

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Programa de Pós-Graduação em História.
Mestrado.

O sagrado na paisagem em Heródoto.

Leandro Hecko

Porto Alegre/2006

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Programa de Pós-Graduação em História.
Mestrado.

O sagrado na paisagem em Heródoto.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, para obtenção do título de mestre, na linha Cultura e Representações, sob orientação do Professor Doutor Francisco Marshall.

Leandro Hecko

Porto Alegre/2006

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Marshall (Orientador/UFRGS)

Prof. Dr. Francisco Murari Pires (USP)

Prof. Dr. Fabio Vergara Cerqueira (UFPel)

Prof. Dr. Julio Zabatiero (EST)

Porto Alegre, ____ de _____ de 2.006.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao Professor Doutor Francisco Marshall, meu orientador, que desde os primeiros contatos sobre a pesquisa se demonstrou aberto ao diálogo e de boa vontade para com sua continuidade e minha orientação. Agradeço a confiança.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História, pela acolhida, sendo eu um estranho entre os selecionados de 2.004. Agradeço a confiança.

Agradeço ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq) pelo amparo representado pela bolsa de mestrado sem a qual a pesquisa em muito teria perdido.

Agradeço ao Professor Doutor Temístocles César, pelas orientações na qualificação e companheirismo durante sua disciplina de Teoria.

Ao Professor Doutor Francisco Murari Pires, pelo aceite em fazer parte desta banca. Declaro minha admiração pela sua pessoa e intelectualidade.

Agradeço aos meus amigos de casa, que em muitas horas fizeram parte de uma família, de mestrandos e doutorandos. Ao Paul, pela amizade, companheirismo e dedicação de amigo nas horas difíceis. Ao Michel, pelas companhias nas cervejas e costelas, nas discussões, na amizade que se prolonga, no chimarrão da madrugada.

Kátia, minha amiga classicista do Rio de Janeiro, pela amizade e compartilhamento da cultura da Antiguidade.

Agradeço aos meus colegas do Núcleo de História Antiga (NuHA) pela companhia nas discussões.

Agradeço ao Professor Doutor Rivan Menezes, que fez parte de minha banca de qualificação, pelo companheirismo e palavras de orientação.

Aos amigos de minha terra, Júnior, Marcelo, Rodrigo, Flávio e Aline, pelo constante sabor de amizade.

À minha amiga Márcia, pela amizade, companheirismo e auxílio na edição digital do mapa dos lugares sagrados.

Enfim, meus sinceros agradecimentos a todos que me ajudaram nesse processo de mestrado.

SUMÁRIO

RESUMO.....	8
ABSTRACT.....	9
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I: A ONOMÁSTICA DO ESPAÇO EM HERÓDOTO.....	15
CAPÍTULO II: O SAGRADO NA PAISAGEM EM HERÓDOTO.....	27
CAPÍTULO III: O SAGRADO DE HOMERO A HERÓDOTO.....	47
CONCLUSÃO.....	58
BIBLIOGRAFIA.....	60
FONTES.....	66
ANEXOS:	
ANEXO I: O VOCABULÁRIO DO SAGRADO.....	68
ANEXO II: OS TEMPLOS.....	82
ANEXO III: DEMAIS LUGARES SAGRADOS.....	84
MAPA I: O MUNDO DE HECATEU.....	85
MAPA II: O MUNDO DE HERÓDOTO.....	86
COMPLEMENTO MAPA III.....	87
MAPA III: LUGARES SAGRADOS EM HERÓDOTO.....	88
COMPLEMENTO MAPAS IV, V e VI.....	89

MAPA IV: GRÉCIA CONTINENTAL, CÍCLADES E ÁSIA MENOR.....	91
MAPA V: EGITO E LIBIA.....	92
MAPA VI: CHIPRE E PALESTINA.....	93
MAPA VII: ORIGENS DOS HERÓIS DA GUERRA DE TRÓIA.....	94
MAPA VIII: O MUNDO DE HOMERO.....	95

RESUMO.

Aqui se explora a questão da apreensão do espaço do mundo conhecido no século V a.C, principalmente, a partir da obra do historiador grego Heródoto. Para isso parte-se da percepção do espaço do mundo, dividido em porções de acordo com uma cultura, a grega, para em seguida se estabelecer uma tipologia dos espaços do mundo, entendendo alguns momentos importantes da demarcação geográfica do planeta, dos povos e culturas. Num segundo momento a busca caminha para um tipo específico de espaço: aquele que é sacralizado pela cultura. Dessa forma entende-se que a cultura cria uma paisagem sagrada erigida a partir de lugares classificados através de uma tipologia que estabelecemos segundo a utilização do termo *hieros* e suas variantes, por Heródoto. Espaço sacralizado transformado em paisagem. No último momento, com base da tipologia do espaço sagrado, busca-se o sagrado entre Homero e Heródoto, entendendo as ligações como parte de um todo cultural de dois indivíduos que se preocupam em registrar o mundo, seus povos e culturas bem como as especificidades de suas relações com o meio em que vivem, mormente o sagrado.

Palavras-chave: Geografia Grega; Paisagem Sagrada; Heródoto; Homero.

ABSTRACT

Here the subject of the apprehension of the space of the known world is explored in the V century b.C., mainly, starting from the Greek historian's work Herodotus. For that begins of the perception of the space of the world, divided in portions in agreement with a culture, the Greek, for soon after to settle down a typology of the spaces of the world, understanding some important moments of the geographical demarcation of the planet, of the people and cultures. In a second moment the search bed for a specific type of space: that sacralizade for the culture. In that way understands each other that the culture creates a sacred landscape erected starting from places classified through of a typology that we established according to the use of the term hieros and your variants, by Herodotus. Sacred space transformed in sacred landscape. In the last moment, with base in the typology of the sacred space, the sacred is looked for between Homer and Herodotus, understanding the connections as part of an all cultural of two individuals that you/they worry in registering the world, our people and cultures as well as the specific details of your relationships with the sacred. (rever)

Key-words: Herodotus; Homer; Ancient Geography; Sacred Landscape; Ancient Greece.

INTRODUÇÃO

Ao ingressar na Pós-Graduação em História da UFRGS, nosso interesse era o de desenvolver uma pesquisa buscando as relações entre *Historias* e o fenômeno trágico grego, de forma a encontrar nelas uma influência tanto na composição como na explicação do desenvolvimento e desfecho de muitas ações na narrativa, buscar, portanto, uma tragicidade em Heródoto. No entanto, após o ingresso, quando passamos a tomar parte das discussões do Núcleo de Historia Antiga da UFRGS, defrontamo-nos com algumas problemáticas da Arqueologia da Paisagem. Seguindo as discussões do Núcleo, rememoramos um curso, ocorrido em 2001, num encontro da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, em Ouro Preto-MG. O curso se intitulava “Arqueologia da paisagem sagrada na Grécia Antiga”, ministrado pela prof^a Dr^a Elaine Hirata da Universidade de São Paulo. O curso tomava a obra *Greek Sanctuaries. New approaches* (1995), organizada por Nanno Marinatos, buscando entender a formação dos territórios de culto, denominados santuários, percebendo suas aparições no espaço próprio da cidade, ao seu redor e também fora dela, compreendendo as zonas de influência da cultura grega. Seguindo essas idéias e acatando algumas sugestões do orientador passamos a tomar conta de uma bibliografia que pudesse nos auxiliar por esses temas. Desta forma, através de uma releitura das *Histórias* passamos a definir uma nova temática para pesquisa: o sagrado na paisagem.

No processo de levantamento bibliográfico, algumas obras nos chamaram a atenção. Como uma definição e reflexão geral, a fenomenologia da paisagem de Tilley, tomando a paisagem como uma forma física e visual da terra em relação dialética com a produção, reprodução e transformação de significados (TILLEY,

1994, p.25), chamou-nos a observar a paisagem como construto humano, portanto cultural, uma vez que uma pessoa, ou uma população, está nela inserido assim como o está numa cultura (TILLEY, 1994, p.18).

Desenvolvendo-se desde a década de 1970, o campo da Arqueologia da Paisagem toma em Polignac uma grande influência, para a reflexão histórica e arqueológica da relação homem, cultura e espaço. Estudando a formação da cidade grega, Polignac passa a refletir em aspectos mais amplos do que os normalmente tomados pela arqueologia tradicional, a qual buscava, de forma geral, o esgotamento dos sítios pela prospecção e acúmulo de material, sem muitas reflexões e relações entre os achados e contextos mais amplos, extra urbanos. Polignac analisa regiões, estabelece relações entre os dados coletados e seus contextos, busca, enfim, as explicações para suas questões na paisagem. Veja-se, por exemplo, no caso do espaço sagrado, a importância que ele vê na implantação, em fins do período geométrico grego, de um espaço com função exclusivamente sagrada (POLIGNAC, 1984, p.27), onde a trilogia altar, templo e cercamento, delimitando o espaço sagrado, *téménos*, constituindo o santuário grego clássico (POLIGNAC, 1984, p.30). Ele vê também, como importante para a união da cidade os santuários urbanos, suburbanos e extra-urbanos, contra uma visão monocêntrica da cidade reunida apenas em torno da divindade da acrópole (POLIGNAC, 1984, pp.32-33). Assim, percebe-se a preocupação que ele dá a um espaço alargado, tomado numa perspectiva de forma que as relações entre eles expliquem mais sobre o que se busca saber, a formação da cidade. Esse tipo de reflexão daria muitos subsídios à Arqueologia da Paisagem.

Aos estudos da paisagem na Grécia Antiga Susan Alcock lançaria muitas contribuições, também influenciada por Polignac. A começar pelo seu *Graecia Capta*(1993), seguido por *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient*

Greece (1994). No primeiro, analisa-se a Grécia sobre o domínio romano, as atividades culturais e as influências entre dominador e dominado, expressa na caracterização do espaço. No segundo, por ela organizado, tem-se a perspectiva da paisagem colocada como base, recortando-se a especificamente sagrada, onde na terra e nos templos inscreve-se o domínio dos deuses, ou seja, a constituição do universo edificado tangido pela arqueologia.

De grande contribuição também é o trabalho de Nanno Marinatos, *Greek Sanctuaries. New approaches*, (1995) já referido. Nele, é visto o santuário, espaço sagrado, não apenas como local de culto e peregrinação, mas como instituição multidimensional atendendo às necessidades de suas comunidades e cidades como um todo, a perspectiva da paisagem demonstra sua força e validade de análise, pela perspectiva ampla e profunda que pode proporcionar às pesquisas.

Auxiliando as análises dos pesquisadores da Arqueologia da paisagem, tem-se, por sua vez, os cruzamentos entre as fontes arqueológicas e os textos de escritores clássicos. A riqueza de detalhes que se encontra nas descrições, fornece referências e esclarece significados de estruturas físicas e artefatos encontrados nas escavações. Através do diálogo entre Arqueologia, História e Antropologia e suas múltiplas fontes (escritas, pictóricas, urbanísticas, cerâmicas, etc.) pode-se avançar ainda mais no entendimento da cultura grega, o que se percebe nas obras de Jean-Pierre Vernant (1999; 1999), Moses Finley (1998) e mais recentemente François Hartog (1999; 2004). Destes, ressaltamos para este trabalho, a colaboração de Hartog, nos seus *Espelho de Heródoto* (1999) e *Memória de Ulisses* (2004), que une magistralmente a utilização do texto, fonte literária, com análises históricas e antropológicas no âmbito do espaço, ressaltando a materialidade do espaço estudado pela Arqueologia da Paisagem numa análise da cultura que em muito pode contribuir para tais estudos.

Partindo das contribuições da Arqueologia da Paisagem e da Antropologia para a reflexão histórica, também no recorte da paisagem, e considerando-se que este é um campo ainda não explorado no texto herodoteano é que se decidiu seguir por esse caminho. Isso, junto à releitura de Heródoto e à atenção às suas caracterizações de espaço, o ver e medir, lançamo-nos diretamente à problemática da apreensão do sagrado na paisagem em Heródoto. Assim, era necessário definir um recorte, um aspecto específico da paisagem e, através da releitura e observação no texto, percebermos as formas com que se caracteriza e analisa o espaço no mesmo momento em que se constrói a interpretação histórica herodoteana. Destaca-se, neste sentido, uma atenção especial dada por Heródoto ao espaço dos templos, que são muito recorrentes nas *Histórias* e trazem em torno de si toda uma preocupação com a questão do humano e do divino, bem como de suas relações. Neste momento, optamos por fazer um recorte voltado ao sagrado na paisagem em Heródoto, buscando no vocabulário em torno do sagrado, em amplo aspecto, para posterior análise de suas implicações na construção de um espaço sagrado e culturalizado pelo autor grego.

No primeiro capítulo, *A onomástica do espaço em Heródoto*, buscam-se os momentos de apreensão de espaços para entender a forma como Heródoto o organiza dentro das *Histórias*, estabelecendo-se uma tipologia a partir das palavras que designam os diferentes tipos. Esta tipologia servirá de critério para ordenar as informações coletadas no texto de Heródoto.

