>
<b>Bibliografia</b> .....	<b>88</b>

## INTRODUÇÃO

Heródoto, historiador do século V a.C., nascido em Halicarnasso, na Ásia Menor (atual Turquia), e considerado por Cícero como o “pai da História” (*pater historiae*)<sup>1</sup>, legou-nos as suas *Histórias*, que retratam o conflito que opôs o mundo grego ao mundo bárbaro (os Persas e outros não-Gregos). No entanto, as *Histórias* apresentam um caráter muito mais complexo do que a simples narração do crescente poderio persa. E para acentuar ainda mais a vitória final alcançada pelos Gregos na guerra contra o invasor, Heródoto vai destacando os povos, que, gradualmente, vão caindo sob o jugo do Império Persa. Esta escalada de conquistas teve início com Ciro, seguido pelo seu filho Cambises, por Dario e, finalmente, Xerxes.

Do discurso historiográfico de Heródoto e dos primeiros historiadores gregos faz parte, igualmente, a etnografia, pois o Autor, para além de narrar os factos observados e/ou ouvidos, demonstra, também, a preocupação em apresentar cada um dos povos que vai sendo conquistado pelos Persas, em várias vertentes, como a cultura, língua, tradições, sociedade, valores e dieta, debruçando-se, preferencialmente, sobre os aspetos mais insólitos e até chocantes, não só para captar a atenção da sua audiência grega<sup>2</sup> como também para acentuar ainda mais os feitos valorosos que os Gregos, unidos mesmo que temporariamente, alcançaram, repelindo o invasor do seu território.

O nosso estudo focar-se-á, no entanto, na figura da mulher em Heródoto e no seu ambiente cultural, social, político e religioso, com ênfase particular na mulher bárbara, para que se possa tentar concluir se à mulher lhe advêm os mesmos direitos e deveres, independentemente da sua área geográfico-cultural. Ou seja, há que tentar verificar a existência de padrões universais de comportamento na figura feminina, quer seja bárbara ou grega, e assinalar, tanto quanto possível, os particularismos subjacentes à mulher de cada povo assinalado pelo nosso Autor. Deste modo, a mulher será analisada em várias vertentes, nomeadamente: a Família, onde nos deteremos na mulher enquanto mãe, esposa, filha e irmã; a Religião, onde será assinalada a importância das sacerdotisas e a importância prestada aos cultos funerários; a Política, esfera em que, muitas vezes, a mulher é vista como conselheira; a Economia, onde confirmaremos o seu papel na economia doméstica; e, por último, a Cultura, onde estudaremos o seu papel fundamental enquanto guardiã das tradições pátrias e transmissora desses saberes à descendência.

---

<sup>1</sup> *As Leis* I.5.

<sup>2</sup> Soares, Carmen (2009), “Os Gregos e a Sexualidade dos Outros: O Testemunho de Heródoto”, in Ramos, José Augusto, Fialho, Maria do Céu, Rodrigues, Nuno Simões (coords.), *A Sexualidade no Mundo Antigo*. Porto, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Centro de História: 328.

Ao contrário de outros autores antigos, excetuando, em particular, a expressão dramática de um tragediógrafo seu contemporâneo, Eurípides<sup>3</sup>, Heródoto dá à mulher um papel preponderante e até, por vezes, decisivo no rumo dos acontecimentos bélicos e expansionistas dos Bárbaros.

A mulher é assim representada como um ser munido de sabedoria, astúcia, inteligência e moderação que, de uma forma mais ativa ou passiva, vai controlando o rumo dos acontecimentos no “mundo dos homens”. O historiador vai apresentando ao seu público a mulher bárbara na sua condição social e política e, simultaneamente, vai estabelecendo contrastes sociais e culturais entre a mulher bárbara e a mulher grega. Mas até que ponto a mulher bárbara difere da mulher grega? Será mesmo possível estabelecer uma diferença entre o Eu e o Outro, ou seja, o Bárbaro com costumes e um linguajar diferentes do mundo grego? Ou será que é possível analisar tipologias do feminino universais, isto é, cujos perfis não correspondem a padrões de género diferenciados do ponto de vista étnico? E não menos importante será analisar até que ponto Heródoto é fidedigno nas descrições histórico-etnográficas que faz ou se é, sobretudo, um contador de histórias que, aliando a sua criatividade aos vários *mythoi* existentes, consegue captar a atenção do seu público.

Importa, então, começar por analisar, brevemente, o papel da mulher grega no mundo clássico, para podermos passar, ao longo da investigação, à análise das expressões do feminino em Heródoto, de modo a tentarmos responder às perguntas suscitadas neste início da nossa pesquisa.

Por forma a termos presente os principais contornos da caracterização da figura feminina na sociedade clássica do século V a.C., é importante referir os vários aspetos que irão ser abordados e que nos dão uma perspetiva sumária do papel da mulher. Sendo assim, nesta nossa introdução iremos refletir sobre os seguintes pontos: a mulher e a religião; a mulher na sociedade clássica; a mulher e o dote; as mulheres ilegítimas (heteras, concubinas e prostitutas) e, finalmente, procederemos a uma breve apresentação de alguns estudos já feitos sobre a mulher em Heródoto.

### **A Mulher e a Religião**

Sabemos que, na Antiguidade Clássica, a mulher não desempenhava um papel político e jurídico ativo direto na sociedade. No entanto, essa “segregação” não se estendia a todos os setores da sua atuação, pois, se tivermos a religião grega e o seu panteão de deuses em atenção, verificamos, desde logo, que, entre os deuses, que eram 12, encontramos 5 do sexo feminino, e que, todos eles, independentemente do seu sexo, desempenhavam uma

---

<sup>3</sup> Vide Silva, Maria de Fátima Sousa (2007), “Eurípides Misógino”, in Daroca, F. J. Campos, González, F. J. García, Cruces, J. L. López, Mariscal, L. P. Romero, *Las Personas de Eurípides*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert Publisher: 133-190.

função importante na sociedade grega: Zeus, pai dos deuses e deus dos fenómenos atmosféricos e da luz do dia; Hera, irmã e esposa de Zeus e deusa do matrimónio e das jovens em idade de casar; Poséidon, deus dos mares e dos tremores de terra; Atena, nascida de Zeus e deusa da guerra, da inteligência e das artes e, também, a deusa padroeira da cidade de Atenas; Apolo, o deus da música, do sol, das artes e dos oráculos; Ártemis, deusa da caça, da fertilidade e também a deusa que preside aos nascimentos e à iniciação das jovens; Afrodite, deusa do amor; Hermes, deus dos viajantes e dos pastores; Deméter, deusa das colheitas e dos campos; Díónisos, deus das vinhas e da fertilidade; Hefesto, deus do fogo; e Ares, deus da guerra.<sup>4</sup>

As deusas, que são quem nos importa agora considerar, personificavam os ideais da figura feminina, com a exceção de que não envelheciam nem morriam.<sup>5</sup> Para além disso, detinham um poder imenso sobre os mortais, ao contrário da mulher grega das classes mais abastadas, que aparentemente vivia em reclusão, no interior da sua casa, onde passava o dia a fiar, a tecer e a cuidar de ou a supervisionar os cuidados com os filhos de mais tenra idade. Mas até que ponto a mulher grega era afastada da sociedade? Sabemos, por exemplo, que à mulher e à jovem gregas bem-nascidas era-lhes permitido sair do seu *oikos* em acontecimentos festivos, religiosos ou em rituais fúnebres, que tanta importância tinham para a sociedade. Em termos religiosos, o facto de haver cultos a deusas barrados aos homens atesta, de forma indiscutível, a autonomia e a liberdade que, neste domínio, a mulher grega possuía.

E desses cultos um dos mais conhecidos era o das Tesmofórias, um festival anual em honra de Deméter e Perséfone, exclusivo das mulheres. Eram principalmente as mulheres atenienses casadas que celebravam as Tesmofórias e os seus maridos quem custeava esse festival durante a ausência de três dias das suas mulheres.<sup>6</sup> Este festival serviu, inclusivamente, de tema para a peça *Thesmophoriazuae* (na tradução portuguesa *As Mulheres que Celebram as Tesmofórias*)<sup>7</sup> de Aristófanes, apresentada em 411 a.C. e que fazia parte de um conjunto de peças teatrais do comediógrafo em que a mulher detinha o papel principal e construtivo numa sociedade marcadamente masculina. Outras peças de temática predominantemente feminina são *Lisístrata*, apresentada em 413 a.C. e que marca a posição das mulheres de não se envolverem mais em relações sexuais com os maridos até que estes

---

<sup>4</sup> Pereira, Maria Helena da Rocha (2012), *Estudos de História da Cultura Clássica, 1 Volume – Cultura Grega*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian: 336-338.

<sup>5</sup> Pomeroy, Sarah (1994), *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*. London, Pimlico: 4.

<sup>6</sup> Blundell, Sue (1998), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*. London, Routledge: 8.

<sup>7</sup> Para estudo, tradução e comentário da obra, vide *Aristófanes, As Mulheres que Celebram as Tesmofórias*. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima de Sousa e Silva. Coimbra, 1988, 2ª ed. corrigida e aumentada: INIC – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

terminem a guerra que opunha Espartanos e Atenienses<sup>8</sup>; e *Ecclesiazusae* (na tradução portuguesa *As Mulheres no Parlamento*)<sup>9</sup>, apresentada em 392 a.C., em que são parodiadas as ideias “comunistas” das mulheres, o que pode sugerir que pairava no ar a discussão sobre uma melhor posição da mulher na sociedade ou simplesmente o quanto tal ideia, de tão ridícula, serviria o efeito cômico desejado pelo género literário em questão. O que se torna mais espantoso em todas estas peças teatrais prende-se com o aspeto de que todas as suas heroínas conseguiram alcançar os seus objetivos, ou seja, ter voz política e social e, igualmente, liberdade fora do seu *oikos*. Pomeroy (1994:112) comenta que “estas três peças revelam uma diversidade de atitudes para com as mulheres que vão desde o sentimento misógino à simpatia e provavelmente refletem, com toda a distorção própria da comédia, os sentimentos da audiência ateniense”.

Também as deusas Hera e Ártemis eram veneradas pela mulher grega. Hera era representada, à luz da condição humana, como noiva e esposa, enquanto Ártemis como *parthenos*.<sup>10</sup> Atena era igualmente uma *parthenos* e, de acordo com Blundell, era bastante curioso que “uma mulher virgem presidisse a uma cidade cujas instituições públicas eram todas masculinas e que priorizavam o casamento como fundamental para a solidez dos valores civilizados”.<sup>11</sup>

Tal como a guerra e as artes bélicas eram as atividades para que se preparavam os jovens rapazes, assim o casamento era o momento aguardado pelas jovens<sup>12</sup>. O casamento tinha por fim último a geração de filhos legítimos que continuassem o *oikos* de cada família grega.<sup>13</sup> Daí ser tão importante manter as jovens solteiras e as mulheres casadas guardadas em casa e assim protegidas de potenciais predadores que pudessem pôr em causa a legitimidade dos herdeiros do *oikos* grego. Assim que a mulher tivesse um filho estava concretizado o propósito do seu casamento (Blundell 1998:82)<sup>14</sup>.

Curioso será também verificar que a palavra grega *gyne* significa “mulher” enquanto ser feminino e enquanto “esposa”, o que demonstra que à mulher grega lhe sobrevinham os papéis de esposa e mãe.<sup>15</sup> O

---

<sup>8</sup> Para estudo, tradução e comentário da obra, vide *Aristófanes, Lisístrata*. Introdução e versão do grego de Maria de Fátima de Sousa e Silva. Madrid, 2002: Ediciones Clásicas, Liga de Amigos de Conímbriga.

<sup>9</sup> Para estudo, tradução e comentário da obra, vide *Aristófanes, As Mulheres no Parlamento*. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima de Sousa e Silva. Coimbra, 1996, 2ª ed.: JNICT — Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

<sup>10</sup> Blundell 1998:4.

<sup>11</sup> Blundell 1998:5.

<sup>12</sup> Blundell 1998:49.

<sup>13</sup> Pomeroy 1994:60.

<sup>14</sup> Aristófanes, em *As Mulheres que Celebram as Tesmofórias*, dá voz às mulheres que defendem a sua reputação, argumentando a importância que têm para o equilíbrio da sociedade ao produzirem filhos para as *polesis* e, em *As Mulheres no Parlamento*, argumentando que conseguem gerir melhor o lar do que os homens conseguem gerir a cidade.

<sup>15</sup> Blundell 1998:13.

casamento, sendo o objetivo a alcançar por cada jovem grega, simbolizava a transição da infância para a fase adulta, ou seja, a transição de *parthenos* para *gyne*, que se completava com o nascimento dos filhos. Hera era assim a divindade associada às mulheres casadas, que a celebravam em festivais relacionados com o casamento. Mas, curiosamente, Hera, embora venerada, não poderia ser vista como o arquétipo da mulher grega casada, visto ser uma deusa detentora de grande poder entre os deuses do Olimpo, chegando a medir forças com Zeus<sup>16</sup>, como sucede no episódio em que Zeus acede à súplica de Tétis, que, instigada pelo seu filho Aquiles, lhe pede para que ajude os Troianos na guerra, por forma a castigar os Aqueus e, em particular, Agamémnon. Hera, defensora dos Aqueus, não gostou que o marido ajudasse os Troianos, devido à arrogância de Aquiles. A deusa era também independente, rebelde e vingadora, quando tomada pelo ciúme.

Por outro lado, Ártemis, a deusa virgem da caça, tinha templos situados à margem da *polis*, em campos e florestas próximos de fronteiras territoriais com outras *poleis*.<sup>17</sup> Como o culto à deusa se fazia no exterior da *polis* e como a presença masculina não era permitida, as mulheres tornavam-se, nesses contextos celebrativos, vulneráveis e podiam inclusivamente ser assediadas ou atacadas por homens.<sup>18</sup>

Quando o espaço da deusa era violado, os homens e as cidades padeciam da sua ira, assim como eram castigadas as mulheres que não tinham conseguido controlar os seus corpos e tinham sucumbido à tentação. Bom exemplo disso encontramos-lo, precisamente, em Heródoto, que menciona o episódio das mulheres de Lemnos e como a transgressão ritual de alguns provocou o sofrimento de tantos (Hdt. 6.137-140), passo que analisaremos mais atentamente adiante no nosso trabalho.

Ártemis castigava também as sacerdotisas que mantinham uma vida dupla, quando deveriam respeitar o estado de *parthenoi* tal como a deusa, infligindo punição a toda a comunidade pela transgressão de uma pessoa.<sup>19</sup> As sacerdotisas que presidiam ao culto das divindades femininas eram selecionadas não pela sua vocação ou

---

<sup>16</sup> Cf. Homero, *Iliada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa, 2005, 2ª ed.: Livros Cotovia, I. 536-559.

<sup>17</sup> Blundell 1998:27.

<sup>18</sup> “Quando os rituais a Ártemis excluíam os homens, as mulheres não tinham qualquer proteção à exceção daquela que a deusa podia dar. Contudo, calendários festivos oficiais das cidades gregas requeriam que as mulheres e as jovens participassem nas importantes cerimónias públicas em santuários distantes. Estas mulheres tornavam-se alvos especialmente atrativos de assédio, quer os santuários se localizassem em áreas montanhosas, no campo, ou em áreas onde a terra encontra o mar. Ártemis era representada como protetora destes três tipos de espaços e mitos relacionados com os seus santuários expunham a vulnerabilidade das suas crentes.” (Blundell 1998:28).

<sup>19</sup> Blundell refere um exemplo concreto do castigo que Ártemis impôs à *polis* de Patras, após a sua sacerdotisa Triclária ter mantido relações com o seu amante, no interior do santuário. Para se ver livre da punição da praga (*loimos*) e da fome (*limos*), o oráculo de Delfos decretou o sacrifício dos dois amantes, assim como o sacrifício anual, de ora em diante, de um jovem e de uma jovem da *polis*. Blundell refere ainda que “o castigo (de Ártemis) foi tão severo porque a jovem sacerdotisa tinha cometido uma tripla violação: violação do estatuto de pureza no santuário, violação do requisito de pureza ao serviço de Ártemis, e, porque a sacerdotisa representava todas as jovens mulheres na comunidade, a violação do requisito social de que as jovens mulheres fossem apartadas das experiências sexuais até ao momento do casamento.” (Blundell 1998:30).

iedade, mas a elas lhes sobrevinha esta posição por meio hereditário ou através da compra do cargo pelas suas famílias abastadas, prestigiando, graças ao exercício dessas funções, ainda mais a respetiva família.

### A Mulher na Sociedade

Sendo a sociedade grega e, particularmente, a ateniense, sobre a qual possuímos mais dados históricos, patriarcal, é natural que a mulher fosse entendida como pertença da sua família natal e, especialmente, do seu pai, como atesta a literatura que chegou até nós, bem como as inscrições arqueológicas.<sup>20</sup>

Enquanto o homem procurava honrar a sua cidade e preservar o seu *oikos*, o papel fundamental da mulher era casar, garantir a descendência e cuidar do *oikos*, vivendo de forma submissa para não despertar eventuais paixões ou ser envolvida numa reputação maledicente que poderia pôr em causa o casamento.<sup>21</sup>

As mulheres não participavam nos *symposia* e tomavam as refeições em compartimentos separados dos homens, somente para que não pudesse existir qualquer rumor que atingisse a sua integridade e boa reputação.<sup>22</sup> Segundo Susan Walker “era provavelmente a manutenção da riqueza familiar, por vezes bastante substancial, e a transferência dessa riqueza com o direito à cidadania de uma geração de homens para outra, que levava os Atenienses a valorizar imenso os filhos legítimos, e assim resguardar as mulheres de famílias proeminentes, que desempenhavam um papel tão importante na vida pública Ateniense.”<sup>23</sup>

As tarefas domésticas estavam essencialmente relacionadas com a tecelagem, a educação dos filhos e a manutenção e supervisão dos escravos e dos bens.<sup>24</sup> Um exemplo concreto e paradigmático das tarefas que correspondiam aos homens e às mulheres podemos encontrá-lo num passo da *Ilíada*, quando Heitor, antes de ir para combate, se dirige à sua mulher Andrómaca e diz:

*Agora volta para os teus aposentos e presta atenção  
aos teus labores, ao tear e à roca, e ordena às tuas servas  
que façam os seus trabalhos. Pois a guerra é aos homens  
todos que compete, quantos vivem em Ílion; a mim sobretudo.*

(*Ilíada*, VI. 490-493)

---

<sup>20</sup> Blundell 1998:3.

<sup>21</sup> Fantham, Elaine et alii (1994), *Women in the Classical World*. New York and Oxford, Oxford University Press: 7.

<sup>22</sup> Lacey, W.K. (1968), *The Family in Classical Greece*. London, Thames and Hudson: 159.

<sup>23</sup> Walker, Susan (1983), “Women and Housing in Classical Greece: The Archaeological Evidence”, in Cameron, Averil, Kuhrt, Amélie (eds.), *Images of Women in Antiquity*. London, Routledge: 82.

<sup>24</sup> Pomeroy, 1994:72.

Para além destas atividades rotineiras da mulher, outras há que se lhes podem juntar, se tivermos em conta as evidências arqueológicas encontradas, nomeadamente através da pintura de vasos, em que se veem mulheres dedicadas a atividades mais intelectuais, como a leitura e o entretenimento com instrumentos musicais.<sup>25</sup> Pode-se, contudo, pensar que as mulheres que tinham acesso à aprendizagem da língua proviriam certamente de famílias abastadas. No entanto, já em Heródoto surgem vários episódios sobre as mulheres que ensinam os filhos a ler, o que comprova que o estudo das letras também se estendia ao mundo feminino e não só ao homem. Heródoto conta, por exemplo, como Ciles, um rei cita, se sentiu atraído pelos costumes e religião gregos, pois a sua mãe lhe tinha ensinado o grego (Hdt. 4.78), passo que aprofundaremos mais adiante no nosso estudo. Ao historiador não lhe parecia extraordinário que a mulher do século V a.C. soubesse o alfabeto e já Platão defendia uma educação igual para as mulheres n'*A República* (5.451c-457c), embora este caso se situasse no universo utópico da cidade ideal. Também as mulheres do Egito seriam, com certeza, letradas, pois, como confirma uma vez mais Heródoto (Hdt. 2.35), eram elas que cuidavam dos negócios, enquanto os homens ficavam em casa.

Isto indica que, para além de momentos de trabalho, as mulheres que passavam o dia em casa tinham também os seus momentos de lazer, que disfrutavam na companhia de outras mulheres.<sup>26</sup> Sendo assim, juntavam-se não só em momentos religiosos, mas também em casas umas das outras e também se ajudavam mutuamente, por exemplo, quando havia mulheres em trabalho de parto.<sup>27</sup>

Já as mulheres mais pobres ou escravas trabalhavam fora de casa, porque tinham de ajudar no sustento do lar. As escravas faziam todos os recados e tarefas de que eram encarregadas, como o ato mais comum de ir às fontes públicas buscar água.<sup>28</sup> Este ato era uma ocasião social, em que as mulheres aproveitavam para conversar umas com as outras.<sup>29</sup> As mulheres que viviam no campo dedicar-se-iam, com certeza, a ajudar nas tarefas domésticas e nos trabalhos agrícolas. Desta forma, fica, desde já, evidente o papel ativo da mulher na economia doméstica.

---

<sup>25</sup> Cole, Susan (1984), "Could Greek Women Read and Write?" in Foley, H.P., *Reflections of Women in Antiquity*. New York, Gordon and Breach Science Publishers: 223.

<sup>26</sup> Fantham 1994:106.

<sup>27</sup> Em *As Mulheres no Parlamento* (vv.528-529), Praxágora desculpa-se ao marido dizendo que saiu cedo de casa para acudir a uma amiga que estava prestes a dar à luz, quando, na realidade, era a mentora do grupo de mulheres que se dirigiu ao Parlamento para votar novas leis, que dessem às mulheres a gestão da *polis*.

<sup>28</sup> Pomeroy 1994:72.

<sup>29</sup> Fantham 1994:107sg.



## A Mulher e o Dote

O dote significava a autonomia feminina, em termos financeiros, no seio do matrimônio. Daí determo-nos, um pouco, na análise do seu significado para a compreensão do estatuto da mulher. Muito embora o marido ficasse na posse do dote, teria de o devolver ao guardião (*kyrios*) da sua mulher em situação de divórcio, dando, por esta via, oportunidade à mulher de contrair novo casamento. Uma mulher “comprava” assim um marido através do dote. Para além disso, não podia sair de casa e divorciar-se, se o casamento corresse mal; esta era uma oportunidade dada apenas aos homens. Se o marido morresse primeiro, o dote e a mulher eram restituídos à sua família; se, por outro lado, houvesse filhos, uma parte do dote passava a pertencer como herança aos filhos, com o compromisso de apoiarem a mãe quando adultos. O dote poderia manter-se na posse de um *kyrios*, se os filhos fossem menores.<sup>30</sup> Na realidade a mulher estava sempre subjugada ao poder masculino: primeiro do pai, depois do marido e, possivelmente, dos filhos. Uma filha também não tinha qualquer poder de decisão no que diz respeito à escolha do seu futuro marido, salvo raras exceções, como aquela que iremos considerar no seguimento do nosso estudo, quando Heródoto relata que Cálías deu às suas três filhas um dote soberbo e as deixou casarem-se com os homens da sua escolha (Hdt. 6.122.2).

Em caso de adultério por parte da mulher casada com um cidadão ateniense, o castigo último era a morte do sedutor, enquanto a mulher seria privada de voltar a participar em eventos e celebrações religiosas. Qualquer pessoa com quem se cruzasse podia ofendê-la, despi-la nas ruas e até bater-lhe; só não podia matá-la nem feri-la grosseiramente.<sup>31</sup> O marido teria o direito de divorciar-se da mulher de acordo com a lei. Era, contudo, improvável que quisesse publicitar o adultério, não só porque traria vergonha para a sua família, como também poderia pôr em causa a paternidade e a legitimidade da cidadania dos seus filhos, caso existissem. Se a mulher tivesse um grande dote, o marido podia não estar disponível para abdicar dele ou podia não ser possível desfazer-se do mesmo.<sup>32</sup>

No caso da morte do marido e na ausência de filhos homens, a filha, uma *epikleros*,<sup>33</sup> era por lei obrigada a casar com o parente mais próximo, preservando, deste modo, o *oikos*.

Para manter o património dentro da família eram, igualmente, comuns os casamentos endógamos entre as classes altas gregas.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Lacey 1968:110.

<sup>31</sup> Lacey 1968:69.

<sup>32</sup> Lacey 1968:115.

<sup>33</sup> Sobre a legislação da *epikleros*, vide Pomeroy 1994:61 e Leão, Delfim Ferreira (2001), *Sólon — Ética e Política*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian: 370-373.

### As Mulheres Ilegítimas: Heteras, Concubinas e Prostitutas

Em relação às *hetairai*, ou acompanhantes, sabe-se que eram profissionais do sexo, que participavam nos banquetes masculinos ou entretinham os homens nos seus estabelecimentos. Estas mulheres de vida mais dissoluta podiam inclusivamente influenciar os homens e cativá-los, como fez a amante e mais tarde companheira de Péricles, Aspásia. Plutarco, na *Vida de Péricles* (24.5-9), retrata do seguinte modo o relacionamento:

“Há quem afirme que Aspásia conquistou o apreço de Péricles pela inteligência e capacidade política de que era dotada. Também Sócrates a visitava algumas vezes com os discípulos, e os que lhe eram íntimos levavam as mulheres para a escutarem, embora dirigisse um negócio que era tudo menos honrado e digno, pois mantinha jovens prostitutas. (...) Mas, parece que a afeição de Péricles por Aspásia foi certamente de índole amorosa. (...) Diz-se que, todos os dias, quando saía da ágora ou nela entrava a saudava com um beijo.”<sup>35</sup>

Este relacionamento e a influência exercida por Aspásia não deixam de ser contraditórios e polémicos numa sociedade que não encorajava as mulheres a terem uma posição política forte. No entanto, Aspásia não é a única *hetaira* conhecida da Antiguidade graças à literatura. Também Heródoto menciona Rodópis, a concubina por quem o irmão da poetisa Safo se apaixonou (Hdt. 2.135), outra das mulheres sobre quem nos deteremos na nossa análise. E não menos importante será mencionar a hetera e concubina Neera, que se ficou vítima de uma vingança perpetrada por Apolodoro e sua família, pelos males que lhes causou Estéfano, o cidadão ateniense que com Neera vivia. Como diz Ana Lúcia Curado, acerca de Neera, “identificada com o seu modo de vida, o nome Neera passou a ser sinónimo de desejo de liberdade, de sensualidade e de sedução femininas, mas ao mesmo tempo a sua forma de vida é utilizada para a condenação pública da luxúria”.<sup>36</sup> Por não ser uma cidadã e por ser uma hetera que se envolveu com Estéfano, passando a coabitar no mesmo *oikos*, Neera e a sua filha, Fano, são alvos fáceis do ataque ao pudor no seio da sociedade grega, particularmente entre as Atenienses. Aos homens, contudo, era-lhes natural o relacionamento com outras mulheres que não as suas esposas legítimas. Porquanto tivesse recursos financeiros, um homem podia manter uma ou até mais concubinas (*pallakai*), ou *hetairai*. A nível sentimental, haveria uma ligação maior entre um homem e a sua *pallake*, dado que esta relação se supunha de cariz mais prolongado.

---

<sup>34</sup> Pomeroy 1994:64.

<sup>35</sup> Para estudo, tradução e comentário da obra, vd. Plutarco, *Vidas Paralelas — Péricles e Fábio Máximo*. Introdução e versão do grego e notas de Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra, 2010: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

<sup>36</sup> Curado, Ana Lúcia (2008), *Mulheres em Atenas — As Mulheres Legítimas e as Outras*. Lisboa, Sá da Costa Editora: 418.

Difícilmente uma jovem, proveniente de um *oikos* abastado ou confortável financeiramente, seria dada a um homem para viver em concubinato, pois, apesar de ser uma relação aceite do ponto de vista jurídico em Atenas, o casamento não era legítimo, logo os filhos que da relação nascessem também não o seriam. A esses era-lhes dado o nome de *nothoi* ou *nothai* (bastardos/as) por oposição aos *gnesioi*, ou filhos legítimos.

Portanto, a *pallake* seria uma jovem livre, mas pobre, a quem a família não teria de se preocupar com dar-lhe o dote ou, possivelmente, uma escrava. A rapariga livre e dada em concubinato perdia o seu direito de cidadania, que correspondia, efetivamente, à perda da “possibilidade de ser dada em casamento legal; o direito de dar à luz cidadãos e ainda de participar na vida da comunidade como representante de um *oikos* ateniense.”<sup>37</sup>

As heteras, por outro lado, de um modo geral não desenvolveriam relações mais profundas sentimentalmente com os seus clientes nem coabitavam com eles, pois, se esta última situação acontecesse, passavam, também, a ser concubinas. A mulher que se tornava hetera fazia-o devido à sua condição social baixa ou podia até dar-se a situação de a mulher enfiar e ver-se, de repente, na miséria.

No entanto, e em boa parte devido à sua clientela mais rica e elitista, as heteras desenvolviam competências intelectuais, culturais e artísticas, como a música e a dança, para além de saberem ler e escrever contribuindo, com certeza, para aumentar o seu aspeto sedutor, erótico e luxuoso aos olhos de um homem. Portanto, a hetera era uma prostituta de nível social elevado, devido à clientela que atraía.

A ocupação das *hetairai* é particularmente visível através da pintura de vasos, que as mostram em várias situações, quer seja na companhia de clientes ou umas com as outras. Já sobre as prostitutas comuns (*pornai*) tinham uma existência mais difícil e sofrida, pois vendiam o corpo a troco de uns míseros dinheiros. Possivelmente, e para agravar ainda mais a sua situação, poderia mesmo dar-se o caso de terem que dar uma percentagem desse pecúlio ao seu protetor, caso estivessem estabelecidas num bordel.<sup>38</sup>

### **Estudos sobre a Mulher em Heródoto**

As mulheres bárbaras e não-bárbaras que integram os vários *logoi* das *Histórias* de Heródoto têm sido objeto de estudo e, em particular, as mulheres-rainhas. A primeira e a mais completa catalogação das várias referências femininas, quer tenham tido um papel ativo ou passivo e indireto, foi feita por Carolyn Dewald, logo no

---

<sup>37</sup> *Apolodoro, Contra Neera* [Demóstenes] 59. Tradução do grego de Glória Onelley e introdução, notas e índice de Ana Lúcia Curado. Coimbra, 2011, 1ª ed.: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 199g.

<sup>38</sup> Sobre as mulheres ilegítimas, *vd.* Curado (2008).

início dos anos 80.<sup>39</sup> Dewald menciona, então, um total de 375 referências femininas, mas no estudo em questão há, essencialmente, o cuidado de transmitir a função primordial da mulher, qualquer que seja a sociedade em que está integrada, como o garante da sobrevivência, da cultura e da memória de um povo. Dewald enfatiza o poder e a lealdade persistente que as mulheres demonstravam em relação à sua cultura de nascimento e a capacidade de transmitirem esse ideal de cultura aos seus filhos. No entanto, também há que acautelar que, através das descrições etnográficas de Heródoto, se verifica que ambos os sexos contribuíam para a estabilidade e coesão cultural e social.

Nas mulheres orientais de Heródoto há uma demonstração de poder muito mais expressiva, que vai contra os ideais e costumes dos gregos. Mas acima de tudo Heródoto revela o despotismo de muitos monarcas orientais e, simultaneamente, as suas fraquezas à mercê do poder feminino.<sup>40</sup> De acordo com a literatura, pois outras fontes que mencionam as mulheres orientais são escassas, o envolvimento das mulheres com a política está relacionado com a sua inclinação nata para a crueldade e a violência.<sup>41</sup> No entanto, o preconceito existente entre os Gregos face à mulher persa e ao mundo bárbaro, em geral, estará relacionado com uma participação mais ativa da mulher na sociedade e cultura bárbaras, acentuando ainda mais a estrondosa vitória do “Eu” civilizado sobre o mundo do “Outro”. No entender de Brosius, vários são os fatores que acentuam o antagonismo dos Gregos para com os Persas e, mais concretamente para o nosso estudo, para com as mulheres persas. Em resumo, a Grécia moldou a historiografia da Pérsia de acordo com o seu escasso conhecimento de uma cultura diferente, a qual não soube (ou não quis) compreender, escolhendo, de forma seletiva, as suas fontes para transmitir a imagem de decadência de um povo. Também os reis Aqueménidas eram considerados fracos e decadentes, subjugados ao poder das mulheres, fonte de insurreição, revolta e destruição, onde dava “a impressão de que estas interferiam nos assuntos políticos, manipulavam o rei e agiam de acordo com o seu interesse próprio.”<sup>42</sup>

Para os Gregos a mulher bárbara ameaçava a estabilidade política, a resolução e força de um povo a partir do momento em que dispunha de grande liberdade, conferindo-lhe poder para atuar junto do marido. Como sugere Brosius, “na caracterização das mulheres na tragédia grega, na descrição das mulheres espartanas e na descrição das mulheres que pertenciam a sociedades orientais, as mulheres eram retratadas como altruístas e apaixonadas”<sup>43</sup>. No entanto, agiam sempre de acordo com os parâmetros sociais em que viviam e lutavam para manter o seu *oikos* e preservar a memória cultural de um povo.

