

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



Os Deuses Olímpicos em Heródoto

Carla Valente Tavares

Dissertação

Mestrado em História e Cultura das Religiões

2015

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



UNIVERSIDADE
DE LISBOA



FACULDADE
DE LETRAS
UNIVERSIDADE
DE LISBOA

OS DEUSES OLÍMPICOS EM HERÓDOTO

CARLA VALENTE TAVARES

Dissertação orientada pelo Prof^o Doutor Nuno Simões Rodrigues

Mestrado em História e Cultura das Religiões

2015

Às Moiras

Agradecimentos

A continuação da minha aprendizagem e educação é um sonho que acarinho desde sempre. Este trabalho é o produto desse sonho e desse esforço. Assim, agradeço, desde já, ao professor Doutor Nuno Simões Rodrigues sem o qual nada teria sido possível, agradeço-lhe o apoio científico inestimável, a paciência, o conhecimento e orientação impecáveis.

Agradeço, aos meus pais, ao meu marido, aos meus amigos Melaine Ferragu, Shamil B., Movsar B., Maria Massas, Benilde Valente, Alice Coimbra, Aida Eufrásia. Ao José Guedes agradeço as conversas apaixonadas sobre cultura clássica, a cumplicidade, os sonhos partilhados e os mapas desenhados e perdidos para alcançar a nossa Ítaca; as *σεμνὰ θεαί* venceram algumas batalhas mas não a guerra. João Alves, teremos, para sempre, Menandro.

Resumo: Pretendemos com este trabalho analisar a forma como Heródoto incorporou e tratou os deuses Olímpicos na obra *Histórias*. Analisamos o percurso orientalizante da mitologia e sociedade grega, e os respectivos veículos de transmissão cultural. Elaboramos, sucintamente, sobre alguns aspectos simbólicos inerentes ao culto dos Doze Deuses e tratamos em detalhe os passos que nos pareceram mais significativos na obra em questão para caracterizar e, enquadrar a forma como Heródoto escreveu sobre os deuses Olímpicos.

Palavras chave:

1. Heródoto 2. Doze Deuses 3. Olímpicos 4. Transmissão cultural 5. *Histórias*

Abstract: We aim with this work to examine how Herodotus incorporated and treated the Olympic gods in the *Histories*. We analyze the orientalizing path of greek mythology and society and the respective transmission vehicles. We elaborate briefly on some symbolic aspects of the worship of the Twelve Gods and treat in detail the passages that seemed the most significant in the work in question to characterize and frame the way in which Herodotus wrote about the Olympic gods.

Key-words:

1. Herodotus 2. Twelve Gods 3. Olympians 4. Cultural transmission 5. *Histories*

Índice

I-Introdução para uma leitura dos Olímpicos em Heródoto	8
I.I-Entre Oriente e Ocidente	14
I.II- Contextualizando os Olímpicos	19
I.III- Doze em Contexto Simbólico.....	27
II-O Problema do cânone Olímpico	33
III-Os Deuses Olímpicos em Heródoto.....	42
IV-Conclusão.....	115
V- Bibliografia.....	122

I-Introdução a uma leitura dos Olímpicos em Heródoto

Duas ideias fundamentais presidem ao desenvolvimento deste estudo. A primeira é a do desafio de querermos desbravar um tema aparentemente abandonado pelos Académicos: os deuses Olímpicos em Heródoto. Este objectivo terá como ponto focal não propriamente a religião em Heródoto ou a religião de Heródoto, temas já abordados por vários autores, mas a forma como o autor de Halicarnasso apresenta aos seus leitores os deuses do Olimpo. Pretendemos aferir o percurso Oriente-Occidente destes deuses e de que forma ocupam a centralidade ou a periferia na narrativa de Heródoto.

A segunda ideia, que deu forma a este trabalho, consiste na análise do cânone Olímpico na sua especificidade herodotiana. Heródoto nasceu circa 485 a.C. E morreu circa 425 a.C. na cidade de Halicarnasso, uma dependência da Pérsia, organizada sob uma tirania com uma dinastia Grega. O estatuto de súbdito da Pérsia e de súbdito da tirania da cidade natal impediu-o de prosseguir a carreira política, como seria expectável num jovem de grupo social abastado, como era o caso de Heródoto. Geograficamente, o mundo que o historiador conhecia estendia-se de Susa a Cartago, do Mar Negro ao Egipto. Politicamente, viveu as convulsões do poder desde Ciro-o-Grande. Apenas cinquenta anos antes do nascimento de Heródoto, Ciro revoltara-se contra os Medos, conquistara a Lídia e a Babilónia, e estabelecera o império Persa. Por essa altura, Cambises conquistou o Egipto e estendeu o império para além do Indo, reorganizou-o, subjugou a revolta Jónica e experimentou o primeiro teste na batalha de Maratona. Durante a sua vida assistiu ao falhanço da política naval de Temístocles, observou a expedição de Xerxes, a batalha de Salamina, viu a formação da Liga de Delos e a sua posterior transformação no império Ateniense, foi contemporâneo da aventura grega no Egipto e testemunhou a Idade de Ouro de Péricles. Na fase mais tardia da sua vida, participou na colonização pan-helénica de Urios, onde se tornou cidadão. Intelectualmente, no mundo em que Heródoto habitava, predominava a literatura épica, a lírica jónica, de Ésquilo a Píndaro e a filosofia jónica, de Tales a Heraclito.¹

¹ E. Voeglin, *Order and History*, Missouri, UMP, 2000, p.200.

A composição das Histórias é um acontecimento relativamente tardio na vida de Heródoto. Ela acontece quando o autor decide passar a escrito a sua vasta experiência de recolha oral dos locais por onde passou. No próêmio, Heródoto dispõe-se a contar os grandes feitos de Gregos e bárbaros, deixando de fora os deuses, mas apenas no próêmio. Heródoto criou um novo método de investigação que faz da abordagem do poder e da sociedade, na qual se incluem os deuses, do tempo e do espaço uma estrada nova que percorremos ainda hoje de forma relutante e maravilhada.²

No século I a.C., Cícero, no seu *De Natura Deorum*, estabeleceu uma sólida distinção entre os que praticavam o ritual religioso de forma rotineira e aqueles que o praticavam de forma atenta e interessada.³ Estes últimos eram chamados de religiosos porque praticavam a *religio*: em latim, praticar algo de forma interessada. Para Cícero a pessoa religiosa era aquela que não se limitava a praticar o culto de forma mecânica, que se interessava de forma consciente pelo ritual que praticava. No fundo, eram aqueles que desenvolviam uma ortopraxis, impedindo que o culto se tornasse uma *superstitio*³. Segundo esta definição de Cícero, aparentemente os Olímpicos são, na narrativa herodotiana objecto de um verdadeiro sentimento religioso, não apenas no sentido de estarem presentes na dita como também no facto de serem responsáveis pelo curso dos acontecimentos humanos. A religião implica o acto repetitivo do culto uma vez que se liga indissociavelmente a reiteração: de palavras, acções, intenções e memórias, e é isso que encontramos no relato das Histórias.

Na construção do conhecimento religioso, a questão da transmissão é fundamental. De que forma as propriedades cognitivas limitam a formação e transmissão das representações e práticas religiosas. Para a maior parte dos académicos, o problema religioso reside no mecanismo de transmissão.⁴ As ideias religiosas são representações contra-intuitivas, implicando quebras no nosso conhecimento intuitivo de forma que se apresentem facilmente comunicáveis e memorizáveis. O ritual é o mecanismo que assegura o processo de transmissão religiosa ao longo do tempo.

² D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto, UTP, 1989, p.258.

³ Cic. *De Nat. Deo.*, Oxford, OUP, 2008, p.72.

⁴ E.Thomas Lawson, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge, CUP, 1993, pp.32-43.

Para explicar a persistência do ritual ao longo do tempo, há que ter em consideração não apenas questões mnemónicas mas também a motivação dos participantes para transmitir o seu envolvimento no processo de transmissão. A crença religiosa fornece aos Gregos uma forma de explicar os acontecimentos compatível com a experiência. A crença no contexto das religiões da Antiguidade não adquire o sentido comumente associado a dogmas. Os filtros culturais através dos quais Heródoto narra o divino estão sem dúvida presentes.⁵

Heródoto trata a informação que recebe à luz da tradição grega e, ao fazê-lo, procura semelhanças e correlações. A tradição que ele conhece apresenta a proeminência de Doze Deuses. Heródoto refere o altar ateniense aos Doze Deuses, em duas instâncias.⁵ De acordo com Tucídides, foi Pisístrato, filho de Hípias, quem mandou erguer esse altar, no qual uma inscrição deixava ler que teria sido construído com o propósito inicial de funcionar como medidor de distâncias.⁶ Heródoto considera natural e possível que certos fenómenos naturais estejam associados aos deuses Olímpicos, como no caso em que considera que Posídon envia uma enorme enchente aos Persas provocando baixas consideráveis.⁷ A retribuição divina é algo presente na forma como Heródoto apresenta os deuses Olímpicos. As grandes injustiças e o mau comportamento têm uma resposta por parte dos deuses, a distribuição dos corpos persas em volta do templo de Deméter está relacionada, segundo o autor, com a dessacralização por parte das vítimas do templo de Deméter em Eléusis.⁸ A visão de Heródoto parece constituir um sistema moral completo: acções injustas encontram uma resposta proporcional. Os Olímpicos funcionam como uma espécie de corpo regulador das tentativas humanas relacionadas com a justiça. Quando os deuses sentem uma irregularidade seja numa resposta desproporcional ou num acto que viole as regras fixadas por si próprios, eles intervêm e operam a compensação. É através dos *omina* e dos oráculos que os Olímpicos comunicam com os homens. Segundo Heródoto, a adivinhação providencia uma forma de extrair conhecimento dos deuses.⁹

⁵ Hdt. II.7.2; VI.108.4

⁶ Tuc.VI.54.68

⁷ Hdt. VII.129.3

⁸ Hdt. IX.65.2

⁹ Hdt.VIII.77.1

Em certos contextos, Heródoto estabelece uma clara distinção entre deuses e heróis. A longa observação sobre o estatuto de Hércules, por exemplo, revela uma clara distinção entre herói e deus.¹⁰

No entanto, a narrativa de Clístenes e do seu ódio pelo herói argivo Adrasto sugere que as honras sacrificiais podiam ser transferidas de deus para herói e vice-versa, sem grandes restrições de estatuto.¹¹

Ao falar de Ajax, Heródoto refere-se-lhe como sendo um deus, e em relação a Helena também a classifica como deusa, o que pode relacionar-se com o facto de Isócrates mencionar que Helena teria recebido honras divinas ao invés de heróicas, em Esparta.¹²

Já Posídon, apesar de Olímpico, é chamado de *daimon* quando mencionado em conjunto com os Dioscuros.¹³ Segundo Burkert, *daimon* não designa uma classe específica de seres divinos mas um modo peculiar de actividade. *Daimon* é um poder oculto, uma força que impele o Homem e em que nenhum agente pode ser nomeado. Os Olímpicos podem, por isso, agir como *daimon* sem que isso implique uma ruptura teológica.¹⁴ Com efeito, nem sempre os Olímpicos são referidos pelo nome. Por vezes, Heródoto utiliza a expressão: a divindade, ὁ θεός, que em alguns contextos pode significar o divino em geral.¹⁵ Esta forma de referir o divino encontra paralelo na literatura grega. Em Ésquilo, em Persas,¹⁶ e.g., o dramaturgo coloca Dario mencionando simultaneamente Zeus, os deuses e deus no espaço de quatro linhas, sem necessitar explicitar qualquer dos termos.¹⁷

Em Heródoto, os Olímpicos não conhecem fronteiras territoriais ou até linguísticas. Ele é apenas nas formas de culto empregadas, na escolha dos deuses cultuados ou nas características atribuídas aos deuses que os povos diferem. Heródoto parece conceber um número finito de divindades, reveladas a povos diferentes em número determinado.¹⁷ No entanto, nenhum povo tem conhecimento de todos os deuses.¹⁸ O Egipto, é para Heródoto um vasto reservatório de conhecimento sobre os deuses.

¹⁰ Hdt. II. 44.5

¹¹ Hdt. V.67.5

¹² O.Kern, *Über die anfänge der hellenischen Religion*, Michigan, UMP, 1902, p.16.

¹³ Hdt. II. 44.5

¹⁴ W. Burkert, *Greek Religion*, Massachusetts, HUP, 1985, p. 180.

¹⁵ Hdt. I.31.3; I. 32.1 17

¹⁶ Esq. Pers., 739-42

¹⁷ C.Fornara, *Herodotus*, Michigan, Claredon Press, 1971, p.59.

¹⁸ J.Rudhardt, *Du Mythe, de la Religion Grecque et de la Comprehension d'autrui*, Genève, Droz, 1981.

Segundo o autor, foram os Egípcios os que primeiro usaram os nomes dos Doze Deuses e teria sido através deles que os Gregos teriam tomado conhecimento dos nomes dos seus deuses. A identificação dos Olímpicos com os deuses locais estrangeiros não oferece obstáculos a Heródoto. Segundo o autor, os Citas propiciavam os deuses de acordo com o costume dos Gregos. Num outro passo, os Persas chamavam «Zeus» a todo o círculo do céu. Alguns deuses estrangeiros, porém, revelam-se intraduzíveis e, nesses casos, são designados por “deuses locais”.¹⁹

Há uma clara distinção entre os deuses gregos e os deuses dos Outros. Os festivais Gregos eram limitados aos Gregos. No Egito, os Gregos exigiram o Hellenion. Quando os estrangeiros tentam propiciar os deuses gregos, é frequente que as coisas corram mal. A propiciação de Xerxes a Atena Iliada e aos heróis de Tróia, por exemplo, é recebida com desprazer divino, na forma de um ataque de pânico.²⁰ Após a ocupação e destruição de Atenas, Xerxes ordena aos exilados atenienses que façam sacrifícios na Acrópole. O gesto é recebido com uma erupção súbita da oliveira sagrada, um símbolo de ressurgência de Atena.²¹ Os Olímpicos são, em Heródoto, uma expressão do *nomos*. Duas grandes mitologias competiram por supremacia na ordem cósmica grega, a dionisíaca e a olímpica. Apesar de exibirem correntes diferentes em relação aos deuses, o seu objectivo era o mesmo: encontrar um mediador entre os homens e os deuses. A estrutura do universo olímpico implica a gestão do espaço, da ordem, do *nomos*, por oposição à corrente dionisíaca, mais desordenada e emocional. A relação dos crentes com os Olímpicos era diplomática, resumida ao *do ut des*, em que mito e ritual andam de mãos dadas, inseparáveis.²² Os Olímpicos de Heródoto não intervêm fisicamente nem fazem aparições terrestres. Estamos portanto distantes do universo homérico. A sua participação é muitas vezes determinada pelo local da acção da narrativa. Assim, Atena, Deméter, e Ártemis envolvem-se nas Guerras Persas porque têm os seus santuários situados no que veio a transformar-se em campo de batalha. Elas são a Atena de Atenas, a Deméter de Atenas, Plateia e Mícale, e a Ártemis de Artemiso e Atenas. Heródoto não nos apresenta as motivações dos Olímpicos, porque agem da forma que o fazem.

¹⁹ Hdt. IV. 103.2; V.102.1; IX. 119.1

²⁰ Hdt. VII. 43.2

²¹ Hdt. VIII. 54.5

²² E.Kerns, *Heroes of Attica*, BICS suppl.57, Londres, 1987, pp.73-7.

O historiador avança por vezes algumas pistas, mas nunca certezas. No caso da Deméter eleusina de Plateia, pensa-se que tenha recusado aos combatentes e moribundos Persas entrada no seu santuário porque estes haviam queimado o seu santuário na Ática.²³ Não sabemos por que motivo o Zeus de Olímpia devia receber tributo após a vitória grega. Apenas sabemos que, após a vitória, os Gregos cumpriram a sua obrigação e construíram um templo a Zeus Eleutério com altar precinto e zona de sacrifício, e realizaram em sua honra festivais e procissões. Este Zeus Eleutério seria um duplo do Zeus Olímpico. Uma epifania de Zeus que Heródoto considerava associado à liberdade religiosa.²⁴ Na visão de Heródoto, a ajuda dos deuses aos Gregos limitava-se a ser uma forma de tornar a contenda justa. No entanto, quando um revés acontece ou algo corre francamente mal nunca encontramos os Olímpicos associados a esses acontecimentos. Ele há a sorte, ou o destino como ferramentas operativas para assumir as responsabilidades²⁵. Em alguns casos, os maus resultados são explicados com elaboração e devem-se a actos de impiedade, como perjúrio, violação dos *xenia*, mau trato dos mortos e dessacralização de santuários. A natureza destas impiedades é absolutamente grega na sua natureza, apesar de aquelas poderem ser praticadas pelos mais variados povos²⁶.

²³ Hdt. IX.116.1

²⁴ Hdt. II.142.1

²⁵ W. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, Boston, Beacon Press, 1955, p.68.

²⁶ R. Thomas, *Herodotus in Context*, Cambridge, CUP, 200, p. 279.

I.I-Entre Oriente e Ocidente

A religião grega é um universo complexo, composto por deuses, heróis, monstros e demónios. O que os une na sua imensa diversidade é o facto de todos, em princípio, terem de responder aos deuses maiores do Olimpo. Nos seus estudos, Georges Dumézil revelou a função tripartida da religião grega em sacerdotes, guerreiros, e camponeses. Para aquele investigador, esta seria a estrutura fundamental que se encontra de forma recorrente no panteão, no ritual e no mito gregos. Por isso, alguns historiadores têm-se esforçado por compreender a religião grega como uma síntese de substrato indígena e sobreposição indoeuropeia²⁷. Mas, o dualismo daí decorrente exagera a distinção entre indoeuropeu e não-indoeuropeu, que se encontra nas asserções dicotómicas masculino-feminino, patriarcal-matriarcal, céu-terra, intelecto-instinto, olímpico-ctónico. A interacção dos dois pólos é visível na religião grega, no entanto, a esquematização não serve as evidências.

Aparentemente, o mito das gerações de deuses chega do Próximo Oriente, tal como a ideia da oposição entre deuses do céu e deuses da terra²⁸. A relação histórica entre a religião grega e o Próximo Oriente tem sido tópico de debate ao longo do tempo. No centro desse debate, está a questão da influência cultural e de que forma se pode ler, através dos registos textuais, arqueológicos e artísticos essa influência oriental, ou se apenas se podem estabelecer afinidades entre ambas, mantendo a religião grega e as religiões orientais, porém, percursos independentes.

Numa panorâmica geral, as religiões do Egeu assemelham-se em muito às religiões orientais. Em todas, encontramos o culto das imagens, altares e sacrifícios, libações e outras práticas rituais, santuários, templos e funcionários dos templos, leis e ética, orações, hinos, festivais, adivinhação, oráculos e videntes. Outras características partilhadas por estas religiões incluem a existência de divindades e demónios, noções de sagrado, conceitos de poluição, purificação e expiação. A hipótese da origem comum é assim muito forte em relação a certos elementos da religião grega, nomeadamente os rituais de purificação e o uso sacrificial de bodes expiatórios.

²⁷ G. Dumézil, «L'Idéologie tripartite des Indo-Européens», *Revue d' Études Latines*, Latomus, nº31, 1958, p.168.

²⁸ M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York, Harcourt, 1957.

Se assim for, de que forma esses elementos orientais entraram no mundo grego? Durante séculos, a noção de influência esteve intimamente ligada à ideia de privilégio. Os estudos realizados no final do século XIX e princípios do século XX tomaram como certo que a Grécia terá sido a fonte e o berço da civilização ocidental. Para alguns teóricos de então, a religião grega terá mesmo nascido em solo grego, pura e sem mesclas. Esta ideia foi largamente influenciada pelos nacionalismos românticos, que viram na Grécia a nação que produziu o milagre grego, e que teria sido a precursora do Iluminismo. Esse milagre seria o que teria destituído o mito, a tradição e a superstição para atingir uma visão crítica da religião²⁹³⁰. Neste quadro mental, o Oriente representava tudo o que era bárbaro e pagão. Consequentemente, olhar para o Oriente em busca de influências ou contaminação era francamente periférico, com alguns académicos, ainda assim, a proporem desafios estimulantes ao paradigma dominante³¹.

O actual estado-da-arte reúne o consenso sobre a influência oriente-ocidente. Essa influência operou-se de forma intermitente até à época arcaica e período clássico, tornando-se regular a partir do período helenístico³². O Mundo Antigo era altamente cosmopolita, por isso não é de estranhar que as mitologias e religiões atravessassem fronteiras³³. Alguns mitos e tradições míticas eram largamente conhecidos na Antiguidade. Um deles era o mito de Gilgamesh, expresso em textos traduzidos num número variado de línguas. Placas escritas em cuneiforme foram descobertas em Amarna, no Egipto, datadas do século XIV a.C., por exemplo, e revelam, que os escribas estavam familiarizados com várias tradições mitológicas mesopotâmicas, nomeadamente de Adapa, Nergal e Ereshkigal.

²⁹ M. Bernal, *Black Athena*, New Jersey, vol. I, RUP, 1987.

³⁰ B. Lincoln, «Epilogue» in S. Johnston, *Religions of the Ancient World*, Massachusetts, CUP, 2004, pp. 657-667.

³¹ E.g. I. R. Farnell, *The Cult of the Greek States*, 5 vols, Oxford, 1896; R. Brown, *Semitic Influence in Hellenic Mythology*, London, Kessinger Publishing, 1898; V. Bérard, *Les Phéniciens et L'Odyssée*, 2 vols Paris, Librairie Armand Colin, 1902; C. H. Gordon, *The Aegean and the Near East: Studies presented to Hetty Goldman on the occasion of her seventy-fifth birthday*, Loust-Valley, CUP, 1956, pp. 136-43; H. Wirth, *Homer und Babylon*, Freiburg, Nabu Press, 1921; M. Astour, *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Leiden, Brill, 1965.

³² A. Kuhrt, «Ancient Mesopotamia in Classical Greek and Hellenistic Thought» in J. Sasson, *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, CSS, 1995, pp. 55-65; M. J. H. Linssen, *The Cults of Uruk and Babylon: The temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practices*, Leiden, Brill, 2004, pp. 55-65.

³³ J. M. Sasson, *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, CSS, 2005, pp. 215-32.

Essas placas são também prova dos contactos próximos entre o Egipto, a Mesopotâmia, Creta, Chipre, Anatólia e as cidades-estado siro-cananaicas³⁴. Considera-se pacífico afirmar que existiu uma *koiné* mitológica asiática, que teve um impacte formativo nas literaturas e religião do Egeu da Idade do Bronze e do Ferro³⁵. Essa *koiné* poderá explicar os paralelos que existem entre as concepções mitológicas do Egeu e do Próximo Oriente no que se refere à criação, cosmologia, deuses e morte, permitindo ao historiador identificar ligações, não apenas ao estrato indoeuropeu, como também ao Próximo Oriente³⁶. A narrativa do dilúvio, e.g., aparece em várias fontes sumérias, acádicas, gregas e indianas de igual forma; também o relato da batalha entre um deus, ou um herói, e uma serpente com várias cabeças, representando o caos, é tema recorrente em textos mitológicos provenientes da Anatólia, Egipto, Ugarit e Israel³⁷. A sua aparição, em variados mitos gregos, incluindo o de Hércules e o de Jasão e os Argonautas, indicia a influência Oriente-Occidente, apesar de não ser possível reconstituir de forma precisa o modo de transmissão. Em alguns casos, os paralelos apontam para empréstimo literário. Por exemplo, o mito hitita do “reinado do céu” envolve o violento corte do pénis do céu, semelhante ao usado para descrever a castração de Úrano, na *Teogonia* de Hesíodo³⁸. Ainda na *Teogonia* de Hesíodo, ressoa a *Canção de Ullikumi* hitita, em que um deus da meteorologia derrota uma divindade de forma muito similar à forma como Zeus derrota Tífon³⁹. Até anos recentes, as mitologias eram vistas como guiões para celebrações de rituais que serviam para assegurar a fertilidade e a continuidade do ciclo agrícola⁴⁰. Hoje, a maioria dos estudiosos considera ingénuo atribuir a todas as culturas uma relação directa entre mitos e rituais, nomeadamente Burkert, que afirma que existem mitos sem rituais e rituais

³⁴ E. Porada, «The Cylinder Seals found at Thebes in Beotia», *Archiv für Orientforschung* 28, Viena, 1981, pp.1-70.

³⁵ F. Graf, «Myth» in S. Johnston, *Religions of the Ancient World, Massachusetts*, CUP, 2004, pp. 45-58.

³⁶ M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, 3rd edn, Munich, Verlag Beck, 1967.

³⁷ Em *Enuma Elish*, Tiamat, monstro do caos, foi morta pelo deus Marduque; na mitologia egípcia, temos Set a destruir Apep, a cobra monstro, Pap. Leiden I 346 II, 12 cf. B. H. Strieker, «Spreuken tot beveliging gedurende de schrikheldagen naar pap. I 346», *OMRO* NR 29 (1948) p. 68; na tradição israelita, Javé é descrito a despedaçar a cabeça de Leviatã, uma serpente monstro; mais tarde, em *Isaias* 27:1, Leviatã será descrito como um inimigo político de Israel; em placas ugaríticas, encontramos o monstro Lotan, descrito como uma serpente de sete cabeças que lutar com o deus Baal; da Anatólia, temos a Quimera, um monstro híbrido também descrito por Homero na *Iliada* Livro VI, 179, 182.

³⁸ C. Watkins, «The language of the Trojans» in L. Oliver ed., *Selected Writings of Calvert Watkins*, Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft der Universität, 1994, p. 700-17.

³⁹ W. Burkert, “Near Eastern Connection” in J. M. Foley, *The Ritual Theory of Myth*, Berkeley, Bepress, 2005, pp. 291-301.

⁴⁰ S. H. Hooke, «Myth and Ritual», *Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient Near-East*, Oxford, OUP, 1933, pp. 1-11; B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, New York, WWN, 1926.

sem mitos⁴¹. Nunca saberemos, porém, se os povos do Egeu consideravam ou não a *Iliada*, a *Odisseia* e a *Teogonia* textos tão sagrados como os Mesopotâmios encaravam, por exemplo, o *Enuma Elish*.

Importa aqui abordar os veículos de transmissão cultural, de que forma as ideias e práticas orientais foram transmitidas ao Egeu. Comércio, guerra, migração, exílio, festivais religiosos, todos estes factores criaram contextos de transmissão cultural⁴². Sabemos, por exemplo, que a civilização minóica foi significativamente influenciada por contactos com o Egito e com as civilizações do Mediterrâneo oriental, incluindo a Mesopotâmia⁴³. Apesar das influências orientais, a cultura minóica manteve a sua identidade específica, sendo considerada a primeira civilização europeia⁴⁴. Os Egípcios gozaram de uma presença longa no Mediterrâneo. As relações de proximidade entre Egípcios e os povos locais, maioritariamente devido ao comércio com a Síria, em particular a cidade de Biblos, permitiram trocas culturais em toda a região mas também momentos de tensão, como foi o caso da guerra entre o Egito e o reino hitita, demonstrativa do poder incómodo do Egito na região⁴⁵. A partir do século VIII a.C., coincidindo com um renascimento da religião grega, a população do Egeu começou a entrar em contacto com os Assírios de forma mais acentuada, na época em que o rei Tiglat-Pileser expandiu a sua presença para norte, derrotando o reino de Urartu e tomando controlo de Biblos e Tiro⁴⁶. O contacto com o Egeu continuou no reinado de Senaqueribe, que após assegurar o seu poder na região instituiu uma política de comércio externo e ocupação das terras anexadas⁴⁷. Quando o rei Assurbanípal se aliou à Lídia contra os Cimérios, protegendo assim as suas ambições na região, manteve a estrada real que ligava Nínive a Sárdis.

⁴¹ Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution*, Harvard, HUP, 1995, p. 124.

⁴² F. Graf, «What is Ancient Mediterranean Religion?» in S. I. Johnston ed., *Religions of the Ancient World: A Guide*, Cambridge, MA, 2004, pp. 3-16; S. Dalley, *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford, OUP, 1998, pp. 107-24.

⁴³ E. Cline, *Sailing the Wine Dark Sea: Foreign Trade and Contact in the Late Bronze Age Aegean*, Oxford, BAR, 1987; S. Marinatos, *Greek Sanctuaries: New Approaches*, New York, Routledge, New York 1993, pp. 2-17; D. B. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton, PUP, 1992, pp. 312-364.

⁴⁴ W. Burkert, «Hesiod in Context: Abstractions and Divinities in an Aegean-Eastern *koiné*» in E. J. Stafford e J. E. Herrin, *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*, Aldershot, Emma Stafford, 2005.

⁴⁵ C. Ehrlich, *The Philistines in Transition: A History from circa 1000-730 b.c.e.*, Leiden, E. J. Brill, BAP, 1996.

⁴⁶ M. Bacharova, *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and their Neighbours*, Oxford, Oxbow Books, 2010.

⁴⁷ G. B. Lafranchi, «The Ideological and Political Impact of the Assyrian Imperial expansion on the Greek World in the 8th and 7th centuries b.c.» in S. Aro e R. M. Whiting, *The Heirs of Assyria*, Helsinki, R.M. Whiting, 2000, pp. 7-34.

Esta estrada, providenciava à corte assíria uma via directa para canalizar as suas influências políticas, militares e culturais na Anatólia ocidental e, por extensão, nos Estados da Jónia. Este é um dos contextos que propiciaram a ocorrência da influência oriental nos Poemas Homéricos⁴⁸.

A evidência da influência oriental no mundo egeu, após o século VII a.C., torna-se bastante óbvia e hoje já não é sequer motivo de debate. As guerras fecharam a lacuna que separava o Oriente do Ocidente. As alianças instáveis do século VI a.C., causadas em parte, pelo poder babilónico, juntaram o Chipre e a Cirenaica em auxílio do Egipto⁴⁸. Mais tarde, quando a Pérsia emerge como poder, encontramos a Babilónia aliada a Esparta e, apesar da guerra que se seguiu entre as cidades-estado gregas e a Pérsia, os contactos Oriente-Ocidente nunca mais cessaram. Os contactos entre o mundo grego e o Próximo Oriente Antigo estão atestados pela arqueologia e datam do século VIII a.C. durante o período micénico. Resta resolver o problema da língua: em que língua foi feita a transmissão? Uma vez que, apesar de o acádio ser a língua franca nos diversos reinos do Próximo Oriente Antigo, não existem registos de que acontecesse o mesmo no mundo micénico a que acresce a conhecida resistência grega a línguas diferentes da sua⁴⁹. A hipótese de transmissão oral é pertinente e a comparação entre os poemas de Homero e o épico de Gilgamesh revela vasos comunicantes que apontam para um empréstimo oral⁵⁰.

⁴⁸ J. Roisman, *Ancient Greece, from Homer to Alexander: The Evidence*, New Jersey, Wiley-Blackwell, 2011.

⁴⁹ J. N. Coldstream, *The Geometric Greece*, London, Routledge, 1993, pp. 33-39.

⁵⁰ Nuno Simões Rodrigues, «Ulisses e Gilgamesh» in *Penélope e Ulisses*, Coimbra, UC, 2003, pp. 91-105.

I.II-Contextualizando os Olímpicos

A descoberta da civilização minóica coincidiu com um período de grande influência da Escola de Cambridge. Prontamente, a antítese dos Olímpicos foi encontrada nos deuses ctônicos, um universo de deuses sem lugar para panteões.⁵¹ Atribuindo aos ctônicos raízes semíticas e aos olímpicos raízes indoeuropeias, pareceu natural atribuir à religião olímpica de estrutura patriarcal uma raiz indoeuropeia e ao mundo ctônico matriarcal uma herança pré-grega.⁵² Vernant enunciou o princípio de que o panteão olímpico deve ser visto como um sistema organizado, implicando relações definidas entre os deuses, como uma espécie de linguagem na qual os deuses não têm uma existência independente, tal como as palavras de uma língua, que não devem ser observadas isoladamente.⁵³

Uma das peculiaridades da religião grega encontra-se na ausência de textos dogmáticos, mas isso não implica ausência de autoridade religiosa. Bem pelo contrário, essa é dada por Homero e Hesíodo, bastiões da unidade espiritual dos Gregos, assegurada pela poesia de ambos. Ser grego era sinónimo de ser educado e a fundação de toda a educação era Homero.⁵⁴ Homero e Hesíodo não eram apenas poetas eram sobretudo, aos olhos dos Gregos, professores. Nenhuma espiritualidade ou sabedoria poderia superar a de poetas como Homero e Hesíodo⁵⁵. Os Gregos encontravam na busca destes sábios, pela verdade última das coisas, o bem mais sublime, o da palavra que procura o sentido do Bem e do Belo. Nessa busca espiritual em que o poeta evoca a *pólis* e os deuses da *pólis*, a linguagem épica unia o que a política separava, era grego quem aprendia o que os hexâmetros dactílicos ensinavam, geração após geração. Os gregos acreditavam que a chave da educação se baseava no padrão ideal de comportamento humano, esse padrão encontrava-se na poesia de Homero e Hesíodo. Educar era preservar e transmitir o que tornava aquele grupo de pessoas Gregas. A estabilidade e coesão que estes poetas forneciam à comunidade eram um princípio formativo e uma ética para estar no mundo.

⁵¹ M. Gérard Rousseu, *Les Mentions Religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Rome, Edizione dell'Ateneo, 1968.

⁵² W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, HUP, 1985, pp. 10-24.

⁵³ J. Vernant, *Mythe et société en Grèce Ancienne*, Paris, Editions La Decouverte, 1974.

⁵⁴ W. Jaeger, *Paideia, A Formação do Homem Grego*, Paris, Gallimard, 1988.

⁵⁵ J.de Romilly, *Précis de Littérature Grecque*, Paris, PUF, 1980, p.12-36.

Na composição da *Iliada*, o divino não só fornece motivação para a acção humana como serve de espelho e contraste. Na *Iliada* os deuses são um instrumento literário para desencadear a acção humana.⁵⁶ Os deuses do Olimpo homérico tinham já atrás de si uma história, antes de formarem este panteão, que na *Iliada* é problemático. A investigação de Nilsson⁵⁵ mostra que a posição do soberano micénio terá oferecido o modelo deste panteão. Tal como em outras religiões mediterrâneas, o Olimpo surge em Homero como a montanha dos deuses, o seu espaço de residência. Existem somente dois passos na *Iliada* em que o Olimpo é a residência apenas de Zeus; em todas as outras o deus está acompanhado por outros deuses.⁵⁷ Nesses passos, diz-se que Zeus arremessa o relâmpago e envia a tempestade.

A concepção do Olimpo como casa dos deuses fixou-se em expressões como: “o lugar do Olimpo” (ἔδος Οὐλύμπιοι), “ele desceu dos cumes do Olimpo” (βῆ δὲ κατ’ Οὐλύμπιοι καρήνων), “os deuses ou imortais que possuem as casas olímpicas” (θεοὶ, ἀθάνατοι Ὀλύμπια δώματ’ ἔχοντες). Mais frequentemente, os deuses são chamados de celestes (οὐρανίωνες) ou deuses celestes (θεοὶ οὐρανίωνες). Estes versos pertencem aos elementos da mitologia grega e é nela que se encontra a distinção nítida entre deuses olímpicos e deuses ctónicos. Olimpo e céu parecem idênticos. Diz-se de Atena, por exemplo, que ascendeu aos grandes céus e ao Olimpo.⁵⁸ No entanto, mais importante do que este traço identitário é o que se pode observar em termos cultuais, ou seja, quando em oração, os crentes dirigem-se a Zeus Olímpico, esticando a sua mão em direcção ao céu. Os deuses são um corpo colectivo⁵⁹ denominado “os dos céus” ou simplesmente “olímpicos”. No entanto, nenhum deus é chamado de olímpico individualmente, excepto Zeus.⁶⁰ A esta regra, encontramos apenas uma excepção, a saber: a introdução ao catálogo das naus, que apresenta as Musas como “Musas Olímpicas” (Ὀλυμπιάδες Μοῦσαι).⁶¹ É importante que nos detenhamos neste ponto.

⁵⁶ Bremmer ao desenvolver o seu conceito de *Götterapparat* indica a utilização dos deuses em contraste com os humanos na *Iliada* com uma função tripartida: servem para retardar a acção, contrastam com os humanos para realçar as virtudes dos mesmos, atribuem importância ao papel dos humanos na história; J. Bremmer, *Hamartia, Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*, Amsterdam, Hakkert, 1968, p. 189. 55 M. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley, University of California Press, 1932.

⁵⁷ *Il.* XVII.243; *Il.* XVI.364

⁵⁸ M. West, *Hellenica*, vol. III, Oxford, OUP, 2013, p. 4.

⁵⁹ *Il.* II.491

⁶⁰ Calli. *Hin* 3 a Ártemis 18 et seq.

⁶¹ Paus. II.2.24; *Il.* II. 484-93 60

Os deuses, com exceção de Zeus, não residiam no Olimpo nem nos céus. Posídon residia no mar e nos rios⁶⁰; Ártemis nas florestas e nos prados verdejantes⁶²; Atena no topo da colina (acrópole)⁶³; Hera na natureza próxima da vegetação, e.g. os rebentos de milho eram chamados de flores de Hera. Apenas Zeus reside no Olimpo desde sempre, pois é o deus da meteorologia, aquele que conjura as nuvens e envia chuva e relâmpagos.⁶⁴ A concepção do Olimpo como uma montanha rodeada de nuvens de onde surge a tempestade e a chuva revela a natureza de Zeus. As nuvens são as portas do Olimpo, que são abertas e fechadas pelas Horas.⁶⁵ Decorre desse facto que Zeus e os outros deuses se encontrem velados pelas nuvens.⁶⁶ Não residindo originalmente no Olimpo, percebemos que os outros deuses se tornaram olímpicos por vontade de Zeus, tendo sido escolhidos por ele e submetidos ao seu poder. Zeus é o olímpico, o líder. Os outros deuses tornados olímpicos são de certa forma a sua corte. O traço fundamental do universo olímpico é que está sujeito às regras-tipo de uma monarquia, com um deus supremo a liderar o conjunto de deuses; traços da influência micénica apontada por Nilsson. Note-se que, na Jónia, a situação política era diferenciada, existindo um número variado de reis e príncipes, um em cada cidade. Os Jónios conheciam um grande rei, mas era estrangeiro, um monarca frígio. Portanto, os Jónios, com a sua falta de unidade política e sem um governo unificado, nunca teriam concebido a ideia de concentrar todos os deuses sob um poder monárquico, dirigido por um deus supremo.⁶⁷ Por outro lado, ao observarmos as condições políticas da Tessália, local onde se situa o monte Olimpo, encontramos nos séculos VI e V a.C. diferentes casas reais, cada uma com uma área adstrita limitada.⁶⁸ Não existiu nenhum Estado ou governante que englobasse toda a Tessália antes do ano 460 a.C.

⁶² Paus. VI.22.8

⁶³ Philostr. VA

⁶⁴ Esta característica não é exclusiva de Zeus, podemos encontrar as mesmas funções em Baal e no ciclo de Kumarbi o que mais uma vez aponta para o diálogo entre Oriente e Ocidente. D.Leeming, *The Oxford Companion to World Mythology*, Oxford, OUP, 2005, p.233.

⁶⁵ Il.V.749

⁶⁶ Il.V.153; XV.350; XX.150

⁶⁷ J.Cramer, *A Geographical and Historic description of Asia Minor*, Oxford, OUP, 1832, p.325.

⁶⁸ O.Kern, 1904, Die Landschaft Thessalien und die grieschische Geschichte, *Neue Jahrbücher für die klass. Altertumswissenschaft* 13:219 et seq.

A tradição de supremacia governativa, a *tageia*,⁶⁹ remonta apenas a Jasão de Ferasno no século IV a.C.⁷⁰ Ao analisarmos a lista de *tagoi*⁷¹, percebemos que os governantes da Jónia são provenientes de diferentes famílias e pertencem a diferentes cidades. A sua posição não se devia a nenhum princípio hereditário, mas a um acto de eleição, sendo eleitos apenas em caso de necessidade. Um *tagos* era eleito para a vida, mas houve períodos sem *tagoi*. O importante a assinalar aqui é que o *tagos* tessálio em nada se assemelhava ao rei dos deuses olímpicos. Aliás, os estados tessálios tinham um carácter mais oligárquico que monárquico.⁷¹ A etimologia da palavra «Olimpo» é impossível de traçar, mas sabemos que não é de origem grega. «Olimpo» é uma palavra claramente estrangeira incorporada na língua grega.⁷² A frequência deste nome na Ásia Menor faz crer que seja um empréstimo dessa zona, tal como o topónimo «Ida», incorporado pelos Gregos na sua língua e que significa a montanha com floresta.⁷³ A concepção do Olimpo como montanha na qual os deuses residem sujeitos a Zeus é pré-homérica. Com efeito, a concepção de Olimpo como conceito religioso é micénica.⁷⁴ Na época micénica, o rei era sobretudo um militar, chefe de expedições militares. Ele tinha a seu lado um conselho de chefes e a assembleia do exército, a forma mais antiga de assembleia. O poder do rei era limitado em tempo de paz mas ganhava relevo em tempo de guerra.⁷⁵ Qual monarca micénio, quando Zeus entra no Olimpo, nenhum outro deus ousa permanecer sentado, todos se levantam para o saudar.⁷⁶ Todos reconhecem a sua liderança como óbvia, dizendo: “tu que reges todos os deuses imortais”⁷⁶ Zeus é altamente respeitado e temido. Em várias ocasiões, os deuses obedecem às ordens de Zeus sem qualquer indício de oposição.

⁶⁹ A *tageia* era um instrumento político que em tempos extraordinários colocava a governação da confederação tessálica nas mãos de um indivíduo.

⁷⁰ L.Mitchell, *The Heroic Rulers of Archaic and Classical Greece*, London, Bloomsbury, 2013.

⁷¹ *Tagos*, era o nome dado ao oficial da cidade na Tessália e em várias regiões da Grécia central até ao séc. IV a.C. aqueles que eram oficiais menores da cidade. A partir de 300 a.C. eles são reconhecidos como chefes de magistratura em várias cidades tessálias, sendo habitualmente listados em grupos de 5. No entanto o seu número varia entre cidades. R. Bauslaugh, *The Concept of Neutrality in Classical Greece*, Berkeley, UCP, 1991, p.124. 71; S.Hornblower, *The Greek World 479-323 B.C.*, London, Routledge, 2011, p. 103 et seq.

⁷² M.Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, California, UCP, 1972, p.236.

⁷³ P.Chantrine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, Klincksieck; C.Lancelot, *The Primitives of the Greek Tongue*, London, Nabu Press, 2010, p.242.

⁷⁴ W.Roscher, *Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band 3, Abteilung 1: NabaiothesPsycharea, Leipzig, Teubner-Verlag, 1902, p.573.

⁷⁵ A.Snoddgrass, *Archaic Greece: The Age of Experiment*, Berkeley, UCP, 1980, p.161.

⁷⁶ IL.XVIII.366

Tétis obedece quando Zeus a incumbem de se dirigir a Aquiles para lhe ordenar que devolva o corpo de Heitor a Príamo.⁷⁷ Hera obedece quando leva a Posídon a ordem de Zeus para que desista de combater.⁷⁸ Quando Atena e Hera se encaminham para o campo de batalha, são obrigadas a regressar por ordem de Zeus.⁷⁹ Numa outra ocasião, as deusas consultam Zeus, para saberem se podem tomar partido por Ares.⁸⁰ O poder esmagador de Zeus é muitas vezes atribuído à sua força. No entanto, quando Zeus ordena a Posídon que desista de combater, alega não apenas a superioridade da sua força mas também o seu direito como irmão mais velho: εὖ φημί βίη πολὺ φέρτερος καὶ γενεῆ πρότερος.⁸¹ Sabemos que os filhos de Crono se apoderaram da sua herança e a dividiram⁸², mas a Terra e o Olimpo permaneceram propriedade comum. Posídon alega que Zeus deveria contentar-se com a parte que lhe cabe. Ele acha que Zeus deve permitir aos outros deuses comportarem-se como bem entenderem, mas Íris lembra-lhe que as Erínias sempre acompanham o irmão mais velho, e Posídon obedece.⁸³ Zeus herdou o seu reinado, esta concepção de poder deu ao mundo dos deuses olímpicos uma constituição monárquica afastando-a do modelo de estado tessálico. Os deuses vivem no Olimpo e o Olimpo é visto como uma montanha, semelhante à da Tessália. Mas na *Odisseia* encontramos o seguinte passo: «ἢ μὲν ἄρ' ὡς εἰποῦσ' ἀπέβη γλαυκῶπις Ἀθήνη, Οὐλύμπόνδ', ὅθι φασι θεῶν ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ, ἔμμεναι. οὔτ' ἀνέμοισι τινάσσειται οὔτε ποτ' ὄμβρω, δεύεται οὔτε χιῶν ἐπιπίλνεται, ἀλλὰ μάλ' αἴθρη πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη: τῶ ἔνι τέρπονται μάκαρες θεοὶ ἡμα ταπάντα. ἔνθ' ἀπέβη γλαυκῶπις, ἐπεὶ διεπέφραδε κούρη.»⁸⁴ «Assim falando, partiu Atena, dos olhos garços, em direcção ao Olimpo, onde dizem ficar a morada eterna dos deuses: não é abalada pelos ventos, nem molhada pela chuva, nem sobre ela cai a neve. Mas o ar estende-se límpido, sem nuvens; por cima paira uma luminosa brancura. Aí se aprazem os deuses bem-aventurados, dia após dia. Para o Olimpo subiu a deusa dos olhos garços, depois de falar à donzela»⁸⁴. Este passo aponta para uma nova direcção: eventualmente, o Olimpo não é nem a montanha da Tessália, nem nenhuma outra montanha, mas sim um símbolo.

⁷⁷ *Il.* XXIV. 90 ss

⁷⁸ *Il.* XXV. 78

⁷⁹ *Il.* VIII. 397 ss

⁸⁰ *Il.* V. 753 ss

⁸¹ *Il.* XV. 165

⁸² *Hes. Theog.* 147 ss

⁸³ Y. Asumura, *Challenges to the Power of Zeus in Early Greek Poetry*, London, Bloomsbyry Academic, 2013, p.59.

⁸⁴ *Od.* VI. 42-6

No livro XV da *Iliada*, Posídon, vociferando de frustração por ser obrigado a abandonar o campo de batalha, afirma: «Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι: γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος.», «E a Zeus coube o vasto céu, no meio do éter e das nuvens. Mas a terra ainda é comum aos três, assim como o alto Olimpo»⁸⁵ Neste passo *ouranos* e Olimpo são claramente distintos. *Ouranos* é o domínio privado de Zeus e o Olimpo é o domínio comum a todos os deuses. *Ouranos*, aqui, não simboliza a montanha, é apenas o céu. Por outro lado, o Olimpo também não pode aqui significar a montanha, pois Posídon sabe que ele e, sobretudo, Hades nada têm que ver com os cumes de montanhas, uma vez que estes se destinam a Zeus.⁸⁶ Estes passos demonstram que, por vezes, Homero fala do Olimpo tessálico simbolizado por *ouranos* e, outras vezes, é a montanha que é simbólica.⁸⁷ Na *Teogonia*, o deus Úrano é equivalente a céu (*ouranos*). É de assinalar a tendência de muitas religiões para tratar o céu de forma simbólica, de forma a significar um “lá no alto” infinito e inabarcável. Homero e Hesíodo referem-se ao monte Olimpo utilizando símbolos como neve e nuvens, que servem de metáforas para a luminosidade invisível da eternidade. Uma vez que Úrano e Olimpo se referem a um reino transcendente, os deuses que o habitam também têm que ser transcendentos. Homero trouxe ordem à religião grega e com essa ordem introduziu sentido e unidade onde só se encontrava diversidade. A religião dos deuses olímpicos, de carácter legalista,⁸⁸ opunha-se ao misticismo, com o seu carácter emocional e subjectivo.⁸⁹ O expoente máximo do legalismo na Grécia Antiga foi, sem dúvida, o oráculo de Delfos mas o culto aos Doze Deuses era uma prática importante e enraizada na religião grega, como o prova o altar na ágora ateniense.⁹⁰ As mudanças no panteão olímpico devem-se ao carácter do politeísmo que, como escreveu Burkert, “é um sistema aberto”. O panteão grego não pode ser encarado como um sistema fechado e harmónico. É essencialmente um panteão heterógeneo. É impossível ter um domínio activo sobre a linguagem do politeísmo e esta apenas pode ser apreendida de forma passiva.⁹¹

⁸⁵ *Il.* XV.192-3

⁸⁶ M.Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York, Harcourt, 1961, p.118.

⁸⁷ M.van der Valk, *Researches of the Texts and Scholia of the Iliad*, Leiden, Brill, 1964, p.32 et seq.

⁸⁸ Na expressão de Nilsson citado por M.Rocha Pereira, “o legalismo era um esforço para ganhar os favores dos deuses, cumprindo os seus preceitos” uma clara manifestação de *do ut des*.

⁸⁹ M.Helena da Rocha Pereira, *Estudos de Cultura Clássica*, vol.I, Cultura Grega, Lisboa, FCG, 2006, pp.323-340.

⁹⁰ E. Harrison, *Ancient Portraits from the Athenian Agora*, Conneticut, Meriden Press, 2008, p.126.

⁹¹ W. Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, HUP 1985, pp.216 et seq.