O sagrado na paisagem em Heródoto é definido a partir da tipologia de apreensão dos espaços geográficos, no capítulo II, quando, por sua vez, apresenta-se uma tipologia dos espaços sacralizados e organizam-se nela os diferentes casos de acordo com a percepção do historiador grego.

Por fim, entendendo o sagrado no espaço como algo diretamente ligado à cultura grega, busca-se, no capítulo III, *O espaço e a sacralidade entre Homero e Heródoto*, entender estes elementos referenciadores da geografia e cultura helênicas, bem como dos povos que compõe o mundo e que participam dos eventos que são objetos de suas obras. Com este plano, pretendemos destacar da obra de Heródoto um campo de referências substantivo, evidenciando sua morfologia textual e significados, e possibilitando uma série de interpretações, tanto no âmbito da crítica textual e da análise historiográfica como dos cruzamentos entre arqueologia e história. Complementam este trabalho os dados tabulados e as projeções cartográficas de sua realidade. Ao final, poderemos perceber um outro aspecto da espacialidade herodoteana, diferente das expressões cartográficas que, muito tradicionalmente, restringem sua noção de espaço a uma forma de cosmologia dentro de uma tradição geográfica helênica (cf. **MAPAS I e II**, em anexo). Talvez, em um momento futuro se possa produzir a conciliação entre geografia física e sagrada, ampliando-se a compreensão do pensamento histórico herodoteano.

CAPÍTULO I: A ONOMÁSTICA DO ESPAÇO EM HERÓDOTO

Buscar nas *Histórias* os elementos que nomeiam os espaços é o marco inicial para o entendimento da problemática do espaço em Heródoto para, em seguida, se buscar um recorte mais específico de trabalho: o sagrado na paisagem. Desta forma, trata-se de elencar marcos definidores de espaço, observar neles a tentativa de esquadrihar o mundo para que todos o percebam como o fez o autor e também perceber uma organização cultural do espaço que a partir de uma ótica grega lança olhares a culturas diferentes, também percebendo nelas uma forma de se localizar no mundo compatível com o modo helênico. Aqui se exclui a idéia de cosmologia, que representa o universo e o mundo inteiros, ligada a uma concepção mítica da realidade para se deter às concepções espaciais culturalizadas, ligadas ao historiador Heródoto, também geógrafo e etnógrafo, que faz demarcações espaciais a partir do seu texto *Histórias*.

Abordar a questão do espaço na Antiguidade é trafegar pela formação das primeiras percepções do globo terrestre. Tais percepções começam por dar conta de objetivos modestos, como expedições ao Sinai a pedido do rei egípcio Snefru, da IV Dinastia (por volta de 2700 a.C.), ou mesmo a Núbia, já pela XII Dinastia (entre 2000 e 1785 a.C.). ou ainda a expedição de Hunu e Xentxioiru ao Mar Vermelho, pais de Punt, nos tempos de Amenemhat e Amenemhat II, também XII Dinastia (entre 2000 e 1904 a.C.). ou ainda as viagens de reconhecimento ordenadas pela rainha Hatshepsut, na XVIII Dinastia (em torno de 1500 a.C.). Nesses casos temos alguns dos primeiros interesses em tomar conta do espaço do mundo, talvez dentro de um ideal de conhecer e tomar proveito, aqui representado pelos egípcios.

Num segundo instante, os cretenses, navegando pelas ilhas do Egeu e Egito, entre século XV e XIV a.C. dominam parte do Mediterrâneo Oriental. Em seguida o conhecimento avança por parte dos fenícios até o Gibraltar com a fundação de inúmeras colônias, como Gades (atual Cádiz, Espanha). Desta forma, aprimora-se o conhecimento do mundo, tendo como motor o ímpeto colonizador e o interesse pelo comércio, principalmente.

Graças a esses primeiros aventureiros, principalmente do Mediterrâneo, o conhecimento do mundo passa a ser melhor referenciado pelos autores, surgindo a partir do século V a.C. as primeiras escolas preocupadas em tomar conhecimento dos dados levantados até então, buscar novos e confrontar as teorias daqueles que viajaram pelo planeta. Mileto, Babilônia e Alexandria destacaram-se entre as principais no mundo da Antiguidade. Aqui entra o papel dos viajantes, muito importante para o conhecimento do mundo. E na Antiguidade muitos foram os aventureiros do mar. Homero é um que muito fala de viagens, em suas *Ilíada* e *Odisséia*, num mundo centrado no Egeu, com terras cercadas pelo oceano. Heródoto, do qual nos ocupamos aqui, viaja por boa parte do mundo conhecido do século V a.C. Piteas de Massila (380-310 a.C.) viaja a Europa Setentrional, chegando a Islândia. Xenofonte (427-355 a.C.) na Armênia. Alexandre (entre 356-323 a.C.), entre Ásia Menor e o Hindu. Eudoxio de Cízico, que tentou fazer o périplo da África (em 117 a.C.) e muitos outros como Nero (e as fontes do Nilo), Elio Galo (séc. I a.C. na Arábia), Cornélio Balbo (séc. I a.C. ao sul de Trípoli), Suetonio (séc. I a.C.), Estrabão (63 a.C. 24 d.C.), Cláudio Ptolomeu (séc. II d.C.), Crates de Malos (séc. II d.C.), Pompenio de Mela (séc. I d.C.).

Em meio a todos esses nomes e suas contribuições destacam-se as escolas de Mileto e Alexandria. Aqui, atentamos para a escola de Mileto, que

especialmente servirá de ponto de partida para Heródoto e suas análises da composição do mundo. Anaximandro (611-546 a.C.) expressa sua primeira tentativa de figurar a superfície da Terra, sendo aprimorado pouco depois por Hecateu (550-480 a.C.). Ambos tinham uma representação do mundo como plano, cercado pelo oceano, entrecortado por alguns grandes rios e dividido entre Europa, Líbia e Ásia (veja **MAPA I**). Seus mapas são fonte de referências para Heródoto que os transcende. Não obstante a esta cartografia tradicional, que em muito ajuda no entendimento e percepção do mundo na Antiguidade, em âmbito cosmológico, seguir-se-á pela demarcação do espaço a partir de elementos textuais internos à narrativa herodoteana.

Ao se fazer uma onomástica do espaço percebido e transmitido por Heródoto, compreendendo uma onomástica como as designações do espaço, não só os nomes próprios, mas também as substantivações, percebem-se critérios que dão um contorno ao mundo e às coisas, e são esses critérios, expressos nas palavras que se buscam aqui. O método aqui consistirá na busca das ocorrências de um determinado étimo relativo ao sagrado (*hieros*¹), na exploração de seu universo semântico relacionado à paisagem e na análise do seu valor² e ocorrências tanto em âmbito geral como em contextos particulares, contemplando-as na estrutura de toda a obra e depois específico, com seu significado em contexto. Aqui se buscam primeiramente as apreensões de espaços gerais, sobre o mundo conhecido, para em seguida se definirem espaços urbanos, como cidades e organizações e, em seguida, espaços específicos, conforme ficarão expressos em nossa tipologia.

¹ Aqui opta-se pela não acentuação dos vocábulos gregos uma vez que isso não influirá em nossa análise.

² Conforme os subsídios de GREIMAS, A.J. *Semântica Estrutural*. Tradução de Haquira Osakabe e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1976. De forma similar o *Perseus* organiza seu banco de dados.

Por ser Heródoto um viajante tido como “Pai da História”, mas também um etnógrafo e geógrafo da Antiguidade³, o seu papel de referenciador de espaços é grande, registrando os nomes e as características das principais localidades por onde passa. Além disso, é das suas viagens que boa parte de sua formação advém e também as fontes de suas investigações⁴. A viagem (*plane*) é para Heródoto saber (*sophia*), tal como se lê, *e.g.*, no relato de Creso e Sólon, onde Creso associa diretamente sabedoria e viagem (I, 30) ao ouvir as palavras de Sólon (HARTOG, 2004, p.15). Ao se voltar aos textos de viajantes da Antiguidade, um conceito-chave é sem dúvida o da observação, conforme enunciado por Hartog, que diz que na própria fundação da Academia do Cairo, “*Era preciso pois ‘examinar’, ‘medir’, ‘distinguir’, ‘conceber’, ‘refletir’, ‘compor’ mapas, ‘traçar’ projetos, ‘desenhar’ quadros...*”(HARTOG, 2004, p.54). Hartog diz isso ao observar as referências e necessidades dos antigos em conhecer o Egito, país de muitas riquezas. Mas também lembra Hartog:

“Heródoto evocava rapidamente o tempo antes dos gregos como uma época em que, em nenhum domínio, as fronteiras pareciam fixadas solidamente: os povos migravam, mudavam de nome, operavam-se os empréstimos, viajantes bárbaros (mas, nessa época, os atenienses – os futuros atenienses, mais exatamente – eram eles próprios bárbaros) podiam fazer escala ou fundar famílias e desempenhar o papel de ‘transmissores’ culturais ou de ‘primeiros inventores’.” (HARTOG, 2004, p.74)

³ Para aprofundamento sobre o Heródoto geógrafo e etnógrafo ver Christian Jacob em *Geographie et ethnographie en Grèce Ancienne* (1991) e Thomas Rosalind em *Herodotus in context: ethnography, science and the Art of Persuasion* (2002).

⁴ Para uma breve análise da formação de Heródoto, suas fontes e as influências das viagens ver WATERS, K.H. *Herodotus the Historian: his problems, methods and originality*. Norman: University of Oklahoma Press, 1985.

Diz isso ao rememorar que os atenienses outrora tiveram outras denominações (VIII, 44), mas que primou o fato de eles, como gregos, muito se preocuparem em definir os outros e os espaços também.

Em Heródoto, nos livros I, II, III e IV, têm-se os melhores pontos de partida para a apreensão do espaço, pois é neles que o historiador grego mais se detém. Não obstante, a partir do momento que se tomam tais livros como base, isso não quer dizer que as referências estão presentes apenas aí; elas marcam toda a obra, pois:

“...seja por ocasião das pesquisas anteriores ou porque represente em si mesmo um objetivo de interesse, cada personagem, cada região, cada povo dá lugar a uma descoberta do mundo contemporâneo, ou, inversamente, ao retorno a um passado anterior, aos desenvolvimentos das etnias, às descrições geográficas. Heródoto interessa-se, portanto pelo passado e pelo presente, pelas regiões familiares dos gregos, assim como pelas terras distantes, desconhecidas destes, e pelos costumes que atiçam sua curiosidade...” (DARBO-PESCHANSKY, 1998, p.14)

É seguindo essa caracterização geral de Heródoto que se percebe a referida preocupação com o espaço e também com a cultura. No livro I, por exemplo, tem-se a definição geral da temática da obra, entendendo os feitos (*erga*) e maravilhas (*thomasta*) do mundo e dos homens, entendendo aí suas realizações de forma geral, suas ações e construções e também as causas pelas quais lutaram entre si (I, 1). É nesse livro que muitos dos povos e espaços envolvidos já são referenciados. Já no livro II, em boa parte dedicado ao Egito, detém-se o historiador em descrever, delimitar, definir os espaços egípcios bem como discutir teorias sobre o mundo, dos gregos e dos egípcios, entendendo aí a própria forma como cada qual o organiza. No livro III, um pouco mais sobre o Egito, mas também Pérsia e Etiópia. No livro IV, por sua vez, é a outro povo, os

Citas, que ele observa. Aí também as questões de percepção do espaço retornam, pois ele vai também se preocupar em dar a entender o espaço dos Citas e a diferenciação dele em relação ao dos gregos. Há, portanto, diferentes tipos de representação desse espaço. Assim, deixa-se explicado aqui que se buscam termos que definam o espaço, dando contornos ao mundo e determinações culturais à paisagem.

Considerando-se estas passagens como enunciadoras da percepção de espaço em Heródoto buscamos um repertório de representações do mesmo, ou seja, termos que remetam ao espaço, como substantivo ou adjetivo. Nesse sentido, percebe-se que o mesmo é definido em quatro instantes: 1) primeiramente, acidentes geográficos dando os contornos do planeta conhecido; 2) depois por nomes de regiões que fazem parte do mundo; 3) em seguida, demarcadores etnográficos, culturas e povos e 4) por fim, espaços específicos de cada povo, como os templos, por exemplo. Seguindo essa classificação a partir do texto de Heródoto, tomamos como exemplo para análise algumas passagens onde os demarcadores ocorrem, mostrando suas finalidades no contexto.