---

<sup>39</sup> *Vd.* Dewald, Carolyn (1981), “Women and Culture in Herodotus’ *Histories*”, in Foley, H.P., *Reflections of Women in Antiquity*. New York, Gordon and Breach Science Publishers: 91-126.

<sup>40</sup> Brosius, Maria (1996), *Women in Ancient Persia 559-331 B.C.* Oxford, Clarendon Press: 105.

<sup>41</sup> Brosius 1996:112.

<sup>42</sup> Brosius 1996:195sg.

<sup>43</sup> Brosius 1996:197

Já Josine Blok menciona o papel fundamental da mulher no mundo histórico retratado por Heródoto e alega que “elas (as mulheres) participam em todas as atividades que compõem as *Histórias* de Heródoto: governam reinos, dão à luz ou cuidam de crianças régias, tomam decisões vitais, fundam oráculos, têm ocupações simples, são vítimas de guerra, vingam-se e participam na guerra.”<sup>44</sup> A autora do artigo refere, ainda, que Heródoto, nas suas *Histórias*, pretende mostrar que os *nomoi* de um povo são relativos, dependendo da cultura em que se inserem, pois “embora Heródoto só possa utilizar as práticas gregas como norma, o seu objetivo é claramente demonstrar que o que é considerado normal varia de uma sociedade para outra.”<sup>45</sup>

Também Jennifer T. Roberts<sup>46</sup> dedica um capítulo às mulheres na história, com ênfase particular para as mulheres das *Histórias*, e onde é visível o papel primordial destas em todos os grandes momentos histórico-mitológicos. Roberts insiste no objetivo que Heródoto se propôs alcançar, quando compilou as suas investigações, o qual não seria, efetivamente, possível, se houvesse falta de visão em relação à importância de ambos os sexos para o desenvolvimento do conflito que envolveu Gregos e Persas. Em resumo, a investigadora acredita que as narrativas servem também para chamar a atenção para o modo como as mulheres eram tratadas em sociedades autocratas, a proeminência da mulher enquanto agente da história e, principalmente, a necessidade de os homens tratarem as mulheres com dignidade.

Ana Lúcia Curado, em dissertação de tese de mestrado, sob o título “Mulheres-Rainha em Heródoto”<sup>47</sup>, analisou o caráter e o papel das mulheres-rainha mais importantes nas *Histórias*: a mulher de Candaules, Améstris e Artemísia. Estabeleceu um paralelo entre a esposa de Candaules e Améstris, como as duas rainhas que, para reparar um dolo feito à sua integridade, levaram à queda dos seus maridos. Estudou também o papel de coragem da rainha-viúva Artemísia de Halicarnasso que, com traços de caráter marcadamente masculinos, conseguiu ter um papel preponderante num conflito de homens: a guerra que opôs Gregos e Persas.

De salientar também o estudo feito por Nuno Simões Rodrigues sobre a figura histórico-literária de Rodópis<sup>48</sup>, a concubina mais famosa e mais polémica (pois surge até na poesia de Safo), referida no Livro II, de Heródoto.

---

<sup>44</sup> Blok, Josine (2002), “Women in Herodotus’ *Histories*”, in Bakker, Egbert J., de Jong, Irene J. F., van Wees, Hans (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden, Brill: 225.

<sup>45</sup> Blok 2002:227.

<sup>46</sup> Roberts, Jennifer T. (2011), *Herodotus – A Very Short Introduction*. Oxford, University Press: 65-75.

<sup>47</sup> Amaral, Ana Lúcia (1992), *Mulheres-Rainhas em Heródoto*. Dissertação de mestrado em Literaturas Clássicas. Coimbra, Faculdade de Letras.

<sup>48</sup> Rodrigues, Nuno Simões (2009), “Rodópis no país dos faraós: Itinerário de uma hetera grega”, *CFC(G): Estudos gregos e indoeuropeos* 19: 115-123.

## I. A MULHER E A FAMÍLIA

Quando nos propusemos desenvolver o nosso estudo sobre a mulher em Heródoto e, em especial, a mulher bárbara, buscámos descodificar até que ponto esta assumiu um papel social muito diferente do da mulher grega. Ao longo do nosso estudo verificaremos que a mulher, quer tenha um papel mais ativo ou passivo nas *Histórias*, representa, acima de tudo, o equilíbrio e a harmonia social e, em particular, tudo faz para proteger o seu lar de perigos externos. É ela que mantém a coesão social e é o garante da cultura e da memória do seu povo, salvo raras exceções, onde existe uma subversão do estatuto da mulher, como o caso de Feretima (Hdt. 4.162-167) ou das mulheres atenienses que, em grupo, demonstram um comportamento violento para com o único sobrevivente do conflito entre Atenas e Egina (Hdt. 5.87.2) ou para com a família de Lícidas (Hdt. 9.5).

No entanto, se nos deparamos com tão pouca informação autóctone sobre a cultura e história dos povos não-gregos e se, por outro lado, a maioria das fontes históricas que nos chegaram vieram, principalmente, dos próprios Gregos, é difícil atestar até que ponto a informação existente não foi corrompida pelo preconceito grego. O próprio Autor nem sempre narra os acontecimentos presenciados por ele, aceitando ou duvidando das suas fontes, mas nunca deixando de enriquecer a sua narrativa com as várias histórias e versões existentes. E é, talvez, por essa razão que as suas histórias continuam a deleitar os seus leitores e a encher o imaginário de todos os que leem e estudam o mundo que Heródoto nos legou; um mundo que, à primeira vista, parece estabelecer uma linha divisória marcada entre o povo grego e os povos não-gregos, mas que se torna cada vez mais complexa, quando aprofundamos o nosso estudo.

Logo no Proémio, Heródoto centra-se em quatro mulheres (Io, Medeia, Europa e Helena) e apresenta-as como a causa principal para que Gregos e não-Gregos tenham entrado em conflito (1.1-5). O Autor começa, desde logo, a dar destaque à relevância da mulher nas *Histórias* e mostra, de imediato, a preocupação que os Gregos têm com as suas mulheres. Segundo Heródoto, os Persas não se preocuparam com o rapto das suas mulheres enquanto, por Helena de Esparta, os Gregos declararam guerra à Ásia, dando início à sua inimizade:

“Eles, os que habitam a Ásia, referem os Persas, não fizeram qualquer caso das mulheres que lhes foram raptadas, enquanto os Gregos, por causa de uma lacedemónia, reuniram uma grande expedição, entraram em seguida na Ásia e destruíram o poderio de Príamo.”

(1.4.3)

Aparentemente, os povos não-gregos demonstram, desde logo, a liberdade que dão à mulher de se movimentar no espaço que a rodeia; por outro lado, os Gregos procuram preservar a reputação das suas mulheres e a sua própria, e proteger a sua sociedade.

No presente capítulo, relativo à família, verificaremos algumas diferenças mas, essencialmente, muitas semelhanças entre a mulher grega e a bárbara. A mulher é, por exemplo, usada com frequência no jogo político dos homens ou subjugada à obediência ao seu pai, marido ou irmão; mas é igualmente vista como um ser inteligente e hábil, que consegue triunfar mais frequentemente do que o homem, mesmo quando assume um papel passivo.

Tentaremos, pois, apresentar várias figuras femininas, fazendo-o, sempre que possível, segundo a evolução biológica da mulher desde *parthenos* até *gyne*, ou seja, analisaremos a evolução da jovem filha (ou irmã) até se tornar esposa e depois mãe. Paralelamente a estes estatutos sociais, encontramos outros, como o caso da concubina, da hetera, da enteada e da madrasta.

Nas *Histórias* de Heródoto não há, contudo, uma divisão muito objetiva e clara entre as atividades de uma mesma figura. Daí que se tenha tentado analisar as várias representações do feminino de acordo com uma divisão em vários quadros, que podem ser considerados nos seguintes termos:

1. Uma figura feminina encarna mais do que uma representação do feminino;
2. Várias figuras femininas interagem entre si (podendo apresentar perfis plurais e até contrastivos);
3. Uma figura feminina encarna uma representação do feminino;
4. Coletivos femininos encarnam comportamentos-padrão;

Para analisar, dentro de cada uma destas quatro alíneas, um conjunto definido de episódios, começámos por dar prioridade à existência de um motivo comum, ou seja, um *leitmotiv* que pudesse apresentar paralelismos entre várias representações do feminino, permitindo agregar um número plural de episódios; de seguida, procedeu-se à análise de qualquer contraste que sobressaísse desse mesmo conjunto de episódios, unidos por motivos comuns e, finalmente, analisaram-se episódios soltos, seguindo a ordem por que aparecem nos livros das *Histórias* de Heródoto.

## 1.1 Uma figura feminina encarna mais do que uma representação do feminino

Nesta primeira categoria iremos analisar situações em que uma mesma figura desempenha vários perfis femininos de parentela familiar: filhas, irmãs, esposas e mães. Começaremos por abordar mães que se tornaram importantes por terem dado à luz crianças que estavam destinadas a tornarem-se futuros líderes, quer do lado grego quer do não-grego. Referimo-nos, naturalmente, a mulheres como Mandane, Labda, Agarista, Argeia e Cassandane.

De seguida, abordaremos o tema do casamento político, aliás muito recorrente em Heródoto, como meio de confirmação e preservação do poder legítimo, como meio de formar alianças políticas e como meio de preservar a nobreza da estirpe. Iremos, por conseguinte, saber quem eram as mulheres com quem o rei Dario se casou e analisar a importância do papel das filhas do mesmo monarca para a preservação da sua soberania na Pérsia.

Apresentaremos a ligação matrimonial incestuosa entre Cambises e as suas irmãs, como contraste ao tema do casamento político, uma vez que estas uniões servem para demonstrar a linha ascendente da demência do filho de Ciro, cujo fim seria a sua morte. Ligações matrimoniais entre irmãos não eram permitidas, costume partilhado tanto pela sociedade grega como pela persa.

Fedima surge não só no seu papel de filha de Otanes, como também de mulher do rei persa. No entanto, o seu *logos* será analisado isoladamente, por não se enquadrar nos temas já referidos. O mesmo irá suceder com a esposa de Intafernes, que assume várias representações do feminino: ela é esposa, mãe e irmã; no entanto é o seu papel de irmã que irá ter maior importância na história do seu encontro com o rei Dario.

A mulher, em qualquer sociedade, afigura-se-nos como o elemento que propicia a preservação e a continuação dessa mesma sociedade. Isto indicia algo natural e positivo. As ligações matrimoniais endógamas entre estirpes nobres e aristocráticas eram, quer entre os Bárbaros e os Gregos, importantes para a preservação do estatuto político-social privilegiado da descendência. No entanto, nem todos os nascimentos eram bem-vindos, sobretudo aqueles que, por meio de sonhos ou oráculos, vaticinavam destituir o poder vigente. Tal é o caso de Ciro que irá destronar Astiages e instituir o Império Medo-Persa e, paralelamente, o caso do coríntio Cipselo, que irá acabar com a oligarquia dos Baquíadas e instituir a tirania.

Em ambos os *logoi* existem traços semelhantes, que os aproximam, e aspetos que os distinguem. Ambos os protagonistas são crianças predestinadas a destituir o poder vigente e a dar forma a um novo tipo de poder; em ambos os casos são os familiares que os querem matar, verificando-se uma *anomia* da *philia* familiar (no caso de Ciro é o seu avô Astiages e no de Cipselo são os parentes Baquíadas, clã de que faz parte o seu avô Anfion);



sofrem ambos um duplo atentado às suas vidas, que não se concretiza. Não nos podemos esquecer de que, quer no caso de Ciro como no de Cipselo, não foi apenas o poder do sobrenatural que lhes permitiu sobreviver; a ação humana dos vários intervenientes nas duas narrativas é, também, importante.<sup>49</sup>

Centremos agora a nossa atenção nas protagonistas femininas dos dois *logoi*. Tanto Mandane como Labda casam com maridos de estatuto social inferior ao seu. Se, no caso de Labda, tal se deveu à sua deficiência física, com o de Mandane pretendia Astíages defraudar a concretização do vaticínio que tivera através de um sonho.

No entanto, as duas histórias distinguem-se, se se tiver em linha de conta o elemento afetivo que acompanhou o crescimento e educação dos futuros governantes. Ciro foi criado por uma mãe adotiva, enquanto Cipselo foi educado pela sua mãe biológica, Labda.

#### - Mandane (1.107-113)

A partir do capítulo 1.95 Heródoto narra a história de Ciro<sup>50</sup>, desde o seu nascimento, a sua ascensão ao poder, as suas conquistas e expansão territorial e, finalmente, a sua queda diante da rainha dos Masságetas, Tómiris. Curioso é verificar que a vida de Ciro começa com duas mulheres e é, também, uma mulher que põe termo à sua vida. Mas comecemos pela sua mãe, Mandane, filha de Astíages, rei dos Medos, que foi dada em casamento a um Persa, de nome Cambises e com um estatuto inferior ao seu. Ao concretizar este casamento, pensava Astíages estar a salvo da concretização do sonho que tivera, em que via a filha a “urinar com tal abundância que lhe inundou a cidade, e mesmo a Ásia inteira ficou submersa” (1.107.1). Mandane aparece-nos, como estamos a ver, no seu papel de filha, de acordo com o qual, segundo um padrão também grego, deve obediência ao seu pai, pelo que casou com o Persa que este lhe destinou. Mais tarde, mesmo já casada, mas porque filha do rei, senhor de todos os Medos, voltou a submeter-se à ordem do pai, quando este a mandou ir buscar da Pérsia para a Média, estando grávida, com o propósito de matar a criança assim que nascesse, de forma a evitar a concretização do segundo sonho que havia tido (1.108.1-2).

Neste segundo sonho de Astíages “parecia-lhe que, do sexo da filha, nascia uma vinha, e que esta vinha cobria toda a Ásia” (1.108.1). Os dois sonhos de Astíages tornaram-se dois vaticínios de que o seu neto havia de o destronar. A propósito do sonho é de sublinhar que, sendo um *Leitmotiv* associado a infantes destinados a

---

<sup>49</sup> Soares, Carmen (2003), *A Morte em Heródoto – Valores Universais e Particularismos Étnicos*. Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia:333-347.

<sup>50</sup> Intercalados na história de Ciro surgem os capítulos 1.96-106,—consagrados a Déjoces, fundador da dinastia meda, da qual Ciro será o herdeiro-conquistador.

governar, a origem e a interpretação do sonho muda, consoante quem sonha.<sup>51</sup> Astíages demonstra receio pelos sonhos que teve, levando-o a agir, de forma a preservar o poder, mas não é totalmente desprovido de sentimentos. Se o seu receio era o de ser destronado pelo filho de Mandane, Astíages poderia ter morto a filha, mas não o fez. Em vez disso, casa a filha com Cambises, membro da estirpe real dos Persas, achando que, com essa união, nenhum descendente poderia vir a governar a Pérsia depois dele, por ser estrangeiro. Após o segundo sonho, Astíages adota uma postura mais violenta, pois é-lhe claramente transmitida a mensagem de que o seu neto irá “reinar em seu lugar” e não propriamente herdar o trono (1.108.2).

Mandane passa, então, do perfil de filha para o de mãe. Este seu papel é mais reduzido, pois limita-se à função de mãe-ventre. O seu filho ser-lhe-á retirado à nascença e caberá a outra mulher o papel de mãe de criação. Mandane não age, pois, diretamente, na narrativa, mas a sua presença é bem sentida, primeiro enquanto filha do rei dos Medos e depois como mãe do futuro rei dos Persas, Ciro.

A Hárpago, homem de confiança de Astíages e seu parente, é dada a tarefa de se livrar da criança. Quando esta lhe é entregue, Hárpago não consegue executar a ordem que lhe foi dada e conta à mulher o seu dilema. Da sua mulher apenas se ouve uma pergunta: “E agora, que pensas fazer?” (1.109.2), mas é esta pergunta que vai dar algum espaço para Hárpago refletir sobre o passo seguinte a tomar; por isso o papel da mulher de Hárpago também não é irrelevante.<sup>52</sup> Diríamos mesmo que é determinante para levar o homem a refletir, a ponderar e a agir, servindo-lhe de estímulo intelectual. Neste quase monólogo entre Hárpago e a mulher é, novamente, posta em destaque Mandane, cujo papel parecia ter terminado no momento em que dera à luz Ciro. O homem de confiança de Astíages não consegue executar a tarefa que lhe foi delegada, não só porque a criança partilha dos mesmos laços de sangue que ele, mas também porque, à falta de um descendente varão por parte do rei, seria a sua filha que poderia vir a reinar. Voltamos, pois, ao perfil de Mandane-filha. E se o cenário previsto se concretizasse, Hárpago poderia estar em grande perigo, por ter morto o filho da sucessora ao trono. É nesta hipótese que Mandane volta a ter poder, ou seja, poder político, que no caso vertente coincide com o retrato de uma mãe ferida, que poderia querer vingar a morte do filho. Por outro lado, como Hárpago não pode deixar de obedecer ao seu rei, decide que caberá a outro executar a missão que lhe foi outorgada.

O fio condutor da história do nascimento de Ciro é o medo. É o medo que parece prevalecer não só no rei Astíages, que receia que os seus sonhos se transformem em realidade, como, eventualmente, acabou por

---

<sup>51</sup> No caso de Ciro, é o seu avô que sonha que o neto o irá destronar; já com Pércles, que consideramos mais adiante, é a sua mãe, Agarista, que sonha dar à luz um leão, símbolo da realeza (6.131).

<sup>52</sup> Hazewindus, Minke M. (2004), *When Women Interfere: studies in the role of women in Herodotus' Histories*. Amsterdam, Gieben (Amsterdam Studies in Classical Philology; 12): 137.

acontecer, e o medo demonstrado por Hárpago, não só quanto ao que lhe podia acontecer, caso desobedecesse ao rei, como quanto ao que lhe poderia acontecer no futuro, caso cumprisse a ordem do rei.<sup>53</sup>

Interessante será, talvez, fazer uma analogia entre a história de Ciro e a narrativa bíblica do nascimento de Moisés, que também foi protegido por várias mulheres, nomeadamente a sua mãe e parteiras judias, para que pudesse cumprir a sua missão de libertar os judeus da escravatura no Egito e conduzi-los à sua terra prometida, Israel. O Faraó, ao decretar a morte de Moisés, fê-lo por medo; medo de ser deposto, de perder o poder, tal como Astíages teve medo de ser deposto pelo neto.<sup>54</sup>

Retomemos a história do príncipe persa. Hárpago decide entregar a criança ao boieiro Mitradates, para que este a exponha. O boieiro também se encontra numa situação de medo, mas desta feita não pela tarefa que lhe foi confiada, porque, de início, nem ele tinha conhecimento de quem era a criança, mas sim por ter deixado sozinha a sua companheira, como ele também de condição escrava, de nome Cino, que estava prestes a dar à luz. Heródoto traduz o nome para grego provavelmente para, numa primeira fase, criar expectativas negativas na sua audiência, pois Cino era sinónimo de “cadela”.<sup>55</sup> No entanto, e apesar da sua baixa condição social, é Cino quem demonstra coragem e astúcia, quando suplica ao marido para ficarem com a criança e a criarem como se fosse filho deles, expondo, em contrapartida, o filho de ambos, que nascera morto. O instinto maternal de Cino fá-la querer proteger o menino de imediato. Heródoto retrata, assim, a escrava como um ser humano capaz de sentimentos nobres. Cino chora de alegria, quando, diante dos seus olhos, vê um bebé forte e belo (I.112.1) que iria permitir-lhe dar expressão aos seus afetos maternais, que o seu nado-morto inviabilizara. Ao mesmo tempo, a este presta-lhe uma homenagem superior àquela que se ajustaria à sua humilde condição. Ao sepultá-lo com vestes reais, confere ao bebé uma homenagem condizente com a grandeza do sofrimento natural da perda de um filho.

Cino apresenta-se como uma esposa persuasora, que, de forma explícita, orienta o marido na tomada de decisões, ao contrário da esposa de Hárpago, que, de um modo mais apagado, exerce um ascendente mais passivo sobre o marido.

Mas, acima de tudo, a grande preocupação de Cino é a preservação da harmonia familiar. Cino tudo faz para que Mitradates não pense sequer no filho morto e adote, como se seu filho fosse, a criança que teria de ser exposta. Deste modo, manteria a coesão e a harmonia familiares com a adição de um novo membro (Ciro).

---

<sup>53</sup> Hazewindus 2004:130.

<sup>54</sup> Êxodo I-II. Sobre as crianças divinas, *vide* Soares 2003:335 (n.160).

<sup>55</sup> Esta designação pode, também, ser uma racionalização de uma versão mítica, em que o infante teria sido alimentado por uma cadela (cf. Ferreira e Silva 2002:135, n.29).

Mitradates cede perante a súplica da mulher<sup>56</sup> e expõe o seu filho morto, vestindo-o com roupas e joias reais, ficando com o verdadeiro príncipe, vivo e saudável, para si.

Quando Astiages descobre que afinal o filho do boieiro é o seu neto, volta a preocupar-se com o trono e o perigo que Ciro poderá ainda demonstrar. Chama, então, os Magos e pede-lhes conselho sobre como agir em relação ao rapaz. Os Magos asseguram-lhe que, se o rapaz se comportou como um rei na sua aldeia sem ter havido premeditação, o vaticínio oracular tinha sido satisfeito e o neto não constituía mais um perigo. Astiages aceita a explicação dos Magos e volta a ser misericordioso ao poupar o neto. Seguindo mais uma vez o conselho dos Magos, envia o neto de volta para a Pérsia, para junto dos pais, tal como tinha feito com a filha anos antes.<sup>57</sup> Mas, inevitavelmente, Ciro irá reclamar, quando adulto, o trono para si, tornando-se o primeiro rei persa e o primeiro rei a dar início à política de expansão territorial que iria culminar no conflito com os Gregos.

É Cino quem altera os destinos de Astiages e de Ciro e, conseqüentemente, o curso da história da Média e da Pérsia, ao aconselhar e ao agir como suplicante de Mitradates, de modo a ficarem com o bebé Ciro. É também ela que faz com que os vaticínios, que tanto aterrorizavam Astiages, se cumpram (1.110-113).

Nestas duas narrativas, aliás como em tantas outras ao longo das *Histórias*<sup>58</sup>, parecem transparecer elementos dramático-trágicos, com os quais Heródoto estaria familiarizado. Durante a sua estada em Atenas, Heródoto teria ficado amigo do poeta trágico Sófocles. Através da descrição vívida das situações e do discurso direto das figuras históricas, o Autor dramatiza os acontecimentos narrados.<sup>59</sup> Mais concretamente em relação a Ciro, o vinho transforma-se num elemento trágico, que surge ainda antes de ele nascer e que está presente no fim da sua vida. O sonho de Astiages, em que do sexo da filha “parecia-lhe que nascia uma vinha” (1.108.1-2), pressagia o domínio de Ciro sobre a Ásia. Mais tarde, é com o vinho que Ciro consegue dominar e derrotar o filho de Tómiris, a rainha dos Masságetas. Ao saber do sucedido, a rainha jurou vingar-se:

“Ah Ciro, ávido de sangue, não te regozijes com o que aconteceu, se foi graças ao fruto da videira (que também a vocês vos põe loucos quando abusam dele, de forma que à medida que vos penetra no corpo, vos sobem impérios à garganta), se foi com essa mezinha que venceste o meu filho, pela astúcia, que não pela força das armas no campo de batalha. Vou dar-te um conselho, ouve-o com atenção. Devolve-me o meu filho e sai desta

---

<sup>56</sup> Ele estava praticamente obrigado a tal, uma vez que a mulher suplicou-lhe que o fizesse, tocando-lhe nos joelhos, e quando tal acontecia, era quase impossível não atender à súplica.

<sup>57</sup> Pelling, Christopher, “The Urine and the Vine: Astyages’ Dreams at Herodotus 1.107-8”, *CQ*, XLVI, 1 (1996): 380.

<sup>58</sup> Veja-se o caso do trio Giges/Candaules/esposa de Candaules ou até o trio Xerxes/Améstris/Artainte.

<sup>59</sup> Saïd, Suzanne (2002), “Herodotus and Tragedy”, in Bakker, Egbert J., de Jong, Irene J. F., van Wees, Hans (eds), *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden-Boston-Köln, Brill: 118.

terra impune, apesar de teres ultrajado um terço do exército masságeta. Se não o fizeres, juro pelo Sol, senhor dos Masságetas, que essa tua avidez de sangue eu ta satisfarei.”

(1.212.2-3)

Ciro não prestou atenção à ameaça de Tómiris, até que esta se cumpriu. Com efeito, quando Circo foi derrotado e morto pelos Masságetas, a rainha encheu um odre com sangue e mergulhou a cabeça do adversário lá dentro, dizendo:

“Apesar de eu estar viva e ter saído vitoriosa do combate, tu liquidaste-me no momento em que capturaste o meu filho numa cilada; mas a ti, sou eu que, para cumprir a ameaça que te fiz, te vou saciar de sangue.”

(1.214.5)

A própria inevitabilidade do destino, tendo por detrás as forças motrizes do sobrenatural que atuam junto de Circo e Cípselo, constitui parte integrante do tema trágico. No caso de Circo, também o ciclo de ascensão e posterior queda e *ate* (ruína) devido à sua *hubris* (arrogância) indicia um ciclo trágico que deixa antever que o homem é um ser vulnerável ao tempo.<sup>60</sup>

Circo tratou a rainha Tómiris com prepotência e superioridade, talvez por considerá-la um ser menor, por ser mulher. No entanto, a rainha demonstrou ser-lhe superior, na racionalidade e na justiça dos atos. Enquanto rainha, Tómiris estava a lutar para proteger o seu povo e o território de uma força invasora encabeçada por Circo, mas, enquanto mãe, estava a vingar-se do responsável pela humilhação e suicídio do seu filho.<sup>61</sup>

- Labda (5.92.β.1-4)

Labda surge, pela primeira vez, no seu papel de filha de Anfíon, um dos membros do clã dos Baquíadas, que detinham o poder em Corinto (5.92.β1) e enquanto filha, Labda corresponde ao retrato de figura obediente ao pai. Através do nosso Autor sabemos que Labda tinha nascido com uma deficiência, razão pela qual ninguém pertencente ao clã a quis desposar. Foi, então, dada em casamento a Eécion, que pertencia a outro *demo* e que

---

<sup>60</sup> Saïd 2002:119, Soares 2003:401.

<sup>61</sup> Cf. Soares 2003:401-406.

era de um estatuto inferior ao seu (5.92.β1). Como não tinham filhos, Eécion dirigiu-se a Delfos preocupado com a falta de descendência.<sup>62</sup> A Pítia respondeu-lhe:

“Eécion, ninguém te honra, a ti digno da maior veneração! Labda está grávida, mas vai dar à luz um bloco de pedra, que se há-de precipitar sobre os homens que governam sozinhos e castigará Corinto!”

(5.92.β2)

De facto, Labda, já no seu papel de esposa, teve um filho, Cípselo, que, por causa de um oráculo que os Conrítios interpretaram negativamente, seria condenado à morte, assim que nascesse. Dizia este oráculo:

“Uma águia concebe entre as pedras, mas há-de dar à luz um leão vigoroso e voraz; ele que vai quebrar os joelhos a muita gente. Reflecti agora com atenção sobre este episódio, Coríntios, vós que habitais em torno da bela Pirene e da altiva Corinto.”

(5.92.β3)

Tanto a águia como o leão são símbolos da realeza e do poder. À luz da interpretação oracular, Labda afigura-se-nos como sendo a águia, dado ser descendente de um dos membros que detém o poder, logo pertencente a uma estirpe superior e o seu filho Cípselo apresenta-se-nos como o leão, pois será ele a destituir o poder dos Baquíadas e a governar sozinho, instituindo a tirania em Corinto.<sup>63</sup>

De facto, quando nasceu, dez membros do clã dos Baquíadas foram enviados a Petra para matarem a criança e, nesta primeira fase, Labda, de nada desconfiando, entregou-a aos homens, como lhe haviam pedido. É interessante verificar, neste passo (como em tantos outros momentos descritos por Heródoto e que o próprio Autor parece partilhar), a inevitabilidade do destino<sup>64</sup>, ou seja, a noção da não possibilidade de mudar o rumo daquilo que está previamente definido, pois Heródoto especifica que foi a intervenção divina que fez com que Cípselo lhes sorrisse, causando um sentimento de piedade e compaixão entre os homens, que os impediu de cometer o crime (5.92.γ3). No momento seguinte, Labda fica consciente do verdadeiro motivo da visita dos homens e, atuando

---

<sup>62</sup> Este momento remete-nos para a tragédia sofocliana “Édipo”, onde Laio se tinha também dirigido a Delfos para averiguar quais as hipóteses de poder vir a ter descendentes. A resposta da Pítia é ameaçadora, quer para Laio, quer para Eécion. No entanto, e ao contrário de Édipo, que irá, sem o saber, cometer fratricídio, Cípselo não representa uma ameaça para o pai, mas sim para a fação governante, os Baquíadas, bem como para os seus cidadãos. (Saïd 2002:127).

<sup>63</sup> A simbologia do leão irá ser analisada com maior atenção, quando considerarmos a próxima figura feminina, Agarista, mãe de Péricles.

<sup>64</sup> Em relação ao argumento da inevitabilidade do destino, *vide* Soares 2003:265 (n.39).

rápida e astutamente, escondeu o filho numa colmeia, por achar ser este um lugar onde os homens não o iriam procurar. Foi deste modo que salvou a criança. Efetivamente, a criança recebeu o nome de Cípselo, porque escapou graças ao rápido raciocínio da sua mãe de o esconder numa “cípsela”, palavra grega para colmeia. Como vaticinou o oráculo, Cípselo tornar-se-ia num tirano terrível para Corinto pois, segundo Heródoto,

“A muitos Coríntios perseguiu-os, a outros tantos usurpou-lhes os bens e a uns quantos mais tirou-lhes a vida”.

(5.92.ε2)

Nesta narrativa, como em tantas outras, é fácil atestar o sucesso da mulher nas ações que toma perante o insucesso dos homens em concretizar a tarefa que lhes coube. Há uma clara inversão dos papéis, ou seja, a mulher, acostumada a ser vista como o elemento mais fraco e cuja opinião nem sempre é valorizada, assume, facilmente e com sucesso, o poder, enquanto o homem se mostra impotente. Também não nos podemos esquecer da diferença numérica clara, pois Labda é apenas uma mãe, que, pelo seu filho, de tudo é capaz, por oposição aos dez homens que a confrontam e que se mostram incapazes de levar a bom termo a missão de que estavam incumbidos.

- Agarista (6.131)

O que aproxima esta mãe de Labda é o facto de ao filho que carrega no ventre estar também associado um vaticínio. No entanto, neste caso, Heródoto utiliza a mulher-mãe não como meio para confirmar vaticínios de um oráculo, mas como recetora do próprio vaticínio.

Agarista surge, primeiramente, como filha de Hipócrates e neta de Mégacles (o mesmo Mégacles escolhido por Clístenes para ser o marido da sua filha, após a insatisfação pela atitude imprópria e ridícula de Hipoclides, quando este começou a dançar durante o banquete nupcial (6.129.1-4)). De seguida, cabe-lhe o papel de esposa. Heródoto menciona a sua união com Xantipo, filho de Arífron, mas é o seu papel de mãe que acabará por ser o mais importante. Quando estava grávida, sonhou que dava à luz um leão,<sup>65</sup> considerado, como acabámos de referir, um símbolo de realeza.<sup>66</sup> Na verdade, Agarista teve Péricles, descendente dos Alcmeónidas, que iria erguer

---

<sup>65</sup> Sobre os sonhos e os seus sentidos na tragédia, vide Pereira, Susana (2006), *Sonhos e Visões na Tragédia Grega*. Coimbra. Edição policopiada.