Hesíodo trabalha com um número muito maior de materiais pré-helénicos do que Homero.⁹² Na *Teogonia*, estrangeiro e local, cultos arcaicos e cultos emergentes, todos se misturam sem distinção, indicando que já nos encontramos perante uma fase de síntese e de sincretismo. Em particular, os poderes da natureza, incluindo uma variedade de abstrações, como Caos, Érebo, Noite, que Homero relega para segundo plano, são elevadas a protagonistas no texto de Hesíodo. A *Teogonia* traça o nascimento dos deuses a partir do casamento primordial de Úrano e Geia. No início do seu poema, Hesíodo invoca as Musas e acrescenta rapidamente que estas deusas podem cantar não apenas Zeus, Hera, Atena, Apolo, Ártemis e os outros deuses olímpicos, mas também as divindades mais antigas como Crono, Oceano e Geia. O poema não trata apenas de uma sucessão de soberanos celestes, mas de um desenvolvimento consequente dirigido a Zeus.⁹³ Este deus olímpico não é um soberano como os outros. Nele, cumpre-se uma grande ordem, fixada para todos os tempos.⁹⁴ A concepção hesiódica de Zeus tem por detrás, necessariamente, um desenvolvimento histórico. A supremacia de Zeus teve alterações com o passar do tempo, o poder supremo de Zeus, o de ser o irmão mais velho foi suplantado por uma tradição popular, que fez de Zeus o filho mais novo de Crono. Hesíodo faz com que os deuses elejam Zeus como seu rei após a vitória sobre os Titãs.⁹⁵ As formas de vida política divergiram cada vez mais da assembleia dos Doze Deuses. A tentativa de Hesíodo fazer com que o Olimpo dos deuses acompanhasse os desenvolvimentos da política grega falhou. Ao introduzir Íris, a mais remota divindade na criação homérica, Hesíodo torna-a filha de Taumante, filho de Nereu e de Oceano, divergindo, assim, de Homero. A *Teogonia* abre *ex arches*. A Terra emerge do Caos, dá à luz Crono, Céu, Oceano, Montanhas, Vales, Mares e Ilhas. Em breve, o Céu e a Terra tornam-se amantes por acção de Eros, o Céu torna-se ciumento e vingativo, temeroso de que os seus filhos o destronem no futuro, prendendo por isso os filhos no interior da Terra, impedindo-os de nascer.⁹⁶ Com a ajuda da mãe, Crono consegue castrar o pai, substituindo-o como governante do Universo. Tal como o pai, Crono decide manter os filhos na sua barriga. Reia decide então elaborar um plano para salvar os filhos.

⁹² E. James, *Creation and Cosmology: A Historical and Comparative Inquiry*, Leiden, Brill, 1969, p.134.

⁹³ J. Galhano, *Espaço, Tempo e Poder nos Mitos do Hatti, de Ugarit e de Hesíodo, Uma Morfologia Comparativa*, Dissertação de Mestrado, Lisboa, 2012.

⁹⁴ A. Lesky, *História da Literatura Grega*, Lisboa, FCG, 1995, pp.116-131.

⁹⁵ Hes. *Theog.* 881

⁹⁶ P. Bietenholz, *Historia and Fabula, Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*, Leiden, Brill, 1994, p.23.

Depois de dar à luz Zeus e de escondê-lo em Creta, ela serve a Crono uma pedra em vez do filho. A pedra, após ser regurgitada por Crono, tornar-se-á o *omphalos* da terra, o local onde Apolo estabelecerá o seu oráculo. A pedra é o símbolo do fim do poder de Crono sobre o mundo, e o começo da governação de Zeus. Ainda imbuído dos medos do seu pai e avô, Zeus engole Métis e dá à luz a sua filha Atena, símbolo máximo de sabedoria andrógina. No entanto, esta é para sempre estéril, pelo que jamais poderá colocar o poder do pai em causa. Zeus dedica-se agora a colonizar o Olimpo, instalando aí os seus irmãos libertos e os seus filhos dilectos. A *Teogonia* descreve a teomaquia primordial que conduziu à supremacia de Zeus.⁹⁷ O único desacordo teogónico sério entre Hesíodo e Homero refere-se à genealogia de Afrodite. Segundo Hesíodo, Afrodite nasce dos genitais castrados do Céu, enquanto em Homero, por contraste, Afrodite é a filha de Dione e Zeus.⁹⁸ Os deuses olímpicos são apresentados como uma comunidade familiar, mas nem o panteão antropomórfico, nem as relações familiares entre os deuses são específicas da religião grega. O que distingue a família de deuses grega é a sua compacidade e clareza de organização. A Grécia não possui listas de litánias e sacrifícios contendo um número incalculável de deuses, como as que se encontram na Babilónia ou entre os Hititas, por exemplo. Os deuses gregos ficaram formalizados num grupo de doze, mas estes doze não se assemelham aos doze deuses da Anatólia. Pelo contrário, os doze deuses gregos compõem um grupo diversificado e rico em contrastes.⁹⁹

⁹⁷ K. Stoddard, *The Narrative Voice in the Theogony of Hesiod*, Leiden, Brill, p.14 et seq.

⁹⁸ Nuno S. Rodrigues, «E Afrodite foi à Guerra. A Mulher e a Guerra segundo a Iliada» in *A Guerra na Antiguidade*, Lisboa, 2005.

⁹⁹ W. Burkert, *Mito e Mitologia*, Lisboa, Edições 70, 2001, p.49 et seq

I.III-Doze em contexto Simbólico

Importa agora que nos detenhamos, brevemente, sobre o Doze, para entendermos um pouco melhor a importância deste número para a fixação do cânone olímpico. Os Gregos utilizavam para os números as letras do alfabeto, sem modificar a ordem, mas intercalando três signos específicos: o ζ que valia 6 e era denominado ἑπίσημον; o Q que valia noventa e era denominado κόππα; e o ρ que valia novecentos e era denominado σάμπι. O número doze era ιβ' e o seu inverso, o 21, era κα'. O número 6, que permite por adição e multiplicação obter o Doze, era grafado como στ¹⁰⁰. Pitágoras encontrou no número Doze um profundo significado místico e religioso.¹⁰¹

Doze é o número das divisões espaço-temporais, é o produto dos quatro pontos cardeais pelos três planos do mundo, é o número que divide o céu, considerado uma cúpula, em doze sectores, simbolizando o universo no seu desenvolvimento espaço-temporal. Doze simboliza, também, o universo na sua complexidade interna. O duodenário que caracteriza o ano representa ainda a multiplicação dos quatro elementos, terra, fogo, ar e água, pelos três elementos alquímicos, enxofre, sal e mercúrio. Segundo Allendy “les quatres éléments considerés chacun dans ses diverses manifestations cosmiques et selon un triple point de vue, lequel peut être, par exemple, les trois gunas des Indiens: Activité, Inertie, Harmonie.”¹⁰² Doze (12) é também o número 21 invertido, símbolo de perfeição por excelência, da sabedoria divina, espelho da luz eterna. Com o duodenário, o princípio de diferenciação aparece na unidade cósmica para a organizar nos seus aspectos variados. Doze é um número par, em que a dualidade organiza a unidade, resultando na harmonia dos ciclos perpétuos.¹⁰³ O número doze representa a completude, aquilo que forma um todo equilibrado e harmonioso, sendo um número padrão favorecido culturalmente por ser um múltiplo do extremamente popular e número padrão também em contexto indoeuropeu.¹⁰⁴

¹⁰⁰ A. Bailly, *Dictionnaire Grand Bailly*, Grec-Français, Paris, Hachette, 2000, p.2195.

¹⁰¹ B. Marie Brady-Whitcanack, *Aesthetic Cognition and Symbolism: A Hermeneutic Analysis*, Minnesota, Capella University, 2006, p.59.

¹⁰² J. Chevallier, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Editions Robert Lafond, 1982, pp.365-6.

¹⁰³ R. Lindstone, *Studies in Symbologie*, Montana, Kessinger Publishing, 2003, p.11.

¹⁰⁴ O. Weinrich, “Zwölfgötter, Zwölfzahl und Zwölfstaat“, *Ausgewählte Schriften Band 2*, 1922–1937 (Philologische Schriften), 1973, pp. 435-447.

Em Heródoto encontramos vários passos em que o número Doze assume especial relevância. Eis alguns deles: «δωδέκα δὲ μοι δοκέουσι πόλιας ποιήσασθαι οἱ Ἴωνες καὶ οὐκ ἐθελῆσαι πλεῦνας ἐσδέξασθαι τοῦδε εἵνεκα, ὅτι καὶ ὅτε ἐν Πελοποννήσῳ οἴκεον, δωδέκα ἦν αὐτῶν μέρεα, κατὰ περ νῦν Ἀχαιῶν τῶν ἐξελασάντων Ἴωνας δωδέκα ἐστὶ μέρεα, Πελλήνη μὲν γε πρώτη πρὸς Σικυῶνος, μετὰ δὲ Αἴγαιρα καὶ Αἰγαί, ἐν τῇ Κρᾶθις ποταμὸς ἀείναιος ἐστὶ, ἀπ' ὅθεν ὁ ἐν Ἰταλίῃ ποταμὸς τὸ οὔνομα ἔσχε, καὶ Βοῦρα καὶ Ἐλίκη, ἐς τὴν κατέφυγον Ἴωνες ὑπὸ Ἀχαιῶν μάχῃ ἐσσωθέντες, καὶ Αἰγίον καὶ Ῥύπες καὶ Πατρέες καὶ Φαρέες καὶ Ὠλενος, ἐν τῷ Πεῖρος ποταμὸς μέγας ἐστὶ, καὶ Δύμη καὶ Τριταιέες, οἱ μοῦνοι τούτων μεσόγαιοι οἰκέουσι. ταῦτα δωδέκα μέρεα νῦν Ἀχαιῶν ἐστὶ καὶ τότε γε Ἴώνων ἦν.» «Quanto aos Jónios, a razão pela qual fizeram doze cidades e não admitiram mais nenhuma, deve-se ao facto de existirem doze divisões deles quando habitaram o Peloponeso, tal como existem doze divisões dos Aqueus que expulsaram os Jónios (...) Por esta razão, os Jónios também construíram doze cidades, e por nenhuma outra.»¹⁰⁵

«ὅσα δὲ ἀνθρωπία πρήγματα, ὧδε ἔλεγον ὁμολογέοντες σφίσι, πρώτους Αἰγυπτίους ἀνθρώπων ἀπάντων ἐξευρεῖν τὸν ἐνιαυτόν, δωδέκα μέρεα δασαμένους τῶν ὥρέων ἐς αὐτόν: ταῦτα δὲ ἐξευρεῖν ἐκ τῶν ἀστέρων ἔλεγον: ἄγουσι δὲ τοσῶδε σοφώτερον Ἑλλήνων, ἐμοὶ δοκέειν, ὅσῳ Ἑλλήνες μὲν διὰ τρίτου ἔτεος ἐμβόλιμον ἐπεμβάλλουσι τῶν ὥρέων εἵνεκεν, Αἰγύπτιοι δὲ τριηκοντημέρους ἄγοντες τοὺς δωδέκα μῆνας ἐπάγουσι ἀνὰ πᾶν ἔτος πέντε ἡμέρας πάρεξ τοῦ ἀριθμοῦ, καὶ σφι ὁ κύκλος τῶν ὥρέων ἐς τῶντὸ περιῶν παραγίνεται.» «Em relação a assuntos mundanos, este era o ponto em que todos concordavam: os Egípcios, foram os primeiros a contar por anos e fizeram o ano consistir em doze divisões de estações. Descobriram este facto pelas estrelas e a contagem deles parece-me mais fiável do que a dos Gregos, pois os gregos adicionam um mês intercalar cada dois anos, para que as estações coincidam; mas os Egípcios, contando doze dias a cada um dos doze meses, adicionam cinco dias em cada ano acima do número, e assim o círculo das estações é feito de forma a concordar com o calendário. Mais, os Egípcios, foram os primeiros a usar as designações dos doze deuses, que mais tarde os Gregos copiaram.»¹⁰⁷

¹⁰⁵ Hdt. I.145-8

II- O Problema do Cânone Olímpico

Os deuses politeístas apresentam um traço fundamental: a soberania. A teofania não se reduz apenas às realidades uranianas e meteorológicas, o seu poder não se manifesta somente pela criação cósmica, uma vez que se transformaram em soberanos universais. Por consequência, nas religiões politeístas, nem sempre se pode falar de deus do céu sem atender a este novo elemento que é a soberania, que constitui uma nova valorização religiosa do poder e tende a modificar o perfil da divindade¹⁰⁶. Na Grécia, Úrano conservou mais nitidamente os seus traços ligados à natureza: ele é o céu. Hesíodo apresenta-o aproximando-se e expandindo-se em todos os sentidos, quando, completamente ávido de amor e trazendo consigo a noite, vem envolver a terra.¹⁰⁷ Esta hierogamia cósmica revela a vocação celeste do deus. Mas, além do mito, nada mais restou de Úrano.

O seu culto, a ter existido, foi usurpado por Zeus. Com Úrano, confirma-se também o destino das divindades celestes supremas, que é o de serem gradualmente repelidas para fora da actualidade religiosa, de sofrerem inúmeras usurpações e fusões e acabarem por ser esquecidas.¹⁰⁸ Úrano, completamente esquecido pela religião, sobrevive no mito transmitido por Hesíodo, mito esse que, quaisquer que sejam os rituais implicados, corresponde sempre ao desejo de conhecer a origem das coisas.¹⁰⁹ Os deuses olímpicos são imortais, mas esta imortalidade tem contornos específicos. Eles estão além do tempo, sendo por isso eternos¹¹⁰. Estão ligados ao que se encontra fora do tempo e do espaço.

¹⁰⁶ M.Munn, *The Mother of the Gods, Athens and the Tyranny of Asia*, California, UCP, 2006, p.14 et seq.

¹⁰⁷ Hes.*Theo.*126-210.

¹⁰⁸ M.Eliade, *The Sacred and the Profane, The Nature of Religion*, Harcourt, California, 1987, p.87.

¹⁰⁹ Com efeito, no princípio havia, se não o céu unicamente, pelo menos o par divino céu-terra. No mito de Hesíodo, a terra (Geia) engendra Úrano, o que é um vestígio da religião telúrica de substracto pré-helénico. Foi desta hierogamia inesgotável que nasceram os primeiros deuses e os primeiros monstros, uma vez que a fecundidade de Úrano é perigosa, é uma fecundidade monstruosa. Mircea Eliade, *Op.Cit.*, pp. 93-114.

¹¹⁰ O *loci classici* do debate sobre a eternidade encontra-se em Agostinho, *Confissões*, livro XI e em Boécio, *A Consolação da Filosofia*, livro V. Segundo estes autores, o divino existe separado do tempo, ou fora do tempo. Apesar de gerado, o divino não existe no tempo. Platão no *Timeu* contrasta as Formas eternas com o mundo gerado e limitado pelo tempo. A ideia de eternidade fornecida por Platão aponta para uma duração intemporal.

As formas dos deuses olímpicos, apesar de antropomórficas, são também simbólicas, uma vez que representam conceitos como glória, beleza, harmonia, honra, desejo sexual, características que permitem aos mortais cumprir as suas *moirai*.

A crença num destino impessoal, pelo qual, a cada homem está determinada a sua parte, αἴσια ou μοῖρα, aparece ora próxima ora acima dos deuses.¹¹¹ O uso de epítetos para os deuses destaca algumas características essenciais da divindade, que se fixam na memória¹¹³ através da constante repetição: “Atena dos olhos garços”¹¹⁴, “Hera dos alvos braços”¹¹², “Posídon dos cabelos azuis”¹¹³, “Íris de pés velozes”.¹¹⁴ Os epítetos são matéria complexa.¹¹⁵ Alguns são incompreensíveis e guardam, por isso, uma aura de mistério; outros resultam da fusão de deuses que existiam previamente de forma independente: e.g. Posídon Erecteu, Atena Álea, Ártemis Orteia. Alguns epítetos derivam de nomes de santuários: e.g. Apolo Pítio, Apolo Délio, Hera Argeia. Há epítetos que são apropriações de nomes de festivais: e.g. Zeus Olímpico, Apolo Carneio. E outros que são derivados de rituais: e.g. Apolo Dafnéforo, Dioniso Omeste.¹¹⁶ Muitos epítetos são formados espontaneamente, para denotar o domínio em que a intervenção divina é desejada. Dessa forma, cada deus é definido com um conjunto de epítetos, que formam um retrato complexo da actividade do deus. Zeus, como deus da chuva, é *ombrios* ou *hyetios*; como figura central de tribunal ou de propriedade ele é *herkeios* ou *ktesios*; como guardião da cidade é *polieus*; como protector dos estrangeiros *hikesios* e *xenios*; e como deus de todos os Gregos Zeus é *panhellenios*. Hera, como deusa do casamento, é *zygia*, *gamelios* e *teleia*. Para que Posídon garanta protecção durante os tremores de terra é invocado como *aspahaleios*. Apolo, como divindade que ajuda, torna-se *epikourios*, e como divindade que impede o mal, *apotropaios*. Atena protege a cidade como *polias*; supervisiona o artesanato como *ergane*; junta-se a batalhas como *promachos* e garante a vitória como *nike*. Ártemis, como deusa do campo aberto, é *agrotera*, mas torna-se *lochia* quando protege os nascimentos. Demeter é terrena, *cthonía*, mas quando traz frutos é *karpophoros*.

¹¹¹ P. Grimal, *Dicionário da Mitologia Grega e Romana, -meras*, Lisboa, Difel, 2009, p. 306.

¹¹² *Il.* XV. 78

¹¹³ *Od.* IX 528

¹¹⁴ *Il.* II. 766

¹¹⁵ A. P. Quintela Ferrana, *Acerca da Tradução dos Epítetos Homéricos por Elpino Duriense*, Porto, Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 1973.

¹¹⁶ W. Burkert, *Homo Necans, The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, California, UCP, 1986, p.29

Hermes assegura lucro no mercado como *agoraios*, mas escolta os mortos como *psychopompos*.¹¹⁷ Outro aspecto a salientar é a adoração de divindades designadas por conceitos abstractos, hipóstases, a qual corresponde a uma prática muito antiga.

Exemplos disso são, Métis, Dice e Mnemósine.¹¹⁸ Como resultado da «homerização», as personificações na Grécia Arcaica assumiram um carácter distinto, uma vez que medeiam entre o deus individual e as esferas do real.¹¹⁹ Os conceitos recebem dos deuses elementos pessoais e míticos e em retorno dão aos deuses um lugar na ordem conceptual do mundo.¹²⁰ Os poetas transformam, em alguns casos, os epítetos em personificações. Témis, a ordem, e Métis, a sabedoria, tornam-se consortes de Zeus; Atena transporta Nice, a vitória, na sua mão em forma de uma pequena figura alada; Ares, o deus da guerra, é acompanhado por Fobo, medo, e Deimos, terror. Afrodite é acompanhada por Eros, Hímero e Peito; Dioniso é o líder das Horas, as estações do ano agrícola. Num período anterior, os deuses antropomórficos eram um elemento natural, menos intervenientes no mundo dos mortais. A epifania dos deuses antropomórficos, contudo, só pode ser analisada de forma vestigial.¹²³ Heródoto relata que Pisístrato, em meados do século VI a.C., fez a sua entrada em Atenas como tirano: mensageiros anunciaram a sua chegada à multidão, proclamando que Atena havia honrado Pisístrato acima de todos os homens, e que a própria deusa o conduzia de volta à cidade. Ao lado de Pisístrato na carruagem, estaria uma figura enorme, personificando Atena, decorada com as suas armas. «ἐν τῷ δήμῳ τῷ Παιανιέϊ ἦν γυνὴ τῆ οὔνομα ἦν Φύη, μέγαθος ἀπὸ τεσσέρων πηγέων ἀπολείπουσα τρεῖς δακτύλους καὶ ἄλλως εὐειδής: ταύτην τὴν γυναῖκα σκευάσαντες πανοπλίη, ἐς ἄρμα ἐσβιβάσαντες καὶ προδέξαντες

¹¹⁷ M. Lurker, *The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*, London, Routledge, 2004, p. 128.

¹¹⁸ Mitra, apesar de pertencer a outro universo, é também um exemplo de conceito abstracto personificado: «The name of the IndoIranian god Mitra (Vedic Mitra, Avestan Miθra, Old Persian Mitra, Miθra instead of the genuine OP form *Miça) is based on the common noun mitrá “contract” with the connotations of “covenant, agreement, treaty, alliance, promise.” This meaning of the common noun was recognized in the 19th century and codified by C. Bartholomae (AirWb., col. 1183), who, however, took the god Miθra as an Aryan sun deity without clarifying the relation between the common noun and the name. A. Meillet (1907) rectified earlier interpretations, such as the idea that Mitra represents light or the sun considered as a moral being, which would make the common noun derive from a function of the god (for a discussion of these views, see Schmidt, 1978, pp. 344 ff.). Meillet showed that the abstract meaning of the common noun largely agrees with the character and functions of the god. Mitra is thus the personification and deification of the concept “contract.” Hans-Peter Schmidt, “Mithra i: Mithra in Old Indian and Mithra in Old Iranian”, *Enciclopedia Iranica*, New York, Columbia University, 2006.

¹¹⁹ D. L. Page, *History and the Homeric Iliad*, California, UCP, 1959, p. 297 et seq. 114

¹²⁰ “Uma personificação não é uma figura alegórica, apenas o é, quando uma diferença de forma e significado é igualmente constitutiva”, Heinrich Lausberg, *Elementos de Retórica Literária*, Lisboa, FCG, 1960, p.897.

σχῆμα οἷόν τι ἔμελλε εὐπρεπέστατον φανέσθαι ἔχουσα, ἤλαυνον ἐς τὸ ἄστυ, προδρόμους κήρυκας προπέμψαντες: τὰ ἐντεταλμένα ἠγόρευον ἀπικόμενοι ἐς τὸ ἄστυ, λέγοντες τοιαύδε: ὦ Ἀθηναῖοι, δέκεσθε ἀγαθῷ νόφ Πεισίστρατον, τὸν αὐτὴ ἡ Ἀθηναίη τιμήσασα ἀνθρώπων μάλιστα κατάγει ἐς τὴν ἐωυτῆς ἀκρόπολιν. «οἱ μὲν δὴ ταῦτα διαφοιτέοντες ἔλεγον: αὐτίκα δὲ ἔς τε τοὺς δῆμους φάτις ἀπίκετο ὡς Ἀθηναίη Πεισίστρατον κατάγει, καὶ οἱ ἐν τῷ ἄστεϊ πειθόμενοι τὴν γυναῖκα εἶναι αὐτὴν τὴν θεὸν προσεύχοντό τε τὴν ἄνθρωπον καὶ ἐδέκοντο Πεισίστρατον».¹²⁴ «No demo de Peânia havia uma mulher, de nome Fia, que tinha uma estatura de quatro côvados, menos três dedos, de belo aspecto. Revestida esta mulher com uma armadura completa, fizeram-na subir para um carro, ensinaram-lhe a atitude a tomar, para parecer mais imponente, e conduziram-na à cidade depois de terem enviado arautos, a precedê-la, com a ordem de, uma vez chegados a Atenas, fazerem a seguinte proclamação: “ Atenienses, acolhei com espírito favorável Pístrato a quem a própria Atena, por o honrar mais do que os outros mortais, reconduz à sua Acrópole. Eles percorriam as ruas por todos os lados com tais pregões e, ao mesmo tempo, foi propagado pelos demos o rumor de que Atenas trazia Pístrato.»

A tentativa de criar um panteão, de doze deuses fortes, começou no séc. VI a. C. em Olímpia e em Atenas.¹²¹ Uma das fontes que justifica essa hipótese é o *Hino a Hermes* que coloca este deus, em Olímpia, nas margens do rio Alfeu, a dividir os sacrifícios em doze porções para os deuses.¹²² Píndaro recorda que Hércules sacrificava nas margens do rio Alfeu aos Doze Deuses: «νιὸς σταθμᾶτο ζᾷθεον ἄλσος πατρὶ μεγίστω: περὶ δὲ πάξαις Ἄλτιν μὲν ὄγ’ ἐν καθαρῷ διέκρινε, τὸ δὲ κύκλω πέδον ἔθηκε δόρπου λύσιν, τιμάσαις πόρον Ἄλφεοῦ μετὰ δώδεκ’ ἀνάκτων θεῶν¹²³», «Ele fechou o Altis e marcou-o em campo aberto, e fez a área que o rodeia um lugar de descanso para festa, homenageando o fluxo do Alfeu, juntamente com os doze deuses dominantes.»¹²⁴ Uma das características dos deuses olímpicos é serem imortais, detentores de poder excessivo, fora do alcance dos comuns mortais. Mas apesar da imortalidade e do poder excessivo, os Olímpicos não estão isentos de limitações.

¹²¹ D.Ogden, Ed, *A Companion to Greek Religion*, West Sussex, Willey-Blackwell, 2010, p.43.

¹²² N.Richardson, *Three Homeric Hymns: To Apollo, Hermes and Aphrodite*, Cambridge, CUP, 2010. p.176.

¹²³ As fontes do séc. VI que mencionamos, são as mais explícitas que encontramos no que refere à idealização de um panteão olímpico, no entanto, não é impossível que tenham existido outras fontes apenas não chegaram até nós.

¹²⁴ Pind. O. 10.49

Observe-se o caso de Afrodite que, quando se aventura no campo de batalha, para levar consigo o seu filho atingido, é atacada por Diomedes e ferida na mão, deixando cair o seu precioso fardo e sendo posteriormente transportada ao Olimpo na carruagem de Ares.¹²⁵ O próprio Zeus é marcado pela limitação. Ele não conseguiu ver o que Posídon estava a fazer no campo de batalha da Tróade, e não viu porque estava a olhar noutra direcção, por cima da linha das montanhas.¹²⁶ Próxima da limitação, encontramos a necessidade corporal. Os deuses do Olimpo não estão isentos do γάστρος ἀωάγκη. Alimentos são assegurados para suprir essas necessidades, nomeadamente, através de banquetes, muito comuns entre os deuses olímpicos.¹³⁰ Ao observar o esquema olímpico, percebe-se a marca da sistematização que caracteriza o panteão destes deuses gregos, tornando-o distinto de outras formações encontradas em outros locais, nomeadamente, no Egipto.

Ao contrário do panteão egípcio, os Gregos personificaram os seus deuses criando mitos que os enquadravam na história do povo grego e explicavam através de complexas ligações familiares o contexto cultural no qual haviam nascido. Além disso, os Egípcios, ao contrário dos Gregos, divinizavam a família faraónica e, de acordo com a família no poder, assim os deuses egípcios oscilavam em importância.¹²⁷ Ao que parece, por altura de Platão, a ideia de Doze Deuses, estava já assumida na sua forma definitiva. Na obra *Leis* (ca 350bc), o legislador prescreve que haverá doze festivais para os Doze Deuses.¹²⁸ «μὲν πέντε καὶ ἐξήκοντα καὶ τριακοσίων μηδὲν ἀπολείπουσai, ὅπως ἂν μία γέ τις ἀρχὴ θύῃ θεῶν ἢ δαιμόνων τινὶ ἀεὶ ὑπὲρ πόλεώς τε καὶ αὐτῶν καὶ κτημάτων. ταῦτα δὲ συνελθόντες ἐξηγηταὶ καὶ ἱερεῖς ἰέρειαί τε καὶ μάντιες μετὰ νομοφυλάκων ταξάντων ἃ παραλείπειν ἀνάγκη τῷ νομοθέτῃ: καὶ δὴ καὶ αὐτοῦ τούτου χρὴ γίγνεσθαι ἐπιγνώμονας τοῦ παραλειπομένου τούτους τοὺς αὐτούς. ὁ μὲν γὰρ δὴ νόμος ἐρεῖ δώδεκα μὲν », «Os intérpretes, os sacerdotes, as sacerdotisas e os profetas deverão reunir-se, e, em companhia dos supervisores de leis, devem ordenar o que o legislador é obrigado a omitir. Para além do mais, estas mesmas pessoas devem determinar em que consistem essas omissões. Pois a lei determinará que existirão doze festivais para os doze deuses que deram nome às diferentes tribos» Homero diz sobre os deuses do Olimpo: «ἄλλοι μὲν γὰρ πάντες ὅσοι θεοὶ εἰς' ἐν Ὀλύμπῳ», «é que

¹²⁵ *Il.* V.336 ss

¹²⁶ *Il.* XIII.7 ss

¹²⁷ J. Gwyn Griffiths, «The Orders of Gods in Greece and Egypt (According to Herodotus). », *Cambridge, Journal of Hellenic Studies* 75, 1955, 21-3.

¹²⁸ *Plat. Leg.* 8.828 b

todos os outros, que são deuses no Olimpo, te obedecem». ¹²⁹Com esta informação, ficamos a saber que o número Doze é uma formação posterior e deliberada. O Olimpo é povoado por muitos deuses. Eles são tantos, que não é fixado um número para os abarcar. Nele, encontramos as Musas, que tudo sabem, e a quem é perguntado se conhecem quem eram os chefes dos Dánaos? ¹³⁰ «ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι: ὑμεῖς γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἴστε, τε πάντα, ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν», «Dizei-me agora, ó Musas que no Olimpo tendes vossas moradas-pois sois deusas, estais presentes e todas as coisas sabeis, ao passo que a nós chega apenas a fama e nada sabemos, quem foram os comandantes dos Dánaos e seus reis?»

No passo seguinte, Homero menciona como olímpicos Dione e Íris, que, mais tarde, acabarão por desaparecer do panteão olímpico: ¹³¹ «ὣς φάτο, τῇ δ' ἄρ' Ἴριος δῶκε χρυσάμπυκας ἵππους, ἧ δ' ἐς δίφρον ἔβαινε ἀκηχεμένη φίλον ἦτορ, πὰρ δέ οἱ Ἴριος ἔβαινε καὶ ἠνία λάζετο χερσί, μάστιξεν δ' ἐλάαν, τῷ δ' οὐκ ἀέκοντε πετέσθην. αἶψα δ' ἔπειθ' ἴκοντο θεῶν ἕδος αἰπὸν Ὀλυμπον, ἔνθ' ἵππους ἔστησε ποδῆνεμος ὠκέα Ἴριος λύσασ' ἐξ ὀχέων, παρὰ δ' ἀμβρόσιον βάλεν εἶδαρ, δ' ἐν γονασι πῖπτε Διώνης δὲ Ἀφροδίτη μητρὸς ἑῆς, ἧ δ' ἀγκὰς ἐλάζετο θυγατέρα ἦν, χεῖρὶ τέ μιν κατέρεξεν ἔπος τ' ἔφατ' ἐκτ' ὀνόμαζε: τίς νύ σε τοιάδ' ἔρεξε φίλον τέκος Οὐρανίωνων μασιδίως, ὡς εἴ τι κακὸν ῥέζουσιν ἐνωπῆ», «Ela subiu para o carro, desesperada no seu coração; e para junto dela subiu Íris, que com as mãos pegou nas rédeas. Com o chicote incitou os cavalos, que não se recusaram a correr e depressa chegaram à sede dos deuses, ao escarpado Olimpo, onde os cavalos refrearam a rápida Íris de pés como o vento, soltando-os do carro, à sua frente atirou pasto ambrosial. Mas a divina Afrodite lançou-se sobre os joelhos de Dione, sua mãe; e ela, por seu lado, abraçou a filha.» Claramente, em Homero, o número Doze ainda não estava estabilizado. Mas ao analisarmos o caso das culturas da Ásia Menor e do Próximo Oriente, culturas que tiveram influência no mundo grego, encontramos na tradição hitita um exemplo com doze deuses menores. ¹³²Os doze deuses hititas são um grupo anónimo de deuses armados sem características que os distingam ¹³³.

¹²⁹ II. V. 877

¹³⁰ II. II. 484

¹³¹ II. V. 363

¹³² C. R. Long, *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leiden, Brill, 1987, pp. 155-*et seq.*

¹³³ H. Hoffner, Ed., *Hittite Studies in Honour of Harry Hoffner Jr*, USA, Eisenbrauns, 2003, p. 225.

A sua posição no final da procissão marca-os como deuses menores, o que mostra o quão improvável é serem os antepassados directos dos Doze Olímpicos gregos.¹³⁷ A outra hipótese, que aponta para a influência na origem dos Doze Olímpicos, formula-se em torno do Egipto. No entanto, os Egípcios agrupavam os seus deuses em tríades ou enéadas, não em grupos de doze. A hipótese dos doze deuses dos meses, avançada por Heródoto para explicar a divisão do ano será uma versão alargada da enéade heliopolitana.¹³⁸ Heródoto traça a genealogia dos Doze Deuses até um conjunto de doze deuses associados aos meses egípcios.¹³⁴ Por certo, Heródoto encontrou nestes deuses um tipo de correspondência que o levou a fazer tal comparação.¹³⁵ A primeira referência que Heródoto faz aos doze deuses do Egipto é aquando da descrição do ano solar egípcio.¹³⁶ Para o fazer, o historiador teve que equivaler Hércules a Shu,¹³⁷ ao invés de Khonsu, uma vez que Shu é membro da enéade heliopolitana.¹³⁸ Heródoto vai mais longe, afirmando que os Egípcios foram os primeiros a reconhecer os epónimos dos Doze Deuses e a transmiti-los aos Gregos. Originalmente, no Egipto, os deuses dos meses ou associados aos meses parecem ter sido as divindades em honra das quais se fazia um festival no primeiro dia de cada mês. O documento mais antigo conhecido em que estas divindades aparecem em grupo é numa clepsidra de alabastro, datada do faraonato de Amenhotep III, circa 1400 a.C., encontrada em Karnak.¹⁴² Nos seis painéis constantes da clepsidra, os deuses estão organizados segundo a ordem dos meses em cada mês. Amenhotep III faz oferendas ao deus do mês respectivo, enquanto um segundo deus se mantém atrás dele. No entanto, este grupo de doze deuses difere largamente dos Doze Olímpicos, não podendo ser relacionados com estes últimos. Dois dos deuses Egípcios são teriomórficos, enquanto os deuses gregos são todos antropomórficos; os deuses egípcios relacionam-se com o Além, a vida após a morte, característica que não se encontra nos deuses olímpicos; e a relação de intimidade entre poder político e os deuses, ausente do panteão grego, ajuda a estabelecer uma clara distinção entre ambos os sistemas religiosos. Por outro lado, as referências encontradas na literatura, acerca dos altares fundados por heróis gregos, parecem indicar que o culto dos Doze terá existido na Grécia ainda na Idade do Ferro.

¹³⁴ R. A. Parker, *The Calendar of Ancient Egypt*, Chicago, CUP, 1950, p. 83.

¹³⁵ Apud, *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leiden, Brill, 1987, p.220.

¹³⁶ Hdt. II.50.1

¹³⁷ Hdt. II 145.2; II. 43.4

¹³⁸ A. B. Lloyd nos seus comentários à obra de Heródoto afirmou que o historiador não se baseou na teologia egípcia.

No entanto, os Doze Deuses, como um grupo, não foram reconhecidos nas tábuas de Linear B, apesar de existir em Cnossos dedicatórias a todos os deuses, *pasi theoi*, Zeus, Hera, Ares e Posídon são mencionados em Pilos. Apesar de nenhum dos locais arqueologicamente tratados produzir provas do culto aos Doze Deuses, será talvez abusivo afirmar que não existia culto aos Deuses Olímpicos como o iremos encontrar na Atenas do século VI a.C., em plena ágora, exercendo a sua função para o bem-estar da cidade. Mas o facto é que não há representações dos Doze Deuses, como grupo, anteriores ao século VI a.C. Como assinalámos, a literatura menciona altares dedicados por heróis aos Doze Deuses. Apolodoro, por exemplo, escreveu que Deucalião fundou um desses altares na Tessália.¹³⁹

Píndaro refere altares fundados por Hércules em Olímpia, e Heródoto é mencionado, por exemplo, como fonte para o relato do sacrifício de Jasão aos Doze Deuses, junto ao Bósforo.¹⁴⁰ Exceptuando Olímpia, todos esses altares estão situados em áreas remotas e não no centro das cidades, locais em que mais tarde se virá encontrar o culto dos Doze Deuses já estabelecido. No entanto ao atribuir a Deucalião a construção de um altar, Apolodoro implica que o culto é muito antigo e grego na origem.¹⁴¹ No século V a.C., em Olímpia, os Doze Deuses possuíam seis altares duplos, no Áltis¹⁴². De acordo com Píndaro, um vencedor olímpico, Psâmis de Camarna, sacrificou nesses altares.¹⁴³ O logógrafo Herodoro listou os deuses a quem eram dedicados os seis altares duplos: Zeus e Posídon, Hera e Atena, Hermes e Apolo, as Cárites e Dioniso, Ártemis e Alfeu, Crono e Reia. E Píndaro escreveu ainda que Hércules teria honrado o rio Alfeu, juntamente com os Doze Deuses.¹⁴⁴

Wilamowitz interpretou o passo de Píndaro como indicando que Alfeu e Crono receberam honras separadamente dos Doze Deuses, de forma que, quando Píndaro compôs a décima *Ode Olímpica*, existiriam Doze Deuses olímpicos e uma mudança de membros no panteão, que terá permanecido até ao final do século V a.C.

¹³⁹ K.O. Müller, *The History and Antiquities of the Doric Race*, London, John Murray, 1839.

¹⁴⁰ J. M. Cook, *The Troad, an Archeological and Topographical Survey*, Oxford, OUP, 1973, p. 237.

¹⁴¹ R. Fowler, *Early Greek Mythography*, vol 2, Oxford, OUP, 2013, p.116.

¹⁴² Na religião grega, o Altis era o local sagrado consagrado a Zeus, ou o precinto sagrado em Olímpia; era uma área quadrangular de forma irregular com paredes em toda a volta excepto a norte, onde se situava o *kronion*, ou seja, a colina de Crono. Dentro do recinto encontravam-se os templos de Zeus e Hera.

¹⁴³ L.Farnell, *Cults of the Greek States I*, Oxford, OUP, 1896, p. 186.

¹⁴⁴ D. Potter, *The Victor's Crown: A History of Ancient Sport from Homer to Byzantium*, Oxford, OUP, 2012, p. 43.

Os deuses listados por Herodoro foram estabelecidos como sendo os Doze Olímpicos, em conexão com uma reforma do Áltis pelos Elianos, por volta de 580 a.C.; não é possível, no entanto, estabelecer se os seis altares duplos são anteriores a 580 a.C. Contudo, no século V a.C., é já possível afirmar, com certeza, que existiam seis altares duplos dedicados aos pares de deuses listados por Herodoro.¹⁴⁵ Uma das características, poucos usuais, no emparelhamento dos deuses feito por Herodoro prende-se com o facto de ele fazer pares de divindades masculinas (Zeus e Posídon) e pares de divindades femininas (Hera e Atena), entre os deuses. Atena, Posídon e as Cárites tinham cultos de particular importância em Élis.¹⁴⁶ Dos altares mencionados por Herodoro, Pausânias refere três na sua lista de sacrifícios mensais em Olímpia, incluindo o de Posídon e o das Cárites, que ele diz situar-se no Pelopeion. Pausânias, porém, não menciona os altares na mesma ordem que Herodoro, e os que menciona estão espalhados, perfazendo no total o número de 70, o que mostra que no tempo de Pausânias, cerca 150 A.D., os altares duplos aos Doze Deuses já não estavam agrupados num precinto separado e nem eram vistos como altares aos Doze Deuses olímpicos.

Consequentemente, os altares que floresceram no século V a.C. caíram em obscuridade de maneira que, em meados do século II A.D., já não existiam.¹⁴⁷ Wilamowitz¹⁴⁸ considerava a Jónia como o local¹⁴⁹ onde o culto aos Doze Deuses se teria desenvolvido¹⁵⁰. Em suporte desta teoria, o autor afirma que o culto olímpico deve ter tido origem numa área em que o número Doze tinha relevância na organização política, em que as divindades individuais eram significantes e a inclusão de Hefesto, tal como a exclusão de Dioniso, possa ser facilmente explicada.¹⁵¹ Os Jónios tinham uma confederação de doze cidades (dodecápole), mas existem poucas evidências de que estas cidades honrassem os Doze Deuses antes do período helenístico. Apenas na Magnésia, as tribos foram nomeadas de acordo com os Doze Olímpicos, e aqui o costume não pode ser rastreado mais cedo do que o século IV a.C.

¹⁴⁵ N. Sweeney, *Foundation Myths and Politics in Ancient Ionia*, Cambridge, CUP, 2013, p.71.

¹⁴⁶ J. Bremmer, *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh, EUP, 2010, p.220.

¹⁴⁷ U. Wilamowitz, *Glaube der Hellenen I*, Berlin, Verlag, 1931, p.72.

¹⁴⁸ U. von Wilamowitz, *History of Classical Scholarship*, Baltimore, TJHUP, 1982.

¹⁴⁹ O rio Alfeu situava-se em Elis, ou seja no grande centro religioso de Olímpia.

¹⁵⁰ L. Rademacher *Der Homerische Hermshymnos erläutert und untersucht*, Vienna-Leipzig, 1933, no seu comentário ao *Hino a Hermes* propõe que estaria envolvido um conjunto diferente de Doze Deuses.

¹⁵¹ Wilamowitz também avançou com a presença de um conjunto de Doze Deuses nas ilhas de Cós e de Delos.

Há também uma inscrição magnésia, datada de 197/196 a.C. que afirma que as estátuas de *xoana*, ou madeira, dos Doze Deuses deviam ser retiradas e vestidas com as melhores roupas e trazidas para a ágora, onde participariam no festival de Zeus Sosípolis. Nenhuma outra cidade jónica ficou conhecida por honrar os Doze Deuses antes do século II a.C. É verdade que alguns dos Doze Olímpicos eram deuses maiores na Jónia, como por exemplo Apolo e Ártemis, mas os restantes deuses tinham uma importância menor.¹⁵²Cabe introduzir neste ponto o conceito de «anficionia».

Entende-se por anficionia a comunidade dos que moravam em redor de um templo central. Algumas das alianças deste tipo conhecidas são: a anficionia pilaico-délfica de Apolo, primeiramente constituída por doze, mas mais tarde por vinte e quatro tribos; a aliança de doze tribos jónicas em torno do Paniónio, consagrado a Posídon, na qual uma tribo tinha de ser expulsa para manter o número doze; a dodecápole da Acaia, igualmente com um culto comum a Posídon; os doze povos da Etrúria com o santuário de Voltumna junto ao lago Bolsena.¹⁵³ Decisiva é a existência de um santuário central. Os números doze, vinte e quatro ou vinte e seis poderiam estar ligados ao facto de os membros da anficionia repartirem a manutenção do santuário central entre si alternadamente: em ritmo de um mês, meio mês ou de dois meses. As anficionias aparentemente não tinham intenções políticas que não as do culto comum.¹⁵⁴ Tucídides declara que, enquanto jovem, Pisístrato, durante o arcontado, teria dedicado um altar aos Doze Deuses na ágora. Segundo Heródoto, os Plateenses vieram a Atenas procurar ajuda, e sentaram-se no altar como suplicantes: «Λακεδαιμόνιοι μὲν νῦν Πλαταιεῦσι ταῦτα συνεβούλευον, οἱ δὲ οὐκ ἠπίστησαν, ἀλλ' Ἀθηναίων ἰρὰ ποιούντων τοῖσι δωδέκα θεοῖσι ἰκέται ἰζόμενοι ἐπὶ τὸν βωμὸν ἐδίδοσαν σφέας αὐτούς. Θηβαῖοι δὲ πυθόμενοι ταῦτα ἐστρατεύοντο ἐπὶ τοὺς Πλαταιέας, Ἀθηναῖοι δὲ σφι ἐβοήθηον»,¹⁵⁹«Os Lacedemónios, então, deram este conselho; os Plateenses obedeceram e quando os Atenienses estavam a sacrificar aos Doze Deuses eles chegaram como suplicantes, sentaram-se junto ao altar e colocaram-se sob protecção».

¹⁵² J. Bremer, *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh, Edingburgh University Press, 2010.

¹⁵³ De notar algumas simetrias com a História de Israel. A Nova Jerusalém teria 12 portas cada uma com a inscrição das doze tribos de Israel, esta seria a cidade/templo ideal. D.Aune, *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p.168.

¹⁵⁴ H. Donner, *História de Israel e dos povos vizinhos*, S.Paulo, Ed.Sinodal, 1986, p. 72.

A partir do século V a.C., o referido altar terá servido como o ponto central da cidade. De acordo com Plutarco, um homem castrou-se junto ao altar dos Doze Deuses, após a mutilação dos Hermes.¹⁵⁵ Escavações na ágora revelaram os vestígios do peribolo, que incluiria o altar dos Doze Deuses, seguramente identificado pela descoberta *in situ*, junto à base de uma estátua, de uma dedicatória aos Doze Deuses, feita por Leagro, filho de Gláucon.¹⁵⁶ O precinto dos Doze Deuses terá sido pavimentado e reconstruído, durante a guerra do Peloponeso.

Após o século III a.C., as referências ao altar dos Doze Deuses cessam e pensa-se que a estrutura possa ter sido renomeada Altar da Clemência (*eleos*), uma vez que Pausânias observou um altar com esta denominação na ágora.¹⁵⁷ O culto dos Doze Deuses é centrado no altar fundado por um herói. Os registos literários e arqueológicos concordam com a ideia de que o altar dos Doze Deuses foi estabelecido na ágora no século VI a.C. O altar estava localizado no centro económico e cívico de Atenas e pode ter servido como foco para o sistema de estradas que ligava os demos à cidade.¹⁵⁸ É pertinente que se conclua que Pisístrato tenha erigido o altar por razões politicamente pragmáticas e utilitárias, no sentido de ajudar à unificação da Ática, tal como assegurar o bem-estar do Estado. No século V a.C., a representação dos Doze Deuses demonstra não só a aprovação simbólica que os deuses traziam ao controlo de Atenas sobre as outras cidades, como a sua preocupação pelo bem-estar de Atenas. A partir do século IV a.C., a maior parte da informação relacionada com os Doze Deuses em Atenas pertence ao ano da Batalha de Mantinea, 362 a.C. e à década que se lhe seguiu. A batalha foi comemorada por uma pintura encomendada a Eufranor,¹⁵⁹ representando os Doze Deuses, e Teseu juntamente com as alegorias de demos e da democracia.¹⁶⁵

¹⁵⁵ Plut. *Nicias*, 13.2

¹⁵⁶ R.E. Wycherley, *The Athenian Agora*, Atenas, American School of Classical Studies at Athens, 1957.

¹⁵⁷ Paus., 7.1.17

¹⁵⁸ L. Christensen, *The Handbook of Religions in Ancient Europe*, London, Routledge, 2014.

¹⁵⁹ Eufranor era um pintor e escultor celebrado à época, trabalhava em Atenas apesar de originário de Tebas. A pintura da batalha de Mantinea celebrava a vitória de Epanimondas sobre os Espartanos, após a qual o poder de Tebas se esvaneceu. Os Atenienses eram aliados dos arquiinimigos Espartanos, e teriam um contingente presente na batalha. Alguns críticos apontam a encomenda da pintura da batalha de Mantinea a Eufranor como uma tentativa de Atenas glorificar a sua participação na batalha, com tons não totalmente merecidos. Os Doze Deuses pintados por Eufranor teriam sido os mesmos que constavam do altar homónimo na *stoa* de Zeus. O *dodecateon* era um ponto focal de extrema importância nas ágoras. No entanto, não se encontram registos que atestem a existência de *dodecateon* em Atenas antes da dedicatória do jovem Pisístrato. M. Robertson, *History of Greek Art*, Cambridge, CUP, 1991, p.152. ¹⁶⁵ O. Palagia, *Monumenta Graeca Et Romana: Euphranor*, Leiden, Brill, 1980, p. 54.

Em 342 a.C., um tratado entre Atenas e os quatro estados do Peloponeso, Esparta, Argos, Corinto e Megalópolis, incumbe o arauto de orar aos Doze Deuses. Mais tarde, durante o arcontado de Agátocles, a bulé ateniense fez uma dedicatória aos Doze Deuses.¹⁶⁰ Conclui-se, portanto, que a expansão militar ateniense e o florescimento do demos e da democracia parecem estar ligados aos Doze Deuses durante o século IV a.C.

Ao contrário da tragédia ática, em que não se encontram referências ao grupo dos Deuses Olímpicos, na comédia há várias referências aos Doze Deuses. As evidências que encontramos na comédia datam dos séculos V e IV a.C. Em Aristófanes, um dos escravos jura pelos Doze Deuses que os companheiros escravos irão sofrer por conspirar contra o demos. Na obra *As Aves*, uma personagem atribui a mudança da sua poupa à negligência que teve para com os Doze Deuses.¹⁶¹ Num fragmento da obra de Aristófanes, *Pitagóricos*, alude-se à função judicial dos Doze Deuses, de forma a preservar a paz no Olimpo: os deuses teriam cortado as asas de Eros e dado as ditas a Nice, a deusa da vitória.¹⁶² Ânfis, um escritor de comédias, referia os Doze Deuses como cobrindo todo o espectro do poder divino.¹⁶³ Na obra de Menandro, *Samia*,¹⁶⁴ o mestre Démeas suspeita que um escravo conspira contra ele e ameaça, pelos Doze Deuses, chicoteá-lo.¹⁶⁵ Passamos agora ao estudo do papel e funções dos Doze Deuses Olímpicos na obra de Heródoto.¹⁶⁶

¹⁶⁰ R. E. Wycherley, *Literary And Epigraphical Testimonia: The Athenian Agora vol.3*, LLC, 2011, p.375.

¹⁶¹ Aristófanes, *Birds*, Harvard, Loeb, 2000.

¹⁶² J. Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy, Volumes 2-3*, Leiden, Brill, 1957, p. 573.

¹⁶³ Ânfis, frg. 23 Kock, *Humanitas*, Instituto de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1968.

¹⁶⁴ Menandro, *Samia*, Cambridge, CUP, 2013, p.16.

¹⁶⁵ A. Huffington, *The Gods of Greece, New York*, Atlantic Monthly Press, 1993.

¹⁶⁶ Ehrenberg, *From Solon to Socrates*, London, Routledge, 2010, pp.7-20.