Uma passagem que mostra claramente sua preocupação em perceber o mundo e reproduzi-lo através de sua narrativa é quando discute sobre a sua representação através de mapas, elaborada pelos seus antecedentes, vendo incorreções nos mesmos⁵, buscando traçar o mundo e suas fronteiras de acordo com o que apreendeu em suas experiências de viagens. Diz ele:

De minha parte, não posso deixar de rir quando vejo os que despreveram a circunferência da terra pretenderam, sem atender à razão, ser a terra

⁵ Para uma problematização das considerações de Heródoto, junto ao quadro geral da geografia em que se insere e com a qual discute ver: HARTOG, François. *Memória de Ulisses: Narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: EdUMG, 2004, p104; ou ainda MYRES, J.L. *Herodotus: The Father of History*. Oxford: Clarendon Press, 1966, especificamente o capítulo 3.

redonda, envolvida pelo oceano por todos os lados, e a Ásia igual à Europa. Tentarei mostrar as proporções de cada uma dessas partes do mundo e descrever sua configuração. (IV, 36)⁶

E assim segue ele, mapeando o mundo, esboçando a sua configuração em contornos gerais, delimitando as partes do mundo, o que ocupa algumas seções do livro IV. Utiliza, para tanto, parâmetros geográficos e etnográficos, ressaltando os acidentes físicos, os nomes dos lugares e os povos que os habitam. Diz Heródoto que o país dos Persas toma o espaço até o mar da Eritrêia, tendo ao norte os Medos, mais acima os Sáprios e Colquidianos e esses quatro povos tomando o espaço entre um mar e outro (IV, 37). Temos aqui o mar (*thalassa*) e Persas (*Perses*), Medos (*Medos*), Sáprios (*Saspeires*) e Colquidianos (*Kolchos*). Assim, o meio físico expresso pelo mar como um limite e os povos que habitam tais regiões dão os parâmetros para se imaginar e representar esse espaço que é o objeto de Heródoto nesse momento. Para uma visualização dessas divisões, pode-se observar o **MAPA I**, elaborado por um autor desconhecido a partir das *Histórias*. Nesse processo de delimitação desses espaços temos um outro termo que se liga ao demarcador etnográfico, expresso pelo verbo *oikeo*, que quer dizer habitar, associado como se disse, aos povos que tomam essa região compreendida entre os mares. Continua, nesse sentido, dizendo que em direção ao Ocidente há duas penínsulas (*akte*), uma com início no rio Faso (*Phasis*) até o Ponto Euximo e Helesponto até o promontório de Sigéia, na Tróada (IV, 38). Essa região seria habitada por 30 nações (*ethnea anthropon*). Percebe-se, aqui, mais dois demarcadores: *akte* e *ethnos*, respectivamente um caracterizador físico e o outro cultural, etnográfico. Continua ainda, com a outra península, que vai do país dos Persas ao mar da Eritrêia, abarcando a Pérsia, Assíria (*Assurios*) e Arábia (*Arabios*), terminando no golfo (*kolpos*)

⁶ Aqui na tradução de J. Brito Broca. HERÓDOTO. *História*. Tradução de J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

Arábico. Há nesse espaço grandes vastidões de terra (*choros*). Tal península (*akte*) estende-se da Fenícia em diante pelo referido mar (*thalassa*), terminando na Síria (*Surios*) da Palestina e Egito, onde termina, compreendendo três nações (*ethne*) (IV, 39). Depois, além dos persas, medos, sápiros e colquidianos, que têm como limite o mar da Eritrêia e norte o mar Cáspio (*Kaspios*) e rio (*potamos*) Araxo (*Araxes*), sendo a Ásia habitada (*oikeo*) até a Índia (IV,40). A Líbia (*Libue*) vem logo depois do Egito (*Aiguptos*), fazendo parte da segunda península, dando nome à região após o Egito (IV, 41). Líbia, Ásia e Europa são, portanto, o mundo, e seus limites são os limites do mundo com seus mares.

São os nomes próprios, os nomes de acidentes geográficos (rios, mares e penínsulas) e de povos que habitam os lugares um conjunto de demarcadores de espaço, de forma geral e a quantidade de ocorrências expressa, por sua vez, a importância do termo, e, numa análise qualitativa de contexto, no caso das passagens referidas, percebe-se a importância de tais parâmetros que tomam bastante espaço nas *Histórias*, definindo lugares.

John Myres, em *Herodotus, father of History* (1966) discute, dentre vários temas, o esquadramento de um mundo por Heródoto, numa parte que intitula *The World of Herodotus*, analisando esse lado geógrafo do historiador grego, vendo nessa divisão triparte do mundo (Líbia, Ásia e Europa) também uma divisão geral com base em escritores anteriores, como Aristágoras (aproximadamente 499 a.C.), (MYRES, 1966, pp.32-46), de onde Myres extrai base também para uma reconstrução do mundo.⁷ Não chega, no entanto, a fazer uma análise específica dos demarcadores de espaço de Heródoto, uma vez que esse tipo de preocupação não estava presente entre os pesquisadores.

⁷ Para tanto observar o capítulo III da referida obra.

A percepção espacial como termo mais geral, a partir dos olhos de Heródoto, possibilita também entender sua forma de ver o mundo de acordo com sua cultura. E os gregos têm uma concepção de mundo fruto de sua cultura. E a partir dessa visão que se organizam suas paisagens urbanas e agrárias, por exemplo, seguindo uma ordem e uma lógica próprias à sua cultura. Veja-se a forma como Hartog trabalha essa questão. Ele tem os olhos voltados à retórica da alteridade, onde vê em Heródoto mecanismos que possibilitam ao historiador grego passar aos demais gregos a cultura do outro, quer em seus costumes quer em suas formas de organizar o espaço, ou seja, traduzir as diferenças. Na segunda parte do seu *O Espelho de Heródoto* ele caracteriza o historiador grego de duas formas: rapsodo e agrimensor. Tais características surgem a partir das marcas da enunciação da narrativa de Heródoto evidenciadas por Hartog: eu vi, eu ouvi, eu digo e eu escrevo (HARTOG, 1999, p.228). Em outras palavras, Heródoto vê, mede e transmite isso ao seu público pela sua narrativa, daí o Heródoto agrimensor e rapsodo, pois o descrever é ver e também fazer ver (HARTOG, 1999, p.261):

“...mas, desde o momento em que se articulam espaço e saber, em que ela é espacialização de um saber, em resumo, um quadro - a descrição vem a ser também saber e fazer saber (esse fazer constituindo precisamente a mise en scène do taxionômico).”(HARTOG, 1999, p.263)

Heródoto se torna então o agrimensor do diferente, do espaço, dos acontecimentos e o rapsodo da alteridade a partir do instante que passa ao seu público grego pelo escrever e dizer o que viu e ouviu, pois:

“...as Histórias, desdobram-se como uma representação do mundo habitado. Ainda hoje em

dia, o leitor moderno, ao fechar o livro IX, retira de sua leitura um quadro do mundo: não somente um mapa, como o de Anaximandro ou de Hecateu, mas também um mapa em movimento.” (HARTOG, 1999, p.341)

Desta forma, o historiador grego mede, classifica, inventaria e ordena povos, culturas, espaços, rios e cidades, que aparecem descritos e caracterizados ao seu público, para que se tenha em mente aquilo que ele viu ou do que ouviu falar. Veja-se sobre o Egito:

Até Heliópolis, no interior de seu território, o Egito é largo, inteiramente plano, abundante em água e pantanoso. Do mar até Heliópolis a distância é tão grande quanto o percurso desde o altar dos doze deuses em Atenas até o templo de Zeus Olímpio em Pisa. Um cálculo demonstrará que se os dois percursos não são exatamente iguais a diferença é pequena – não mais que quinze estádios -, pois a distância de Atenas a Pisa é de mil e quinhentos estádios menos quinze estádios, e a distância entre Heliópolis e o mar é aquele número completo. (II, 7)⁸

Nessa passagem, o papel de rapsodo e agrimensor se manifestam na forma como ele vê e passa para a narrativa o espaço egípcio. Mas é de se ressaltar a forma como ele transcreve as distancias com parâmetros gregos, dizendo que do mar (*thalassa*) até Heliópolis a distancia é similar aquela entre o altar (*bomos*) dos doze deuses em Atenas (*Athene*) e o templo (*naos*) de Zeus Olímpio em Pisa (*Pisa*), ou seja, a distância é de 15 estádios⁹ completos, uma medida grega de espaço¹⁰.

⁸ Aqui na tradução de Mario da Gama Kury, uma vez que a tradução de Brito Broca oculta alguns termos do texto grego, não os traduzindo. HERÓDOTOS. *Historia*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília: EdUNB, 1988.

⁹ Cada *estádio* grego equivale a 177m e 60cm, segundo medidas atuais.

¹⁰ As distâncias enunciadas por Heródoto funcionam como um parâmetro de tradução do espaço para os gregos, parecendo uma distância simbólica para que eles tenham uma idéia das mesmas.

Outro ponto demarcador é a própria cultura, ligada a um povo que por sua vez se estabelece no espaço. Veja-se Heródoto comentando sobre as proximidades dos costumes entre gregos e egípcios, onde fala da introdução do culto de Baco na Grécia (II, 49), não atribuindo por sua vez à simples semelhança de costumes (*nomaios*), pois há a interação dos mesmos e a herança de determinados costumes pelos gregos.

Em suas viagens Heródoto passara por muitas cidades. Não se sabe ao certo a quantidade, nem se todas elas estão enumeradas dentro das *Histórias*, no entanto, a referência a cidades é muito grande. Dando nomes e localização de muitas, além de características precisas de outras, a obra é um bom inventário dos lugares habitados do mundo antigo. Eis, portanto, mais um marco definidor de espaço, agora tomando uma forma já específica, a da cidade. Ao discutir sobre a extensão do Egito ele diz que é todo o espaço ocupado pelos egípcios, ou seja, o espaço entre Ásia e Líbia. Aqui, fora esses dois demarcadores continentais ele coloca um de acordo com os gregos, onde seria Egito aquilo entre a pequena catarata e a cidade (*polis*) de Elefantina (II, 17). A *polis* seria um demarcador específico, pois cada cidade se encontra num determinado lugar, fixo, o qual serve como ponto de referência.

Por fim tem-se a demarcação tipológica do espaço apreendido por Heródoto: 1) os acidentes geográficos (*thalassa, akte, potamos*); 2) as regiões (Ásia, Europa, Líbia) como divisores de um mundo; 3) demarcadores etnográficos (Medos, Sáprios, Colquios, Assírios, dentre outros povos, ou *ethnos, oikeô, nomaios*) e 4) demarcadores de espaços específicos (*choros, polis*, entre outros). Desta forma, o historiador grego inventaria e ordena povos, culturas, rios, vegetações, cidades, monumentos, estradas, lagos, templos, portos e construções, fornecendo um mapa do mundo conhecido, organizado de acordo com suas coordenadas na narrativa. Não

obstante, as categorias sublinhadas fornecem uma base para o entendimento do papel que o espaço ocupa na obra, sendo de grande valia ao estudarmos depois a caracterização de partes do mundo, pequenas ou grandes, como sagradas.

Pretendeu-se, neste capítulo, fazer uma onomástica dos espaços em Heródoto, fazendo também uma tipologia, definindo as caracterizações gerais, indo do espaço do mundo, dos povos e culturas, de ações dentro da cultura enfim, de forma geral, ligar também espaço, organização e cultura.

CAPÍTULO II: O SAGRADO NA PAISAGEM

É muito importante a contribuição dos antecessores de Heródoto e levando-se em consideração a forma como cada um tentou expressar sua percepção de mundo culturalizada, delinea-se a tentativa generalizada dos indivíduos que na Antiguidade se preocuparam com a apreensão de espaços do mundo conhecido. Como trabalhamos no capítulo anterior de acordo com nosso autor/objeto, Heródoto, a obra *Histórias* é rica em demarcadores espaciais e muito valiosa no conhecimento do mundo antigo, dos gregos e dos bárbaros. O mundo conhecido no século V a.C. é descrito pelo historiador/etnógrafo/geógrafo Heródoto, o qual o esquadriha em diálogo com autores anteriores e de acordo com suas viagens e suas pesquisas.

O mundo é por Heródoto apreendido em quatro aspectos, conforme o capítulo anterior: 1) acidentes geográficos; 2) regiões; 3) demarcadores etnográficos e 4) espaços específicos. Tais aspectos são perceptíveis, como vimos no capítulo anterior, pelo exame dos termos que usa ao descrevê-los e suas ocorrências e contextos, de onde se opta pela leitura greimasiana da fonte que por sua vez a valoriza e abre um leque de questões a serem exploradas. Opta-se por esse tipo de leitura por permitir um indiciamento abrangente e hierarquizador das diversas ocorrências semânticas do texto e também por ser esta a metodologia norteadora da plataforma *Perseus*, ferramenta indispensável a esta pesquisa. Destarte, seguindo essa metodologia, temos em primeira instância uma sondagem de ocorrências de palavras relacionadas a espaço e sacralidade no texto para depois enveredar para a articulação da mesma nos contextos, da qual resulta uma análise dos signos produzidos pela articulação da expressão e do conteúdo, só possível, por fim, quando bem definidos os instantes de verificação (GREIMAS,

1973). Utilizada essa metodologia para prospectar e sistematizar as informações e para a verificação da importância dos termos circundados, para aprofundamento, será dado maior valor ao significado nos contextos das expressões, pois a quantidade delas já ajudou a se definir a tipologia dos espaços, conforme trabalhado na primeira parte da pesquisa. Por outro lado, as palavras carregam noções e conceitos, e são os conceitos que representam boa parte das idéias do período e têm grande importância ao historiador que se volta à Antiguidade e acaba por lidar com línguas antigas, como grego e latim. E é ao se perceber a força das palavras, sem a qual boa parte dos feitos humanos não poderiam ser experimentados com segurança (KOSELLECK, 1993, p.105), que o historiador a elas se deve voltar, ainda mais no caso da Antiguidade representada por uma cultura escrita. A relação entre palavra e coisa, espírito e vida, consciência e ser, linguagem e mundo se dá numa tensão, criando uma dialética (KOSELLECK, 1993, pp.105-106), gerando uma prática social que se manifesta nos pensamentos e nas coisas. Assim, as palavras se tornam um elo que pode revelar certos códigos sociais de organização ao pesquisador.