<sup>66</sup> Esta imagem do leão apareceu no vaticínio dos Baquiadas (5.92.β3), aspeto que, do ponto de vista interno da obra, serve de elemento de coesão entre Péricles e Cípselo. Também Plutarco usa a imagem do leão como presságio do nascimento de um grande líder, Alexandre Magno (*Alex. 2.4*). De notar, também, a importância que o leão tem na vida de Xerxes. De facto, surgem dois momentos nas *Histórias* em que o rei persa se vê confrontado com “leões”. Num primeiro momento, leões europeus atacam somente os camelos de Xerxes (animal tipicamente associado ao exótico, ao Oriente). Este momento simbolicamente constitui um aviso a Xerxes, ou seja, o da nobreza da ação dos Gregos, que se unem para afastar um inimigo comum, que os quer escravizar (7.125). O outro momento dá-se durante a batalha das Termópilas, em que Xerxes se confronta com o rei Leónidas, cujo nome, já por si, simboliza a nobreza, o carácter e a força de um leão. Heródoto conta como foi erigida uma estátua em forma de leão, no local onde

novamente Atenas, após a devastação e a destruição causadas pela guerra com os Persas. Péricles tornar-se-ia no estadista ateniense mais importante do século V a.C. A partir de 6.125 e até 6.131 Heródoto menciona de que forma a família dos Alcmeónidas se tornaram importantes até ao seu melhor representante, Péricles, considerado *primus inter pares* em Atenas, cuja importância despoletaria muitos ressentimentos da parte dos seus inimigos.

A grandeza de Péricles irá contrastar com o ato cruel e gratuito do seu pai, Xantipo, que dá ordens para crucificar o Persa Artaictes, enquanto este assiste ao seu filho a ser lapidado (9.120). Já Pausânias se tinha recusado a empalar a cabeça de Mardónio, sob a convicção de que tais atos eram típicos dos Bárbaros (9.78-79).<sup>67</sup> Xantipo, um Grego, por outro lado, desmistifica a barreira do que é civilizado e do que são comportamentos anómalos (ligados aos povos não-gregos) ao adotar castigos considerados tipicamente bárbaros.

#### - Argeia (6.52)

Argeia exemplifica três representações do feminino nas *Histórias* de Heródoto. Primeiro surge como mulher de Aristodemo, com quem teve dois gémeos. Conta Heródoto que Aristodemo “depois de ver os filhos, caiu doente e veio a falecer” (6.52.2). Seguem-se os perfis de esposa e de mãe, etapas em que passa a assumir o papel de viúva e mãe política, pois, quando é confrontada com o pedido dos Lacedemónios, que queriam saber quem era o primogénito dos dois bebés, ela oculta a verdade, porque, como se lê no texto, “simplesmente pretendia que ambos viessem a ser reis” (6.52.4).

Sem saber o que fazer, os Lacedemónios decidem consultar o oráculo de Delfos e eis que a Pítia aconselha que a ambos fizessem rei “mas que honrassem sobretudo a [criança] mais velha” (6.52.5). Apesar da indicação da Pítia, os Lacedemónios continuavam sem saber de que modo iriam descobrir qual das duas crianças era a primogénita. Foi um homem de Messena que os aconselhou a verificarem qual delas era tratada em primeiro lugar pela mãe. O orgulho que nutria pelos dois meninos impediu-a de se aperceber por que motivo os Lacedemónios a observavam, enquanto cuidava deles. Rapidamente verificaram qual dos dois era o primogénito, por ser sempre aquele que a progenitora cuidava primeiro.

---

tombou o rei lacedemónio. Os Gregos envolveram-se numa luta com os Persas, em que todos os meios eram possíveis para tentar reprimir o avanço do inimigo. O Autor explica que até as unhas e os dentes serviram para atacar e defender-se do inimigo, numa alusão clara ao meio de ataque perpetrado por leões (7.225). Cf. George, Pericles (1994), *Barbarian Asia and the Greek Experience – From the Archaic Period to the Age of Xenophon*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press: 141sg.

<sup>67</sup> Tal ideia lhe teria ocorrido como forma de vingar o crime de Mardónio e de Xerxes ao terem empalado a cabeça do rei Leónidas, após a batalha das Termópilas.



Do ponto de vista político há um significado implícito neste desfecho, que importa referir, uma vez que o regime espartano assentava numa monarquia dualista.<sup>68</sup> Mas, apesar de ser vista como uma mãe política, Argeia não deixa de ser uma mãe cuidadosa. Senão vejamos como o Autor descreve a mãe nos seus atos de cuidado com os bebês, como o amamentar e o lavar. Sabendo quem era, de facto, o primogénito, era a esse que Argeia dedicava mais atenção, precisamente por ser, talvez, o primeiro filho, que acaba por marcar uma mulher de forma especial. Heródoto confirma esta valorização ao indicar que “dava mais atenção, na alimentação e no banho, sempre ao primeiro e pela mesma ordem (6.52.7).

#### - A Mãe de Demarato (6.61-69)

A mãe de Demarato surge-nos como mais uma figura feminina importante no seu papel de progenitora de um filho, de estirpe nobre, que iria reinar na Lacedemónia, até ser deposto.

Esta *microstoria* insere-se na descrição do conflito entre Cleómenes e Demarato, os dois monarcas que partilhavam o poder na Lacedemónia, e serve para explicar quais os argumentos utilizados por Cleómenes para depor Demarato.

A narrativa sobre a mãe de Demarato começa, no entanto, na sua infância. Conta Heródoto que, quando menina, era feia (6.61.3) e, por ser desfigurada, era causa de grande “pesar aos pais” (6.61.3). A tal ponto que a ama, por sua própria iniciativa, levava-a todos os dias ao templo de Helena<sup>69</sup>, para que a menina ficasse livre “da sua disformidade” (6.61.3). Eventualmente, as preces da ama foram ouvidas, pois um dia, quando saía do templo com a criança, foi abordada por uma mulher que lhe “disse que a menina se haveria de tornar na mais esbelta de todas as mulheres de Esparta” (6.61.5).

De seguida, a mãe de Demarato surge-nos no seu papel de esposa de Ageto, filho de Alcides, que era um grande amigo do rei Ariston. Foi, talvez, a sua beleza que fez com que o rei se apaixonasse pela esposa do amigo e, para a conseguir, engendrou um esquema falacioso. De facto, Ariston atentou contra a *philia* fraternal, quando envolveu o seu melhor amigo numa “promessa fatal”.<sup>70</sup> Para conseguir a mulher deste, prometeu ao amigo “dar-lhe um presente à escolha de entre todas as coisas que possuía, e convidou o amigo a fazer o mesmo em relação a si” (6.62.1). O amigo, de nada desconfiando, aceitou a proposta de Ariston, e assim se viu obrigado a dar a sua esposa (6.62.2)

---

<sup>68</sup> Vide Ferreira-Leão 2000:84 (n.124).

<sup>69</sup> Atente-se que Helena, mulher de Menelau, descendia de acordo com o mito, de Zeus, e era considerada a mulher mais bela de Esparta. (Ferreira-Leão 2000:88 (n.135).

<sup>70</sup> Também Xerxes se verá obrigado a cumprir as promessas feitas, primeiro à sua amante Artainte e depois à sua esposa Améstris.

A mulher passa, então, a ser a esposa do rei e com este tem um filho, Demarato. Viria, mais tarde, a sofrer uma afronta à sua honra pelos inimigos do seu filho, que o queriam depor da diarquia lacedemônia, partilhada com Cleómenes. E é neste seu papel de mãe que mostra particular força, coragem, inteligência e nobreza de espírito. Efetivamente, quando Demarato se tentou defender daqueles que o acusavam de não ser filho de Ariston, logo não podendo ser um sucessor legítimo ao poder, o rei pediu à mãe que lhe contasse a verdade sobre o seu nascimento. Esta apresenta-lhe uma explicação que protege o filho e que faz dele um indivíduo especial e quase abençoado. Heródoto põe a mãe a responder a Demarato da seguinte forma:

“Filho, já que me pedes e suplicas que te diga a verdade, vou desvendar-ta na totalidade. Quando Ariston me conduziu para sua casa, na terceira noite depois da primeira veio ter comigo uma imagem semelhante a Ariston. Depois de se unir a mim, cingiu-me com as coroas que levava. Assim que a imagem se foi embora, apareceu Ariston. Quando me viu com as grinaldas, perguntou-me quem é que mas tinha dado. Eu respondi que fora ele. Mas ele não se convenceu. Então, eu jurei e disse que não lhe ficava bem continuar a negar, já que, pouco antes, depois de chegar e de se ter deitado comigo, me tinha dado essas coroas. Ao ver que eu jurava, Ariston percebeu que o caso era obra dos deuses. E, de facto, veio a verificar-se que as coroas eram provenientes do templo de um herói, situado perto da entrada do pátio, e a quem chamam Astrábaco. E quanto aos adivinhos, declararam que se tratava desse mesmo herói. Assim, filho, aqui tens tudo quanto desejavas saber. Ou nasceste daquele herói e, nesse caso, o teu pai é Astrábaco, ou então é Ariston; pois foi nessa mesma noite que eu te concebi.”

(6.69.1-4)

A mãe refuta, assim, as acusações a que Demarato estava sujeito, de não ser filho de Ariston por a mãe não ter completo os 10 meses de gravidez quando teve o filho, alegando a possibilidade, sabemos nós correta, de um parto prematuro. No final do capítulo 69, a mãe não consegue esconder o rancor sentido quando acusaram Demarato de ser filho, não de Ariston, mas de um guardador de burros (6.68.2). Esta acusação tinha uma dupla afronta: à mulher legítima, que se via duplamente desonrada, não só por ter um caso com outro homem, que era inclusivamente o mais humilde dos servos; e ao jovem, que se queria conotar não só como bastardo, mas também como filho de um guardador de burros.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Ferreira-Leão 2000:91 (n.145).

Sabendo quem estava por detrás das acusações<sup>72</sup>, a mãe pragueja para que seja Leutíquides e outros acusadores a ter filhos bastardos de guardadores de porcos, dando expressão ao seu rancor (6.69.5).

Apesar de ter tentado proteger o filho, Demarato acabou por ser deposto, refugiando-se na corte de Xerxes e tornando-se seu conselheiro no empreendimento bélico contra os Gregos. No entanto, Demarato não irá esquecer os seus conterrâneos nem irá demonstrar a mágoa de ter sido deposto, pois é ele quem avisa antecipadamente os Lacedemónios do ataque preparado pelo rei persa (7.239).

#### - A Mulher de Sesóstris (2.107)

A esposa de Sesóstris age como conselheira do rei num momento particularmente trágico para a família. É ela quem consegue, racionalmente, corrigir um mal feito contra a família, sacrificando, para isso, dois filhos (2.107). O irmão de Sesóstris, para lhe ficar com o reino, conseguiu, por meios falaciosos, trancar o seu rei e irmão juntamente com a família dentro de uma casa, lançando-lhe, de seguida, fogo, para que morressem queimados. Foi a mulher que, perante o perigo iminente a ameaçar a sua família, conseguiu superar um mal que tinha caído sobre ela. Este perfil corresponde ao de mulher-conselheira e salvadora, mas também de mãe-sacrificadora de parte da progénie, em nome do bem da maioria da família.<sup>73</sup> A opinião da mulher é aqui valorizada pelo rei e é para ela que o rei se volta, quando confrontado com um perigo. Para proteger a família e o reino, a mulher sugeriu que se sacrificassem dois filhos, que serviriam de ponte para os restantes seis elementos passarem por cima do brasido que cercava a casa, permitindo-lhe fugirem do fogo. Tal sugestão resultou na morte de dois dos seus seis filhos, mas, apesar de ser um ato desesperado, o certo é que conseguiram sobreviver à armadilha lançada pelo irmão de Sesóstris. Mais uma vez a ação da mulher resultou em sucesso.

Existe uma relação de confiança mútua e harmonia conjugal entre Sesóstris e a mulher. Tal ligação e equilíbrio de direitos entre o casal será novamente confirmada por Heródoto no passo 2.110.<sup>74</sup> O nosso Autor explicita que as duas estátuas erguidas em honra do faraó Sesóstris e da sua esposa têm precisamente a mesma altura, algo que não era usual. Normalmente, as estátuas das mulheres consortes eram de tamanho inferior.

---

<sup>72</sup> A mãe tinha conhecimento de que foram motivos pessoais que levaram Leutíquides a ambicionar o lugar régio de Demarato, como forma de se vingar deste. Isto porque Demarato lhe tinha tirado a mulher com quem queria casar (6.65.2).

<sup>73</sup> Cf. Soares 2003: 347-349.

<sup>74</sup> Também na tragédia sofocliana “Rei Édipo”, Creonte deixa transparecer a equidade governativa existente entre Édipo e a sua esposa/mãe, Jocasta. (v. 579).

- Cassandane (3.1-3)

Heródoto apresenta a mãe de Cambises, Cassandane, logo no início do Livro II (2.1), mas mais não diz a não ser que era esposa de Ciro e filha de Farnaspes. De seguida, o Autor faz uma descrição completa do Egito, começando por aspetos históricos e continuando a descrever a geografia, cultura, língua, costumes e dieta do povo egípcio, o que lhe irá ocupar todo o Livro II.

Como mãe, Cassandane encarna o estereótipo da progenitora de uma prole excelsa, como sucedeu com outras figuras tratadas anteriormente, daí que se acentue que ela possuía “filhos esbeltos e fortes” (3.3.1). Entende-se a excelência física, padronizada entre Gregos e Persas, como marcador de distinção dos melhores (*aristo*).<sup>75</sup> Como esposa, papel que também assume, afigura-se despeitada com a preferência de Ciro por outras das mulheres do seu harém. Nesta personagem, ainda que discretamente, indicia-se um dos principais perfis desenhados pelas mulheres-rainha, o de mulheres rancorosas e, conseqüentemente, vingativas.

Uma das versões que o Autor apresenta para a invasão do Egito por Cambises está relacionada com questões pessoais, e, mais uma vez, entra aqui o fator vingança, na invasão do Egito. Heródoto conta que Cassandane terá desabafado a preferência de Ciro por uma Egípcia, de nome Nitétis, em detrimento de si própria, e isso terá despoletado o sentimento de ódio e vingança no seu filho Cambises, que, na altura, tinha apenas 10 anos.

A versão mais coerente talvez seja a que o Autor apresenta logo no início do Livro III (3.1.1-5). Cambises teria demonstrado o desejo de casar com a filha do faraó, Amásis. Como o faraó temia o crescente poderio persa, não tinha condições para negar o pedido de Cambises, mas, por outro lado, também não queria dar ao invasor uma filha sua, por saber que, de acordo com a lei persa, ela, sendo estrangeira, nunca poderia ser esposa de Cambises, mas sim concubina.<sup>76</sup> Tal lei praticamente coincidia com a dos Gregos, se excetuarmos que os Gregos tinham casamentos monógamos, enquanto os Persas praticavam a poligamia matrimonial.

Amásis decidiu, então, enviar uma filha do anterior rei egípcio, Apries, que, curiosamente, também se chamava Nitétis. Com toda a pompa e riqueza, foi entregue a Cambises, como se fosse a filha do faraó. A mulher, que devia obediência ao seu pai e ao seu rei, devia acatar as ordens dadas, sem poder manifestar a sua opinião. Mas tal não fez Nitétis. Vendo-se longe, num país estrangeiro e como concubina de um rei persa, decidiu também ela aproveitar a situação para vingar-se daquele que destituiu o pai do poder do Egito e a obrigou a aceitar tal união. Por isso, contou a Cambises como este tinha, facilmente, sido ludibriado, ao aceitar a mulher errada.

---

<sup>75</sup> Sobre a excelência física, *vide* Briant, Pierre, *Histoire de l'empire perse - de Cyrus a Alexandre*. Paris, Fayard: 217-265. Também a propósito de Xerxes, a sua estatura e beleza conferiam-lhe a dignidade de possuir o poder régio (7.187). Esse mesmo motivo, qual verdadeiro *topos* literário, vem, igualmente, referido para os Etíopes macrobióticos (3.20.2).

<sup>76</sup> Silva-Abranches 1997:42 (n.5).

Nitétis é a causadora direta de que Cambises invada o Egito e se vingue de Amásis e, indiretamente, também ela se vinga do faraó. Para Cambises, qualquer que seja a versão apresentada por Heródoto, a vingança ocasionada por motivos pessoais parece ser o motor de ação desta *microstoria*. Curioso será também reparar no nome da filha de Apries, Nitétis. De acordo com a outra versão existente, Nitétis era, também, o nome da concubina favorita de Ciro. Portanto, Nitétis é sempre a força motivadora que despoleta a vingança em Cambises.

- As Mulheres de Dario, filhas de reis e nobres (3.88; 7.69; 7.224)

A filha, em Heródoto, é importante como elemento de consolidação do poder, também no universo bárbaro. Senão, vejamos o caso das muitas mulheres de Dario, escolhidas de entre as filhas dos mais ilustres senhores. Heródoto conta que o rei persa casou com duas filhas de Ciro, Atossa e Artistone. Atossa foi a mais famosa, por lhe ter dado quatro filhos, um dos quais seria o futuro rei Xerxes, e, também, por estar implicada no expansionismo imperialista de Dario em direção ao território grego. Atossa tenta, a partir do “conselho de Democedes”, persuadir o marido a invadir a Grécia, para poder ter escravas gregas ao seu serviço:

“É-me mais grato que faças antes uma expedição militar contra a Grécia, pois sabendo o que por aí se diz, quero ter ao meu serviço servas da Lacedemónia, de Argos, da Ática e de Corinto”.

(3.134.5)

Atossa mostrou ter um ascendente muito forte sobre Dario, pois o rei efetivamente pensa nos preparativos para uma eventual tomada do território; mas primeiro é preciso implantar espões para conhecer a Grécia. Democedes embarca na missão que o seu rei lhe deu e consegue fugir aos Persas casando com uma filha do campeão Milon.

Contudo, Artistone era a sua esposa favorita (7.69), de tal forma que até tinha dela uma estátua dourada. Artistone era a mãe de Arsames, comandante dos Árabes e dos Etiopes, no conflito com os Gregos.

Dario casou, também, com uma filha de Esmérdis, filho de Ciro e irmão de Cambises. Para Tourraix, parece ser através das mulheres que Dario consegue legitimar a sua sucessão legal a Cambises.<sup>77</sup> Por outro lado, as mulheres ganham poder e respeito consoante a sua ascendência. Se pouco se sabe sobre o poder ascendente que uma mulher grega tinha sobre o marido, já Heródoto dá a conhecer a liberdade que a mulher bárbara tinha para aconselhar, embora nem sempre os seus conselhos fossem concretizados, pelo menos, no imediato. Exemplo disso é

---

<sup>77</sup> Tourraix, A., “La femme et le pouvoir chez Herodote. Essai d'histoire des mentalités antiques”, *DHA* 21 (1976) 380.

o caso de Atossa, que pediu a Dario para conquistar a Grécia, porque, caprichosamente, queria ter escravas gregas, mas o rei optou por encetar uma campanha contra os Citas, que se mostraria desastrosa (3.134.5). No entanto, e de acordo com Tourraix, “Heródoto dá à mulher e à feminilidade um papel central no seu pensamento histórico e um papel político dinâmico e estabilizador.”<sup>78</sup>

Para além de Atossa e Artistone, Dario casou, ainda, com uma sobrinha, de nome Frataguna, filha de Artanes, que perdeu dois filhos na batalha das Termópilas, de tal modo que, quando morreu, deixou todo o seu património à sua única filha sobrevivente (7.224). A mulher bárbara podia gerir o património sem a intervenção de um agente masculino; já a mulher grega, como observámos na introdução a este estudo, estava sempre dependente de um *kyrios*, não podendo possuir qualquer bem em seu nome ou lidar com somas avultadas de dinheiro. Esta é uma diferença assinalável entre o estatuto jurídico-social da mulher grega e o da bárbara.

- As Filhas de Dario (5.116; 6.43; 7.73)

Também as filhas de Dario devem ser entendidas como meio de conferir, através do matrimónio, poder e estatuto aos homens de confiança do rei. Tal acontece no passo em análise, em que Heródoto explica que Daurises, um general persa, estava casado com uma filha do rei, tal como outros generais estavam casados com outras filhas de Dario. É o caso de Himees, Otanes (5.116), Artocmes (7.73) ou Mardónio, casado com Artazostra (6.43). Devendo as filhas lealdade ao pai, estes casamentos seriam, igualmente, estratégicos do ponto de vista político, de modo a ter sempre os generais sob controlo, para evitar traições, tais como a de Intafernes (3.118-119).

- Fedima, filha de Otanes (3.68-69)

Fedima é outro exemplo de mulher que se vê envolvida nos jogos de poder. É Fedima que desmascara o falso Esmédis a pedido do seu pai, Otanes. De acordo com o nosso Autor, Otanes foi “o primeiro a suspeitar de que o mago não era Esmédis, o filho de Ciro” (3.68.2), e a desconfiar de quem seria o que se fazia passar por irmão de Cambises. Primeiro começou por perguntar à filha se era com Esmédis, filho de Ciro, que dormia, o que a filha—não soube garantir, por nunca o haver visto (3.68.4). Importa esclarecer que Fedima tinha sido uma das esposas de Cambises e que, após a morte do rei persa, tanto ela como as outras esposas passaram a ser pertença do novo rei. Daí que Otanes, na segunda mensagem que lhe enviou, tenha pedido para esta inquirir Atossa, irmã de Cambises e Esmédis, se era com o irmão que vivia, ao que a filha lhe respondeu que, após a tomada de posse do novo rei, o harém tinha deixado de existir, pois Esmédis havia separado as mulheres (3.68.5). É de salientar a

---

<sup>78</sup> Tourraix 1976:380.

estratégia do Mago em dismantelar o poder feminino do harém régio, apartando as mulheres umas das outras, pois foram todas colocadas em aposentos distintos, por forma a evitar que se comportassem como de costume, isto é, como um “poder” dentro do poder.

A resposta dada pela filha deixou Otanes ainda mais desconfiado, a ponto de lhe pedir que verificasse se o homem com quem dormia tinha ou não orelhas. Apesar de correr riscos, Fedima não hesitou em fazer o que o pai pedia. Estamos, pois, perante o retrato da filha-obediente, que se assume como instrumento político nas mãos do pai<sup>79</sup>. O seu perfil de filha sobrepõe-se ao de concubina, ou seja, a lealdade para com o pai sobrepõe-se à devida ao amante e seu rei. Como os Persas praticavam a poligamia, nem sempre o homem dormia com a mesma mulher. Somente quando chegou a vez de dormir com o rei, Fedima pôde constatar que o homem era o Mago e não Esmérdis, irmão de Cambises e legítimo herdeiro do seu trono. Pelo risco de vida que correu ao obedecer ao pai, a Fedima é-lhe, igualmente, reconhecido o papel de mulher-heroína, pois foi ela quem ajudou os sete conspiradores, dos quais faziam parte o seu pai e Dario, o futuro rei, a derrubar o falso Esmérdis.

- Gigeia, Irmã de Alexandre da Macedónia (5.21)

Analisaremos mais à frente no nosso estudo de que forma Alexandre, filho de Amintas, rei da Macedónia, se vingará da humilhação causada pelos embaixadores persas. Estes tinham sido enviados por Dario, para obterem dos Macedónios uma aliança político-militar, na sua expedição contra a Grécia. Mas, ao querer salvar a honra das mães e irmãs da Macedónia, Alexandre acabou por se submeter ao jugo persa<sup>80</sup>, pois não conseguiu livrar-se do invasor; acabou, sim, por ter de se ligar aos Persas por laços mais fortes do que os políticos: os laços fraternais.

Bubares, filho de Megabazo, tinha sido enviado à Macedónia, para saber o que havia acontecido aos embaixadores persas. É, pois, para despistar qualquer suspeita que Alexandre dá a sua irmã, Gigeia, em casamento ao persa Bubares, e fá-la acompanhar de um generoso dote, constituído por “uma grande soma de dinheiro” (5.21.2). Heródoto explica que, perante a oferta de Alexandre, as buscas cessaram (5.21.2). Mas Alexandre, mesmo não o querendo, passou a ter um laço de servidão com Dario, devido ao casamento da irmã. No entanto, tal submissão nunca foi aceite pelo Macedónio e a sua lealdade para com a Grécia, senão o seu desejo de ser livre, fê-lo avisar os Gregos do ataque persa iminente, na batalha de Plateias (9.45).

---

<sup>79</sup> Tal retrato havemos de o encontrar também nas filhas de Periandro e Policrates.

<sup>80</sup> Dewald 1981:98.

- As Irmãs de Cambises (3.31-32)

Quase metade do Livro III dedica-o Heródoto a Cambises, desde a sua ascensão até à inevitável queda, que culminaria na morte. Sendo filho de Ciro e de Cassandane, uma Aqueménida, Cambises mostra-se o herdeiro legal de um império começado pelo seu pai e cuja política de expansão iria continuar. Para alcançar tal desígnio, o novo rei ponderou, durante o seu reinado, quatro expedições: a primeira contra o Egito (pelos motivos já anteriormente assinalados<sup>81</sup>); outra contra Cartago (que, na realidade, não chegou a acontecer, porque os Fenícios se recusaram a participar num confronto com um povo com quem tinham laços “filiais” (3.19.2)); contra os Etíopes e, finalmente, contra os Amónios, sendo que a expedição contra o Egito foi a única em que Cambises foi bem-sucedido.

No entanto, se, durante a campanha contra o Egito, Cambises demonstrou um equilíbrio racional que lhe permitiu conquistar o país e destronar Psamético (que teve de suportar, com ânimo, a humilhação dos filhos)<sup>82</sup>, o certo é que, nas outras duas campanhas, Cambises deu indícios da sua demência, apoiada pela arrogância perante povos que considerava inferiores, mas que souberam vencer os Persas. Conforme já aludimos atrás, tal também havia acontecido com o seu pai, Ciro, em relação à rainha Tómiris e aos Masságetas. Ciro julgou-se superior a um povo governado por uma mulher, mas acabou vencido e perdeu também aí a sua vida. Tanto Ciro como Cambises se esqueceram, cegos pela sua *hybris*, de que os Homens agigantam-se, quando lutam pelas causas mais nobres: a sua liberdade e a das famílias.

Mas esses traços de demência começam ainda durante a estada no Egito, quando o rei decide profanar e violar o cadáver de Amásis, como represália por este o ter deliberadamente enganado, dando-lhe em casamento uma falsa filha. Heródoto conta como, após terem retirado o cadáver do rei, Cambises “mandou chicotear-lhe o corpo, arrancar-lhe os pelos, trespassá-lo e ultrajá-lo por todos os processos. Quando os que se desempenhavam desta missão deram mostras de cansaço (porque o corpo mumificado oferecia resistência e não se deixava desmembrar), Cambises fê-lo queimar” (3.6.1-2). Para além de atentar contra quem estava morto, Cambises cometeu outro ato ímpio, à luz da sua própria religião (para já não falar da egípcia!), ao mandar queimar o corpo. O nosso Autor explica como tal ato é sacrílego, pois os “Persas consideram o fogo um deus” (3.16.2), tal como os outros elementos da natureza — terra, água e ar.<sup>83</sup>

Na linha ascendente de demência entram outros atos ímpios, como o ataque contra o deus Ápis (3.29.1-2); ou quando mandou Prexaspes, um homem da sua confiança, matar o irmão Esmérdis, por temer que este lhe

---

<sup>81</sup> Vide análise sobre Cassandane.

<sup>82</sup> 3.14.2-6.

<sup>83</sup> Silva-Abranches 1997:54 (n.55).



tomasse o poder (3.30.3). Isto porque havia tido um sonho, que não soube interpretar corretamente, em que “julgou ver um mensageiro vindo de lá [da Pérsia] a anunciar-lhe que Esmérdis, sentado no trono real, tocava o céu com a cabeça” (3.30.2). Efetivamente será o mago Esmérdis a ocupar o trono persa, num ato de revolta contra Cambises. O ter morto e de seguida esventrado, por capricho, o filho de Prexaspes, para depois rir euforicamente sobre um cadáver, demonstra ser mais um sinal, entre outros, da crescente loucura de Cambises (3.35.1-4).

No entanto, para o nosso estudo importa, sobretudo, avaliar a relação de Cambises com as irmãs e, nomeadamente, com aquela que desposou e mais tarde matou, quando estava no Egito (3.31.1). Desde logo, verificamos que a relação incestuosa constituía uma *anomia* à *phília* familiar, pois tais casamentos não eram permitidos na cultura persa. Contudo, Heródoto conta como Cambises ter-se-á apaixonado pela irmã e com ela querido casar (3.31.2). Como os conselheiros recearam represálias por parte do monarca, conseguiram absolver-se de terem indiretamente aceite a união ilegítima, ao indicar que havia uma lei “que autorizava o rei dos Persas a agir de acordo com a sua vontade” (3.31.4). Tal lei sobrepunha-se àquela que impedia um irmão de casar com a irmã (3.31.4). Mas esta não seria a única irmã com quem o monarca se casaria. Conta Heródoto que, mais tarde, Cambises se casou com outra (3.31.6).<sup>84</sup>

Na sua campanha contra o Egito, Cambises, segundo Heródoto, fez-se acompanhar da mais nova das irmãs, que estaria grávida (3.32.4). Durante a sua estadia no Egito, a sua esposa/irmã ousou criticar, ainda que de forma velada mas direta, a injusta perseguição e morte que Cambises movera contra o irmão, Esmérdis. Foi precisamente esta crítica que lhe valeu a fúria do irmão/marido e conseqüente morte do príncipe herdeiro que carregava no ventre.

Todos estes episódios, motivados pela sua insanidade e arrogância, iriam contribuir, inevitavelmente, para a destruição e morte de Cambises que, curiosamente, é provocada pelo próprio. Quando Cambises se apercebe da revolta perpetrada pelo Mago falso-Esmérdis, decide regressar a Susa, para destruir o usurpador. Mas eis que “no momento de saltar para o cavalo, o protetor da bainha soltou-se-lhe e a lâmina, posta a nu, feriu-o na coxa” (3.64.3). É precisamente esse ferimento que vai resultar na sua morte. É interessante verificar que Heródoto mostra

---

<sup>84</sup> Séculos mais tarde, também o imperador romano Calígula irá partilhar da mesma loucura e crueldade de Cambises, pois envolveu-se fisicamente com as irmãs, uma das quais Agripina e futura mãe de Nero. Pelo seu abuso de poder, crueldade e demência, Calígula acabou por ter o mesmo destino de Cambises: uma morte penosa (Cambises vítima da gangrena e Calígula assassinado). Como Heródoto poderia ter vaticinado, “eles estavam destinados a terminar mal”, uma vez que quando os atos praticados são de tal modo cruéis e gratuitos, os seus autores incorrem na fúria dos deuses.

a versão em que Cambises morreu do ferimento localizado precisamente no mesmo sítio onde o rei havia ferido o boi Ápis, embora outras versões sobre a morte do rei também existam.<sup>85</sup>

- A Esposa de Intafernes (3.118-119)

Um dos episódios mais interessantes do ponto de vista dos retratos do feminino e conhecidos das *Histórias* envolve a esposa de Intafernes e o rei Dario. Intafernes pertencia ao grupo dos Sete que se revoltaram contra o falso Esmédis, mas viria a morrer pouco tempo depois do golpe, devido a um ato de violência por si cometido contra o porteiro e o funcionário encarregado de anunciar os visitantes ao rei (3.118.2). De acordo com o código de conduta estabelecido após a queda do Mago, tinha ficado estabelecido que os conspiradores não precisariam de se fazer anunciar, sempre que precisassem de falar com o rei, salvo quando Dario estivesse com uma mulher.<sup>86</sup> O nobre persa dá mostras, neste passo, de *hybris*, pois, quando os conjurados estabeleceram as regras a serem seguidas, não houve qualquer discordância entre si. No entanto, quando Intafernes necessitou de ir ter com Dario e foi impedido de o fazer pelos funcionários do rei, só perante essa situação concreta e pessoal ele considerou tal ato uma afronta contra si, um ato injusto, a saber “que alguém tivesse de o anunciar ao rei, dado que era um dos sete” (3.118.2). A seguir, Intafernes cometeu um ato de *anomia* já que, não convencido de que o porteiro e o funcionário falavam a verdade, quando argumentaram que o rei estava com uma mulher, resolveu castigá-los, cortando-lhes as orelhas e o nariz.<sup>87</sup>

Após saber do sucedido, Dario desconfia de uma revolta dos restantes seis conspiradores, mas cedo se apercebe que aquele foi um ato isolado de Intafernes e, por isso, decide castigá-lo, aprisionando-o e condenando-o à morte, juntamente com os outros elementos masculinos da sua família.<sup>88</sup>

É aqui que tem início o *logos* da esposa de Intafernes. Quando soube do destino que aguardava os homens da sua família, a esposa foi ter com o rei “chorando e lamentando-se” (3.119.3), até que Dario teve pena dela e deu-lhe a escolher um familiar que quisesse salvar. A mulher, apesar de todas as limitações e fragilidades

---

<sup>85</sup> Silva-Abranches 1997:88 (n.191).

<sup>86</sup> Em relação a outros parâmetros culturais que envolviam a mulher, Heródoto conta que os Sete “decidiram ainda que não seria permitido ao rei casar com nenhuma mulher que não fosse da estirpe dos conjurados”, atestando, aqui, a confirmação do poder dado ao rei (Hdt. 3.84).

<sup>87</sup> Castigo que, pelos vistos, era comum entre os Persas. Também o mago Esmédis não tinha as orelhas. Fora durante o reinado de Ciro, filho de Cambises, que aquele teria cometido um ato gravoso e, como consequência, sofrido o castigo de ficar sem orelhas (Hdt. 3.69.5).