III-OS DEUSES OLÍMPICOS EM HERÓDOTO

AFRODITE

Afrodite é a deusa olímpica da beleza, do amor, do prazer e da procriação. Os seus atributos incluem uma pomba, uma maçã, uma concha de vieira e um espelho¹⁶⁷. A versão mais comum do nascimento de Afrodite coloca a deusa a nascer da espuma do mar, resultado dos genitais castrados do deus-céu Úrano. Uma outra versão fá-la nascer da união de Dione e Zeus. Esta tradição do nascimento duplo de Afrodite contém a dualidade de carácter presente na deusa e que é imperativa para perceber a distinção entre amor puro e espiritual e amor físico. A Afrodite Urânia ou celestial, fruto da castração de Úrano, é etérea e sublime; a Afrodite Pandémia, nascida de Zeus e Dione, é essencialmente de natureza física.¹⁶⁸ Platão, no *Banquete*, elabora sobre esta distinção e diz que Afrodite Urânia, a mais antiga das tradições, é uma deusa mais forte, mais inteligente e espiritual ao passo que Afrodite Pandémia é mais mundana e dedicada à satisfação física. Esta distinção entre amor sagrado e amor profano é dos arquétipos mais profundos da história da civilização. As Cárites e as Horas estão associadas a Afrodite como suas servidoras.¹⁶⁹ Num dos mais famosos mitos de Afrodite,¹⁷⁰ encontramos um sincretismo com a divindade fenícia Astarte. Afrodite era mulher de Hefesto mas amava Ares. Desse amor nasceram Eros, Antero, Deimo, Fobo e Harmonia. No entanto, os amores da deusa foram múltiplos. Ela amou também Anquises no cimo do Ida, e dele teve dois filhos: Eneias e Lirno. Foi ainda Afrodite quem prometeu a mão de Helena a Páris, que esteve na origem da Guerra de Tróia.¹⁷¹

¹⁶⁷ R. Rosenzweig, *Worshipping Aphrodite, Art and Cult in Classical Athens*, Michigan, UMP, 2004, p.30.

¹⁶⁸ P. Grimal, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, Lisboa, Difel, 2009.

¹⁶⁹ Nonn. D., 16.; Q.S.5.; Nonn.D., 41.; HH 10; Ibyc., *Frag.* 288; Apu. *Tra.*, 10 ; Nonn.D. 3.

¹⁷⁰ O mito é o de Afrodite e Adónis; Adónis era cultuado nos templos de Astarte em Biblos e Pafos. Apolodoro, *Lib.* 3.14.4, refere que Afrodite escondeu o pequeno Adónis numa arca e o confiou a Perséfone. Quando Perséfone se recusou a devolver o belo Adónis, Zeus viu-se obrigado a intervir e decidiu que Adónis passaria metade do ano com Perséfone e a restante metade com Afrodite.

¹⁷¹ Hyg. *Fab.*, 92 ; Ov. *Her.*, 17.

Heródoto apresenta Afrodite como sendo cultuada pelos Citas, mas com um nome local: Argimpasa¹⁷². Afrodite é neste relato de Heródoto apenas mais um nome numa lista de nomes. Afrodite Urânia era uma deusa muito importante no Bósforo, protectora de reis e amante de Apaturu. Enquanto epiclese da deusa, «Urânia» era comum em todo o mundo Grego e indicava as ligações de Afrodite ao universo semítico.¹⁷³ Apaturu era também, o nome do santuário mais importante dedicado ao culto de Afrodite Urânia, situado na parte asiática do Bósforo. O culto de Afrodite Apaturu era inexistente fora do universo do Bósforo.¹⁷⁴

“θεοὺς μὲν μόνους τούσδε ἰλάσκονται, Ἰστίην μὲν μάλιστα, ἐπὶ δὲ Δία καὶ Γῆν, νομίζοντες τὴν Γῆν τοῦ Διὸς εἶναι γυναῖκα, μετὰ δὲ τούτους, Ἀπόλλωνα τε καὶ οὐρανίην Ἀφροδίτην καὶ Ἡρακλέα καὶ Ἄρεα. τούτους μὲν πάντες Σκύθαι νενομίκασι, οἱ δὲ καλεόμενοι βασιλῆιοι Σκύθαι καὶ τῶ Ποσειδέωνι θύουσι. ὀνομάζεται δὲ σκυθιστὶ Ἰστίη μὲν Ταβιτί, Ζεὺς δὲ ὀρθότατα κατὰ γνώμην γε τὴν ἐμὴν καλεόμενος Παπαῖος, Γῆ δὲ Ἀπί. Ἀπόλλων δὲ Γοιτόσυρος, οὐρανίη δὲ Ἀφροδίτη Ἀργίμπασα, Ποσειδέων δὲ Θαγμασάδας.”¹⁷⁵ «Os únicos deuses que eles veneram são os seguintes: antes de mais Héstia, depois Zeus e a Terra, considerando-se a Terra mulher de Zeus; e ainda Apolo, Afrodite Urânia, Hércules e Ares. Estes são os deuses que todos os Citas reconhecem, mas os chamados Citas reais sacrificam também a Posídon. Em cita, Héstia chama-se Tabiti, Zeus, Papeu, nome que acho perfeitamente adequado; a Terra, Api; Apolo, Getósiro; Afrodite Urânia, Argímpasa; Posídon, Tagimásadas.» Encontramos uma vez mais Afrodite, desta vez associada aos Enareus e sem qualquer dos atributos mitológicos da deusa. Afrodite é aqui destituída de qualquer característica grega. A deusa, aparentemente, serve como uma «lente de leitura» de forma a explicar a arte da adivinhação por parte do Autor. A ligação da deusa à androginia está presente neste passo em que Heródoto menciona os Enareus associados a Afrodite. Os Enareus são mencionados num texto atribuído a Hipócrates. Após uma longa explicação sobre a infertilidade dos Citas, os Enareus são descritos como tendo ficado efeminados por fazerem trabalhos de mulheres e viverem como as mulheres.¹⁷⁶

¹⁷² Hdt. IV 67.2

¹⁷³ Y. Ustinova, *Aphrodite Ourania of the Bosphorus: The Great Goddess of a Frontier Pantheon*, Kernos, nº11, 1998.

¹⁷⁴ J. Meffitt, *The Cabinet of Religion, Education, Literature, Science, and Intelligence*, Nova Iorque, Piercy&Co, 1831.

¹⁷⁵ Hdt IV.59.

¹⁷⁶ Hippocrates, *Airs, Waters and Places*, Evan Hayes e Stephen Nimis, 2013, pp.22.

Da ligação de Afrodite com Hermes nasceu Hermafrodito, símbolo de androginia e efeminilidade. Teseu teria sacrificado um bode a Afrodite e, no momento do sacrifício, o animal transformou-se em fêmea.¹⁷⁷

A androginia associada a Afrodite era comumente representada no Bósforo através de um hermes duplo.¹⁷⁸ «αὕτη μὲν σφι ἡ μαντικὴ πατρῴη ἐστὶ. οἱ δὲ Ἐνάρες οἱ ἀνδρόγυνοι τὴν Ἀφροδίτην σφίσι λέγουσι μαντικὴν δοῦναι: φιλύρης δ' ὧν φλοιῷ μαντεύονται:»¹⁷⁹

«Esta técnica de adivinhação é, entre eles, ancestral. Os Enareus, homens efeminados, afirmam que foi Afrodite quem lhes concedeu o dom profético. Por isso praticam a adivinhação servindo-se da casca de tília.» Afrodite aparece mencionada no relato de saque à cidade síria de Ascalão, a deusa não aparece com especial destaque, o que ressalta do relato de Heródoto é a inquirição sobre a data da fundação do templo da deusa no local. É uma Afrodite já prisioneira da história e das suas datas e inquirições que encontramos neste registo. Heródoto afirma que o culto de Afrodite foi fundado em Cíteros pelos Fenícios e que, provavelmente, também o fundaram em Chipre. O historiador não nos fornece uma razão para que a fundação do culto de Afrodite tenha sido feita pelos Fenícios mas segundo Sólon,¹⁸⁰ a Afrodite cipriota seria uma protectora dos navegadores, o que leva a crer que tenha sido a interacção dos Fenícios com os diversos portos marítimos que levou à exportação do culto. Estudos revelam que o culto mais importante em Cíteros era o de Afrodite e, terá sido devido a este importante culto que a cidade se tornou famosa. Os epítetos κύπρις, κυπρογενής e κυθήρεια, que demonstram a relação da deusa com a ilha, estão atestados desde Hesíodo e Homero.¹⁸¹ Ascalão era uma colónia fenícia e os Fenícios tinham um papel importante como mediadores do culto da deusa. Em Ascalão, Afrodite era chamada Derceto e, a sua imagem era metade mulher, metade peixe. «οἱ δὲ ἐπίετε ἀναχωρόντες ὀπίσω ἐγένοντο τῆς Συρίας ἐν Ἀσκάλωνι πόλι, τῶν πλεόνων Σκυθέων παρεξελθόντων ἀσινέων, ὀλίγοι τινὲς αὐτῶν ὑπολειφθέντες ἐσύλησαν τῆς οὐρανίης Ἀφροδίτης τὸ ἱρόν. ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱρόν, ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὐρίσκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱρῶν ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ: καὶ γὰρ τὸ ἐν Κύπρῳ ἱρόν ἐνθεῦτεν ἐγένετο, ὡς αὐτοὶ Κύπριοι λέγουσι, καὶ τὸ ἐν Κυθήροισι Φοίνικὲς εἰσὶ οἱ ἰδρυσάμενοι ἐκ ταύτης τῆς Συρίας ἑόντες. τοῖσι δὲ τῶν Σκυθέων συλήσασι τὸ ἱρόν τὸ ἐν Ἀσκάλωνι καὶ τοῖσι τούτων

¹⁷⁷ Plut. *Thes.* 18

¹⁷⁸ R. Rosenzweig, *Worshipping Aphrodite: Art and Cult in classical Athens*, Michigan, UMP, 2004, p.59.

¹⁷⁹ Hdt IV. 67.2

¹⁸⁰ Sólon, west 19

¹⁸¹ D.R. Schakelton, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol.85, 1982.

αἰεὶ ἐκγόνοισι ἐνέσκηψε ὁ θεὸς θήλεαν νοῦσον: ὥστε ἅμα λέγουσί τε οἱ Σκύθαι διὰ τοῦτο σφέας νοσέειν, καὶ ὄρᾶν παρ' ἐωυτοῖσι τοὺς ἀπικνεομένους ἐς τὴν Σκυθικὴν χώραν ὡς διακέαται τοὺς καλέουσι Ἐνάρεας οἱ Σκύθαι.» «No caminho de regresso chegaram à cidade síria de Ascalão; grande parte das tropas passou adiante sem lhe causar qualquer dano, mas houve uns tantos que ficaram para trás e saquearam o templo de Afrodite Urânia. Este templo-tanto quanto me foi possível apurar pelas informações que obtive- é o mais antigo de todos os santuários edificadas em nome desta deusa. O de Chipre inspirou-se nele, ao que dizem os próprios cipriotas; o de Cíteros foi fundado por Fenícios, provenientes desta parte da Síria. A esses Citas que espoliaram o templo de Ascalão e à respectiva descendência infligiu-lhes a deusa, para sempre, uma doença que os efeminiza.»¹⁸²

Afrodite é mencionada no caso de Ládice e Amásis. Ládice, invoca a deusa para que o marido sinta desejo por ela, quando o pedido é atendido, Ládice envia uma estátua de Cirene a Afrodite. Encontramos aqui a deusa num papel de protectora do prazer, facto que remete para a Afrodite mitológica. No entanto, a ligação da deusa ou a forma como esta era entendida pela cultura local não é mencionada pelo Autor. Escavações arqueológicas em Cirene encontraram uma estátua votiva de Afrodite datada do período romano e, apesar do culto da deusa ser muito antigo, arqueologicamente não foram encontrados registos anteriores ao desta peça.¹⁸³ «ἡ δὲ Λαδίκη, ἐπεῖτε οἱ ἀρνευμένη οὐδὲν ἐγένετο πρηύτερος ὁ Ἄμασις, εὐχεται ἐν τῷ νόῳ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν οἱ ὑπ' ἐκείνην τὴν νύκτα μιχθῆ ὁ Ἄμασις, τοῦτο γάρ οἱ κακοῦ εἶναι μῆχος, ἄγαλμά οἱ ἀποπέμψειν ἐς Κυρήνην. μετὰ δὲ τὴν εὐχὴν αὐτίκα οἱ ἐμίχθη ὁ Ἄμασις. καὶ τὸ ἐνθεῦτεν ἤδη, ὁκότε ἔλθοι Ἄμασις πρὸς αὐτήν, ἐμίσητο, καὶ κάρτα μιν ἔστερξε μετὰ τοῦτο.»¹⁸⁴ «Então Ladice, quando o rei não cedeu, embora ela negasse, prometeu no seu coração a Afrodite que se Amáassis pudesse ter uma união sexual com ela naquela noite, e uma vez que tal acto solucionaria o problema, ela enviaria uma estátua de Cirene à deusa. Depois da oração, de imediato, Amáassis uniu-se sexualmente a ela. E sempre que Amáassis se encontrava com ela, uniam-se sexualmente, e ele acabou por lhe ganhar muito afecto depois disto.»

¹⁸² Hdt I.105.2

¹⁸³ E. Gardner, «The Aphrodite from Cyrene», Cambridge, *The Journal of Hellenic Studies*, 1920, pp.203-205.

¹⁸⁴ Hdt II.181.4

Afrodite, passa de novo a mero nome num relato relacionado com os costumes em Prosopitis. É tão casual e displicente a forma como Heródoto menciona Afrodite que nos coloca perante a evidência de estarmos a testemunhar um novo olhar sobre os deuses, o *opsis* com lugar de destaque e acarinhado por Heródoto exclui a mitologia, o que importa é o que se pode ver e inquirir. Atarbekhis era conhecida como a cidade de Hathor que acabou identificada com Afrodite. Os ossos dos animais não iam todos para Prosopitis mas a descrição dos enterros múltiplos está correcta como atestam escavações feitas no local, os ossos pertenciam a bovinos, o animal sagrado da deusa Hathor.¹⁸⁵ «ἐν ταύτῃ ᾧ τῇ Προσωπίτιδι νήσῳ ἔνεισι μὲν καὶ ἄλλαι πόλεις συχναί, ἐκ τῆς δὲ αἱ βάριες παραγίνονται ἀναιρησόμεναι τὰ ὀστέα τῶν βοῶν, οὖνομα τῇ πόλι Ἀτάρβηχης, ἐν δ' αὐτῇ Ἀφροδίτης ἱρὸν ἅγιον ἴδρυται.»¹⁸⁶ «Há muitas outras cidades em Prosopitis, aquela a partir da qual os barcos vão recolher os ossos dos bois chama-se Atarbekhis, e é aí que se ergue um templo de grande santidade dedicado a Afrodite.»

Ao descrever o templo de Proteu, Heródoto menciona Afrodite como possuindo um templo «a que chamam de Afrodite Estrangeira» no entanto, o autor pensa que se trata do templo dedicado a Helena, filha de Tíndaro. Heródoto fundamenta a sua opinião baseando-se no que ouviu relacionado com a história de Helena e Proteu, e por aquele ser o único templo de que ele tinha conhecimento com esse nome. Afrodite é chamada de ξείνη de forma a distinguir a Astarte Fenícia da Afrodite do Egipto.¹⁸⁷ O templo de Proteu foi encontrado por Petrie (1907-8) e, tal como Heródoto indica, situava-se a sul do τέμενος de Ptah¹⁸⁸. As únicas placas encontradas dedicadas a Hathor estavam neste local o que confirma o enunciado herodotiano de Afrodite Estrangeira.¹⁸⁹ «ἔστι δὲ ἐν τῷ τεμένει τοῦ Πρωτέος ἱρὸν τὸ καλεῖται ξείνης Ἀφροδίτης: συμβάλλομαι δὲ τοῦτο τὸ ἱρὸν εἶναι Ἑλένης τῆς Τυνδάρω, καὶ τὸν λόγον ἀκηκοῶς

¹⁸⁵ The Quarterly Journal of Education, vol.IV

¹⁸⁶ II.41.5

¹⁸⁷ H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, De Gruyter, 2000, p. 370.

¹⁸⁸ Hdt. II.3.2

¹⁸⁹ Pensa-se que este título de estrangeira esteja associado a Helena que, segundo vários autores, sempre foi uma estrangeira por onde passou, Helena em exílio, a que nunca regressa a casa. Se compararmos esta associação de Helena Estrangeira a Afrodite com um passo de Aristóteles fica um pouco mais claro a natureza da associação: «[2] Of nouns and verbs it is the proper ones that make style perspicuous; all the others which have been spoken of in the *Poetics* elevate and make it ornate; for departure from the ordinary makes it appear more dignified. In this respect men feel the same in regard to style as in regard to foreigners and fellow-citizens. [3] Wherefore we should give our language a “foreign air”; for men admire what is remote, and that which excites admiration is pleasant. » Outra característica que a coloca perto de Afrodite é a sua beleza divina, logo imortal, a beleza que inspira o Amor. As ligações de Helena a Afrodite são vastas e não restam dúvidas que Helena é a dopplegänger mortal de Afrodite. ¹⁸⁹ Hdt II. 112.2

ὡς διαιτήθη Ἑλένη παρὰ Πρωτεί, καὶ δὴ καὶ ὅτι ξείνης Ἀφροδίτης ἐπώνυμον ἐστί: ὅσα γὰρ ἄλλα Ἀφροδίτης ἰρά ἐστι, οὐδαμῶς ξείνης ἐπικαλέεται.»¹⁸⁹

«Há no precinto de Proteu um templo chamado de Afrodite Estrangeira, acho que é um templo de Helena, filha de Tíndaro, em parte porque ouvi a história de Helena permanecer com Proteu e em parte porque tem o nome de Afrodite Estrangeira: nenhum outro templo de Afrodite tem essa designação.» O passo seguinte apresenta a relação estreita entre Afrodite, a Milita Assíria, a Astarte Fenícia e a Ishtar Babilónica. Se houve transferência cultural ou assimilação não é possível esclarecer. O leitor não recebe mais explicações ou detalhes sobre estas relações e equivalências entre as deusas. Esta falta de detalhe, este tratar os deuses entre parênteses não nos parece falta de cuidado ou até, falta de método, mas puro desinteresse por parte do autor. Heródoto confunde o culto de Anaitis com o de Mitra. O mundo dos deuses não é claramente o objecto de investigação do autor.¹⁹⁰ «παρὰ τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων. καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλλάτ, Πέρσαι δὲ Μίτραν.»¹⁹¹ «Só mais tarde aprenderam com os Assírios e os Árabes, a sacrificar também a Urânia, que os Assírios designam por Afrodite Milita, os Árabes por Alilat e os persas por Mitra.» De seguida, Afrodite aparece mencionada em contexto de prostituição sagrada na Babilónia. Mais uma vez é apenas o nome do templo, que nos remete para a deusa, nada de particularmente característico pode ser analisado sobre a deusa neste passo. O autor parece mais interessado em relatar «antropologicamente» os costumes que observa do que elaborar sobre a relação da deusa com a cultura babilónica. Heródoto, generaliza uma realidade, a dos *ιερόδουλοι* circunscrita ao culto de Nana em Uruk, a todos os rituais babilónicos.¹⁹² «ὁ δὲ δὴ αἰσχιστος τῶν νόμων ἐστὶ τοῖσι Βαβυλωνίοισι ὅδε: δεῖ πᾶσαν γυναῖκα ἐπιχωρὴν ἰζομένην ἐς ἰρὸν Ἀφροδίτης ἅπαξ ἐν τῇ ζόῃ μιχθῆναι ἀνδρὶ ξείνῳ. πολλαὶ δὲ καὶ οὐκ ἀξιούμεναι ἀναμίσγεσθαι τῆσι ἄλλῃσι, οἷα πλούτῳ ὑπερφρονέουσαι, ἐπὶ ζευγέων ἐν καμάρῃσι ἐλάσασαι πρὸς τὸ ἰρὸν ἐστᾶσι: θεραπῆν δὲ σοφὶ ὀπισθε ἔπεται πολλή. αἱ δὲ πλεῦνες ποιεῦσι ὧδε: ἐν τεμένει Ἀφροδίτης κατέαται στέφανον περὶ τῆσι κεφαλῆσι ἔχουσαι θώμιγγος πολλαὶ γυναῖκες: αἱ μὲν γὰρ προσέρχονται, αἱ δὲ ἀπέρχονται. σχοινοτενέες δὲ διέξοδοι πάντα τρόπον ὁδῶν ἔχουσι διὰ τῶν γυναικῶν, δι' ὧν οἱ ξεῖνοι διεξιόντες ἐκλέγονται: ἔνθα ἐπεὰν ἴζηται γυνή, οὐ πρότερον ἀπαλλάσσεται ἐς τὰ

¹⁹⁰ Cf Strabo, 532

¹⁹¹ Hdt IV.131.3

¹⁹² J. Harmatta, *History of Civilizations of Central Asia*, Paris, UNESCO Publishing, 1994, p. 321.

οἰκία ἢ τίς οἱ ξείνων ἀργύριον ἐμβαλὼν ἐς τὰ γούνατα μιχθῆ ἔξω τοῦ ἱεροῦ: ἐμβαλόντα δὲ δεῖ εἰπεῖν τοσόνδε: ‘ἐπικαλέω τοι τὴν θεὸν Μύλιττα.’ Μύλιττα δὲ καλέουσι τὴν Ἀφροδίτην Ἀσσύριοι.»¹⁹³

«Pelo contrário, o mais condenável dos costumes babilônios é aquele que estabelece que todas as mulheres da terra devem dirigir-se, uma vez na sua vida, ao santuário de Afrodite e ter relações com um estranho. 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. Mas a maioria procede assim: no templo de Afrodite senta-se um grande número de mulheres, com uma coroa de corda na cabeça, que se vão revezando. Em todas as direcções há corredores em linha reta, que conduzem ao meio das mulheres, por onde circulam os homens que vão fazendo a sua escolha. Mulher que se sente no templo não volta para casa antes que um estranho lhe lance dinheiro para o regaço e a possua fora do templo. Ao atirar-lhe dinheiro, deve dizer-lhe estas palavras: “chamo-te em nome da deusa milita. Milita é o nome que os Assírios dão a Afrodite.»

Conclui-se que a presença de Afrodite em Heródoto está apenas ligada a explicações racionais. Em Heródoto, Afrodite, é apenas um nome. A Afrodite que o autor apresenta ao leitor é destituída de mitologia, os relatos são dispersos e a deusa aparece mencionada sem grande relevo, misturando temas e detalhes em que a deusa é apenas mais um pormenor.

¹⁹³ Hdt III 199.1

APOLO

Apolo é o deus olímpico da profecia e dos oráculos, presidindo também à música, à poesia, ao arco, à cura e à protecção dos jovens.¹⁹⁴ O deus é retratado como belo, jovem, de cabelo comprido e os seus atributos incluem um ramo de louro, arco e flecha, o corvo e a lira¹⁹⁵. Apolo pertence à segunda geração de Olímpicos e o culto mais antigo liga-o a Creta¹⁹⁶. As facetas do carácter de Apolo são muitas e complexas.¹⁹⁷ A sua mitologia inclui a morte da serpente Píton, que guardava o oráculo em Delfos, o massacre dos Nióbidas, a competição musical com Mársias, o seu amor por Jacinto e Dafne, a destruição dos Ciclopes, a sua luta com Hércules pelo trípode délfico e a sua participação na guerra de Tróia, em que trouxe a praga aos Gregos e auxiliou Páris a matar Aquiles.¹⁹⁸

Heródoto mostra Apolo como divindade que controla o tempo e, como protectora de quem mostra piedade. A faceta miraculosa do deus acontece quando Apolo intervém.¹⁹⁹ A relação de Creso com o santuário de Apolo em Didima, perto de Mileto, é atestada pelas abundantes ofertas feitas pelo monarca ao oráculo situado neste templo. Creso mantinha ainda uma relação próxima com outro santuário de Apolo, situado em Aulas, perto de Magnésia, o que nos revela que a relação de Creso com o deus Apolo era intensa; ao invocar Apolo para interceder por Ciro, Creso teria uma autoridade que torna o resultado positivo do pedido uma confirmação da sua ligação bem-sucedida ao deus.²⁰⁰ «ἐνθαῦτα λέγεται ὑπὸ Λυδῶν Κροῖσον μαθόντα τὴν Κύρου μετάγνωσιν, ὡς ὥρα πάντα μὲν ἄνδρα σβεννύντα τὸ πῦρ, δυναμένους δὲ οὐκέτι καταλαβεῖν, ἐπιβώσασθαι τὸν Ἀπόλλωνα ἐπικαλούμενον, εἴ τί οἱ κεχαρισμένον ἐξ αὐτοῦ ἐδώρήθη, παραστῆναι καὶ ῥύσασθαι αὐτὸν ἐκ τοῦ παρεόντος κακοῦ.»²⁰¹

¹⁹⁴ *Il.* i. 42, xxiv.605, *Od.* xi. 318, xv. 410; Paus. i. 3. § 3, VI. 24. § 5, viii. 41. § 5; *Ov. Met.* i. 439; Eurip. *Alcest.* 8

¹⁹⁵ L. Roman, *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, New York, facts on File, Inc, 2010, p.73.

¹⁹⁶ R. Osborne, *Greece in the Making, 1200-479 B.C.*, London, Routledge, 2009, p.341

¹⁹⁷ Cf. *Il.* 1.43-52

¹⁹⁸ Prop. 4. 6; Hom., *Il.* XXIV. 602; Dio. 4. 74. 3; Hes. *The.*

¹⁹⁹ «An seinem guten Willen zu zweifeln haben wir nicht den geringsten Grund. Er konnte es nicht besser. Eher mochte man daran zweifeln, ob er wirklich der geborene Forscher ist, der er sich zu sein einbildete, wenn er so schneidige Kritik an den wissenschaftlichen Ansichten anderer ubte. . .D ie zahlreichen Angriffe, die das Werk in der Folgezeit erduldet hat, sind vielleicht unverschuldet, aber nicht unbegründet.» W. Aly *Volksmarchen, Sage u. Novelle bei Herodot u. seinen Zeitgenossen, Göttingen, GUP, 1921, p.75.*

²⁰⁰ P. Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Indiana, Eisenbrauns, 2002, p.38.

²⁰¹ Hdt IV 87.1

«Então, contam os Lídios que Creso, ao dar-se conta o arrependimento de Ciro, por ver que todos se esforçavam por apagar o fogo, mas não conseguiam detê-lo, invocou em voz forte Apolo, conjurando-o a que, se alguma das ofertas que lhe fizera tinha sido grata, viesse em seu auxílio e o libertasse do presente perigo. Entre lágrimas invocou o deus e, de súbito, no céu claro e sem nuvens, rebenta a tempestade e cai um forte aguaceiro que apaga a pira.»

Heródoto aborda o tema da blasfêmia e do desafio dos deuses ao relatar a lenda de Apolo e Mársias. Mársias um sátiro, tornou-se tão confiante a tocar flauta que desafiou Apolo a competir com ele, Apolo venceu Mársias através de um truque, virou a lira ao contrário e tocou na perfeição, Mársias incapaz de replicar o gesto no seu *aulus*, viu-se derrotado e de acordo com os termos do desafio Apolo podia escolher o que fazer com Mársias, decidindo esfolá-lo vivo. Este mito serve o paradigma de acautelar sobre a *hybris* e de explicar a preferência dos Gregos em relação à música de cordas. Heródoto incorpora a lenda na história frígia, servindo os abundantes relatos geográficos a função de provar a veracidade da lenda como se de factos se tratasse. Celene era uma cidade importante situada na planície em que se dava a junção do rio Mársias e do rio Menderes.²⁰² Ao nordeste situava-se a acrópole, onde Xerxes terá construído o seu palácio e uma fortaleza ao regressar da guerra com a Grécia. O Καταρρήκτης mencionado por Heródoto como um segundo rio é o rio Mársias.²⁰³ O autor parece utilizar todos estes elementos para reforçar a importância e veracidade da lenda de Apolo. «οἱ δὲ ἐπειτε διαβάντες τὸν λυον ποταμὸν ὠμίλησαν τῇ Φρυγίῃ, δι' αὐτῆς πορευόμενοι ἀπίκοντο ἐς Κελαινάς, ἵνα πηγαὶ ἀναδιδούσι Μαιάνδρου ποταμοῦ καὶ ἐτέρου οὐκ ἐλάσσονος ἢ Μαιάνδρου, τῷ οὔνομα τυγχάνει ἐδὸν Καταρρήκτης, ὃς ἐξ αὐτῆς τῆς ἀγορῆς τῆς Κελαινέων ἀνατέλλων ἐς τὸν Μαίανδρον ἐκδιδοῖ: ἐν τῇ καὶ ὁ τοῦ Σίληνοῦ Μαρσύεω ἀσκὸς ἀνακρέμαται, τὸν ὑπὸ Φρυγῶν λόγος ἔχει ὑπὸ Απόλλωνος ἐκδαρέντα ἀνακρεμασθῆναι.»²⁰² «Quando cruzaram o rio Ális e entraram na Frígia, marcharam através do país até Celene onde se encontra a nascente do rio Mársias e, um outro rio igualmente grande que se chama Cataractas; nasce no centro do mercado de Celene e segue para o Mársias. A pele de Mársias Silenus também se encontra lá dependurada, a história frígia relata que ele foi esfolado e a pele dependurada por Apolo.»²⁰⁴

²⁰² A importância do relato destes pormenores é que aparentemente Heródoto associa Apolo a locais geograficamente importantes na narrativa.

²⁰³ Cf Xen. *Anab.* 1.2.7 202

²⁰⁴ Xenofonte atesta ter visto a pele de Márcias na gruta da nascente do rio Mársias. Cf Müller, F. H. G. IV. 629.

A importância de Apolo é manifesta no sacrifício propiciatório e nas ofertas a Delfos por parte de Creso. Encontramos a relevância de Apolo, no decurso da história, nos oráculos que fornece a Creso e na ligação estreita que mantinha com este monarca. Na narrativa de Heródoto, Creso e Apolo são agentes do devir histórico, cúmplices, diríamos mesmo dois estrategas a operarem em conjunto. «μετὰ δὲ ταῦτα θυσίησι μεγάλῃσι τὸν ἐν Δελφοῖσι θεὸν ἰλάσκετο: κτήνεά τε γὰρ τὰ θύσιμα πάντα τρισχίλια ἔθυσσε, κλίνας τε ἐπιχρύσους καὶ ἐπαργύρους καὶ φιάλας χρυσέας καὶ εἴματα πορφύρεα καὶ κιθῶνας, νήσας πυρὴν μεγάλην, κατέκαιε, ἐλπίζων τὸν θεὸν μᾶλλον τι τούτοισι ἀνακτήσεσθαι: Λυδοῖσι τε πᾶσι προεῖπε θύειν πάντα τινὰ αὐτῶν τούτῳ ὃ τι ἔχοι ἕκαστος.»²⁰⁵ «Depois de tudo isto, com grandes sacrifícios, procurou tornar propício o deus de Delfos: imolou três mil cabeças de cada espécie de animais próprias para sacrifícios; amontoou leitões de ouro e de prata, taças de ouro, vestidos de púrpura e túnicas, depois queimou-os todos numa grande pira, na esperança de, com tais oferendas, congraçar mais o deus. Ordenou ainda a todos os Lídios que cada um sacrificasse o que pudesse.»; «Κροῖσφ δὲ ἐστὶ ἄλλα ἀναθήματα ἐν τῇ Ἑλλάδι πολλὰ καὶ οὐ τὰ εἰρημένα μούνα. ἐν μὲν γὰρ Θήβῃσι τῆσι Βοιωτῶν τρίπους χρύσεος, τὸν ἀνέθηκε τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Ἴσμηνίῳ »; «Feitas por Creso, encontram-se na Hélade muitas outras oferendas votivas e não apenas as que enumerei: em Tebas da Beócia, uma trípede de ouro que dedicou a Apolo Isménio».

Apolo, aparece agora investido na seu papel oracular. É um Apolo ainda próximo da mitologia, ainda reconhecível, já sem características homéricas mas ainda presente de forma concreta em Heródoto. Creso sente-se enganado por um deus ingrato, no entanto, a sua reacção não implica ateísmo nem expressa uma fórmula de teodiceia. A apologia oracular é baseada nas três respostas dirigidas aos Lídios e no dogma de predestinação na sua forma extrema. Um dogma que assegurava que, todas as perguntas tinham uma resposta e, que a verdade pode ser descoberta através do questionamento. Este passo é importante para compreender o pessimismo délfico.²⁰⁶

«κατὰ δὲ τὸ μαντήιον τὸ γεγόμενον οὐκ ὀρθῶς Κροῖσος μέμφεται. προηγόρευε γὰρ οἱ Λοξίης, ἦν στρατεύεται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν αὐτὸν καταλύσειν. τὸν δὲ πρὸς ταῦτα χρῆν εὖ μέλλοντα βουλευέσθαι ἐπειρέσθαι πέμψαντα κότερα τὴν ἐωυτοῦ ἢ τὴν Κύρου λέγοι ἀρχὴν. οὐ συλλαβὼν δὲ τὸ

²⁰⁵ Hdt 1.50.1

²⁰⁶ Cf D.Ashery, *Commentary on Herodotus*, Oxford, 2007, p.220; I.Linforth, *Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus*, California, UCP, 1930, p.16.

ῥηθὲν οὐδ' ἐπανειρόμενος ἐωυτὸν αἴτιον ἀποφαινέτω »²⁰⁷ «Quanto ao oráculo obtido, Crespo censurava-o sem razão: Lóxias predissera-lhe que, se fizesse a guerra contra os Persas, destruiria um grande império. Em face dessa resposta, se queria decidir bem, devia mandar perguntar a que império se referia: se ao seu próprio, se ao de Ciro. Como não compreendeu o que foi dito nem voltou a interrogar o deus, reconheça-se ele próprio culpado.»

Heródoto relata oráculos análogos em relação aos Mérmnadas e aos Cipséolidas, como evidência da instabilidade intrínseca ao poder dinástico. O oráculo é elaborado em prosa mas a identificação dos hexâmetros aponta para uma redacção *post factum*. É com o epíteto «Lóxias» que Apolo se apresenta a Arciselau e, como é comum em oráculos, o deus fala na terceira pessoa. Apolo é mencionado em momentos-chave da narrativa. Neste passo, Arciselau consulta o oráculo de Delfos depois de reunir um grande exército e antes de regressar à pátria. É talvez significativo que Heródoto se refira a Apolo como Lóxias, apenas em dois passos. Lóxias é um nome que os antigos associavam à natureza misteriosa e obscura do oráculo.²⁰⁸ «ὁ δὲ Ἀρκεσίλειος τοῦτον τὸν χρόνον ἔων ἐν Σάμῳ συνήγειρε πάντα ἄνδρα ἐπὶ γῆς ἀναδασμῶ: συλλεγομένου δὲ στρατοῦ πολλοῦ, ἐστάλη ἐς Δελφοὺς Ἀρκεσίλειος χρησόμενος τῷ χρηστηρίῳ περὶ κατόδου.»²¹⁰ «Depois de reunir um grande exército, Arciselau enviou a Delfos uma embaixada para interrogar o oráculo acerca do seu regresso à pátria.»

De acordo com o relato de Heródoto, Bato recebeu o oráculo de Apolo dizendo-lhe para fundar Cirene, Apolo, inclusive, assegurou a protecção de Bato contra os animais selvagens que habitavam a Líbia para que os seus oráculos fossem cumpridos. Píndaro conhecia o nome Aristóteles como o nome alternativo de «Bato»; Bato seria uma alcunha devido ao facto de este ser entaramelado, uma vez que, em grego, «Bato» significa tartamudo.²⁰⁹ No entanto, este entaramelamento fazia parte do retrato heróico de Bato, um ser debilitado como o fundador de Croton, Miscellus, que encontrara na sua deformidade um motivo para conquistar novas terras, sublimando assim, as suas limitações.²¹⁰

²⁰⁷ Hdt I. 91.4

²⁰⁸ A. Hollmann, *The Master of Signs: Signs and the Interpretation of Signs in Herodotus*, London, CHS, p.99.

²⁰⁹ Cf. Βατταλίξειν

²¹⁰ Cf P. Garafalo, *Scritti*, London, Nabu Press, 2010, p.252.

Neste oráculo, a Pítia investe Bato no papel de *oikistes*²¹¹ e fá-lo de sua iniciativa, ignorando o propósito que havia trazido Bato até ela. Mais uma vez Apolo está associado a algo relevante, neste caso ao relato de um grande rei.²¹² «ἐνθεῦτεν δὲ τὴν Φρονίμην παραλαβὼν πολύμνηστος, ἐὼν τῶν Θηραίων ἀνὴρ δόκιμος, ἐπαλλακεύετο. χρόνου δὲ περιόντος ἐξεγένετό οἱ παῖς ἰσχύφωνος²¹³ καὶ τραυλός, τῷ οὖνομα ἐτέθη Βάττος, ὡς Θηραῖοι τε καὶ Κυρηναῖοι λέγουσι, ὡς μέντοι ἐγὼ δοκέω, ἄλλο τι: Βάττος δὲ μετωνομάσθη, ἐπεῖτε ἐς Λιβύην ἀπῖκετο, ἀπὸ τε τοῦ χρηστηρίου τοῦ γενομένου ἐν Δελφοῖσι αὐτῷ καὶ ἀπὸ τῆς τιμῆς τὴν ἔσχε τὴν ἐπωνυμίην ποιούμενος. Λίβυες γὰρ βασιλέα βάττον καλέουσι, καὶ τούτου εἵνεκα δοκέω θεσπίζουσιν τὴν Πυθίην²¹⁴ καλέσαι μιν Λιβυκῆ γλώσσει, εἰδυῖαν ὡς βασιλεὺς ἔσται ἐν Λιβύῃ».²¹⁵ «Passado algum tempo, teve dela um filho entaramelado e tartamudo a quem foi posto o nome de Bato, segundo contam os Tereus e os Cireneus; mas em minha opinião, teria outro nome, e só quando foi para a Líbia passou a chamar-se Bato- um nome que ele próprio criou, a partir do oráculo recebido em Delfos e das honras que obteve: os Líbios chamam ao rei “bato” e terá sido por isso (penso eu) que a Pítia, ao proferir o oráculo, assim lhe chamou, falando na língua dos Líbios, por saber que ele viria a ser rei na Líbia.»

O reinado de Bato e de seus descendentes foi sancionado por Apolo, prova disso foi a Pítia dirigir-se a Bato como rei. Os festivais apolíneos fundados por Bato seriam os mais importantes em Cirene. Encontramos neste passo a etiologia da fundação de Cirene e das suas infraestruturas religiosas. A associação de Bato a Apolo é, mais uma vez, uma relação de cumplicidade e parceria político estratégica entre o deus e um político. Segundo os Atenenses, Cleómanes enlouqueceu como castigo por ter invadido Elêusis e destruído o santuário dos deuses. Este relato remete para uma versão espartana que visava explicar o facto de Cleómenes não avançar no assalto a Argos, depois de uma vitória. Heródoto sublinha a fuga dos Argivos para o bosque sagrado de Argos, o incêndio e apenas no final o reconhecimento por parte de Cleómanes da sua fatal má interpretação do oráculo.

²¹¹ O *oikistes* era o fundador de uma nova colónia. O *oikistes* era eleito entre os aristocratas, uma vez eleito e escolhido o local para estabelecer a colónia, o *oikistes* era responsável pelos rituais fundadores da nova cidade, nomeadamente depositar o fogo sagrado no templo dos deuses que passavam também a ser os deuses da cidade.

²¹² Em relação ao facto da Pítia conseguir falar em línguas estrangeiras Cf. Hdt. VIII.133.5

²¹³ Ἰσχύφωνος acabaria por resultar em tartamudo

²¹⁴ Πύθιος atesta o carácter *post eventum* deste relato, de outra forma, a familiaridade com o título Líbio Bato confirmaria o oráculo em 157.2.

²¹⁵ Hdt IV. 155.1

A autenticidade da piedade de Cleómenes é suspeita, uma vez que Cleómenes viola um bosque sagrado e não tem pudor em incorrer em sacrilégios, sempre que entende necessário. O suborno do oráculo de Apolo seria visto como a mais grave das impiedades.²¹⁶ «ἐνθαῦτα δὴ ὁ Κλεομένης ἐκέλευε πάντα τινὰ τῶν εἰλωτέων περιnéειν ὕλη τὸ ἄλσος, τῶν δὲ πειθομένων ἐνέπρησε τὸ ἄλσος. καιομένου δὲ ἤδη ἐπίετο τῶν τινα αὐτομόλων τίνος εἶη θεῶν τὸ ἄλσος: ὁ δὲ ἔφη Ἄργου εἶναι. ὁ δὲ ὡς ἤκουσε, ἀναστενάξας μέγα εἶπε ὅ Ἄπολλον χρηστήριε, ἧ μεγάλως με ἠπάτηκας φάμενος Ἄργος αἰρήσειν: συμβάλλομαι δ' ἐξήκειν μοι τὸ χρηστήριον.»²¹⁷, «Perante esta situação, Cleómenes ordenou a todos os hilotas que rodeassem o bosque com madeira; assim que estas ordens foram cumpridas, deitou fogo ao bosque. E quando ele já ardia, perguntou a um dos desertores a quem era dedicado o bosque. Aquele respondeu-lhe que era consagrado a Argos. Mal ouviu a resposta, Cleómenes começou a gemer em altos brados e disse: “Ah, Apolo, senhor dos oráculos, bem me enganaste ao vaticinar que iria tomar Argos; creio que para mim o oráculo se cumpriu.»

A consequência do insulto à τιμή de Apolo, a vingança divina, é sancionada por Heródoto, no discurso directo atribuído a Cleómenes. O deus Apolo como força inconsciente que se manifesta de forma onírica, e comanda os destinos humanos é exemplificada no passo em que Dátis, movido pela força de um sonho que ocorre a poucas milhas da ilha sagrada de Apolo, Delos, age de forma resoluta de acordo com a força da mensagem do sonho. As palavras empregadas para sonho (ὄψιν ἐν τῷ ὕπνῳ) não são as mais usadas por Heródoto ao longo da obra. Neste autor ὄνειρος é utilizada vinte e três vezes e ἐνύπνιον é encontrada dezasseis vezes, o que nos leva a interpretar este passo como contendo uma mensagem menos elevada no contexto dos relatos oníricos herodotianos.²¹⁸ A reverência de Datis por Apolo tinha um objectivo estratégico, fazia parte da política de Dario mostrar respeito pelo culto de Apolo, e Datis esperava ganhar o favor dos súbditos gregos da Persia. «Δᾶτις δὲ πορευόμενος ἅμα τῷ στρατῷ εἰς τὴν Ἀσίην, ἐπαίτε ἐγένετο ἐν Μυκόνῳ, εἶδε ὄψιν ἐν τῷ ὕπνῳ. καὶ ἦτις μὲν ἦν ἡ ὄψις, οὐ λέγεται: ὁ δὲ, ὡς ἡμέρη τάχιστα ἐπέλαμψε, ζήτησιν ἐποιέετο τῶν νεῶν, εὐρῶν δὲ ἐν νηὶ Φοινίσσῃ ἄγαλμα Ἀπόλλωνος κεχρυσωμένον ἐπυθάνετο ὀκόθεν σεσυλημένον εἶη, πυθόμενος δὲ ἐξ οὗ ἦν ἱροῦ, ἔπλεε τῇ ἐωυτοῦ νηὶ εἰς Δῆλον:»²²⁰

²¹⁶ Cf Thuc., I.102

²¹⁷ Hdt VI. 80.1

²¹⁸ A.Kessels, *Studies on the Dream in Greek Literature*, Leiden, HES, 1978, p.171.

«Avançava Dátis com a frota para a Ásia, quando, junto a Mícono, teve uma visão durante o sono. Qual tenha sido a visão, não se conta, mas ele, assim que o dia começou a brilhar, fez uma busca aos navios e, ao descobrir, num barco fenício, uma estátua dourada de Apolo, tratou de se informar sobre o lugar onde fora pilhada. E, ao tomar conhecimento de que santuário provinha, dirigiu-se com a sua nau para Delos.»

Apolo, é mencionado no passo seguinte como receptor das mais importantes e valiosas ofertas. Situado no exterior dos muros, o templo de Apolo Isménio foi descoberto no cimo da actual colina de São Lucas, ao sudeste de Tebas²¹⁹. O *krâter* mais comum na época de Creso era o *krâter* de volutas.²²⁰ Foram encontrados vários *krâteres* desse tipo nas escavações do templo de Apolo Isménio, o que atesta a veracidade do relato de Heródoto.²²¹No entanto, este passo, é relevante por ser a única fonte para a ligação entre Anfiarau e Apolo Isménio.Os Académicos sempre se mostraram perplexos pela presença da dedicatória de Creso a Anfiarau no templo de Apolo Isménio mas as mais recentes pesquisas atestam a veracidade da narrativa do autor de Halicarnasso.²²² «ταῦτα μὲν ἐς Δελφοὺς ἀπέπεμψε, τῷ δὲ Ἀμφιάρεω, πυθόμενος αὐτοῦ τὴν τε ἀρετὴν καὶ τὴν πάθην, ἀνέθηκε σάκος τε χρύσειον πᾶν ὁμοίως καὶ αἰχμὴν στερεὴν πᾶσαν χρυσεῖν, τὸ ξυστὸν τῆσι λόγῃσι ἐὼν ὁμοίως χρύσειον: τὰ ἔτι καὶ ἀμφοτέρα ἐς ἐμὲ ἦν κείμενα ἐν Θήβησι καὶ Θηβέων ἐν τῷ νηῶ τοῦ Ἰσμηνίου Ἀπόλλωνος.»²²³

«Tudo isto mandou ele para Delfos. A Anfiarau, de cujo mérito e sofrimento se tinha informado, consagrou um escudo, todo ele em ouro, e uma lança toda em ouro maciço, tanto a haste como as pontas.²²⁴ Uma e outra, ainda no meu tempo, encontravam-se depositadas em Tebas, no templo tebano de Apolo Isménio.» A ligação dos Lacedemónios a Apolo é fortíssima. Segundo estes, Zeus comunicava com os homens através de Apolo. No relato herodotiano Licurgo recebera as leis directamente de Apolo, no entanto os Lacedemónios afirmavam tê-las recebido de Creta.

²¹⁹ C.Abranches Guerreiro, *Os Sonhos Régios da Pérsia nas Histórias de Heródoto*, Lisboa, BNP, 1998.

²²⁰ Cf Paus. X, 5-13.

²²¹ J. McInerney, *The Cattle of the Sun: Cows and Culture in the World of the Ancient Greeks*, PUP, 2010, p. 139

²²² N.Papazarkadas, ed., *The Epigraphy and History of Beotia: New Finds, New Prospects*, Leiden, Brill, 2014, p.234.

²²³ Hdt I.52.1

²²⁴ Hdt VI. 118.1

A ligação que Heródoto faz de Sárdis ao ouro faz sentido uma vez que Sárdis era o local mais indicado para comprar ouro dado ter sido o local onde se conseguiu separar o ouro da prata, tornando-se Sárdis um centro aurífero na época. Θόρνακι, localidade assinalada pelo autor, era uma colina ao norte de Esparta, na margem esquerda do rio Eurotas, onde se encontrava um santuário de Apolo e uma estátua semelhante à de Amicleia.²²⁵ «πέμπαντες γὰρ οἱ Λακεδαιμόνιοι ἐς Σάρδις χρυσὸν ὠνέοντο, ἐς ἄγαλμα βουλόμενοι χρήσασθαι τοῦτο τὸ νῦν τῆς Λακωνικῆς ἐν Θόρνακι ἴδρυται Ἀπόλλωνος: Κροῖσος δὲ σφι ὠνεομένοισι ἔδωκε δωτήνην.»²²⁶, «De facto, quando os Lacedemónios mandaram a Sárdis comprar ouro que queriam utilizar na estátua de Apolo que agora se encontra em Tórmax, na Lacónia, Creso deu-o de presente aos que lhe solicitavam a compra.»

Encontramos, uma vez mais, Apolo como elemento central e aglutinador no funcionamento de uma comunidade. As tradições consideravam Apolo Triópio o fundador de Cnido, facto que estabelece o deus Apolo no sistema religioso prevalecente no Peloponeso antes da invasão dos Heraclidas.²²⁷ O santuário de Apolo Triópio situava-se no Cabo Crio, na parte ocidental do promontório de Cnido. Não há registos arqueológicos do templo apesar dos festivais e competições atléticas terem perdurado até à época romana. Moedas de Cós, com um discóbulo e um trípede foram encontradas e pensa-se estarem relacionadas com estes festivais.²²⁸ «ἐν γὰρ τῷ ἀγῶνι τοῦ Τριοπίου Ἀπόλλωνος ἐτίθεσαν τὸ πάλαι τρίποδας χαλκέους τοῖσι νικῶσι, καὶ τούτους χρῆν τοὺς λαμβάνοντας ἐκ τοῦ ἱεροῦ μὴ ἐκφέρειν ἀλλ' αὐτοῦ ἀνατιθέναι τῷ θεῷ.»²²⁷

«Nos jogos em honra de Apolo Triópio eram outrora atribuídas aos vencedores, como prémio, trípedes de bronze; no entanto, estava estabelecido que quem as recebesse não devia retirá-las do templo, mas ali mesmo consagrá-las ao deus.» O templo de Apolo Isménio ficava no exterior da cidade de Tebas. Os trípedes eram muito utilizados para oferendas votivas uma vez que eram um dos atributos do deus, o que corrobora e enquadra a descrição feita por Heródoto. «Κροῖσῳ δὲ ἐστὶ ἄλλα ἀναθήματα ἐν τῇ Ἑλλάδι πολλὰ καὶ οὐ τὰ εἰρημένα μούνα. ἐν μὲν γὰρ Θήβησι τῆσι Βοιωτῶν τρίπους χρύσεος, τὸν

²²⁵ Cf M. Müller, *Comparative Mythology*, Montana, Kessinger Publishing, p.870.