Esse tipo de instrumental teórico tem como um dos principais pensadores Koselleck, sendo de grande valia aos classicistas, da crítica das fontes, com o auxílio da filologia, semântica e semiologia, à possibilidade de perceber e decodificar certos caracteres sociais. E é o próprio Koselleck que abre o espaço de análise dizendo:

“Los conceptos son, pues, concentrados de muchos contenidos significativos. Los significados de las palabras y lo significado por ellas pueden pensarse por separado. En el concepto concurren significaciones y, lo significado, al pasar a formar parte de la polivocidad de una palabra la pluralidad de realidad y de experiencias históricas, de tal modo que solo se comprende en el sentido que recibe esa palabra.” (KOSELLECK, 1993, p.117)

Desta forma o conceito assume a pluralidade da experiência histórica fazendo com que as relações teóricas e práticas de um contexto nele se manifestem e se deixem perceber pelo historiador. Assim, o cercamento de determinados campos semânticos pode auxiliar na compreensão de um processo maior, seja na constituição de um conhecimento social e histórico, seja no elo entre a sua língua e sua materialidade cultural.

Faço tais considerações para aclarar em que sentido o instrumental da história conceitual pode contribuir para alcançar meus objetivos, uma vez que minhas reflexões passarão por um conceito, considerando conceito em sua pluralidade, como sinal ou procedimento semântico, seja qual for o objeto ao qual se refere, ou mesmo considerando a sua natureza e função (ABBAGNANO, 1998, p.164) em um contexto. Não obstante, a partir do momento que os mesmos estão inseridos numa narrativa, a perspectiva de abordagem deve ser ampliada. Essa ampliação ficará clara a seguir, quando contemplarmos alguns dos estudiosos de Heródoto, que aqui me interessam.

O termo referencial da pesquisa é o étimo central de denotação do sagrado (*hieros*), compreendido também em suas diferentes variações. Por este termo atinge-se uma rede ampla de sinalizações do sagrado para, em uma segunda instância determinar-se sua relação com a paisagem.

Buscando pelo sagrado em Heródoto, encontramos um total de 313 ocorrências específicas do vocábulo *hieros* em suas muitas significações e adjetivações junto a lugares. A palavra *hieros*, amplamente, significa: de origem sagrada, santo, sagrado, consagrado, sob proteção divina, oferenda, sacrifício, santuário, sacerdote e templo (LIDDELL & SCOTT, 1968; BAILLY, 2000; YARZA, 1945), e aparece no texto herodoteano denotando ou adjetivando especificamente templos, santuários,

animais sagrados¹¹, bosques, florestas, rios, península, sacerdotes, objetos de uso cotidiano e/ou utilizados pelos sacerdotes, montanhas, diferentes edifícios, estradas e cidades, escrita sagrada, vítimas do ato do sacrifício (cf. **ANEXO I**), que por sua vez se ligam aos sentidos descritos pelos dicionários. Esta pluralidade de significações que corresponde à sua quantificação e variações no decorrer dos 9 livros¹² que compõem *Histórias*.

Ainda analisando os significados do *hieros* no texto herodoteano, vê-se ligado aos sacerdotes, em uma de suas formas:

“os sacerdotes também me disseram o seguinte, num importante testemunho a respeito daquela região: durante o reinado de Moiris, quando o rio subia mais de oito côvados inundava o Egito abaixo de Mênfis. Não fazia mais de novecentos anos da morte de Moiris quando ouvi essa informação dos sacerdotes...” (II,13)

Aparece neste caso, com o mesmo valor semântico de sacralidade como *hires* e *hireon*, onde conserva a mesma raiz de *hieros* e respeita sua variante em Heródoto. A figura do sacerdote é de muita importância dentro das *Histórias*, pois é para Heródoto uma das maiores fontes oficiais de informação a respeito dos costumes, cultura e também o auxilia na questão dos espaços, origens de templos entre outras, no entanto, aqui apenas nos referimos à sua importância, não analisando-a.

Pouco adiante, outro significado referente às suas variantes:

¹¹ Para os significados, substantivados ou adjetivados, de *hieros* que não se ligam ao espaço vide **ANEXO I**.

¹² A obra é dividida em 9 livros, enumerados em algarismos romanos de I a IX, e em seções que somam um ou dois parágrafos normalmente. Tal divisão foi elaborada no período Alexandrino, período alexandrino de desenvolvimento da ciência abrange desde o século III antes de nossa era até o século VII de nossa era, recebendo o seu nome da cidade de Alexandria, no Egito, um dos mais importantes centros das relações econômica internacionais daquela época. No período alexandrino adquiriram grande desenvolvimento várias ciências: as matemáticas (com Euclides e Arquimedes), a geografia, a astronomia, a anatomia, a fisiologia, etc.

“Os habitantes das cidades de Marea e de Ápis, na parte do Egito limítrofe com a Líbia, julgando-se não egípcios mas líbios, e desgostosos com a obrigação de observar os preceitos religiosos que os impediam de comer carne de vaca...” (II,18)

Nesta passagem vê-se que os preceitos religiosos são os *hirá* a serem observados pelo povo em questão e critérios definidores de etnicidade e diferença cultural.

Entre as variantes do termo *hieros*, encontram-se as que se referem aos tesouros sagrados (*hiron*) de Atenas em Sais (II,28), à escrita sagrada (*hira*) egípcia (II,36), aos alimentos sagrados (*hirá*) cozidos para os sacerdotes egípcios (II,37), a um texto sagrado (*hiros*) que explica características da festa de Dioniso (ou Osiris) também no Egito, a animais sagrados (*hiroi* e *hirous*) como o crocodilo em Tebas, no Egito (II,69) em muitas outras dezenas de exemplos em todos os livros de *Histórias* (cf. **ANEXO I**).

A riqueza semântica, portanto, do termo grego *hieros* assinala sua importância em Heródoto. Darbo-Peschansky, com base na obra de Powell (1977) analisa as utilizações do termo de forma geral:

“Notemos ainda que Heródoto designa os templos, os animais sacrificiais, as entranhas desses animais, os próprios sacrifícios, as leis, os emblemas e os ritos religiosos pelo adjetivo substantivado singular to hieron ou plural ta hiera.(ver acentos) Assim ele associa esses hiera aos nomoi, quando pretende mostrar que Cambises, o qual havia ultrajado a uns e outros, só podia ter uma mente afundada na demência (...) esses hiera aparecem então com o significado de ‘usos religiosos’, uma espécie de conjunto dos costumes de uma cidade ou de um país.” (DARBO-PESCHANSKY, 1998, p.44)

Das palavras de Darbo-Peschansky que faz um recorte no caso da passagem à qual se refere, do ultraje de Cambises, é de grande valor a designação geral que fala da substantivação do adjetivo designativo do sagrado: *hieros*. Da pluralidade de significados há que se tomar, portanto, para destaque e análise mais precisa aqueles que cercam o objetivo em questão: o sagrado na paisagem. É através desses termos precisos que vamos cercar um espaço que se transforma e deixa de ser simples espaço para, segundo a percepção humana, se tornar paisagem.

Partindo de suas significações, ao se estabelecer uma tipologia quanto às variantes que caracterizam espaços sacralizados temos a palavra *hieros* manifesta em: 1) construções (habitações, templos, cidades, muralhas etc.); 2) acidentes geográficos (montanhas, fontes, praias, rios etc.) e 3) percursos (caminhos) e porções florestais. É, pois, seguindo essa tipologia que organizamos essa grande ocorrência que está por adjetivar e/ou substantivar a sacralidade de espaços, coisas e pessoas (cf. mapas III a VI). Isso não quer dizer que cada tipo de espaço sagrado é amplamente presente nas *Histórias* mas sim que seus demarcadores são de grande valor em aspecto geral na cultura grega, podendo a tipologia ser aplicada a outros autores. Em Heródoto, como se verá, a atenção especial está nos templos, aparecendo na maioria das ocorrências do sagrado, e santuários, no âmbito das construções. Em ordem decrescente os acidentes geográficos e percursos e porções florestais, não no sentido qualitativo, mas sim quantitativo. Em toda a tipologia o valor cultural dos demarcadores faz-se presente.

A primeira ocorrência semântica, situada no âmbito das construções (cf. **MAPA IV**), é logo no início do primeiro livro, na seção 31, onde fala de um templo de Hera em Argos, ao contar a História de Cléobis e Biton com as palavras de Sólon:

“...além de riqueza suficiente eles tinham a força física que descreverei a seguir. Ambos foram

igualmente vencedores de competições atléticas, e também se conta a seu respeito a seguinte história: havia uma festa de Hera entre os argivos, e era imprescindível que sua mãe fosse levada ao templo por uma parelha de bois; mas os bois não chegaram a tempo do campo e os jovens, premidos pela escassez de tempo, atrelaram-se ao jugo e puxaram o carro em que sua mãe estava sentada; eles o puxaram ao longo de quarenta e cinco estádios até chegarem ao templo (...) Ela, então, em sua alegria diante do que havia sido feito e dito, pôs-se de pé defronte da estátua da deusa e fez uma prece para que seus filhos Clêobis e Bítôn, que lhe haviam proporcionado aquela grande honra, tivessem a maior ventura possível para os homens. Após a prece, os jovens ofereceram sacrifícios e participaram do banquete; em seguida, foram dormir no próprio templo, e nunca mais se levantaram; lá mesmo chegaram ao fim de suas vidas. Então os argivos fizeram e consagraram em Delfos estátuas dos dois, por haverem demonstrado a sua excelência” (I,31)¹³

O relato de Sólon, além de afirmar sua idéia de que não se pode julgar um homem feliz até o fim de sua vida, onde o é apenas aquele que finda a vida gozando de felicidade, traz as primeiras ocorrências de um vocabulário que representa uma visão de mundo, uma visão que passa pelo mundo do sagrado, dos deuses, seus templos, dos sacrifícios a eles voltados e da boa ventura proporcionada por um bom agir diante do elemento do sagrado. E, na passagem citada, aparecem 3 ocorrências, todas se referindo a templo (*hiron*¹⁴ 2 vezes e *hirôi* uma outra), o que torna muito significativa a idéia, uma vez que aparece no início de *Histórias* (livro I, seção 31, num livro com 216 seções¹⁵) e se repete nos outros livros (cf. **ANEXOS I, II e III**).

¹³ HERÓDOTOS. *Historia*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: EdUNB, 1988.

¹⁴ O termo que remete ao sagrado em grego é o *hieros*, que em Heródoto toma a forma *hiros*, numa variante jônica.

¹⁵ *Histórias* divide-se em 9 livros, enumerados em algarismos romanos de I a IX os quais, por sua vez dividem-se em muitas seções, compreendidas entre um e dois parágrafos normalmente. Tal divisão remonta ao Período Alexandrino.

Ainda no livro I, agora na seção 49, aparece outra significação do sagrado:

“Quanto à recebida pelos lídios do oráculo de Anfiaraos depois de cumprir diante do santuário as cerimônias prescritas, não posso dizer qual foi ela...” (I,49)

Aqui aparece como santuário, onde o termo utilizado para designá-lo é *hiron*, expressando sua caracterização de sagrado (cf. **MAPA IV**).

A primeira ocorrência circundada pelo *hieros* é a do templo de Hera, em Argos, como no exemplo dado inicialmente. Depois, definindo como templo (*hira*), Apolo Ismênio (I,52), em Tebas, referindo-se a oferendas deixadas por lá, ainda presentes quando Heródoto visita o ambiente (cf. **MAPA IV**). Os templos (*hiron*) de Apolo Ismênio também aparecem em V,49, quando Heródoto diz ter visto inscrições com caracteres cadmeus em trípodas, observando a presença da cultura dos mesmos entre helenos.

No templo de Afrodite Celeste (*hiron*), na cidade de Ascalon, fala Heródoto de um saque (I,105), por parte dos citas, que ao passarem por lá colhem suas riquezas. Esse é o mais velho templo de Afrodite Celeste, todavia, há outros em Citera e no Chipre.

Em Pentápolis, antes chamada Hexápolis, há um templo (*hiron* e *hirou*) de Apolo Triôpion (I,144), na extremidade da península de Cnidos, na Caria (cf. **MAPA IV**) onde alguns vizinhos de cidade ou mesmo pessoas do próprio grupo de dórios estão proibidos de acessar o templo, por terem transgredido as normas do mesmo.