<sup>88</sup> Assim eliminava-se qualquer sublevação que a família pudesse fazer contra Dario.

estigmatizadas na sua condição feminina, acaba por tornar-se mais forte do que o próprio rei, que, ao revelar piedade, mostra, também, sucumbir à argumentação feminina.<sup>89</sup>

Dario pretende confrontar a mulher/mãe/irmã-suplicante com uma escolha difícil, mas a esposa de Intafernes consegue superar o dilema proposto e até ganhar a admiração do rei. Ela opta pelo irmão, em detrimento do marido ou do filho, alegando que outro marido e outro filho poderia ter; só não poderia ter outro irmão, porque os pais já não estavam vivos. Tal argumento convenceu Dario, que a considerou muito sensata e não só lhe permitiu salvar o irmão, como também o filho mais velho (3.119).<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Os monarcas orientais são, no geral, apresentados por Heródoto como figuras fracas perante a força do feminino. Mas também os homens gregos, conforme atesta uma vasta galeria de heroínas épicas e trágicas (Clitemnestra, Helena, Penélope, Jocasta, entre outras), sucumbiriam perante os “argumentos” de mulheres dominadoras e de forte poder persuasivo.

<sup>90</sup> Este episódio terá, mais tarde, eco num discurso da *Antígona* de Sófocles. Embora em contexto diferente do da esposa de Intafernes, também Antígona sente fortemente os laços de sangue que a levam a desobedecer às ordens do seu tio Creonte, de modo a poder completar os ritos fúnebres do irmão Polinices. Antígona quebrou todas as regras de boa conduta social; sendo uma jovem solteira, ultrapassou os limites permitidos socialmente e desafiou, pela sua ação, as ordens expressas do rei e tio de deixar o corpo do traidor Polinices sem sepultura. Pela sua desobediência é condenada à morte. Para saber mais sobre a esposa de Intafernes, em Heródoto, e paralelos com a *Antígona* de Sófocles, *vide* Dewald, Carolyn e Kitzinger, Rachel (2011<sup>5</sup>), “Herodotus, Sophocles and the woman who wanted her brother saved”, in Dewald, Carolyn and Marincola, John (ed.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 122-129.

## 1.2 Várias figuras femininas interagem entre si (podendo apresentar perfis plurais e até contrastivos).

Nesta segunda categoria enquadram-se três grandes *logoi*, que, pelo seu relevo nas *Histórias*, importa desde já realçar, uma vez que neles estão presentes interações entre: pai/ filha/ madrasta (como a história de Fronima); marido-viúvo/ esposa morta/ Coríntias (a humilhação sofrida pelas mulheres de Corinto por parte de Periandro); marido/esposa/amante (no caso de Xerxes/ Améstris/ Artainte, ligação que irá ser de extrema importância para traçarmos o perfil característico do filho de Dario).

### - Fronima, Filha de Etearco (4.154)

No passo 4.154 ficamos a saber da história de Fronima, filha de Etearco, e de como esta, sendo órfã de mãe, era maltratada pela madrasta, contexto que nos remete para a pervivência do tema em contos infantis, ainda presentes na literatura contemporânea, como a “Branca de Neve” ou a “Cinderela”, por exemplo. Heródoto conta-nos como Etearco desposou outra mulher e como esta se achava

“no direito de agir como madrasta em relação a Fronima: fazia-a-sofrer, maquinava toda a espécie de planos contra ela, até que, por fim, a acusou falsamente de conduta imoral e lasciva, convencendo o marido de que tudo isso era verdade.”

(4.154.2)

Efetivamente o pai volta a casar por causa da filha, para não a deixar na condição de menina desprovida da figura tutelar materna (4.154.1). No entanto, a madrasta tanto maquinou que conseguiu afastar Fronima do seu pai e de Creta. Com uma descrição destas, vinca-se a conotação pejorativa dada às madrastas e particularmente visível nos contos infantis, já que o tipo da madrasta corresponde sempre a uma pessoa horrorosa, que trata mal a sua enteada, e que tudo faz para que ela seja repudiada ou esquecida pelo pai.<sup>91</sup>

Na história que estamos a analisar deparamos com duas mulheres: uma esposa e madrasta, dominadora (em relação ao marido) e injusta (relativamente à enteada), e, por outro lado, a jovem filha, que é condenada pelo pai (instigado pela madrasta, é certo) à morte. Acabará, contudo, por ser salva pelo seu carrasco<sup>92</sup>.

No fundo, uma filha-mulher, antes de casar, está para o pai/tutor num grau de dependência semelhante à fragilidade reconhecida a uma criança, seja ela do sexo feminino ou masculino. O destino que estava à partida

---

<sup>91</sup> Também no Livro I ficamos a saber como Creso foi salvo pela padeira, que não lhe quis dar o pão envenenado, como lhe ordenara a madrasta do príncipe (Ferreira-Silva 2002:85sg. (n.70).

<sup>92</sup> Atente-se na semelhança deste episódio com a história da criança exposta, Ciro.

reservado a Fronima não era, do ponto de vista social, interessante, pois o que a esperava era ser uma concubina e não uma esposa legítima (4.155.1). Contudo, o seu perfil de mãe, permitir-lhe-á resgatar-se dessa imagem menos favorável. De facto, o seu filho Bato trará consigo a glória e o renome de ser o fundador da colónia grega de Cirene.

- Melissa e as mulheres de Corinto (5.92.η1-3)

No Livro III (3.50.1), Heródoto menciona, pela primeira vez, o ato homicida que Periandro cometeu contra a mulher, Melissa, filha de Procles, tirano de Epidauro. Mas é no passo 5.92.η1-3 que se verifica o abuso e a forma desonrosa com que o tirano trata as mulheres de Corinto, quer sejam cidadãs ou de condição servil, ao mandá-las despir e obrigá-las a expor toda a sua feminilidade, somente para que Melissa lhe revelasse onde tinha enterrado o dinheiro que buscava. O total desrespeito demonstrado por Periandro pelas regras básicas de civilidade é ainda mais acentuado, quando ficamos a saber que o tirano praticou a necrofilia com a esposa. No Livro II, dedicado ao Egito, o Autor tinha já referido como alguns embalsamadores praticavam a necrofilia com mulheres outrora bonitas e/ou famosas. Daí Heródoto explicar que, para evitar esses abusos, as mulheres eram entregues aos profissionais do ofício apenas alguns dias depois da sua morte, tornando impraticáveis os abusos sexuais sobre os seus cadáveres (2.89). Há, novamente, aqui uma subversão, pois tais atos seriam ímpios tanto em povos não-gregos como na sociedade grega, à qual Periandro pertencia. Ele mostrou, através dessa forma de agir, ser um tirano bárbaro, capaz de atos anómalos. Fica, desde já, comprovado que, também nestas matérias, não há que separar mundo grego do não-grego, ambos unidos por universais de comportamento humano.

- Améstris e Artainte, “mulheres” de Xerxes (9.108-113)

Mais uma vez, o nosso Autor cria um ambiente dramático-trágico, onde põe o rei Xerxes, a sua esposa e a sua amante a interagir entre si, numa teia de paixão, ambição e vingança, que irá culminar na destruição da família de Artainte.

Xerxes, impulsionado pelo desejo de possuir a esposa de Masistes, seu irmão, fez avanços nesse sentido, mas depressa viu que a cunhada, no seu perfil de esposa fiel, não lhe correspondia. O rei ainda demonstra, neste momento, alguma *philia* fraternal em relação ao irmão, pois por respeito a este, resolve não forçar os seus desejos e não exerce represálias (9.108). No entanto, não desiste dos seus intentos. Resolve, pois, casar o filho Dario com a filha desse seu irmão, pensando que, dessa forma, seria mais fácil seduzir a cunhada, mãe da nora. Mas eis que, após casar o filho com a sua sobrinha, Xerxes perde-se de amores por esta, que, para além de sobrinha, era agora

também sua nora. Xerxes não teve sucesso com a mãe, mas conseguiu seduzir a filha, Artainte, talvez por ser jovem e se deixar mais facilmente deslumbrar e/ou persuadir pelo fascínio de um homem maduro, para mais seu soberano. Os dois encetaram uma relação extramatrimonial que, à luz do pensamento grego (do Autor e seu público), era também uma relação ilegítima, pelos laços familiares que uniam os dois amantes.

Heródoto menciona, de novo, a inevitabilidade do destino, quando afirma que Artainte e a sua família estavam destinadas a terminar mal (9.109). A alavanca que fez despoletar os acontecimentos trágicos foi um manto, que Améstris tinha tecido e ofertado a Xerxes e que este, por sua vez, se viu obrigado a dar a Artainte, quando esta lho pediu. Isto porque Artainte lhe dava tal prazer, que ele, como forma de demonstrar a sua gratidão, fatalmente prometeu dar-lhe aquilo que ela pedisse. Xerxes ainda tentou demovê-la de querer o manto, oferecendo-lhe, na sua vez, cidades, ouro e até um exército, mas tudo ela recusou. Sancisi-Weerdenburg considera o manto um símbolo do poder real, daí que Artainte, ao querer o manto, talvez ambicionasse uma relação legítima com Xerxes, onde poderia usufruir do poder concedido à mulher do rei.<sup>93</sup> Por outro lado, e devido à sua tenra idade, o querer o manto pode também ser interpretado como um capricho de uma jovem mimada (que cobiça um bem de excepcional beleza/valor daquele a quem entrega o seu corpo). De qualquer forma, o rei viu-se, assim, obrigado a cumprir a promessa feita e a abdicar do manto, cedência que resulta, por conseguinte, na descoberta da sua infidelidade.

No entanto, a rainha não direciona a sua vingança para Artainte, mas sim para a mãe daquela, culpando-a pela relação entre Xerxes e a nora. Améstris esperou pelo dia em que se celebrou o aniversário do rei, ocasião em que era costume o rei fazer ofertas aos Persas (9.110). Assim que chegou o momento de pedir o seu presente, Améstris quis a esposa de Masistes. Xerxes compreendeu de imediato qual a razão para tal pedido e as consequências que daí adviriam. Mais uma vez, o rei sucumbe ao elemento feminino, obrigado pelas promessas feitas.

Améstris, por seu turno, encarna o estereótipo da esposa/rainha vingativa e executa a vingança numa mulher inocente, desfigurando e retirando toda a feminilidade à esposa de Masistes ao mandar cortar-lhe os seios (atirando-os aos cães, crueldade máxima!), o nariz, as orelhas, os lábios e a língua (9.112). Xerxes poderia não saber exatamente o que Améstris planeava fazer, mas, conhecendo bem a sua esposa (9.111), calculou que ela iria vingar a relação extramatrimonial que mantinha com a sobrinha-nora na pessoa da mãe desta, que estava inocente

---

<sup>93</sup> Sancisi-Weerdenburg, Heleen (1983), "Exit Atossa: Images of Women in Greek Historiography on Persia", in Cameron, Averil and Kuhrt, Amélie (eds.), *Images of Women in Antiquity*. London, Routledge: 29.

(9.110). Assim, podemos entender que, de alguma maneira, o rei agiu como cúmplice do ato violento e monstruoso perpetrado por Améstris.

Para se tentar ilibar do que estava prestes a acontecer, Xerxes, usando da sua autoridade de rei, quis obrigar o irmão a renegar a sua mulher e a tomar como esposa uma sua filha. Tentou, deste modo, fazer com que Masistes casasse com uma sobrinha, algo prontamente recusado pelo irmão, alegando que com a esposa tinha um bom casamento e com ela tinha constituído família (9.111). Novamente se coloca, de forma implícita, a ênfase no perfil feminino da esposa leal.

Caída a máscara de benevolência e cuidados, Xerxes dá expressão à sua crueldade, retirando a oferta de casamento da sua filha e avisando, simultaneamente, Masistes de que com a esposa também não ficaria. O rei destrói, assim, a *philia* fraternal entre si e o irmão. Assim, ameaça punir a família deste, consciente de que Améstris já teria, naquele momento, executado a sua vingança. Masistes, por outro lado, desconhecia o que tinha acontecido, mas desconfiado de que algo terrível estava prestes a suceder, correu para casa, para se deparar com um cenário terrível: a desfiguração da sua mulher (9.113).<sup>94</sup> Masistes foge com os filhos e outros Persas, com o intuito de conseguir um exército e revoltar-se contra Xerxes. Mas o rei, antecipando-lhe o pensamento, enviou soldados no seu encalço, não só para eliminá-lo, como também aos filhos deste e ao exército por ele levantado.<sup>95</sup> Masistes muniu-se de uma causa nobre para destronar Xerxes, mas não teve sucesso na sua empresa.

Com a narração deste *logos* dos “amores de Xerxes”, Heródoto demonstra a dicotomia existente entre o relacionamento de Xerxes/Améstris e Masistes/esposa. O casamento de Xerxes com Améstris dá expressão a uma relação tipicamente bárbara, onde se cruza a promiscuidade do rei com a vingança atroz de Améstris, ao querer ver-se livre da sua rival. Por outro lado, somos confrontados com a relação consistente e leal de Masistes e da esposa: esta, porque não se quis envolver com o rei, e Masistes, porque recusou repudiar a esposa (quando o rei lhe pediu que o fizesse).<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Gray, Vivienne ((1995), “Herodotus and the Rhetoric of Otherness”, *AJPh* 116, 2) estabelece um paralelo interessante entre Masistes e o boieiro Mitradates, pois Masistes anseia por chegar a casa preocupado com a sua esposa, tal como o boieiro está preocupado, por ter deixado a sua mulher quando esta estava prestes a ter um filho.

<sup>95</sup> Este ato remete-nos para a ordem dada por Dario para dizimar toda a família de Intafernes, como castigo da transgressão por este causada.

<sup>96</sup> Gray 1995:206sg.

### 1.3 Uma figura feminina encarna uma representação do feminino.

Nesta terceira categoria enquadram-se, principalmente, filhas e veremos como algumas, pela sua posição social, assumem o papel de conselheiras dos seus progenitores. Contudo, da mulher era, sobretudo, esperado um papel submisso e de obediência em relação ao seu *kyrios*, quer fosse o pai ou irmãos, por exemplo como verificaremos com o caso da irmã de Pigres e Mástias. Essa obediência passava, igualmente, por aceitar e respeitar o que o *kyrios* para si decidia, quer fosse submeter-se a atos menos honrosos do seu estatuto social, como ser obrigada a prostituir-se (conforme veremos com as filhas de Rampsínito e Quéops), ou a aceitar o matrimónio. E, neste último caso, como já analisámos atrás, os casamentos mencionados pelo nosso Autor são, principalmente, de cariz político, como meio de estabelecer alianças que fortalecessem as famílias que se iriam unir.

Além deste tipo de relacionamento entre pai e filha, deparamos com outros mais atípicos, que passamos a apresentar de forma sucinta. Assim, contrastando claramente com os temas acima mencionados, Heródoto conta, no Livro II (quando enumera os vários reis do Egito), a paixão incestuosa que o rei Micerino tinha pela filha, sentimentos que terão, como consequência, levado ao suicídio desta.

De seguida, abordaremos a figura da mãe, através de duas mães que se distinguem no seu comportamento perante os filhos. Por um lado, temos uma mãe orgulhosa e envaidecida com os seus filhos (os atletas Cleóbis e Bítón) e, por outro, surge-nos a mãe de Sataspes, uma mãe punitiva, que ao pretender preservar a honra da família, castiga o filho, para que este expie o ato de estupro perpetrado a uma jovem e punido com pena de morte por Xerxes.

Finalmente atentaremos nas concubinas e *hetairai*, que viviam à margem da sociedade familiar grega, mas que, pelo contrário, eram aceites no seio da corte persa.

#### -A filha de Periandro (3.53)

Nesta *microstoria* vemos como as filhas serviam de intermediárias dos pais nos jogos político-familiares, pela influência que tinham junto da parte a convencer, neste caso, o seu irmão. Periandro<sup>97</sup>, tirano de Corinto, manda a filha a Corcira, para convencer o filho Licofron a voltar para casa, após vários anos de exílio a que este mesmo se votara. Periandro foi contra a *philia* familiar ao adotar a sua postura de tirano vingativo, em vez de agir como pai. Licofron, apesar de ser o segundo filho, constituía a opção de Periandro na sucessão em Corinto, uma vez que o seu filho mais velho padecia de um problema mental (3.53.1). Licofron, porém, não queria estar perto do pai, por sabê-lo o culpado da morte da mãe e não aceitou regressar a Corinto.

<sup>97</sup> Sobre o perfil de Periandro, cf. Soares 2003: 442-448.



Periandro instruiu, então, a filha para que esta tentasse convencer o irmão a voltar, pois “a escutar alguém, seria ela que ele escutaria” (3.53.2), talvez pelo seu ascendente familiar e quase maternal, latente no modo como trata o irmão, quando se encontra com ele, chamando-o de “menino” (3.53.3). Mas, apesar de não ter conseguido convencer Licofron a regressar a Corinto, a irmã é, efetivamente, quem consegue demover o jovem da sua completa obstinação em manter-se longe da pátria. Os resultados que apresenta ao pai das suas capacidades de influenciar o irmão são, ainda assim, as condições impostas por Licofron para o seu regresso: o de só voltar a Corinto e assumir o poder de que Periandro estava disposto a abdicar, se o próprio saísse da sua *polis*, para que ele pudesse dar continuidade à estrutura política deixada pelos seus ascendentes.

Note-se que à filha não lhe é atribuído um nome específico, aliás, como vem sendo hábito no tratamento dado a muitas figuras femininas; ela é vista como meio de persuasão e inteligência e, embora não tenha tido sucesso imediato na sua empresa, é entendida como o elemento que procura repor a harmonia e a reconciliação familiar, sem pôr de lado o pragmatismo político da sucessão.

Estes atributos reconhece Heródoto ao género feminino, em geral (tanto a mães como a filhas), possivelmente por ver nelas um apego à paz e à segurança do lar que os homens, cidadãos e soldados da pátria, não tinham por prioridade. Importa também aqui realçar o retrato da filha-conselheira, o que permite aproximar a filha de Periandro das filhas de Polícrates e de Cleómenes, como veremos já de seguida.

#### - A filha de Polícrates (3.124)

Nas *Histórias*, as filhas zelam pelo bem-estar do seu progenitor, mas também há aquelas que são maltratadas por eles. No passo 3.124, o Autor conta como a filha de Polícrates pede ao pai para que não vá a Sardes ter com o governador Oretes, por temer pela sua vida. De facto, Oretes alimentava contra Polícrates um ódio pessoal, por ter sido humilhado pelo persa Mitrobates, que o acusou de falta de coragem, por não ter conseguido conquistar a ilha de Samos para o seu rei (3.120.3). Através de um engodo, e porque Oretes conhecia a ambição do tirano (como aliás Heródoto deixa transparecer em 3.122.1), o Persa conseguiu atrair o tirano a Sardes. Através de uma mensagem em que transmitia ao tirano sâmio que tinha caído em desgraça face ao seu rei Cambises, que o queria morto, Oretes propôs a Polícrates um acordo: o de o tirano o aceitar e à sua riqueza na ilha de Samos, sendo que Polícrates poderia ficar com parte dessa fortuna (3.122.4), para levar a bom termo os seus projetos expansionistas marítimos na Grécia (3.122.2).

Para confirmar a existência dos tesouros de Oretes, Polícrates enviou Meândrio, um homem da sua confiança, a Sardes, que, julgando ver muito ouro, logo regressou a Samos, para transmitir ao seu senhor a imensa riqueza que Oretes possuía (3.123.1-2).

Tal como aconteceu a Cresos, Ciro, Cambises e até Xerxes, também a cegueira de Polícrates o impediu de aperceber-se da armadilha lançada por Oretes. No início do Livro III, o nosso Autor dá conta do sucesso de Polícrates, em todas as suas empresas bélicas, quando diz:

“A breve prazo, o poder de Polícrates aumentou vertiginosamente e tornou-se famoso na Iónia e no resto da Grécia. De facto, fosse qual fosse a campanha que empreendesse, em todas obtinha o maior sucesso.”

(3.39.3)

Tal bafejo de sorte fez com que até Amásis, rei do Egito, com quem tinha estabelecido laços de amizade, lhe enviasse uma carta, aconselhando-o a não se deixar levar pelo sucesso. Heródoto coloca o conteúdo da carta de Amásis em discurso direto para acentuar ainda mais o conselho do rei egípcio, como se este estivesse a falar diretamente com Polícrates. O momento particularmente mais importante é aquele em que o Autor transcreve o discurso do rei egípcio, dizendo:

“Antes quero, para mim e para aqueles a quem prezo, sucesso numas coisas e azar noutras, do que sucesso em tudo. É que nunca ouvi falar fosse de quem fosse que, depois de ter tido sucesso em tudo, não tivesse, por fim, acabado os seus dias na maior desgraça, completamente destruído.”

(3.40.2-3)

As palavras de Amásis revestem-se, assim, de simbolismo e irão ser confirmadas no destino reservado a Polícrates. No passo 3.43.1, o rei egípcio compreende (tal como o leitor/ouvinte de Heródoto) que não se pode alterar o destino, para o qual cada ser humano está fadado.<sup>98</sup>

Ao julgar-se um homem de quem o azar nunca se aproximava (afinal até conseguiu recuperar o anel que tinha lançado em alto mar (3.41-42)), resolveu ir ele próprio a Sardes, para ir buscar Oretes, mas, principalmente, a grande riqueza que ambicionava, apesar de todos os que com ele se relacionavam (adivinhos, amigos e filha), estarem contra tal empresa (3.124.1).

---

<sup>98</sup> Aliás, o tema da inevitabilidade do destino, como já assinalámos para as histórias de Ciro e de Artabante, é muito recorrente ao longo das *Histórias*.

É que a filha, assumindo um papel que poderíamos designar de “mulher-vidente”<sup>99</sup>, tinha tido um sonho em que via o pai “elevado nos ares, lavado por Zeus e ungido pelo sol” (3.124.1). O pai, movido pela ambição de acumular riqueza, não prestou atenção à filha, menosprezando o seu sonho e ameaçando mantê-la solteira mais tempo, quando regressasse. Esta ameaça de impor à filha um matrimónio tardio é vista como forma de punição da jovem, já que o casamento, como já vimos na Introdução, era a etapa da vida para a qual todas as jovens se preparavam. No entanto, a filha tem pelo pai tal afeto que este se sobrepõe ao desejo de casamento, pois antes prefere ficar solteira do que perder o pai. Como os sonhos, em Heródoto, se transformam em vaticínios, é em Sardes que Polícrates é “morto de uma maneira atroz, indigna dele e da sua grandeza de alma” (3.125.2), tal como Amásis tinha vaticinado.

- Gorgo, filha de Cleómenes (5.48)

Vários são os momentos em que a mulher participa, direta ou indiretamente na política e se assume como conselheira. No entanto, fá-lo principalmente numa perspetiva de manter a coesão social ou de corrigir uma situação que não se apresenta justa. É interessante que muitas das mulheres que se envolvem na política são não-Gregas, excluindo a Espartana Gorgo. A mulher de Esparta pertencia a uma sociedade diferente da da Ática, a ponto de ser entendida como o “Outro”. Gorgo surge em dois momentos decisivos narrados por Heródoto. Da primeira vez e no papel de filha-menina, que compreende muito bem o mundo dos adultos. A filha parece saber qual o motivo da vinda de Aristágoras a Esparta e dando, desde logo, mostra de que conhece igualmente o seu pai, ouvimo-la dizer:

“Pai, se não te afastares e saíres daqui, o estrangeiro vai acabar por te corromper”

(5.51.2)

De facto, Aristágoras tinha chegado à corte de Esparta como suplicante de Cleómenes, para fazer com que este ajudasse os Gregos revoltosos da Ásia Menor no conflito com os Persas. Para não se sentir forçado a honrar o pedido de Aristágoras, feito enquanto suplicante, Cleómenes decide seguir o conselho da filha e afastar-se, para que o outro não lhe pudesse tocar. Perante a reunião entre os dois homens, a menina demonstra sabedoria, ponderação e, principalmente, racionalidade. Com este episódio, o Autor representa Gorgo como sendo hábil politicamente, uma mulher que atua em defesa e na preservação da sua comunidade.

---

<sup>99</sup> Tal como Agarista, mãe de Péricles, que sonhou que dava à luz um leão.

Já no passo 5.48, onde a jovem surge no perfil de esposa, vemos de que forma um casamento entre tio e sobrinha irá servir para assegurar a sucessão em Esparta. De facto, Cleómenes não tinha tido filhos varões, mas apenas a sua filha Gorgo, que se tornaria, após a morte do pai, numa *epikleros*. Cleómenes tinha, contudo, irmãos, que podiam assegurar o poder e a continuação do *oikos*. Para tal, era necessário casar a filha com um parente próximo. E a escolha recaiu, naturalmente, em Leónidas.

Pela sua capacidade intuitiva e pela sua postura racional, Gorgo, apesar de jovem, mostra-se à altura do intelecto e da coragem do seu tio-marido, Leónidas, que viria a perder a vida, juntamente com os seus 300 soldados de elite, na batalha das Termópilas. Plutarco conta que, na véspera do rei partir com os seus 300 soldados para enfrentar o poderio persa, sob o comando de Xerxes, Gorgo terá perguntado quais as instruções que o marido deixava, para cumprir na sua ausência, ao que Leónidas terá respondido para casar com um homem honrado e ter filhos.<sup>100</sup>

No passo 7.239, Heródoto narra de que forma Gorgo decifrou o segredo contido na tabuinha que tinha sido enviada por Demarato. Os Lacedemónios foram, assim, os primeiros a saber da intenção de Xerxes em invadir a Grécia. Nada faz, no entanto, crer que Gorgo tenha conseguido ler a mensagem contida na tabuinha, porque Heródoto tal não menciona, mas é bem provável que também ela conseguisse decodificar a mensagem, dada a educação das jovens espartanas.

#### - A Filha de Rampsínito (2.121)/ A Filha de Quéops (2.126)

O Autor apresenta, no Livro II, duas histórias de filhas de reis egípcios que são obrigadas a prostituírem-se pelos próprios pais: a filha de Rampsínito e a filha de Quéops. Contudo, esta prostituição imposta pelos pais é explicada e representada de forma diferente por Heródoto. Ambas as filhas obedecem aos pais, por isso estamos perante o retrato da filha-obediente. A diferença principal está em que, enquanto Heródoto conta a história de Rampsínito com algum humor e até descrença no que se contava o pai teria pedido à filha para fazer, já em relação a Quéops utiliza palavras mais duras, até para caracterizar o rei, que servem para criticar as ações do rei egípcio para com a filha.

---

<sup>100</sup> Plutarch, "Sayings of Spartans", in *On Sparta* (2005). Introdução e notas de Richard J. A. Talbert; Tradução de Ian Scott-Kilvert e Prefácio de Christopher Pelling. London, Penguin Books: Leonidas, son of Anaxandridas, 2: "Quando estava prestes a partir para o estreito das Termópilas para combater os Persas, a sua esposa Gorgo perguntou-lhe se havia instruções para si, ao que Leónidas respondeu: Casar com bons homens e ter bons filhos."

Outra dissemelhança entre as duas histórias reside no facto de a filha de Rampsínito obedecer cegamente ao pai e de apenas ter um papel muito passivo em toda a história, ao passo que a filha de Quéops decide tirar partido da situação em que se encontra, encontrando uma forma para também ela deixar a sua memória.

Analisemos, então, com algum cuidado estes dois casos. Heródoto conta-nos que o rei egípcio Rampsínito possuía uma grande fortuna em prata e que, como queria guardar o dinheiro num local seguro, mandou construir uma câmara. No entanto, o construtor, de forma inteligente, fez com que fosse possível retirar uma das pedras da parede por dois homens ou até só por um. Ao longo da vida não revelou o segredo que mantinha, mas, quase a morrer, contou-o aos filhos, porque os queria deixar numa situação confortável, esquecendo-se, no entanto, que, graças a tal revelação, poderia vir a transformar os filhos em ladrões.<sup>101</sup>

Mal morreu, os filhos executaram o plano de roubar o rei. E assim o conseguiram por diversas vezes, deixando intrigado o rei, que, com espanto, dava pela falta do dinheiro quando entrava na câmara, mas não suspeitava de que forma os ladrões poderiam ter entrado. Por isso, decidiu colocar armadilhas, de modo a apanhar os larápios. Não esperava, porém, que eles o superassem em astúcia. Um dos irmãos ao ver-se preso numa armadilha, pediu ao outro para lhe cortar a cabeça, de modo a não ser reconhecido e assim trazer a ruína à família. Este assim fez, mas foi, posteriormente, obrigado pela mãe a resgatar o corpo do irmão, que, entretanto, tinha sido exposto nas muralhas da cidade por ordem do rei. A mãe dos jovens ordenou ao filho sobrevivente que resgatasse o corpo do irmão (2.121γ2), caso contrário, ameaçaria contar ao rei quem eram os ladrões. A mãe apresenta, uma vez mais, um papel fundamental no equilíbrio social. É ela que aponta para uma situação que está errada (ao filho não lhe foram prestados rituais fúnebres) e pressiona para que a ordem seja restabelecida, para que se corrija o erro. Este perfil de mulher apresenta-se-nos, por conseguinte como uma figura autoritária materna, muito próxima dos diversos pais autoritários que já fomos assinalando ao longo do nosso estudo.

Claro que a presente situação é extrema, pois estamos perante um filho insepulto e, nesse contexto, a figura feminina tem um ascendente idêntico à figura masculina, ao dar ordens severas ao filho. O filho cede à pressão da mãe e arranja uma forma de conseguir o corpo do irmão, embriagando os guardas. O rei ficou furioso e, num ato de absoluto desespero decide usar a filha para descobrir o ladrão (embora o Autor condene a prostituição por parte das mulheres livres, sobretudo da mais elevada estirpe). Esta obedece às ordens do pai e, de todos os homens que recebe, tenta-lhes arrancar a revelação dos atos mais inteligentes e dos piores que haviam feito. Rampsínito mostra, sem dúvida, confiança na inteligência da filha para descobrir o homem que procura.

---

<sup>101</sup> É interessante constatar como este episódio quase nos faz lembrar a história de *Ali Babá e os Quarenta Ladrões*, inserida na coletânea de contos orientais conhecidos por “As Mil E Uma Noites” (recontados por nomes tão célebres das histórias infantis como Perrault, irmãos Grimm e Andersen).

Estamos, de novo, perante o retrato da filha que obedece cegamente ao pai. No entanto, o Autor duvida da veracidade da história. Tal não invalida que a narrativa em causa possa servir para explicar aos Gregos, leitores/ouvintes das *Histórias*, o porquê de se usar o verbo “ser como um Egípcio” para significar “possuir uma astúcia fora do comum”.<sup>102</sup> O rei, porém, voltou a subestimar a astúcia do ladrão, que contou à princesa qual o pior ato que já tinha feito e qual o ato mais inteligente, o que fez com que a filha do rei o prendesse, assim que confirmou que aquele era o homem que o pai procurava. Mas, em vez de segurar no ladrão, na escuridão do quarto a princesa agarra o braço decepado de um morto. Parece que Heródoto, através deste enredo, podia querer sugerir ser quase impossível a princesa medir forças com um homem, isto é, mesmo que o ladrão não tivesse usado um braço decepado, este conseguiria, facilmente, dominá-la.

Finalmente, o rei, impressionado com a astúcia e a coragem do ladrão, mandou apregoar imunidade e uma recompensa generosa, se este se apresentasse. Quando o ladrão assim fez, Rampsínito ficou de tal forma admirado que lhe deu a sua filha em casamento, proclamando-o o homem mais inteligente do mundo. Uma vez mais, estamos perante o motivo da noiva-troféu, desta feita, não através de um concurso de destreza física (como foi para a escolha do marido de Agarista, que analisaremos mais à frente no nosso estudo), mas de uma espécie de prova intelectual, ou seja, a astúcia do ladrão.

Também Quéops substituiu a filha, para angariar dinheiro quando tinha falta dele. A filha, cujo nome desconhecemos, obedece ao pai. No entanto, no retrato desta filha, além da obediência, enfatiza-se sobretudo a sua argúcia, pois a cada homem que atendia, pedia-lhe um bloco de pedra para construir a sua própria pirâmide. E assim encontrou um meio de perpetuar a sua memória, pois, de acordo com Heródoto, a pirâmide mais pequena do conjunto de três construídas, pertencia à filha de Quéops.