²²⁶ Hdt I.69.4

²²⁷ Paus. X.11.1

²²⁸ K.Hanell, *RE*, VII, 1939, coll.134. 227

ἀνέθηκέ τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Ἴσμηνίῳ »²²⁹, «Feitas por Creso, encontram-se na Hélade muitas outras oferendas votivas e não apenas as que enumerei: em Tebas da Beócia, uma trípole de ouro que dedicou a Apolo Isménio»

No Egípto, Apolo é associado a Hórus. Heródoto explica que, no Egípto, não se encontrava nada comparável aos μάντιες gregos e que todas as profecias vinham ali directamente dos deuses.²³⁰ O oráculo egípcio fornece a Heródoto uma ligação ao oráculo délfico. «μαντική δὲ αὐτοῖσι ὧδε διακέεται: ἀνθρώπων μὲν οὐδενὶ προσκέεται ἢ τέχνη, τῶν δὲ θεῶν μετεξετέροισι: καὶ γὰρ Ἡρακλέος μαντήιον αὐτόθι ἐστὶ καὶ Ἀπόλλωνος καὶ Ἀθηναίης καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Ἄρεος καὶ Διός, καὶ τό γε μάλιστα ἐν τιμῇ ἄγονται πάντων τῶν μαντηίων, Λητοῦς ἐν Βουτοῖ πόλι ἐστὶ. οὐ μέντοι αἶ γε μαντηῖαι σφι κατὰ τῶντὸ ἐστᾶσι, ἀλλὰ διάφοροι εἰσί.»²³¹ «Quanto à arte da adivinhação, entre eles, não pertence a nenhum homem, mas a alguns dos deuses, há no seu país oráculos de Hércules, Apolo, Atena, Ártemis, Ares, Zeus e Leto (a mais propiciada de todos) na cidade de Buto. No entanto, eles possuem várias formas de adivinhação, não apenas uma.»

Apolo, no passo seguinte, aparece mencionado como mera equivalência entre culturas. A dinastia dos deuses era um elemento constante na concepção de História dos Antigos Egípcios. Os textos egípcios tratam estes reinados divinos da mesma forma que tratam os reinados históricos.²³² «τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν τούτων θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας, οὐκ ἔοντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι, καὶ τούτων αἰεὶ ἓνα τὸν κρατέοντα εἶναι: ὕστατον δὲ αὐτῆς βασιλεῦσαι ὄρον τὸν Ὅσιριος παῖδα, τὸν Ἀπόλλωνα Ἕλληνας ὀνομάζουσι: τοῦτον καταπαύσαντα Τυφῶνα βασιλεῦσαι ὕστατον Αἰγύπτου. Ὅσιρις δὲ ἐστὶ Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν.»²³³ «Antes destes homens, os governantes do Egípto eram deuses, mas nenhum havia sido contemporâneo dos sacerdotes humanos. Destes deuses, um ou outro, tinha sido supremo na linha de sucessão; o último a governar o país foi Osiris, filho de Hórus, a quem os Gregos chamam Apolo, ele destituiu Tífon, e foi o último rei divino do Egípto. Osiris é na língua grega Dioniso.»

²²⁹ A equivalência dos deuses relatada por Heródoto é a seguinte: Hércules-Onúris; Apolo-Horus; Atena-Neith; Ártemis-Bastet; Ares-Montju; Zeus-Amun, Leto-Wadjet

²³⁰ Hdt II.144.2

²³¹ G. Massey, *A Book of the Beginnings*, New York, Cosimo Books, 2007, p. 324.

²³² Hdt II.155.2

²³³ R. C. Jebb, *Collected Works of Richard Claverhouse Jebb*, London, Thoemmes Press, 2002, p. 204.

Apolo é associado ao templo de Leto em Buto. Buto é uma cidade no Delta nordeste do Nilo sebanítico, era uma cidade famosa devido ao seu oráculo. O templo de Leto que Heródoto menciona refere-se ao templo da egípcia Uat, deusa patrona do baixo Delta.²³⁴ «οὐνομα δὲ τῆ πόλι ταύτη ὄκου τὸ χρηστήριον ἐστὶ Βουτώ, ὡς καὶ πρότερον ὠνόμασταί μοι. ἰρὸν δὲ ἐστὶ ἐν τῆ Βουτοῖ ταύτη Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος, καὶ ὁ γε νηὸς τῆς Λητοῦς, ἐν τῷ δὴ τὸ χρηστήριον ἐνι, αὐτὸς τε τυγχάνει ἐὼν μέγας καὶ τὰ προύλαια ἔχει ἐς ὕψος δέκα ὀργυιέων.»²³⁵ «Buto é o nome da cidade onde o oráculo se encontra, já o mencionei. Em Buto encontra-se um templo de Apolo e Ártemis. O altar de Leto onde o oráculo se encontra, é muito grande e o seu exterior mede dois metros de altura.» No passo seguinte encontramos uma dedicatória que era um elogio aos mercenários, muitos dos quais eram Cários. Os mercenários Jónios e Cários espalharam a fama do oráculo de Didima no estrangeiro.²³⁶ Heródoto menciona os Brânquidas, apenas, quando se quer referir ao oráculo de Didima. O templo dos Brânquidas fora pilhado pelos Persas antes do nascimento de Heródoto mas não podemos afirmar que o autor tenha obtido esta informação através de Hecateu, a fonte mais provável. Os Cários precederam os Jónios em locais que mais tarde se tornariam locais de culto a Apolo.²³⁷ «ἐν τῆ δὲ ἐσθῆτι ἔτυχε ταῦτα κατεργασάμενος, ἀνέθηκε τῷ Ἀπόλλωνι πέμψας ἐς Βραγχίδας τὰς Μιλησίων. μετὰ δέ, ἑκκαίδεκα ἔτεα τὰ πάντα ἄρξας, τελευτᾷ, τῷ παιδὶ Ψάμμι παραδοῦς τὴν ἀρχήν».²³⁸ «Ele enviou aos Brânquidas de Mileto e aí dedicou a Apolo as vestes com que tinha ganhado essas victórias. Depois morreu após um reinado de dezasseis anos, e o seu filho Psâmis reinou no seu lugar.»

Apolo era o deus principal dos Milésios, este era representado pelo Delfínio na cidade e pelo Didímio no campo. A estrutura do τέμενος Διός nunca foi encontrada nas pesquisas arqueológicas mas ainda restam partes substanciais para serem estudadas. Os προστάτας mencionado por Heródoto eram os representantes mercantis das cidades. Apolo era o grande patrono do oráculo de Didima, que era controlado pelos Milésios.²³⁹ «τουτέων μὲν ἐστὶ τοῦτο τὸ τέμενος, καὶ προστάτας τοῦ ἐμπορίου αὗται αἱ πόλιες εἰσὶ αἱ παρέχουσαι: ὅσαι δὲ ἄλλαι πόλιες μεταποιεῦνται, οὐδὲν σφι μετεὸν μεταποιεῦνται. χωρὶς

²³⁴ Hdt II. 159.3

²³⁵ V. Gorman, *Miletos, the Ornament of Ionia: A History of the City to 400 B.C.E.*, Michigan, Condor Publishing, 2001.

²³⁶ Hdt, I.175; 2 *Kings* 11.4 ; Hdt.II.152; Hdt. III.11;

²³⁷ Hdt II. 178.3

²³⁸ A outra tradução/interpretação de ζημίην é: perda, dano; de ζημία:subs. sg. Fem.acus.epic. Ion.

²³⁹ Hdt III. 52.1

δὲ Αἰγινῆται ἐπὶ ἐωυτῶν ἰδρύσαντο τέμενος Διός, καὶ ἄλλο Σάμιοι Ἥρης καὶ Μιλήσιοι Ἀπόλλωνος.»²⁴⁰ «São a estes que o precinto pertence, e estas são as cidades que fornecem os superintendentes do porto comercial, se quaisquer outras cidades avançarem reivindicações, pedem o que não lhes pertence. Os Eginetas fizeram um precinto próprio, consagrado a Zeus, os Sâmios a Hera e os Milésios a Apolo.» Encontramos, uma vez mais, o deus Apolo como autoridade em questões pessoais, aqui ligado a vingança e retribuição. Alguns académicos consideram ζημίην como “multa consagrada a Apolo”, mas não é uma interpretação universal.²⁴¹ As colunas do templo de Apolo, ao norte da ágora coríntia são bem conhecidas.²⁴² «τέλος δὲ ὁ Περίανδρος κήρυγμα ἐποιήσατο, ὃς ἂν ἢ οἰκίοισι ὑποδέξηται μιν ἢ προσδιαλεχθῆ, ἰρὴν ζημίην τοῦτον τῷ Ἀπόλλωνι ὀφείλειν, ὅσῃν δὴ εἶπας.»²⁴³ «Por fim, Periandro fez anunciar uma proclamação: quem o recebesse em sua casa ou lhe dirigisse a palavra pagaria uma multa consagrada a Apolo, de que ele fixou o montante.»

No passo seguinte, Heródoto lista as divindades Cítas e os seus equivalentes Gregos. O homólogo cita de Apolo é incerto; inclusive no nome. O Οἰτόσυρος dos códices pode encontrar a confirmação em Οἰτόσκυρος, o epíteto de Apolo Mitra. A ligação de Apolo ao deus sol Mitra é vastamente reconhecida.²⁴⁴ «τὰ μὲν δὴ μέγιστα οὕτω σφι εὖπορα ἐστί, τὰ δὲ λοιπὰ νόμαια κατὰ τάδε σφι διακέεται. θεοὺς μὲν μόνους τούσδε ἰλάσκονται, Ἰστίην μὲν μάλιστα, ἐπὶ δὲ Δία καὶ Γῆν, νομίζοντες τὴν Γῆν τοῦ Διὸς εἶναι γυναῖκα, μετὰ δὲ τούτους, Ἀπόλλωνά τε καὶ οὐρανίην Ἀφροδίτην καὶ Ἥρακλέα καὶ Ἄρεα. τούτους μὲν πάντες Σκύθαι νενομίκασι, οἱ δὲ καλεόμενοι βασιλῆιοι Σκύθαι καὶ τῷ Ποσειδέωνι θύουσι.»²⁴⁵ «Os únicos deuses que eles veneram são os seguintes: antes de mais Héstia, depois Zeus e a Terra, considerando-se a Terra mulher de Zeus, e ainda Apolo, Afrodite Urânia, Héracles e Ares. Estes são os deuses que todos os Cítas reconhecem, mas os chamados Cítas reais sacrificam também a Posídon.»

²⁴⁰ Cf *IG* XIV, 114

²⁴¹ Λοξίας: ὁ Ἀπόλλων, ὁ λοξὴν ἴα ἀποπέμπων: λοξῶς γὰρ ἐμαντεύετο: Κροῖσος λυν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει. ἢ ὁ λοξὴν πορείαν ποιούμενος. ὁ αὐτὸς γάρ ἐστι τῷ ἡλίῳ. σιγᾶν δὲ χρή, μὴ λοξοῖς ἡμᾶς ὄμμασιν ἰδῶν ὁ φθόνος τραχεῖ βάλλῃ λίθῳ, κατὰ Πίνδαρον. [Another name for] Apollo, he who sends out an oblique [λοξὴν] voice [ἴα /ἴαν]; for he used to issue oracles obliquely; [e.g.] 'by crossing the Halys Croesus will destroy a great empire'. Or he who makes an oblique journey. For he is the same as the sun. D. Kellogg, *Suda*, New Jersey, John Wiley & Sons, 2012.

²⁴² B. Kipfer, *Encyclopedic Dictionary of Archaeology*, New York, Plenum Publishers, 2000, p.134.

²⁴³ Hdt IV. 59.1

²⁴⁴ Cf Pind., *Pyth*, 4.52

²⁴⁵ Hdt IV. 158.3

O passo que se segue, é de tal forma poderoso a nível literário que deixa poucas margens para dúvidas sobre a importância de Apolo para os Gregos e a sua espessura na obra de Heródoto. A fonte de Apolo emerge num terraço natural, numa inclinação ao leste da acrópole, onde o templo do deus foi construído. As palavras οὐρανὸς τέτρηται são uma alusão à abundância de chuva, devida ao facto de a colina se situar ao sul da cidade.²⁴⁶ «ἀγαγόντες δὲ σφέας ἐπὶ κρήνην λεγομένην εἶναι Απόλλωνος εἶπαν ἄνδρες Ἕλληνες, ἐνθαῦτα ὑμῖν ἐπιτήδεον οἰκέειν. ἐνθαῦτα γὰρ ὁ οὐρανὸς τέτρηται.»²⁴⁸ «Levando-os até àquela que é chamada a fonte de Apolo, disseram-lhes: homens da Grécia, é para vós imperioso habitar neste local, pois é aqui que o céu se rasga.»

Heródoto assume a veracidade das inscrições encontradas nos trípodes do templo de Apolo e, remete-as para a época de Laio e Édipo. Anfítrião, o pai humano de Hércules, era filho de Alceu, rei de Tirinte. Os Teléboas eram uma tribo da Acarnânia, que atacaram Micenas no reinado de Electrião, tio de Anfítrião. Mais tarde, este mataria o tio e fugiria para Tebas para ser purificado. Laio era cunhado de Creonte, que purificou Anfítrião. Junto à porta oriental de Tebas, erguia-se um templo em honra de Apolo. O rio que sulcava este vale chamava-se Ismeno, daí o epíteto atribuído ao deus. «εἶδον δὲ καὶ αὐτὸς Καδμήια γράμματα ἐν τῷ ἱρῷ τοῦ Απόλλωνος τοῦ Ἰσμηνίου ἐν Θήβησι τῆσι Βοιωτῶν, ἐπὶ τρίποσι τισὶ ἐγκεκολλημένα, τὰ πολλὰ ὅμοια ἐόντα τοῖσι Ἴωνικοῖσι. ὁ μὲν δὴ εἷς τῶν τριπόδων ἐπίγραμμα ἔχει “ἀμφιτῦρον μ’ ἀνέθηκ’ ἐνάρων ἀπὸ Τηλεβοάων.” ταῦτα ἠλικίην εἶη ἂν κατὰ Λάιον τὸν Λαβδάκου τοῦ Πολυδώρου τοῦ Κάδμου. ἕτερος δὲ τρίπους ἐν ἑξαμέτρῳ τόνῳ λέγει “Σκαῖος πυγμαχέων με ἐκηβόλῳ Απόλλωνι νικήσας ἀνέθηκε τεῖν περικαλλὲς ἄγαλμα.” Σκαῖος δ’ ἂν εἶη ὁ Ἴπποκόωντος, εἰ δὴ οὗτός γε ἐστὶ ὁ ἀναθεὶς καὶ μὴ ἄλλος τῶντὸ οὖνομα ἔχων τῷ Ἴπποκόωντος, ἠλικίην κατὰ Οἰδίπουν τὸν Λαῖου. τρίτος δὲ τρίπους λέγει καὶ οὗτος ἐν ἑξαμέτρῳ “Λαοδάμας τρίποδ’ αὐτὸς ἐυσκόπῳ Απόλλωνι μουναρχέων ἀνέθηκε τεῖν περικαλλὲς ἄγαλμα.» «Contudo eu vi pessoalmente caracteres cadmeus, gravados em três trípodes do templo de Apolo Isménio, sito em Tebas da Beócia, em grande parte semelhantes às letras dos Iónios. Uma das trípodes tem a seguinte inscrição: Anfítrião consagrou-me, depois de vencer os Teléboas. Esta poderá ser da época de Laio, filho de Ládbaco, neto de Polidoro e bisneto de Cadmo. Outra trípode, por sua vez, reza em verso hexâmetro: “Esceu, vencedor no pugilato, consagrou-me a mim- uma oferenda de singular beleza-, a ti, Apolo, que acertas no alvo”.

²⁴⁶ Este templo foi imortalizado na poesia de Píndaro como o templo das trípodes de ouro, Pítica 11, 4-7 e é lembrado por Pausânias por ser o recinto sagrado que possuía semelhantes oferendas em maior número. Paus. 9, 10, 2.

Esceu poderá ser o filho de Hipocoonte, se for ele efectivamente o dedicante e não outro com nome igual ao do filho de Hipocoonte, contemporâneo de Édipo, o filho de Laio. A terceira trípole, tem também uma inscrição em hexâmetros: «Laodamante, durante o seu reinado, consagrou-te pessoalmente, a ti Apolo, de vista arguta, uma oferenda de particular beleza.»

No passo seguinte encontramos uma lista de cidades e a menção de um importante santuário de Apolo que foi saqueado e posteriormente incendiado. O χρηστήριον sobreviveu à destruição do ἱρὸν e foi inclusive consultado no inverno seguinte em nome de Μαρδόνιος. Este templo seria novamente incendiado e saqueado pelos Tebanos, durante a guerra fócida.²⁴⁷ «πορευόμενοι γὰρ ταύτη παρὰ τὸν Κηφισὸν ποταμὸν ἐδήϊουν πάντα, καὶ κατὰ μὲν ἔκαυσαν Δρυμὸν πόλιν κατὰ δὲ Χαράδραν καὶ Ἔρωχον καὶ Τεθρόνιον καὶ Ἀμφίκαιαν καὶ Νέωνα καὶ Πεδιέας καὶ Τριτέας²⁴⁸ καὶ Ἐλάτειαν²⁴⁹²⁵⁰ καὶ Ὑάμπολιν καὶ Παραποταμίους καὶ Ἄβας²⁵¹, ἔνθα ἦν ἱρὸν Ἀπόλλωνος πλούσιον, θησαυροῖσί τε καὶ ἀναθήμασι πολλοῖσι κατεσκευασμένον: ἦν δὲ καὶ τότε καὶ νῦν ἔτι χρηστήριον αὐτόθι. καὶ τοῦτο τὸ ἱρὸν συλήσαντες ἐνέπρησαν. καὶ τινὰς διώκοντες εἶλον τῶν Φωκέων πρὸς τοῖσι ὄρεσι, καὶ γυναῖκας τινὰς διέφθειραν μισγόμενοι ὑπὸ πλήθεος.»²⁵² «Na sua marcha ao longo do rio Cefiso, deitaram abaixo tudo quanto encontraram; lançaram fogo às cidades de Drimo, Cáradra, Eroco, Tetrónio, Anficaia, Néon, Pedieia, Triteia, Elateia, Hiâmpolis, Parapotâmia e Abas - onde ficava um magnífico santuário de Apolo, repleto de tesouros e numerosos ex-votos; nesse lugar havia, e ainda hoje há, um oráculo. Depois de saquearem o santuário, incendiaram-no. Em incursões pelas proximidades das montanhas capturaram alguns Focenses e suas mulheres, que mataram após uma violação colectiva.»

²⁴⁷ H. Clinton, *An Epitome of the Civil and Literary Chronology of Greece*, Oxford, OUP, 1851, p. 183.

²⁴⁸ Πεδιέας καὶ Τριτέας são apenas mencionadas neste passo e não há registo destas cidade em nenhum outro lugar, excepto na obra de Herodoto, Pausânias não as refere na sua lista.

²⁴⁹ Esta localidade era a principal cidade da Fócia e foi encontrada Cf. Frazer v. 425 e é atestada por Pausânias, Paus.

²⁵⁰ ,34. a sua importância estratégica trona-se proeminete no séc. IV e no período macedónico.

²⁵¹ Este local foi claramente identificado, Cf. Leake ii. 164, a importância a cidade deve-se exclusivamente ao oráculo de Apolo.

²⁵² Hdt VIII 33.1

Heródoto explica que no oráculo de Apolo Isménio em Lebadia também se pode obter respostas através da observação de vísceras, como em Olímpia. Trofónio aparece originalmente como um deus de Lebadia e que será mais tarde «despromovido» a herói. Em algumas inscrições aparece, por vezes, identificado com Zeus Basileus e Trofónio.²⁵³ «οὗτος ὁ Μῦς ἔς τε Λεβάδειαν φαίνεται ἀπικόμενος καὶ μισθῷ πείσας τῶν ἐπιχωρίων ἄνδρα καταβῆναι παρὰ Τροφόνιον, καὶ ἔς Ἄβας τὰς Φωκέων ἀπικόμενος ἐπὶ τὸ χρηστήριον: καὶ δὴ καὶ ἔς Θήβας πρῶτα ὡς ἀπίκετο, τοῦτο μὲν τῷ Ἴσμηνίῳ Ἀπόλλωνι ἐχρήσατο: ἔστι δὲ κατὰ περ ἐν Ὀλυμπίῃ ἱεροῖσι αὐτόθι χρηστηριάξασθαι: τοῦτο δὲ ξεῖνον τινὰ καὶ οὐ Θηβαῖον χρήμασι πείσας κατεκοίμησε ἐς Ἀμφιάρεω.»²⁵⁴ «Ora esse Mis, como é conhecido, chegado a Lebadia, convence um habitante local, mediante recompensa, a descer à gruta de Trofónio; e também esteve em Abas na Fócida a interrogar o oráculo. No entanto, ele dirigiu-se em primeiro lugar a Tebas e aí consultou o oráculo de Apolo Isménio- no qual se pode obter as respostas pela observação das vísceras, como em Olímpia e, mediante dinheiro, induz um estrangeiro, não um tebano, a dormir no santuário de Anfíarau.»

²⁵³ Estrabão fala em um oráculo a Zeus Trofónio(1.c) e Tito Lívio de um templo(xLv.27) no entanto Pausânias distingue Zeus Basileus e Trofónio.

²⁵⁴ Hdt VIII 134.1

ÁRTEMIS

Ártemis, irmã gémea de Apolo, nasceu em Delos, e uma vez nascida ajudou a sua mãe a dar à luz o seu irmão. Ártemis permaneceu virgem, eternamente jovem e tinha como único prazer a caça; tal como o irmão, usava o arco como arma. A deusa era honrada em todos os locais montanhosos e selvagens na Grécia, na Arcádia, na região de Esparta, na Lacónia, no monte Taígero, entre muitos outros.²⁵⁵ O seu epíteto mais famoso era o de *πότνια θηρῶν*, «senhora dos animais selvagens».

O seu santuário mais célebre no mundo grego era o de Éfeso.²⁵⁶ Hoje não restam praticamente quaisquer vestígios do famoso *Artemisum* que, em tempos helenísticos, foi considerado uma das sete maravilhas do mundo. O primeiro templo de Ártemis em Éfeso foi construído por volta do séc. VIII a.C. Este templo foi reconstruído posteriormente duas vezes entre os reinados de Giges e Creso e uma terceira em meados do séc. VI a.C. O templo referido no passo seguinte era um gigantesco templo iónico, períptero, com 127 colunas, 36 das quais *caelatae*.²⁵⁷ «ἔνθα δὴ οἱ Ἐφέσιοι πολιορκεόμενοι ὑπ' αὐτοῦ ἀνέθεσαν τὴν πόλιν τῇ Ἀρτέμιδι, ἐξάψαντες ἐκ τοῦ νηοῦ σχοινίον ἐς τὸ τεῖχος. ἔστι δὲ μεταξὺ τῆς τε παλαιῆς πόλιος, ἣ τότε ἐπολιορκέετο, καὶ τοῦ νηοῦ ἑπτὰ στάδιοι.»²⁵⁸ «E estes, cercados por ele, consagraram a pólis a Ártemis, atando um cabo desde o templo à muralha. A distância entre a cidade antiga, que então estava sitiada, e o templo era de sete estádios.»

De acordo com a lenda grega, existia existia na Taurica uma deusa a quem os Gregos chamavam de «Ártemis» e à qual todos os estrangeiros aportados à costa de Tauro eram sacrificados.²⁵⁸ A Ártemis Braurónica era cultuada em Atenas e Esparta. Nesta última, os rapazes eram chicoteados no altar da deusa até este se encontrar repleto de sangue. Acredita-se que esta cerimónia cruel tenha sido introduzida por Licurgo em Esparta de forma a substituir os sacrifícios humanos que até aí tinham lugar em honra da deusa. A menção à castração pode dever-se ao facto de todos os oficiadores de Ártemis serem eunucos e servir de etiologia para essa prática.

²⁵⁵ C. Trachy, *The Mythology of Artemis and her Role in Greek Popular Religion*, Massachusetts, UMI, 1988.

²⁵⁶ R. Strelan, *Paul, Artemis, and the Jews in Ephesus*, Berlin, De Gruyter, 1996, p.57.

²⁵⁷ Cf P. Romanelli, *EAA*, 19.60

²⁵⁸ J. Garcia, Ed, *Poetic Language and Religion in Greece and Rome*, Cambridge, CUP, 2013, p.237.

O santuário de Ártemis é hoje identificado com os depojos da era arcaica escavados junto da moderna Pythagoreio.²⁵⁹ «Κερκυραίων γὰρ παῖδας τριηκοσίους ἀνδρῶν τῶν πρώτων Περίανδρος ὁ Κυψέλου ἐς Σάρδεις ἀπέπεμψε παρὰ Ἀλυάττεα ἐπ' ἑκτομῆ: προσσχόντων δὲ ἐς τὴν Σάμον τῶν ἀγόντων τοὺς παῖδας Κορινθίων, πυθόμενοι οἱ Σάμιοι τὸν λόγον, ἐπ' οἷσι ἀγοίατο ἐς Σάρδεις, πρῶτα μὲν τοὺς παῖδας ἐδίδαξαν ἱροῦ ἄψασθαι Ἀρτεμίδος: μετὰ δὲ οὐ περιορῶντες ἀπέλκειν τοὺς ἱκέτας ἐκ τοῦ ἱροῦ»²⁶⁰ «Periandro, filho de Cípselo, tinha enviado para Sardes, para a corte de Aliates, trezentos jovens de Corcira, filhos das melhores famílias, para serem castrados. Quando os Coríntios encarregados do transporte dos jovens aportaram a Samos, o povo da ilha teve conhecimento da história e do motivo por que os rapazes eram conduzidos a Sárdis. Foi então que os industriaram a porem-se antes de mais sob a protecção do templo de Ártemis, e depois não permitiram que os suplicantes fossem arrancados à força do santuário.»

O nome Ópis é atestado como um epíteto de Ártemis. Arge e Ópis eram virgens hiperbóreas. O facto de Heródoto mencionar ambas como estando sepultadas por detrás do templo de Ártemis, estabelencendo assim uma ligação com a deusa, poderá dever-se ao facto de ambas serem virgens tal como Ártemis. O culto descrito neste passo é pré-jónico, uma vez que os Jónios sepultavam os seus mortos voltados a ocidente.²⁶⁰ Durante os sacrifícios no altar de Ártemis, os ossos dos membros inferiores, μηρίων, eram a porção reservada aos deuses. Os habitantes de Delos faziam oferendas no túmulo de Arge e Ópis na forma de cinzas e ossos queimados no altar, o que nos leva a inferir que dadas as semelhanças Heródoto considerasse o mito dos Hiperbóreos ligado a Ártemis. «καὶ τῶν μηρίων καταγιζομένων ἐπὶ τῷ βωμῷ τὴν σποδὸν ταύτην ἐπὶ τὴν θήκην τῆς Ὠπιός τε καὶ Ἄργης ἀναισιμοῦσθαι ἐπιβαλλομένην. ἢ δὲ θήκη αὐτέων ἐστὶ ὄπισθε τοῦ Ἀρτεμισίου, πρὸς ἡῶ τετραμμένη, ἀγχοτάτω τοῦ Κηίων ἱστυητορίου.»²⁶¹ «Por fim, quando se queimam coxas sobre os altares, a cinza produzida é espalhada sobre o sepúlcro de Ópis e Arge. O túmulo delas fica atrás do Artemísio, virado para nascente, mesmo ao lado da sala de banquetes do povo de Céos.»

²⁵⁹ B.Poulsen, *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast*, Chicago, UCP, 2009, p.126. 260.

²⁶⁰ Hdt III. 48.2-3

²⁶¹ Cf Plut. Sol. 10

O culto de Ártemis Ortósia chegou a Bizâncio a partir da sua terra natal, Mégara.²⁶² Ártemis Ortósia era também conhecida como Ártemis Táurica particularmente cultuada em Esparta onde os jovens eram chicoteados no altar da deusa.²⁶³ A epiclese *ortosia* aponta para a função da deusa como protectora do crescimento correcto e robusto. «τῆσι μὲν νῦν στήλησι ταύτησι Βυζάντιοι κομίσαντες ἐς τὴν πόλιν ὕστερον τούτων ἐχρήσαντο πρὸς τὸν βωμὸν τῆς Ὀρθωσίης Ἀρτέμιδος, χωρὶς ἐνὸς λίθου: οὗτος δὲ κατελείφθη παρὰ τοῦ Διονύσου τὸν νηὸν ἐν Βυζαντίῳ, γραμμάτων Ἀσσυρίων πλέος. τοῦ δὲ Βοσπόρου ὁ χῶρος τὸν ἔξευξε βασιλεὺς Δαρεῖος, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ συμβαλλομένῳ, μέσον ἐστὶ Βυζαντίου τε καὶ τοῦ ἐπὶ στόματι ἰροῦ.»²⁶⁴ «As estelas que referi foram mais tarde levadas pelos Bizantinos para a sua cidade e usadas no altar de Ártemis Ortósia, com excepção de uma única pedra; esta, coberta de caracteres assírios, foi posta junto ao templo de Dioniso em Bizâncio. O lugar do Bósforo onde o rei Dario fez construir uma ponte, é o que eu posso conjecturar, fica a meio caminho entre Bizâncio e o santuário situado na embocadura.»

Os mitos referentes aos santuários de Ártemis mencionam frequentemente a vulnerabilidade dos seus cultuantes. A interferência com os ritos da deusa, acarretava como consequência castigos terríveis tanto para cidades como para indivíduos. A protecção que Ártemis oferecia às mulheres tinha um significado especial; a vulnerabilidade das mulheres era equivalente à vulnerabilidade dos limites da cidade. A celebração de festivais femininos em santuários situados em zonas de limites desprotegidos era entendida como agradável para a deusa e um sinal de paz, segurança e integridade territorial.²⁶⁵ Este relato parece uma construção de forma a justificar a subjugação de Lemnos por Miltíades, na última década do séc. VI a.C.²⁶⁶ «οἱ δὲ Πελασγοὶ οὗτοι Ἰ ἡμνον τότε νεμόμενοι καὶ βουλόμενοι τοὺς Ἀθηναίους τιμωρήσασθαι, εὖ τε ἐξεπιστάμενοι τὰς Ἀθηναίων ὀρτάς, πεντηκοντέρους κτησάμενοι ἐλόχησαν Ἀρτέμιδι ἐν Βραυρῶνι ἀγούσας ὀρτὴν τὰς τῶν Ἀθηναίων γυναῖκας, ἐνθεῦτεν δὲ ἀρπάσαντες τουτέων πολλὰς οἶχοντο ἀποπλέοντες, καὶ σφεας ἐς Λῆμνον ἀγαγόντες παλλακὰς εἶχον.»²⁶⁷ «Estes Pelasgos que agora ocupavam Lemnos quiseram vingar-se dos Atenienses e, como bons conhecedores

²⁶² Cf Thuc. I 134. 2

²⁶³ Hdt IV .35.4

²⁶⁴ A última menção fidedigna do seu culto é Píndaro, Pind. *Ol.* 3. 30.

²⁶⁵ Hdt VI.137-40

²⁶⁶ Hdt IV. 87.2

²⁶⁷ J. Clarke, *An Essay of Comparative Theology*, Washington, BiblioBazar, 2007, p.225.

das festividades atenienses, muniram-se de grandes navios e montaram uma emboscada às mulheres de Atenas que celebravam uma festa em honra de Ártemis, em Bráuron; depois de aí raptarem muitas delas, fizeram-se ao mar e levaram-nas para Lemnos, onde as mantiveram como concubinas.» O nome de Artemísio vem, sem dúvida, de Ártemis Proseoa, Προσηφα. Heródoto, mais uma vez mistura temas e referências, sem grande sentido ou critério. Escíato, sem qualquer motivo aparente ou razão que o justifique aparece relatado sem que faça qualquer coerência no relato. No nosso esforço para tentar dar encadeamento lógico e unidade à escrita de Heródoto, encontramos Escíato mencionada frequentemente em contexto de operações navais, mais tarde foi incluída na Θράκιος φόρος das listas áticas e foi-lhe pago um tributo de mil dracmas. Talvez seja este o motivo pelo qual Heródoto menciona Escíato. Uma vez mais, deparamo-nos com uma escrita de inventário, que sem coerência ou unidade temática, vai elencando temas e nomes de forma aleatória e até confusa.²⁶⁷ Os santuários de Ártemis, tipicamente, protegem áreas estratégicas vulneráveis. «τοῦτο μὲν τὸ Ἀρτεμίσιον: ἐκ τοῦ πελάγεος τοῦ Θρηκίου ἐξ εὐρέος συνάγεται ἐς στεινὸν ἔοντα τὸν πόρον τὸν μεταξύ νήσου τε Σκιάθου καὶ ἠπείρου Μαγνησίας: ἐκ δὲ τοῦ στεινοῦ τῆς Εὐβοίης ἤδη τὸ Ἀρτεμίσιον δέκεται αἰγιαλός, ἐν δὲ Ἀρτέμιδος ἱερόν.»²⁶⁸ «Artemísio é o lugar onde o vasto mar Trácio se contrai até à passagem da ilha de Escíato e o continente da Magnésia. Este estreito conduz junto do Artemísio, que é uma praia na costa da Eubeia, onde se ergue um templo de Ártemis.»

O passo seguinte tem sido rejeitado e considerado por vários autores como espúrio.²⁶⁹ Os argumentos contra a sua autenticidade consistem em ter sido introduzido de forma abrupta, sem qualquer justificação, no contexto e por levantar sérias dúvidas sobre se o oráculo sequer se refere a Salamina. A linguagem do autor é peculiar e o estilo incoerente, indicando que o oráculo é um vaticínio *post euentum*. «χρημοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὡς οὐκ εἰσι ἀληθέες, οὐ βουλόμενος ἐναργέως λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν, ἐς τοιάδε πρήγματα ἐσβλέψας. “ἀλλ’ ὅταν Ἀρτέμιδος χρυσαόρου ἱερόν ἀκτὴν νηυσὶ γεφυρώσωσι καὶ εἰναλίην Κυνόσουραν ἐλπίδι μαινομένη, λιπαρὰς πέρσαντες Ἀθήνας, δῖα δίκη σβέσσει κρατερὸν κόρον, ὕβριος υἰόν, δεινὸν μαιμώντα, δοκεῦντ’ ἀνὰ πάντα πίεσθαι.»²⁷⁰

²⁶⁸ Cf Plut. *Them.* 8

²⁶⁹ H. Delbruck, *Warfare in Antiquity*, California, Greenwood Press, 1990, p. 98.

²⁷⁰ Hdt VII. 176.1

«Quanto às predicções dos oráculos, não posso afirmar que não sejam verdadeiras. Não é pois, meu desejo, ao considerar as declarações que se seguem, negar que procuram exprimir-se com clareza. “Mas quando sobre a praia sagrada de Ártemis do gládio de ouro e sobre a costeira Cinosura lançarem uma ponte de barcos, depois de, com enlouquecida esperança, terem arrasado a esplêndida Atenas, a divina força apaziguará o possante Coros, ávido de terror, desejoso de tragar tudo de uma só vez(...)» A natureza das oferendas eram secretas mas parece ser verdade que incluíam palha de trigo.²⁷¹

A Ártemis soberana é uma identificação com a deusa trácia Bendis, cujo culto foi introduzido em Atenas por volta de 430 a.C..²⁷² «οἶδα δὲ αὐτὸς τούτοις τοῖσι ἰροῖσι τόδε ποιούμενον προσφερές, τὰς Θρηκίας καὶ τὰς Παιονίδας γυναικας, ἐπεὰν θύωσι τῇ Ἀρτέμιδι τῇ βασιλείῃ, οὐκ ἄνευ πυρῶν καλάμης ἐχούσας τὰ ἰρά.» «Pelo que me toca, eu conheço este outro costume que se pode relacionar com as tais oferendas: quando as mulheres da Trácia e da Peónia sacrificam a Ártemis soberana, a palha de trigo entra sempre nas oferendas que elas fazem.» Ártemis é, aqui, novamente identificada com a deusa Bendis ou, talvez, com a deusa da guerra Cotito. Ambas parecem ligadas à grande Deusa Mãe da Ásia Menor, uma deusa da fertilidade de quem Ártemis de Éfeso seria uma forma. «οὔτοι μὲν σφέων οἱ ἐπιφανέστατοι νόμοι εἰσί, θεοὺς δὲ σέβονται μούνους τούσδε, Ἄρεα καὶ Διόνυσον καὶ Ἄρτεμιν. οἱ δὲ βασιλέες αὐτῶν, πάρεξ τῶν ἄλλων πολιητέων, σέβονται Ἑρμῆν μάλιστα θεῶν, καὶ ὀμνύουσι μῶνον τοῦτον, καὶ λέγουσι γεγονέναι ἀπὸ Ἑρμῆω ἑωυτούς.»

«Dos deuses, os únicos que veneram são Ares, Dioniso e Ártemis. Mas os soberanos, por oposição aos restantes cidadãos, homenageiam, de entre as divindades, sobretudo Hermes; é só em nome deste deus que fazem juramentos e dele se afirmam descendentes.»

A deusa cultuada em Bubastis era Bast, que Heródoto sem que consigamos perceber porquê identifica com Ártemis. A deusa Bast teria mais identificação com Afrodite do que com Ártemis.²⁷² A identificação apresentada por Heródoto coloca dificuldades, uma vez que não encontramos pontos de ligação entre as duas deusas que permitam a lógica de comparação. O único atributo comum às deusas é a sua ligação simbólica à lua. «πανηγυρίζουσι δὲ Αἰγύπτιοι οὐκ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ, πανηγύρις δὲ συχνάς, μάλιστα μὲν καὶ προθυμότατα ἐς Βούβαστιν πόλιν τῇ Ἀρτέμιδι, δεύτερα δὲ ἐς Βούσιριν πόλιν

²⁷¹ S. Mathaios, *Ancient Scholarship and Grammar: archetypes, concepts and arguments*, Berlin, De Gruyter, 2011, p.440.

²⁷² Cf Paus. I, 31.2

τῆ Ἴσι:»²⁷³ «Os Egípcios celebram assembleias não uma vez por ano, mas frequentemente. A principal destas e a mais entusiasticamente celebrada é em honra de Ártemis na cidade de Bubástis, a seguinte é em honra de Ísis em Busíris.»

De seguida encontramos vários passos em que o Autor relaciona repetidamente Ártemis a Bast através da associação da deusa grega a várias cidades e locais de culto egípcios dedicados, na verdade, a Bast. Por exemplo, em Buto, celebrava-se o culto de Hórus e Bastet, que Heródoto identifica com Ártemis e Apolo.²⁷⁵ «οὐνομα δὲ τῆ πόλι ταύτη ὄκου τὸ χρηστήριον ἐστὶ Βουτώ, ὡς καὶ πρότερον ὠνόμασταί μοι. ἰρὸν δὲ ἐστὶ ἐν τῆ Βουτοῖ ταύτη Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος, »²⁷⁴ «Buto é o nome da cidade onde se encontra o oráculo; já a mencionei. Em Buto encontra-se o templo de Apolo e Ártemis.» Os Egípcios não concebiam Bubastis como sendo irmã de Hórus. Ou este relato é uma inferência ou uma reconstituição do mito grego com tons egípcios.²⁷⁵ «Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Ἄρτεμιν Διονύσου καὶ Ἴσιος λέγουσι εἶναι παῖδας, Λητοῦν δὲ τροφὸν αὐτοῖσι καὶ σώτειραν γενέσθαι. Αἰγυπτιστὶ δὲ Ἀπόλλων μὲν Ὠρος, Δημήτηρ δὲ Ἴσις, Ἄρτεμις δὲ Βούβαστις».²⁷⁶ «Apolo e Ártemis eram (dizem) filhos de Dioniso e Ísis e, Leto foi designada para ser sua enfermeira e protectora, em egípcio Apolo é Hórus, Deméter, Ísis e Ártemis Bubástis»

²⁷³ B. Johnson, *Thracian Princess*, New York, Bistra Johnson, 2007, p. 39.

²⁷⁴ Strab. V .470

²⁷⁵ Hdt V.7.1

²⁷⁶ R. E. Witt, *Isis in the Ancient World*, Cambridge, CUP, 1971, p.217.

ATENA

Atena é a deusa olímpica da sabedoria, da guerra, dos empreendimentos heróicos e da defesa das cidades. A deusa é descrita armada com lança e escudo, com elmo cristado, e uma capa bordada de serpentes e adornada com a cabeça da Górgone²⁷⁷. Atena nasceu adulta da cabeça de Zeus, ou em algumas versões da coxa do deus, competiu com Posídon pelo domínio de Atenas, ajudou Perseu a matar a Górgone, transformou Aracne em aranha, e esteve envolvida no julgamento de Páris. Na guerra de Tróia, aliou-se aos Gregos na batalha, mas atacou os seus barcos com uma tempestade quando estes falharam em punir Ájax por ter violado o seu templo em Tróia. A Atena referida neste passo trata-se, muito provavelmente, de uma deusa líbio-fenícia, uma espécie de Astarte armada.²⁷⁸ O ψευδοπαρθένους mencionado por Heródoto remete-nos para a ordália medieval.²⁷⁹ «ὄρτῃ δὲ ἐνιαυσίῃ Ἀθηναίης αἱ παρθένοι αὐτῶν δίχα διαστᾶσαι μάχονται πρὸς ἀλλήλας λίθοισί τε καὶ ξύλοισι, τῷ αὐθιγενεῖ θεῷ λέγουσαι τὰ πάτρια ἀποτελέειν, τὴν Ἀθηναίην καλέομεν. τὰς δὲ ἀποθησκούσας τῶν παρθένων ἐκ τῶν τρωμάτων ψευδοπαρθένους καλέουσι.»²⁸⁰ «Numa festa anual em honra de Atena, divididas em dois grupos, as donzelas desse povo lutam entre si com pedras e bastões, dizendo que assim cumprem os rituais paternos em honra da divindade indígena a que chamamos Atena: as que sucumbem aos ferimentos são consideradas falsas virgens.»

No passo seguinte, Heródoto racionaliza uma versão anterior desta história, menos sofisticada. Heródoto narra assim um tema vastamente conhecido na época. Cenas de deuses ou heróis com mortais, geralmente guerreiros ou noivos, numa carruagem, são representadas em vasos áticos arcaicos.

²⁷⁷ A Górgone era um monstro feminino com o poder de petrificar todo aquele que a tentasse olhar, motivo por que era utilizada como imagem protectora em templos. Estabeleceu-se que existiriam três górgones, Medusa, Esteno e Eurial, a única que era mortal, Medusa, possuía serpentes em vez de cabelo como castigo por parte da deusa Atena. Perseu com a ajuda da deusa Atena viria a matar Medusa.

²⁷⁸ J. Økland, *Women in their Place, Paul and the Discourse of Gender and Sanctuary Space*, London, T.Clark Int., 2004, p.93.

²⁷⁹ Hdt II.59.1

²⁸⁰ T. Keightley, *The Mythology of Ancient Greece and Italy*, London, Whittaker&Co, 1838, p. 226.

De notar, que arautos tinham de ser enviados com antecedência aos espectadores para explicar o que se iria passar.²⁸¹ Atena serve apenas como empréstimo para que a audiência de Heródoto possa compreender os rituais do povo descrito. Nada de relevante é dito sobre Atena.

«έν τῷ δήμῳ τῷ Παιανίει ἦν γυνή τῇ οὖνομα ἦν Φύη, μέγαθος ἀπὸ τεσσέρων πηγέων ἀπολείπουσα τρεῖς δακτύλους καὶ ἄλλως εὐειδής: ταύτην τὴν γυναῖκα σκευάσαντες πανοπλίη, ἐς ἄρμα ἐσβιβάσαντες καὶ προδέξαντες σχῆμα οἷόν τι ἔμελλε εὐπρεπέστατον φανεῖσθαι ἔχουσα, ἤλαυνον ἐς τὸ ἄστυ, προδρόμους κήρυκας προπέμψαντες: οἱ τὰ ἐντεταλμένα ἠγόρευον ἀπικόμενοι ἐς τὸ ἄστυ, λέγοντες τοιάδε: ‘ὦ Ἀθηναῖοι, δέκεσθε ἀγαθῷ νόῳ Πεισίστρατον, τὸν αὐτὴ ἡ Ἀθηναίη τιμήσασα ἀνθρώπων μάλιστα κατάγει ἐς τὴν ἐσωτῆς ἀκρόπολιν.’ οἱ μὲν δὴ ταῦτα διαφοιτέοντες ἔλεγον: αὐτίκα δὲ ἐς τε τοὺς δήμους φάτις ἀπίκετο ὡς Ἀθηναίη Πεισίστρατον κατάγει, καὶ οἱ ἐν τῷ ἄστεϊ πειθόμενοι τὴν γυναῖκα εἶναι αὐτὴν τὴν θεὸν προσεύχοντό τε τὴν ἄνθρωπον καὶ ἐδέκοντο Πεισίστρατον.»²⁸² «No demo da Peânia havia uma mulher, de nome Fia, que tinha uma estatura de quatro côvados, menos três dedos, de belo aspecto. Revestida esta mulher com uma armadura completa, fizeram-na subir para um carro, ensinaram-lhe a atitude a tomar, para parecer mais imponente, e conduziram-na à cidade, depois de terem enviado arautos, a precedê-la, com a ordem de uma vez chegados a Atenas, fazerem a seguinte proclamação: “Atenienses, acolhei com espírito favorável Pisístrato a quem a própria Atena, por o honrar mais do que os outros mortais, reconduz à sua Acrópole”. Eles percorriam as ruas por todos os lados com tais pregões e, ao mesmo tempo, foi propagado pelo demos o rumor de que Atena trazia Pisístrato.»

Os Gregos acreditavam que Atena havia inventado diversas coisas. Os navios e as carruagens, por exemplo, seriam fruto da criatividade da deusa. A localização do τέθριππον é um mistério para os arqueólogos. No séc. XIX, blocos de pedra eleusina foram encontrados, claramente fragmentos de uma base oblonga, com inscrições datadas do séc. VI a.C., com as seguintes palavras ὕβ]ΠΙΝΓΑΙΔΕ (ς) e em baixo ΤΟΝΗΙΓΓΟΣ Δ[εκάτην. Alguns anos antes, havia sido encontrado um fragmento de mármore pentélico, também uma base, com inscrições datadas do séc. V a.C., em que se podia ler ΑΘ]ΕΝΑΙΟΝ ΕΡΛΑΜΑ[σιν e em baixo ἴ]ΓΓΟΣ ΔΕ[κάτην.

²⁸¹ Hdt II.155. 2

²⁸² W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology: Abaeus-Dysponteus*, Cambridge, CUP, 1844, p.515.

Ambas as inscrições são claramente fragmentos de dedicatórias inscritas na base da carruagem.²⁸³ «καὶ τῶν λύτρων τὴν δεκάτην ἀνέθηκαν ποιησάμενοι τέθριππον χάλκεον: τὸ δὲ ἀριστερῆς χειρὸς ἔστηκε πρῶτον ἐσιόντι ἐς τὰ προπύλαια τὰ ἐν τῇ ἀκροπόλει: ἐπιγέγραπται δὲ οἱ τάδε. “ἔθνεα Βοιωτῶν καὶ Χαλκιδέων δαμάσαντες παῖδες Ἀθηναίων ἔργμασιν ἐν πολέμου, δεσμῶ ἐν ἀγλυόεντι σιδηρέῳ ἔσβεσαν ὕβριν: τῶν ἵππους δεκάτην Παλλάδι τάσδ’ ἔθεσαν.»²⁸⁴

«A décima parte do resgate investiram--na na construção de uma quadriga de bronze. Esta encontra-se do lado esquerdo, mal se entra nos propileus da Acrópole, e exhibe a seguinte inscrição: Depois de subjugarem as gentes da Beócia e de Cálcis, em renhida guerra, os filhos de Atenas apaziguaram a sua insolência nas cadeias de ferro enegrecido. O dízimo do resgate, estas éguas, dedicam-no a Palas.»

No passo seguinte, Atena é mencionada como deusa a quem se deve prestar culto de forma a obter fertilidade e bem estar. Os Atenienses acabaram mais tarde por pedir aos clerucos e aliados em Eritras para pagar este tipo de contribuições para as Panateneias. A inscrição de Atenas Políade tanto pode referir-se à deusa do Pártenon como à deusa do Erecteion, uma sendo a Atena que vela pela cidade e a outra a Atena Nice.²⁸⁵ Neste passo, refere-se claramente à Atena do Erecteion. Estas oferendas à senhora e ao rei da cidade podem estar relacionadas com a filiação destas cidades na antiga anfictionia de Calauria.²⁸⁶ «οἱ δὲ ἐπὶ τοῖσιδε δώσειν ἔφασαν ἐπ’ ᾧ ἀπάξουσι ἔτεος ἐκάστου τῇ Ἀθηναίῃ τε τῇ Πολιάδι ἰρὰ καὶ τῷ Ἐρεχθεῖ. καταινέσαντες δὲ ἐπὶ τούτοισι οἱ Ἐπιδάυριοι τῶν τε ἐδέοντο ἔτυχον καὶ ἀγάλματα ἐκ τῶν ἐλαιῶν τουτέων ποιησάμενοι ἰδρύσαντο: καὶ ἦ τε γῆ σφι ἔφερε καρπὸν καὶ Ἀθηναίοισι ἐπετέλεον τὰ συνέθεντο.»²⁸⁷ «Os Atenienses responderam que lhes concederiam o pedido sob a condição de todos os anos fazerem sacrifícios a Atena Políade e a Erecteu. Sob promessa de respeitarem essa condição, os Epidáurios conseguiram o que pretendiam; esculpiram as imagens em madeira dessas oliveiras e colocaram-nas no templo. A terra passou então a produzir frutos e eles cumpriram com a palavra dada aos Atenienses.»