Na Babilônia há um templo (*hirou*) de Zeus Belos (I,181), que possui uma torre maciça ao centro (cf. **MAPA IV**). Associado ao santuário de Bel-Marduk e a torre a Babel. Refere-se Heródoto à construção da muralha da Babilônia e descreve seu

aspecto e também a composição da parte sacralizada da construção, com uma estátua de ouro de Zeus nesse templo babilônico (*hirou*), onde o deus aparece sentado. Esse templo (*hiron*) também aparece quando os babilônios se refugiam em seu interior quando do ataque de Dário à cidade (III,158).

Há na Babilônia também um templo (*hiron*) de Afrodite (I,199) ao qual todas as mulheres devem ir uma vez na vida e ter relações sexuais com um desconhecido (cf. **MAPA IV**). Lá ficam sentadas com uma coroa de corda na cabeça aguardando para que sejam escolhidas pelos homens, não retornando à sua casa antes de um estranho lhe haver lançado dinheiro nos joelhos e de ter tido relações sexuais com ele fora do templo. Quando o homem lança o dinheiro diz: “*Chamo-te em nome da deusa Milita*” (I,199). Milita é como os assírios chamam a Afrodite. Há mulheres que retornam rapidamente aos lares, por serem escolhidas por sua beleza, mas há outras que ficam por muito tempo por sua feiúra.

A maior ocorrência de templos e vocabulário sagrado encontra-se no livro II de *Histórias* que em sua maior parte (cf. **MAPA V**), para não dizer totalidade, se refere ao Egito, seus costumes, instituições e maravilhas. O Egito é visto por Heródoto como origem de muitos aspectos da religiosidade helênica, daí atenção especial dada por ele a tudo que é sagrado nessas terras em comparação ou analogia ao sagrado grego. Vale destacar a grande ocorrência de templos e referências fornecidas por sacerdotes egípcios que, durante a passagem do historiador grego pelas terras do Nilo são fonte principal de suas investigações.

O primeiro dos templos enumerado é o de Hefaios (*hiron*), onde Heródoto ouve informações dos sacerdotes em Mênfis (II,2). Depois aparece quando se fala de sua construção, a do templo (*hiron*), junto a um lago artificial (II,99,108,147,151,176), também quando do fato de Sesóstris ter mandado levar blocos

de pedra até a sua proximidade para estruturação de canais junto ao lago artificial, quando do cumprimento de um rito em seu interior a pedido de um oráculo, da oferta de sacrifícios em seu interior por parte dos doze reis e no momento em que se refere a uma estátua que Âmasis consagrou diante do templo (*hiron*) de Hefaistos. Esse mesmo templo ainda aparece quando se fala de uma das loucuras de Cambises, ao profanar o templo (*hiron*) de Hefaistos em Mênfis debochando das imagens existentes no seu interior (III,37).

Em Atarbequis, no Egito, existe um templo (*hiron*) de Afrodite, referenciado como inventário ao apresentar o espaço de Prosopitis, no Delta do Nilo (II,41). Há ainda muitos outros templos no livro II e seria prolongar demais especificar cada um, aqui apenas listamos para que seja dada a idéia da dimensão das ocorrências: Templo de Zeus Tebano em Mendes (II,42 – *hiron*); Templo de Zeus Tebano, em Mendes: II, 42; Templo de Heracles, em Tiro/Fenícia (II, 44 – *hiron*); Templo de Zeus, na Pelasgia, sob um carvalho (II, 56 – *hiron*); Templo de Isis, em Busiris (II, 59 – *hiron*); Templo de Perseus, em Quemis (II, 91 – *hiron*); Templo de Afrodite Estrangeira, em Mênfis (II, 112 – *hiron*); Templo de Heracles, em Salinas (II, 113 – *hiron*); Templo de Demeter, Egito? (II, 122 – *hiron*); Templo de Bubastis (em Bubastis?) (II, 137 e II, 138 – *hiron*); Templo consagrado a Leto, em Buto (II, 155 e II, 156 – *hiron*); Templo de Apolo, em Buto (II, 155 – *hiron*); Templo de Ártemis, em Buto (II, 155 – *hiron*) e muitos outros, nos demais livros, conforme o **ANEXO II** e as localizações no **MAPA III**.

A geografia do sagrado de Heródoto no Egito presta-se prioritariamente a três fins: primeiramente, evidenciar a extensão da pesquisa de Heródoto naquela região e, simultaneamente, sustentar sua tese acerca da enorme religiosidade dos egípcios, fato atestado pela quantidade de instalações religiosas. Em terceiro lugar, uma vez que

Heródoto trabalha com analogias entre os panteões de todo o universo percorrido e vê o Egito como uma fonte de todas as mitologias, este inventário lhe permite ampliar o evidenciamento de uma sacralidade afim à helênica na paisagem egípcia, facilitando a compreensão da natureza e finalidade dos espaços egípcios a partir de um referencial religioso grego. Este jogo de analogias semânticas, por que procede a análise comparativa e associativa herodoteana significa também uma estratégia de domesticação do espaço, pelo emprego de referências demarcadoras compartilhadas e altamente culturalizadas, a partir de um repertório de referências helênico compatibilizado com eventos egípcios.

Também acontece de uma construção simples, como um túmulo, além de suas significações e ligações com a morte ou passagem para outro mundo tomar em sua materialidade como marco o sagrado, como no caso do culto a carneiros considerados sagrados, no Egito, tendo como parte do seu culto, num único dia do ano, sacrificá-lo e enterrá-lo em um túmulo (II,42) que passa a ser sagrado (*hirei*).

Há casos também de edifícios (II,67), estruturas completas, receberem essa adjetivação, como no caso de Bubastis, onde os gatos mortos são enterrados, depois de embalsamados, em edifícios sagrados (*hiras*), ou ainda de cidades completas, como a cidade de Nisa (III,97), onde se celebram cultos a Dioniso, que também sofreu uma expedição de Cambises, que é tida como santa (*hiren*).

Na Frigia, passando agora aos acidentes geográficos (cf. **ANEXO III**), por sua vez, existe uma montanha que foi consagrada a uma deusa:

“Assim os exércitos se defrontaram na planície extensa e descampada existente diante de Sárdis; o Hilos e os outros rios correm através dela, e confluem revoltamente no maior deles, chamado Hermos (este desce da montanha consagrada a Mãe

Didimene e se lança ao mar nas proximidades da cidade de Fóciaia).” (I,80)

Nesta passagem vemos que a consagração à montanha aparece como *hirou*. Sendo Didimene associada à Cibele, uma “Deusa-Mãe” da Ásia Menor.

Os templos são as representações maiores da culturalização do espaço que passa a compor uma paisagem sagrada em meio a diferentes outros contextos, com sua presença em ambiente urbano ou não. Não obstante a presença da cultura, que transforma algo simples atribuindo significado profundo de acordo com as crenças e concepção de mundo, faz-se perceptível em outros meios. O primeiro exemplo dado foi o da montanha consagrada (*hirou*) à Mãe Didimene, na Frigia (I,80). Há outros lugares, no entanto.

Na Iônia ocorreu o seguinte:

“Entre todos os iônios somente os milésios estavam livres do temor, pois haviam concluído um tratado; e para os iônios ilhéus não havia perigo, pois os fenícios ainda não estavam sob o domínio dos persas, e os próprios persas não eram bons marinheiros. Mas esses iônios se separaram dos outros por uma única razão: todos os povos da raça helênica eram fracos naquela época, e o grupo mais fraco entre todos e o menos respeitado era o iônio, portanto, à exceção de Atenas ele não incluía qualquer outra cidade importante. Mas tanto os iônios quanto os atenienses repudiavam aquele nome, não querendo ser chamados de ‘iônios’, e segundo me parece até hoje a sua maioria se envergonha dele; mas as doze cidades acima citadas se orgulhavam desse nome, e fundaram um lugar sagrado (hiron), chamado por eles mesmo de Paniônion, e fizeram um acordo entre si no sentido de não permitir que nenhum dos outros povos iônios pudessem freqüentá-lo...” (I,143)

Assim, para que houvesse um lugar reservado a eles, sacralizaram um espaço, perceptível como paisagem sagrada diante da aculturação do mesmo. E ele:

“O Paniônion é um lugar sagrado(hiros) em Micalé, olhando para o norte; ele foi dedicado a Posêidon Helicônio por decisão conjunta dos iônios. Micalé é um promontório no continente, alongando-se na direção do vento Zéfiro, defronte da ilha de Samos...” (I,148)

Temos portanto um espaço natural reconhecido como paisagem pela adjetivação do sagrado por parte de uma cultura que o sinaliza como importante.

Próximo ao rio Hipanes, analisando agora os caminhos e porções florestais, na Cítia (cf. **ANEXO III**), existe um lugar, que é uma de suas nascentes e também o nome do espaço, chamado de Exampaios (IV,52), considerado sagrado e que, na língua dos helenos é traduz-se como “*Caminhos Sagrados*” (*hirai*).

O caminho percorrido pelos peregrinos de Delfos (VI,34), na própria Hélade, que passa por Tebas e liga Eleusis a Atenas, é considerado uma “*Via Sacra*” (*hiren*).

Existem também partes de florestas, os bosques, também tidos como sagrados, como no caso dos bosques sagrados (*hira*) e templos em Sardis (VIII,8) que Xerxes manda incendiar. Há também o bosque consagrado (*hiron*) a Demeter (IX,65), em Platéia que mesmo em período de batalha não sofreu nenhum dano por parte dos persas. Existe ainda uma praia consagrada (*hieron*) a Ártemis, evocada em uma predição oracular (VIII,77) registrada por Heródoto.

Entendendo, por sua vez, a paisagem como um espaço modificado, quer física quer conceitualmente pelo homem, ou como o diz Thilley, sendo ela uma forma física e visual da terra em relação dialética com a produção, reprodução e transformação

de significados (THILLEY, 1994, p.25) também podemos dizer que diferentes grupos produzem, por sua vez, espaços diferentes passíveis, inclusive, de uma mudança dentro de sua dinâmica social (THILLEY, 1994, p.11). É, portanto, a identificação e nomeação de acidentes geográficos útil também para a manutenção de uma identidade social (THILLEY, 1994, p.18). Neste sentido, o ato de nomear também passa a dar significados aos lugares, que se transformam em espaços que podem ser experimentados historicamente (THILLEY, 1994, p.19).

Os espaços apreendidos por Heródoto, quando bem referenciados e específicos, podem ser tomados como constituintes de uma paisagem, já que se trata de transformação física ou conceitual do meio, uma vez que são portadores de significados por parte da cultura grega e também por parte das demais culturas evidenciadas pelo historiador grego, como no caso do espaço da Cítia, habitada por um povo nômade descrito por Heródoto no livro IV, conforme estudo de Hartog (1999) sobre a representação do outro a partir das *Histórias*. E, além disso, os espaços e os povos a eles ligados, geram suas identidades, configuram, portanto, as suas paisagens de acordo com as suas culturas, passando a, desta forma, tornar-se passível da investigação histórica e interpretação cultural. Dessa forma, a análise do espaço em Heródoto pode ser feita pelas perspectivas da arqueologia da paisagem bem como da história da paisagem. É nesse sentido que aqui se faz um recorte de trabalho, qual seja: tomar um tipo específico de espaço, o sagrado, como objeto de análise, entendendo-o como uma paisagem sagrada. Há, portanto, que se pensar o espaço do ponto de vista cultural, no plano ontológico de sua constituição e organização (MARSHALL, 2000, p.113). O sagrado, em muitos casos deu as primeiras contribuições para organização do espaço, para sua racionalização, por parte da cultura (MARSHALL, 2000, pp. 113-114). Por isso a importância e avanço das pesquisas, em várias áreas, sobre os tipos de espaços e suas

funções (políticas, públicas ou privadas, defensivas, religiosas entre outras), já que os espaços são os palcos de ações dos humanos (GALLINIÉ & ROYO, 1998, pp. 261-265).