#### - A Filha de Mégacles (1.61)

Para firmar uma aliança, também Pisístrato aceitou casar com a filha de Mégacles, um Alcmeónida, mas como não queria ter filhos com ela, mantinha relações que, como diz Heródoto, “não eram segundo o que é normal” (1.61.1). Há aqui uma inversão completa das normas do matrimónio na cultura grega. O homem grego tinha a possibilidade de procurar prostitutas, ter concubinas, ou envolver-se em relações homoeróticas. Pisístrato, por sua vez, preferiu usar a mulher como se esta fosse um catamito, provavelmente para evitar ter mais descendência, visto que já tinha filhos. Quando a jovem esposa conta à mãe o que se passava, esta relata o sucedido a Mégacles, que decide castigar Pisístrato pela desonra que causou à sua família e, em particular, à sua

---

<sup>102</sup> Cf. Heródoto, *Historia, Libros I-II* (1992). Tradução e comentário de Carlos Schrader. Madrid, Editora Gredos: 413, n.435.

filha. Essa desonra não se reduziria à prática de relações sexuais *contra naturam*, mas ao que tal ato implicaria em termos sociais, isto é, a não perpetuação da estirpe de Mégacles que, no fundo, era o efeito desejado da união matrimonial da filha com figura tão prestigiada. A consequência foi a fuga de Pisístrato de Atenas, embora voltasse mais tarde, para instalar, pela terceira vez, a tirania na *polis*. Donde se deduz que o fracasso de um casamento ditado por interesses políticos poderia implicar o fim do apoio político prestado pela parte ofendida (neste caso a família de Mégacles) ao ofensor (Pisístrato).

- Ariénis, filha de Aliates (1.74)

Aliates deu a sua filha Ariénis em casamento ao Medo Astíages, filho de Ciaxares, de modo a firmar o convénio de paz entre os Lídios e os Medos e a estabelecer uma aliança política, após cinco anos de conflitos entre eles. O motivo da guerra entre os dois povos fora a recusa de Aliates em entregar ao rei medo os Citas, que, anteriormente, tinham estado sob a proteção desse Ciaxares. No entanto, e para se vingarem de uma acusação do rei medo de que não se sentiam responsáveis, mataram um jovem medo, que estava a ser educado junto deles, dando-o, em seguida, a comer a Ciaxares e aos seus convivas. Os Citas refugiaram-se, depois, na corte de Aliates como suplicantes (1.73).

No que diz respeito à filha deste monarca, como sucede com a maioria dos casos considerados, nada indica que tivesse sido consultada para dar opinião sobre o seu casamento; pelo contrário, teria simplesmente de obedecer às leis do mundo dos homens e aceitar o casamento proposto pelo pai.

Este passo encerra, aliás, uma confirmação inequívoca de que os casamentos servem propósitos políticos, pois, conforme se lê no texto, “não só se empenharam em que fizessem o juramento do pacto, mas ligaram-nos também pelos laços do casamento” (1.74.4).

- A Filha de Milon (3.137)

Para além de oferecer estatuto social a quem com ela se casasse, a filha podia, também, oferecer-lhe honra e privilégios, por intermédio da posição social do pai. No passo 3.137 ficamos a saber que Democedes toma por esposa a filha de Milon. Este é o mesmo Democedes, médico grego na corte de Dario, que tinha convencido Atossa a interceder junto de Dario, para que este invadisse a Grécia. Foi esse o meio que o médico encontrou para poder regressar a casa. Jogou com a ambição de Atossa, é verdade, mas também ele irá casar com a filha de Milon por interesse no estatuto social privilegiado do seu pai, em Crotona. Há, novamente, nesta história, um indício do

papel social discreto das figuras femininas, pois Heródoto não identifica a filha, mas sim o pai, que foi um atleta muito conhecido da Grécia arcaica.<sup>103</sup>

Sabemos que Dario conhecia o atleta, uma vez que Heródoto explica que o pugilista “era bem afamado junto do rei” (3.137.5) e termina confirmando que “Democedes apressou este casamento, gastando grandes riquezas, por uma razão apenas: para que fosse evidente para Dario que ele era, na sua terra, um homem bem conceituado” (3.137.5). Por essa razão, não quiseram os habitantes de Crotona entregar Democedes aos Persas; por ser genro de Milon. Se, por um lado, sabemos que com o casamento Democedes alcançou prestígio e recebeu honrarias, por outro lado, especula-se o que terá ganho Milon, ao entregar a sua filha, mas o mais certo terá sido um dote, pois Heródoto explica que Democedes gastou “grandes riquezas”, ou para comprar a noiva e/ou nos gastos com as cerimónias, como no caso de Agarista, filha de Clístenes.

#### - A Filha do persa Megábates (5.32)

Outro caso visível de ambição política vemos-lo em Pausânias, um general grego, que pretendeu casar com a filha do persa Megábates, pois tinha o desejo ardente de vir a ser tirano da Grécia, numa altura em que a democracia já estava consolidada em Atenas. A aliança que, segundo Heródoto, Pausânias queria estabelecer era em “benefício pessoal, numa clara traição dos interesses da pátria”.<sup>104</sup> Tal aliança não a conseguiu Pausânias. Repare-se que, no entanto, como o próprio Heródoto diversas vezes sublinha, as tiranias gregas subsistem graças ao apoio financeiro e militar facultado pelos Persas (3.122 e 5.37), que, desta forma, buscavam imiscuir-se na governação das *poleis* gregas.<sup>105</sup>

#### - A Filha de Oloro, rei dos Trácios (6.39)

No passo 6.39.1-2, Heródoto conta de que forma Milcíades, filho de Címon, se apoderou do Quersoneso. Após a morte do seu irmão, Esteságoras, Milcíades regressou à sua terra para as cerimónias fúnebres daquele. Já tinha, antes de partir, planeado antecipadamente como iria tomar conta do Quersoneso, fazendo o que os

---

<sup>103</sup> Tinha ganho seis vezes a prova de luta nos Jogos Olímpicos; tinha sido por seis vezes vencedor nos Jogos Píticos e dez vezes campeão nos Jogos Nemeus e Ístmicos. Na Antiguidade, os vencedores dos Jogos Olímpicos eram recebidos como verdadeiros heróis na sua terra; eram honrados e alcançavam prestígio nas terras de onde vinham. Sobre as origens aristocráticas destes atletas ainda não profissionais e as formas artísticas de imortalizar os seus nomes, bem como o prestígio que traziam às cidades de origem, *vide* Oliveira, Francisco. coord. (2000), *O Espírito Olímpico no Novo Milénio*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

<sup>104</sup> Silva-Soares, 2007: 81sg (n.73).

<sup>105</sup> Atente-se que a revolta da Iónia tinha por base a insurreição contra os tiranos, apoiados pelos Persas, a quem deviam uma certa “vassalagem”. Sobre as tiranias, *vide* Waters, K. H. (1971), *Herodotus on Tyrants and Despots. A Study in Objectivity*. Historia Einzelschriften 15. Wiesbaden e Ferrill, A. (1978), “Herodotus on Tyranny”, *Historia* 27. 3: 385-98.



Pisístratos lhe haviam mandado. Sabendo que os Quersonésios mais importantes iriam querer honrar Esteságoras, apresentando-lhe as condolências, na qualidade de seu irmão vivo, Milcíades, num ato traiçoeiro, viu aí uma oportunidade para os encarcerar. Para tal, terá contratado 500 mercenários, possivelmente da Trácia, terra natal da sua esposa Hegesípila, filha do rei local Oloro. Sem adiantar informação mais específica, resta-nos especular que esta união poderá ter tido, eventualmente, contornos políticos, admitindo nós que a filha de Oloro tenha sido o meio de firmar uma aliança entre Trácios e Quersonésios. Aliás, esse papel político reconhecido à noiva é um *Leitmotiv*, que se tem vindo a repetir<sup>106</sup> e que reaparece no episódio que apresentaremos de seguida.

- A Filha de Clístenes, Agarista (6.126-130)

O papel da filha-noiva, no caso de Agarista, é bastante discreto, por contraste com o relevo dado ao significado político e ao prestígio dos homens envolvidos neste enlace. Sabemos, também, que a filha não estaria presente no banquete nupcial, mas teria participado dos festejos anteriores, dançando e participando em atividades lúdico-desportivas.<sup>107</sup> Repare-se que esse enlace, primeiro que tudo, serve para prestigiar o progenitor e o futuro marido, como se lê em 6.126.2:

“... quem, de entre os Helenos, se julgasse digno de se tornar genro de Clístenes...”

O Autor consagra o capítulo 6.127 à referência não só aos numerosos pretendentes, mas também às suas origens geográficas, de diversos pontos do mundo grego, bem como aos “pergaminhos” de cada um, o que ao tempo correspondia a indicar o nome do pai, destacando, igualmente, algum pormenor digno de menção, como a beleza do indivíduo ou da zona de onde provinham<sup>108</sup> ou até a riqueza<sup>109</sup> que detinha.

Os critérios determinantes na avaliação do pai-juiz (a quem cabe ajuizar o melhor partido para a filha) são, além dos fatores genéticos e morais do potencial genro, a vantagem política que a união com determinada casa acarretaria para si próprio. Para essa primazia da influência política aponta Heródoto, no final do capítulo 128, quando evoca o parentesco do ateniense Hipoclides, filho de Tisandro, com a família dos tiranos de Corinto, os

<sup>106</sup> Cf. a *supra* estudada história da filha de Milon, por exemplo.

<sup>107</sup> Robertson, Noel (1991), “The Betrothal Symposium in Early Greece”, in Slater, William J. (ed.), *Dining in a Classical Context*. Michigan, The University of Michigan Press: 25.

<sup>108</sup> Por exemplo, Heródoto conta que um dos pretendentes, Esmindirides, filho de Hipócrates, provinha de Síbaris, na Itália, que “*por aquela altura, gozava o máximo do seu esplendor*” (6.127.1).

<sup>109</sup> O Autor menciona, ainda que indiretamente, de que forma os Alcmeónidas, família a que Mégacles pertencia, conseguiram a sua riqueza. O pai deste, Alcmeón, tinha sido “chamado ao palácio de Cresos” (6.127.4) e tinha-lhe sido ofertada por este uma grande quantidade de riqueza (6.125.2). O Autor menciona também Hipoclides, filho de Tisandro, que era “famoso entre os Atenienses pela riqueza e pela figura” (6.127.4).

Cipsélicas. Sendo o próprio Clístenes um tirano, veria no matrimónio da filha uma forma de fortalecer, através de laços de sangue, alianças com outros senhores autocráticos do mundo grego.

O papel da filha é, por conseguinte, o de trazer honra à casa paterna. Ela é um instrumento no universo masculino, não uma parte interventiva no seu próprio casamento. A filha de Clístenes surge como uma figura quase totalmente apagada e muito subalternizada. Ela é representada como uma autêntica noiva-troféu, que se tenta conquistar mediante as provas de destreza física que Clístenes propõe aos pretendentes, nomeadamente, luta e corridas de cavalos. Heródoto conta mesmo que Clístenes mandou “construir uma pista de corrida e uma palestra de propósito para o evento” (6.126.3). A robustez física e a tenacidade eram fatores importantes na escolha de um dos pretendentes e essa força podia ser vista nessas duas provas físicas, em especial, na prova de corridas de cavalos, considerada na Antiguidade como a prova mais espetacular e a mais nobre. Ao próprio Clístenes agradar-lhe-ia essa prova em particular, pois, segundo o nosso Autor, ter-se-ia sagrado vencedor na corrida de quadrigas durante os Jogos Olímpicos (6.126.2).

Na Antiguidade e até ao início do século V a.C. os concorrentes vinham, principalmente, de famílias aristocráticas, que viam na participação desses jogos um meio de expandir e fortalecer a sua ideologia política.<sup>110</sup> Para além disso, o fator financeiro era, igualmente, muito importante e os custos de manutenção dos carros de corrida só seria possível dentro de um contexto aristocrático.

Os pretendentes tentam destacar-se e superar as provas propostas, quais concorrentes em Jogos Pan-helénicos. Tal como afirma Maria de Fátima Silva, “cada um põe ao serviço da prova força e engenho, os mesmos dotes que fazem dele um guerreiro distinto no combate.”<sup>111</sup>

Após o período de observação dos pretendentes na sua condição física e no seu comportamento social, Clístenes comemora, então, o banquete nupcial da filha, como se fora um festival, envolvendo toda a comunidade de Sícion. Heródoto conta como, durante a cerimónia oficial, o tirano manda sacrificar 100 bois, tal como sucede nos grandes festivais religiosos, como o festival em honra de Apolo<sup>112</sup>, para além dos Jogos Olímpicos (em honra do deus supremo, Zeus) e as Pan-Ateneias (dedicadas a Atena). Deste sacrifício de gado e do “banquete magnífico” (6.129.2) que ofertou, quer aos pretendentes quer aos habitantes de Sícion, sobressai o elevado estatuto e a magnificência do pai. Na Grécia antiga, como se sabe, o consumo de carnes vermelhas era um bem precioso, ingerido com mais frequência por quem tinha um estatuto social superior. Como afirma Maria José García Soler:

---

<sup>110</sup> Silva, Maria de Fátima (2000), “Os Jogos Olímpicos na Grécia Antiga. Um Certame de Ideal e de Glória”, in de Oliveira, Francisco (coord.), *O Espírito Olímpico no Novo Milénio*. Coimbra, Imprensa da Universidade: 47-59.

<sup>111</sup> Silva 2000:59.

<sup>112</sup> Robertson 1991:25.

“... a presença da carne pode explicar-se como símbolo de pertença de um estatuto social elevado: quanto maior era o consumo da carne, maior era o prestígio que dela derivava”.<sup>113</sup>

No final do lauto banquete público, teve início o *symposion*, ocasião em que “os pretendentes entretiveram-se com concursos de música e conversas de mesa” (6.129.2)<sup>114</sup>, contexto em que o vinho, misturado com água, tinha um papel importante, ajudando à confraternização.<sup>115</sup> Aliás o excesso de ingestão de vinho poderá estar na base do comportamento ridículo de Hipoclides, até então o favorito de Clístenes. Se quisermos podemos tomar em consideração as palavras de Cícero, na sua defesa de Murena (*Pro Murena* 6), onde explica que “*nemo fere saltat sobrius, nisi forte insani*”, ou seja, *ninguém (dança) se estiver sóbrio, a não ser que esteja louco*. Tal poderá ter sido o caso de Hipoclides. O filho de Tisandro começou a sua espiral descendente para a derradeira queda ao efetuar danças de várias zonas da Grécia e terminando de forma embaraçosa “a gesticular com as pernas” (6.129.3), tendo a cabeça apoiada sobre a mesa. A dança era, então, considerada como um ato efeminado e de cariz moralmente degradante e perigoso<sup>116</sup>, pelo que se compreende, primeiro a desconfiança, e depois o completo desagrado de Clístenes, tanto mais que Hipoclides era o seu pretendente favorito.

Heródoto apresenta um modelo de casamento peculiar, onde o pai da noiva parece ter repartido o dote pelos diversos pretendentes ou, pelo menos, dá-se uma certa compensação aos preteridos, pois, atendendo à sua estirpe, havia que manter laços de *philia* entre as várias famílias poderosas, o que se conseguia através da oferta de presentes.<sup>117</sup> O Autor coloca Clístenes a responder do seguinte modo aos pretendentes:

“Pretendentes da minha filha, a todos vocês eu louvo e — caso isso fosse possível — a todos eu gostaria de agradar, sem escolher em especial nenhum de vocês e sem preterir os demais. Mas, já que não é possível decidir o destino de uma só filha e fazer também a vontade a todos, aos que ficarem excluídos destas núpcias eu darei de presente um talento de prata, em prova da minha estima por terem pensado em casar com alguém do meu sangue

<sup>113</sup> García Soler, Maria José (2001), *El Arte de Comer en la Antigua Grecia*. Madrid, Biblioteca Nueva:17.

<sup>114</sup> Outro banquete nupcial famoso foi cantado por Homero e a sua descrição surge n’*A Odisseia*, quando Menelau se preparava para casar os dois filhos, Hermione, filha legítima que teve com Helena e que ia casar com o filho de Aquiles, e o filho Megapentes, que teve com uma escrava. Homero conta: “Assim se banquetavam no espaçoso e alto palácio os vizinhos e parentes do famoso Menelau, regozijando-se. No meio deles cantava o divino aedo, tangendo a sua lira; e dois acrobatas executavam piroetas no meio dos convivas para assim dar início às danças.” (IV.15-19).

<sup>115</sup> García Soler 2001:19.

<sup>116</sup> Hall, Edith (2010), “Heroes of the Dance Floor: The Missing Exemplary Male Dancer in Ancient Sources”, in Fiona Macintosh (ed.), *The Ancient Dancer in the Modern World — Responses to Greek and Roman Dance*. Oxford, Oxford University Press: 146.

<sup>117</sup> Este episódio apresenta uma analogia com a história dos pretendentes de Helena. Tíndaro, pai de Helena, também tinha chamado à sua corte, em Esparta, vários pretendentes, onde, depois da realização de várias provas, Menelau foi eleito para marido de Helena, mas não sem Tíndaro antes fazer com que todos os outros pretendentes prometessem aceitar a sua escolha. Delfim Leão nota, por seu lado, o paralelo com a história da esposa de Ulisses, cortejada por várias dezenas de pretendentes (Ferreira-Leão 2000:119 (n.253). No entanto, o facto de ser através de vitórias em provas atléticas (corrida e luta) que a seleção do noivo se fará, faz ecoar também, na mente do recetor das *Histórias*, os célebres jogos organizados na terra dos Feaces, em honra de Ulisses, é certo, mas onde fica subentendido o desejo de o rei Alcínoo casar a sua filha Nausícaa com o Heleno. (*vide Odisseia* VIII.120-130).

e por se manterem afastados de casa. E a Mégacles, filho de Alcméon, dou em casamento a mão da minha filha Agarista, segundo as leis atenienses”

(6.130.1-2)

- A Filha de Micerino (2.129-131)

Nos capítulos 2.129-2.131, Heródoto não se centra na questão do amor filial, mas aborda a paixão incestuosa de Micerino pela filha. O episódio da filha de Micerino apresenta uma transgressão à *philia* paternal, de tal modo que a filha, humilhada sexualmente pelo próprio pai, vê no suicídio um meio de se libertar da vergonha sofrida. Ao saber da morte da sua filha legítima, Micerino mandou construir uma vaca<sup>118</sup> feita de madeira e revestida a ouro, num dos aposentos reais do palácio, para lá sepultar a sua filha, de modo a tê-la sempre perto de si.

- As Filhas de Cálias (6.122)

O pai, quer na cultura grega quer na persa, era quem escolhia o marido para a(s) sua(s) filha(s). O exemplo de Cálias, contudo, mostra-nos a exceção que prova a regra. Este episódio, que preenche o capítulo 122 do Livro VI, terá sido inserido por outra pessoa dentro da narrativa principal, ou seja, quando o Autor explicava de que forma se tinha expulsado os tiranos de Atenas. Este passo apresenta, então, um carácter espúrio, opinião partilhada por muitos comentadores<sup>119</sup>, o que significa que Heródoto não terá sido o autor dele. Não deixa, no entanto, de ser um passo—que importa realçar, pois, para além de assinalar a importância que Cálias tinha na sociedade, não só por ter sido vencedor da corrida de cavalos nos Jogos Olímpicos, de ter ficado em segundo na corrida de quadrigas e de ter sido vencedor nos Jogos Píticos, foi também um dos agentes importantes para a expulsão da tirania em Atenas (6.122.1). Mas, sobretudo, é um passo interessante por descrever um acontecimento considerado anómalo dentro dos padrões normativos da sociedade grega. Esse desvio à norma de Cálias consistiu em dar um dote muito generoso às suas três filhas e, simultaneamente, permitir-lhes casar com o homem que escolhessem (6.122.2). Cabe neste caso à noiva e não ao pai o poder de eleger o marido, livre arbítrio que no geral lhe era negado.

---

<sup>118</sup> Sobre o culto religioso ligado à deusa-vaca, *vide* Soares 2003:174sg.

<sup>119</sup> Cf. Ferreira-Leão 2000:117 (n.247).

- A Irmã de Pigres e Mástias (5.12-13)

No passo 5.12-13, assistimos ao modo como Pigres e Mástias, da Peónia, usaram a irmã para alcançarem os objetivos políticos perante Dario, ou seja, o de continuarem independentes e se tornarem “uma espécie de delegados do poder real na Peónia”.<sup>120</sup> Heródoto acentua a beleza física da jovem, ao dizer que era “esbelta e bem-parecida” (5.12.1), talvez sugerindo, assim, argumentos que mais facilmente seduziriam Dario e ajudariam os irmãos a atingirem o seu objetivo principal: o de serem tiranos da Peónia, sob o domínio persa. Aparentaram-na toda e encarregaram-na de ser industriosa em várias tarefas domésticas, que para os Persas eram estranhas em mulheres livres, por serem tarefas de escravas. Ou seja, mandaram-na ir buscar água com um cântaro à cabeça, enquanto puxava um cavalo com um dos braços e fiava com o outro (5.12.2). Contudo, o resultado desta exibição provou ser catastrófica para os irmãos, pois teve um efeito contrário ao que eles almejavam. Em vez da liberdade territorial, foram desalojados da sua terra e enviados para a Ásia.

Neste episódio podemos, desde já, verificar que existe um confronto claro entre o código de atuação feminina grego e bárbaro. Se para um Grego, o cuidar dos cavalos era tarefa masculina, sendo que à mulher livre lhe era devido cuidar do *oikos* e passar o tempo, entre outras atividades, a fiar, já para os bárbaros as várias tarefas enunciadas pelo nosso Autor eram levadas a bom termo pelo trabalho escravo.<sup>121</sup>

- A Mulher de Anaxândrides (5.39-41)

Se a maior parte das uniões entre famílias com poder era, precisamente, para a manutenção ou confirmação desse poder, também podia dar-se o caso excepcional de se verificarem uniões endógamas, onde prevalecia o afeto, se não dos dois, pelo menos de um dos elementos. Neste episódio, verifica-se a omissão (convencional) da referência ao afeto feminino; faz-se, sim, um retrato de uma figura masculina. Heródoto conta como Anaxândrides desposou uma filha da irmã, por quem tinha grande afeição. Inicialmente, julgava-se que não lhe daria filhos, por isso, e contrariamente ao seu desejo, Anaxândrides, aconselhado pelos éforos, arranjou uma outra mulher, que lhe deu um filho, Cleómenes. Ora a bigamia não era de todo permitida na sociedade grega e só uma situação muito excepcional levaria os Espartanos a aceitar que Anaxândrides tivesse duas esposas.<sup>122</sup> Passado algum tempo, a sua primeira mulher deu-lhe um filho, Dorieu, seguido depois por outros dois filhos, Leónidas e Cleômbroto. Leónidas tornar-se-ia no filho mais famoso e com um final mais heróico, pela resistência que fez aos Persas na batalha das Termópilas.

---

<sup>120</sup> Silva-Soares 2007:68 (n.30).

<sup>121</sup> Silva-Soares 2007:67 (n.29).

<sup>122</sup> Silva-Soares 2007: 88 (n.97).

Sobre o tema da representação do feminino, assunto da nossa investigação, importa observar que este episódio reforça a ideia de que, no seio do matrimônio, a mulher era não apenas um bem (como tantos outros) que o marido possuía, mas também, por vezes, alvo incontestável da sua afeição.

- A Mãe dos jovens Cleóbis e Bíton (1.31.1-5)

A história de Cleóbis e Bíton surge durante a reunião entre Creso e o legislador ateniense Sólon. Quando questionado por Creso sobre qual seria o mais feliz dos homens, Sólon responde, primeiramente, Telo de Atenas e explica as razões para a sua escolha, alegando a *arete* de Telo e a nobreza de caráter e saúde dos seus descendentes. De acordo com Sólon, um homem só poderá saber se é feliz quando chegar ao termo dos seus dias. Heródoto põe Sólon a utilizar o discurso direto para dizer a Creso que Telo de Atenas é o mais feliz dos homens porque “teve filhos belos e bons e de todos eles viu nascerem filhos e todos permaneceram com vida” (1.30.4). Para além de ter uma família nobre e honrada, Telo de Atenas demonstrou toda a sua coragem perante o inimigo que ameaçava Atenas e tombou de forma gloriosa pela sua cidade, conseguindo com isso a admiração dos Atenienses, que o sepultaram “com exéquias públicas no próprio local em que tombou e tributaram-lhe grandes honras” (1.30.5).<sup>123</sup> Tal resposta não agradou a Creso que se considerava o mais feliz dos homens. Pensou que seria, então, o segundo homem mais feliz, depois de Telo. Mas eis que Sólon identifica os jovens Cleóbis e Bíton, que não querendo que a sua mãe chegasse atrasada à festa em honra da deusa Hera, submeteram-se ao jugo e puxaram eles próprios o carro para transportá-la até ao santuário.

Embora não saibamos o nome da mãe de Cleóbis e Bíton, Heródoto não deixa de elogiar e mostrar respeito por essa mãe. Neste caso, e ao contrário dos muitos exemplos já atrás analisados, não é o pai que é fruto de respeito e admiração, mas sim a mãe. Coloca-se a ênfase na figura geradora de uma raça distinta de filhos, tal como aconteceu com outras mães, que já considerámos no ponto I, como a mãe de Cípselo, Ciro ou Pércides. Porém, ao invés desses tais filhos, esta prole não está destinada à excelência política, mas sim atlética. Heródoto menciona a força física dos jovens e indica que “os dois foram igualmente atletas vencedores” (1.31.2).

A sua capacidade física irá ser confirmada precisamente quando, não querendo que a progenitora chegasse atrasada à festa em honra da deusa Hera, submeteram-se ao jugo e puxaram eles próprios o carro que a transportava. Chegados ao templo, são congratulados pelos Argivos pela sua destreza física, enquanto as Argivas

---

<sup>123</sup> George, Pericles (1994), *Barbarian Asia and the Greek Experience – From the Archaic Period to the Age of Xenophon*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press:172. *Vide*, também, Soares 2003:54-56.

elogiam “a mãe que tais filhos teve” (1.31.3). É evidente o retrato da mãe orgulhosa, envaidecida pela mostra de reconhecimento público dos seus filhos. Heródoto deixa também antever, neste episódio, a ideia que vem desde a Antiguidade até aos nossos dias de que a glória da descendência reverte em benefício dos progenitores, neste caso concreto, da mãe. A mãe não é só quem dá à luz e cuida da criança na sua primeira infância (como no caso de Ciro), mas sim uma figura que “lucra” com a projeção pública dos descendentes.

Os jovens acabaram por morrer no interior do templo, muito provavelmente devido à exaustão da tarefa que haviam feito. A morte dos jovens é entendida, no entanto, como a melhor honra que a deusa lhes poderia dar, diante do pedido da mãe:

“Ela, cheia de júbilo pela façanha e pelos elogios, de pé diante da estátua, pediu que a deusa concedesse aos seus filhos Cleóbis e Biton, que tanto a haviam honrado, o melhor que um homem pode obter. Depois desta prece, uma vez realizados o sacrifício e o banquete, os jovens adormeceram no próprio templo e não se levantaram mais. Foi esse o fim que tiveram.”

(1.31.4-5)

#### - A Mãe de Sataspes (4.43)

É com base nas noções de equilíbrio social e harmonia familiar que vemos a mãe de Sataspes, irmã de Dario e tia do rei Xerxes, a pedir clemência pelo seu filho, acusado de ter violado uma jovem e cujo castigo era o de ser empalado pelo soberano. É bem verdade que a mãe do acusado conseguiu ter acesso direto ao rei, muito provavelmente, por ter um estatuto social superior, não esquecendo, para além disso, a relação familiar que tinha com ele. Mas é a própria mãe que impõe ao seu filho um castigo mais pesado que a própria morte, pena com que Xerxes acaba por concordar. Estamos, pois, perante o que pode parecer uma contradição, ou seja, uma mãe clemente e, em simultâneo, punitiva. A pena imposta pela mãe, segundo a qual Sataspes teria que, forçosamente, navegar à volta da Líbia até chegar ao Golfo Árábico, poderá, no entanto, ser entendida, em caso de ser ele bem-sucedido, como um meio de honrar o nome da família e corrigir um mal feito. Ou seja, embora apresentada como punição, essa viagem poderia reverter em fama para o castigado e para a sua família.

Em suma, a mulher surge como elemento pacificador, apaziguador e membro ativo da preservação da honra da família. Já Xerxes, ao aceitar ceder perante o pedido de clemência de uma mãe, mostra, à luz do

pensamento grego corrente, o seu lado mais fraco, de quem cede perante os pedidos das mulheres que cruzam o seu caminho<sup>124</sup>.

- Mãe grega do rei cita, Ciles (4.78.1-2)

É a mãe de Ciles, filho de Ariápites, rei dos Citas, quem ensina ao filho o grego e lhe incute os valores e costumes da sociedade grega, aos quais o jovem fica rendido. De tal modo que, quando sucede no trono a seu pai, não está contente com os seus antecedentes culturais e sociais paternos, preferindo tudo o que fosse grego, dada a educação que teve. Tanto assim que chega a casar com uma mulher de Borístenes, colónia grega onde gostava de ir, para poder, às escondidas dos Citas, sentir-se Grego, vestindo roupas gregas e prestando, inclusivamente, culto aos deuses gregos. Estamos, pois, perante o perfil da mãe-educadora, responsável pela formação cultural da sua descendência. Como já vem sendo habitual na narrativa, Heródoto mais uma vez aponta para a inevitabilidade do destino no que concerne Ciles, pois explica que o rei cita “havia de acabar mal” (4.79). De facto, Ciles acabará por ser degolado pelo seu irmão, Octamásades, quando é apanhado no ritual de iniciação báquico. O culto ao deus Dioniso era mal visto pelos Citas “já que, segundo eles, não parece lógico aceitar-se um deus que estimule os homens ao delírio” (4.79.3).

- Feretima, uma mãe vingativa (4.162-167)

Mas a mulher, cega pelo seu sentimento maternal e pela perda de um filho, pode desfigurar-se enquanto ser humano e transformar-se num autêntico monstro. Tal é o caso de Feretima.<sup>125</sup>

Esta, para ajudar o filho a regressar a Cirene (ele que havia fugido para Samos, por um golpe que não lhe foi favorável), foi ter à corte do rei Eveltonte, em Salamina do Chipre. Pediu-lhe um exército para ajudar o filho a instalar-se, novamente, em Cirene, mas do rei o que obteve, na verdade, foi um fuso de ouro e uma roca cheia de lã. São estes dois objetos claramente identificativos das atividades domésticas típicas da mulher grega, a quem competia o governo do lar e não da comunidade política. O rei não cede e partilha do pensamento grego, que Heródoto deixa transparecer, pois “quando Feretima voltou a repetir as mesmas palavras, Eveltonte disse-lhe que era com coisas desse tipo [entenda-se o fuso e a roca, respetivamente] que se devia presentear as mulheres e não com um exército” (4.162.5). Vivienne Gray considera estarmos, aqui, perante um padrão invertido, pois

---

<sup>124</sup> *Vd.*, acima, os casos de Améstris e Artainte.

<sup>125</sup> Também na tragédia *Os Heraclidas*, de Eurípides (vv.1050-1051), é visível o comportamento vingativo de Alcmena, mãe de Hércules, quando Euristeu, inimigo dos filhos do herói, é capturado e levado até si. Alcmena ofende verbalmente o agressor dos seus netos ordenando, em seguida, a sua morte e que o seu corpo seja entregue aos cães, para que estes o devorem.



Feretima pediu um exército e foram-lhe dados uma roca dourada e um fuso, e estabelece o paralelo com Artainte, mulher que, embora Xerxes lhe tivesse oferecido um exército, preferiu o manto do rei, oferta da rainha Améstris. Artainte, sem perder a sua feminilidade e sem ter atuado diretamente, conseguiu destruir uma família inteira.<sup>126</sup>

O comportamento belicoso e masculino não o abandonou, porém, Feretima, pois, quando o filho foi assassinado, refugiou-se, desta vez, no Egito e foi Ariandes, o governador desse país, que a ajudou a vingar a morte de Arcesilau, ao entregar-lhe “todas as forças armadas do Egito, tanto de terra como de mar” (4.167.1). Ariandes, embora um bárbaro, estava familiarizado com as exigências do ritual da súplica, que Feretima aplica, assim que chega ao Egito.

Desta vez, o desespero e a astúcia não a fizeram correr riscos e, no Egito, tornou-se, imediatamente, suplicante, para que Ariandes se compadecesse do coração destroçado de uma mãe que havia perdido o filho.<sup>127</sup> É de reconhecer que tanto a mãe como Arcesilau, ambos com espírito belicoso e vingativo, acabam por sofrer mortes terríveis. São castigados pela sua *hybris*. Feretima, para vingar a desonra que foi perpetrada contra a sua família, assume um papel ativo na destruição dos responsáveis pela morte do filho. Estamos, mais uma vez, perante o perfil da mãe punitiva, não do filho, mas dos seus adversários.<sup>128</sup>

Feretima acaba por se transformar em um monstro, pois não só se vingou, cruelmente, dos homens responsáveis pela morte do filho, empalando-os em redor das muralhas, como também castigou, gratuitamente, as mulheres de Barca, cortando-lhes os seios e adornando as muralhas com eles. Este ato puramente gratuito e terrível, de negar às mulheres uma parte da sua feminilidade (algo que Feretima já não compreendia, por se ter transformado num ser másculo e monstruoso), irá servir a Heródoto para justificar as condições agonizantes em que morreu.<sup>129</sup> Heródoto narra que:

---

<sup>126</sup> Gray 1995:208.