²⁸³ Hdt II. 156. 5

²⁸⁴ Hdt V. 77.4

²⁸⁵ M. D'Ooge, *Acropolis*, New York, MacMillan, 1908, pp. 385-9

²⁸⁶ Cf Strab., p 374

²⁸⁷ Hdt V. 82.3

No passo seguinte, encontramos no relato oracular a intercessão do Destino com a vontade de Zeus. πελάσσας é masculino porque o deus fala através da Pítia.²⁸⁸ Atena tenta, sem êxito, prevenir a ocupação e devastação da sua cidade; consegue no entanto uma concessão de Zeus, uma parede de madeira inviolável. Essa parede será decisiva na vitória dos Atenienses sobre os Persas. «οὐ δύναται Παλλὰς Δί' Ὀλύμπιον ἐξιλάσασθαι λισσομένη πολλοῖσι λόγοις καὶ μήτιδι πυκνῆ. σοὶ δὲ τόδ' αὖτις ἔπος ἐρέω ἀδάμαντι πελάσσας. τῶν ἄλλων γὰρ ἀλισκομένων ὅσα Κέκροπος οὔρος ἐντὸς ἔχει κευθμῶν τε Κιθαιρῶνος ζαθέοιο, τεῖχος Τριτογενεῖ ξύλινον διδοῖ εὐρύοπα Ζεύς μοῦνον ἀπόρθητον τελέθειν, τὸ σὲ τέκνα τ' ὀνήσει.»²⁸⁹

«Em vão Atena tenta apaziguar o grande Zeus Olímpico; palavras de súplica são vãs, assim como conselhos astutos de sabedoria. De qualquer modo falar-te-ei de novo da força adamantina. Tudo o que a fronteira sagrada de Cécrope detém hoje na sua posse, será tomado e perdido, e os vales divinos de Citerão; no entanto uma muralha de madeira será concedida por Zeus que tudo vê ao Terceiro nascido, uma fortaleza para ti e para os teus filhos.» Aparentemente, os bárbaros não chegaram a entrar nos precintos sagrados, apenas os avistaram de longe. θῶμα, um termo mais genérico que τέρας, e também mais psicológico, faz denotar a emoção do autor ao relatar este milagre.²⁹⁰ «ὁ μὲν δὴ ἦε Δελφῶν τοῖσι παρεοῦσι σημανέων τὸ τέρας: οἱ δὲ βάρβαροι ἐπειδὴ ἐγίνοντο ἐπειγόμενοι κατὰ τὸ ἰρὸν τῆς Προναίης Ἀθηναίης, ἐπιγίνεται σφι τέρεα ἔτι μέζονα τοῦ πρὶν γενομένου τέρεος. θῶμα μὲν γὰρ καὶ τοῦτο κάρτα ἐστί, ὅπλα ἀρήια αὐτόματα φανῆναι ἔξω προκείμενα τοῦ νηοῦ: τὰ δὲ δὴ ἐπὶ τούτῳ δεύτερα ἐπιγενόμενα καὶ διὰ πάντων φασμάτων ἄξια θωμάσαι μάλιστα. ἐπεὶ γὰρ δὴ ἦσαν ἐπιόντες οἱ βάρβαροι κατὰ τὸ ἰρὸν τῆς Προναίης Ἀθηναίης, ἐν τούτῳ ἐκ μὲν τοῦ οὐρανοῦ κεραυνοὶ αὐτοῖσι ἐνέπιπτον, ἀπὸ δὲ τοῦ Παρνησοῦ ἀπορραγεῖσαι δύο κορυφαὶ ἐφέροντο πολλῶ πατάγῳ ἐς αὐτοὺς καὶ κατέβαλον συχνούς σφεων, ἐκ δὲ τοῦ ἱεροῦ τῆς Προναίης βοή τε καὶ ἀλαλαγμὸς ἐγίνετο.»²⁹¹ «Enquanto foi anunciar aos délfios presentes o prodígio, já os Bárbaros se colocavam rapidamente diante do templo de Atena Pronaia. Então aconteceram-lhes prodígios ainda mais espantosos do que o anterior. É sem dúvida já de si fantástico que as armas aparecessem por si próprias cá fora, diante do templo, mas o que sucedeu depois foi de longe o mais espantoso dos milagres.

²⁸⁸ Cf Pind. *Pyth.* p. 227

²⁸⁹ Hdt VII. 141.3

²⁹⁰ Cf. Paus., v. 251

²⁹¹ Hdt VIII. 37.1

Quando os Bárbaros já se encontravam diante do recinto sagrado de Atena, nesse instante caíram sobre eles raios vindos do céu, dois picos arrancados do monte Parnasso foram atirados com grande estrondo e abateram um vasto número de inimigos.»

O templo de Atena aparece associado ao apedrejamento dos bárbaros e conseqüente protecção da cidade. É uma característica reconhecível de Atena, no entanto o relato é breve, não é Atena que está em causa mas o seu templo e a geografia das pedras, a marcha histórica dos homens recebe muito mais atenção que Atena. Os recintos sagrados ficavam perto do santuário da Pítia, num terreno mais elevado do que aquele em que se situava o santuário de Atena Pronaia. Um pequeno edifício foi descoberto em Marmária e identificado como o Filácon.²⁹² Mais uma vez, encontramos Atena, no seu papel de defensora da cidade. «τούτους δὲ τοὺς δύο Δελφοὶ λέγουσι εἶναι ἐπιχωρίους ἥρωας, Φύλακόν τε καὶ Αὐτόνοον, τῶν τὰ τεμένεα ἐστὶ περὶ τὸ ἱρόν, Φυλάκου μὲν παρ' αὐτὴν τὴν ὁδὸν κατύπερθε τοῦ ἱροῦ τῆς Προναίης, Αὐτονόου δὲ πέλας τῆς Κασταλίας ὑπὸ τῆ Ὑαμπεΐη κορυφῆ. οἱ δὲ πεσόντες ἀπὸ τοῦ Παρνησοῦ λίθοι ἔτι καὶ ἐς ἡμέας ἦσαν σοοί, ἐν τῷ τεμένει τῆς Προναίης Ἀθηναίης κείμενοι, ἐς τὸ ἐνέσκηψαν διὰ τῶν βαρβάρων φερόμενοι. τούτων μὲν νυν τῶν ἀνδρῶν αὕτη ἀπὸ τοῦ ἱροῦ ἀπαλλαγὴ γίνεται.»²⁹³ «No entanto os Delfios declaram que aqueles dois soldados eram heróis locais, Fílaco Autónoo. Os seus recintos sagrados ficam nas imediações do templo: o de Fílaco junto ao próprio caminho, a norte do santuário de Atena Pronaia, o de Autónoo próximo da fonte Castália, abaixo da rocha Hiampeia. Os pedregulhos que caíram do monte Parnasso ainda estavam intactos nos nossos dias, jazendo no recinto sagrado de Atena Pronaia, para onde tinham sido lançados sobre os Bárbaros. Foi assim que os soldados de Xerxes se afastaram do templo.» O passo seguinte, é analisado pelos académicos como ambíguo. Heródoto não distingue entre o templo de Atena e o Erecteion, o autor fala do templo como existindo e não existindo. Esta lenda aponta para a reminiscência da luta entre os crentes de Posídon e Atena.²⁹³

A menção da oliveira é, a par da água salgada, símbolo da luta entre Atena e Posídon. A oliveira foi queimada juntamente com o templo pelos Persas. No entanto, consta que a oliveira teria sobrevivido ao fogo e encontrava-se no recinto do que fora o templo da deusa.²⁹⁴ «τοῦ δὲ εἶνεκεν τούτων ἐπεμνήσθη, φράσω. ἔστι ἐν τῇ ἀκροπόλει ταύτῃ Ἐρεχθέος τοῦ γηγενέος λεγομένου εἶναι νηός, ἐν τῷ

²⁹² Cf *J. H. S.* xxi. 1901, p. 347, relacionado com o temenos de Autónoo Cf Thirlwall, ii. 326

²⁹³ R. W. Macan, *Herodotus*, London, MacMillan, 1908, p. 572.

²⁹⁴ Fgr *Hist* 328 F67

ἐλαίη τε καὶ θάλασσα ἔνι, τὰ λόγος παρὰ Ἀθηναίων Ποσειδέωνά τε καὶ Ἀθηναίην ἐρίσαντας περὶ τῆς χώρας μαρτύρια θέσθαι. ταύτην ὧν τὴν ἐλαίην ἅμα τῷ ἄλλῳ ἰρῷ κατέλαβε ἐμπρησθῆναι ὑπὸ τῶν βαρβάρων: δευτέρῃ δὲ ἡμέρῃ ἀπὸ τῆς ἐμπρήσιος Ἀθηναίων οἱ θύειν ὑπὸ βασιλέος κελευόμενοι ὡς ἀνέβησαν ἐς τὸ ἶρόν, ὧρων βλαστὸν ἐκ τοῦ στελέχεος ὅσον τε πηχυαῖον ἀναδεδραμηκότα. οὔτοι μὲν νυν ταῦτα ἔφρασαν.»²⁹⁵ «A razão por que recordei estes acontecimentos é a que passo a explicar. Existe na acrópole um templo de Erecteu, que se diz ter nascido da terra; no seu interior encontram-se uma oliveira e uma fonte de água salgada, testemunhos, na versão dos Atenenses, da disputa de Posídon e Atena pela sua terra. Acontece que essa oliveira foi queimada pelos Bárbaros juntamente com o templo. Mas no segundo dia a seguir ao incêndio, quando os Atenenses indicados pelo rei para efecturem os sacrificios subiram ao templo, viram nascer do tronco calcinado um rebento com cerca de um côvado de altura. Foi este o relato que esses homens fizeram.»

Atena Asséssia é provavelmente a divindade local adoptada pelos emigrantes gregos, uma vez que a terminação do epíteto é «-assus». Assesos é um centro de culto da κόρα em volta de Mileto. A divindade a que era dedicado o templo seria de origem anatólica.²⁹⁶ Aliates teria construído dois templos a Atena Asséssia, pois ao ficar doente o oráculo ordenou-lhe que o fizesse, o que remete para o *topos* de construção de templos como cura ritual. «τῷ δὲ δωδεκάτῳ ἔτει ληίου ἐμπιπραμένου ὑπὸ τῆς στρατιῆς συνηείχθη τι τοιόνδε γενέσθαι πρῆγμα: ὡς ἄφθη τάχιστα τὸ λήιον, ἀνέμῳ βιώμενον ἄψατο νηοῦ Ἀθηναίης ἐπὶ κλησιν Ἀσσησίης, ἀφθεις δὲ ὁ νηὸς κατεκαύθη.»²⁹⁷ «No décimo segundo ano, incendiada a seara pelo exército, aconteceu o seguinte facto. Logo que a messe foi incendiada, o fogo avivado pela violência do vento ateou-se ao templo de Atena Asséssia e o templo ficou totalmente destruído pelas chamas.»

No passo seguinte, encontramos a narração da reconciliação entre Aliates e Trassíbulo. Heródoto é a única fonte para este tratado. O termo ξείνους implica apenas relações de cordialidade, συμμάχους é um termo mais forte, implicando uma aliança ofensiva e defensiva.²⁹⁸ «μετὰ δὲ ἢ τε διαλλαγὴ σφι ἐγένετο ἐπ' ᾧ τε ξείνους ἀλλήλοισι εἶναι καὶ συμμάχους, καὶ δύο τε ἀντὶ ἐνὸς νηοῦς τῇ Ἀθηναίῃ

²⁹⁵ Hdt VIII.55

²⁹⁶ A. Greaves, *The Land of Ionia: Society and Economy in the Archaic Period*, New Jersey, Wiley-Blackwell, 2010, p. 111.

²⁹⁷ Hdt I.19.1

²⁹⁸ Pamela-Jane Shaw, *Discrepancies in Olympiad Dating and Chronological Problems of Archaic Peloponnesian History*, Verlag, 2003, p. 234

οικοδόμησε ὁ Ἀλυάτης ἐν τῇ Ἀσσησῶ, αὐτός τε ἐκ τῆς νόσου ἀνέστη. κατὰ μὲν τὸν πρὸς Μιλησίους τε καὶ Θρασύβουλον πόλεμον Ἀλυάτη ὤδε ἔσχε.»²⁹⁹ «De imediato deu-se a reconciliação entre os dois, na condição de serem hóspedes e aliados entre si; dois templos, em lugar de um, construiu Aliates a Atenas em Assesos e ele próprio se refez da doença. Assim decorreram as coisas a Aliates na guerra contra os Milésios e Trasibulo.»

Atena, mais uma vez, é apenas mencionada por causa do seu templo. Este foi o local da batalha entre Teseu e Palas. Atena deve o seu epíteto Palénide ao local Palénudes, perto da actual Stravo.³⁰⁰ O culto de Atena Palénide é muito pouco conhecido mas reveste-se de grande importância pois ilustra a forma como os cultos áticos foram absorvidos por um sistema mais abrangente como o da *pólis* ateniense duante os séculos VIII a.C. e VII a.C., a partir das inscrições feitas a Atena Palénide aprendemos que vários demos interiores, incluindo Palene, foram incluído Lesbos numa liga cujo centro era o culto a Atena. «καὶ οὗτοί τε πανστρατιῆ ἦσαν ἐπὶ τοὺς κατιόντας καὶ οἱ ἀμφὶ Πεισίστρατον, ὡς ὀρμηθέντες ἐκ Μαραθῶνος ἦσαν ἐπὶ τὸ ἄστυ, ἐς τὸντὸ συνιόντες ἀπικνέονται ἐπὶ Παλληνίδος Ἀθηναίης ἱρόν, καὶ ἀντία ἔθεντο τὰ ὄπλα.»³⁰¹ «Encontraram-se com as hostes de Pístrato, em marcha de Maratona para a cidade, ao chegarem junto do templo de Atena Palénide, e tomaram posição frente a frente». Mitilene era a principal cidade de Lesbos. Aqui Atena aparece investida no seu papel de protectora de *poleis*, da administração de justiça e das estruturas políticas. Plutarco fornece uma outra explicação para o acontecimento relatado por Heródoto. Segundo ele, Páctias, ao saber da aproximação do exército Persa, fugiu para Mitilene e de seguida para Quios, onde Ciro o capturou. Em Plutarco o motivo religioso é completamente eliminado.³⁰² «Κυμαῖοι γὰρ ὡς ἔμαθον ταῦτα πρησόμενα ἐκ τῶν Μυτιληναίων, πέμψαντες πλοῖον ἐς Λέσβον ἐκκομίζουσι Πακτύην ἐς Χίον. ἐνθεῦτεν δὲ ἐξ ἱροῦ Ἀθηναίης πολιούχου ἀποσπασθεὶς ὑπὸ Χίων ἐξεδόθη: ἐξέδοσαν δὲ οἱ Χῖοι ἐπὶ τῷ Ἀταρνέει μισθῶ:»³⁰³ «De facto, quando os Cimeus souberam que o povo de Mitilene preparava este negócio, enviaram um navio a Lesbos que transportou Páctias até Quios. Aí foi arrancado à força do templo de Atena Pólias, e entregue pelos habitantes.»

²⁹⁹ Hdt I.22.4

³⁰⁰ Cf F.Müller, *Comparative Mythology*, Dublin, Smythe Palmer, 2014, p. 685.

³⁰¹ Hdt I. 62.3

³⁰² J. Ussher, *The Annals of the World*, Vol. 1, Arizona, Master Books, 2005, p. 116.

³⁰³ Hdt I.160.4

Heródoto narra a peculiaridade da barba da sacerdotisa de Atena, associada aos Pédasos. Esta peculiaridade pode estar ligada à natureza ambígua da sexualidade de Atena.³⁰⁴ O crescimento de barba pode ser um símbolo da vontade aguerrida das mulheres em época de conflitos, sendo a barba um sinal de que estariam dispostas a lutar como os homens. Heródoto, no entanto, deixa ao leitor pouquíssima margem para elaborar sobre o tema uma vez que as suas descrições são breves, secas. «ἦσαν δὲ Πηδασέες οἰκέοντες ὑπὲρ Ἀλικαρνησοῦ μεσόγαιαν: τοῖσι ὅκως τι μέλλοι ἀνεπιτήδεον ἔσεσθαι, αὐτοῖσί τε καὶ τοῖσι περιοίκοισι, ἢ ἱρείη τῆς Ἀθηναίης πάγωνα μέγαν ἴσχε. τρὶς σφι τοῦτο ἐγένετο. οὗτοι τῶν περὶ Καρίην ἀνδρῶν μούνοί τε ἀντέσχον χρόνον Ἀρπάγῳ καὶ πρήγματα παρέσχον πλεῖστα, ὄρος τειχίσαντες τῷ οὐνομα ἐστὶ Λίδη.»³⁰⁵ «Acima de Halicarnasso, para o interior, habitavam os Pédasos; sempre que os ameaçava qualquer calamidade, a eles ou aos povos vizinhos, uma grande barba crescia à sacerdotisa de Atena, o que lhes aconteceu por três vezes. De entre os habitantes da Cária, estes foram os únicos que resistiram a Hárpagο durante um certo tempo e lhe causaram grandes dificuldades, por terem fortificado a montanha conhecida por Lide.» As ruínas de Saís situam-se próximo de Sâ el Hagar. Neith, mãe do Sol, era particularmente cultuada em Saís e foi aqui identificada com Atena; os atributos de Neith são uma lança e uma coruja, tal como os de Atena. O seu culto desenvolveu-se muito durante a vigésima sexta dinastia, quando Saís era a capital do Egípto.³⁰⁶ O culto de Neith estava concentrado em Saís, cujos habitantes sentiam uma afinidade especial pelos Atenenses, Cárax de Pérgamo declarou « os Saenses chamam à sua cidade Atenas.» A identificação de Atena com a deusa egípcia Neith, a deusa favorita da dinastia de Amásis, é também de difícil compreensão, o único ponto comum é que ambas deusas usam armadura.³⁰⁷ «ταῦτα μὲν νῦν ἔστω ὡς ἔστι τε καὶ ὡς ἀρχὴν ἐγένετο: τοῦ δὲ Νείλου τὰς πηγὰς οὔτε Αἰγυπτίων οὔτε Λιβύων οὔτε Ἑλλήνων τῶν ἐμοὶ ἀπικομένων ἐς λόγους οὐδεὶς ὑπέσχετο εἰδέναι, εἰ μὴ ἐν Αἰγύπτῳ ἐν Σαί πόλι ὁ γραμματιστὴς τῶν ἱρῶν χρημάτων τῆς Ἀθηναίης.»³⁰⁸ «Que assim seja, então, como é e como era no começo. Mas quanto às origens do Nilo, ninguém conversou comigo, Egípcio, Líbio, ou Grego, que afirmasse saber quais são, excepto o arquivista dos tesouros de Atenas na cidade egípcia de Sais.» «ἀνέθηκε δὲ καὶ

³⁰⁴ G. Pollock, *The Sacred and the Feminine: Imagination and Sexual Difference*, London, I.B.Tauris, 2007, p.49.

³⁰⁵ Hdt I.175.1

³⁰⁶ B. Lesko, *The Great Goddesses of Egypt*, Oxford, UOP, 1999, p. 47.

³⁰⁷ M. Rigoglioso, *Virgin Mother Goddesses of Antiquity*, London, Palgrave Macmillan, 2010, p. 16.

³⁰⁸ Hdt II.28.1

ἀναθήματα ὁ Ἄμασις ἐς τὴν Ἑλλάδα, τοῦτο μὲν ἐς Κυρήνην ἄγαλμα ἐπίχρυσον Ἀθηναίης καὶ εἰκόνας ἕωτοῦ γραφῆ εἰκασμένην, τοῦτο δὲ τῆ ἐν Λίνδῳ Ἀθηναίῃ δύο τε ἀγάλματα λίθινα καὶ θώρηκα λίνεον ἀξιοθέητον, »³⁰⁹«Além do mais, Amasis dedicava oferendas em Hellas. Ele deu a Cirene uma imagem dourada de Atena e um quadro de si próprio. A Atena de Lindus duas imagens em pedra e um magnífico peitoral de linho.»

Atena, uma vez mais, é mencionada apenas por causa do seu templo. Este templo foi primeiro dedicado a Zeus e em seguida a Atena. Escavações em 1901 encontraram *in situ* inscrições que provam que este templo era de facto dedicado a Afaia. Esta deusa está igualmente ligada a Creta.³⁰⁹ «ἔκτω δὲ ἔτει Αἰγινήται αὐτοὺς ναυμαχίῃ νικήσαντες ἠνδραποδίσαντο μετὰ Κρητῶν, καὶ τῶν νεῶν καπρίουσ ἐχουσέων τὰς πρόρας ἠκρωτηρίασαν καὶ ἀνέθεσαν ἐς τὸ ἱερόν τῆς Ἀθηναίης ἐν Αἰγίνῃ.»³¹⁰ «Mas ao fim desse tempo, os Eginetas venceram-nos em combate naval e reduziram-nos à escravatura com a conivência dos cretenses. Destruíram-lhes as proas dos navios, em forma de javali, e dedicaram-nas no templo de Atena em Egina.»

O epíteto Atena Tritogénia contribuiu para a ligação da deusa a Tritão e ao seu lago. Os paralelismos destes rituais sacrificiais, puramente locais, não são conhecidos.³¹¹ Tritão e Posídon seriam divindades locais da água.³¹² Uma das lendas de Atena coloca-a na Líbia e considera-a filha de Posídon e Tritão. Segundo essa versão, Atena teria tido uma discussão com o seu pai tendo corrido para Zeus que a adoptou como filha. Até esse ponto ela tinha sido criada por Tritão juntamente com a sua filha Palas.³¹³ «θυσῖαι δὲ τοῖσι νομάσι εἰσὶ αἶδε. ἐπεὰν τοῦ ὠτὸς ἀπάρξωνται τοῦ κτήνεος, ῥιπτέουσι ὑπὲρ τὸν δόμον, τοῦτο δὲ ποιήσαντες ἀποστρέφουσι τὸν αὐχένα αὐτοῦ: θύουσι δὲ ἡλίῳ καὶ σελήνῃ μούνοισι. τούτοισι μὲν νυν πάντες Λίβυες θύουσι, ἀτὰρ οἱ περὶ τὴν Τριτωνίδα λίμνην νέμοντες τῆ Ἀθηναίῃ μάλιστα, μετὰ δὲ τῷ; Τρίτωνι καὶ τῷ Ποσειδέωνι.»³¹⁴

³⁰⁹ Cf Paus. 30. 3

³¹⁰ Hdt III.59.3

³¹¹ M.L. West, Hesiod, *Theogony*, Oxford, OUP, 1966, p.405.

³¹² Plb. VII 9, 2

³¹³ Apollod. III.12

³¹⁴ Hdt IV.188.1

«Os sacrifícios entre os nómadas são os seguintes: depois de tomarem como primícia a orelha do animal oferecido como vítima, atiram-na por cima da casa e, feito isto, torcem-lhe o pescoço. Sacrificam apenas ao sol e à lua, a quem todos os Líbios sacrificam, embora os que vivem à volta do lago Tritónis sacrifiquem sobretudo a Atena e depois dela a Tritão e Posídon.» As vestes das estátuas de Atena seriam inspiradas nas vestes das mulheres Líbias mas a teoria de transferência cultural sugerida por Heródoto neste passo parece-nos exagerada e fruto de um certo entusiasmo na sua forma mais extrema.³¹⁵ «τὴν δὲ ἄρα ἐσθῆτα καὶ τὰς αἰγίδας τῶν ἀγαλμάτων τῆς Ἀθηναίης ἐκ τῶν Λιβυσσέων ἐποίησαντο οἱ Ἕλληνες: πλὴν γὰρ ἢ ὅτι σκυτίνη ἡ ἐσθῆς τῶν Λιβυσσέων ἐστὶ καὶ οἱ θύσανοι οἱ ἐκ τῶν αἰγίδων αὐτῆσι οὐκ ὄφεις εἰσὶ ἀλλὰ ἰμάντινοι, τὰ γε ἄλλα πάντα κατὰ τὸντοῦτο ἔσταλται.»³¹⁶ «Quanto à veste e às égides das imagens de Atena, os Gregos criaram-nas a partir das roupas usadas pelas mulheres Líbias, só que a veste das Líbias é de couro e as franjas das suas égides não são serpentes mas correias; no que diz respeito a tudo o resto estão armadas do mesmo modo.»

No passo seguinte, Heródoto menciona um templo (de novo um templo) de Atena em Crátis. Heródoto não viu o templo em Crátis e a ligação de Dorieu a esta campanha deve ser interpretada como uma justificação, por parte do oráculo, da sua predição, errada, de que iria ter êxito. Encontram-se registos de um templo dedicado a Atena com datação do séc. VIII a.C. em diante, situando-se em Francavilla Maritima. Em 510 a.C. os Crotónidas destruíram a capital dos Sibaritas ao desviar o rio Crátis.³¹⁷ «ταῦτα δὲ οὔτοι λέγουσι. μαρτύρια δὲ τούτων ἐκάτεροι ἀποδεικνύουσι τάδε, Συβαρῖται μὲν τέμενός τε καὶ νηὸν ἐόντα παρὰ τὸν ξηρὸν Κραθῖν, τὸν ἰδρύσασθαι συνελόντα τὴν πόλιν Δωριέα λέγουσι Ἀθηναίη ἐπωνύμῳ Κραθίη: »³¹⁸ «Os Sibaritas aludem a um recinto sagrado e a um templo junto ao leito seco do Crátis, que, segundo eles, Dorieu, depois de ter tomado parte na conquista da sua cidade consagrou a Atena cognominada Crátia.» Heródoto mantém o seu registo e Atena, no passo seguinte, é mencionada por causa do seu templo. A tentativa dos Atenienses em obter uma posição de vantagem no Helesponto mesmo antes de terem garantido Salamina pode explicar-se pelo grande valor do comércio de cereais naquela zona que teria uma importância substancial numa Ática empobrecida.

³¹⁵ Vycichl, *Wörterbuch der Myth*, p.657-8.

³¹⁶ Hdt IV. 189.1

³¹⁷ B. Benjamin, *Greek Identity in the Western Mediterranean*, Leiden, Katherine Lomas, 2004, p. 324.

³¹⁸ Hdt V. 45.1

No poema que enviou a um amigo em Mítilene, Alceu refere que se encontra a salvo mas que o escudo se encontra perdido para os áticos no templo de Glaucópolis.³¹⁹

«πολεμεόντων δὲ σφέων παντοῖα καὶ ἄλλα ἐγένετο ἐν τῆσι μάχησι, ἐν δὲ δὴ καὶ Ἀλκαῖος ὁ ποιητὴς συμβολῆς γενομένης καὶ νικόντων Ἀθηναίων αὐτὸς μὲν φεύγων ἐκφεύγει, τὰ δὲ οἱ ὄπλα ἴσχουσι Ἀθηναῖοι, καὶ σφεα ἀνεκρέμασαν πρὸς τὸ Ἀθήναιον τὸ ἐν Σιγείῳ.»³²⁰ «Durante as batalhas que travaram as duas cidades, tiveram lugar episódios de natureza bem diversa. Em determinada ocasião, num confronto em que os Atenienses venceram, até o poeta Alceu se pôs em fuga. Mas os Atenienses apoderaram-se das suas armas e penduraram-nas na parede do templo de Atena no Sigeu.»

O passo seguinte menciona Atena de Ilium e refere que os magos fizeram oferendas à deusa e ofereceram libações aos heróis. Parece-nos bastante improvável que os Magos oferecessem libações a heróis, uma prática intrinsecamente grega.³²¹ Este passo revela a forma como Heródoto coloca regularmente estrangeiros, neste caso Persas, a partilharem crenças e costumes profundamente gregos, sem que isso levante qualquer dúvida ao autor. «θησάμενος δὲ καὶ πυθόμενος ἐκείνων ἕκαστα τῆ Ἀθηναίῃ τῆ Ἰλιάδι ἔθυσε βοῦς χιλίας, χοὰς δὲ οἱ Μάγοι τοῖσι ἥρωσι ἐχέαντο.»³²² «Depois de observar tudo e, inquirir sobre tudo, scarificou mil cabeças de gado a Atena de Ilium, e os Magi ofereceram libações aos heróis.» O templo de Atena Escira estaria situado no cabo Escirândio, em Salamina, como parece apontar o passo de Plutarco τὰ λήγοντα τῆς Σαλαμινίας.³²³

Atena, mais uma vez é mencionada por causa do seu templo, desta vez trata-se do templo de Atena Escira. O templo mais antigo de Atena Escira situava-se em Falero, e havia sido mandado construir por um vidente de Dodona chamado Σκῖρος, Esciro. No entanto, o templo aqui mencionado é o de Salamina e não o de Falero.³²² «ὡς δὲ ἄρα φεύγοντας γίνεσθαι τῆς Σαλαμινίης κατὰ ἱρὸν Ἀθηναίης Σκιράδος, περιπίπτειν σφι κέλητα θείῃ πομπῇ, τὸν οὔτε πέμπσαντα φανῆναι οὐδένα, οὔτε τι τῶν ἀπὸ τῆς στρατιῆς εἰδόσι προσφέρεσθαι τοῖσι Κορινθίοισι.»³²³

³¹⁹ I. Edwards, *The Cambridge Ancient History*, Vol. 11, London, 1988, p. 291.

³²⁰ Hdt V. 95.1

³²¹ A. Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, Brill, 1997, p.353.

³²² Pausanias, 1, 36.4

³²³ Hdt VIII. 94.1

«Como se sabe esses fugitivos alcançaram o porto de Salamina dianteiro ao templo de Atena Escira, depararam com uma pequena embarcação, enviada por alguma divindade—não se descobriu quem a enviou— e esta aproximou-se dos Coríntios, que nada sabia do que se passava com o seu exército.»

Atena é mais uma vez referida associada ao seu templo e em tom de nota-de-rodapé. Atena é em Heródoto um vulto muito vago, quase distante. O templo mencionado no passo, foi queimado em 350 a.C. O epíteto *Álea* parece estar associado à cidade da Arcádia com o mesmo nome. Havia também um culto a Atenas *Álea* em Mantínea.³²⁴ O culto da deusa *Álea* aparece independentemente do de Atena, tratando-se de um fenómeno acádico. Mais tarde, a deusa *Álea* é associada a Atena, até se tornar um epíteto. A etimologia de *Álea* não é clara mas remete para refúgio, um dos papéis atribuídos a Atena como deusa protectora. O templo de Atena *Álea* era monumental e servia como símbolo da importância da região, era um ponto focal da identidade dos habitantes. Tornou-se um local central para a preservação dos mitos e história dos Tegeus. O espólio do templo contém presas do urso caledónio, e o escudo de Marpessa que havia lutado contra os Espartanos. Após a batalha de Plateia, os Tegeus que tinham sido os primeiros a entrar em campo persa, capturaram o recipiente que Mardónios usava para alimentar os cavalos e dedicaram-no a Atena *Álea*. «πρῶτοι δὲ ἐσῆλθον Τεγεῆται ἐς τὸ τεῖχος, καὶ τὴν σκηνὴν τὴν Μαρδονίου οὗτοι ἦσαν οἱ διαρπάσαντες, τὰ τε ἄλλα ἐξ αὐτῆς καὶ τὴν φάτνην τῶν ἵππων ἐοῦσαν χαλκῆν πᾶσαν καὶ θέης ἄξιην. τὴν μὲν νυν φάτνην ταύτην τὴν Μαρδονίου ἀνέθεσαν ἐς τὸν νηὸν τῆς Ἀλέης Ἀθηναίης Τεγεῆται».³²⁵ «os primeiros a entrar foram os Tegeus, e foram também estes que pilharam a tenda de Mardonius, levando tudo o que encontraram incluindo o recipiente para alimentar os seus cavalos que era inteiramente em bronze e um objecto bonito de se ver. Os Tegeus dedicaram este recipiente de Mardónios no templo de Atena *Alea*.»

³²⁴ Paus. 8.23.1

³²⁵ Hdt IX.70.3

ARES

Ares é o grande deus olímpico da guerra e do prazer da guerra. O deus é descrito como um guerreiro maduro, barbudo, vestido com armas de batalha ou como jovem imberbe, nu, com elmo e lança. Ares foi o responsável pela transformação de Cadmo e da sua mulher em serpentes, auxiliou as Amazonas, envolveu-se ilicitamente com Afrodite e foi ferido em batalha por Diomedes com a ajuda de Atena. Filho de Zeus e Hera, Ares não era um deus popular ou amado. Tinha no seu séquito a Dor, o Pânico, a Fome e o Esquecimento. Ares era um deus que inspirava horror e representava o lado brutal e sem sentido da guerra. Ares não era sempre bem-sucedido em batalha, sendo muitas vezes olhado como covarde e inepto. No fundo é o deus oposto a Atena em matéria de guerra. O carácter sanguinário de Ares torna-o odiado por seus pais e pelos restantes deuses.³²⁶ Heródoto menciona Ares no seu papel sangrento de deus da guerra.³²⁷ O autor começa por apresentar Ares em contexto oracular, segundo o oráculo mencionado por Heródoto, a Grécia obteria uma vitória, quando os seus inimigos atravessassem com os seus barcos os canais de Eubóia. Este oráculo faz parte dos dois únicos oráculos gregos que mencionam o deus Ares.³²⁸ «χαλκὸς γὰρ χαλκῷ συμμίζεται, αἷματι δ' Ἄρης πόντον φοινίξει. τότε ἐλεύθερον Ἑλλάδος ἡμᾶρ εὐρύοπα Κρονίδης ἐπάγει καὶ πότνια Νίκη.»³²⁹ «O bronze ao bronze há-de unir-se, de sangue Ares, o mar há-de tingir. Então o dia da libertação da Grécia, vão revelá-lo o Crónida que vê ao longe e a Vitória veneranda.»

Heródoto volta a mencionar Ares desta vez em Papremis. O culto de Ares em Papremis era bastante distinto do culto do deus tanto na Grécia como em outras regiões fora da Grécia.³³⁰ Nada nos auxilia a perceber o motivo por que Heródoto associa Papremis a Ares excepto o facto de Papremis prestar culto a Tifão, génio da destruição. «τρίτα δὲ ἐς Σάιν πόλιν τῇ Ἀθηναίῃ πανηγυρίζουσι, τέταρτα δὲ ἐς Ἡλίου πόλιν τῷ Ἡλίῳ, πέμπτα δὲ ἐς Βουτοῦν πόλιν τῇ Λητοῖ, ἕκτα δὲ ἐς Πάπρημιν πόλιν τῷ Ἄρει.»³³¹

³²⁶ II.V 889-09

³²⁷ J. A. R. Munro, J.H.S. xx. 1902, p. 306

³²⁸ J. A. R. Munro, J.H.S. xx. 1902, p. 306

³²⁹ Hdt VIII 77.2

³³⁰ I. Yakubovich, *Luwian identities. Culture, language and religion between Anatolia and the Aegean*, Leiden, Brill, 2013.

³³¹ Hdt II.59.23

«ο terceiro grande festival em Saís era em honra de Atena, o quarto em honra do sol em Heliópolis, o quinto em honra de Leto em Buto e o sexto em honra de Ares em Paprémis.» Neste passo, Ares não tem um nome correspondente em Cita. No entanto, o Ares Cita é um deus do espaço organizado e recebe honras especiais. Em todo o panteão Cita apenas Ares tem direito a sacrifícios humanos.³³² «τὰ μὲν δὴ μέγιστα οὕτω σφι εὖπορα ἐστί, τὰ δὲ λοιπὰ νόμια κατὰ τάδε σφι διακέεται. θεοὺς μὲν μόνους τούσδε ἰλάσκονται, Ἰστίην μὲν μάλιστα, ἐπὶ δὲ Δία καὶ Γῆν, νομίζοντες τὴν Γῆν τοῦ Διὸς εἶναι γυναῖκα, μετὰ δὲ τούτους, Ἀπόλλωνά τε καὶ οὐρανίην Ἀφροδίτην καὶ Ἡρακλέα καὶ Ἄρεα. τούτους μὲν πάντες Σκύθαι νενομίκασι, οἱ δὲ καλεόμενοι βασιλῆιοι Σκύθαι καὶ τῷ Ποσειδέωνι θύουσι. ὀνομάζεται δὲ σκυθιστὶ Ἰστίη μὲν Ταβιτί, Ζεὺς δὲ ὀρθότατα κατὰ γνώμην γε τὴν ἐμὴν καλεόμενος Παπαῖος, Γῆ δὲ Ἀπί. Ἀπόλλων δὲ Γοιόσυρος, οὐρανίη δὲ Ἀφροδίτη Ἀργίμπασα, οσειδέων δὲ Θαγίμασάδας. ἀγάλματα δὲ καὶ βωμοὺς καὶ νηοὺς οὐ νομίζουσι ποιέειν πλὴν Ἄρεϊ. τούτῳ δὲ νομίζουσι.»³³³

«Os únicos deuses que eles veneram são os seguintes: antes de mais Héstia, depois Zeus e a Terra, considerando-se a Terra mulher de Zeus, e ainda Apolo, Afrodite Urânia, Hércules e Ares. Estes são os deuses que todos os Citas reconhecem, mas os chamados Citas reais reconhecem também a Posídon. Em cita, Héstia chama-se Tabiti; Zeus, Papeu, nome que acho perfeitamente adequado; a Terra, Api; Apolo, Getósiro; Afrodite Urânia, Argímpasa; Posídon, Tagimásadas. Não usam construir imagens, altares ou templos a não ser a Ares. Nesse caso, constroem.»

No passo seguinte, Ares é mencionado associado a um templo cita com o seu nome. A Cítia, aparentemente, estava dividida em ἀρχαί e subdividido em νομοί, cada um com o seu νομάρχης. Este tipo de organização aponta para um formato não apenas religioso mas também militar. Na Cítia, Ares é cultuado na forma de uma espada, à qual cavalos, gado e pessoas são sacrificados. A espada remete para o culto cita de *akinakes*. Este culto também era praticado pelos Sármatas. De referir, no entanto, que o culto das armas não era exclusivo dos nómadas Eurásios.³³⁴ «τοῖσι μὲν δὴ ἄλλοισι τῶν θεῶν οὕτω θύουσι καὶ ταῦτα τῶν κτηνέων, τῷ δὲ Ἄρεϊ ὧδε. κατὰ νομοὺς ἐκάστους τῶν ἀρχέων ἐσίδρυται σφι Ἄρεος ἶρον τοιόνδε φρυγάνων φάκελοι συννεύαται ὅσον τ' ἐπὶ ταδίους τρεῖς μῆκος καὶ εὖρος, ὕψος δὲ ἔλασσον: ἄνω δὲ τούτου τετράγωνον ἄπεδον πεποιήται, καὶ τὰ μὲν τρία τῶν κώλων ἐστί ἀπότομα, κατὰ δὲ τὸ ἐν

³³² F.Hartog, *The Mirror of Herodotus*, California, UCP, 1988. p.190.

³³³ Hdt IV. 59.1-2

³³⁴ E. Kuz'mina, *The Origin of the Indo-Iranians*, Leiden, Brill, 1994, p. 399.

ἐπιβατόν.»³³⁵ «Em cada distrito do território cita edifica-se um santuário a Ares segundo este padrão: num espaço de três estádios em comprimento e largura, menos em altura, empilham-se estacas de madeira. Sobre esta estrutura, constrói-se uma placa quadrada, de forma que três dos lados são cortados a pique e o acesso se faz só por um. Todos os anos, acrescentam-se cento e cinquenta carros de estacas, para compensar o desgaste fatal causado pelas intempéries. Em cima desse aglomerado está sempre implantada uma espada de ferro antiga, que é a representação de Ares.»

O Ares Trácio era designado *kandaon*, ou «estrangulador-de-cães», é representado como um centauro semi-alado, com pernas traseiras e cauda de equídeo, transportando um lobo estrangulado aos ombros. Esta iconografia de Ares é tipicamente oriental, com a exceção da associação entre o deus da guerra e o cão-lobo que é inerente à mitologia Indo-Europeia.³³⁶

«οὔτοι μὲν σφέων οἱ ἐπιφανέστατοι νόμοι εἰσί, θεοὺς δὲ σέβονται μούνοὺς τούσδε, Ἄρεα καὶ Διόνυσον καὶ Ἄρτεμιν. οἱ δὲ βασιλέες αὐτῶν, πάρεξ τῶν ἄλλων πολιητέων, σέβονται Ἑρμῆν μάλιστα θεῶν, καὶ ὁμνύουσι μόνον τοῦτον, καὶ λέγουσι γεγονέναι ἀπὸ Ἑρμῆος ἑωυτούς.»³³⁷ «Dos deuses, os únicos que veneram são Ares, Dioniso e Ártemis. Mas os soberanos, por oposição aos restantes cidadãos, homenageiam, de entre as divindades, sobretudo Hermes; é só em nome deste deus que fazem juramentos e dele se afirmam descendentes.»

No passo seguinte, Ares é mencionado associado a um lugar de adivinhação sagrado que lhe é dedicado e localizado na Pisídia. Os Pisídios eram os combatentes mais aguerridos desta região. Este oráculo tem, provavelmente uma origem mais ao norte. Ares era o deus mais cultuado na Pisídia, no entanto, o nome grego esconde um nome do deus da guerra local, para nós desconhecido.³³⁸ ...« ἀσπίδας δὲ ὠμοβοΐνας εἶχον σμικράς, καὶ προβόλους δύο λυκιοεργέας ἕκαστος εἶχε, ἐπὶ δὲ τῆσι κεφαλῆσι κράνεα χάλκεα: πρὸς δὲ τοῖσι κράνεσι ὄτά τε καὶ κέρεα προσῆν βοὸς χάλκεα, ἐπῆσαν δὲ καὶ λόφοι: τὰς δὲ κνήμας ῥάκεσι φοινικέοισι κατειλίχατο. ἐν τούτοισι τοῖσι ἀνδράσι Ἄρεος ἐστὶ χρηστήριον.»³³⁹

³³⁵ Hdt IV.62.1

³³⁶ L. Bonfante, *The Barbarians of Ancient Europe: Realities and Interactions*, Cambridge, CUP, 2011, p. 142.

³³⁷ Hdt V.7.1

³³⁸ A. Chaniotis, *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*, Oxford, Blackwell Pub., 2005, p. 148

³³⁹ Hdt VII. 76. 1

«Os Pisídianos tinham escudos de couro cru, cada homem carregava duas lanças, usavam capacetes de bronze e nesses capacetes encontravam-se orelhas e chifres de bois forjados em bronze e também cristas, nas pernas traziam tiras de tecido roxas enroladas. Entre estes homens há um lugar de adivinhação sagrado dedicado a Ares.»

DEMÉTER

Deméter é a deusa olímpica da agricultura, das sementes, do pão e do sustento primordial da humanidade. A deusa presidia à maioria dos cultos místéricos que prometiam aos iniciados um caminho abençoado para o Além. Deméter era representada como uma mulher madura, frequentemente coroadada e segurando feixes de trigo e uma tocha³⁴⁰. Na mitologia, a deusa enviou o herói Triptólemo para ensinar a agricultura à humanidade, puniu Erisictão por este ter cortado o seu bosque sagrado, alimentou Demofonte, e travou uma luta feroz pela sua filha Perséfone, raptada por Hades.

Heródoto refere Deméter e Perséfone como τῶν θεῶν. A auto-mutilação e suicídio terrível do rei espartano Cleómenes aparecem relatados por Heródoto como um castigo divino pelo suborno que o rei fizera à Pítia em Delfos, persuadindo-a que o seu rival, o rei Demarato, não era filho do rei Aristão, forçando-o assim ao exílio. No entanto, os Atenienses acham que o castigo divino se deve ao facto de Cleómenes ter devastado a terra sagrada de Deméter, quando atacou Elêusis.³⁴¹ «Κλεομένης δὲ παραλαβὼν τὸν σίδηρον ἄρχετο ἐκ τῶν κνημέων ἐωυτὸν λωβώμενος: ἐπιτάμων γὰρ κατὰ μῆκος τὰς σάρκας προέβαινε ἐκ τῶν κνημέων ἐς τοὺς μηρούς, ἐκ δὲ τῶν μηρῶν ἔς τε τὰ ἰσχία καὶ τὰς λαπάρας, ἐς ὃ ἐς τὴν γαστέρα ἀπίκετο, καὶ ταύτην καταχορδεύων ἀπέθανε τρόπῳ τοιούτῳ, ὡς μὲν οἱ πολλοὶ λέγουσι Ἑλλήνων, ὅτι τὴν Πυθίην ἀνέγνωσε τὰ περὶ Δημαρήτου λέγειν γενόμενα, ὡς δὲ Ἀθηναῖοι μούνοι λέγουσι, διότι ἐς Ἐλευσίνα ἐσβαλὼν ἔκειρε τὸ τέμενος τῶν θεῶν, ὡς δὲ Ἀργεῖοι, ὅτι ἐξ ἱροῦ αὐτῶν τοῦ Ἄργου Ἀργείων τοὺς καταφυγόντας ἐκ τῆς μάχης καταγινέων κατέκοπτε καὶ αὐτὸ τὸ ἄλσος ἐν ἀλογίῃ ἔχων ἐνέπρησε.»³⁴² «Cleómenes assim que agarrou na arma, desatou a golpear-se, começando pelas canelas. Fazendo incisões na carne em sentido longitudinal, cortava desde a canela às coxas, das coxas

³⁴⁰ D. Leeming, *The Oxford Companion to World Mythology*, Oxford, OUP, 2005, p.119.

³⁴¹ P. E. Easterling, *Greek Religion and Society*, Cambridge, CUP, 1985, p.12.

³⁴² Hdt. VI. 75.3

aos quadris e aos flancos, até que, chegando ao ventre, o retalhou, vindo a morrer dessa maneira .Pelo que diz a maior parte dos Gregos, isto aconteceu por ele ter industriado a Pítia sobre a forma de se pronunciar a respeito de Demarato; pelo que afirmam, sozinhos, os Atenienses, foi por ele, ao atacar Elêusis, ter saqueado o santuário das duas deusas,quanto aos Argivos, foi por ele ter feito sair do santuário do herói Argos os Argivos que tinham escapado à batalha, assassinando-os, e, sem fazer qualquer caso do bosque sagrado, o ter incendiado.»

No passo seguinte , encontramos a menção do lamento de Iáco ou o hino em honra de Iáco. O lamento de Iáco era entoado por um grupo de peregrinos enquanto percorriam o caminho de Atenas a Elêusis. Iáco era um *daimon* ou semi-deus servidor de Deméter e, chefe dos Mistérios Eleusinos. Iáco personificava o grito ritual de alegria na procissão dos iniciados. Iáco começou por ser o nome de culto de Dioniso, o deus principal dos iniciados nos mistérios eleusinos, ele era o *puer aeternus*, a sua imagem era transportada na frente da procissão dos mistérios. Posteriormente os lexicógrafos chamaram a Iáco o *daimon* de Deméter. Demarato parece ser um veículo da didáctica herodotiana uma vez que ele fala para uma audiência que muito tem a aprender sobre os mistérios eleusinos. O culto de Deméter e Perséfone era presumivelmente o núcleo do eleusino τελεταί.³⁴³ «τὴν δὲ ὄρτην ταύτην ἄγουσι Ἀθηναῖοι ἀνὰ πάντα ἔτεα τῆ Μητρὶ καὶ τῆ Κούρῃ, καὶ αὐτῶν τε ὁ βουλόμενος καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων μυεῖται: καὶ τὴν φωνὴν τῆς ἀκούεις ἐν ταύτῃ τῇ ὄρτῃ ἰακχάζουσι. ’ πρὸς ταῦτα εἶπεῖν Δημάρητον ‘σίγα τε καὶ μηδενὶ ἄλλῳ τὸν λόγον τοῦτον εἶπης:»³⁴⁴

«Os Atenienses celebram todos os anos esta festa em honra da mãe e da filha e quem, de entre eles e os restantes Gregos, o desejar é iniciado. Pois bem, o cântico que ouves é o que, por ocasião dessa festa, entoam em honra de Iáco. Ao que Demarato respondeu: “Cala-te e não dês essa explicação a mais ninguém”.»

As Tesmoforias eram um festival realizado em honra de Deméter em que o porco, animal sagrado de Demeter, tinha lugar de destaque. Os restos putreficados do animal eram lançados em grutas e posteriormente trazidos à superfície e misturados com sementes. Heródoto associa erradamente Deméter ao culto de Osíris por identificar a deusa com a mulher-irmã de Osíris, Ísis.³⁴⁵

³⁴³ Paus. 1.2.4

³⁴⁴ Hdt VIII. 65.4

³⁴⁵ H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Londres, CUP, 1977 , p. 82.