Buscando um espaço transformado em uma paisagem específica, a sagrada, temos destacado aqui o termo chave que a caracteriza: *hieros*. É em torno desse termo, de seus significados e de sua raiz (*hier*) que esse tipo específico de paisagem se define. Dos templos, como marca do divino entre os homens aos espaços sacralizados, atos ritualísticos e termos a ele associados, sempre manifesta o sentido do sagrado. Dessa forma trata-se aqui de:

“...sugerir como um mesmo tema, transmitido e retomado, o da importância do religioso – que foi maciçamente sublinhado, de Heródoto, o viajante do século 5, vindo da Jônia... – em suma, sublinhar como se altera a importância desse tema numa cultura (a grega) que, ela própria, se transformou profundamente.”(HARTOG, 2004, p.60)

O homem, em sua relação com o cosmos, tende a organizar todo o espaço que ocupa de forma que ele esteja de acordo com sua visão de mundo, ou mesmo, de forma oposta, organizar a sua ocupação de acordo com o que o cosmos dita como sendo uma ordem plena de harmonia e sentidos. Há muito já enunciara Mircea Eliade (s.d.) sobre as relações e influências do sagrado e do profano nessa organização: a diferenciação de sagrado e profano estabelece fontes de poder e legitimidade para espaços, grupos e conhecimentos, opondo os elementos permanentes e efêmeros. Além disso, percebe-se a complexificação da organização do espaço de acordo com a forma como se multiplicam as formas de relação com o sagrado. É, portanto, de uma organização cultural do espaço que se fala. Cabe referir as observações de Hartog (1999), em análise da obra de Heródoto, sobre uma diferente apropriação do espaço, a

dos Citas apresentando distinções por ser o espaço apropriado por um povo nômade, em contraste com as organizações das cidades gregas, com os campos fixos, plantio e colheita, templos bem estabelecidos. E como perceber isso entre os povos que vêm e ocupam o espaço de outra forma? Heródoto vê isso em relação aos Citas, que não têm um espaço físico fixo, pois são nômades. É mais um exercício do seu olhar em direção ao espaço, aqui, diferente do seu. E o historiador grego vê a questão do nomadismo cita como uma vantagem:

O povo cita concebeu a solução mais sábia entre todas as que conheço para um dos mais importantes problemas humanos, mas nada vejo nele de digno de admiração. Sua descoberta, da maior importância como já disse, é um meio de impedir que qualquer agressor em marcha contra eles lhes escape e que inimigo algum possa atingi-los se eles não quiserem ser alcançados. Realmente, quando os homens não constroem casas ambulantes e são archeiros (sic) a cavalo, e vivem não do cultivo da terra mas da criação de gado, e transportam suas casas em carroças, poderiam eles deixar de ser invencíveis e inacessíveis? (IV,46)

E além dessa observação sobre os nômades ele a explica como possível graças ao espaço onde se movimentam e às suas características:

Os citas descobriram essa maneira de viver porque seu território se presta a ela e os rios da região são seus aliados; com efeito, esse território plano conta com pastagens e água em abundância e com rios que o cortam em número quase tão grande quanto o dos canais... (IV, 47)

Em outro aspecto Hartog observa a partir de Heródoto que o nomadismo também deve se manifestar no espaço sagrado (HARTOG, 1999, p.195). Não é costume construir imagens para o culto, com exceção de Ares (IV, 59) e “Assim a imprecisão

dos lugares de culto marca bem a alteridade da prática cultural dos citas” (HARTOG, 1999, p.197). Desta forma o nômade não tem uma mesma ocupação do espaço nem divisão e especificação de um lugar como sagrado e/ou profano. A paisagem para eles é móvel, dentro do espaço influenciado e ocupado por sua cultura.

Dessa forma, para as sociedades que têm como base idéias de sagrado e profano é pelo sagrado que a realidade se manifesta, orientando e fundando o mundo, fixando limites e estabelecendo uma ordem cósmica. E o valor que se passa a atribuir a uma determinada coisa que deve ser tomada como importante e ponto de manifestação da cultura está no fato de:

“Os objetos ou os atos adquirem um valor, e, ao fazer isso, tornam-se reais, porque participam, de uma forma ou outra, de uma realidade que os transcende. Entre tantas pedras, uma torna-se sagrada – e, assim, instantaneamente, satura-se do ser – porque constitui uma hierofania, ou possui maná, ou ainda porque comemora um ato mítico, e assim por diante. O objeto surge como receptáculo de uma força exterior que o diferencia de seu próprio meio, e lhe dá significado e valor.”
(ELIADE, 1992, pp.17-18)

É, portanto, um bom ponto a ser tomado para o entendimento dos seus espaços, uma vez que sua importância, a do ponto de manifestação do sagrado, é culturalmente estabelecida e fundada, ontologicamente, na mesma. Há, portanto, dois modos de ser no mundo, duas modalidades de experiência – a sagrada e a profana – que podem ser medidas:

“...lendo as descrições concernentes ao espaço sagrado e à construção ritual da morada humana, ou às variedades da experiência religiosa do Tempo, ou às relações do homem religioso com a Natureza e o mundo dos utensílios, ou à

consagração da própria vida humana, à sacralidade de que podem ser carregadas as suas funções vitais (alimentação, sexualidade, trabalho, etc). (ELIADE, s.d., p.22)

Nesse caminho, atentando para uma percepção do mundo que passa em muito pelo elemento do sagrado, vê-se nas *Histórias*, nas diversas manifestações do termo *hieros* uma grande importância para seu entendimento e decodificação, onde há uma grande preocupação em entender e registrar o espaço do sagrado em suas manifestações arquitetônicas, religiosas, ritualísticas entre outras. O próprio Eliade se refere a essa preocupação do historiador grego:

“Heródoto (c.484 –c. 425 a.C.) já apresentava descrições admiravelmente exactas de algumas religiões exóticas e bárbaras (Egito, Pérsia, Trácia, Cítia, etc.) e até propunha hipóteses respectivamente às suas origens e relações com os cultos e as mitologias da Grécia.” (ELIADE, s.d., p.8)

Ele historia, por conseguinte, um mundo com muitas e diferentes práticas religiosas e quer deixar isso registrado para que não seja esquecido. Assim, tal qual um antropólogo na Antiguidade, Heródoto propõe um quadro de culturas, organizadas num sistema, como delineia Hartog, observando os gêneros de vida (*dáita*), maneiras de ser (*éthea*), costumes (*nómoi*) e as maravilhas (*thaúmata*), (HARTOG, 2004, p.106). cabe destacar, junto com Eliade, que o referencial helênico é o critério com que Heródoto se permite construir um quadro de analogias, interpretando e aproximando as diferentes culturas a partir de um mesmo evento: a experiência do sagrado e sua expressão em práticas religiosas, templos e demais sinalizações.

Portanto, o sagrado (divino) e o profano (humano) e suas relações são valorizados como referências demarcadoras da paisagem por Heródoto e isso fica

evidente na preocupação herodoteana em registrar as manifestações do *hieros*, através da enumeração de templos, santuários, lugares naturais sacralizados, caminhos santos, análises comparativas de religiões e cultos entre outras. É a partir dessas referências demarcadoras, num primeiro momento, de um espaço geral e depois, com a utilização do *hieros* para adjetivar ou substantivar um espaço que se torna sagrado que se pode estabelecer uma tipologia do espaço sacralizado e tornado paisagem sagrada, percebendo-o em 1) construções, 2) acidentes geográficos e em 3) percursos e porções florestais, de acordo com a marca da cultura nestes espaços impressa.

Em um recente trabalho, Thomas Harrison aborda também os aspectos de enunciação do religioso nas *Histórias*, vendo nas relações entre as divindades e os acontecimentos históricos e nas manifestações dos oráculos um possível direcionamento de eventos (HARRISON, 2000, pp.122-140), numa inserção do sagrado no profano. Nesse sentido, o autor analisa com profundidade esses tipos de relações e manifestações dos oráculos o que, de imediato, coloca uma forma de ver e compreender o mundo em destaque no historiador grego, características as quais para o entendimento do sagrado, principalmente, em Heródoto são muito importantes.

Assim, não há paisagem se não houver espaço culturalizado e em Heródoto o espaço culturalizado é narrado e definido. Portanto, a paisagem sagrada é enunciada nas *Histórias* em sua porção grega e não-grega, a segunda a partir das experiências e vocabulários da primeira. A inserção do sagrado na paisagem, espaço transformado pela cultura, é preocupação do historiador grego, por fazer parte do mundo das idéias grego, por fazer parte de sua formação, enfim, por ser um dos aspectos do mundo e das relações que os homens têm entre mundo humano e divino. Uma vez que esta demarcação do sagrado é a referência prioritária com que Heródoto descreve as nações visitadas, pode-se considerar também que a percepção do sagrado na paisagem é

também uma forma herodoteana de construir a história. Nessa forma, o espaço é demarcado e identificado pelas referências sagradas, o que fornece o cenário para a ação histórica e os indicativos de sua memorialização.

CAPÍTULO III: ESPAÇO E SACRALIDADE ENTRE HOMERO E HERÓDOTO

Heródoto, como evidenciamos, circunda o sagrado junto à paisagem, determinando o sagrado na paisagem e a paisagem pelo sagrado, relatando acontecimentos que cercam uma porção muito importante para a Grécia em que vive: a que diz respeito às relações entre os humanos e o divino. O sagrado, expresso na paisagem, é objeto de atenção para Heródoto por fazer parte de vários tipos de espaços culturalizados no mundo espiritual dos gregos e também dos vários povos para os quais o historiador grego volta seus olhos. Assim, a importância que ele merece no sentido de agrimensor do sagrado na paisagem é grande, além de tudo o que se refere à cultura, dos gregos e bárbaros. Somando-se então o Heródoto historiador e o etnógrafo, temos uma valiosa fonte para o estudo do espaço e da paisagem no mundo antigo.

Tendo em vista a dimensão helênica da perspectiva herodoteana, faz-se necessária aqui uma reflexão acerca do papel de Heródoto diante da história e cultura gregas em amplo aspecto, buscando dimensionar sua posição diante dos aspectos gerais do pensamento que o precedeu, o qual estava concentrado em poetas como Homero e Hesíodo, base da formação dos próprios gregos, em outra perspectiva, constituintes do próprio conteúdo da cultura que se pode considerar helênica. Dessa forma, fazemos aqui também um recorte. Trabalhamos em Heródoto com um aspecto, o do sagrado, nas *Histórias*, e trabalharemos com o mesmo em um outro recorte não apenas temático como documental, uma vez que seria demasiado extenso trabalhar com toda a obra de Homero e Hesíodo: buscaremos exemplificar as perspectivas, do sagrado na paisagem, expressas na *Odisséia* de Homero.

Faz-se necessária, por conseguinte, uma justificativa do recorte, justificativa a qual já explica a importância entre Homero e Heródoto. O próprio nome

de Homero já evoca uma tradição, primeiramente enquanto autor que servia de base para a formação do povo grego, lido em público, assimilado, portador do passado mítico em seus versos, ditando as crenças e uma concepção de mundo helênicas (JAEGER, 2001). Isso justifica a utilização posterior das obras *Ilíada* e *Odisséia*, como fonte nos estudos arqueológicos, históricos e antropológicos do homem grego. Muito evocado nos estudos sobre Heródoto (Hartog, Darbo-Peschansky, Evans, Payen), Homero é também base para compreensão da própria evolução do conceito primordial de *histor* (HARTOG, 2001, pp. 23-31), no sentido de julgamento, que em muitos casos tem uma aproximação com a *historia*, no sentido próprio de investigação, uma vez que por parte daquele que julga a investigação ou apuração da verdade precede seu ato final, o de solucionar uma situação de conflito. Diz Hartog:

“Na Grécia, tudo começa com a epopéia, tudo é inaugurado com ela e permanecerá ao longo dos séculos sob o signo de Homero. É aí que devemos buscar, de início, o estabelecimento e a atualização das principais categorias da antropologia grega. A Odisséia não é nem uma geografia do Mediterrâneo, nem uma pesquisa etnográfica, nem a versificação e musicalização de instruções náuticas (fenícias ou outras), mas uma narrativa de viagem inteiramente voltada para o retorno, ansiosa por concluir-se.” (HARTOG, 2004, p.25)

Tomemos essa citação como provocação e incitamento à nossa justificativa, primeiramente na utilização de Homero e, em segundo lugar, ao recorte que aqui se faz de utilização da *Odisséia*. Inicialmente ressalta Hartog a importância do poeta como ícone para o estudo da antropologia grega, que é secularizado em sua pessoa e obras. Na segunda parte, atingindo diretamente a *Odisséia*, tem-se a declaração de sua importância para o entendimento da questão do retorno, que minimiza as questões geográficas tradicionais mas, paradoxalmente enfatiza sua importância, pois, o

fato do narrar o retorno é o mesmo que circundar os espaços por onde se transita ao mudar de um lado para o outro buscando chegar à terra de origem, ou, como enfatiza Hartog em uma epígrafe: “*Ulisses retornou pleno de espaço e tempo*” (MANDELSTAM *apud* HARTOG, 2004, p.25). A experiência da viagem de Ulisses, sua apreensão de espaços, o contemplação do mundo conhecido em torno do Mediterrâneo transformam a *Odisséia*, por sua vez, em muito mais que um poema do retorno. Se há retorno há espaço percorrido, há descrições e, por conseguinte, um conhecimento geográfico. É a *Odisséia*, antes de qualquer coisa, um poema geográfico. Mas, poderíamos fazer uma aproximação entre o Ulisses que viaja e retorna pleno de espaço e tempo, personagem de Homero, e o historiador grego do século V. a.C. que também viaja e retorna pleno de espaço e tempo? Que formas de aproximação poderíamos utilizar? Seriam as mesmas pelas quais buscamos o espaço e o sagrado na paisagem em Heródoto? Ou deveria ser levada em consideração uma diferença de ontologias e vocabulário? Seria a aproximação do herói da *Odisséia* com Heródoto historiador impossível no tocante ao mundo das idéias e concepções de mundo?