<sup>127</sup> Na *Helena* de Eurípides, também a protagonista suplica a Teoclímeno que a deixe realizar o ritual funerário de Menelau em alto mar, alegando fazer parte de um costume espartano, e o rei egípcio acede à súplica. Na realidade, Helena arranhou uma forma astuta, recorrendo a esquemas, de fugir com o marido Menelau e regressar a Esparta (vv. 1237-1239). Eurípides, na dramatização desta peça, partilhou da opinião, embora lhe tenha dado contornos mais espirituais, dada por Heródoto de que Helena nunca teria chegado a Tróia, mas que, pelas condições atmosféricas, tenha ido parar ao Egito, ficando aí retida pelo rei. (2. 112-116). Sobre a *Helena* de Eurípides, vide Sousa e Silva, Maria de Fátima (2007), “Helena, Um Exemplo de Futilidade Feminina e de Snobismo Bárbaro”, in Bañuls, José Vicente et alii (eds.), *O Mito de Helena de Tróia à Actualidade* — vol. I. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, Universidade de Granada, Universitat de València, Università di Foggia: 89-103. E em relação à Helena de Heródoto, vide Soares, Carmen (2007), “Rapto e Resgate de Helena nas Histórias de Heródoto”, in Bañuls, José Vicente et alii (eds.), *O Mito de Helena de Tróia à Actualidade* — vol. I. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, Universidade de Granada, Universitat de València, Università di Foggia: 81-88.

<sup>128</sup> Cf. Soares 2003: 325-328.

<sup>129</sup> Este aspeto bárbaro é, contudo, análogo à vingança que Améstris tomou contra a esposa de Masistes, cortando-lhe os seios, o nariz, orelhas, lábios e língua, somente porque a sua filha tinha um relacionamento amoroso com Xerxes. (Hdt. 9.112). No fundo, temos aqui dois perfis de feminilidade irmanados pela conduta, independentemente do facto de uma das mulheres ser de origem grega e outra bárbara.

“ De facto, assim que, depois de se vingar dos Barceus, deixou a Líbia e regressou ao Egípto, morreu de um modo horrível, comida viva pelos vermes, porque, levadas ao excesso, as vinganças dos homens se tornam odiosas aos deuses. E a tal ponto chegou a vingança de Feretima, mulher de Bato, contra os Barceus.”

(4.205)

- Artemísia (7.89; 8.68; 8.87-88; 8.93; 8.103)

Outra figura feminina a quem Heródoto dá destaque é Artemísia. Tal fascínio poderá estar relacionado com um orgulho demonstrado pela atuação, em panorama bélico, da rainha da terra natal do nosso Autor, Halicarnasso. Por outro lado, a opção por descrever o caráter e a atitude de Artemísia, quando não o faz em relação a outros generais que estão ao serviço dos Persas, poderá estar associado à estranheza de ver uma mulher no palco de guerra, precisamente numa posição de estratégia e liderança. A sua presença mostra ser de tal forma provocadora para os Gregos, que decidem emitir uma recompensa para quem a consiga capturar e fazê-la prisioneira (8.93.2).

De facto, a presença de Artemísia vai contra o *nomos* estabelecido entre os Gregos, de que a guerra cabe aos homens, tal como a gestão do lar e o cuidado das crianças são tarefas pertencentes às mulheres. Artemísia não personifica essas atividades “interiores”; liberta-se, sim, dessas velhas convenções e partilha das tarefas “exteriores” inerentes ao homem, como se encarnasse uma “Atena culta”<sup>130</sup>.

A rainha-viúva de Halicarnasso surge, pela primeira vez na narrativa, no capítulo 99, do Livro VII. Sabemos pelo nosso Autor que, após a morte do marido, assumiu a tirania em Halicarnasso e apesar de ter um filho adulto e não ser obrigada a juntar-se à expedição contra a Grécia, por sua vontade resolveu fazê-lo, pois o seu espírito e coragem masculinos a impeliam a tal (7.99.1). Devendo Halicarnasso obediência e lealdade a Xerxes, não deixa de ser interessante constatar que Artemísia não é vista como uma escrava do rei persa, pois a ela lhe é dada a liberdade política de não participar sequer no conflito, enquanto, no capítulo 96, Heródoto especifica que todos os oficiais no comando das tropas dos Persas eram meramente escravos, da mesma forma que o eram os próprios comandantes persas, como Mardônio, primo do rei.

Artemísia, de ascendência grega, contribuiu somente com 5 navios no total de 1207 que constituíam a frota de Xerxes (7.89.1), mas a ela é dado um enfoque maior que a qualquer outro indivíduo que tenha lutado pelo lado dos Persas, se excetuarmos Mardônio.<sup>131</sup> Esta importância na figura da rainha de Halicarnasso deve-se aos

<sup>130</sup> Munson, Rosaria Vignolo (1988), “Artemisia in Herodotus”, *Classical Antiquity* 7. 1: 94.

<sup>131</sup> Munson 1988:92.

seus traços, prontamente identificados pelo nosso Autor em 7.89, de caráter tipicamente masculino, na sua bravura e coragem, demonstradas na batalha de Salamina. O rei Xerxes, ao observar o conflito e não sabendo que Artemisia, de facto, tinha afundado um navio aliado para se salvar, chega a comentar:

“Na minha opinião, os homens têm-se tornado mulheres e as mulheres homens.”

(8.88.3)

Mas, segundo Munson, a coragem de Artemisia não pode ser vista com o sentido de lutar até morrer (tal como o rei Leónidas na batalha das Termópilas) nem, inclusivamente, de ajudar os navios aliados; é sim um ato egocêntrico e inteligente de salvar a sua vida, afundando um navio amigo, enquanto fugia dos Gregos. Deste modo, deixariam de a perseguir por julgarem tratar-se de um dos seus que tinha afundado o navio dos Calíndios (8.87.3). O próprio Autor não consegue garantir se o ato de Artemisia foi um acidente ou se a rainha já teria contra o rei dos Calíndios, Damasitimo, alguma inimizade, e visto, naquele momento, uma oportunidade de exercer a sua vingança (8.87.3).<sup>132</sup>

De qualquer forma, o ato de agressão de Artemisia constituiu uma traição ao código de honra militar. Não sofrerá, no entanto, consequências pelo que fez porque, como conta Heródoto,

“...à rainha sobreveio outra feliz casualidade: dos tripulantes do barco calíndico não sobreviveu ninguém que pudesse denunciá-la.”

(8.88.3)

Tanto Xerxes como os outros Persas que assistiram à batalha, não discerniram de quem era o navio destruído pela rainha, convencendo-se, portanto, que a rainha não estava em fuga, mas sim que ia em perseguição de um navio grego. Tal ato de bravura fez com que Artemisia se tivesse “tornado ainda mais digna de mérito para Xerxes” (8.88.1).

Mas este instinto de sobrevivência de Artemisia não lhe pode tirar o mérito de ser uma mulher ponderada, inteligente e sábia nos conselhos que dá a Xerxes, antes e depois da batalha de Salamina, a ponto de o rei lhe confiar a guarda dos filhos, após a derrota persa (8.103.1).

---

<sup>132</sup> Munson 1988:104.

Quando os Persas ordenadamente debatiam se haviam de travar combate naval, Artemísia destacou-se pela resposta direta que apresentou e que ia em sentido contrário à opinião de todos os outros presentes. Artemísia reconhece a superioridade dos Gregos no mar, a ponto de estabelecer a dicotomia de força masculina (personificada nos Gregos) e fragilidade feminina (personificada nos Persas):

“A verdade é que os soldados gregos são no mar mais fortes do que os teus, na proporção em que os homens o são relativamente às mulheres”.

(8.68.α1)

Daí a rainha aconselhar o soberano a não encetar a batalha e a aguardar pelo passo dos Gregos, que sabia enfraquecidos (8.68.β2). O seu primeiro conselho será ignorado em detrimento da opinião da maioria, embora o nosso Autor deixe transparecer a preferência de Xerxes pela opinião apresentada pela rainha de Halicarnasso.

Em experiência estratégica, Xerxes revelou ser inferior a Artemísia, por não ter optado pelo seu conselho e, como consequência, perdeu a batalha de Salamina<sup>133</sup>, que constituiu o início do fim da campanha de expansão imperialista do rei persa.

Mas, se a rainha-conselheira não foi escutada num primeiro momento, sê-lo-á mais adiante. Num segundo momento, Xerxes, abalado com o resultado da batalha naval, pondera regressar a casa. Mardónio, o grande impulsionador da guerra contra os Gregos, receando sofrer as consequências por Xerxes ter empreendido tamanha empresa, chega junto do rei e aconselha-o a partir com a maior parte do exército, enquanto ele fica para subjugar a Grécia (8.100.5). O rei convoca o conselho para saber qual a opinião dos seus generais e resolve também convocar Artemísia, pelos seus sábios conselhos. Xerxes seguirá, desta vez, o conselho da rainha, até porque este vai ao encontro da sua já tomada de decisão de regressar a Susa.<sup>134</sup>

Pelas suas atitudes de caráter, Artemísia assemelha-se aos Atenenses retratados nas *Histórias*, não só pela sua contribuição estratégica para o desenvolvimento do conflito naval, bem como pela liberdade política que demonstra ter (se tivermos em atenção que Halicarnasso inseria-se em contexto imperial persa, contexto que fazia pressupor da parte da sua suserana um incentivo declarado ao avanço contra a Grécia, o inimigo).

---

<sup>133</sup> Munson 1988:102.

<sup>134</sup> Ferreira-Soares 2002:92 (n.200).

- Concubinas e Heteras dos Bárbaros (3.1; 3.3; 9.76; 9.81; 2.134-135)

Paralelamente às representações femininas já analisadas neste estudo, encontramos ainda um grupo de mulheres, cujo estatuto social estava à margem das restantes filhas, irmãs, esposas ou mães, em ambas as sociedades estudadas nesta nossa análise. Referimo-nos às concubinas e *hetairai*.

Como o papel da concubina já foi objeto de reflexão na nossa Introdução<sup>135</sup>, importa agora esclarecer quais as semelhanças e as diferenças encontradas nas sociedades grega e persa, no que às concubinas diz respeito. Em primeiro lugar, é necessário lembrar que os Gregos tinham casamentos monógamos, portanto apenas existia uma esposa legítima. Não quer isto dizer, no entanto, que não pudessem procurar outras mulheres, caso quisessem, pois um Grego casado, com possibilidades financeiras, podia manter uma casa com outra mulher, se assim o entendesse. Essa mulher seria, socialmente, uma concubina.<sup>136</sup> Já os Persas praticavam a poligamia, o que significa que podiam casar-se com várias mulheres. Contudo, estas apenas eram consideradas legítimas se pertencessem à mesma nação, ou seja, que fossem persas. O nosso Autor remete-nos para alguns episódios em que as mulheres eram consideradas concubinas dos Persas e não esposas, por serem estrangeiras. Recordemos, a este propósito, dois episódios já atrás considerados: o estratagema utilizado pelo rei Amásis do Egito, que, não querendo dar a sua filha a Cambises, pois, por ser estrangeira, “tinha a certeza de que o rei a não tomaria por esposa, mas por concubina” (3.1.2)<sup>137</sup>, resolveu enviar-lhe a filha do anterior rei Áprius, como se sua filha fosse (3.1.2-3). No capítulo 3.3, o nosso Autor apresenta um outro motivo que terá levado, anos mais tarde, Cambises a subjugar o Egito — mais uma vez a expedição foi impulsionada por motivos pessoais e, de acordo com esta versão, devido à preferência de Ciro pela sua concubina egípcia Nitétis.

No último livro de Heródoto, quando os Persas são derrotados na batalha de Plateias, uma mulher grega consegue deixar as linhas persas e dirigir-se a Pausânias, o general lacedemónio vencedor. Para evitar fazer parte do espólio de guerra e ser vendida como escrava, apresenta-se como sendo da ilha de Cós e, para melhor ser reconhecida, diz ser a filha de Hegetórides, por sua vez filho de Antágoras (9.76). Esta identificação será vital para que Pausânias a ajude, pois é o próprio general que afirma conhecer Hegetórides, um grande amigo seu, de cuja

---

<sup>135</sup> Vide páginas 9 e 10 da Introdução.

<sup>136</sup> Cf. Dillon, Matthew (2002), *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London and New York, Routledge: 197.

<sup>137</sup> Silva-Abranches 1997:42 (n.5).

hospitalidade já usufruiu (9.76). A mulher explica ter sido levada da sua ilha pelos Persas, passando a viver como concubina de um Persa chamado Farandaces, filho de Teáspis (9.76.1).<sup>138</sup>

Curioso será verificar que quando desertou para o lado dos Gregos, teve a preocupação de levar consigo uma grande quantidade de joias em ouro e o melhor vestuário que tinha disponível. Vestiu também as suas aias com as melhores roupas. Esta descrição indicia a extravagância e a sumptuosidade em que os Persas viviam e de que não abdicavam, nem em momentos bélicos.<sup>139</sup> Também as concubinas que levavam consigo viviam rodeadas de luxo. A filha de Hegetórides é prova disso mesmo, e habituou-se de tal modo a uma vida luxuosa que levou consigo toda a riqueza que pôde e tinha disponível (9.76).

No passo 9.81, e após a derrota dos Persas na batalha de Plateias, é revisto e dividido o espólio de guerra, do qual fazem parte as concubinas dos Persas que serão entregues a Pausânias. Estas acompanhavam a caravana dos generais bárbaros, durante o conflito bélico, e quando os Gregos saíram vitoriosos, foram consideradas parte integrante do tesouro resgatado aos Persas (9.81). Consideremos, de seguida, o caso das *hetairai*.

Durante a exposição sobre o Egito, Heródoto apresenta a história de uma *hetera* conhecida pelos Gregos, por um feito que terá ficado na memória dos Egípcios (2.134-135). Heródoto chama-a de Rodópolis; no entanto, os Gregos do seu tempo tinham conhecimento de uma cortesã, de nome Dórica, a quem atribuíam a construção da terceira pirâmide de Gizé.<sup>140</sup> Ou Heródoto faz uma confusão com os nomes (e não foi Rodópolis quem mandou construir uma pirâmide sua) ou então Rodópolis, cujo significado é «rosto de Rosa», poderia ser a alcunha, pela qual Dórica era conhecida.<sup>141</sup> A construção de uma pirâmide servia como marco para imortalizar aquele que a mandava erguer, pois eram construções funerárias muito dispendiosas, daí serem, sobretudo, construções régias. O nosso Autor exprime, no entanto, o seu descrédito, perante tal empreendimento. Para tal, começa por distanciar Rodópolis da época temporal em que Ihe é atribuída a construção de uma pirâmide e explica que a *hetera* terá

---

<sup>138</sup> No Livro VII, capítulo 83, já o nosso Autor tinha feito referência às concubinas e a todo o séquito que acompanhava os soldados persas, na expedição contra a Grécia.

<sup>139</sup> No capítulo 82, do Livro IX, Pausânias irá criticar ironicamente a razão que levou os Persas a querer subjugar a Grécia. Para isso, terá pedido aos cozinheiros de Mardónio para Ihe prepararem uma refeição idêntica à que tinham preparado para o general persa. Perante a sumptuosidade da refeição persa, que Pausânias comparou com a porção parca própria dos Lacedemónios, terá feito daí uma piada, ao verificar a grande diferença existente entre as duas. É de notar a semelhança com o conflito bélico entre Creso e Ciro, pois o monarca lídio tinha sido aconselhado por um sábio de nome Sândanis a não empreender uma guerra contra os Persas, por não ver o que os Lídios poderiam obter de homens “que trazem calças de couro e também de couro o demais vestuário, que não comem o que querem, mas o que têm, já que habitam um país pedregoso. Além disso, não consomem vinho, mas bebem água e não têm figos para comerem nem outra qualquer delícia” (1.71.2-3). Por outro lado, o sábio conselheiro avisa Creso de tudo o que poderá perder, se sair derrotado, como veio a acontecer.

<sup>140</sup> Hall, H. R. (1904), “Nitokris-Rhodopis”, *The Journal of Hellenic Studies*, 24: 208-213.

<sup>141</sup> Rodrigues, Nuno Simões (2009), “Rodópolis no país dos faraós: Itinerário de uma *hetera* grega”, *CFC(G): Estudos gregos e indoeuropeos* 19: 115-123. Dillon (2002:197) é também da opinião que Rodópolis poderia ser o seu nome “profissional” no ramo da prostituição.

vivido durante o reinado de Amásis no século VI a.C., entre 570 e 526 a.C., e não de Micerino, logo é de uma época posterior à da construção da pirâmide. Com isto, Heródoto nega prontamente que uma hetera tenha financiado a construção de uma pirâmide mais pequena junto da do rei Quéfren (2.134).

De seguida, o Autor explica de que forma Rodópis conseguiu para si uma fortuna e começa por contar como ela, uma rapariga originária da Trácia, tinha sido vendida como escrava a um Sâmnio, Iádmon, filho de Hefestopólio, para depois ser levada para o Egito por Xanto de Samos. No Egito terá conquistado a sua liberdade, através do irmão da poetisa Safo, Cáraxo de Mitilene, que por ela pagou uma avultada soma de dinheiro. Cáraxo ter-se-á apaixonado por Rodópis, daí ter-lhe comprado a liberdade. Rodópis não terá partilhado do mesmo sentimento, pois permaneceu no Egito, enquanto o irmão de Safo regressou a Mitilene, para ser ridicularizado pela poetisa (2.135). Nuno Simões Rodrigues é de opinião que a inclusão do nome de Safo, assim como o de Esopo, servem para atestar a existência real de Rodópis, apresentada como uma figura histórico-literária, por Heródoto.<sup>142</sup> Rodópis terá, por conseguinte, ganho fortuna como *hetera*, a ponto de mandar construir uma pirâmide sua, segundo a informação que circulava na Grécia.<sup>143</sup> Mas, para além de *hetera*, é possível que Rodópis fosse também uma *porne*, ganhando dinheiro a partir da venda do corpo. Poderia ter tido bastante sucesso enquanto prostituta, o que lhe teria permitido acumular uma riqueza considerável. Rodrigues apresenta a hipótese de que “talvez a prostituição constituísse uma possibilidade real de os menos favorecidos e economicamente dependentes se emanciparem”.<sup>144</sup> Mas Heródoto sabia, no entanto, que a pirâmide era de Micerino, mas para destacar a riqueza que Rodópis juntou trabalhando como cortesã, descreve a oferenda de um décimo da fortuna desta a Delfos, na forma de espetos de ferro para assar os bois, objetos que, segundo o Autor, ainda podiam ser vistos no seu tempo (2.135).<sup>145</sup> Este foi o meio que Rodópis, da Trácia, encontrou para se imortalizar. Partindo da ideia de que o nosso Autor gostava de fazer incursões pelo meio da narrativa principal, com o propósito de entreter os seus leitores/ouvintes, não é de estranhar então a inclusão da *microstoria* de Rodópis. Tendo sido uma *hetera* e possível prostituta no Egito, ela é representativa da mulher oriental, que os Gregos conotavam com uma grande carga de sexualidade, luxúria e libertinagem, atributos que a distinguiam da mulher grega.<sup>146</sup>

---

<sup>142</sup> Rodrigues 2009:116.

<sup>143</sup> Importa aqui realçar um paralelismo com a filha de Quéops, pois ambas se prostituem (embora a filha do rei Quéops a isso tenha sido obrigada) e ambas querem deixar um memorial com os seus ganhos, na forma de uma pirâmide.

<sup>144</sup> Rodrigues 2009:117 (n.9).

<sup>145</sup> Robinson esclarece, no entanto, que os tais espetos enviados por Rodópis não serviam para assar os bois *de facto*. Simbolizavam, sim, o equivalente a uma contribuição monetária, algo comum naquele tempo e ainda utilizado séculos mais tarde, mesmo após a introdução do sistema monetário. (Robinson, David M. (1925), “Notes on Herodotus ii.135”, *Classical Philology* 20. 4: 343-344).

<sup>146</sup> Rodrigues 2009:121.

#### 1.4 Coletivos femininos encarnam comportamentos-padrão.

Nesta quarta categoria analisaremos alguns comportamentos do feminino que, quando atuam em coletivo, fazem lembrar a presença do coro nas peças teatrais. É certo que muitos dos episódios que iremos abordar comprovam o estatuto de submissão e impotência das mulheres, num mundo dominado pelos homens. Veremos, no entanto, que tal estatuto não serve para separar o mundo grego do não-grego, pois a noção tradicional de que a mulher, em muitos domínios da vida, se subjugava ao homem é visível nestes dois mundos que, à primeira vista, poderiam parecer tão diferentes, mas que partilham entre si de diversos valores universais.

##### - Mulheres citas (4.1)

As mulheres citas, outro exemplo de coletivo feminino, vêem-se obrigadas a recorrer aos escravos para terem descendentes que possam dar continuidade ao seu povo, após a longa ausência dos homens citas, que regressam 28 anos depois, para se confrontarem com um exército que se lhes opõe (4.1).<sup>147</sup> Estamos, neste caso, perante o apelo do perfil da mulher-mãe à sobrevivência e continuação, primeiro da família, depois do seu próprio povo (ambos ameaçados de extinção).

##### - Mães persas (1.136)

Entre os Persas são as mães que educam os filhos até aos 5 anos e com eles convivem. Segundo Heródoto, os pais não veem os filhos antes de completar os 5 anos, para não terem de suportar a dor da sua perda, caso não cheguem a essa idade (1.136). Heródoto limita-se, muitas vezes, a narrar os factos que considera plausíveis, sem mostrar abertamente qual a sua opinião sobre os mesmos e, por vezes, duvidando da veracidade do que expõe, mas em raras ocasiões é capaz de comentar pessoalmente aquilo que narra, como é o caso deste costume, que o Autor aprova e acha muito positivo (1.137). Correspondem estas mulheres ao perfil básico da mãe nutriz e educadora.

##### - Mulheres Cárias (1.146)

Apesar de a mulher em Heródoto apresentar um papel marcante e determinante para a coesão social continua, contudo, a ser, juntamente com os filhos, o elemento mais fraco, sobretudo em situações de conflito. Bom exemplo disso dá-nos o Autor logo no Livro I, quando narra a forma como os Iónios se apoderaram das mulheres da Cária, matando-lhes os pais, os maridos e os filhos (1.146). Aí deparamos com um contexto de violência clara.

---

<sup>147</sup> Dewald, Carolyn (1981), *Women and Culture in Herodotus' Histories*: 99.



Ou seja, a mulher foi cruelmente retirada do seu ambiente familiar, para entrar num ambiente hostil. Os Gregos, por outro lado, tomaram esta atitude por motivos de sobrevivência, pois se assim não fosse (se não obtivessem, pelo rapto, mulheres a quem se unirem), não poderiam ter descendência. Em retaliação, as mulheres da Cária fazem um voto pelo ato ocorrido: o de não se sentarem à mesa para comer com os homens nem de os tratarem pelo nome, transmitindo esse voto, posteriormente, às filhas. Heródoto somente menciona as filhas e não os elementos do sexo masculino, justificando assim, provavelmente, a razão pela qual as mulheres do mundo grego não tomavam a refeição com os homens.<sup>148</sup> Tal se poderia dever a um ato retaliativo praticado por mulheres bárbaras. Poderemos perguntar-nos se essa “altivez” das Cárias não espelha também a ideia de que, a par da norma que ditava subjugação do elemento feminino ao marido, sempre houve subversões desses comportamentos estandardizados.

#### -Mulheres do faraó Féron (2.111)

É durante a descrição das dinastias egípcias, no Livro II, que Heródoto narra o *logos* de Féron, um dos filhos sobreviventes de Sesóstris, que ficou cego após um ato sacrílego cometido contra o rio.<sup>149</sup> Esteve cego durante 10 anos. No décimo primeiro ano, um oráculo da cidade de Buto vaticinou que o faraó recuperaria a visão, após lavar-se com a urina de uma mulher que nunca tivesse dormido com outro homem que não o marido. Féron começou por testar a sua própria esposa e, como não recuperasse a visão, tomou consciência de que esta já o havia enganado. Testou muitas outras mulheres até uma lhe ter feito recuperar a visão. Foi com essa que Féron se casou, após ter imolado a sua mulher e todas as outras adúlteras (2.111). Heródoto mostra o modo cruel com que Féron tratou as mulheres adúlteras<sup>150</sup> e, simultaneamente, revela o estigma social que pendia sobre elas.

#### -Mulheres dos Babilónios (3.150-151)

Já no Livro III, Heródoto conta como os Babilónios, durante o cerco da Babilónia por Dario, estrangularam as suas mulheres, para que as provisões durassem mais tempo (3.150-151). Quando a cidade foi tomada, Dario ordenou aos povos vizinhos que levassem mulheres para a Babilónia, para que o povo não sucumbisse e deixasse de existir (3.159). Percebemos, por trás deste gesto, uma vez mais, que à mulher se reconhece um papel

---

<sup>148</sup> Ferreira-Silva 2002:158 (n.80).

<sup>149</sup> O rio para o Egito é entendido como fonte de vida e o facto de Féron ter projetado uma lança para o rio, numa demonstração de autoridade sobre esse elemento, foi considerado um ato de insolência.

<sup>150</sup> O mesmo julgamento negativo perpassava na sociedade grega em relação às mulheres adúlteras. Quando o marido descobria o adultério, podia castigar a mulher e matar o amante (cf. Introdução, p.8).

preponderante para a continuação da memória de um povo, embora nem sempre se lhe reconheça o valor merecido e muitas vezes seja vista apenas como um peão nas grandes decisões tomadas pelo homem.

- Mulheres assassinadas (7.107.1; 8.33)

Boges, o governador persa de Éon, vendo-se cercado pelos Atenienses sob o comando de Címon, filho de Milcíades, pratica um ato que vai contra a *philia* familiar: decide degolar e de seguida imolar os seus filhos, esposa e concubinas, para não integrarem o espólio de guerra dos Atenienses (7.107.2). Livra, deste modo, as mulheres do fim inevitável que a captura lhes reservava: a escravidão. Lança também para o rio Estrímon todo o ouro e prata existente na cidade, para que nem às riquezas os Atenienses tenham acesso. De seguida, imola-se também pelo fogo. Boges opta pelo suicídio em vez da fuga para junto de Xerxes, para que o seu rei e os seus pares não o vissem como um cobarde, passando, desde então, a viver com desonra. Boges sobrepôs a submissão e a lealdade política para com o seu rei à *philia* familiar. Tal ato fez com que Xerxes elogiasse Boges, considerando-o um homem bom. Honrou também os filhos sobreviventes do antigo sátrapa de Éon, que viviam na Pérsia.

A atitude de Boges faz recordar o conflito que opôs os Lícios aos Persas, pois também os Lícios, vendo a batalha perdida contra Hárpago, deitam fogo às mulheres e aos filhos, bens e escravos e a toda a cidade, como forma desesperada de impedir qualquer espólio de guerra (1.176.1).

Invoquemos, a este propósito, um passo do início do Livro VIII, em que assistimos a mais um episódio de brutalidade contra o sexo feminino por parte dos inimigos. Embora não se explicita que as mulheres acabam mortas (o que em alguns casos até poderá ter sucedido), o episódio ilustra bem quais as consequências para as mulheres, quando existe um conflito bélico, e acentua o comportamento bárbaro dos Persas, pois ficamos a saber como algumas mulheres dos Focenses foram mortas pelos Persas, após violação coletiva (8.33).

- Mulheres da Macedónia (5.18-20)

Sabemos que a mulher, na sociedade grega, devia obediência e até subserviência ao marido. E um dos episódios em que estas características estão marcadamente presentes é o das mulheres (esposas legítimas e filhas) dos homens da Macedónia. Como lhes ordena o rei Amintas, elas vão sentar-se junto dos Persas, que se encontram na corte do rei, e que acabam por abusar delas, desrespeitando um dos valores mais importantes para os Gregos: o da hospitalidade.<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> Neste episódio, o universo macedónio, pelo confronto claro com o mundo persa, surge aos olhos do leitor/ouvinte das Histórias identificado com o padrão cultural grego.

Estes emissários persas tinham sido enviados à Macedónia para pedirem terra e água para o rei Dario, isto é, para levarem essa gente a aceitar colocar a Macedónia sob o jugo persa, pagando tributo como os demais povos conquistados por Dario. O rei Amintas recebe-os muito bem, talvez receando o poderio imperialista persa, e prepara-lhes um banquete (5.18.1). No fim do festim, os Persas tomam uma atitude inapropriada, quando pedem que se lhes juntem as mulheres e as concubinas dos Macedónios, alegando ser essa uma prática comum nos banquetes persas. O rei e demais Macedónios não aprovam tal pedido, até porque não era costume seu as mulheres participarem das refeições com os homens. No entanto, e constrangido pelo medo do exército persa, o rei anuiu e mandou chamar as mulheres. O próprio rei tem consciência de que, apesar de estar no seu território, são os Persas que detém a autoridade. Heródoto põe Amintas a responder do seguinte modo aos emissários persas:

“Persas, essa não é a nossa etiqueta, antes pelo contrário, é uso entre nós que homens e mulheres estejam separados. Mas uma vez que vocês, que são quem manda aqui, assim o desejam, que também esta vossa pretensão seja satisfeita.”

(5.18.3)

Amintas expõe, de forma subtil, a sua indignação por tal comportamento impróprio da parte de quem foi recebido segundo as normas da hospitalidade. À vista dos Gregos (padrão cultural de que os Macedónios comungam), tal comportamento era considerado bárbaro e anómalo. Os Persas, bêbados, comportaram-se como se os Macedónios fossem um povo conquistado pelos Persas, onde a oposição masculina já tivesse sido aniquilada e as mulheres subjugadas, e pertença, por isso, do espólio de guerra.<sup>152</sup>

Mas se, por medo e prudência, o rei Amintas assistiu, resignado, ao abuso dos emissários persas, já o seu filho Alexandre pensou num plano para se vingar. Conseguiu, através de uma desculpa fraca<sup>153</sup>, fazer com que as mulheres saíssem da sala e fossem substituídas por jovens adolescentes, que, vestidos com roupas femininas, se fizeram passar pelas mulheres e, quando se sentaram perto dos Persas, mataram-nos.

Portanto, a prudência de Amintas, relacionada com a sua idade avançada, foi deposta pelo jovem espírito de Alexandre, que quis vingar a afronta à honra das mulheres da Macedónia. A astúcia de Alexandre fez com que os emissários e todo o séquito que os acompanhavam fossem mortos, mas criou-lhe outro problema, pois, após este episódio, os Persas desaparecidos foram procurados pelos seus conterrâneos. Portanto, a aliança política que os

---

<sup>152</sup> Sobre atos de *anomia* ou atos impróprios resultantes do estado de embriaguez, cf. Soares 2003:277sg (n.57).

<sup>153</sup> Silva-Soares 2007:73 (n.44).

embaixadores persas procuravam junto do monarca da Macedónia foi conseguida, sem oposição; no entanto, as diferenças culturais entre os dois povos, no que diz respeito à convivência dos homens com as mulheres nos banquetes, revelaram-se demasiado importantes para os Macedónios, resultando na morte de todos os Persas que constituíam a expedição enviada por Dario.<sup>154</sup>

Podemos concluir que as mulheres macedónias figuram nas *Histórias* como protótipo de mães/esposas/filhas/irmãs cuja honra compete aos seus parentes do sexo masculino assegurar.

Passamos, depois de considerados vários retratos de mulheres abusadas, assassinadas ou de algum modo vitimizadas, para o tópico das mulheres furiosas. De facto, as mulheres são um espelho da sociedade em que vivem e tendem a repercutir os padrões comportamentais mais visíveis no meio que as rodeia. Assim sendo, era natural que as mulheres que viviam numa sociedade guerreira e violenta como a grega e a persa (os dois universos culturais dominantes nas *Histórias*) emulassem tal comportamento. Semelhantes atitudes encontram-se explícitas em duas *microstórias*: a das esposas de Atenas, que matam a mulher e os filhos de Lícidas (9.5); a das viúvas de Atenas, que matam o único sobrevivente do confronto bélico que opôs Atenas a Egina (5.87.2-3).

Finalmente, e apresentando o episódio como um contraste óbvio à situação subalternizada da mulher ou à sua demonstração de violência, eis que incluiremos nesta sublínea uma *microstória* que deixa transparecer a inteligência e lealdade que a mulher demonstra pelo marido (episódio das esposas dos Minias, (4.146.3-4)).

- Mulheres escravizadas (6.19)

Num conflito bélico que opusesse Gregos e povos não-Gregos, e dos quais os Gregos saíssem vitoriosos, o destino mais certo para as mulheres e crianças era serem vendidas como escravas ou simplesmente mortas. Os Persas partilhavam da mesma estratégia. Também Heródoto conta como os Persas, liderados por Dario e seguindo o seu plano de expansão imperial, conquistaram Mileto, matando os homens e reduzindo à escravatura as Milésias e as crianças (6.19).