A associação que Heródoto faz é no entanto compreensível uma vez que Isis e Osíris governavam o mundo inferior, o autor afirma ainda que milhares de cultuantes, em sofrimento participavam no festival dedicado a Ísis mas não avança explicações. Não conseguimos, no entanto, compreender o motivo pelo qual o autor afirma que as Tesmoforias tiveram a sua origem no Egípto, em particular, se tomarmos em atenção que o porco era um animal tabu para os egípcios e associado a Set, que representava o mal. É também de notar que, no festival de Ísis, participavam homens e mulheres, enquanto nas Tesmoforias apenas se permitia a presença de mulheres.³⁴⁶ «καὶ τῆς Δήμητρος τελετῆς περὶ, τὴν οἱ Ἕλληνες θεσμοφóρια καλέουσι, καὶ ταύτης μοι περὶ εὖστομα κείσθω, πλὴν ὅσον αὐτῆς ὁσίη ἐστὶ λέγειν: αἱ Δαναοῦ θυγατέρες ἦσαν αἱ τὴν τελετὴν ταύτην ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγοῦσαι καὶ διδάξασαι τὰς Πελασιγιάτιδας γυναῖκας: μετὰ δὲ ἐξαναστάσης πάσης Πελοποννήσου ὑπὸ Δωριέων ἐξάπώλετο ἡ τελετή, οἱ δὲ ὑπολειφθέντες Πελοποννησίων καὶ οὐκ ἐξαναστάντες Ἀρκάδες διέσωζον αὐτὴν μῦθοι.»³⁴⁷ «Deixa-me preservar um silêncio discreto, também, em relação ao ritual de Deméter a que os Gregos chamam Tesmofória, excepto o que me é permitido contar. As filhas de Dánao foram quem trouxe este ritual para o Egípto e ensinaram-no às mulheres pelasgas. Mais tarde, quando os povos do Peloponeso foram expulsos pelos Dórios, foi perdido, excepto na medida em que foi preservado pelos Arcádios, o povo do peloponeso que não foi expulso e ficou no seu território.» Ἀχαιῆς a derivação popular deste título faz de Deméter uma *mater dolorosa*, chorando a sua filha desaparecida, Deméter, «a que procura» como era conhecida nos Mistérios.³⁴⁸ «ἐπὶ τούτου δὴ τοῦ Λαοδάμαντος τοῦ Ἐτεοκλέος μουναρχέοντος ἐξανιστέεται Καδμεῖοι ὑπ' Ἀργείων καὶ τρέπονται ἐς τοὺς Ἐγγελέας. οἱ δὲ Γεφυραῖοι ὑπολειφθέντες ὕστερον ὑπὸ Βοιωτῶν ἀναχωροῦσι ἐς Ἀθήνας: καὶ σφι ἰρά ἐστὶ ἐν Ἀθήνησι ἰδρυμένα, τῶν οὐδὲν μέτα τοῖσι λοιποῖσι Ἀθηναίοισι, ἄλλα τε κεχωρισμένα τῶν ἄλλων ἰρῶν καὶ δὴ καὶ Ἀχαιῆς Δήμητρος ἰρόν τε καὶ ὄργια.»³⁴⁹ «Realmente foi sob o reinado de Laodamante, filho de Etéocles, que os Cadmeus foram expulsos pelos Argivos e se voltaram para os Encelenses. Quanto aos Gefireus, embora então tenham sido deixados em paz, mais tarde, pressionados pelos Beócios, retiraram-se para Atenas. Aliás, há templos erguidos por eles em Atenas, nenhum deles aberto à participação dos restantes

³⁴⁶ Plutarco classificou a ideia da origem egípcia das Tesmoforias de “chocante”, Plut. *Mor.*857c

³⁴⁷ Hdt.II.171.2-3

³⁴⁸ P. E. Easterling, *Greek Religion and Society*, Cambridge, UCP, 1985, p. 88.

³⁴⁹ Hdt V.61.2

cidadãos, mas antes sitos em local apartado dos outros templos, como sucedia com o templo e os mistérios de Deméter acaia.»

A Θεσμοφόρια era uma celebração do tempo de colheita, o festival durava três dias. O primeiro chamava-se *Anodos*, e era neste dia que se celebrava uma procissão; o segundo dia chamava-se *nesteia*, e nesse dia as mulheres jejuavam sentadas no chão; e o terceiro dia chamava-se *kaligeneia* e era dedicado a uma procriação feliz.³⁵⁰ «ἐπτακοσίους γὰρ δὴ τοῦ δήμου ζωγρήσαντες ἐξῆγον ὡς ἀπολέοντες, εἷς δέ τις τούτων ἐκφυγὼν τὰ δεσμὰ καταφεύγει πρὸς πρόθυρα Δήμητρος θεσμοφόρου, ἐπιλαμβανόμενος δὲ τῶν ἐπισπαστήρων εἶχετο: οἱ δὲ ἐπέιτε μιν ἀποσπάσαι οὐκ οἴοι τε ἀπέλκοντες ἐγίνοντο, ἀποκόψαντες αὐτοῦ τὰς χεῖρας ἤγον οὕτω, αἱ χεῖρες δὲ ἐκεῖναι ἐμπεφυκυῖαι ἦσαν τοῖσι ἐπισπαστήρσι.»³⁴⁹ «De facto, levaram para fora da cidade, a fim de os matarem, setecentos homens do partido popular tomados vivos; mas um deles conseguiu escapar-se das amarras, refugiou-se junto do átrio do templo de Deméter Tesmofória e, pegando nas argolas da porta, aí ficou agarrado.»

Κινήσοντα indica que Milcíades pretendia roubar uma imagem sagrada, como o *Palladium*, no qual residia a segurança do Estado.³⁵¹ Neste passo encontramos Deméter associada à vingança, traço que caracteriza a deusa na obra herodotiana. Milcíades viria a morrer dessa ferida gangrenada. «μετὰ δὲ τὴν μὲν ὑποθέσθαι, τὸν δὲ διερχόμενον ἐπὶ τὸν κολωνὸν τὸν πρὸ τῆς πόλιος ἔοντα ἕρκος θεσμοφόρου Δήμητρος ὑπερθορεῖν, οὐ δυνάμενον τὰς θύρας ἀνοῖξαι, ὑπερθορόντα δὲ ἰέναι ἐπὶ τὸ μέγαρον ὃ τι δὴ ποιήσοντα ἐντός, εἴτε κινήσοντά τι τῶν ἀκινήτων εἴτε ὃ τι δὴ κοτε πρήξοντα: πρὸς τῆσι θύρησι τε γενέσθαι καὶ πρόκατε φρίκης αὐτὸν ὑπελθούσης ὀπίσω τὴν αὐτὴν ὁδὸν ἴεσθαι, καταθρόσκοντα δὲ τὴν αἵμασιγὴν τὸν μηρὸν σπασθῆναι: οἱ δὲ αὐτὸν τὸ γόνυ προσπαῖσαι λέγουσι.»³⁵²

«Esta mulher teria vindo à presença de Miltíades para lhe dar o conselho de que, se fazia muita questão em tomar Paros, então que agisse conforme ela recomendava. Depois dessas instruções ele avançou para a colina que se encontra em frente da cidade e saltou por cima do muro do precinto de Deméter Tesmofória, ao ver que não conseguia abrir as portas, saltou de novo e dirigiu-se à câmara do templo para fazer qualquer coisa lá dentro, fosse para retirar os objectos sagrados fosse com outra intenção. Quando se encontrava de novo junto das portas, invadiu-o subitamente um arrepio, refez

³⁵⁰ H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion: Transition and Reversal in Myth and Ritual*. Vol.2, Leiden, Brill, 1994, p. 235.

³⁵¹ D. Hamel, *Athenian Generals: Military Authority in the Classical Period*, Leiden, Brill, 1998, p. 169.

³⁵² Hdt VI.134.2

rapidamente o caminho de volta e, ao saltar o muro de pedras, desmanchou uma anca. Outros, porém, afirmam que ele se feriu no joelho.»

Segundo Heródoto o que move a deusa a derrotar os Persas é a vontade de vingar o acto sacrílego de terem queimado o seu templo em Elêusis. Em Heródoto o divino está presente no curso da História mas de forma invisível.³⁵³ Encontramos no seguinte passo, um exemplo da importância preponderante, que segundo Heródoto a deusa teve nas batalhas de Mícale e Plateias. «θῶμα δέ μοι ὄκως παρὰ τῆς Δήμητρος τὸ ἄλσος μαχομένων οὐδὲ εἷς ἐφάνη τῶν Περσέων οὔτε ἐσελθῶν ἐς τὸ τέμενος οὔτε ἐναποθανόντων, περί τε τὸ ἱρὸν οἱ πλεῖστοι ἐν τῷ βεβήλῳ ἔπεσον. δοκέω δέ, εἴ τι περὶ τῶν θεῶν πρηγμάτων δοκέειν δεῖ, ἢ θεὸς αὐτῆ σφεας οὐκ ἐδέκετο ἐμπρήσαντας τὸ ἱρὸν τὸ ἐν Ἐλευσῖνι ἀνάκτορον.»³⁵⁴ «É de facto uma maravilha que apesar da batalha se ter desenrolado junto ao bosque de Deméter, não houvesse sinais de que algum persa tenha sido morto ou tenha entrado no precinto, a maior parte deles caiu junto do templo em solo não consagrado. Eu penso- se é que é necessário julgar as maneiras dos deuses-que a própria deusa lhes negou entrada, uma vez que eles tinham queimado o seu templo, o altar em Elêusis.» Mais uma vez, Heródoto menciona a deusa associada a uma estrutura física, um templo. A prova de que Heródoto trata o divino com outro olhar, outra intenção é o facto de chamar «coincidência» ao facto de existirem templos da deusa nos locais de batalha. Esta frase escrita por Heródoto no século V a.C. não destoaria aos ouvidos científicos do século XXI.³⁵⁵ O divino deixa de ser épico e passa a ser histórico.«καὶ τότε ἕτερον συνέπεσε γινόμενον, Δήμητρος τεμένεα Ἐλευσινίης παρὰ ἀμφοτέρας τὰς συμβολὰς εἶναι: καὶ γὰρ δὴ ἐν τῇ Πλαταιίδι παρ' αὐτὸ τὸ Δημήτριον ἐγίνετο, ὡς καὶ πρότερόν μοι εἴρηται, ἡ μάχη, καὶ ἐν Μυκάλῃ ἔμελλε ὡσαύτως ἔσεσθαι.»³⁵⁶ «Acrescente-se, que por coincidência adicional, existiam precintos de Deméter Eleusina em as ambos os campos de batalha, pois em Plateia a luta foi perto do templo de Deméter, como já disse, e em Mícale também.» Este passo está naturalmente associado aos mitos de ascensão real, o mundo ctónico estava também ligado no imaginário popular a abundância de riquezas, daí o rei trazer uma toalha de ouro.³⁵⁷

³⁵³ H. Bowden, *Classical Athens and the Delphic Oracle: Divination and Democracy*, Cambridge, CUP, 2005, p. 69.

³⁵⁴ Hdt IX.65.2

³⁵⁵ M.Munn, *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia*, Cambridge, UCP, 2006, p. 269.

³⁵⁶ Hdt IX.101.1

³⁵⁷ R.Raja, *A Companion to the Archeology of Religion in the Ancient World*, Sussex, WilleyPub. 2015, p.217.

O jogo seria o *senet*, um jogo de tabuleiro em que se lançavam dados ou ossos e que estava associado a crenças de morte em diversos contextos. Não parece, por isso, surpreendente que seja mencionado neste passo.³⁵⁸ «μετὰ δὲ ταῦτα ἔλεγον τοῦτον τὸν βασιλέα ζῶν καταβῆναι κάτω ἐς τὸν οἶ Ἑλληνας Ἄιδην νομίζουσι εἶναι, καὶ κεῖθι συγκυβεῦν τῇ Δήμητρι, καὶ τὰ μὲν νικᾶν αὐτὴν τὰ δὲ ἐσσοῦσθαι ὑπ' αὐτῆς, καὶ μιν πάλιν ἀπικέσθαι δῶρον ἔχοντα παρ' αὐτῆς χειρόμακτρον χρύσειον.»³⁵⁹ «Disseram mais tarde que o rei desceu vivo àquilo que os Gregos chamam de Hades e aí jogou dados com Deméter, e após perder e ganhar, voltou com um presente da deusa, uma toalha de mãos em ouro.»

DIONISO

Dioniso era o deus olímpico da vegetação, do vinho, do prazer e da festa. O deus tanto é retratado como um homem maduro e barbudo como um jovem, efeminado, belo e de cabelos longos. Os seus atributos incluem um tirso, um cálice, um leopardo e uvas. A mitologia fala da sua luta com Licurgo, o desmembramento de Penteu, a metamorfose dos piratas tirrenos em golfinhos, o seu amor por Ariadne, a sua viagem ao mundo ctónico e a luta contra os Indianos. Dioniso é o deus do êxtase e do terror, é o deus que envia a humanidade para a loucura, duas vezes nascido, tornou-se o deus do prazer intoxicado ou seja do prazer do vinho. Deus do frenesi e do vinho, com o *thyrsos* ele conduz bandos armados de homens e mulheres para a luta desenfreada. Como conquistador, desbrava caminho até às terras mais distantes e torna-se o arquétipo divino de todos os heróis triunfantes.

O ritual dionisíaco arcaico era essencialmente catártico. Dioniso oferecia a liberdade, porque era um deus do prazer e os prazeres que oferecia estavam acessíveis a todos, até aos escravos. O cinamomo está associado a Dioniso e Heródoto relata que este é obtido na Arábia, nos ninhos das Fénix, mas sugere que a árvore em si é natural da terra natal de Dioniso, ou seja, da Índia.³⁶⁰ «τὸ δὲ δὴ κινάμωμον ἔτι τούτων θωμαστότερον συλλέγουσι. ὅκου μὲν γὰρ γίνεται καὶ ἦτις μιν γῆ ἢ τρέφουσα ἐστὶ, οὐκ ἔχουσι εἰπεῖν, πλὴν ὅτι λόγῳ οἰκότι χρεώμενοι ἐν τοῖσιδε χωρίοισι φασὶ τινὲς αὐτὸ φύεσθαι ἐν τοῖσι ὁ Διόνυσος

³⁵⁸ Cf E.B. Pusch, *Das Senet Brettspiel im Alten Ägypten*, MÄS, XXXVIII, Munich-Berlin, 1979.

³⁵⁹ Hdt II.122.1

³⁶⁰ M.Mango, *Byzantine Trade, 4th-12th Centuries*, Oxford, OUP, 2004,p.278.

ἐτράφη: »³⁶¹«Quanto ao cinamomo, é ainda mais espantosa a forma como o recolhem. De facto, de onde ele surge e qual é a terra que o alimenta, ninguém o pode afirmar, a não ser alguns que, citando uma versão provável, dizem que ele cresce nas terras em que Dioniso foi criado.»

Melampo era reconhecido pelos antigos como o primeiro mortal a receber poderes proféticos, e como o primeiro a praticar a arte da medicina e, como a pessoa que instituiu o culto de Dioniso na Grécia. Heródoto acredita que Melampo tomou conhecimento do Dioniso egípcio através de Cadmo e dos Fenícios.³⁶² Melampo foi quem sanou a loucura dionisiaca das mulheres Argivas. «ἤδη ὧν δοκέει μοι Μελάμπους ὁ Ἀμυθέωνος τῆς θυσίης ταύτης οὐκ εἶναι ἀδαῆς ἀλλ' ἔμπειρος. Ἕλλησι γὰρ δὴ Μελάμπους ἐστὶ ὁ ἐξηγησάμενος τοῦ Διονύσου τό τε οὔνομα καὶ τὴν θυσίην καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ: ἀτρεκέως μὲν οὐ πάντα συλλαβῶν τὸν λόγον ἔφηγε, ἀλλ' οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφησαν: τὸν δ' ὧν φαλλὸν τὸν τῷ Διονύσῳ πεμπόμενον Μελάμπους ἐστὶ ὁ κατηγοσάμενος, καὶ ἀπὸ τούτου μαθόντες ποιεῦσι τὰ ποιεῦσι Ἕλληνας.»³⁶¹ «Parece-me que Melampo, filho de Amiteão, não era ignorante, pelo contrário, este sacrifício era-lhe familiar. Foi Melampo que ensinou aos Gregos o nome de Dioniso e a forma de lhe prestar sacrifícios e a procissão fálica; ele não desvendou todo o assunto entrando em detalhes, uma vez que os professores que vieram após ele fizeram revelações mais extensas, mas foi através dele que os Gregos aprenderam a transportar o falo em honra de Dioniso, e adquiriram a prática que hoje ostentam a partir dos seus ensinamentos.»

Dioniso é identificado por Heródoto através da linhagem materna, Dinoniso é filho de Sêmele, o autor coloca em evidência o facto do Dioniso que apresenta ao leitor ser filho de uma mortal, e desenha dessa forma a existência de dois Dionisos: o Dioniso mortal e o Dioniso divino. O autor sugere que foi Cadmo quem confundiu o seu neto Dioniso com o deus homónimo.³⁶³ «ἔπειτα δὲ χρόνου πολλοῦ διεξελθόντος ἐτύθοντο ἐκ τῆς Αἰγύπτου ἀπικόμενα τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν τῶν ἄλλων, Διονύσου δὲ ὕστερον πολλῶ ἐτύθοντο. καὶ μετὰ χρόνον ἐχρηστηριάζοντο περὶ τῶν οὐνομάτων ἐν Δωδώνῃ: τὸ γὰρ δὴ μαντήιον τοῦτο νενόμισται ἀρχαιότατον τῶν ἐν Ἕλλησι χρηστηρίων εἶναι, καὶ ἦν τὸν χρόνον τοῦτον μοῦνον.»

³⁶⁴«Então, após algum tempo, aprendeu o nome dos restantes deuses, que lhes chegaram do Egipto, e,

³⁶¹ Hdt III.111.1

³⁶² Apollod. 2.2.2 361

³⁶³ D. Leitao, *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*, Cambridge, CUP, 2014, p. 78.

³⁶⁴ Hdt II.52.2

muito mais tarde, o nome de Dioniso; e presentemente perguntaram ao oráculo de dodona acerca dos nomes, pois este lugar de adivinhação, tido como o mais antigo da Grécia, era na altura o único.»

Aqui encontramos a visão do Egipto como fonte de toda a sabedoria religiosa. A identificação com os deuses gregos é feita a partir de uma cronologia que nos parece confusa e sem grande justificação de fontes.³⁶⁵ «ἐν Ἑλλησι μὲν νῦν νεώτατοι τῶν θεῶν νομίζονται εἶναι Ἡρακλῆς τε καὶ Διόνυσος καὶ Πᾶν, παρ' Αἰγυπτίοισι δὲ Πᾶν μὲν ἀρχαιότατος καὶ τῶν ὀκτῶ τῶν πρώτων λεγομένων θεῶν, Ἡρακλῆς δὲ τῶν δευτέρων τῶν δωδέκα λεγομένων εἶναι, Διόνυσος δὲ τῶν τρίτων, οἱ ἐκ τῶν δωδέκα θεῶν ἐγένοντο.»³⁶⁶ «Entre os Gregos, Heracles, Dioniso e Pã estão entre os mais jovens dos deuses. Mas no Egipto, Pã é o mais antigo destes e é um dos oito deuses que dizem ser dos mais antigos. Héracles pertence à segunda dinastia (a chamada dos Doze-Deuses); e Dioniso à terceira, que veio depois dos doze.» Em Esmirna, foram encontradas várias inscrições dedicadas a Dioniso.³⁶⁷ O deus é cultuado em Esmirna desde os primórdios da cidade com variados epítetos, um dos quais Breseu. O templo de Dioniso situava-se provavelmente fora dos limites da cidade.³⁶⁸ «σμύρνην δὲ ὧδε ἀπέβαλον Αἰολέες. Κολοφώνιους ἄνδρας στάσι ἐσσωθέντας καὶ ἐκπεσόντας ἐκ τῆς πατρίδος ὑπεδέξαντο. μετὰ δὲ οἱ φυγάδες τῶν Κολοφώνιων φυλάξαντες τοὺς Σμυρναίους ὀρθὴν ἔξω τείχεος ποιευμένους Διονύσῳ, τὰς πύλας ἀποκλήσαντες ἔσχον τὴν πόλιν.»³⁶⁹

«Eis como os Eólios perderam Esmirna: eles tinham dado asilo a uns tantos cidadãos de Cólofon, vencidos numa guerra civil e expulsos da pátria. Mais tarde, os refugiados de Cólofon, aproveitando uma festa que o povo de Esmirna realizava fora das muralhas, em honra de Dioniso, fecharam as portas e apoderaram-se da cidade» Durante a segunda metade do séc. IV a.C., acreditava-se que as duas divindades mais importantes cultuadas pelos Árabes eram Zeus ou Úrano e Dioniso. Contudo, esta ideia é uma simplificação grega, pois os arabes pré-islâmicos veneravam várias divindades. A maior parte era constituída por divindades astrais, embora houvesse tendência para centrar o culto no casal divino: sol-lua.³⁷⁰

³⁶⁵ D. Wilcox, *The Measure of Times Past*, Chicago, UCP, 1987, p. 60.

³⁶⁶ Hdt II.145.1

³⁶⁷ F. Jacoby, *Die Fragmente Der Griechischen Historiker*, Leiden, Brill, 1992, p.336.

³⁶⁸ R. Ascough, *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna*, Ontario, Wilfred-Laurier University Press, 2005, p. 48.

³⁶⁹ Hdt I.150.1

³⁷⁰ H. Petersmann, *Supplementum Epigraphicum Graecum*, WS, 1987, p.5-12.

Segundo Heródoto os Árabes eram os únicos que reconheciam a existência de Dioniso, denominando-o Orotalt. «καὶ ἔπειτα λαβῶν ἐκ τοῦ ἱματίου ἑκατέρου κροκύδα ἀλείφει τῷ αἵματι ἐν μέσῳ κειμένους λίθους ἑπτὰ: τοῦτο δὲ ποιέων ἐπικαλέει τε τὸν Διόνυσον καὶ τὴν Οὐρανίην.»³⁷¹«Em seguida, arranca das roupas de ambos alguns fios e unta de sangue sete pedras, colocadas entre eles, ao mesmo tempo que invoca Dioniso e Urânia.» O culto de Dioniso está bem atestado em Ólbia desde o séc. VI a.C., a descrição de Heródoto com a menção de um *thiasos* revela que não era um culto de Estado, mas que tinha lugar em público e era acessível através de iniciação.³⁷²Em Bizâncio, celebrava-se a Brumália, uma festividade em honra do deus Dioniso que durava um mês.³⁷³ Foi encontrado em escavações arqueológicas um templo jónico dedicado a Dioniso situado numa igreja Bizantina.³⁷⁴«ἐπεῖτε δὲ ἔδεέ οἱ κακῶς γενέσθαι, ἐγένετο ἀπὸ προφάσιος τοιῆσδε. ἐπεθύμησε Διονύσῳ Βακχείῳ τελεσθῆναι: μέλλοντι δὲ οἱ ἐς χεῖρας ἄγεσθαι τὴν τελετὴν ἐγένετο φάσμα μέγιστον.»³⁷⁵«Mas como estava escrito que ele havia de acabar mal, a oportunidade para tal proporcionou-se desta forma. Desejou Ciles iniciar-se no culto de Dionísio báquico.»

Confirma-se que os festivais báquicos eram trianuais.³⁷⁵ Um pequeno santuário datado do séc. VI- IV a.C., construído em madeira e com um vasto espólio de cerâmica grega foi encontrado no acampamento de Belsk.³⁷⁶«ἔστι γὰρ δὴ αὐτόθι Ἑλληνικῶν θεῶν ἱρὰ Ἑλληνικῶς κατεσκευασμένα ἀγάλμασί τε καὶ βωμοῖσι καὶ νηοῖσι ξυλίνοισι, καὶ τῷ Διονύσῳ τριετηρίδας ἀνάγουσι καὶ βακχεύουσι. εἰσὶ γὰρ οἱ Γελωνοὶ τὸ ἀρχαῖον Ἑλληνες, ἐκ τῶν δὲ ἐμπορίων ἐξαναστάντες οἴκησαν ἐν τοῖσι Βουδίνοισι: καὶ γλώσση τὰ μὲν Σκυθικῆ, τὰ δὲ Ἑλληνικῆ χρέωνται.»³⁷⁷«É que, nesta cidade, há santuários de deuses gregos, que, à maneira grega, albergam imagens, altares e templos em madeira. De dois em dois anos festejam Dioniso e praticam ritos báquicos.»

³⁷¹ Hdt III.8.1

³⁷² M.L. West, *ZPE*, XLV, 1982, p.17-29.

³⁷³ N. Wilson, *Encyclopedia of Ancient Greece*, New York, Routledge, 2010, p.763.

³⁷⁴ B. Sismondo Ridgway, *Hellenistic Sculpture*, Volume 1, UWP, Wisconsin, 2001, p.201.

³⁷⁵ Ovid, *Fasti*, i. 393-4

³⁷⁶ J. McInerney, *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Blackwell, Oxford, 2014.

³⁷⁷ Hdt IV.108.2

O culto de Dioniso era popular entre o povo e favorecido pelos tiranos. Pisístrato fundou as celebrações dionisiacas em Atenas. Nada corrobora a versão de Heródoto neste passo, não possuímos provas de que em Sícion os coros tenham sido outorgados a Dioniso depois transferidos para Adrasto e posteriormente restaurados a Dioniso. Não parece igualmente plausível o sacrifício atribuído a Melanipo.³⁷⁸ «τά τε δὴ ἄλλα οἱ Σικυώνιοι ἐτίμων τὸν Ἄδρηστον καὶ δὴ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμῶντες, τὸν δὲ Ἄδρηστον. Κλεισθένης δὲ χοροὺς μὲν τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκε, τὴν δὲ ἄλλην θυσίην Μελανίπῳ.»³⁷⁹ «De facto os habitantes de Sícion veneravam Adrasto de várias maneiras, em especial, glorificavam os seus padecimentos por meio de coros trágicos, que dedicavam, não a Dioniso, mas a ele. Clístenes, ao invés, dedicou os coros a Dioniso e o resto do cerimonial a Melanipo.» Heródoto sublinha que o método de adivinhação em Bessos é igual ao de Delfos deixando entender que existiam relatos exagerados sobre os ritos místéricos em Bessos. Heródoto refere os Bessos como uma casta sacerdotal mas Estrabão descreve-os como um povo guerreiro e intratável.³⁸⁰ «οἷτοι οἱ Διονύσου τὸ μαντήιον εἰσὶ ἐκτημένοι: τὸ δὲ μαντήιον τοῦτο ἔστι μὲν ἐπὶ τῶν ὀρέων τῶν ὑψηλοτάτων, Βησσοὶ δὲ τῶν Σατρέων εἰσὶ οἱ προφητεύοντες τοῦ ἱεροῦ, πρόμαντις δὲ ἡ χρέωσα κατὰ περ ἐν Δελφοῖσι, καὶ οὐδὲν ποικιλώτερον.»³⁸¹

«São eles que possuem o local de adivinhação sagrada a Dioniso. Este local situa-se nas montanhas mais altas; os Bessos, um clã dos Satras, são os profetas do templo; há uma profetisa que pronuncia o oráculo, como em Delfos; não é mais complicado aqui do que lá.» Heródoto não fornece a mitologia para sustentar as suas afirmações, mas ao asseverar que os Egípcios cultuavam Dioniso como Osiris, estará provavelmente a associar o mito dos órgãos castrados de Osiris com o falo dionisiaco igualmente cultuado.³⁸² «θεοὺς γὰρ δὴ οὐ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντες ὁμοίως Αἰγύπτιοι σέβονται, πλὴν Ἰσιός τε καὶ Ὀσίριος, τὸν δὲ Διόνυσον εἶναι λέγουσι: τούτους δὲ ὁμοίως ἅπαντες σέβονται.»³⁸³ «Nenhum deus é cultuado no Egito em comum excepto Isis e Osiris, a quem chamam Dioniso; estes são cultuados por todos de igual forma.»

³⁷⁸ R. Edmonds III, *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*, Cambridge, CUP, 2013.

³⁷⁹ Hdt V.67.5

³⁸⁰ J.Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, VIII. Princeton, PUP, 1903.

³⁸¹ Hdt VII.111.2

³⁸² E. Baragwanath, *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*, Oxford, OUP, 2012, p. 186.

³⁸³ Hdt II.42.2

No Antigo Egipto o *taboo* relacionado com o porco foi reforçado devido à associação do animal ao deus Seth, arqui-inimigo de Osíris e a representação egípcia do mal³⁸⁴ «τοῖσι μὲν νυν ἄλλοισι θεοῖσι θύειν ὅς οὐ δικαιοῦσι Αἰγύπτιοι, Σελήνη δὲ καὶ Διονύσῳ μούνοισι τοῦ αὐτοῦ χρόνου, τῇ αὐτῇ πανσελήνῳ, τοὺς ὅς θύσαντες πατέονται τῶν κρεῶν. διότι δὲ τοὺς ὅς ἐν μὲν τῆσι ἄλλῃσι ὀρτῆσι ἀπεστυγήκασιν ἐν δὲ ταύτῃ θύουσι, ἔστι μὲν λόγος περὶ αὐτοῦ ὑπ' Αἰγυπτίων λεγόμενος, ἐμοὶ μὲντοι ἐπισταμένῳ οὐκ εὐπρεπέστερος ἐστὶ λέγεσθαι.»³⁸⁴ «nem os Egípcios acham correcto sacrificar suínos a nenhum deus excepto à Lua e a Dioniso; a estes, eles sacrificam os seus suínos; ao mesmo tempo, na mesma estação de lua cheia, depois comem a sua carne. Os Egípcios têm uma explicação para sacrificarem porcos neste festival e, no entanto, abominarem o animal em outras ocasiões; eu conheço-a, mas não é adequado que a relate aqui.» No passo seguinte, Heródoto, deixa claro o seu método, relata o que ouve, os deuses estão silenciosos, Heródoto deu a palavra aos homens. Os deuses egípcios equivalentes aos mencionados pelo autor são Ísis e Osíris. Este último aparece como rei dos mortos a partir do Império Antigo, mas Ísis nunca é referida como rainha dos mortos na literatura egípcia. Esta associação parece ser resultado da *interpretatio graeca* de Heródoto, uma vez que Deméter (Ísis) ocupava um lugar importante no mundo ctónico grego.³⁸⁵

O Autor relata que Dioniso e Deméter introduziram na Grécia o conceito de «metempsicose» da alma. «τοῖσι μὲν νυν ὑπ' Αἰγυπτίων λεγομένοισι χάσθω ὅτεφ τὰ τοιαῦτα πιθανά ἐστι: ἐμοὶ δὲ παρὰ πάντα τὸν λόγον ὑπόκειται ὅτι τὰ λεγόμενα ὑπ' ἐκάστων ἀκοῆ γράφω. ἀρχηγετέειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον.» «estas histórias egípcias são para benefício de quem acredita nesse tipo de lendas: a minha decisão nesta história é que registo o que é dito por todos tal como ouvi. Os Egípcios dizem que Deméter e Dioniso são os soberanos do mundo inferior.»

³⁸⁴ M.Alliot, *Le Culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Paris, Institut Français, 1949, p.789.

³⁸⁵ J.Griffiths, *The Origins of Osiris and his cult*, Leiden, Brill, 1980,p.173 et seq.

HERA

Hera é a deusa olímpica do casamento. Hera era também a deusa do céu estrelado.³⁸⁶ Representada como uma mulher bela, coroada e com ceptro real encimado por um lótus, a deusa por vezes fazia-se acompanhar por um leão real, um cuco ou pavão. A mitologia de Hera apresenta-nos a deusa casada com Zeus (o deus seduziu-a disfarçado de cuco), mãe de Hefesto, a quem arremessou dos céus por este ser aleijado, a sua perseguição a Hércules e Dioniso, o castigo de Íxion, o auxílio aos Argonautas, o julgamento de Páris e o seu papel na guerra de Tróia onde assistiu os gregos. Hera era a deusa tutelar dos heróis argivos Agamémnon e Jasão. A sua árvore sagrada era um salgueiro em Samos e uma oliveira em Argos. O santuário argivo de Hera situava-se na estrada de Argos para Micenas. O famoso Hereion, o templo dedicado a Hera, foi queimado em 423 a.C.

Heródoto apresenta-nos Hera ligada aos Argivos e à festa que faziam em honra da deusa. Os jovens do relato são Cleóbis e Biton que Heródoto nos apresenta como filhos dedicados e vítimas de um «telos exemplar» como o autor afirma. A mãe de ambos, Cidipe, era sacerdotisa e, por isso tinha de ser transportada de carro. O facto da Hera Argiva ser chamada de «subjugadora» (*zeuxidia*) pode ser interpretado como uma metáfora para o relato de Cleóbis e Biton, eles foram os subjugados da deusa. O *telos* da morte era visto como o maior presente por parte da deusa dos ciclos da natureza. Hera, cumpria assim a sua função de forma exemplar.³⁸⁶ «τούτοισι γὰρ εὐοῦσι γένος Ἀργείοισι βίος τε ἀρκέων ὑπῆν, καὶ πρὸς τούτῳ ῥώμη σώματος τοιῆδε: ἀεθλοφόροι τε ἀμφότεροι ὁμοίως ἦσαν, καὶ δὴ καὶ λέγεται ὅδε ὁ λόγος. εὐούσης ὀρτῆς τῆ Ἥρη τοῖσι Ἀργείοισι ἔδεε πάντως τὴν μητέρα αὐτῶν ζεύγει κομισθῆναι ἐς τὸ ἱρόν, οἱ δέ σφι βόες ἐκ τοῦ ἀγροῦ οὐ παρεγίνοντο ἐν ὄρῃ: ἐκκλητόμενοι δὲ τῆ ὄρῃ οἱ νεηνῖαι ὑποδύντες αὐτοὶ ὑπὸ τὴν ζεύγλην εἴλκον τὴν ἄμαξαν, ἐπὶ τῆς ἀμάξης δὲ σφι ὠχέετο ἡ μήτηρ: σταδίους δὲ πέντε καὶ τεσσεράκοντα διακομίσαντες ἀπίκοντο ἐς τὸ ἱρόν. »³⁸⁷ «Estes, de facto, que eram da raça argiva, tinham suficientes meios de subsistência e eram, além disso, dotados de grande força física. Os dois foram igualmente atletas vencedores e deles conta-se ainda a seguinte história.

³⁸⁶ Hygin. *Fab.* 92

³⁸⁷ C. Walston, *The Argive Heraeum*, Houghton, Mifflin, 1905.

Numa altura em que os Argivos celebravam a festa em honra de Hera, tornava-se absolutamente necessário que a sua mãe fosse levada num carro ao templo mas os bois não chegaram a tempo do campo. Constrangidos pela falta de tempo, os jovens submeteram-se eles próprios ao jugo, puxaram o carro em que a sua mãe se colocara e, numa distância de quarenta e cinco estádios, transportaram-na até ao santuário.»

Heródoto menciona Hera, associada ao Heraion e a um *krâter*, estamos em pleno universo da materialidade. O espólio arqueológico encontrado no Hereion é bastante fragmentado. A maior parte das peças pertence ao período geométrico e são na sua maioria *krâteres*, *kotylai* e alguns *skyphoi*. O templo de Hera naquele local era imponente. Amásis ofertou ao templo duas estátuas de si próprio como sinal da sua amizade com Polícrates. Na época de Heródoto, ainda permaneciam no templo, por detrás das portas.³⁸⁸ «αὐτοὶ δὲ Σάμιοι λέγουσι ὡς ἐπεῖτε ὑστέρησαν οἱ ἄγοντες τῶν Λακεδαιμονίων τὸν κρητῆρα, ἐπυρθάνοντο δὲ Σάρδις τε καὶ Κροῖσον ἠλωκέναι, ἀπέδοντο τὸν κρητῆρα ἐν Σάμῳ, ἰδιώτας δὲ ἄνδρας πριαμένους ἀναθεῖναι μιν ἐς τὸ Ἱεραιον. τάχα δὲ ἂν καὶ οἱ ἀποδόμενοι λέγοιεν ἀπικόμενοι ἐς Σπάρτην ὡς ἀπαιρεθείησαν ὑπὸ Σαμίων. κατὰ μὲν νῦν τὸν κρητῆρα οὕτω ἔσχε.»³⁸⁹ «Mas os Sâmios contam que os Lacedemónios encarregados de transportar o *kratêr*, como se tivessem demorado e tivessem sabido que Sardes havia sido tomada e Cresos feito prisioneiro, venderam o *kratêr* em Samos, e que ele foi comprado por cidadãos particulares que o ofereceram ao Heréion. Possivelmente, os que o venderam de volta a Esparta, disseram que tinham sido roubados pelos Sâmios. Assim se passaram as coisas no que respeita ao *kratêr*.»

Hera é mencionada, uma vez mais, associada a um templo e a estátuas de madeira. Os registos que temos do templo de Hera em Samos indicam-nos que se tratava de uma Hera anicónica.³⁹⁰ Outra fonte regista que Hera era lembrada como uma tábuca de madeira e data esta ocorrência do segundo arcontado de Procles.³⁹¹ «ἀνέθηκε δὲ καὶ ἀναθήματα ὁ Ἄμασις ἐς τὴν Ἑλλάδα, τοῦτο μὲν ἐς Κυρήνην ἄγαλμα ἐπίχρυσον Ἀθηναίης καὶ εἰκόνας ἐωυτοῦ γραφῆ εἰκασμένην, τοῦτο δὲ τῆ ἐν Λίνδῳ Ἀθηναίῃ δύο τε ἀγάλματα λίθινα καὶ θώρηκα λίνεον ἀξιοθέητον, τοῦτο δ' ἐς Σάμον τῆ Ἱερῆ εἰκόνας ἐωυτοῦ

³⁸⁸ Hdt I.31.2

³⁸⁹ R.Cook, *East Greek Pottery*, London, Routledge, 2003, p.21.

³⁹⁰ Hdt I.70.3

³⁹¹ Calímaco, *Hinos*, 1-3

διφασίας ξυλίνας, αἱ ἐν τῷ νηῷ τῷ μεγάλῳ ἰδρύατο ἔτι καὶ τὸ μέχρι ἐμεῦ, ὅπισθε τῶν θυρέων.»³⁹²
«Amasis dedicava oferendas na Grécia. Deu a Cirene uma imagem dourada de Atena e uma imagem pintada de ouro; a Atena de Lindo, duas imagens de pedra e um escudo magnífico em linho; e a Hera em Samos, duas estátuas de madeira dele próprio ainda estavam erguidas no meu tempo por detrás das portas no grande templo.»

Quando Meândrio assumiu o poder, tentou colocar em prática a máxima: partilhar o poder e proclamar a igualdade. A tentativa foi gorada pelos interesses aristocráticos.³⁹³ Aqui, a deusa Hera funciona quase como a figura do embaixador a quem se oferta uma baixela de prata, no caso, a mobília da casa. O que nos parece relevante sublinhar é o detalhe dado por Heródoto ao aspecto material, terreno, mundano em detrimento do divino e do mitológico. «ταῦτα ἀκούσας Πολυκράτης ἦσθη τε καὶ ἐβούλετο: καὶ κως ἰμείρετο γὰρ χρημάτων μεγάλως, ἀποπέμπει πρῶτα κατοψόμενον Μαιάνδριον Μαιανδρίου ἄνδρα τῶν ἀστῶν, ὃς οἱ ἦν γραμματιστής: ὃς χρόνῳ οὐ πολλῷ ὕστερον τούτων τὸν κόσμον τὸν ἐκ τοῦ ἀνδρεῶνος τοῦ Πολυκράτεος ἐόντα ἀξιοθέητον ἀνέθηκε πάντα ἐς τὸ Ἱεραιον.»³⁹⁴ «Ao ouvir estas palavras, Polícrates ficou encantado e anuiu, pois de algum modo ambicionava grandes riquezas. Enviou primeiro, para observar esses tesouros, Meândrio, filho de Meândrio, um homem da cidade que era seu secretário e que, não muito depois destes factos, consagrou ao templo de Hera todos os adereços da sala dos homens do palácio de Polícrates, que eram bem dignos de se admirar.»

No passo seguinte, Heródoto, menciona um quadro dedicado por Mândrocles ao Hereion. Heródoto teve oportunidade de ver este quadro, no Hereion de Samos, que por altura de Estrabão se havia tornado num local com um importante espólio de arte.³⁹⁵ O templo de Hera tornara-se um símbolo político de grandeza e hegemonia em particular das campanhas de Polícrates. «Δαρεῖος δὲ μετὰ ταῦτα ἦσθεις τῇ σχεδίῃ τὸν ἀρχιτέκτονα αὐτῆς Μανδροκλέα τὸν Σάμιον ἐδωρήσατο πᾶσι δέκα: ἀπ' ὧν δὴ Μανδροκλέης ἀπαρχὴν ζῶα γραψάμενος πᾶσαν τὴν ζεῦξιν τοῦ Βοσπόρου καὶ βασιλέα τε Δαρεῖον ἐν προεδρίῃ κατήμενον καὶ τὸν στρατὸν αὐτοῦ διαβαίνοντα ταῦτα γραψάμενος ἀνέθηκε ἐς τὸ Ἱεραιον, ἐπιγράψας τάδε. “Βόσπορον ἰχθυόεντα γεφυρώσας ἀνέθηκε Μανδροκλέης Ἱερῆ μνημόσυνον σχεδίσης,

³⁹² J.O'Brien, *The Transformation of Hera: A Study of Ritual, Hero, and the Goddess*, Rowman & Littlefield, 1993, p.32.

³⁹³ Hdt II,182.1

³⁹⁴ H. van Wees, *A Companion to Archaic Greece*, London, Blackwell, 2012, p.123.

αὐτῷ μὲν στέφανον περιθείς, Σαμίοισι δὲ κῦδος, Δαρείου βασιλέος ἐκτελέσας κατὰ νοῦν.»³⁹⁵«Tempos depois, satisfeito com a construção, Dario presenteou generosamente o engenheiro, Mândrocles de Samos. Como primícias destes presentes, Mândrocles fez um quadro que representava uma ponte inteira sobre o Bósforo e o rei Dario, sentado num lugar de honra, a assistir à travessia do exército. Este quadro consagrou-o no Heraion, com esta inscrição: «Depois de ligar por uma ponte o Bósforo rico em peixe, Mândrocles consagrou a Hera uma lembrança dessa construção. Para si próprio ganhou uma coroa, e para os Sâmios a glória, ao executar um projecto do rei Dario.»

Neste relato seguinte, fica clara a importância do templo de Hera e do seu culto em Samos. O comandante Leotíquides passou junto à frota persa e, falando em grego para não ser entendido, pediu aos Jónios para ajudarem os seus companheiros na batalha que se avizinhava, e deu-lhes a palavra-passe “Hera”.³⁹⁶«ἐπεὶ δὲ ἐγένοντο τῆς Σαμῆς πρὸς Καλαμίσοισι, οἱ μὲν αὐτοῦ ὀρμισάμενοι κατὰ τὸ Ἡραῖον τὸ ταύτη παρεσκευάζοντο ἐς ναυμαχίην, »³⁹⁷«Quando estavam perto de Calamisa em território Sâmio, ancoraram perto do templo de Hera que se situa naquelas partes, e prepararam-se para uma batalha-naval.» De seguida, encontramos Hera a proibir Cleómanes de sacrificar no seu templo, ele acabará por desistir do ataque pois não obtém uma resposta favorável da deusa.³⁹⁸«μετὰ δὲ ταῦτα ὁ Κλεομένης τὴν μὲν πλέω στρατιὴν ἀπῆκε ἀπιέναι ἐς Σπάρτην, χιλίους δὲ αὐτὸς λαβὼν τοὺς ἀριστεάς ἦγε ἐς τὸ Ἡραῖον θύσων: βουλόμενον δὲ αὐτὸν θύειν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ ὁ ἱεὺς ἀπηγόρευε, φὰς οὐκ ὄσιον εἶναι ξείνῳ αὐτόθι θύειν. ὁ δὲ Κλεομένης τὸν ἱεῖα ἐκέλευε τοὺς εἴλωτας ἀπὸ τοῦ βωμοῦ ἀπάγοντας μαστιγῶσαι, καὶ αὐτὸς ἔθυσσε: ποιήσας δὲ ταῦτα ἀπῆγε ἐς τὴν Σπάρτην.»³⁹⁹«Depois destes eventos, Cleómenes despediu a maior parte do exército, para que regressasse a Esparta; e ele mesmo, com mil guerreiros de elite, se dirigiu ao templo de Hera, para fazer sacrifícios. Ao ver que queria ele mesmo proceder ao sacrifício sobre o altar, o sacerdote proibiu-o, afirmando que era interdito a um estrangeiro sacrificar naquele lugar.

³⁹⁵ J.Priestley, *Herodotus And Hellenistic Culture: Literary Studies In The Reception Of The Histories*, Oxford, OUP, 2014, p. 25.

³⁹⁶ Hdt IV.88.1

³⁹⁷ A. Burn, *Persia and the Greeks: The Defence of the West, C. 546-478 B.C.*, California, Stanford University Press, 1984, p.549.

³⁹⁸ Hdt IX.96.1

³⁹⁹ F. Naiden, *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford, OUP, 2012, p. 134.

Cleómenes, então, ordenou aos hilotas que arredassem o sacerdote do altar e o açoitassem. Depois ele mesmo fez o sacrifício. Quando o deu por terminado, regressou a Esparta.»

O próximo passo ilustra os defeitos morais de um tirano que para obter os seus objectivos não se privou de humilhar e enganar todas as mulheres de Corinto. Que esta cena desrespeituosa se tenha passado no templo de Hera, torna o acto ainda mais gravoso e grotesco.⁴⁰⁰ «ταῦτα δὲ ὡς ὀπίσω ἀπηγγέλθη τῷ Περιάνδρῳ, πιστὸν γάρ οἱ ἦν τὸ συμβόλαιον ὃς νεκρῶ εἰούση Μελίσση ἐμίγη, ἰθέως δὴ μετὰ τὴν ἀγγελίην κήρυγμα ἐποιήσατο ἐς τὸ Ἱραίων ἐξιέναι πάσας τὰς Κορινθίων γυναῖκας. αἱ μὲν δὴ ὡς ἐς ὀρτὴν ἦσαν κόσμῳ τῷ καλλίστῳ χρεώμεναι, ὃ δ' ὑποστήσας τοὺς δορυφόρους ἀπέδυσσε σφέας πάσας ὁμοίως, τὰς τε ἐλευθέραις καὶ τὰς ἀμφιπόλους, συμφορήσας δὲ ἐς ὄρυγμα Μελίσση ἐπευχόμενος κατέκαιε.»⁴⁰¹ «Quando os mensageiros anunciaram a Periandro a resposta de Melissa (que lhe merecia total confiança, uma vez que se lhe unira, já ela era cadáver) imediatamente depois dessa revelação, o tirano ordenou que todas as mulheres de Corinto se dirigissem ao templo de Hera. Então elas arranjaram-se com os seus mais belos adereços, como se fossem para uma festa. Porém Periandro, que em segredo colocara guardas no local, fez com que todas, sem excepção-tanto as mulheres livres como as de condição servil-se despissem. Colocadas as vestes numa vala, queimou-as, ao mesmo tempo que dirigia uma prece a Melissa.»

O templo de Hera em Plateias situava-se em frente da *pólis*, i.e, a acrópole dos plateenses, que distava vinte estádios da fonte de Gargáfia. Este templo foi encontrado e situa-se no centro do planalto de Plateia.⁴⁰² «ταῦτα βουλευσάμενοι κείνην μὲν τὴν ἡμέρην πᾶσαν προσκειμένης τῆς ἵππου εἶχον πόνον ἄτρυτον: ὡς δὲ ἦ τε ἡμέρη ἔληγε καὶ οἱ ἱππέες ἐπέπαυντο, νυκτὸς δὴ γινομένης καὶ εἰούσης τῆς ὥρης ἐς τὴν συνέκειτό σφι ἀπαλλάσσεσθαι, ἐνθαῦτα ἀερθέντες οἱ πολλοὶ ἀπαλλάσσοντο, ἐς μὲν τὸν χῶρον ἐς τὸν συνέκειτο οὐκ ἐν νόῳ ἔχοντες, οἱ δὲ ὡς ἐκινήθησαν ἔφευγον ἄσμενοι τὴν ἵππον πρὸς τὴν Πλαταιέων πόλιν, φεύγοντες δὲ ἀπικνέονται ἐπὶ τὸ Ἱραίων: τὸ δὲ πρὸ τῆς πόλιος ἐστὶ τῆς Πλαταιέων, εἴκοσι σταδίου ἀπὸ τῆς κρήνης τῆς Γαργαφίης ἀπέχον: ἀπικόμενοι δὲ ἔθεντο πρὸ τοῦ ἱεροῦ τὰ ὄπλα».⁴⁰³

⁴⁰⁰ Hdt VI.81.1

⁴⁰¹ M. Munn, *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia: A Study of Sovereignty in Ancient Religion*, California, UCP, 2006, p. 150.

⁴⁰² Hdt V.92

⁴⁰³ H. Washington; cf Papers of the American School at Athens, VI. , 1897, pp. 40-54.

«Tendo feito este plano, durante todo o dia sofreram privações constantes da cavalaria que continuamente os pressionava. Quando o dia terminou, no entanto, e os cavaleiros cessaram o ataque, nessa hora da noite combinaram que deviam partir e, muitos deles levantaram-se e partiram, mas sem a intenção de se dirigirem ao local previamente combinado. Desembaraçaram-se prontamente dos cavaleiros e fugiram para Plateia. No decorrer dessa fuga vieram ao templo de Hera que se encontra fora da cidade, e depositaram as suas armas em frente ao templo.»

Apesar de não existir evidência arqueológica do culto de Hera em Plateias, sabemos que este se praticava desde o período arcaico. A invocação do espartano Pausânias à deusa atribui-lhe uma epiclesse *kithaironia*, Hera do Monte Kithairon⁴⁰⁴ Hera seria a protectora de toda a Argólida, incluindo Esparta. Um culto arcaico de Hera em Esparta havia mantido as mesmas características distintivas: a função hegemónica trifuncional (soberania, guerra e produtividade). O mais curioso, porque distintivo, é o título espartano de Hera: Hera Afrodite.⁴⁰⁵ «καὶ οὐ γὰρ σφι ἐγίνετο τὰ σφάγια χρηστά, ἔπιπτον δὲ αὐτῶν ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ πολλοὶ καὶ πολλῶ πλεῦνες ἐτρωματίζοντο: φράξαντες γὰρ τὰ γέρρα οἱ Πέρσαι ἀπίεσαν τῶν τοξευμάτων πολλὰ ἀφειδέως, οὕτω ὥστε πιεζομένων τῶν Σπαρτιητέων καὶ τῶν σφαγίων οὐ γινομένων ἀποβλέψαντα τὸν Παισανίην πρὸς τὸ Ἡραῖον τὸ Πλαταιέων ἐπικαλέσασθαι τὴν θεόν, κρηίζοντα μηδαμῶς σφέας ψευσθῆναι τῆς ἐλπίδος.»⁴⁰⁶ «Não conseguiam obter presságios favoráveis dos seus sacrifícios, e entretanto, muitos deles haviam sido mortos e muitos mais feridos (uma vez que os Persas montaram os seus escudos de forma a formarem uma barreira e dispararam uma chuva de setas). Uma vez que os Espartanos estavam a ser pressionados e os seus sacrifícios não tinham sucesso, Pausânias levantou os seus olhos para o templo de Hera em Plateia e invocou a deusa, orando para que não fossem desapontados na sua esperança»

⁴⁰⁴ Hdt IX.52.1

⁴⁰⁵ II. IV 51-2

⁴⁰⁶ E. Mackil, *Creating a Common Polity: Religion, Economy, and Politics in the Making of the Greek Koinon*, California, UCP, 2013, p. 227.