Para responder a essas questões, de acordo com nosso eixo de reflexão, passemos a um exame da *Odisséia* de Homero, encaminhando para o entendimento e valor que ele pode dar ao sagrado como parte de uma cultura helênica que é a mesma representada por Heródoto, tendo como parâmetros a tipologia de espaços sagrados já identificado no historiador: 1) construções, 2) acidentes geográficos e 3) percursos e porções florestais.

Apesar do fato de que Heródoto opta por ser viajante e Ulisses o é por obrigação, entendemos ser possível uma aproximação possível quanto às viagens, levadas em consideração suas especificidades, que dizem respeito, primeiramente, à origem de cada um: Ulisses uma personagem de Homero questionável quanto a sua

existência; Heródoto, historiador grego nascido factualmente em Halicarnasso, viajante e autor das *Histórias*. Não obstante as diferenciações há algo mais importante: Homero é autor de importantíssima influência na cultura grega dos séculos posteriores às suas obras. É, antes de tudo, fonte inquestionável para uma antropologia grega. Depois, em vários aspectos, escritor de duas obras que em muito auxiliam no entendimento do mundo grego bem como do mundo conhecido pelos aspectos geográficos. Dessa forma, a influência cultural que Homero dá a Heródoto é de grande importância e aqui utilizada como amparo em nossa investigação. Hartog, um dos mais evidentes pesquisadores sobre Heródoto muito utiliza Homero em seus estudos de antropologia grega, primeiramente no seu *O Espelho de Heródoto* (1999) e depois numa obra dedicada basicamente ao viajante Ulisses, em *Memórias de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga* (2004) onde os diálogos entre as obras de Homero e Heródoto mais se expressam, numa preocupação muito acentuada com a questão dos espaços percorridos e culturalizados pelos seus povos.

Como proceder então com o espaço em Homero segundo as referências desta pesquisa? Buscamos em Heródoto, primeiramente, os termos que definiam espaços gerais como acidentes geográficos, divisões por regiões, demarcadores etnográficos e espaços específicos como altares, entre outros. Depois procedemos com o recorte do sagrado, através do termo *hieros* que em muitos casos sacraliza um espaço ou é substantivado de forma a assumir a própria materialidade do que representa no mundo das idéias. Como se poderia fazer com a *Odisséia*? Como vemos em Homero a base da formação do homem grego, bem como do próprio historiador Heródoto, e ainda um condensado de conhecimentos que repercutiriam por muitos anos os recortes feitos em Heródoto podem ser apreciados em seu poeta predecessor. Primeiramente, a geografia de Homero é executada quando ele dá a

genealogia de cada herói da guerra de Tróia na *Iliada*, de forma direta. Depois, na *Odisséia* ao narrar o retorno dos heróis tem-se ratificadas várias localidades, de onde se poderia esboçar um mapa de origens e destinos dos heróis, conforme demonstrado pelo **MAPA VII**. Nele vê-se parte do mundo conhecido, nomes de cidades e ilhas e o inventário dos heróis de cada uma delas:

“Assim, a grecidade era suscetível de ser adquirida, ao termo de uma aprendizagem, pelo menos nesses primeiros tempos, quando as partilhas entre os povos, os espaços e os costumes ainda estavam, por assim dizer, em gestação. Grandes eram então a plasticidade e a instabilidade das culturas. Época dos empréstimos, das migrações e das viagens.”
(HARTOG, 2004, p.94)

Observa-se uma divisão mais detalhada com base nos poemas de Homero no **MAPA VIII**. Não há, todavia, o interesse e exatidão com que o historiador grego define seus espaços e dá suas localizações, embora as divisões quanto aos demarcadores geográficos sejam similares. Isso por que Homero poetiza a guerra e o mundo e Heródoto investiga esse mundo, quer deixá-lo conhecido em seus limites e características. Em Homero não há essa pretensão.

Se os espaços mostrados por Homero o são através de palavras, há diferença entre a forma como Heródoto utiliza os termos definidores geográficos? Quanto às divisões gerais não, pois são termos de localidades, cidades, povos, que têm nomes em comum, podendo haver a utilização da tipologia dos espaços do mundo conhecido elaborada no capítulo I a partir de Heródoto. O herói que contribuiu para o fim da Guerra de Tróia:

“Ulisses (o cretense) esteve em Tróia, no Egito, na Fenícia e, finalmente atingiu a terra junto dos

tesprotos, que deveriam leva-lo a Ítaca. Menelau, também ele, conheceu a Fenícia, o Egito e seu rio, e a Líbia. Mais além, começa a zona dos confins, o espaço dos ‘últimos’ homens (éskhatoi): os etíopes, os cimérios e os feácios – homens, já que mortais, mas um pouco mais que homens, por sua situação, seu gênero de vida e suas relações com os deuses.” (HARTOG, 2004, p.39)

Vê-se através dos parateiros de Ulisses e dos demais heróis o mundo delineado, pois:

“As partilhas são postas em movimento e ilustradas pelas aventuras de Ulisses e seus companheiros, que atravessam espaços sucessivos, eles próprios recortados de acordo com o jogo dessas categorias: espaço dos ‘homens comedores de pão’; espaço dos que estão longe; e, enfim, um espaço totalmente inumano, onde se hospedam monstros, mas também seres divinos.” (HARTOG, 2004, pp.32-33)

Mas, e quanto ao nosso recorte? Em Heródoto o termo definidor do espaço sagrado é, por excelência, o *hieros*, em seus muitos significados. Tal termo ocorre cerca de 313 vezes nas *Histórias*, das quais pouco mais de 150 se referindo a espaços. Há em muito uma substantivação do termo, normalmente adjetivo, em Heródoto, conforme explicitado por Darbo-Peschansky (1998, p. 44). Em Homero o termo ocorre 119 vezes, entre *Ilíada* e *Odisséia*, com os mesmos significados enunciados na obra de Heródoto. A diferença reside na não-utilização comum da substantivação do adjetivo *hieros*.

De muita importância podemos tomar, seguindo a tipologia definida nesta pesquisa, a primeira e mais significativa aproximação entre esta pesquisa e Homero já que, logo no primeiro canto e linhas iniciais demarca a sacralidade. É já no

início da *Odisséia*, no canto I¹⁶, que aparece uma primeira construção sacralizada, onde na assembléia dos deuses faz-se menção a Ulisses, o responsável pela ultrapassagem das sagradas (*hieron*) muralhas de Tróia, que muito viajou conhecendo cidades, bem como seus costumes. (*Od.* I,2). Primeiro canto, primeiras linhas, já definido o sagrado em um espaço. As muralhas de Tróia, sacralizadas pela crença de que são abençoadas por deuses, abre o poema e dá uma percepção do espaço. A cidade do outro é também um evento referenciado no âmbito do sagrado, o que situa o quadro teomáquico da narrativa e um grau específico de reconhecimento e identificação do inimigo, no qual este possui qualidade cultural relevante e compatível com o modelo grego. Não apenas recusa-se a sua desqualificação como selvagens, como se atribui a eles parâmetros culturais similares. O desenvolvimento das narrativas (*Ilíada* e *Odisséia*) evidencia que até mesmo um panteão comum é reconhecido entre ambos os povos, aqueu e troiano. É significativo, portanto, que a primeira referência espacial da *Odisséia*, quando se referem a suas andanças e se destaca Tróia, esta apareça de forma sacralizada: as muralhas sagradas de Tróia (*Od.*, I,3). No canto XVII, por sua vez, a cidade de Tróia aparece diretamente sacralizada, quando é evocado o destino de Odisseu para a sacra (*hiren*) Ílio. Passagem esta evocada para mostrar o reconhecimento do cão Argos quando do retorno de seu dono. No canto XXI, 101-109, quando Telêmaco elogia sua mãe, diz que em cidade alguma, nem mesmo na sagrada (*hieris*) Pilo ou em Micenas se encontra mulher de tal valor. Espaços das cidades demarcados e textualmente sacralizados pela cultura.

Há em Homero outras formas de identificação da sacralidade do espaço, especialmente aquelas que revelam a qualidade sagrada de regiões e situações geográficas específicas, como bosques, praias, grutas e vales. No canto X, quando se

¹⁶ A *Odisséia* é dividida em XXIV cantos, divisão essa que remonta, como no caso de Heródoto, ao período Alexandrino.

fala da ajuda de Éolo para a navegação de retorno e do palácio de Circe, descreve Ulisses o momento de aproximação ao palácio, nesse excerto:

“Ulisses, ao se afastar da praia onde naufragara, na ilha de Circe, descreve a aproximação ao vale sagrado (hierai) que dá acesso ao palácio da bruxa, quando Hermes lhe entrega uma planta para que não caia nos feitiços de Circe.” (Od. X, 275).

Em um outro aspecto da espacialidade homérica, correspondendo ao segundo tópico de nossa tipologia espacial herodoteana (os acidentes geográficos), se tem o vale sagrado (*hierai*), demarcando no poema a proximidade do palácio da feiticeira. O mesmo termo que Heródoto muito utiliza para caracterizar os espaços sagrados em meio à natureza é utilizado por Homero. No caso, tem-se uma natureza sacralizada, ou seja, uma paisagem significativa e qualificada por sua dimensão sagrada, como tantos outros espaços referidos na narrativa, como na sacra (*hireis*) gruta das Ninfas na Feácia, onde Atena conversa com Odisseu após seu retorno (*Od.*, XIII, 366).

Pouco adiante, Ulisses, ao ser obrigado a desfrutar do leito de Circe observa que criadas vindas das proximidades de fontes e bosques sagrados (*hieron*) cuidam do palácio (*Od.*, X, 350,351), destacando-se aqui o lugar de sua origem (fontes e bosques sagrados) que podem ser inseridos entre os acidentes geográficos e porções florestais, correspondendo respectivamente ao 2º e 3º momentos da tipologia. Bosques sagrados (*hiron*) de Atena (*Od.*, VI, 288) são referenciados quando Odisseu chega a Feácia. No canto XI, mais um espaço consagrado a Atenas. Trata-se do monte sagrado (*hiera*) de Atenas (*Od.*, XI, 323), que é evocado, como possível destino de Teseu, para onde Ariadne o levaria de Creta.

Dessa forma, evidenciam-se em Homero características na enunciação dos lugares sagrados similares às que serão referidas por Heródoto na enunciação dos lugares sagrados. Percebe-se que:

“Esse espaço plenamente humano está também estreitamente circunscrito. Não são mais que modestos cantões, que separam vastas extensões selvagens, ligados e separados pelo mar. Domínio de Posídon, o mar ‘estéril’ é um espaço familiar e perigoso, onde ninguém jamais se aventura com prazer. Acima da ‘terra dos cereais’ desdobra-se o céu, às vezes dito de bronze, morada dos imortais, enquanto abaixo se abrem a casa do Hades e o país dos mortos. Globalmente, a Terra se apresenta como um disco chato, ao qual envolve o rio Oceano, origem de todos os mares e de todas as águas. A divisão em continentes ainda não está em curso.” (HARTOG, 2004, p.34)

De Homero a Heródoto tem-se a herança de um saber numa forma diferente de expressar o conhecimento, poema e prosa. Em Homero, pela:

“Antropologia poética, a Odisséia se encontra na base da visão que os gregos tiveram de si mesmos. Ela forneceu, não abstratamente, mas através de uma narrativa de aventuras, um enquadramento, um paradigma de longuíssima duração – sem dúvida retomado, retrabalhado, completado, revisitado e criticado – para ver-se e dizer-se o mundo, para percorrê-lo e representa-lo, para ‘habitá-lo’ e dele fazer um mundo ‘humano’, isto é: grego. Assim, é com razão que Estrabão poderá, ainda no século I, apresentar Homero como arkhegétes da geografia. Criador de um saber grego do espaço e organizador do espaço grego do saber, trata-se de um fundador, no sentido pleno do termo. À semelhança de alguém que, desembarcando numa orla desconhecida, funda uma nova cidade e, enterrado na agora após a morte, se torna objeto de culto, Homero encontra-se

no centro da memória grega.” (HARTOG, 2004, p.37)

Em Heródoto, o tratado sobre as Guerras Médicas, que toma dimensão de História, Etnografia e Geografia, guarda muito da visão de mundo homérica. Compartilham Homero e Heródoto, na perspectiva da própria construção de suas obras, respeitando suas especificidades de poema e prosa, de princípios estruturais na organização dos seus conteúdos narrativos, no tocante aos princípios estabelecidos por Francisco Murari Pires: axiológico, teleológico, onomasiológico, metodológico, arqueológico e etiológico. Estes podem ser entendidos conforme análise de Francisco Murari Pires (1999), no seu *Mithistória*, ajudando a perceber que há vigente, segundo ele, entre Homero e Heródoto uma estrutura de narrativa que lhes dá características formais quanto à grandeza e tragicidade dos atos e obras humanos selecionados, um sentido finalizante dos atos memorados, o subjetivismo inerente a cada autor na sua forma de narrar os acontecimentos, uma concepção de uma realidade factual com preceitos que tornam seus discursos válidos, existe um início como princípio factual dos acontecimentos de suas obras e uma causa que dá razão de ser do desencadeamento narrado (PIRES, 1999, p.147-149), respectivamente de acordo com os princípios da narrativa anteriormente enumerados. Paralelo na construção da narrativa, com marcas profundas em suas formas, enunciado por Murari Pires que, nesta pesquisa sobre o sagrado na paisagem, reverbera também aproximações na demarcação do espaço, percepção do sagrado nos espaços, isso dá valor muito grande a ambos na geografia grega e na culturalização do mundo percebido nos espaços habitados.