- Esposas e/ou Viúvas de Atenas (5.87; 9.5)

Habitadas a viver numa sociedade guerreira e violenta, é natural que também as mulheres repercutissem um comportamento anómalo em determinadas situações; um comportamento que se poderia caracterizar por bárbaro,

---

<sup>154</sup> Soares 2003: 279sg.

por ser diferente. É esse comportamento de extrema violência que as mulheres atenienses demonstram, quando matam o único sobrevivente da guerra entre Atenas e Egina.<sup>155</sup> Heródoto conta que:

“... as esposas dos soldados que tinham combatido contra Egina, perante a notícia do sucedido, considerando indigno que apenas ele, de todo o batalhão, se tivesse salvo cercaram-no e, enquanto lhe espetavam o corpo com as fibulas com que prendiam os mantos, perguntavam, cada uma por sua vez, onde estava o seu marido. E foi assim que ele morreu.”

(5.87.2)

De tal modo o acontecimento foi considerado funesto para os Atenienses (5.87.3), que fez com que o traje grego feminino fosse alterado; a partir desse momento as Atenienses passaram a usar o traje iónico, não mais sendo necessário o uso de fibulas.<sup>156</sup>

Outro momento das *Histórias* em que as mulheres atenienses, mais uma vez, agem como um coletivo enfurecido, está presente no Livro IX, capítulo 5. Em primeiro lugar, assistimos ao assassinio de Lícidas pelos soldados gregos, por este querer um acordo com os Persas, algo que enfureceu os Gregos a ponto de o lapidarem. As mulheres de Atenas, ao saberem do sucedido, dirigiram-se à casa de Lícidas e lapidaram, também, a esposa e os filhos.

No fundo, semelhante comportamento, atesta que a mulher (e a descendência) de um homem reflete a imagem social que daquele se forma. Assim como a fama de Cléobis e Bítton, atrás considerados, se repercute na glória reconhecida à mãe, o opróbrio de Lícidas estende-se à sua esposa, a quem é dada idêntica punição à do marido.

- As Esposas dos Míniás (4.146)

Conforme já fomos sublinhando ao longo do nosso estudo, Heródoto dota a mulher de competências e capacidades intelectuais únicas, qualidades que se confirmam no sucesso que alcançam nas ações que tomam, quando, pelo contrário, muitas vezes os homens das *Histórias* são confrontados com o insucesso. No passo 4.146.3-4, assistimos à proeza e à coragem das mulheres dos Míniás, que salvaram os maridos do cárcere e da execução por parte dos Lacedemónios, seus pais e irmãos (4.146.3), vestindo-os com roupas femininas. Importa realçar a

---

<sup>155</sup> Dewald 1981:100.

<sup>156</sup> Silva-Soares 2007:128 (n.247).

disposição mostrada pelas esposas de potencialmente se sacrificarem pelos cônjuges, ao deixá-los fugir e estas permanecerem no lugar deles. É, igualmente, curioso como esta narrativa nos faz lembrar a fuga de Lord Nithsdale, da Torre de Londres, em Fevereiro de 1716, na véspera da sua execução. A sua esposa, Lady Winifred Nithsdale, ajudou o marido a iludir os guardas e a fugir da prisão, levando-lhe, também, vestes femininas para se fazer passar por mulher. A evocação deste episódio da história moderna reforça a ideia de que, mesmo numa perspetiva diacrónica, encontramos padrões comportamentais femininos que são verdadeiros universais.

- Concubinas atenienses dos Pelasgos (6.138.1-4)

As festas religiosas eram acontecimentos públicos nos quais a mulher participava ativamente. Quando as mulheres de Atenas celebravam o festival em honra da deusa Ártemis, foram raptadas por Pelasgos, que queriam vingar-se dos Atenienses, levando-as para Lemnos e fazendo-as suas concubinas.

Quando estas Atenienses tiveram filhos transmitiram-lhes a língua da Ática e os costumes e valores da sua terra natal. Os filhos não só cresceram numa comunidade à parte, de tradição e cultura gregas, como também lhes foi inculcado o sentido de honra, coragem e força, próprios de qualquer jovem grego.

Num ambiente estranho e numa posição de fragilidade, a mulher vê na cultura um meio para sobreviver e manter vivo o seu espírito de pertença a um lugar. As mulheres atenienses foram, assim, guardiãs das tradições pátrias e transmitiram os seus saberes à descendência, de tal modo que os filhos cresceram sentindo-se superiores em relação aos filhos das mulheres dos Pelasgos, pois não se misturavam com eles e, quando algum era por eles maltratado, uniam-se e defendiam-se uns aos outros. Tal coesão entre os filhos das concubinas e delas próprias representou, aos olhos dos Pelasgos, um perigo, que resolveram matando-as a elas e aos filhos, salvaguardando assim os da sua estirpe, tidos com as mulheres legítimas (6.138.4). Por tal ato execrável foram castigados pelos deuses. Segundo Heródoto:

“... depois de os Pelasgos matarem os próprios filhos e as mulheres, nem a terra dava fruto nem as mulheres e os rebanhos eram tão férteis como outrora”.

(6.139.1)

O medo funcionou como a força motriz que fez com que o homem atentasse contra a *philia* familiar.

Pelo atentado inicial de interrupção do culto à deusa Ártemis, seguido mais tarde da morte das mulheres atenienses e dos filhos, os deuses castigaram a ação dos Pelasgos, ao rodearem-nos de infertilidade nos campos, nos rebanhos e nas mulheres, ou seja, os Pelasgos expiaram os crimes com prejuízo grave para a sua economia e sociedade.

Em suma, estas mães atenienses retratam, de novo, o perfil (coletivo) da mãe-educadora e transmissora de cultura.

## 2. A MULHER E A RELIGIÃO

### - O Oráculo de Delfos

Ao longo da narrativa, a Pítia surge 46 vezes, com especial incidência no *logos* de Cresos. Havia a necessidade de consultar o oráculo para desbloquear qualquer situação à qual os Antigos não sabiam dar resposta. O oráculo de Delfos constituía a religião “oficial” grega, em oposição às correntes místicas existentes, tais como o Orfismo, o Culto Dionisíaco e os Mistérios de Elêusis.<sup>157</sup>

No interior do templo, sentada numa trípode encontrava-se a Pítia, que num estado de transe, como que possuída pelo deus, entregava os vaticínios a todos os que a procuravam. Ao oráculo dirigiam-se, entre outros, representantes de reis ou chefes de Estado, para se aconselharem sobre casos de guerra (como fez Cresos, passo que analisaremos de seguida), homicidas que procuravam purificar-se do crime cometido (tal como fez Orestes após ter morto a mãe, Clitemnestra), ou até cidadãos comuns, que tinham dúvidas em relação a assuntos do foro privado ou familiar.<sup>158</sup>

Platão, n’*A República*, descreve a importância do oráculo para os Gregos, indicando o que a Apolo compete:

“A edificação de templos, sacrifícios e outros actos de culto aos deuses, divindades e heróis. E ainda a sepultura dos finados, e toda a assistência que deve prestar-se-lhes para tornar propícios os que estão no além.”<sup>159</sup>

Exalta, ainda, o representante de Apolo em Delfos, ao dizer:

“Sobre estes assuntos nada sabemos, e ao fundarmos a cidade, a ninguém mais obedeceremos, se tivermos senso, nem seguiremos outro guia, senão o da nossa pátria. Pois sem dúvida é este deus que, em todos os assuntos, é o intérprete nacional para todos os homens, quando profetiza sentado no *omphalos*, no centro da terra.”<sup>160</sup>

O oráculo de Delfos tornou-se famoso não só entre os Gregos, mas também entre os povos não-gregos, que viam neste um meio de transmissão de segurança e apoio, em alturas de necessidade. Sendo Apolo omnisciente,

---

<sup>157</sup> Sobre as correntes místicas do Orfismo, Culto Dionisíaco e Mistérios de Elêusis, *vide* da Rocha Pereira, Maria Helena (2012<sup>12</sup>), “Estudos de História da Cultura Clássica — Volume I: Cultura grega”. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian: 306-323.

<sup>158</sup> Sobre a função do Oráculo de Delfos, *vide* Rocha Pereira 2012<sup>12</sup>:324-335 e Leão, Delfim, in Ferreira-Leão 2000:30.

<sup>159</sup> *A República*, 427b.

<sup>160</sup> *A República*, 427c.



tudo conhecia, o que fazia com que os oráculos transmitidos, muitas vezes ambíguos, fossem aceites sem contrariedade e sem os questionar.

Havia também quem fizesse oferendas a Delfos, para garantir a sua fortuna. Por exemplo, Gíges tornou-se no primeiro bárbaro a fazer várias oferendas a Delfos, de tal forma que os Delfios chamaram Gígadas a todo o ouro e prata ofertado pelo monarca lídio (1.14.2-4). Quatro gerações mais tarde, veríamos Creso a ofertar riquezas exuberantes, por supostamente crer que a Pítia lhe anunciava uma vitória perante Ciro, o rei persa.

O que nos interessa considerar das referências feitas à Pítia são, no entanto, os aspetos reveladores do reconhecimento social que esta mulher adquiria, graças à condição sagrada inerente ao seu estatuto de intérprete da voz divina. Na verdade, os seus fiéis depositavam nela confiança absoluta. O oráculo nunca falhava; o que podia falhar era a interpretação correta das palavras ditas pela profetisa. Exemplo de uma interpretação errônea encontramos-lo em Creso, que, considerando que toda a riqueza que possuía e adorava exhibir lhe daria sempre sorte e fortuna, não soube interpretar os vários vaticínios da Pítia.

O primeiro surge logo nos passos 1.47-48. Antes de obter a resposta à pergunta se haveria de empreender uma expedição militar contra os Persas, Creso decide testar vários oráculos. Para isso, envia emissários a vários oráculos, com a incumbência de indagarem sobre o que estaria a fazer Creso passados 100 dias após o momento de partida deles de Sardes. Quando os emissários chegaram, trazendo as respostas, Creso confirmou que apenas o oráculo de Delfos e o de Anfiarau tinham providenciado a resposta certa (1.48.1-2). No entanto, é o oráculo de Delfos que se torna o “conselheiro” de Creso e a quem o monarca lídio faz oferendas ricas.

Creso volta a indagar junto da Pítia se deve fazer guerra a Ciro. A Pítia responde que, se o fizer, irá destruir um grande império (1.53). Mais uma vez agindo precipitadamente, Creso está convencido de que o império de Ciro é o que será destruído. Creso esquece-se, por isso, de perguntar quem será o vencedor e quem será o vencido. Ou seja, o erro não é do deus, nem da Pítia, sua porta-voz!

Com cada vez maior arrogância, Creso volta a consultar o oráculo, pois quer saber quanto tempo durará a sua monarquia, e mais uma vez não consegue interpretar a mensagem da Pítia (1.55). O monarca lídio julga-se a si e aos seus descendentes a salvo, pois considera que, ao contrário do que previra o oráculo, um animal (um mulo) nunca poderia vir a ser rei dos Medos. Esquece-se, porém, que Ciro era considerado um “mulo” por ter sangue de duas “raças” distinta”, persa (do lado do pai) e meda (por parte da mãe).

É, então, vencido pelo rei persa, pondo-se, assim, fim ao seu domínio sobre os Lídios. Quando Creso se encontrava sob a pira, que Ciro tinha mandado erguer para punir o antigo monarca lídio, veio-lhe à memória os conselhos proferidos anteriormente por Sólon. Creso reconheceu, na altura, o quão sábias tinham sido as palavras

do legislador. Ao lamentar-se, em voz alta, fez com que Creso ficasse curioso em relação a Sólon e quis, por isso, indagar a quem se dirigia Creso, julgando ser uma divindade desconhecida (1.86.3-4).

O monarca persa achou sábias as palavras de Creso e, como tal, decidiu poupar-lhe a vida, como nos conta Heródoto:

“Creso, ao ouvir dos intérpretes o que Creso tinha dito, arrependeu-se e pensou que ele, também um homem, estava a entregar vivo às chamas um outro homem, cuja prosperidade não fora inferior à sua. Temendo, além disso, o castigo e refletindo que nada é seguro entre os homens, ordenou que apagassem o fogo aceso e descessem Creso e os que estavam com ele.”

(1.86.6)

É a partir deste momento que Creso sofre uma transformação de caráter, pois deixa de ser um rei presunçoso e arrogante para se tornar no conselheiro de Ciro e, mais tarde, também de Cambises.<sup>161</sup>

Contudo, o *logos* de Creso não termina sem antes nos voltarmos a referir à Pítia. O antigo monarca enviou alguns Lídios a Delfos com a intenção de pedir explicações ao oráculo da razão da sua derrota perante Ciro. De Delfos virá, mais tarde, a resposta da maldição que estava destinada a cair sobre o quarto descendente de Giges: Creso. Aliás, este tema da inevitabilidade do destino em Heródoto é muito recorrente, como já vimos em diversas outras situações.

O nosso Autor coloca a Pítia a entregar a seguinte justificação a Creso:

“Ao destino estabelecido é impossível escapar, mesmo para um deus. E Creso espiou a culpa do seu quarto ascendente que, pessoa da guarda pessoal dos Heraclidas, seduzido pelo dolo de uma mulher, assassinou o senhor e usurpou o seu poder a que não tinha direito. Lóxias esforçou-se por que a ruína de Sardes ocorresse no tempo dos seus filhos e não do próprio Creso, mas não foi capaz de convencer as Moiras.”

(1.91.1-2)

Muitas são as vezes em que a Pítia surge ao longo das *Histórias* para vaticinar sobre os destinos de figuras, quer do universo grego, quer do bárbaro. Mas a Pítia não era uma figura completamente salvaguardada dos avanços masculinos. Apesar de ser quase intocável e, na maior parte das vezes, ser respeitada como a profetisa de

---

<sup>161</sup> *vd.* Ferreira-Silva 2002:117, n.144.

Apolo, o certo é que, enquanto mulher, estava igualmente sujeita às fragilidades de caráter de qualquer outro ser humano.

Nas *Histórias*, encontramos dois exemplos que indicam um comportamento menos correto por parte da Pítia. O primeiro surge no Livro V (capítulo 63), onde o nosso Autor explica de que forma os Alcmeónidas subornaram a profetisa, para que esta desse um vaticínio aos Espartanos, que fosse no sentido de libertar Atenas.<sup>162</sup> O outro surge no passo 66.1-3, do Livro VI. Com a intenção de afastar Demarato do poder em Esparta, Cleómenes joga com as incertezas relacionadas com o nascimento real de Demarato para subornar a profetisa Periala, levando-a a responder à delegação dos Espartanos, de que Demarato não era o filho legítimo de Aríston. Como consequência disso e, conforme já foi analisado anteriormente, Demarato não teria, portanto, o direito a partilhar o poder, neste caso, com Cleómenes. Heródoto é rápido a esclarecer que a profetisa foi afastada do seu ministério, assim que foi descoberta a sua ação corrupta (6.66.3).

Daqui se deduz que mesmo da mais grada figura feminina com funções religiosas no Mundo Grego, Heródoto oferece um retrato não desprovido de controvérsia.

#### - Fiéis e Cultos Religiosos

Já vimos como a profetisa de Delfos é dado um papel de relevo ao longo das *Histórias*. Contudo, existem outros momentos, de cariz religioso, envolvendo mulheres que importa realçar.

Seguindo a ordem cronológica dos livros, começemos, então, pela *microstoria* de Hipéroque e Láodice, duas donzelas dos Hiperbóreos levadas para Delos (4.33-35). O nosso Autor menciona de que modo este povo, situado no extremo norte do território, fazia oferendas “embrulhadas em palha de trigo” (4.33.1), que percorriam um longo caminho até chegarem à ilha de Delos, onde estava situado o Artemísio, um santuário consagrado a Ártemis. Da primeira vez que enviaram as ofertas sagradas, acompanhou-as uma “escolta de cinco homens das suas cidades” (4.33.3), que não mais regressaram para junto do seu povo. Estes dois nomes são considerados, por alguns estudiosos, como epítetos da deusa Ártemis, nascida em Delos.<sup>163</sup>

Heródoto conta como, em memória das jovens que morreram em Delos, se instalou o costume de os rapazes e as raparigas da ilha cortarem os cabelos. É da seguinte forma descrito o ritual de iniciação na vida adulta dos jovens dos dois sexos:

---

<sup>162</sup> *vd.* Silva-Soares 2007:107, n.175.

<sup>163</sup> *Id.* Silva-Guerreiro 2001:52, n.94.

“Elas [as raparigas], antes do casamento, cortam um anel de cabelo, enrolam-no em volta de um fuso e depõem-no sobre o túmulo (...); os rapazes de Delos, todos eles, enrolam uma madeixa de cabelo em volta de um pé de planta verde e colocam-na também no túmulo.”

(4.34.1-2)

Para além da narrativa de Hipéroque e Láodice, o nosso Autor menciona ainda outras jovens, que teriam chegado a Delos antes, e a quem os Délios prestavam igualmente culto. Falamos de Arge e Ópis<sup>164</sup>, que também proviriam dos Hiperbóreos e morreram em Delos (4.35.1-4).

Os Tauros eram outro povo que prestava culto a Ártemis (6.103). A referência a este povo está relacionada com a grande campanha de Dario contra os Citas. Estes, vendo que sozinhos não conseguiam vencer o exército persa (4.102.1-2), pediram ajuda aos povos vizinhos, onde se encontravam os Tauros. Heródoto não é exaustivo na descrição dos costumes na Táuride, talvez porque pouca informação devesse ter de um povo que distava do centro grego. Mas não deixa de esclarecer que veneravam a sua deusa virgem a quem sacrificavam os náufragos e os Gregos que capturavam (4.103.1). A deusa virgem em questão é Ártemis, embora eles dissessem que era Ifigénia, filha de Agamémnon<sup>165</sup>. O tragediógrafo Eurípides iria recuperar o culto de Ártemis na Táuride para escrever a tragédia *Ifigénia entre os Tauros* (apresentada entre 415 e 412 a.C.), onde a filha do rei micénico, após ter sido salva pela deusa em Áulis e levada para junto dos Tauros, se tornou a sacerdotisa e guardiã do templo dedicado à deusa, até conseguir fugir com o seu irmão, Orestes.

Mas é no Livro II que conseguimos verificar a maior parte dos cultos religiosos, onde as mulheres participavam.

Na religião grega, eram as jovens e mulheres que serviam as divindades femininas. As sacerdotisas, conhecidas como *hiereiai* (mulheres sagradas), eram quem serviam as deusas Ártemis, Atena, Hera ou Afrodite, por exemplo.<sup>166</sup> A exceção mais conhecida, e já aqui referida, era a da Pítia, a profetisa do oráculo de Apolo. Mas não era a única exceção. Havia também sacerdotisas no oráculo de Zeus, em Dodona. Eram conhecidas como *peleiai*, ou pombas.<sup>167</sup> Heródoto chega a explicar por que razão as sacerdotisas eram chamadas de pombas. Segundo o Autor, duas sacerdotisas teriam sido levadas de Tebas, por alguns Fenícios, e vendidas, uma na Líbia e outra na Grécia. A

---

<sup>164</sup> vd. Silva-Guerreiro 2001: 53, n.98.

<sup>165</sup> *vd.* Silva-Guerreiro 2001: 87, n.239.

<sup>166</sup> Cf. Dillon 2002:73.

<sup>167</sup> Cf. Dillon 2002:74.

sacerdotisa que foi vendida na Líbia teria fundado o oráculo de Ámon, enquanto a sacerdotisa que chegou à Grécia teria fundado o oráculo de Zeus, em Dodona (2.54-56). De cada vez que se dirigia aos Gregos, como estes não sabiam a sua língua, parecia-lhes ouvir a voz de um pássaro, que lhes falava sentado num carvalho (2.57).

Mas, ao contrário da religião grega, na religião egípcia não existiam sacerdotisas. Apenas os homens podiam servir os deuses (2.35). No entanto, as mulheres faziam parte das celebrações religiosas e, por vezes, eram as únicas a poder celebrar um deus. De acordo com Lloyd, não existe qualquer evidência, na época em que viveu Heródoto, de que houvesse sacerdotisas egípcias que pudessem celebrar rituais em honra dos deuses e ter funções religiosas tal como as sacerdotisas gregas. Tais rituais e funções podiam consistir em: a) presidir a sacrifícios; b) cuidar do templo; c) garantir que os seus visitantes agiam adequadamente no interior do templo; d) ser responsável pela parte financeira de um templo de pequenas dimensões.<sup>168</sup>

No passo 2.48, Heródoto descreve a festa em honra do deus Díónisos (que provavelmente corresponderia ao deus egípcio Min)<sup>169</sup>, que, segundo o Autor, era idêntica à celebrada pelos Gregos, à exceção de que as mulheres egípcias não tinham danças corais. Em tudo o mais eram semelhantes. As fiéis moviam-se pelas ruas ao som das flautas, entoando hinos em honra de Baco.

Para além deste culto, os homens e as mulheres egípcios celebravam, ainda, muitos outros festivais ao longo do ano, como o atesta Heródoto em 2.59.I. Para os Egípcios, a celebração mais importante era feita em honra da deusa virgem Ártemis<sup>170</sup> e a segunda mais importante tinha lugar na cidade de Busíris, em honra da deusa egípcia Ísis (Deméter para os Gregos). Os terceiro e quarto festivais mais importantes eram em honra de Atenas (cuja homóloga egípcia era Neith)<sup>171</sup>, em Saís, e em honra do sol (o deus Ré)<sup>172</sup>, em Heliópolis, respetivamente. Outros festivais de menor importância eram celebrados em honra a Leto<sup>173</sup>, mãe de Ártemis e Apolo (cujo deus homólogo egípcio seria Hórus)<sup>174</sup>, e Ares<sup>175</sup> (2.59).

Não querendo ser exaustivos no que diz respeito à descrição destes festivais, que englobam os capítulos 60 a 63, importa referir que os deuses mencionados faziam parte do leque dos deuses gregos. É Heródoto quem

---

<sup>168</sup> Lloyd, Alan B. (1976), *Herodotus – Book II, Commentary 1-98*. Leiden, E. J. Brill: 151.

<sup>169</sup> Hart, George (2004), *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London and New York, Routledge: 121-125.

<sup>170</sup> Correspondente à deusa Bastet, cujo culto era celebrado na cidade de Bubástis (Lloyd 1976:269). Por outro lado, os Gregos também encontraram na deusa Pakhet atributos idênticos à deusa grega Ártemis (Hart 2004:54-56 e 168).

<sup>171</sup> Lloyd 1976:280 e Hart 2004:131-134.

<sup>172</sup> Lloyd 1976:283 e Hart 2004:179-182.

<sup>173</sup> Muito provavelmente corresponderia à deusa Wadjet, por haver em Buto um oráculo no recinto de Latona (Lloyd 1976:270 e Hart 2004:220sg.).

<sup>174</sup> Hart 2004:87-96 e 229.

<sup>175</sup> É difícil corresponder este deus grego a um egípcio. Lloyd também parece partilhar desta incerteza. Por um lado, aponta a possibilidade de Ares poder ser identificado com Hórus (p.271), para, mais à frente no seu texto, indicar a impossibilidade de o identificar com certeza absoluta (p.285).

chama a atenção para a proveniência destes deuses. Segundo o Autor, a maioria dos deuses gregos vieram do Egito; os Gregos simplesmente adotaram novos nomes para as várias divindades egípcias já existentes (2.52-53).

Sendo os Egípcios um povo bárbaro, à luz do pensamento grego, e em muitos aspetos sociais e culturais diferentes dos Gregos, Heródoto não deixa de referir um aspeto cultural e religioso que aproximava os dois povos (2.64). Como o próprio Autor afirma, os Egípcios foram os primeiros a banir o ato sexual com uma mulher no interior de um templo e a proibir um fiel de entrar num templo, após ter tido relações, sem se lavar primeiro. Heródoto indica de que forma este costume era comum entre outros povos. Senão atentemos no costume descrito pelo Autor em relação às mulheres da Babilónia, que tinham de se prostituir uma vez na vida no templo de Milita (Afrodite para os Gregos) (1.199).<sup>176</sup> Esta prática de prostituição sagrada<sup>177</sup> é condenada por Heródoto e constitui uma *anomia* à luz da sociedade grega mas, segundo o Autor, uma prática bem aceite e expetável entre as mulheres babilónias de tal forma que:

“Muitas, orgulhosas da sua fortuna, que desdenham de se misturar com as outras, fazem-se transportar ao templo em carros fechados e ali se mantêm, acompanhadas de numerosa criadagem.”

(1.199.1)

Só podem abandonar o templo após se terem entregado ao homem que as escolheu. Heródoto continua descrevendo que as mais bonitas depressa deixam o templo, pois são a primeira opção dos homens que ao templo se dirigem. Por outro lado, as mulheres com menores atributos de beleza permanecem mais tempo no templo e “há quem permaneça três e quatro anos” (1.199.5).<sup>178</sup>

Ainda no Livro II, capítulo 171, o nosso Autor explica que foram as filhas de Dánao<sup>179</sup> quem introduziu o festival de Deméter na Grécia (ao qual os Gregos chamam as Tesmofórias e onde somente as mulheres podiam participar)<sup>180</sup>, e no último capítulo do Livro II, volta a surgir uma referência às Danaides. Heródoto explica que

---

<sup>176</sup> Vd. Ferreira-Silva 2002:192 (n.186).

<sup>177</sup> Sobre a prostituição sagrada, vide Dillon 2002:199-202 e Palma, Maria de Lurdes (2009), “Prostituição Sagrada” na Mesopotâmia: A Persistência do Mito”, in Ramos, José Augusto, Fialho, Maria do Céu, Rodrigues, Nuno Simões (coords.), *A Sexualidade no Mundo Antigo*. Porto, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Centro de História: 151-171.

<sup>178</sup> Sobre a visão de Heródoto em relação ao costume da prostituição sagrada nos textos babilónios, vide Soares 2009:337.

<sup>179</sup> As Danaides eram as cinquenta filhas do rei Dánao que foram obrigadas a casar-se com os cinquenta filhos de Egipto, irmão de Dánao. Como forma de vingança, o rei instruiu as filhas para matarem os seus maridos no leito de núpcias. Todas estas filhas-obedientes seguiram as ordens do pai, envenenando, deste modo, os seus recém-maridos à exceção de uma delas, Hipermnestra. Embora Zeus as tenha perdoado em vida, foram punidas por Hades a encher, para sempre um caldeirão que, por ter fugas, nunca se conseguia encher. (Grimal, Pierre (2009), *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Lisboa. Difel:110.)

<sup>180</sup> Cf. Introdução, p. 3.

foram elas quem fundou o santuário em honra de Atena, em Lindos, na ilha de Rodes, quando fugiam dos filhos do rei Egípcio. Estes casos atestam o papel fundacional do gênero feminino em termos de cultos religiosos.

Heródoto descreve, mais adiante, no Livro VI, capítulo 16, a celebração das Tesmofórias, que estavam a decorrer em Éfeso, quando foram interrompidas pela chegada dos Quiotas. Estes tinham-se unido com outros Gregos da Ásia Menor contra os Persas, por não quererem estar sob o jugo destes. No entanto, e como a união entre os povos gregos em luta por um bem maior sempre foi muito frágil devido à sobreposição dos interesses individuais aos coletivos, os Quiotas verificaram que a guerra estava perdida e, apesar de terem lutado com bravura e coragem, decidiram fugir “rumo ao seu país” (6.16.1).

Atracando os barcos em Mícale, prosseguiram a pé pelo continente e foi, então, quando chegaram a Éfeso, que depararam com a celebração religiosa protagonizada pelas mulheres. Sobreviveram ao ataque persa, somente para serem mortos pelos homens de Éfeso, convencidos de que os Quiotas vinham para fazer mal às suas mulheres. Como já referimos antes, os homens têm o dever de defender, com armas, as suas famílias e, muito em particular, os elementos femininos que as constituem.

Ainda no mesmo Livro, no capítulo 138, Heródoto descreve a festa que as Atenenses estavam a celebrar em honra de Ártemis, em Bráuron, quando foram raptadas pelos Pelasgos, que realizaram o rapto como forma de se vingarem dos Atenenses.<sup>181</sup>

#### - Cultos funerários

Não querendo aqui fazer uma descrição exaustiva dos cultos funerários descritos por Heródoto (já que verificámos a paixão demonstrada pelo Autor em relação à riqueza etnográfica dos povos que nos vai apresentando), iremos centrar-nos nos cultos onde as mulheres participam e tentar estabelecer diferenças e semelhanças em relação ao papel da mulher grega e bárbara.

De facto, Heródoto apenas menciona o culto funerário dos reis espartanos, pelo lado dos Gregos, e os cultos funerários dos Egípcios, dos Citas e dos Trácios, pelo lado dos povos não-gregos.

Começemos, então, pelo modo como as mulheres egípcias participavam do luto de um familiar. No Livro II, capítulo 85, o nosso Autor explica que quando um familiar morre, as mulheres da casa cobrem a cabeça e o rosto com argila. De seguida, e deixando o corpo do morto em casa, vagueiam pela cidade, batendo nos peitos expostos com a roupa presa na cintura. A demonstração de luto da mulher egípcia difere da da maioria das Gregas, visto que essas mulheres tinham por hábito arrancar os cabelos e arranhar o rosto, embora houvesse entre os Helenos,

---

<sup>181</sup> *vd.* Introdução, p.5 e Capítulo I — Concubinas Atenenses dos Pelasgos, p.69sg.

mulheres que cobriam o rosto de cinza.<sup>182</sup> No entanto, o que desperta a atenção do leitor/ouvinte grego é o facto de as Egípcias estarem parcialmente desnudas<sup>183</sup>, algo que ia contra o decoro e o recato próprio da mulher grega.

Um outro culto funerário que suscitaria o interesse do público de Heródoto, não pelo seu exotismo, mas sim pela sua crueldade, encontramos-lo entre os Cítas e os Trácios.

Na celebração dos ritos fúnebres dos reis citas (4.71-72), era costume sepultar, numa câmara, juntamente com o cadáver, uma das suas concubinas previamente estrangulada, assim como outros indivíduos, também estrangulados, como “o escansão, um cozinheiro, um palafreireiro, um criado, um mensageiro” e, também, “cavalos, uma parte de tudo o mais que possuía em vida e taças de ouro” (4.71.4). No fundo, sepultavam-se, juntamente com o rei, bens e indivíduos que lhe seriam úteis na sua vida após a morte. E, nessa vida do Além, a companhia feminina continuava a ser uma exigência indispensável ao estatuto masculino e régio do defunto.

Já na descrição etnográfica dos Trácios, Heródoto aponta para a prática da poligamia deste povo. No que ao culto funerário diz respeito, o nosso Autor descreve de que forma se desencadeia uma discussão acesa entre as mulheres para saber “qual delas era a mais amada pelo marido” (5.5), discussão após a qual a eleita “é degolada sobre o túmulo pelo seu parente mais próximo” (5.5) e depois sepultada juntamente com o marido. Ou seja, faz parte do horizonte de expectativas do perfil de uma esposa, tal como vimos para o caso da mulher de Masistes, ser amada pelo marido. Daí que se compreenda bem por que razão Heródoto conta ainda que:

“As outras consideram-se altamente desprestigiadas, porque essa exclusão resulta para elas num terrível opróbrio”.

(5.5)

Tal “primitivismo” (à luz de um padrão cultural helénico da época clássica), encontrado nos costumes dos Trácios e dos Cítas, poderá estar relacionado com o distanciamento geográfico destes dois povos em relação ao centro civilizacional grego. Daí serem considerados, aos olhos do leitor/ouvinte, e até do próprio Autor, costumes extraordinários face aos seus.

Os dois exemplos atrás mencionados fazem lembrar a prática usada entre os Indianos, com a diferença de que, quando um Indiano morria, todas as suas mulheres, e não apenas uma, eram queimadas juntamente com o homem, numa pira funerária. Tal prática era denominada de *suttee* e a razão para a morte das mulheres também diferia da dos Cítas e Trácios. Enquanto para estes, a mulher era um elemento importante para acompanhar o

---

<sup>182</sup> *vd.* Soares 2003:226.

<sup>183</sup> *vd.* Soares 2003:225 (n.272).



marido na sua viagem, no caso dos Indianos a medida visava impedir que as viúvas pudessem pertencer a outros homens.<sup>184</sup>

Do lado dos Gregos, Heródoto narra o culto funerário dos reis lacedemónios, que não difere do culto dos Helenos, em geral. Quando um rei espartano morre, era costume as mulheres andarem “às voltas [pela cidade] batendo em caldeirões” (6.58.1). Também era pedido a um homem e a uma mulher, de condição livre, de cada casa, que pegassem “em luto”, numa alusão de que cobrissem o rosto e as roupas de cinza.<sup>185</sup> Para além disso, era costume homens e mulheres baterem “no rosto, de forma violenta [e se abandonarem] a prantos intermináveis, enquanto [iam] afirmando todo o tempo que o último rei falecido era verdadeiramente o melhor de todos” (6.58.3).<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> Fox, Robin Lane (2006), *The Classical World – An Epic History of Greece and Rome*. London, Penguin Books: 279.