HEFESTO

Hefesto é o deus olímpico do fogo, da metalurgia e da arte da escultura. O deus é representado como um homem maduro, transportando um martelo e pinças. A mitologia de Hefesto inclui a sua rejeição pela mãe, a armadilha que engendrou a Hera, a criação de Pandora, a tentativa de violação de Atena, a elaboração de um colar amaldiçoado para Harmonia, que traria um ciclo de tragédia aos seus descendentes, a elaboração do escudo de Aquiles a pedido de Tétis, e a sua participação na guerra de Tróia, durante a qual lutou com o rio-deus Escamandro. Hefesto é o menos belo dos deuses olímpicos. A sua importância como artesão pode ser comprovada pelo fabrico, por exemplo, do escudo de Aquiles.⁴⁰⁷ Em uma das versões do mito, a sua mãe, Hera concebeu-o sem um companheiro masculino,⁴⁰⁸ mas ao ver que o filho era aleijado atirou-o do topo do Olimpo e ele foi criado pela deusa Eurínome e Tétis.⁴⁰⁹ Uma outra versão diz que foi Zeus quem atirou Hefesto do Olimpo porque este havia tomado o partido da mãe Hera, Hefesto após a queda, aterrou em Lemnos onde os indígenas tomaram conta dele.⁴¹⁰

Heródoto estabelece o ponto de comparação entre o ritual em honra de Hefestos e o ritual dos Persas na passagem da tocha. O culto de Hefesto não tinha lugar fora da Grécia.⁴¹¹ «ὁ μὲν δὴ πρῶτος δραμῶν παραδιδοῖ τὰ ἐντεταλμένα τῷ δευτέρῳ, ὁ δὲ δεύτερος τῷ τρίτῳ: τὸ δὲ ἐνθεῦτεν ἤδη κατ' ἄλλον καὶ ἄλλον διεξέρχεται παραδιδόμενα, κατὰ περ ἐν Ἑλλησι ἢ λαμπαδηφορίῃ τὴν τῷ Ἡφαίστῳ ἐπιτελέουσι. τοῦτο τὸ δράμημα τῶν ἵππων καλέουσι Πέρσαι ἀγγαρήιον.»⁴¹² «O primeiro corredor entrega as mensagens recebidas ao segundo e este ao terceiro e daí a mensagem passa de um a outro, como o que ocorre entre os Helenos com a corrida de tochas que se celebra em honra de Hefestos. A este serviço de correios a cavalo dão os Persas o nome de *angareion*.»

⁴⁰⁷ *Il.* XVIII 373-9

⁴⁰⁸ *Hes. Theog.* 927

⁴⁰⁹ *Il.* XVIII 395

⁴¹⁰ *Il.* I 590-4

⁴¹¹ *Hdt.* IX.61.3

⁴¹² E. Francis, *Image and Idea in Fifth Century Greece: Art and Literature After the Persian Wars*, Routledge, 1990, p.41.

Heródoto identifica Hefesto com Ptah, mas tal não é mencionado. A informação é transmitida ao autor pelo clero menfita, e a identificação entre Hefesto e Ptah é baseada na semelhança das suas funções divinas, tal como Hefesto, Ptah estava associado às artes e ofícios.⁴¹³ De notar que Heródoto não fornece ao leitor um nome egípcio para Hefesto, ficando a dedução comparativa inteiramente a cargo do leitor. «κατὰ μὲν δὴ τὴν τροφήν τῶν παιδῶν τοσαῦτα ἔλεγον, ἤκουσα δὲ καὶ ἄλλα ἐν Μέμφι ἐλθὼν ἐς λόγους τοῖσι ἱερεῦσι τοῦ Ἡφαίστου. καὶ δὴ καὶ ἐς Θήβας τε καὶ ἐς Ἡλίου πόλιν αὐτῶν τούτων εἶνεκεν ἐτραπόμην, ἐθέλων εἰδέναι εἰ συμβήσονται τοῖσι λόγοισι τοῖσι ἐν Μέμφι: οἱ γὰρ Ἡλιοπολῖται λέγονται Αἰγυπτίων εἶναι λογιώτατοι.»⁴¹⁴ «Além desta história de criar os filhos, eu também ouvi outras coisas em Mênfis em conversa com os sacerdotes de Hefesto; e visitei Tebas e Heliópolis, também, por este mesmo motivo, porque queria conhecer se as pessoas desses lugares me diziam as mesmas coisas que os sacerdotes de Mênfis, pois as pessoas de Heliópolis são tidas como as mais cultas do Egípto.»

No passo seguinte, Heródoto, relata a construção de um templo dedicado a Hefesto em Mênfis. O templo de Ptah (Hefestos) tornou-se um dos templos mais importantes do Egípto.⁴¹⁵ «ὥς δὲ τῷ Μίνι τούτῳ τῷ πρώτῳ γενομένῳ βασιλεῖ χέρσον γεγονέναι τὸ ἀπεργμένον, τοῦτο μὲν ἐν αὐτῷ πόλιν κτίσαι ταύτην ἣτις νῦν Μέμφις καλέεται: ἔστι γὰρ καὶ ἡ Μέμφις ἐν τῷ στεινῷ τῆς Αἰγύπτου: ἔξωθεν δὲ αὐτῆς περιορῶσαι λίμνην ἐκ τοῦ ποταμοῦ πρὸς βορέην τε καὶ πρὸς ἐσπέρην (τὸ γὰρ πρὸς τὴν ἠῶ αὐτὸς ὁ Νεῖλος ἀπέργει) , τοῦτο δὲ τοῦ Ἡφαίστου τὸ ἱρὸν ιδρύσασθαι ἐν αὐτῇ, ἐὼν μέγα τε καὶ ἀξιαπηγητότατον.»⁴¹⁶ «Após o primeiro rei Min ter feito terra seca do que havia cortado, fundou aí uma cidade que agora se chama Mênfis (pois Mênfis se situa na parte mais exígua do Egípto) e no seu exterior escavou um lago a partir do rio para norte e para oeste (pois o Nilo delimita-o a este, e de seguida, ele construiu o maior e mais remarcável templo de Hefesto.»

⁴¹³ Hdt VIII.98.2

⁴¹⁴ C.P. Tiele, *Comparative History of the Egyptian and Mesopotamian Religions*, Vol I, London, Routledge, 201, p.94.

⁴¹⁵ Hdt II.3.1

⁴¹⁶ M. Dolińska, *Achte Ägyptologische Tempeltagung*, Göttingen, H. Verlag, 2010, p.144.

Heródoto menciona Hefesto, associado ao templo com o seu nome. É reconhecido a Sesóstris um vasto programa de construção de templos, no entanto, o sistema de canais é anterior à XII dinastia.⁴¹⁷ «τούς τέ οἱ λίθους τοὺς ἐπὶ τούτου τοῦ βασιλέως κομισθέντας ἐς τοῦ Ἡφαίστου τὸ ἱρὸν, ἐόντας μεγάθει περιμήκειας, οὗτοι ἦσαν οἱ ἐλκύσαντες, καὶ τὰς διώρυχας τὰς νῦν ἐούσας ἐν Αἰγύπτῳ πάσας οὗτοι ἀναγκαζόμενοι ὄρουσον, ἐποίεον τε οὐκ ἐκόντες Αἴγυπτον, τὸ πρὶν ἐοῦσαν ἰπασίμην καὶ ἀμαξυομένην πᾶσαν, ἐνδεᾶ τούτων.»⁴¹⁸ «Após regressar ao Egipto e se ter vingado do seu irmão, Sesóstris encontrou trabalho para a turba que trouxe consigo dos países que tinha conquistado. Foram estes que arrastaram os grandes e compridos blocos de pedra, que foram trazidos no reinado deste rei, para o templo de Hefesto; foram eles que foram incentivados a construir todos os canais que existem agora no Egipto, e involuntariamente transformaram uma terra de cavalos e carroças deserta dos mesmos.»

No passo seguinte, o autor refere o final do reinado do sacerdote de Hefestos como uma abertura para a liberdade dos Egípcios. A multiplicidade de reis descrita é um sinal do colapso da autoridade central e da fragmentação do poder durante os períodos núbio e assírio. A referência ao número «doze» é um aspecto interessante mas de difícil interpretação. O que se torna evidente é que, para o espírito grego, o número «doze» era, de facto, relevante.⁴¹⁹ «ἐλευθερωθέντες Αἰγύπτιοι μετὰ τὸν ἱεῖα τοῦ Ἡφαίστου βασιλεύσαντα, οὐδένα γὰρ χρόνον οἰοί τε ἦσαν ἄνευ βασιλέως διαιτᾶσθαι, ἐστήσαντο δωδέκα βασιλέας, δωδέκα μοίρας δασάμενοι Αἴγυπτον πᾶσαν.»⁴²⁰ «Após o reinado do sacerdote de Hefestos os Egípcios tornaram-se livres. Mas não conseguiam viver sem um rei, por isso dividiram o Egipto em doze districtos e instalaram doze reis.»

Hefesto é neste passo associado a um santuário. O nome patecos está certamente ligado a Ptah mas não temos certeza absoluta. Aqui Heródoto confunde a imagem de Ptah (Hefesto) com a dos filhos de Ptah, estes eram Pigmeus, tinham pernas tortas e longos braços.⁴²¹ «ὥς δὲ δὴ καὶ ἐς τοῦ Ἡφαίστου τὸ ἱρὸν ἦλθε καὶ πολλὰ τῷ ἀγάλματι κατεγέλασε. ἔστι γὰρ τοῦ Ἡφαίστου τῷγαλμα τοῖσι Φοινικηίοισι

⁴¹⁷ Hdt II.99.4

⁴¹⁸ D. Asheri, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford, OUP, 2007, p. 383.

⁴¹⁹ Hdt II.108.2

⁴²⁰ H. Frankfort, *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*, Nevada, Dover Pub., 2011, p. 46.

⁴²¹ Hdt II.147.2

Παταϊκοῖσι ἐμφορέστατον, τοὺς οἱ Φοίνικες ἐν τῆσι πρόρησι τῶν τριηρέων περιάγουσι. ὃς δὲ τούτους μὴ ὄπωπε, ὄδε σημανέω: πυγμαίου ἀνδρὸς μίμησις ἐστί.»⁴²²

«Dentro do mesmo espírito, dirigiu-se ao santuário de Hefesto e desatou a rir da estátua do deus. Esta estátua de Hefesto é muito parecida com os patecos dos Fenícios, que estes costumam trazer na proa das naus. Para quem nunca ouviu falar desses patecos, aqui deixo uma informação. Trata-se da imagem de um pigmeu.» Os Cabirios eram divindades místicas que se encontravam em várias partes do mundo antigo. O significado etimológico de Cabirio é bastante incerto e foi encontrado em quase todas as línguas do Oriente. Alguns consideravam os Cabirios divindades autóctones de Lemnos, protectores dos habitantes da região e das vinhas. Os Cabirios geralmente formavam a sagrada família de pai, mãe e filhos, tiveram origem da Ásia Menor e espalharam-se por várias cidades gregas. Ptah (Hefesto) com a sua mulher Sakhmet e o seu filho Neferten são a versão menfita da sagrada família.⁴²³ «ἐσῆλθε δὲ καὶ ἐς τῶν Καβείρων τὸ ἱρόν, ἐς τὸ οὐ θεμιτόν ἐστι εἰσέναι ἄλλον γε ἢ τὸν ἱερέα: ταῦτα δὲ τὰ ἀγάλματα καὶ ἐνέπρησε πολλὰ κατασκώψας. ἔστι δὲ καὶ ταῦτα ὅμοια τοῖσι τοῦ Ἥφαιστου: τούτου δὲ σφέας παῖδας λέγουσι εἶναι.»⁴²⁴ «Cambisses penetrou também no templo dos Cabirios, onde só o sacerdote é permitido ter acesso e a mais ninguém; e aí voltou a queimar as estátuas, depois de muito troçar delas. São estas estátuas semelhantes às de Hefesto, e consideradas como a representação dos seus filhos.»

⁴²² L. Fried, *The Priest and the Great King: Temple-palace Relations in the Persian Empire*, California, UCP, 2004, p. 59.

⁴²³ Hdt III.37.2

⁴²⁴ S.G.Cole, *Theoi Megaloi*, Leiden, Brill, 1984, p. 57.

HERMES

Hermes é o deus olímpico da pecuária, das estradas, da viagem, da hospitalidade, dos arautos, da diplomacia, do comércio, da linguagem, da persuasão, do furto, da astúcia, das competições atléticas, e da astronomia. Os atributos de Hermes incluem o bastão dos arautos (caduceu) e sapatos alados. A mitologia menciona Hermes no roubo do gado de Apolo, a transformação de Bato em pedra, a morte de Argos Panoptes, a assistência prestada a Perseu, a ajuda que prestou a Ulisses. Hermes é o deus de sandálias aladas, mensageiro dos deuses. Filho de Zeus e Maia, Hermes nasceu numa gruta, na Arcádia, e cresceu surpreendentemente rápido. Pouco tempo após o seu nascimento, conseguiu caminhar pelo seu próprio pé para fora da gruta, matou uma tartaruga e da sua carapaça fez a primeira lira. De forma a conseguir as cordas para a lira roubou o gado do seu irmão Apolo, e dos tendões dos animais construiu o instrumento musical. Hermes é um deus com função dual. Ele conduz as almas ao reino dos mortos, na sua função de psicopompo e traz do reino dos mortos almas para o reino dos vivos.⁴²⁵

Hermes é apresentado associado aos Hermes itifálicos que eram colocados nas esquinas de Atenas. Os Hermes itifálicos eram pedras esculpidas com a cabeça de Hermes e um falo e serviam como marcadores de distância e de limites territoriais, eram colocados em cruzamentos e nas fronteiras. Estes marcadores eram também um instrumento simbólico das comunidades rurais com propriedades apotropaicas, assegurando sorte e fertilidade⁴²⁶. Os Egípcios possuíam um Hermes itifálico, o deus Bes, mas segundo Heródoto os Hermes itifálicos foram transmitidos aos Gregos não através dos Egípcios mas sim através dos Pelasgos.⁴²⁷ «ταῦτα μὲν νῦν καὶ ἄλλα πρὸς τούτοισι, τὰ ἐγὼ φράσω, Ἕλληνας ἀπ' Αἰγυπτίων νενομίκασι: τοῦ δὲ Ἑρμέω τὰ ἀγάλματα ὀρθὰ ἔχειν τὰ αἰδοῖα ποιεῦντες οὐκ ἀπ' Αἰγυπτίων μεμαθήκασι, ἀλλ' ἀπὸ Πελασγῶν πρῶτοι μὲν Ἑλλήνων ἀπάντων Ἀθηναῖοι παραλαβόντες, παρὰ δὲ τούτων ἄλλοι.»⁴²⁸ «Estes costumes, que passo a indicar, foram recebidos dos Gregos pelos Egípcios. Não se passava o mesmo com as imagens itifálicas de Hermes; a produção destes veio dos Pelasgos, os Atenienses foram os primeiros a receberem-nas e passaram-nas a outros.»

⁴²⁵ Aeneid IV 242

⁴²⁶ Hdt III.37.3

⁴²⁷ C. Jung, *Four Archetypes*, New York, Routledge, 2001, p. 44.

⁴²⁸ N. Brown, *Hermes the Thief*, Missouri, Lindisfarne Press, 1980, p.32.

Heródoto apenas menciona Hermes como tendo um templo em Bubástis que estava ligado a um templo de Ártemis por um bosque. Em período mais tardio, Hermes é identificado com Tot, estando o seu culto ligado ao de Osíris e sendo identificado pelos Gregos como Hermes Psicopompo.⁴²⁹ «κατὰ μὲν δὴ τὴν ἔσοδον ἐστρωμένη ἐστὶ ὁδὸς λίθου ἐπὶ σταδίου τρεῖς μάλιστα κη, διὰ τῆς ἀγορῆς φέρουσα ἐς τὸ πρὸς ἠῶ, εὗρος δὲ ὡς τεσσέρων πλέθρων: τῆ δὲ καὶ τῆ τῆς ὁδοῦ δένδρεα οὐρανομήκεα πέφυκε: φέρει δὲ ἐς Ἑρμέω ἱρὸν. τὸ μὲν δὴ ἱρὸν τοῦτο οὕτω ἔχει.»⁴³⁰ «Uma estrada, pavimentada em pedra, com cerca de três oitavos de uma milha conduz à entrada, dirigindo-se para leste através do mercado, em direção ao templo de Hermes; esta estrada tem cerca de 400 pés de largura, e é delimitada por árvores que chegam ao céu. Assim é o templo.»

Heródoto, apresenta no passo seguinte, Hermes como o principal deus cultuado. O Hermes dos Cabirios será uma corrupção de Hermon ou Ar-Mon.⁴³¹ Os Cabirios eram protectores do mar, os principais locais de culto eram Lemnos, Tessália e a Beócia. Originalmente seriam apenas dois, o mais velho identificado com Dioniso e o mais novo com Hermes. «οὔτοι μὲν σφέων οἱ ἐπιφανέστατοι νόμοι εἰσί, θεοὺς δὲ σέβονται μόνους τούσδε, Ἄρεα καὶ Διόνυσον καὶ Ἄρτεμιν. οἱ δὲ βασιλέες αὐτῶν, πάρεξ τῶν ἄλλων πολιητέων, σέβονται Ἑρμέην μάλιστα θεῶν, καὶ ὁμνύουσι μούνον τοῦτον, καὶ λέγουσι γεγονέναι ἀπὸ Ἑρμέω ἐωντούς.»⁴³² «Dos deuses, os únicos que veneram são Ares, Dioniso e Ártemis. Mas os soberanos, por oposição aos restantes cidadãos, homenageiam de entre as divindades, sobretudo Hermes; é só em nome deste deus que fazem juramentos e dele se afirmam descendentes.»

⁴²⁹ Hdt II.51.1

⁴³⁰ R. Garland, *The Greek Way of Death*, Cambridge, CUP, 2001, p.55.

⁴³¹ Hdt II.138.4

⁴³² G. Faber, *A Dissertation on the Mysteries of the Cabiri: Or, The Great Gods*, South Carolina, Nabu Press, 2011, p.283.

POSÍDON

Posídon é o deus olímpico do mar, dos rios, das inundações, da seca, dos tremores de terra e dos cavalos.⁴³³ O deus é retratado com um homem maduro, de constituição robusta e barba escura, e faz-se acompanhar de um tridente. A mitologia menciona-o na guerra com os Titãs, no enterro de Políbotes, na guerra com os Gigantes, no envio de um monstro marinho aos Troianos por estes não lhe terem pago as muralhas que o deus lhes construira. Posídon simbolizava os poderes crus encontrados nos seus elementos: mar, cavalos, tremores – de-terra. Perdedor na competição com Atena pelo controlo sobre a cidade de Atenas, Posídon é muitas vezes analisado e visto em contraste com a deusa. O seu filho com a ninfa Anfítrite era o poderoso Tritão.

Heródoto diz-nos que os Egípcios negam conhecer Posídon. Existe uma tradição que coloca Anteu a viver na Líbia e sendo filho de Posídon. A conotação egípcia desta história é confirmada pela demonstração de que o equivalente egípcio de Anteu *'ntywy* era uma forma de Set, revelando desta forma uma ligação entre Set e Posídon.⁴³⁴ «καὶ διότι Αἰγύπτιοι οὔτε Ποσειδέωνος οὔτε Διοσκούρων τὰ οὐνόματα φασὶ εἰδέναι, οὐδέ σφι θεοὶ οὔτοι ἐν τοῖσι ἄλλοισι θεοῖσι ἀποδεδέχεται.»⁴³⁵ «E os Egípcios negam conhecer os nomes Posídon e os Dioscuros, nem estes deuses são reconhecidos entre os deuses do Egipto.»

Heródoto, afirma que os Egípcios desconhecem Posídon e que ouviram falar do deus através dos Líbios. Segundo Heródoto os egípcios desconhecem Posídon. A excepção que Posídon constitui acaba por não ser esclarecida por Heródoto. Apenas conseguimos apurar que, provavelmente, os Egípcios receberam os nomes dos deuses através dos sacerdotes⁴³⁶ de Dodona.⁴³⁷ «τῶν δὲ οὔ φασι θεῶν γινώσκειν τὰ οὐνόματα, οὔτοι δέ μοι δοκέουσι ὑπὸ Πελασγῶν ὀνομασθῆναι, πλὴν Ποσειδέωνος: τοῦτον δὲ τὸν θεὸν παρὰ Λιβύων ἐπέθοντο»⁴³⁸ «Os deuses cujos nomes eles dizem não conhecer são, penso, de origem pelasga, excepto Posídon que eles conheceram através dos Líbios.»

⁴³³ D. Leeming, *The Oxford Companion to World Mythology*, New York, OUP, 2005, p.318.

⁴³⁴ Hdt V.7.1

⁴³⁵ A. Gardiner, *Egypt of the Pharaohs: An Introduction*, Oxford, OUP, 1964, p.429.

⁴³⁶ Dodona era o oráculo dedicado a Dione e Zeus. Segundo é um dos oráculos mais antigos do mundo grego.

⁴³⁷ Hdt II.43.2

⁴³⁸ O. Palagia, *Monumenta Graeca Et Romana: Euphranor*, Leiden, Brill, 1980, p. 56.

No passo seguinte temos a associação de Posídon à geografia do Peneu. Heródoto deixa a intervenção do deus na geografia da região em aberto, preferindo não subscrever explicitamente as opiniões dos crentes em Posídon. Alguns autores encaram este passo como uma prova do cepticismo de Heródoto. Na nossa opinião, este é apenas mais um exemplo da passagem para segundo plano dos deuses olímpicos. ⁴³⁹«αὐτοὶ μὲν νῦν Θεσσαλοὶ φασὶ Ποσειδέωνα ποιῆσαι τὸν ἀλλῶνα δι' οὗ ῥέει ὁ Πηνειός, οἰκότα λέγοντες: ὅστις γὰρ νομίζει Ποσειδέωνα τὴν γῆν σείειν καὶ τὰ διεστεῶτα ὑπὸ σεισμῶ τοῦ θεοῦ τούτου ἔργα εἶναι, κἂν ἐκεῖνο ἰδὼν φαίη Ποσειδέωνα ποιῆσαι: ἔστι γὰρ σεισμῶ ἔργον, ὡς ἔμοι φαίνεται εἶναι, ἢ διάστασις τῶν ὀρέων.»⁴⁴⁰ « Agora que os Tessálios dizem que Posídon fez uma passagem pela qual o Peneu corre. Isto é razoável, pois quem acredita que Posídon é o sacudidor da terra e que as fendas abertas pelos tremores de terra são obra desse deus concluirá, depois de ver essa passagem, que é obra de Posídon. Foi óbvio para mim que foi certamente um tremor de terra que forceu a separação das montanhas»

No topo do Monte Mícale existia uma Ἴππου κρήνη, uma fonte do cavalo de Posídon, Régaso.⁴⁴¹ O culto de Posídon Helicónio seria apenas um culto local isolado.⁴⁴² «τὸ δὲ Πανιώνιον ἐστὶ τῆς Μυκάλης χῶρος ἰρὸς πρὸς ἄρκτον τετραμμένος, κοινῇ ἐξαραιρημένος ὑπὸ Ἰόνων Ποσειδέωνι Ἐλικωνίῳ. ἢ δὲ Μυκάλῃ ἐστὶ τῆς ἠπείρου ἄκρῃ πρὸς ζέφυρον ἄνεμον κατήκουσα Σάμῳ καταντίον, ἐς τὴν συλλεγόμενοι ἀπὸ τῶν πολιῶν Ἴωνες ἄγεσκον ὀρτὴν τῇ ἔθεντο οὔνομα Πανιώνια.»⁴⁴³ «O Paniónio é um lugar sacro do Monte Mícale, virado a norte, que os Iónios, de comum acordo dedicaram a Posídon Helicónio. O Mícale é um promontório do continente, voltado a ocidente na direcção de Samos. Os Iónios de todas as cidades faziam aí o seu ponto de reunião para celebrarem um festival, a que deram o nome de Panónias.»

⁴³⁹ Hdt II.50.2

⁴⁴⁰ Cf Arist. *Meteor.* I.12.352 a

⁴⁴¹ Hdt VII.129.4

⁴⁴² Paus. ix. 31. 3

⁴⁴³ L.Farnell, *The Cults Of The Greek States*, vol.II, Montana, Kessinger Publishing , 2004.

O epíteto salvador, σωτήρι, é comum entre as divindade olímpicas, em particular, Zeus e Apolo.⁴⁴⁴ Posídon adquiriu o epíteto *soter* pelo seu papel na batalha de Salamina. Segundo os Gregos, o deus teria sido o responsável pela tempestade que assolou a frota persa. «οἱ δὲ ὡς ἐπύθοντο, Ποσειδέωνι σωτήρι εὐξάμενοι καὶ σπονδὰς προχέαντες τὴν ταχίστην ὀπίσω ἠπείγοντο ἐπὶ τὸ Ἀρτεμίσιον, ἐλπίσαντες ὀλίγας τινὰς σφι ἀντιξόους ἔσεσθαι νέας.»⁴⁴⁵ «Após ouvirem isto oraram a Posídon como seu salvador e derramaram libações. Depois apressaram-se para o Artemisium esperando encontrar alguns barcos que se lhes opusessem. Então regressaram ao Artemisium e fizeram aí o seu acampamento. A partir dessa altura passaram a chamar Posídon de salvador.»

O templo de Erecteu possuía três altares, um em honra de Posídon, outro em honra do herói Boutes e outro em honra de Hefestos. O altar central era dedicado a Atena Políade e continha, entre várias outras coisas, uma oliveira. A associação de Atena à oliveira indica uma ligação da deusa a uma divindade ancestral ligada à agricultura e a ligação de Posídon à água é auto-explicativa.⁴⁴⁶ «ἔστι ἐν τῇ ἀκροπόλει ταύτῃ Ἐρεχθέος τοῦ γηγενέος λεγομένου εἶναι νηός, ἐν τῷ ἐλαίῃ τε καὶ θάλασσα ἐνι, τὰ λόγος παρὰ Ἀθηναίων Ποσειδέωνά τε καὶ Ἀθηναίην ἐρίσαντας περὶ τῆς χώρας μαρτύρια θέσθαι.»⁴⁴⁷ «Existe na Acrópole um templo de Erecteu, que se diz ter nascido da terra; no seu interior encontram-se uma oliveira e uma fonte de água salgada, testemunho na versão dos Atenenses, da disputa de Posídon e Atena pela sua terra.» O templo de Posídon e o seu conteúdo foram descritos por Pausânias; a ligação de Temístocles a Posídon parece evidente uma vez que se deve a Temístocles a criação do império naval ateniense.⁴⁴⁸ «ὡς δὲ ἀπικόμενοι οἱ στρατηγοὶ διένεμον τὰς ψήφους ἐπὶ τοῦ Ποσειδέωνος τῷ βωμῷ, τὸν πρῶτον καὶ τὸν δεύτερον κρίνοντες ἐκ πάντων, ἐνθαῦτα πᾶς τις αὐτῶν ἐωυτῷ ἐτίθετο τὴν ψῆφον, αὐτὸς ἕκαστος δοκέων ἄριστος γενέσθαι, δεύτερα δὲ οἱ πολλοὶ συνεξέπιπτον Θεμιστοκλέα κρίνοντες. οἱ μὲν δὴ ἐμουνούντο, Θεμιστοκλέης δὲ δευτερείοισι ὑπερεβάλλετο πολλόν.»⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ Hdt I.148.1

⁴⁴⁵ G. Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, Cambridge, CUP, 1996, p. 22.

⁴⁴⁶ Hdt VII.192.

⁴⁴⁷ F. Hartt, *Arte*, Madrid, Ediciones Akal, 1989, p. 199.

⁴⁴⁸ Hdt VIII.55.1

⁴⁴⁹ Paus. I. 7-9

«E logo que chegaram, os estrategos depositaram os votos sobre o altar de Poséidon para escolher quem de entre eles devia ocupar o primeiro e o segundo lugar; então cada um votou em si próprio, pois considerava que tinha sido ele, em pessoa, o mais valoroso, mas, para o segundo lugar, a maioria coincidiu com Temistócles.»

No passo seguinte, Heródoto menciona a estátua e o templo de Posídon em Potideia. Potideia estava sob a especial protecção de Posídon, de quem recebeu o nome, o sinal da fúria do deus terá feito sentido suficiente no desastre persa para que Heródoto inclua a sua menção na narrativa, no entanto, distancia-se do relato ressaltando «ao que dizem os Potideatas». ⁴⁵⁰ «αἴτιον δὲ λέγουσι Ποτιδαῖται τῆς τε ῥηχίης καὶ τῆς πλημμυρίδος καὶ τοῦ Περσικοῦ πάθεος γενέσθαι τόδε, ὅτι τοῦ Ποσειδέωνος ἐς τὸν νηὸν καὶ τὸ ἄγαλμα τὸ ἐν τῷ προαστείῳ ἠσέβησαν οὗτοι τῶν Περσέων οἱ περ καὶ διεφθάρησαν ὑπὸ τῆς θαλάσσης: αἴτιον δὲ τοῦτο λέγοντες εὖ λέγειν ἔμοιγε δοκέουσι.» ⁴⁵¹ «A causa da costa rochosa, da preiamar e do desastre persa resultou, ao que dizem os Potideatas, do facto de terem sido precisamente esses Persas que foram destruídos pelo mar quem ofendera o templo e a estátua de Poséidon, que ficava diante da cidade.»

Heródoto faz, no passo seguinte, um relato de vários objectos ofertados aos deuses de Delfos. O trípede com a serpente de três cabeças tinha como propósito celebrar a aliança grega contra a Pérsia, os trinta e um nomes das cidades-estado gregas estão inscritas em onze espirais. ⁴⁴⁴ A dedicatória a Posídon dificilmente pode estar ligada a batalha de Plateias, o que significa que estas oferendas se referiam à guerra em geral. ⁴⁴⁵ «συμφορήσαντες δὲ τὰ χρήματα καὶ δεκάτην ἐξελόντες τῷ ἐν Δελφοῖσι θεῷ, ἀπ' ἧς ὁ τρίπους ὁ χρύσεος ἀνετέθη ὁ ἐπὶ τοῦ τρικαρήνου ὄφις τοῦ χαλκέου ἐπεστεῶς ἄγχιστα τοῦ βωμοῦ, καὶ τῷ ἐν Ὀλυμπίῃ θεῷ ἐξελόντες, ἀπ' ἧς δεκάπηχυν χάλκεον Δία ἀνέθηκαν, καὶ τῷ ἐν Ἴσθμῷ θεῷ, ἀπ' ἧς ἐπτάπηχυν χάλκεος Ποσειδέων ἐξεγένετο, ταῦτα ἐξελόντες τὰ λοιπὰ διαιρέοντο, καὶ ἔλαβον ἕκαστοι τῶν ἄξιοι ἦσαν, καὶ τὰς παλλακὰς τῶν Περσέων καὶ τὸν χρυσὸν καὶ ἄργυρον καὶ ἄλλα χρήματα τε καὶ ὑποζύγια.» ⁴⁴⁶ «Tendo trazido o saque, separaram um dízimo para os deuses de Delfos. Deste foi feito e dedicado um tripode que usa sobre a serpernte de três cabeças em bronze mais perto do altar; outros separaram para o deis de Olímpia, do qual foi feita e dedicada uma figura de

⁴⁵⁰Hdt VIII. 123.2

⁴⁵¹ N.Jones, *Public Organization in Ancient Greece: A Documentary Study*, vol.176., APS, 1987, p. 267.

bronze de Zeus, dez côvados de altura, e outra para o deus do Istmo, para o qual foi feito um Posídon de bronze, sete côvados de altura.»

Heródoto, narra que Atena era filha de Posídon, mais uma vez nota-se a distância que coloca no que escreve ao dizer «é isto que eles contam». O epíteto τριτογένεια contribuiu para vincular Atena a Tritão e ao seu lago; no caso de Posídon e Tritão devem ter sido vinculados a divindades locais das águas uma vez que o culto das águas era generalizado entre os Berberes.⁴⁵² «τὴν δὲ Ἀθηναίην φασὶ Ποσειδέωνος εἶναι θυγατέρα καὶ τῆς Τριτωνίδος λίμνης, καὶ μιν μεμφθεῖσάν τι τῷ πατρὶ δοῦναι ἑωυτὴν τῷ Δίῳ, τὸν δὲ Δία ἑωυτοῦ μιν ποιήσασθαι θυγατέρα. ταῦτα μὲν λέγουσι, μῖζιν δὲ ἐπικοινωνοῦν τῶν γυναικῶν ποιέονται, οὔτε συνοικέοντες κτηνηδὸν τε μισγόμενοι.»⁴⁵³ «Dizem que Atena era filha de Posídon e da divindade do lago Tritónis e que, revoltada por qualquer motivo contra o pai, se foi entregar a Zeus, e Zeus recebeu-a como filha-é isto que eles contam.»

A visão de Heródoto sobre a religião berbere é limitada uma vez que estas tribos adoravam vários elementos como pedras, madeira e o vento. Sabemos que os rituais sacrificiais faziam parte integrante da religião norte-africana.⁴⁵⁴ «θυσιάαι δὲ τοῖσι νομάσι εἰσὶ αἶδε. ἐπεὰν τοῦ ὠτὸς ἀπάρξωνται τοῦ κτήνεος, ῥιπτέουσι ὑπὲρ τὸν δόμον, τοῦτο δὲ ποιήσαντες ἀποστρέφουσι τὸν ἀχένα αὐτοῦ: θύουσι δὲ ἡλίῳ καὶ σελήνῃ μούνοισι. τούτοις μὲν νυν πάντες Λίβυες θύουσι, ἀτὰρ οἱ περὶ τὴν Τριτωνίδα λίμνην νέμοντες τῇ Ἀθηναίῃ μάλιστα, μετὰ δὲ τῷ; Τρίτωνι καὶ τῷ Ποσειδέωνι.»⁴⁵⁵ «Os sacrifícios entre os nómadas são os seguintes: depois de tomarem como primícia a orelha do animal oferecido como vítima, atiram-na por cima da casa e, feito isto, torcem-lhe o pescoço. Sacrificam apenas ao sol e à lua, a quem todos os Líbios sacrificam, embora os que vivem à volta do lago Tritónis sacrifiquem sobretudo a Atena e depois dela a Tritão e Posídon.»

⁴⁵² Hdt IX.81.1

⁴⁵³ Hdt IX.81.1

⁴⁵⁴ R.Basset, *RHR*, 1910, p. 299-300.

⁴⁵⁵ Hdt IV.180.5

Os sacrifícios reais citas eram feitos a Tagimasadas e a identificação de Posídon com este deus deverá basear-se na associação de ambos os deuses aos cavalos, e a domaçaõ de cavalos, aos tremores de terra. Os sacrifícios a este deus deviam incluir o sacrificio de cavalos.⁴⁵⁶ «τούτους μὲν πάντες Σκύθαι νενομίκασι, οἱ δὲ καλεόμενοι βασιλήιοι Σκύθαι καὶ τῷ Ποσειδέωνι θύουσι.»⁴⁵⁷ «Estes são os deuses que todos os Citas reconhecem, mas os chamados Citas reais sacrificam também a Posídon.»

ZEUS

Zeus era o deus supremo do Olimpo, deus do céu e da meteorologia, da lei, da ordem e do destino. Zeus é representado como um homem magnificente, maduro e de estatura robusta e de barba. Os atributos do deus incluem o raio, o ceptro real e a águia. Na mitologia, Zeus é interveniente na Titanomaquia, na Gigantomaquia, no conflito com Prometeu, na batalha com Tifão, e protagonista de inúmeros casos amorosos, bem como da guerra de Tróia. Zeus é invocado em carácter triplo: como o deus que impunha purificação de culpa não intencional, e como o protector do coração e dos direitos da amizade. Esses três atributos num só deus, são um estágio intermediário para a ideia de três deuses com atributos diferentes.⁴⁵⁸ Heródoto apresenta Creso a invocar Zeus nos seus três atributos. No passo seguinte, a ideia de *xenia* não é mencionada mas encontra-se implícita. «περιημεκτέων δὲ τῆ συμφορῆ δεινῶς ἐκάλεε μὲν Δία καθάρσιον μαρτυρόμενος τὰ ὑπὸ τοῦ ξείνου πεπονθῶς εἶη ἐκάλεε δὲ ἐπίστιόν τε καὶ ἑταιρήιον, τὸν αὐτὸν τοῦτον ὀνομάζων θεόν, τὸν μὲν ἐπίστιον καλέων, διότι δὴ οἰκίοισι ὑποδεξάμενος τὸν ξεῖνον φονέα τοῦ παιδὸς ἐλάνθανε βόσκων, τὸν δὲ ἑταιρήιον, ὡς φύλακα συμπέμψας αὐτὸν εὐρήκοι πολεμιώτατον.»⁴⁵⁹ «e na sua enorme e terrível dor na sua má sorte invocou Zeus por três nomes- Zeus, o purificador, Zeus do lar, Zeus dos amigos: o primeiro porque queira que o deus soubesse o mal que o convidado lhe havia infligido, o segundo porque tinha recebido o hóspede em sua casa e

⁴⁵⁶ C. Tully, *Confronting Poseidon: Around the World Against the Odds*, Portsmouth, Offshore Pub., 2002, p. 58.

⁴⁵⁷ Hdt IV.188.1

⁴⁵⁸ E. Jacobson, *The Art of the Scythians: The Interpenetration of Cultures at the Edge of the Hellenic World*, Vol.8 Leiden, Brill, 1995, p. 54.

⁴⁵⁹ Hdt IV.59.1

dessa forma e, sem saber, acolheu o assassino do seu filho; e o terceiro, porque encontrara o seu pior inimigo no homem que enviara como protector.»

Apesar de o deus grego favorito de Creso ser Apolo, aqui o dízimo do saque persa é atribuído a Zeus. Provavelmente, Heródoto tinha em mente Ahura Mazda, a quem os Gregos chamavam ou identificavam com Zeus.⁴⁶⁰

«κάτισον τῶν δορυφόρων ἐπὶ πάσῃσι τῆσι πύλῃσι φυλάκους, οἱ λεγόντων πρὸς τοὺς ἐκφέροντας τὰ χρήματα ἀπαιρούμενοι ὡς σφέα ἀναγκαίως ἔχει δεκατευθῆναι τῷ Δίῳ.»⁴⁶¹ «Posta homem a tua guarda pessoa a todas as portas, com ordem de tirar os bens a quem os leva e de lhe dizer que tem necessidade de oferecer o dízimo a Zeus.»

Heródoto não menciona o nome da divindade suprema dos Persas, apesar de mencionar o da deusa suprema, Anahita. Zeus equivale a Ahura Mazda, um grande deus, que criou esta terra, o céu, e que criou a alegria para o Homem. Ele é o grande deus mas não é o único. Em Heródoto não há qualquer menção a Arimane, o Princípio do Mal, nem ao famoso dualismo mazdaísta.⁴⁶² «οἱ δὲ νομίζουσι Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὄρεων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες»⁴⁶³ «Costumam subir aos cumes das montanhas para oferecerem sacrifícios a Zeus, nome por que designam toda a curva celeste.» A liga Cária começou a celebrar o culto anfitriónico de Zeus Cário no princípio do séc. VI a.C. Em Labraunda existia um importante e exclusivo culto cário de Zeus Estrácio.⁴⁶⁴ Heródoto estabelece uma ligação entre o culto da Lídia e o da Cária. Os cários acreditavam partilhar uma ancestralidade com os Lídios e os Misos através do seu lendário rei Car. Como tal, todos partilhavam o culto do Zeus *Karios*. No entanto, apenas os Cários que podiam provar uma descendência directa do rei Car podiam ter acesso a este culto. «ἀποδείκνῦσι δὲ ἐν Μυλάσοισι Διὸς Καρίου ἱρὸν ἀρχαῖον, τοῦ Μυσοῖσι μὲν καὶ Λυδοῖσι μέτεστι ὡς κασιγνήτοισι ἐοῦσι τοῖσι Καρσί: τὸν γὰρ Λυδὸν καὶ τὸν Μυσὸν λέγουσι εἶναι Καρὸς ἀδελφεοῦς. τούτοισι μὲν δὴ μέτεστι, ὅσοι δὲ ἐόντες ἄλλου ἔθνεος ὁμόγλωσσοι τοῖσι Καρσί ἐγένοντο, τούτοισι δὲ οὐ μέτα».⁴⁶⁵

⁴⁶⁰ G. Conteneau, *La Civilisation Phénicienne*, Paris, Hachette, 1928, p. 162.

⁴⁶¹ Hdt I.44.2

⁴⁶² J. Kirchberg, *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Berlin, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, p. 26.

⁴⁶³ Hdt I.89.3

⁴⁶⁴ P. Briant, *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Indiana, Eisenbrauns, 2002, p. 108.

⁴⁶⁵ Hdt I.131.2

«Apontam como prova um antigo santuário de Zeus Cário em Mílaso, onde Mísios e Lídios são admitidos na qualidade de parentes dos Cários. Porque Lídio e Miso eram, segundo a lenda, irmãos de Car. Esses são, portanto, admitidos, enquanto todos os que pertençam a outra raça, mesmo que falem a língua dos Cários, o não são.» Heródoto não corrobora a história com fontes de Delfos e chama a atenção para a métrica invulgar dos versos do oráculo.⁴⁶⁶ «ή δὲ Πυθίη σφι, ὡς αὐτοὶ Κνίδιοι λέγουσι, χρᾶ ἐν τριμέτρῳ τόνῳ τάδε. “Ἴσθμὸν δὲ μὴ πυργοῦτε μηδ’ ὀρύσσετε: Ζεὺς γάρ κ’ ἔθηκε νῆσον, εἴ κ’ ἐβοῦλετο.»⁴⁶² «A Pítia, segundo a versão dos Cnídios, deu-lhes a seguinte resposta em trímetros:” não fortifiquem o istmo, nem o rompam. Pois Zeus teria feito da vossa terra uma ilha, se essa fosse a sua vontade» Heródoto mais uma vez coloca Creso a pronunciar o nome de Zeus com uma naturalidade que apenas um grego poderia ter ao invocar o nome deste deus.⁴⁶⁷ «παρεὼν δὲ καὶ μεμφόμενος τὴν γνώμην ταύτην Κροῖσος ὁ Λυδὸς ἀπεδείκνυτο ἐναντίην τῇ προκειμένῃ γνώμῃ, λέγων τάδε. ‘ὦ βασιλεῦ, εἶπον μὲν καὶ πρότερόν τοι ὅτι ἐπεὶ με Ζεὺς ἔδωκέ τοι, τὸ ἂν ὀρῶ σφάλμα ἐὸν οἴκῳ τῷ σῷ κατὰ δύναμιν ἀποτρέψειν: τὰ δὲ μοι παθήματα ἐόντα ἀχάρिता μαθήματα γέγονε. »⁴⁶⁸ «Só o Lídio Creso, também presente, discordou desta opinião e desenvolveu uma posição contrária à que tinha sido proposta nestes termos: Meu senhor, já um dia te afirmei-uma vez que Zeus te fez dádiva da minha pessoa- que havia de afastar , com todas as minhas forças, qualquer ameaça que visse pairar sobre a tua casa. A minha desgraça, se nada tem de agradável, deu-me pelo menos uma lição.»

Neste passo, encontramos a reiteração do poder de Zeus como senhor do céu e dador de chuva. Apesar de não estar mencionado, o epíteto é o de Zeus Ombrios, de quem Heródoto fala.⁴⁶⁹ A explicação do autor revela a mentalidade grega da época, que contava apenas com Zeus para lhe fornecer a chuva necessária à sobrevivência. «πυθόμενοι γὰρ ὡς ἕεται πᾶσα ἡ χώρα τῶν Ἑλλήνων ἀλλ’ οὐ ποταμοῖσι ἄρδεται κατὰ περ ἢ σφετέρῃ, ἔφασαν Ἕλληνας ψευσθέντας κοτὲ ἐλπίδος μεγάλης κακῶς πεινήσειν. τὸ δὲ ἔπος τοῦτο ἐθέλει λέγειν ὡς, εἰ μὴ ἐθελήσει σφι ἕναι ὁ θεὸς ἀλλὰ ἀνυμῶ διαχρᾶσθαι, λιμῶ οἱ Ἕλληνες αἰρεθήσονται: οὐ γὰρ δὴ σφι ἐστὶ ὕδατος οὐδεμία ἄλλη ἀποστροφή ὅτι μὴ ἐκ τοῦ Διὸς

⁴⁶⁶ E. Seidl, *Orientalisches Recht (Handbuch Der Orientalistik - Abteilung - Der Nahe Und Der Mittlere Osten*, V.3, Leiden, Brill, 1997, p. 300.

⁴⁶⁷ R.B. Kebris, *The Paintings in the Cnidian Lesche at Delphi and their Historical Context*, Leiden, Brill, 1983, p.39-40.

⁴⁶⁸ Hdt I.174.5

⁴⁶⁹ V. Adluri, *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Boston, De Gruyter, 2013 , p. 193.

μοῦνον.»⁴⁷⁰«Ao saber que toda a terra grega é irrigada por chuva, e não por águas fluviais como o país deles, afirmaram que um dia os Gregos ficariam desapontados por contarem com esse meio de irrigação, e morreriam de fome: querendo dizer que se o céu não enviasse chuva aos Gregos e os afligisse com seca, os Gregos seriam assaltados pela fome, pois não há nenhuma outra fonte de água para os gregos excepto Zeus.»

O carvalho mencionado neste passo é o valónia, *Quercus Macrolepis*. Esta espécie era consagrada a Zeus em Dodona e servia como centro do culto nesse templo. O Zeus oracular cultuado em Dodona era o Zeus *Naios*. Este culto era particularmente antigo, trazido pelos Indo-Europeus, no III milénio a.C. Este culto não tinha qualquer afinidade com o Egipto.⁴⁷¹ Zeus *Naios* providenciava muitos oráculos aos Atenenses, quando estes suspeitavam das respostas do oráculo de Delfos. Através das inscrições, concluímos que este era um oráculo mais utilizado para questões mundanas, e pessoais. «ἰζομένην δέ μιν ἐπὶ φηγὸν αὐδάξασθαι φωνῆ ἀνθρωπηίῃ ὡς χρεὸν εἶη μαντήιον αὐτόθι Διὸς γενέσθαι, καὶ αὐτοὺς ὑπολαβεῖν θεῖον εἶναι τὸ ἐπαγγελλόμενον αὐτοῖσι, καὶ σφεας ἐκ τούτου ποιῆσαι.»⁴⁷²«O último sentou-se num carvalho; e aí pronunciou discurso humano, declarando que um local de adivinhação de Zeus deveria ser ali construído, as pessoas de Dodona perceberam que a mensagem era divina, e por isso, estabeleceram naquele local o templo oracular.»

A expressão “lavado por Zeus” é uma expressão que permite uma interpretação da mentalidade da época, em que as explicações físicas eram comuns e em que se identificavam os deuses com os poderes da natureza.⁴⁷³«ὁ δὲ πολλὰ μὲν τῶν μαντίων ἀπαγορευόντων πολλὰ δὲ τῶν φίλων ἐστέλλετο αὐτόσε, πρὸς δὲ καὶ ἰδούσης τῆς θυγατρὸς ὄψιν ἐνυπνίου τοιήνδε: ἐδόκεε οἷ τὸν πατέρα ἐν τῷ ἡέρι μετέωρον ἔόντα λουῖσθαι μὲν ὑπὸ τοῦ Διός, χρίεσθαι δὲ ὑπὸ τοῦ ἡλίου.»⁴⁷²

«Policrates preparou-se para visitar Oroetes, apesar da forte dissuasão dos seus adivinhos e amigos, e a visão que a filha tivera num sonho ela sonhou que vira o seu pai no ar sendo lavado por Zeus e ungido por Hélios.»

⁴⁷⁰ Hdt I.207.1

⁴⁷¹ J.Larson, *Ancient Greek Cults: A Guide*, London, Routledge, 2007, p.16.

⁴⁷² Hdt II.13.3

⁴⁷³ Diod. 4 . 2.

⁴⁷² Hdt II.146.2

Heródoto relata o culto de Samos a Zeus Eleutério instituído por Meândrio após a morte de Policrates como celebração da derrota da tirania e o estabelecimento da liberdade em Samos após a abolição da tirania.⁴⁷⁴No entanto, Zeus Eleutério era creditado como tendo ajudado os Gregos a tornarem-se livres do domínio persa, sendo o culto de Zeus Eleutério muito abrangente, pois encontrava-se em todos os locais que simbolizassem a vitória Grega sobre os Persas. O culto a Zeus Eleutério era um culto de celebração da liberdade política, mas principalmente da vitória política sobre os Persas. «ἐπειδὴ γὰρ οἱ ἔξαγγέλθη ὁ Πολυκράτεος θάνατος, ἐποίηε τοιάδε: πρῶτα μὲν Διὸς ἐλευθερίου βωμὸν ἰδρύσατο καὶ τέμενος περὶ αὐτὸν οὖρισε τοῦτο τὸ νῦν ἐν τῷ προαστείῳ ἐστί: μετὰ δέ, ὡς οἱ ἐπεποιήτο, ἐκκλησίην συναγείρας πάντων τῶν ἀστῶν ἔλεξε τάδε.»⁴⁷⁴«Pois quando soube da morte de Polícrates, primeiro erigiu um altar a Zeus Liberador e delimitou e balizou o espaço sagrado que ainda pode ser visto no subúrbio da cidade; quando o altar ficou terminado, chamou uma assembleia de todos os cidadãos.»