<sup>185</sup> *Id.* Ferreira-Leão 2000:87 (n.131).

<sup>186</sup> Cf. Dillon 2002:270.

### 3. A MULHER E A ECONOMIA

Em relação à mulher grega de extrato social mais elevado, sabemos que tinha por funções principais, por um lado, dar continuidade ao *oikos*, gerando filhos legítimos e, por outro, cuidar da gestão e manutenção do bom funcionamento do *oikos*. Como Xenofonte sugere no seu *Económico* (VII, 23-28), ao homem diz respeito o trabalho no exterior da sua casa, enquanto à mulher aquele que é feito no seu interior.

A propósito da importância do dote no desenho das relações da mulher com o marido e o pai, já fomos dando conta de como os aspetos financeiros influem no seu estatuto. Passaremos, de seguida, a analisar outros episódios, importantes, sob pontos de vista complementares, para percebermos os vários domínios em que as mulheres têm um papel económico ativo.

Conforme já vimos anteriormente, as mulheres da Lacedemónia eram aquelas que, dentro do Mundo Grego em geral, gozavam de uma maior liberdade, passando muito tempo nas ruas e podendo possuir e fazer uso de bens e património. Também já referimos que, por estes e outros motivos relacionados com a educação ministrada às Espartanas, estas eram vistas como o “Outro”, à luz da mentalidade vigente na restante Grécia.

Contudo, à mulher grega da aristocracia, com maior ou menor liberdade, maiores ou menores constrangimentos, não lhe era atribuído um papel muito ativo na economia da sua sociedade. Já a mulher não-grega vem retratada por Heródoto, em vários momentos, como um elemento mais interventivo e importante na economia do seu país.

#### - As Noivas da Lídia (1.93.1-4)

No passo 1.93.1-3, Heródoto indica a única maravilha existente na Lídia, digna de se ver: o túmulo de Aliates, cuja construção foi patrocinada por mercadores, artesãos e prostitutas, sendo que este último grupo contribuiu com a parcela maior. De seguida, o Autor dá conta de um costume lídio que explica a razão pela qual não é embaraçoso ter as prostitutas a patrocinar o único monumento digno da Lídia, sem isso ser entendido como algo vergonhoso: é o facto de todas as jovens se prostituírem para conseguirem para si um dote e para casarem depois com um marido da sua escolha (1.93.4). Não há aqui o tabu da virgindade, mas estamos, sim, perante uma forma de independência feminina. Assim como, em termos económicos, é a jovem que financia o dote e não o pai, em termos pessoais, é igualmente a jovem que escolhe o marido e não o pai. No entanto, essa liberdade e autonomia terminam quando deixa de pertencer ao pai e passa a pertencer ao marido, devendo-lhe obediência e recato. À exceção deste costume, Heródoto explica que os Lídios têm normas e costumes idênticos aos dos Gregos (1.94.1).

- As Noivas da Babilónia (1.196.1-5)

Na Babilónia, qualquer pai com dificuldades económicas prostituía a filha, para que esta não pudesse ser “comprada” por estrangeiros e ser, eventualmente, maltratada ou escravizada em terras estrangeiras, num exílio forçado (1.196.5). Esta opção dos pais verificar-se-ia, possivelmente, devido à tomada da Babilónia por Ciro, que resultou na espoliação e empobrecimento dos Babilónios. Antes desta crise, era costume, uma vez por ano, leiloarem as jovens casadoiras, em cada aldeia. Deste modo, as mulheres solteiras contribuíam, ainda que indiretamente, para o dinamismo económico da sua sociedade. Conta Heródoto que o leilão começava pela jovem considerada a mais bonita e, depois de esta ser leiloada, continuavam sucessivamente até restarem as menos bonitas. Os jovens mais ricos disputavam as noivas mais bonitas, enquanto os homens do povo contentavam-se com as mais feias ou estropiadas e ainda recebiam algum dinheiro por elas. De acordo com o Autor, o dote das mulheres mais bonitas patrocinava o casamento das menos bonitas. Parece estarmos, assim, diante de uma forma de estabelecer laços de solidariedade económica entre as nubentes de todos os estratos sociais.

Heródoto dá conta, através deste relato, de um dos costumes dos Babilónios que envolvia a transação de dinheiro. No entanto, esta prática é desacreditada por McNeal, que afirma que em nenhuma outra fonte antiga esta vem atribuída aos Babilónios.<sup>187</sup> O Código de Hammurabi apresenta-se-nos como a fonte mais antiga onde estavam gravadas as leis vigentes na Mesopotâmia, normas que perduraram até à época do expansionismo persa. Nele, o casamento não partia de um leilão público, mas sim de um encontro privado entre o pai e o futuro marido. A noiva não tinha uma palavra a dizer sobre o seu casamento ou a escolha do marido pelo pai, sendo que a cerimónia podia ocorrer em qualquer altura do ano e não somente uma vez por ano, como conta Heródoto. Para além disso, um casamento só era considerado legal e efetivamente válido mediante um contrato escrito, onde ficassem explícitas as obrigações de cada uma das partes envolvidas na união. O costume descrito por Heródoto, por outro lado, baseia-se, sobretudo, numa sociedade oral, o que contradiz as leis da Mesopotâmia. Parece mais acertado associar este costume à tradição grega, em que os casamentos se estabeleciam mediante a palavra, não havendo necessidade de se registar por escrito o ato do casamento entre dois cidadãos.<sup>188</sup>

Mas, tal como na Grécia, o casamento constituía uma aliança entre famílias. O dote não compreendia uma quantia em dinheiro; era, sim, efetuado através de terras ou bens pessoais. Heródoto parece ter recorrido ao costume de se usar dinheiro como parte integrante nos casamentos entre Gregos.

---

<sup>187</sup> McNeal, Richard A. (1988), “The Brides of Babylon: Herodotus 1.196”, *Historia* 37. 1: 54-71.

<sup>188</sup> McNeal 1988:68.

Estes três aspetos apontados por McNeal (a saber: o casamento entre os Babilónios efetuar-se durante todo o ano; o contrato de casamento ser privado e pessoal — entre pai e futuro marido; o dote ser fixado em terras ou outros bens pessoais) põem em causa toda uma sociedade babilónica descrita por Heródoto.<sup>189</sup>

- As Mulheres egípcias (2.35)

No entanto, o exemplo mais conhecido da mulher enquanto elemento importante para a economia doméstica surge entre os Egípcios. Heródoto diz que, no Egito, o curso do rio corre em sentido contrário, antecipando o papel invertido que, por comparação com os *nomoi* gregos, cabe ao homem e à mulher egípcia. Contrariando o que é norma na sociedade grega, no Egito são as mulheres que praticam o comércio, enquanto os homens ficam em casa e tecem. Outras diferenças entre Gregos e Egípcios são assinaladas pelo historiador, a saber: estes puxam o tecido em sentido descendente, enquanto os Gregos fazem-no no sentido ascendente; as mulheres carregam os fardos aos ombros, enquanto os homens transportam-nos à cabeça; as mulheres urinam em pé, enquanto os homens fazem-no agachados; os Egípcios tratam da higiene íntima no interior das casas, mas comem no exterior (2.35). Heródoto dá uma explicação para estes costumes: tudo o que é embaraçoso, mas que não se pode evitar, deve ser feito em privado e aquilo que não é embaraçoso deve ser feito em público. Também no domínio religioso continua a haver diferenças com a tradição helénica, já que não há lugar para sacerdotisas; somente os homens podem servir os deuses e deusas. No que diz respeito à família, os filhos ficam libertos de cuidar dos pais caso não o desejem; o mesmo já não se aplica às raparigas, que têm como obrigação cuidar dos progenitores, queiram ou não (2.35). Ou seja, as diferenças de género no Egito não se circunscrevem à esfera económica, pois figuram também nas esferas religiosa e familiar<sup>190</sup>.

Heródoto apresenta estes e outros aspetos etnográficos com muito detalhe e certeza, confirmando a sua estadia prolongada no território dos antigos faraós. Esta descrição de costumes egípcios contrasta com a dos Gregos, mas serve, sem qualquer preconceito, o propósito do nosso Autor, ao apresentar à sua audiência as maravilhas visíveis em outros povos e a riqueza cultural existente fora dos limites da Grécia.

---

<sup>189</sup> McNeal 1988:57.

<sup>190</sup> Ou seja, esta sucinta descrição de Heródoto sobre a inversão, no contexto da cultura egípcia, dos papéis tradicionais reconhecidos à mulher e ao homem na mentalidade grega, incidem, ainda que muito sumariamente, sobre os temas por nós mais desenvolvidos nos capítulos 1 e 2 deste estudo. Sobre a inversão dos papéis entre o homem e a mulher na cultura egípcia, *vide* o comentário de Lloyd ao capítulo 35 (Lloyd 1976:146-151).

- As Filhas dos habitantes de Cirávis (4.195.2)

Quanto mais um povo dista do epicentro helénico, menos certezas Heródoto tem em relação aos seus costumes e tradições. As suas fontes são, essencialmente, orais, não sendo fácil comprovar as versões existentes. Contudo, o Autor não deixa de reconhecer a sua incapacidade para confirmar as suas fontes, distanciando-se da responsabilidade por aquilo que apresenta ao público.

Por exemplo, Heródoto conta como as donzelas, filhas dos indígenas que habitam a ilha de Cirávis, participam ativamente na economia do seu povo. Segundo o Autor, são elas que “com penas de aves revestidas de pez, extraem da lama pepitas de ouro” (4.195.2), para, de seguida, sobre o trabalho de extração de ouro das jovens, dizer “Se isto realmente acontece, não sei; escrevo apenas o que se conta” (4.195.2).

Importa sublinhar que estas jovens bárbaras, tal como as mulheres egípcias, encarnam perfis de femininos de extração social humilde, pelo que são apresentadas como agentes ativos na economia das respetivas comunidades.

## CONCLUSÕES

Chegados ao termo do nosso estudo, importa então indicar as conclusões retiradas da relevância do tratamento que Heródoto dá à mulher nas suas *Histórias*.

Heródoto, com a sua obra de cariz universal e intemporal, apresenta-nos um rol de mulheres ao longo das *Histórias*, cujos valores defendidos e comportamentos descritos são mais vezes partilhados pelos vários povos referenciados pelo nosso Autor, do que particularismos específicos de mulheres de nações distintas.

Para o nosso Autor, os homens e as mulheres eram reciprocamente responsáveis pelo bom funcionamento de uma sociedade. Embora apontando descrições etnográficas específicas de cada povo, foram o seu humanismo e mundividência que fizeram o nosso Autor perceber e tentar transmitir aos seus leitores/ ouvintes a existência de mais pontos de união entre os Homens do que divergências; e, as que existem, servem para enriquecer o mundo conhecido. Como escreve Waters, “Heródoto entendia as nações do mundo simplesmente como membros da raça humana”<sup>191</sup>, criticando e louvando quer Gregos, quer não-Gregos, o que lhe valeu o epíteto pejorativo de *philobarbaros* (Plutarco; *Moralia* 857a). Heródoto não perspetivava o mundo dividido entre Gregos e não-Gregos, mas em grupos e indivíduos capazes de atos bons e honrosos e atos de *anomia*.<sup>192</sup>

O nosso Autor dá o mesmo tratamento de análise à mulher e realça a importância desta nas tomadas de decisão e em momentos decisivos na política das nações. Deste modo, contraria a ideia por vezes erradamente generalizada de que a mulher era um ser inferior, que vivia reclusa no seu *oikos*, não participando na sociedade em que estava inserida.

Uma vez que não existem registos demográficos, económico-sociais na época a que se reporta a descrição do conflito entre Gregos e Persas, resta-nos recorrer a representações da mulher na arte, nomeadamente arquitetura, pintura e, em especial, na literatura. Não nos esqueçamos, também, do género dramático de Eurípides, Sófocles ou Ésquilo, por exemplo, repleto de personagens femininas racionais, de temperamento forte e carácter íntegro, quer do lado grego quer do bárbaro. Recordemos a Jocasta sofocliana, em *Rei Édipo*, a Ifigénia euripidiana, em *Ifigénia em Áulide* ou a coragem e integridade demonstradas por Polixena, em *As Troianas* de Eurípides, apenas para nomear algumas das mulheres mais marcantes da Literatura Grega.

O nosso Autor apresenta um leque vasto de representações do feminino, centrando-se na mulher enquanto agente económico, político e religioso, mas, principalmente, na posição da mulher no seio familiar. E aqui somos

---

<sup>191</sup> Waters, K. H. (1985), *Herodotus the Historian. His problems, methods and originality*. London and Sydney, Croom Helm: 119.

<sup>192</sup> Waters 1985:121.

confrontados com a descrição de mães, irmãs, filhas e esposas, madrastas, enteadas e escravas. Fundamentalmente, a mulher simboliza o equilíbrio do lar e da sociedade, elemento que tudo faz para proteger os seus familiares e o seu meio. É também ela quem garante a continuação dos *nomoi* na sociedade e é frequentemente mais bem-sucedida nos seus objetivos do que o homem. Recordemos, para isso, a ideia expedita de Labda em esconder o filho no interior de uma cipsela, de forma a protegê-lo dos seus assassinos, e assim salvar-lhe a vida. Recordemos também Cino, uma escrava quem Heródoto vê como ser humano e não como uma mera mercadoria, que perdeu o seu filho recém-nascido, mas que quer dar todo o amor que só uma mãe pode dar à criança exposta entregue por Hárpago: Ciro. Salvou-lhe a vida ao ficar com ele, não imaginando a viagem incrível que o seu “filho” estava prestes a iniciar: o de se tornar o primeiro rei do grande Império Persa.

Também a mãe de Cléobis e Biton é respeitada pelo Autor. Neste exemplo, Heródoto dá importância à figura da mãe que, tendo gerado dois filhos, forçosamente distintos, graças à ação que praticaram (de levarem eles próprios a mãe ao santuário), foram congratulados pelos Argivos, quer pela sua excelência atlética, quer pelo caráter.

Foram apresentados três exemplos de mães. Mas também as filhas e irmãs, para além daquelas, têm um papel importante, pois podem mediar um conflito ou estabelecer uma importante aliança política, atuando, deste modo, quase como noivas-troféu. Senão recordemos, por exemplo, o faustoso banquete nupcial dado pelo tirano de Sición, Clístenes, em honra da sua filha Agarista. Ou o casamento de Ariénis, que serviu para fixar uma aliança de paz entre os Medos e os Lídios.

Ao longo do estudo verificámos, igualmente, o papel importante da filha, enquanto conselheira. Vejamos o exemplo da filha de Periandro que, por indicação do pai, desloca-se a Corcira com o propósito de tentar convencer o irmão, Lícofron, a assumir o poder em Corinto. Já a filha de Polícrates aconselha o pai a não ir a Sardes ter com o Persa Oretes, por temer pela sua vida. Gorgo, por seu turno, aconselha o pai, Cleómenes, a não escutar o pedido de Aristágoras, com receio de que o pai se deixe corromper pela vontade do tirano iónico. Enquanto figura histórica feminina, Gorgo é vista, segundo o Autor, como uma mulher nobre, inteligente e íntegra não só como filha, mas também como esposa do rei heróico, Leónidas.

A mulher desempenha o papel importante de educadora e garante da preservação da memória de um povo. É ela quem transmite a língua, os valores e a cultura do seu povo. É a mulher que tenta corrigir um mal feito à sua família, para que a *philia* familiar seja reposta. Tal situação encontramos-na na *microstoria* da mãe de Sataspes, ou na da mãe dos jovens ladrões, no *logos* de Rampsinito.

Paralelamente a estas representações femininas Heródoto apresenta, ainda, concubinas e *hetairai*, que demonstram ter um papel social relevante, quer do lado dos Gregos quer do dos Persas. Deste modo, o Autor identifica os vários papéis encarnados pela mulher, contribuindo para a riqueza sociocultural encontrada nas *Histórias*.

Quando atuando num coletivo, verificamos que as mulheres adotam um comportamento-padrão que, quase nos remete para o coro das peças teatrais. Frequentemente esse comportamento deixa transparecer a sociedade que as mulheres integravam e o estatuto de submissão das mulheres, num mundo dominado pelos homens. Heródoto apresenta não só casos de violência, como o das esposas/ viúvas de Atenas, mas também o caso da lealdade das mulheres dos Míniás, que arriscaram a vida para salvar a dos seus maridos.

Ao apresentar várias figuras femininas nas suas *Histórias* e ao dar-lhes um papel preponderante na tomada de decisões, quer enquanto agente ativo ou passivo, Heródoto enriqueceu a sua narrativa e permitiu-nos ter uma outra visão da mulher no panorama do mundo conhecido pelos Gregos.

No fundo, as mulheres em Heródoto são personagens que contribuem para a grandeza e imortalidade destas histórias, contadas para enaltecer o feito dos Gregos perante o expansionismo dos Persas, mas, principalmente, para entender que o mundo destes homens e mulheres separados geograficamente é moldado pela partilha de valores universais inerentes à sua condição humana.



## BIBLIOGRAFIA:

### Edições, traduções e comentários

*Apolodoro, Contra Neera* [Demóstenes] 59. Tradução do grego de Glória Onelley e introdução, notas e índice de Ana Lúcia Curado. Coimbra, 2011, 1ª ed.: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

*Aristófanes, As Mulheres no Parlamento*. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima de Sousa e Silva. Coimbra, 1996, 2ª ed.: JNICT — Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

*Aristófanes, As Mulheres que Celebram as Tesmofórias*. Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima de Sousa e Silva. Coimbra, 1988, 2ª ed. corrigida e aumentada: INIC — Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

*Aristófanes, Lisístrata*. Introdução e versão do grego de Maria de Fátima de Sousa e Silva. Madrid, 2002: Ediciones Clásicas, Liga de Amigos de Conímbriga.

Aristóteles, *A Constituição dos Atenienses* (2011). Introdução, tradução do original grego e notas de Delfim Ferreira Leão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Bíblia Sagrada (1997). Apelação, Paulus

Cícero, “Pro Murena”, in *Defence Speeches* (2008). Tradução, introdução e notas de D. H. Berry. Oxford, Oxford University Press.

Eurípides, “Helen”, in *Medea and Other Plays* (1998). Tradução e edição de James Morwood e Introdução de Edith Hall. Oxford, Oxford University Press.

Eurípides, “Os Heraclidas”, in *Tragédias I* (2009). Introdução geral de Maria de Fátima Sousa e Silva e Introdução, tradução do grego e notas de Cláudia Raquel Cravo da Silva. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

Heródoto, *História, Livros I-II* (Madrid 1992, reimp.), *III* (Madrid 1997), *VIII-IX* (Madrid 1989), Schrader, C, (trad., com.).

Heródoto, *Histórias - Livro I* (2002). Introdução geral de M. H. Rocha Pereira; introdução ao Livro I, versão do grego e notas de Joaquim Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa, Edições 70.

Heródoto, *Histórias – Livro III* (1997). Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima Silva e de Cristina Abranches. Lisboa, Edições 70.

Heródoto, *Histórias – Livro IV* (2001). Introdução, versão do grego e notas de Maria de Fátima Silva e de Cristina Abranches Guerreiro. Lisboa, Edições 70.

Heródoto, *Histórias – Livro V* (2007). Introdução, tradução do grego e notas de Maria de Fátima Sousa e Silva e Carmen Leal Soares. Lisboa, Edições 70.

Heródoto, *Histórias – Livro VI* (2000). Introdução, versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Delfim Ferreira Leão. Lisboa, Edições 70.

Heródoto, *Histórias – Livro VIII* (2002). Introdução de Carmen Leal Soares; versão do grego e notas de José Ribeiro Ferreira e Carmen Leal Soares. Lisboa, Edições 70.

Herodotus, *The Histories* (2008). Tradução de Robin Waterfield; Introdução e notas de Carolyn Dewald. Oxford, Oxford University Press.

Homero, *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa, 2005, 2ª ed.: Livros Cotovia.

Homero, *Odisséia*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa, 2005: Livros Cotovia.

Platão, *A República* (2010<sup>12</sup>). Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Plutarch, *On Sparta* (2005). Introdução e notas de Richard J. A. Talbert; Tradução de Ian Scott-Kilvert e Prefácio de Christopher Pelling. London, Penguin Books.

Plutarco, *Vidas Paralelas — Péricles e Fábio Máximo*. Introdução e versão do grego e notas de Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra, 2010: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

Sófocles, *Antígona* (2010). Introdução, versão do grego e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Sófocles, *Rei Édipo* (1991). Introdução, tradução do grego e notas de Maria do Céu Zambujo Fialho. Lisboa, Edições 70.

Xenophon, *Oeconomicus* (1923). Tradução de E. C. Marchant. Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press.

## **Estudos**

Amaral, Ana Lúcia (1992), *Mulheres-Rainhas em Heródoto*. Dissertação de mestrado em Literaturas Clássicas. Coimbra, Faculdade de Letras.

Araújo, Luís Manuel de (ed.) (2001), *Dicionário do Antigo Egipto*. Lisboa, Caminho.

Blok, Josine (2002), “Women in Herodotus’ *Histories*”, in Bakker, Egbert J., de Jong, Irene J. F., van Wees, Hans (eds.), *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden, Brill: 225-242.

Blundell, Sue (1998), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*. London, Routledge.

Briant, Pierre (1996), *Histoire de l’empire perse - de Cyrus a Alexandre*. Paris, Fayard.

- Brosius, Maria (1996), *Women in Ancient Persia 559-331B.C.* Oxford, Clarendon Press.
- Cole, Susan (1984), "Could Greek Women Read and Write?," in Foley, H.P., *Reflections of Women in Antiquity*. New York, Gordon and Breach Science Publishers: 219-245.
- Curado, Ana Lúcia (2008), *Mulheres em Atenas – As Mulheres Legítimas e as Outras*. Lisboa, Sá da Costa Editora.
- Dewald, Carolyn (1980), "Biology and Politics: Women in Herodotus' "Histories"", *PCPh* 15: 11-18.
- Dewald, Carolyn (1981), "Women and Culture in Herodotus' *Histories*", in Foley, H.P., *Reflections of Women in Antiquity*. New York, Gordon and Breach Science Publishers: 91-125.
- Dewald, Carolyn (2011<sup>5</sup>), "Humour and danger in Herodotus", in Dewald, Carolyn and Marincola, John (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 145-164.
- Dewald, Carolyn e Kitzinger, Rachel (2011<sup>5</sup>), "Herodotus, Sophocles and the woman who wanted her brother saved", in Dewald, Carolyn and Marincola, John (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 122-129.
- Dillon, Matthew (2002), *Girls and Women in Classical Greek Religion*. London and New York, Routledge.
- Drews, Robert (1970), "Herodotus' Other *Logoí*", *AJPh* 91. 2: 181-191.
- Fantham, Elaine et alii (1994), *Women in the Classical World*. New York and Oxford, Oxford University Press.
- Flory, Stewart (1987), *The Archaic Smile of Herodotus*. Detroit, Wayne State University Press.
- Flower, Michael (2011<sup>5</sup>), "Herodotus and Persia", in Dewald, Carolyn and Marincola, John (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 274-289.

Fox, Robin Lane (2006), *The Classical World – An Epic History of Greece and Rome*. London, Penguin Books.

Friedman, Rachel (2011<sup>5</sup>), “Location and dislocation in Herodotus”, in Dewald, Carolyn and Marincola, John (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 165-177.

García Soler, María José (2001), *El Arte de Comer en la Antigua Grecia*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Geary, Patrick J. (2006), *Women at the beginning – Origin myths from the Amazons to the Virgin Mary*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.

Georges, Pericles (1994), *Barbarian Asia and the Greek Experience – From the Archaic Period to the Age of Xenophon*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Gray, Vivienne (1995), “Herodotus and the Rhetoric of Otherness”, *AJPh* 116, 2: 185-211.

Gray, Vivienne (1996), “Herodotus and Images of Tyranny: The Tyrants of Corinth”, *AJPh* 117.3: 361-389.

Griffin, Jasper (2011<sup>5</sup>), “Herodotus and Tragedy”, in Dewald, Carolyn and Marincola, John (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 46-59.

Griffiths, Alan (2011<sup>5</sup>), “Stories and storytelling in the *Histories*”, in Dewald, Carolyn and Marincola, John (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 130-144.

Grimal, Pierre (2009), *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Lisboa. Difel.

Hall, Edith (2010), “Heroes of the Dance Floor: The Missing Exemplary Male Dancer in Ancient Sources”, in Fiona Macintosh (ed.), *The Ancient Dancer in the Modern World – Responses to Greek and Roman Dance*. Oxford, Oxford University Press: 145-168.

Hall, H. R. (1904), “Nitokris-Rhodopis”, *JHS* 24: 208-213.

- Hart, George (2004), *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London and New York, Routledge.
- Hazewindus, Minke M. (2004), *When Women Interfere: studies in the role of women in Herodotus' Histories*. Amsterdam, Gieben (Amsterdam Studies in Classical Philology; 12).
- Henkelman, Wouter F. M. (2000), "Women in ancient Persia 559-331 BC by M. Brosius", *Mnemosyne* 53, 4: 497-504.
- Hornblower, Simon (2011<sup>5</sup>), "Herodotus' influence in antiquity", in Dewald, Carolyn and Marincola, John (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 306-318.
- Humphreys, Sally (1987), "Law, Custom and Culture in Herodotus", *Arethusa* 20, 1, 2: 211-220.
- Hurst, Isobel (2009), "Ancient and Modern Women in the Woman's World", *Victorian Studies* 52. 1: 42-51.
- Immerwahr, H. R. (1986), *Form and Thought in Herodotus*. Atlanta, Georgia, Scholars Press.
- Just, Roger (1991), *Women in Athenian Law and Life*. London, Routledge Classical Studies.
- Lacey, W.K. (1968), *The Family in Classical Greece*. London, Thames and Hudson.
- Lang, Mabel L. (1984), *Herodotean Narrative and Discourse*. Cambridge, Massachusetts and London, England, Harvard University Press.
- Lateiner, Donald (1989), *The Historical Method of Herodotus*. Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press.
- Leão, Delfim Ferreira (2001), *Sólon — Ética e Política*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Lefkowitz, Mary R. (1983), "Influential Women", in Cameron, Averil, Kuhrt, Amélie (eds.), *Images of Women in Antiquity*. London, Routledge: 49-64.

Lidov, Joel B. (2002), "Sappho, Herodotus and the "Hetaira"", 97. 3: 203-237.

Lloyd, Alan B. (1976), *Herodotus — Book II, Commentary 1-98*. Leiden, E. J. Brill.

McAllister, Michael A. (1999), *Significant Otherness: Herodotus' use of a dominant female motif to illustrate the superiority of the Greeks*. Ottawa, Ontario, University of Ottawa.

McNeal, Richard A. (1988), "The Brides of Babylon: Herodotus I.196", *Historia* 37. 1: 54-71.

Munson, Rosaria Vignolo (1988), "Artemisia in Herodotus", *CIAnt* 7. 1: 91-106.

Murray, Oswyn (2001), "Greek Historians", in John Boardman, Jasper Griffin, Oswyn Murray (eds.), *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*. Oxford: Oxford University Press, 214-239.

Murray, Oswyn (2001), "Life and Society in Classical Greece", in John Boardman, Jasper Griffin, Oswyn Murray (eds.), *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*. Oxford: Oxford University Press, 240-276.

Oliveira, Francisco. coord. (2000), *O Espírito Olímpico no Novo Milénio*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

Parker, Robert (2001), "Greek Religion", in John Boardman, Jasper Griffin, Oswyn Murray (eds.), *The Oxford History of Greece and the Hellenistic World*. Oxford: Oxford University Press, 306-329.

Pelling, Christopher (1996), "The Urine and the Vine: Astyages' Dreams at Herodotus I.107-8", *CQ*, 46. 1: 68-77.

Pelling, Cristopher (1997), "East is East and West is West — or are they? National stereotypes in Herodotus", *Histos* 1: 51-66.

Pereira, Maria Helena da Rocha (2012), *Estudos de História da Cultura Clássica, I Volume — Cultura Grega*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

- Pereira, Susana (2006), *Sonhos e Visões na Tragédia Grega*. Dissertação de doutoramento. Coimbra.
- Pomeroy, Sarah (1994), *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*. London, Pimlico.
- Roberts, Jennifer T. (2011), *Herodotus — A Very Short Introduction*. Oxford, University Press.
- Robertson, Noel (1991), “The Betrothal Symposium in Early Greece”, in Slater, William J. (ed.), *Dining in a Classical Context*. Michigan, The University of Michigan Press: 25-57.
- Robinson, David M. (1925), “Notes on Herodotus ii.135”, *CPh* 20. 4: 343-344.
- Rodrigues, Nuno Simões (2009), “Rodópis no país dos faraós: Itinerário de uma hetera grega”, *CFC(G): Estudos griegos e indoeuropeos* 19: 115-123.
- Rood, Tim (2011<sup>5</sup>), “Herodotus and foreign lands”, in Dewald, Carolyn and Marincola, John (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 290-305.
- Rosellini, Michèle et Saïd, Suzanne, (1978), “Usages des femmes eta utres nomoi chez les “sauvages” d’Hérodote: essai de lecture structurale”, *ASNP* 8. 3: 949-1005.
- Saïd, Suzanne (2002), “Herodotus and Tragedy”, in Bakker, Egbert J., de Jong, Irene J. F., van Wees, Hans (eds), *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden-Boston-Köln, Brill: 117-147.
- Sancisi-Weerdenburg, Heleen (1983), “Exit Atossa: Images of Women in Greek Historiography on Persia”, in Cameron, Averil and Kuhrt, Amélie (eds.), *Images of Women in Antiquity*. London, Routledge: 20-33.
- Scullion, Scott (2011<sup>5</sup>), “Herodotus and Greek Religion”, in Dewald, Carolyn and Marincola, John (eds.), *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 192-208.



Silva, Maria de Fátima Sousa (1997), “Cambises no Egipto. Crónica de um rei louco”, in J.A. Sánchez Marín, J. Lens Tuero, Concepción López Rodríguez (eds.), *Historiografía y biografía*. Actas del Coloquio internacional sobre historiografía y biografía (de la Antigüedad al Renacimiento) Granada, 21-23 de septiembre de 1992. Madrid, Ediciones Clásicas: 1-14.

Silva, Maria de Fátima (2000), “Os Jogos Olímpicos na Grécia Antiga. Um Certame de Ideal e de Glória”, in de Oliveira, Francisco (coord.), *O Espírito Olímpico no Novo Milénio*. Coimbra, Imprensa da Universidade: 57-72.

Silva, Maria de Fátima Sousa (2007), “Eurípides Misógino”, in F. J. Campos Daroca, F. J. García González, J. L. López Cruces, L. P. Romero Mariscal (eds.), *Las Personas de Eurípides*. Amsterdam, Adolf M. Hakkert Publisher: 133-190.

Silva, Maria de Fátima Sousa (2007), “Helena, Um Exemplo de Futilidade Feminina e de Snobismo Bárbaro”, in Bañuls, José Vicente et alii (eds.), *O Mito de Helena de Tróia à Actualidade — vol. I*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, Universidade de Granada, Universitat de València, Università di Foggia: 89-103.

Soares, Carmen (2003), *A Morte em Heródoto — Valores Universais e Particularismos Étnicos*. Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

Soares, Carmen (2007), “Rapto e Resgate de Helena nas Histórias de Heródoto”, in Bañuls, José Vicente et alii (eds.), *O Mito de Helena de Tróia à Actualidade — vol. I*. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, Universidade de Granada, Universitat de València, Università di Foggia: 81-88.

Soares, Carmen (2009), “Os Gregos e a Sexualidade dos Outros: O Testemunho de Heródoto”, in Ramos, José Augusto, Fialho, Maria do Céu, Rodrigues, Nuno Simões (coords.), *A Sexualidade no Mundo Antigo*. Porto, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Centro de História: 327-340.

Thomas, Rosalind (2000), *Herodotus in Context*. Cambridge, Cambridge University Press.

Tourraix, A. (1976), "La femme et le pouvoir chez Herodote. Essai d'histoire des mentalités antiques", *DHA* 21: 369-389.

Walker, Susan (1983), "Women and Housing in Classical Greece: The Archaeological Evidence", in Cameron, Averil, Kuhrt, Amélie (eds.), *Images of Women in Antiquity*. London, Routledge: 81-91.

Waters, K. H. (1971), *Herodotus on Tyrants and Despots. A Study in Objectivity*. *Historia Einzelschriften* 15.

Waters, K. H. (1985), *Herodotus the Historian. His problems, methods and originality*. London and Sydney, Croom Helm.

Ferrill, Arther (1978), "Herodotus on Tyranny", *Historia* 27. 3: 385-398.