O culto de Zeus Liceu foi trazido pelos colonos vindos para Cirene no tempo de Bato II.⁴⁷⁵ Este culto era importante no tecido socio-político da Arcádia, tanto que uma das faces das moedas da liga arcádica continha o Zeus Liceu. A cada quatro anos, celebrava-se um festival dedicado a Zeus Liceu, que incluía jogos. Este culto parece estar associado a sacrifícios humanos e à transformação do iniciado em lobo. Os académicos apontam a presença de antropofagia.⁴⁷⁶ Os participantes comeriam porções de uma “carne misteriosa” que seria carne animal misturada com carne humana.⁴⁷⁷ «διεξιούσης δὲ τῆς στρατιῆς Βάδρης μὲν ὁ τοῦ ναυτικοῦ στρατοῦ στρατηγὸς ἐκέλευε αἰρέειν τὴν πόλιν, Ἄμασις δὲ ὁ τοῦ πεζοῦ οὐκ ἔα: ἐπὶ Βάρκην γὰρ ἀποσταλῆναι μούνην Ἑλληνίδα πόλιν: ἐς ὃ διεξελθοῦσι καὶ ἰζομένοισι ἐπὶ Διὸς Λυκαίου ὄχθον μετεμέλησέ σφι οὐ σχοῦσι τὴν Κυρήνην. καὶ ἐπειρῶντο τὸ δεύτερον παριέναι ἐς αὐτήν: οἱ δὲ Κυρηναῖοι οὐ περιώρων.»⁴⁷⁸

«Enquanto as tropas iam passando Badres, o estrategista das forças navais, mandou tomar a cidade, mas Amásis, o estrategista das tropas de terra, não o permitiu: pois fora contra Barce e apenas contra esta cidade grega, que tinham sido enviados. Até ao momento em que, depois de atravessarem a cidade e de se instalarem na colina de Zeus Liceu, lhes surgiu o arrependimento por não terem tomado Cirene.»

⁴⁷⁴ D. Soccio, *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy*, Wadsworth, Cengage, 2010, p. 17.

⁴⁷⁵ H. Hansen, *Polis and Politics*, Massachusetts, MTP, 200, p. 255.

⁴⁷⁶ A. Franklin, *The Lupercalia*, New York, Columbia University, 1925, p.21.

⁴⁷⁷ Plat. *Resp.* 565d

⁴⁷⁸ Hdt III.142.2

O Zeus a que se refere este passo é o Zeus Ctésio, o deus do lar e da família, geralmente representado em forma de cobra. Este Zeus Ctésio é raramente mencionado, mas o facto de o epíteto também ter uma forma em dórico, *Pasios*, é demonstrativo da importância desta epifania de Zeus.⁴⁷⁹ Este culto era familiar, privado, feito por famílias ricas, que ofereciam sacrifícios dentro das suas casas. Este culto fazia parte da religião da *oikos*. «ὁ δὲ ἀλγήσας τῷ ἐπειρωτήματι εἶπε φὰς αὐτὸς μὲν ἀμφοτέρων ἤδη πεπειρησθαι, κείνον δὲ οὐ, τὴν μέντοι ἐπειρώτησιν ταύτην ἄρξειν Λακεδαιμονίοισι ἢ μυρίας κακότητος ἢ μυρίας εὐδαιμονίης. ταῦτα δὲ εἶπας καὶ κατακαλυψάμενος ἦε ἐκ τοῦ θεήτρου ἐς τὰ ἔωυτοῦ οἰκία, αὐτίκα δὲ παρασκευασάμενος ἔθυε τῷ Διὶ βοῦν.»⁴⁸⁰ «Ele, ofendido com aquela interpelação, replicou dizendo que já tinha experimentado ambas, enquanto o outro não, e que pela certa, aquela pergunta constituiria para os Lacedemónios fonte ora de mil desgraças ora de mil benesses. Dito isto, cobriu a cabeça e saiu do teatro em direcção a sua casa. Logo que acabou de se preparar, ofereceu um boi a Zeus e, terminado o sacrifício, chamou a mãe.» A observação deste homem confere com a imagem que muitos tinham de Xerxes, um Zeus persa. O seu esplendor e poder acordou nas mentes a percepção de um Zeus disfarçado de persa.⁴⁸¹ Górgias, inclusive, escreve: “Xerxes, o Zeus dos Persas.”⁴⁸² «ἐνθαῦτα λέγεται, Ξέρξεω ἤδη διαβεβηκότος τὸν Ἑλλήσποντον, ἄνδρα εἰπεῖν Ἑλλησπόντιον ὦ Ζεῦ, τί δὴ ἀνδρὶ εἰδόμενος Πέρση καὶ οὐνομα ἀντὶ Διὸς Ξέρξην θέμενος ἀνάστατον τὴν Ἑλλάδα θέλεις ποιῆσαι, ἄγων πάντας ἀνθρώπους; καὶ γὰρ ἄνευ τούτων ἐξῆν τοι ποιέειν ταῦτα.»⁴⁸³ «Diz-se que quando Xerxes atravessou o Helesponto, um homem gritou: “Ó, Zeus, porque te disfarças-te de homem persa e mudaste o teu nome para Xerxes, levando o resto do mundo contigo a mudar a Hélade do seu lugar? Podias tê-lo feito sem recorrer a esses meios.»

O poder de Zeus é neste passo afirmado de forma incontestável, pecar contra Zeus é pecar contra Hellas, a identidade de um dissolve-se na identidade de outro. «ἡμεῖς δὲ Δία τε Ἑλλήνιον αἰδεσθέντες καὶ τὴν Ἑλλάδα δεινὸν ποιούμενοι προδοῦναι οὐ καταινέσαμεν ἀλλ’ ἀπειπάμεθα, καίπερ ἀδικεόμενοι ὑπ’ Ἑλλήνων καὶ καταπροδιδόμενοι, ἐπιστάμενοί τε ὅτι κερδαλέωτερον ἐστὶ ὁμολογέειν τῷ Πέρση μᾶλλον ἢ περ πολεμέειν: οὐ μὲν οὐδὲ ὁμολογήσομεν ἐκόντες εἶναι. καὶ τὸ μὲν ἀπ’ ἡμέων οὕτω

⁴⁷⁹ R.G. Goodchild, *The Decline of Cyrene and Rise of Ptolemais: Two New Inscriptions*, QAL, 1961.

⁴⁸⁰ Hdt IV. 203.2

⁴⁸¹ M.Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York, Bibliolife, 1961, p. 65.

⁴⁸² Hdt VI.67.3

⁴⁸³ R. Brock, *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle*, London, Bloomsbury, 2013, p. 16.

ἀκίβδηλον νέμεται ἐπὶ τοὺς Ἑλληνας:»⁴⁸⁴«Mas uma vez que não queremos pecar contra Zeus, o deus da Hélade e, como considero vergonhoso trair a Hélade, não consentimos. Fizemo-lo apesar dos Gregos estarem a actuar contra nós, desrespeitando a nossa dor, além do mais sabemos que é mais sensato fazer um acordo com os Persas que travar uma guerra contra ele, ainda que o acordo que celebramos com ele não seja de livre e espontânea vontade. Pela nossa parte agimos a favor dos Gregos, com honestidade.»

⁴⁸⁴ Hdt VII.56.2

XV-CONCLUSÃO

No próêmio das *Histórias*, Heródoto não menciona os deuses, apenas os homens e os seus feitos: τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων. O seu trabalho não alega inspiração divina. No entanto, as *Histórias* estão repletas de intervenção dos deuses. A caracterização destes é feita de forma vaga, mas nem por isso deixam de ter um papel preponderante na narrativa. É aos deuses que Heródoto atribui, por exemplo, a vitória grega nas guerras persas.⁴⁸⁵ Também a instabilidade da sorte humana é central na narrativa das *Histórias*. O autor incorpora na sua narrativa os oráculos com propósitos variados. O de Cresos serve para lembrar o leitor do poder do destino; a determinação de Leônidas acentua o heroísmo inerente ao carácter espartano; a capacidade de Temístocles para decifrar o oráculo da “parede de madeira”, persuadindo os Atenienses da sua razão, demonstra a natureza contingente da História. Ao contrário dos deuses homéricos, em Heródoto a participação divina faz-se sempre de forma diferida. É através dos templos dos respectivos deuses que a sua presença e influência se faz presente. A forma como o historiador se refere aos Olímpicos não pertence à crença mas a uma consciência quase filosófica da força do divino como força orientadora nos assuntos humanos. O que encontramos nas *Histórias* em relação aos deuses olímpicos é uma força transcendente, não-antropomórfica que gere o mundo. Tão importante quanto os deuses específicos é o conceito mais geral de Providência Divina ou de sorte divina. Os Olímpicos funcionam como uma força sobrenatural que mantém o equilíbrio e a ordem das coisas. São os deuses que assumem a responsabilidade por uma tempestade, por uma vitória, por uma derrota, é a eles que se fazem oferendas e preces de forma a obter um resultado específico, espera-se dos deuses imparcialidade mesmo quando se considera apenas uma opção válida, o lado bem-sucedido de quem pede. Os deuses também punem o excesso e a *hybris* e os deuses sabem mais e melhor o que espera os humanos, gerindo-lhes o destino de acordo com os seus atributos divinos.

⁴⁸⁵ Lateinner, 1989, p.141, afirma que para a audiência de Heródoto «o desejo de retribuição» era uma forma mais conveniente e familiar do que a análise de causas criada por Heródoto.

Contemporâneo de Sófocles, Heródoto partilha com ele algumas semelhanças de estilo, conteúdo e linguagem. De acordo com Pohlenz, o Autor aprendeu com a tragédia não apenas a contar uma história mas também a interpretá-la.⁴⁸⁶ O autor de Halicarnaso e Sófocles aproximam-se no gosto que ambos nutrem por oráculos. Tal como Sófocles, Heródoto deleita-se a mostrar os homens enganados pelos oráculos, a falta de compreensão ou má interpretação de oráculos por parte dos crentes é para estes autores um tema recorrente. O que aproxima Heródoto de Ésquilo é a denuncia da *hybris*, não a *hybris* da falta moral, merecedora de punição, mas a *hybris* de cariz material, como Heródoto a descreve no discurso de Artabanes.⁴⁸⁷ Alguns autores consideram que o paralelismo entre a obra de Heródoto e a tragédia vai ao ponto de episódios inteiros poderem ser analisados como se de uma tragédia⁴⁸⁸ se tratasse⁴⁸⁹.

A intervenção divina também ocorre de acordo com o local geográfico dos respectivos santuários. Caso um precinto seja destruído ou dessacralizado, a intervenção do deus respectivo é segura e firme. Alguns autores demonstram uma certa tristeza pelo facto de Heródoto dar um lugar tão inapropriado aos deuses nos assuntos humanos e da forma tão superficial, quase ingénuo, como os trata na sua narrativa, não utilizando agudez de observação ou o sentido crítico que esperaríamos de um autor como ele.⁴⁹⁰ Esse tipo de expectativas em torno de um autor como Heródoto parecem pouco realistas, uma vez que o historiador trata os feitos de homens que, à altura, não faziam sentido sem os deuses. Na verdade, homens e deuses eram uma só moeda com as suas duas faces. Heródoto associa os nomes de deuses estrangeiros aos nomes dos deuses gregos, no que poderá ser lido como uma *graeca interpretatio*. Em muitos casos, o historiador apenas descreve o deus estrangeiro com um nome grego. No *logos* egípcio, Heródoto enumera uma lista de nomes correspondentes e explica as diferenças que os separam, salientando, porém, que a origem dos nomes dos deuses gregos é o Egipto.⁴⁹¹

⁴⁸⁶ M. Pohlenz, *La Tragedia Greca*, Roma, Paideia, 2011.

⁴⁸⁷ Hdt VII 10

⁴⁸⁸ O contributo da tragédia para a construção do estereótipo do Bárbaro é analisada por E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition Through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

⁴⁸⁹ J. de Romilly, *Précis de Littérature Grecque*, Paris, PUF, 1980.

⁴⁹⁰ G. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought.*, Berkeley, UCP, 1979, p.96.

⁴⁹¹ Alguns Académicos afirmam que o que Heródoto pretende dizer é que a tradição de dar nome aos deuses veio do Egipto e não os nomes propriamente ditos. Richard Lattimore

Heródoto utiliza ora Afrodite ora Urânia, por vezes utilizando apenas Urânia, outras apenas Afrodite e por vezes ambas.⁴⁹² Em geral, as equivalências sugerem uma tradução dos nomes locais para grego.⁴⁹³ Não nos parece, todavia, que os deuses para quem Heródoto encontra um correspondente grego sejam uma simples tradução baseada na verosimilhança linguística, uma vez que o autor apresenta uma lista de exceções consideráveis.⁴⁹⁴ Há claramente um esforço de sentido, quando Heródoto faz a equivalência dos nomes dos deuses, pois fica claro que, para o historiador, cada deus tem um nome primordial, que é o autêntico.⁴⁹⁵ Um exemplo que corrobora esta ideia é o facto de Heródoto relatar que os Persas sacrificavam desde tempos imemoriais a vários deuses, mas que a Afrodite tinham aprendido a sacrificar recentemente.⁴⁹¹ No panteão olímpico herodotiano, temos os deuses que ajudaram a vencer os Persas eue são Apolo, Posídon, Zeus, Deméter, Ártemis. Na verdade, estes são os deuses olímpicos que povoam toda a narrativa das *Histórias*, assumindo uma importância central na obra.

Heródoto concede a Apolo um lugar de honra entre os deuses olímpicos empenhados na vitória grega contra os Persas. Por isso mesmo, Apolo recebe duas dedicatórias, uma em Salamina e outra em Plateias.⁴⁹⁶ Por outro lado, os deuses pan-helénicos figuram com um destaque particular em relação aos restantes Olímpicos. Apolo, Zeus e Posídon são os Olímpicos que Heródoto mais louva.⁴⁹⁷ Para Heródoto, os deuses existem em todo o lado, mas cada sociedade cria para si formas de culto e concepções de divino. É função dos deuses olímpicos fazer cumprir a justiça e punir o mau comportamento ou os actos de impiedade, como seja quebrar a obrigação dos *xenia*. A concepção dos deuses como invejosos ocorre no discurso de Sólon, Amásis e Temístocles.⁴⁹⁴ A insensatez humana perante os planos divinos é também revelada quando Heródoto escreve que os Cnídios não deveriam ter começado a construir o canal, uma vez que Zeus teria comunicado a sua vontade de construir uma ilha a Cnido, caso tivesse desejado. Uma prova da intervenção divina pode ser encontrada na comparação das coincidências entre as batalhas de Mícale e Plateias.⁴⁹⁸

⁴⁹² Hdt. I.131.3; III.8.1; I.199.1-3; IV.67.2; IV.59.1

⁴⁹³ Hdt. II.45.5; I.131.3; II.46.4; II.137.5; II.59.2; II.144.2; IV.59.2; III.8.3.

⁴⁹⁴ Hdt. II.50.2

⁴⁹⁵ Uma ideia que contrasta com a ideia comum dos deuses terem vários nomes, cf. Aesch. Eum. 418; Soph. Ant. 115.

⁴⁹⁶ Hdt VIII.121.2; IX.81.1

⁴⁹⁷ A participação de Apolo nas guerras Persas é complexa e os oráculos são de difícil interpretação mas não deixa de ser um dos três Olímpicos enaltecidos na narrativa, Hrdt. VII.148.5; VII. 169.2; VII.139.6 494 Hdt. I.32.1; III.40.2; VIII.109.3

⁴⁹⁸ Hdt. I.174.5

Em Heródoto, os Olímpicos intervêm através de sonhos, *omina* e oráculos. Por sua vez, os homens exprimiam a sua gratidão através de dedicatórias e sacrifícios. O autor coloca os Persas a respeitarem as tradições religiosas gregas e coloca os Gregos a violá-las.⁴⁹⁹ Os Persas rezam mais aos Olímpicos do que os próprios Gregos e, contra todas as expectativas, as preces dos Persas são atendidas. O papel específico dos deuses olímpicos nunca é explicado e o *phthonos* é apenas atribuído ao colectivo dos deuses, nunca a um deus em particular. Apenas num passo, em toda a obra das *Histórias*, encontramos a menção dos Olímpicos como um grupo de Doze.⁵⁰⁰ Zeus, Apolo e Posídon são os grandes Olímpicos responsáveis pela vitória Grega sobre os Persas na obra de Heródoto. Zeus Eleutério é quem recebe os créditos da vitória, o que mais tarde lhe valeria a fundação de um culto em seu nome em Samos, por iniciativa do sucessor de Polícrates.⁵⁰¹ O oráculo de Bácsis predissera a vitória na Batalha de Salamina.⁵⁰² Foi a este Zeus Eleutério que os Gregos ergueram, em Plateias, um santuário.

O Zeus Eleutério de Atenas tinha também o epíteto de «*Sóter*», Salvador, e apareceu em sonho a Arimenesto, antes da Batalha de Plateias, ajudando-o a interpretar o oráculo de Aristides.⁵⁰³ Posídon foi reconhecido como o deus responsável pela vitória em Salamina e por operações militares no Egeu.⁵⁰⁴ Mais tarde, generais gregos foram até istmo, ao altar de Posídon, colocar os seus votos para escolher o melhor guerreiro.⁵⁰⁵ Em Potideia, Posídon ajudou no massacre de Persas, ao enviar uma cheia particularmente violenta.⁵⁰⁶ O culto de Posídon no istmo e em Súnio eram proeminentes. O mais importante era, no entanto, o Panionion, em Mícale.⁵⁰⁷ Este culto foi fundado pelas doze cidades jónicas que o mantinham guardado para os habitantes do local.⁵⁰⁸ A Paniónia de Posídon *Helenikos* era o seu festival colectivo dedicado ao deus dos mares.⁵⁰⁶ Os jónicos também se reuniam aí, quando em situações de crise.⁵⁰⁹

⁴⁹⁹ Hdt. IX.100.1; I.101.2

⁵⁰⁰ Hdt. VI. 118.1

⁵⁰¹ Hdt. VI.11.3

⁵⁰² Hdt. III.142.1-4

⁵⁰³ Hdt. VIII.77.1

⁵⁰⁴ Plut. Arist. 11.5-8

⁵⁰⁵ Hdt. VIII.121.1

⁵⁰⁶ Hdt VIII.123.1

⁵⁰⁷ Hdt VIII.129.1

⁵⁰⁸ Strab. 8.7.2 506

⁵⁰⁹ Hdt. I.148.2

Apolo é, sem pensarmos estar a incorrer em erro grosseiro, o deus Olímpico que mais se destaca na obra de Heródoto. Segundo o historiador, Apolo recebeu oferendas de Gregos e bárbaros, antes e depois das guerras Persas. As dedicatórias no seu templo são a prova material da importância deste Olímpico. Os Eginetas dedicaram-lhe três estrelas de ouro montadas num mastro de bronze.⁵¹⁰ Do espólio de Plateias, os Gregos deram um dízimo a Apolo Déléfco, e desse dízimo foi feito o trípode de ouro, suportado por três cobras entrelaçadas.⁵¹¹ Os Atenienses dedicaram-lhe escudos de ouro e em Epidauro construíram uma estátua de Apolo como dedicatória ao deus. Mídas, rei da Frígia, teria sido um dos primeiros bárbaros a fazer uma oferenda ao deus.⁵¹² Gíges enviou a maior parte do espólio em ouro e prata incluindo os seis *krâteres*.⁵¹³ Aliates também enviou um *krâter* como agradecimento e Cresos não se teria poupado a esforços para agradar a Apolo.⁵¹⁴

A sabedoria oracular de Apolo, é uma das forças constantes no relato do autor. O próprio templo de Apolo já era em si uma magnífica homenagem ao deus que se distinguiu acima de todos os outros na obra de Heródoto. Em Heródoto os deuses Olímpicos não estão associados à mitologia, não reencontram aspectos da narrativa mitológica homérica. Com Heródoto o mito passa a exclusivo do universo dos poetas. A acção dos Olímpicos limita-se a existirem na linha da narrativa histórica. A forma como Heródoto trata os olímpicos é completamente diferente da tradição homérica. Nas *Histórias*, encontramos uma maneira totalmente nova de falar dos deuses, os Olímpicos existem naturalmente e fazem parte da paisagem, sendo tão naturais como uma montanha, uma tradição ou um homem. Pela primeira vez, os deuses são sujeitos históricos, decidem batalhas, influenciam percursos, mas sempre sem agirem. As menções aos deuses não são circunstanciais, fazem parte de uma técnica narrativa que tem como traço fundamental inventariar lugares, costumes e deuses. Ao colocar os deuses no mesmo plano dos homens Heródoto abre caminho para que Tucídides os possa excluir da sua obra. Não há relatos mitológicos dos deuses olímpicos em Heródoto.

⁵¹⁰ Hdt. I.141.4

⁵¹¹ Hdt. VIII.122.1

⁵¹² Hdt I.14.2

⁵¹³ Hdt. IX. 81.1

⁵¹⁴ Hdt.I.14.1

Eles são inseridos na geografia e nas tradições mas nunca em termos míticos. Ao leitor é exigido que interprete e infira. Em Heródoto, estamos já muito distantes de Homero e de Hesíodo. Se tivéssemos de definir sucintamente o que é a História e o que são os deuses em Heródoto diríamos que a narrativa do historiador é sobre os feitos dos homens com os deuses como paisagem de fundo. Não nos parece que os humanos sejam autónomos, como afirma Lateiner, mas os deuses perderam protagonismo em termos de acção. Os homens estão primeiro do que os deuses “Foram os Atenienses quem-depois dos deuses-repeliram o rei Persa.”⁵¹⁵ E essa dimensão atribuída aos deuses, a de papel secundário, é totalmente nova. Ao contrário da tradição homérica não encontramos em Heródoto epítetos para os deuses, excepto em dois oráculos, relativamente a Zeus.⁵¹⁶⁵¹⁷ Heródoto declara explicitamente que pretende excluir o divino do seu trabalho, pretende falar apenas o necessário, o que não puder ser evitado, pois segundo o autor nenhum homem sabe mais do que outro sobre os deuses.⁵¹⁸⁵¹⁹

A forma como o historiador exclui o divino da sua obra é colocando os deuses num plano secundário, com um papel histórico e sem qualquer associação mitológica. Se os deuses são secundários nas *Histórias*, os deuses olímpicos são claramente crepusculares e vestigiais.

Ao propor-se dizer o que foi dito λέγειν τὰ λεγόμενα os homens falam mais alto do que os deuses, são agentes da História e quase poderíamos inferir que uma nova dimensão de privado relativamente aos deuses se começa a esboçar na obra de Heródoto. Em Heródoto, mais importante do que a mitologia, é perceber o curso da história feita pelos homens. Na obra, são-nos apresentadas três versões do início da batalha de Salamina.⁵²⁰ Os deuses perdem espaço e ganham um novo tratamento, deixam de pertencer ao tempo mítico, o fora-do-tempo dos deuses homéricos e entram na roda do tempo histórico. Assim, e.g., o deus Minos é tratado como uma figura histórica.⁵²¹ Heródoto acredita que os deuses são universais, uma característica completamente inovadora em relação a Homero e Hesíodo.

⁵¹⁵ Hdt. VII 139

⁵¹⁶ Hdt VII 141

⁵¹⁷ Hdt VIII 76

⁵¹⁸ Hdt II 3

⁵¹⁹ Hdt II 65

⁵²⁰ Hdt VIII 84

⁵²¹ Hdt VII 170

O autor relata espantado que alguns povos não percebem que os seus deuses são universais e não exclusivos da sua cultura.⁵²²

Os sofistas foram contemporâneos de Heródoto, e a sua influência na obra do autor parece presente. O diálogo entre Demarato e Xerxes, em que o rei persa e o exilado espartano debatem longamente e utilizando vários pontos de vista a probabilidade de os Gregos conseguirem resistir aos Persas, revela uma importante tendência sofista, em que o debate é visto como um diálogo entre o antigo racionalismo jónico e a ênfase sofística do *nomos*. Pohlenz afirmou que Heródoto era um dórico que apesar do seu empirismo não tinha a sensibilidade dos Jónios para as novas ideias da Grécia do séc. V a.C. Aceitamos que há uma nova forma de pensar em Heródoto. Se ela é devida à influência sofística não conseguimos afirmá-la; mas que estamos perante algo muito diferente nas *Histórias*, é inegável. A análise que faz da nascente do Nilo⁵²³, a defesa de Atenas como a salvadora da Grécia⁵²⁴, a experimentação de Dario com as diferenças humanas de *nomos*⁵²⁵, e o debate constitucional⁵²⁶, todas são provas de influências sofísticas.

No caso dos deuses, fica um espaço aberto, a forma como são trabalhados pelo autor é totalmente nova mas não nos parece que seja sofista.⁵²⁷ Em Heródoto, os deuses quase parecem despedir-se dos leitores, preparam-se para saírem de cena. Quando se esfrega a cera da tábua de madeira, a mensagem que pode ser lida será o ocaso de um mundo em que os deuses olímpicos reinavam supremos. Ταῦτα μὲν δὲ οὕτω λέγεται γεωέσθαι.

⁵²² Hdt IV 180

⁵²³ Hdt 17-27

⁵²⁴ Hdt VII 139

⁵²⁵ Hdt III 38

⁵²⁶ Hdt III 80

⁵²⁷ M.Duran, *Los Dioses en Crisis: actitud de los sofistas ante la tendencia religiosa del hombre*, Madrid, Ed. Classicas, 2011.

BIBLIOGRAFIA

Crítica

- Ackerman, R., *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York, Routledge, 2002.
- Adluri, V., *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Boston, De Gruyter, 2013.
- Ascough, R., *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna*, Ontário, WilfredLaurier University Press, 2005.
- Asheri, D., *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford, OUP, 2007.
- Asumura, Y., *Challenges to the Power of Zeus in Early Greek Poetry*, London, Bloomsbury Academic, 2013.
- Astour, M., *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Leiden, Brill, 1965.
- Bacharova, M., *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and their Neighbours*, Oxford, Oxbow Books, 2010.
- Bailly, A., *Dictionaire Grand Bailly Grec-Français*, Paris, Hachette, 2000.
- Bakker, E., De Jong, I., Van Wees, H., eds., *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden, Brill, 2002.
- Barth, H., «Einwirkungen der vorsokratischen Philosophie auf die Heraus-bildung der historiographischen Methoden Herodots.» In: H.-J. Diesner, ed., *Neue Beiträge zur Geschichte der Alten Welt*, Berlin, Verlag, 1964.
- Baragwanath, E., *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*, Oxford, OUP, 2012.
- Beale, A. *Greek Athletics and the Olympics*, Cambridge, CUP, 2011.
- Benjamin, B., *Greek Identity in the Western Mediterranean*, Leiden, Katherine Lomas, 2004.
- Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969.
- Bérard, V., *Les Phéniciens et L'Odyssée*, 2 vols. Paris, Armand Colin, 1902.
- Bietenholz, P., *Historia and Fabula*, Leiden, Brill, 1994.
- Boedeker, D., «Protesilaos and the End of Herodotus' *Histories* », *Classical Antiquity*, Cambridge, CUP, 1988.

_____ «Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus. », *The Oxford History of Historical Writing*, Oxford, OUP, 2002.

Bonfante, L., *The Barbarians of Ancient Europe: Realities and Interactions*, Cambridge, CUP, 2011.

Bonnet, H., *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, De Gruyter, 2001.

Bowden, H., *Classical Athens and the Delphic Oracle: Divination and Democracy*, Cambridge, CUP, 2005.

Bremmer, J., ed., *Interpretations of Greek Mythology*, London, Routledge, 1998.

_____, *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.

Briant, P., *From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire*, Michigan, Eisenbrauns, 2002.

Brock, R., *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle*, London, Bloomsbury, 2013.

Brown, N., *Hermes the Thief*, Colorado, Lindisfarne Press, 1980.

_____, *Semitic Influence in Hellenic Mythology*, Montana, Kessinger Publishing, 2003.

Burn, A., *Persia and the Greeks: The Defence of the West, C. 546-478 B.C.*, California, Stanford University Press, 2004.

Burkert, W., *Greek Religion*, Harvard, HUP, 1987.

_____, *The Orientalizing Revolution*, Harvard, HUP, 1995.

Buxton, R. G. A. *From Myth to Reason*, New York, OUP, 1999.

Calame, C., *Myth and History in Ancient Greece: The Symbolic Creation of a Colony*, Princeton, PUP, 2003.

Camerer, L., *Praktische Klugheit bei Herodot: Untersuchungen zu den Begriffen μηχανή, τέχνη, σοφία* Tübingen, Kerns Verlag, 1965.

Carpenter, T., *Art and Myth in Ancient Greece*, New York, Thames & Hudson, 1990.

Casevitz, M., "Les mots du rêve en grec ancien." *Ktéma* 7, Paris, 1982.

Chaniotis, A., *War in the Hellenistic World: A Social and Cultural History*, Oxford, Blackwell Pub., 2005.

Chantraine, P., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris, E.Klincksieck, 1977.

Chiasson, C., *The Question of Tragic Influence on Herodotus*, Yale, YUP, 1979.

Chevallier, J., *Dictionnaires de Symboles*, Paris, Éditions Robert Lafond, 1982.

Cole, S., *Theoi Megaloi*, Leiden, Brill, 1984.

Corcella, A., *Erodoto e l'analogia*, Palermo, Sellerio, 1984.

- Christensen, L.B., *The Handbook of Religions in Ancient Europe*, London, Routledge, 2014.
- Cline, E., *Sailing the Wine Dark Sea: Foreign Trade and Contact in the Late Bronze Age Aegean*, Oxford, BAR, 1987.
- Clinton, H., *An Epitome of the Civil and Literary Chronology of Greece*, Oxford, OUP, 1851.
- Cook, A., *Zeus: A Study in Ancient Religion*, vol.2, Cambridge, CUP, 2010.
- Cook, J.M., *The Troad, an Archeological and Topographical Survey*, Oxford, OUP, 1973.
 _____ *East Greek Pottery*, London, Routledge, 2003.
- Clarce, J., *An Essay of Comparative Theology*, Washington, UCP, 1899.
- Conteneau, G., *La Civilisation Phénicienne*, Paris, Payot, 1928.
- Dalley, S. *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford, OUP, 1998.
- Delbruck, H., *Warfare in Antiquity*, California, Greenwood Press, 1990.
- Derow, P.; Parker, R. eds., *Herodotus and His World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford, OUP, 2003.
- Detienne, M., *The Creation of Mythology*, Chicago, UCP, 1986.
- Dewald, C.; Marincola, J., *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge, CUP, 2006.
- Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, UCP, 1951.
- Dolińska, M., *Achte Ägyptologische Tempeltagung*, Göttingen, H. Verlag, 2010.
- Donner, H., *História de Israel e dos povos vizinhos*, S. Paulo, Ed. Sinodal, 1986.
- Dowden, K., *The Uses of Greek Mythology*, New York, Routledge, 1992.
- Dumézil, G., *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Revue d'Études Latines, Latomus, 1958.
- Dundes, A., ed., *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Berkeley, UCP, 1984.
- Durán Lopez, M^a Angeles, *Los Dioses En Crisis: Actitud de Los Sofistas ante la Tendencia Religiosa del Hombre*, Madrid, Ed. Classicas, 2011.
- Edmonds, J., *The Fragments of Attic Comedy*, Volumes 2-3, Leiden, Brill, 1957.
 _____ *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*, Cambridge, CUP, 2013.
- Ehrenberg, V., *From Solon to Socrates*, London, Routledge, 2010.
- Ehrlich, C., *The Philistines in Transition: A History from circa 1000-730 b.c.e.*, E.J. Brill, BAP, 1996.
- Eliade, M., *The Sacred and the Profane*, Nova York, Harcourt, 1957.
- Erbse, H., «Fiktion und Wahrheit im Werke Herodots.» *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, Göttingen, KGWG, 1991.
- Ésquilo, *Persians*, Oxford, OUP, 1991.

- Faber, G., *A Dissertation on the Mysteries of the Cabiri: Or The Great Gods*, Charleston, Nabu Press, 2011.
- Farnell, I.R., *The Cult of the Greek States*, 5 vols, Oxford, OUP, 1896.
- Ferrana, A.P., *Acerca da Tradução dos Epítetos Homéricos por Elpino Duriense*, Porto, Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 1973.
- Fontenrose, J., *The Ritual Theory of Myth*, Berkely, UCP, 2005.
- Fornara, C., *Herodotus*, vol 8, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Fowler, R., *Early Greek Mythography*, vol 2, Oxford, OUP, 2013.
- _____, «Herodotus and His Contemporaries.», *Journal of Hellenic Studies*, Cambridge, 1996.
- Francis, E., *Image and Idea in Fifth Century Greece: Art and Literature After the Persian Wars*, London, Routledge, 1990.
- Frankfort, H., *Ancient Egyptian Religion: An Interpretation*, Kent, Dover Pub., 2011.
- Freedman, L., *The Revival of the Olympian Gods in Renaissance Art*, New York, CUP, 2003.
- Fried, S., *The Priest and the Great King: Temple-palace Relations in the Persian Empire*, California, UCP, 2004.
- Gantz, T., *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*. 2 vols, Baltimor, JHUP, 1996.
- Gardner, E., "The Aphrodite from Cyrene", Cambridge, *The Journal of Hellenic Studies*, 1920
- Gardiner, A., *Egypt of the Pharaohs: An Introduction*, Oxford, OUP, 1964.
- Garland, R., *The Greek Way of Death*, Cambridge, CUP, 2001.
- Gordon, C.H., *The Aegean and the Near East: Studies presented to Hetty Goldman on the occasion of her seventy-fifth birthday*, Lous-Vally, Arcadia Publishing, 1956.
- Gould, J., *Herodotus*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1990.
- Griffiths, J. (1955), The orders of gods in Greece and Egypt (according to Herodotus), Cambridge, *Journal of Hellenic Studies*, 75:56-87.
- Grimal, P., *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Lisboa, Difel, 2009.
- Goodchild, R.G., *The Decline of Cyrene and Rise of Ptolemais: Two New Inscriptions*, Heidelberg, QAL, 1961.
- Gorman, V., *Miletos, the Ornament of Ionia: A History of the City to 400 B.C.E.*, Michigan, MUP, 2001.
- Greaves, R., *The Land of Ionia: Society and Economy in the Archaic Period*, Denver, WileyBlackwell, 2010.
- Guthrie, W.C., *The Greeks and Their Gods*, Boston, Beacon Press, 1955.

- Hamel, D., *Athenian Generals: Military Authority in the Classical Period*, Leiden, Brill, 1998.
- Harrison, T., *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford, OUP, 2000.
- Hansen, H., *Polis and Politics*, Copenhagen, MTP, 2000.
- Harmatta, J., *History of Civilizations of Central Asia*, Paris, UNESCO Publishing, 1994.
- Harrison, J.E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, VIII, Princeton, PUP, 1903.
- Hartt, F., *Arte*, Madrid, Ediciones Akal, 1989.
- Hartog, F., *The Mirror of Herodotus*, California, UCP, 1988.
- Hollmann, A., *The Master of Signs: Signs and the Interpretation of Signs in Herodotus*, London, CHS, 2002.
- Hooke, S.H., *Essays on the Myth and Ritual of the Hebrews in relation to the Culture Pattern of the Ancient Near-East*, London, OUP, 1933
- Hornblower, S., *The Greek World 479-323 B.C.*, London, Routledge, 2011.
- Huber, L., *Religiöse und politische Beweggründe des Handelns in der Geschichtsschreibung des Herodot*, Tübingen, UT, 1965.
- Huffington, A., *The Gods of Greece*, Atlantic Monthly Press, 1993.
- Immerwahr, H., *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, PWRU, 1966.
- Kalil, L., ed., *Lexicon Iconographicum Mythologicae Classicae*, 8 vols. Zurich, Artemis, 1981.
- Kebris, R., *The Paintings in the Cnidian Lesche at Delphi and their Historical Context*, Leiden, 1983.
- Keightley, T., *The Mythology of Ancient Greece and Italy*, London, LLC, 1838.
- Kennedy, R., *Race and Ethnicity in the Classical World: An Anthology of Primary Sources*, Indiana, HPC, 1974.
- Kerns, E., *Heroes of Attica*, BICS suppl. 57, Londres, 1987.
- Kern, O., (1904), Die landschaft thessalien und die griechische Geschichte, *Neue Jahrbücher für die klass Altertumswissenschaft*, **13**:46-65.
- Kirchberg, J., *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Berlin, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.
- Kuz'mina, E.F., *The Origin of the Indo-Iranians*, Leiden, Brill, 1994
- Jacoby, F., *Die Fragmente Der Griechischen Historiker*, Leiden, Brill, 1992.
- Jacobson, E., *The Art of the Scythians: The Interpenetration of Cultures at the Edge of the Hellenic World*, Vol.8, Leiden, Brill, 1995.
- Jaeger, W., *Paidea*, Paris, Gallimard, 1988.
- James, E. O., *Creation and Cosmology: A Historical and Comparative Inquiry*, Leiden, Brill, 1960.

- Jebb, R., *Collected Works of Richard Claverhouse Jebb*, Thoemmes Press, 2002.
- Johnson, B., *Thracian Princess*, Bistra Johnson, 2007.
- Johnston, L., *Religions of the Ancient World*, Massachusetts, CUP; 2004.
- Jones, N., *Public Organization in Ancient Greece: A Documentary Study*, vol.176. APS, 1987.
- Jong, A., *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden, Brill, 1997.
- Langham, Ian, *The Building of British Social Anthropology: W.H.R. Rivers and his Cambridge Disciples*, London, D.Reidel Publishing Company, 1942.
- Lancelot, C., *The Primitives of the Greek Tongue*, London, Nabu Press, 2010.
- Larson, J., *Ancient Greek Cults: A Guide*, London, Routledge, 2007.
- Lateiner, D., *The Historical Method of Herodotus*, Toronto, UTP, 1989.
- Lawson, E., *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge, CUP, 1993.
- Leitao, D., *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*, Cambridge, CUP, 2014.
- Lesky, A. *História da Literatura Grega*, Lisboa, FCG, 1995.
- Lévi-Strauss, C., *The Savage Mind*, Chicago, UCP, 1966.
- Lincoln, B., *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago, CUP, 1999.
- Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley, UCP, 1983.
- Long, R., *The Twelve Gods of Greece and Rome*, Leiden, Brill, 1987.
- Lesko, B., *The Great Goddesses of Egypt*, Oxford, UOP, 1999.
- Linssen, M.J.H., *The Cults of Uruk and Babylon: The temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practices*, Leiden, Brill, 2004.
- Lurker, M., *The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*, London, Routledge, 2004.
- Macan, R., *Herodotus*, London, MacMillan, 1908.
- Mackil, E., *Creating a Common Polity: Religion, Economy, and Politics in the Making of the Greek Koinon*, California, UCP, 2013.
- Malkin, I., *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, Brill, 1987.
- Mango, M., *Byzantine Trade, 4th-12th Centuries*, Oxford, OUP, 2004.
- Massey, G., *A Book of the Beginnings*, London, Cosimo Books, 2007.
- Malinowski, B., *Myth in Primitive Psychology*, New York, Norton Inc., 1926.
- McInerney, J., *The Cattle of the Sun: Cows and Culture in the World of the Ancient Greeks*, PUP, 2010.

- _____ *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Blackwell, Oxford, 2014.
- Mitchell, Lynette, *The Heroic Rulers of Archaic and Classical Greece*, London, Bloomsbury, 2013.
- Müller, K.O., *The History and Antiquities of the Doric Race*, London, John Murray, 1839.
- Munn, M., *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia*, Cambridge, UCP, 2006.
- Murray, G., *Five Stages of Greek Religion*, New York, Read a Classic, 2010.
- Naiden, F., *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford, OUP, 2012.
- Nagy, G., *Greek Mythology and Poetics*, Cambridge, CUP, 1996.
- Newton, I., *Newton's Revised History of Ancient Kingdoms: A Complete Chronology*, New York, Master Books, 2009.
- Nilsson, M.P., *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley, UCP, 1932.
- _____ *Geschichte der griechischen Religion*, 3rd edn, Munich, Verlag, 1967.
- _____ *Greek Popular Religion*, New York, Bibliolife, 1961.
- O'Brien, J., *The Transformation of Hera: A Study of Ritual, Hero, and the Goddess*, Maryland, Rowman & Littlefield, 1993.
- Ogden, D. ed., *A Companion to Greek Religion*, West Sussex, Wiley-Blackwell, 2010.
- Oliver, L., ed., *Selected Writings of Calvert Watkins*, Innsbruck, ISUI, 1994.
- Page, D. L., *History and the Homeric Iliad*, California, UCP, 1959.
- Palagia, O., *Monumenta Graeca Et Romana: Euphranor*, Leiden, Brill, 1980.
- Parke, H.W., *Festivals of the Athenians*, Londres, 1977.
- Parker, R., *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, OUP, 1983.
- _____, *The Calendar of Ancient Egypt*, Chicago, 1950.
- Petersmann, H., *Supplementum Epigraphicum Graecum*, WS, 5-12, 1987.
- Pohlenz, M., *Herodot: Der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Stuttgart, Teubner, 1973.
- Pollock, G., *The Sacred and the Feminine: Imagination and Sexual Difference*, London, I.B. Tauris, 2007.
- Porada, E., "The Cylinder Seals found at Thebes in Beotia" *Archiv für Orientforschung* v 28:1:70.
- Potter, D., *The Victor's Crown: A History of Ancient Sport from Homer to Byzantium*, Oxford, OUP, 2012.
- Pötscher, W., «Götter und Gottheit bei Herodot.» *Wiener Studien* 71, Virginia, 1958.
- Poulsen, B., *From Artemis to Diana: The Goddess of Man and Beast*, CHMTP, 2009.

- Priestley, J., *Herodotus And Hellenistic Culture: Literary Studies In The Reception Of The Histories*, Oxford, OUP, 2014.
- Propp, V., *Morphology of the Folktale*, Texas, UTP, 1968.
- Puhvel, J., *Comparative Mythology*, Baltimore, JHUP, 1987.
- Pusch, E.B., *Das Senet Brettspiel im Alten Ägypten*, MÄS, XXXVIII, Munich-Berlin, Verlag, 1979.
- Rademacher, L., *Der Homerische Hermshymnos erläutert und untersucht*, Vienna-Leipzig, AWV, 1933.
- Redford, D.B., *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton, PUP, 1992.
- Ridgway, B., *Hellenistic Sculpture*, Volume 1, Wisconsin UWP, 2001.
- Rigoglioso, M., *Virgin Mother Goddesses of Antiquity*, Palgrave Macmillan, 2010.
- _____ *The Cult of Divine Birth in Ancient Greece*, Palgrave Macmillan, 2011.
- Rocha Pereira, M.H., *Estudos de Cultura Clássica*, I volume, Cultura Grega, 10ª ed., Lisboa, FCG, 2006.
- Rodrigues, N. S., (2003), Ulisses e Gilgamesh, *Penélope e Ulisses*, Francisco Oliveira, coord., Coimbra.
- _____ (2005) E Afrodite foi à guerra. A mulher e a guerra segundo a *Ilíada*, *A Guerra na Antiguidade*.
- Roisman, Joseph, *Ancient Greece, from Homer to Alexander: The Evidence*, Wiley-Blackwell, 2011.
- Roscher, W., *Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Band 3, Abteilung 1: Nabaiotes– Pasicharea, Leipzig, Teubner-Verlag, 1902.
- Rousseu, M. G., *Les Mentions Religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Rome, Edizione dell'Ateneo, 1968.
- Rudhart, J., «Du Mythe, de la Religion Grecque et de la comprehension d'autrui», *Cahiers Vilfredo Pareto*, Revue Européenne de Sciences Sociales, nº 58, Genève, 1987.
- Sasson, J.M., *Civilizations of the Ancient Near East*, Nova York, 2005.
- Schakelton, D.R., *Harvard Studies in Classical Philology*, vol.85, 1982.
- Seidl, E., *Orientalisches Recht* (Handbuch Der Orientalistik - Abteilung - Der Nahe Und Der Mittlere Osten, V.3, Leiden, Brill, 1997.
- Shaw, P., *Discrepancies in Olympiad Dating and Chronological Problems of Archaic Peloponnesian History*, Verlag, 2003.
- Smith, W.G., *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology: Abaeus-Dysponteus*, Cambridge, CUP, 1844.
- Snoddgrass, A., *Archaic Greece: The Age of Experiment*, Berkeley, UCP, 1980, p. 161.
- Soares, C., *A Morte em Heródoto*, Lisboa, FCG, 2004.

_____ 2009. Os Gregos e a sexualidade dos Outros: o testemunho de Heródoto. In J. A. Ramos, M. C. Fialho, N. S. Rodrigues (coords.), *A Sexualidade no Mundo Antigo*, 327 - 340. . Porto: Universidade do Porto.

_____ 2008. Norma e Transgressão: contributos para a definição da padrões de identidade/alteridade nas Histórias de Heródoto. In *Norma e Transgressão: contributos para a definição da padrões de identidade/alteridade nas Histórias de Heródoto*, 29 - 40. . Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

_____ 2005. A visão do “outro” em Heródoto. In M.C. Fialho, M. F. Silva, M. H. Rocha Pereira (edd.), *Génese e consolidação da ideia de Europa. Vol. I: de Homero ao fim da época clássica*, 97 - 176. . Coimbra: UC

Soccio, D., *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy*, Wadsworth, Cengage, 2010.

Stafford E.J., *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*, Aldershot, Ashgate 2005.

Stoddard, Kathryn, *The Narrative Voice in the Theogony of Hesiod*, Leiden, Brill, 2004.

Sweeney, N., *Foundation Myths and Politics in Ancient Ionia*, Cambridge, CUP, 2013.

Svenbro, J., *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece*, New York, CUP, 1993.

Tiele, C., *Comparative History of the Egyptian and Mesopotamian Religions*, Vol I, London, Routledge, 2012.

Thomas, R., *Herodotus in Context*, Cambridge, CUP, 2006.

Tully, C., *Confronting Poseidon: Around the World Against the Odds*, Portsmouth, Offshore Pub., 2002.

Valk, M. van der, *Researches on the Texts and Scholia of the Iliad*, Leiden, E.J.Brill, 1964.

Vernant, J.P., *Mythe et société en Grèce Ancienne*, Paris, 1974.

_____ *Mortals and Immortals: Collected Essays*, PUP, 1991.

Versnel, H.S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion: Transition and Reversal in Myth and Ritual* . Vol.2, Leiden, Brill, 1994.

Voegelin, E., *Order and History*, Missouri, UMP, 2001.

Volksmarchen, W., *Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen* ,Göttingen,AWG, 1921.

Vycichl, W., *Wörterbuch der Myth*, Leuven, Peeters, 1984.

Wallbank, F., ed., *The Cambridge Ancient History*, vol. 7, Cambridge, CUP, 1984.

Walston, C., *The Argive Heraeum*, Houghton, Mifflin, 1905.

- West, M.L., *Hellenica*, Vol.III, Oxford, OUP, 2013.
- _____ *Hesiod*, Theogony, Oxford, OUP, 1966, p.405.
- Wees, H., *A Companion to Archaic Greece*, London, Blackwell, 2012.
- Weinrich, "Zwölfgötter, Zwölfzahl und Zwölfstaat ", *Ausgewählte Schriften: Band 2: 1922–1937* (Philologische Schriften), 1973.
- Whitcanack, M., *Aesthetic Cognition and Symbolism: A Hermeneutic Analysis*, Minnesota, Capella University, 2006.
- Whiting R.M., *The Heirs of Assyria*, Helsinki, R.M. Whiting, 2000.
- Wilamowitz, U. von, *History of Classical Scholarship*, Baltimore, TJHUP, 1982.
- Wilcox, D., *The Measure of Times Past*, Chicago, UCP, 1987.
- Wirth, H., *Homer und Babylon, Ein Lösungsversuch Der Homerischen Frage Vom Orientalischen Standpunkte Aus*, Freiburg, Nabu Press, 1921.
- Witt, R.E., *Isis in the Ancient World*, Cambridge, CUP, 1971.
- Wycherley, R., *The Athenian Agora*, American School of Classical Studies at Athens, 1957.
- _____ *Literary And Epigraphical Testimonia: The Athenian Agora* vol.3, LLC, 2011.
- Ussher, J., *The Annals of the World*, Vol. 1, Arizona, Master Books, 2005.
- Ustinova, Y. 1998, Aphrodite Ourania of the Bosphorus: the great goddess of a frontier pantheon, *Kernos*, 11:26-73.
- Yakubovich, I., *Luwian identities. Culture, language and religion between Anatolia and the Aegean*, Leiden, Brill, 2012.

Fontes

Aristófanes, *Birds*, Harvard, Loeb, 2000.

Cícero, *De Natura Deorum*, Oxford, OUP, 2008.

Ésquilo, *Persians*, Oxford, OUP, 1991.

Habicht, C., *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley, UCP, 1985.

Hérodote, *Histoires*, Paris, Belles Letres, 1945.

Heródoto, *Histórias*, trad. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Lisboa, Edições 70, 2000.

Heródoto, *Histórias*, Madrid, Gredos, 1999.

Herodoto, *Historiae*, Trad. Lorenzo Valla, Roma, Gregorio de Gregori, 1494.

Herodotus, *Histories*, Trad. A. D. Godley, London, Loeb, 1922.

Hesíodo, *Teogonia*, Madrid, Gredos, 1997.

Hippocrates, *Airs, Waters and Places*, Massachusetts, MIT, 2013.

Homero, *Íliada*, trad. Frederico Lourenço, Lisboa, Ed. Cotovia, 2005.

_____, *Odisseia*, trad. Frederico Lourenço, Lisboa, Ed. Cotovia, 2005.