A memória, as definições de lugares, o esquadramento do mundo em forma de poema, com protagonistas de várias origens, desde os confins ao centro do mundo conhecido, eis o grande papel de Homero. O poema geográfico *Odisséia* cumpre

seu papel. Forma os gregos. Dá a conhecer o mundo. Encanta os gregos com seu tamanho, com suas características, com seus espaços. Enuncia referências e vocabulários do espaço que serão decisivos para a cultura grega. O sagrado faz parte do mundo e aparece em Homero, definido com semelhanças tal qual o encontramos no posterior historiador grego. Heródoto, no seu primeiro livro, em sua primeira seção, lança-se ao encontro do seu predecessor intelectual. Espaço, diferença e cultura. Eis a origem do mundo concebido e da paisagem criada pelos próprios gregos ao significarem a si mesmos, numa gloriosa antropologia grega.

CONCLUSÃO

A linguagem e as representações de Heródoto são muito importantes para a compreensão da geografia cultural da Antiguidade. É através de sua obra que melhor se percebe a imagem do mundo no século V a.C. que, por sua vez pode ser estudado a partir da tipologia aqui elaborada segundo a obra *Histórias*. Termos que adjetivam acidentes geográficos, nomes de regiões, demarcadores etnográficos e nomes específicos de lugares compõe a tipologia dos espaços apresentados pelo historiador grego, podendo ser aplicada a demais obras da Antiguidade.

Após se definir os contornos do mundo e seus espaços gerais, buscou-se estabelecer e analisar um tipo específico de espaço: o sagrado. Através do conceito de sagrado, *hieros* em grego, a partir dos seus significados e de sua ligação com palavras demarcadoras do espaço, elaborou-se uma tipologia do sagrado no espaço que corresponde a uma forma estruturadora da paisagem em Heródoto, a qual corresponde a uma paisagem do sagrado na Antiguidade. Construções, acidentes geográficos, percursos e porções florestais compõem os tipos de espaços sagrados. A partir dessa tipologia pode-se explorar amplamente a Paisagem Sagrada na Antiguidade, quer textualmente, quer em campo.

Em último momento, dialogando com o mais importante autor grego, Homero, procurou-se uma ligação de continuidade, onde o mundo de Homero ecoa no conhecimento adquirido por Heródoto em suas viagens através da linguagem e de formas de representação do mundo. Define o historiador grego os espaços e os povos e suas características culturalizadas através da forma como cada um concebe e atribui significado a cada parte do mundo. Hartog assim resume essa idéia:

“O prólogo das Histórias de Heródoto ecoa diretamente a abertura da Odisséia. O historiador pretende-se, também ele, um viajante, invocando a experiência de Ulisses, como este, pretende percorrer as cidades dos homens, as grandes e as pequenas, e conhece-las (...) O historiador, segundo Heródoto, concebe-se efetivamente tal qual o Ulisses evocado pelo poeta Mandelstam: como aquele que retorna ‘cheio de espaço e de tempo’. Para narrar.” (HARTOG, 2004, pp.49-59)

Assim, o Heródoto viajante, historiador e etnógrafo tem um parentesco de experiências com o herói Ulisses que percorre o mundo em busca de Ítaca. A diferença reside, por sua vez, na forma como cada um obtém tais experiências. Ulisses é forçado em sua condição humana a vagar pelo mundo como punição pela ofensa a Posídon. Heródoto anda pelo mundo movido pela *histories*, buscando conhecer o mundo, os homens, suas realizações e maravilhas bem como as causas pelas quais lutaram (I,1).

Observar para descrever faz parte das ações de Heródoto que, para isso, mede, examina, distingue, concebe, reflete e compõe (HARTOG, 2004: p.54) para transmitir aos gregos os seus olhares e percepções do mundo que refletem, por fim, sua própria cultura.

BIBLIOGRAFIA

1) Fontes:

HERÓDOTO. *História*. Trad. J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

HERODOTO. *Los nueve libros de la Historia*. Trad. S.J. P. Bartolomé. Barcelona: Editorial Ibéria, 1955, Ts I y II.

HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: EdUNB, 1998.

HERODOTUS. *Persian Wars*. Translation by A.R. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1986, Vol. I – IV.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

_____. *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

2) Dicionários e instrumentos de análise:

BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly - Dictionnaire Grec Français*. Hachette. Paris, 2000.

HEMMERDINGER, B. *Les manuscrits d'Hérodote et la critique verbale*. Genova: Instituto di Filologia Classica e Medievale, 1981.

LIDDEL, H.G. & SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

POWELL, J.E. *A lexicon to Herodotus*. Hildersheim: Georg Olms, 1977.

YARZA, Florencio I. Sebastian. *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Editorial Ramon Sopena, 1945.

3) Referências Bibliográficas:

ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ALCOCK, Susan & OSBORNE, Robin (ed.). *Placing the gods: sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

- BAILLY, Anatole. *Le Grand Bailly - Dictionnaire Grec Français*. Hachette. Paris, 2000.
- DARBO-PESCHANSKY, Catherine. *O discurso do particular: ensaio sobre a investigação de Heródoto*. Trad. Ângela Martinazzo. Brasília: EdUNB, 1998.
- DEROW, Peter & PARKER, Robert (org.). *Herodotus and His World: essays from a Conference in Memory of Georg Forrest*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- ELIADE, Mircea. *História das Crenças e Idéias Religiosas: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978, T.I, V.I.
- _____. *O sagrado e o profano*. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
- EVANS, J.A.S. *Herodotus, Explorer of the Past: three essays*. Princenton: Princenton University Press, 1991.
- FINLEY, Moses. *Os gregos Antigos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s.d.
- GALLINIÈ, Henri & ROYO, Manuel. “a arqueologia à conquista da cidade” IN: BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique (orgs.). *Passados recompostos: campos e canteiros da História*. Trad. Marcella Mortara e Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: EdUFRJ; EdFGV, 1998, pp.261-268.
- FINLEY, Moses (org.). *O legado da Grécia: uma nova avaliação*. Brasília: EdUNB, 1998.
- GLOTZ, Gustave. *A cidade grega*. Trad. Henrique de Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. São Paulo: Difel, 1980.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Semântica estrutural*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- HARRISON, Thomas. *Divinity and History: the religion of Herodotus*. Oxford: Oxford University Press, 2000
- HARTOG, François. *A História de Homero a Santo Agostinho*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: EdUFMG, 2001.

_____. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: EdUFMG, 1999.

_____. *Memória de Ulisses: narratives sobre a fronteira na Grécia Antiga*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: EdUFMG, 2004.

HEMMERDINGER, B. *Les manuscrits d'Hérodote et la critique verbale*. Genova: Instituto di Filologia Classica e Medievale, 1981.

HERÓDOTO. *História*. Trad. J. Brito Broca. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

HERODOTO. *Los nueve libros de la Historia*. Trad. S.J. P. Bartolomé. Barcelona: Editorial Ibéria, 1955, Ts I y II.

HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: EdUNB, 1998.

HERODOTUS. *Persian Wars*. Translation by A.R. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1986, Vol. I – IV.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

JACOB, Christian. *Géographie etc ethnographie em Grèce Ancienne*. Paris, 1991.

JAEGER, Werner. *Paidéia : a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KORNAROU, Eleni. *The Tragic Herodotus?* IN: KARAGEORGHIS, V. & TAIFACOS, I.(orgs.).*The World of Herodotus*. Nicosia, 2004.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro pasado: para una semântica de los tiempos históricos*. Traducción de Norberto Smilg. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

LATEINER, Donald. *The Historical Method of Herodotus*. Toronto: University of Toronto Press, 1989.

LIDDEL, H.G. & SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

MARINATOS, Nannon & HAGG, Robin(ed.). *Greek sanctuaries: new approaches*. New York: Routledge, 1995.

MARSHALL, Francisco. "Habitação e cidade: ordenação do espaço no Mundo Clássico" IN: Revista Anos 90. Porto Alegre-UFRGS, nº14, dez. 2000, pp.113-134.

MYRES, J.L. *Herodotus: The Father of History*. Oxford: Claredon Press, 1966.

OSBORNE, R. *Classical Landscape with Figures: The Ancient Greek City and its Countryside*. London: Routledge, 1987.

PIRES, Francisco Murari. *Mithistória..* São Paulo: Humanitas/USP, 1999.

_____. "Resenha: HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*".

Capturado em: www.ceveh.com.br, 2000.

PAYEN, Pascal. *Les îles nomades*. Paris : Éd. EHESS, 1997.

POLIGNAC, François de. *La naissance de la cite grecque*. Paris: Éditions la Découverte, 1984.

POWELL, J.E. *A lexicon to Herodotus*. Hildersheim: Georg Olms, 1977.

RICOEUR, Paul. "Arquitetura e narratividade" IN: URBANISME, nº303, nov/dez, 1998, pp.1-10.

ROSALIND, Thomas. *Herodotus in context: ethnography, science and the Art of Persuasion*. Cambridge University Press, 2002.

ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TILLEY, Christopher. *A Phenomenology of landscape: places, paths and monuments*. Oxford: BERG PUBLISTIERS, 1994.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Trad. Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1999.

_____. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *Mito e religião na Grécia Antiga*. Campinas: Papirus, 1992.

_____. *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* Campinas: Papirus, s.d.

VERNANT, Jean-Pierre & VIDAL NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

WATERS, K.H. . *Herodotus the historian: his problems, methods and originality*.

Norman: University of Oklahoma Press, 1985

WEST, Stephanie. *Herodotus and Olbia*. Apresentado no encontro da FIEC/2004, em Ouro Preto-MG.

YARZA, Florencio I. Sebastian. *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Editorial Ramon Sopena, 1945.

ANEXOS

FONTES

Aqui utilizam-se dois autores específicos, Heródoto e Homero, e suas obras, *Histórias* e *Odisséia*, respectivamente, como fontes, cada qual com sua especificidade.

Para uma boa análise das edições de Heródoto desde o século XV ver a obra de B. Hemmerdinger, *Les manuscrits d'Hérodote et la critique verbale*. Para uma lista das edições, também a partir do século XV, ver a introdução da tradução espanhola das *Histórias* de Bartolome Pou, sob o título de *Los nueve libros de la Historia*.

Aqui se optou por tomar o texto grego editado pela Harvard University Press, que traz consigo a versão em inglês elaborada por A. R. Godley, da Loeb Classical Library. É composta por 4 volumes, existindo desde 1920. É uma das edições mais conceituadas, junto com a de Philippe Ernest Legrand, da Belles Lettres. Como traduções, utilizam-se as de Mário da Gama Kury, baseada na edição crítica de H. Stein, *Herodoti Historiae* e de J. Brito Broca que, segundo uma nota no próprio livro, toma o texto da W.M. Jackson, sob o título *Historia*, da famosa coleção “Clássicos Jackson”. Também se consulta a tradução inglesa de Godley e a espanhola de Bartolome Pou. No caso das citações, alterna-se entre a tradução de Mário da Gama Kury e Brito Broca, de acordo com o tipo de tradução que se faz. Em alguns casos, há supressões de palavras importantes, como no caso de II, 7, onde se oculta praticamente uma frase completa, basta comparar as traduções. Há em Portugal uma nova tradução sendo elaborada, por José Ribeiro Ferreira, Cristina Abranches e Maria de Fátima Silva, junto a um estudo crítico, tendo sido traduzidas ainda apenas algumas partes, livros I e III, até onde se tem notícia.

Observa-se o texto traduzido, atentando para as palavras que nos interessam, buscando-as no texto grego, observando suas traduções. Utiliza-se o banco de dados do Perseus¹⁷, para a quantificação, numa perspectiva greimasiana, que também traz consigo a tradução de Godley.

A impressão da *Odisséia* utilizada foi a da editora Ediouro, com tradução de Carlos Alberto Nunes. A tradução é a melhor disponível no Brasil, pois mantém a poeticidade de Homero, contemplando a forma e o conteúdo próprios do poeta grego. Como apoio, utilizamos o texto grego do Perseus¹⁸, bem como suas análises para sistematizar os encontros entre os dois autores, Heródoto e Homero.

As opções foram feitas, primeiramente pela qualidade do texto traduzido para o português e, no caso do texto grego, pela praticidade e rigor científico impressos no conteúdo resultante de anos de existência do Projeto *Perseus*.

¹⁷ Conforme o endereço eletrônico
<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0125>

¹⁸ Conforme o endereço eletrônico <http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0135>

ANEXO I

O VOCABULÁRIO DO SAGRADO

O vocabulário do sagrado, suas significações e ocorrências em Heródoto.

Livro I.

31.

hiron – templo de Hera, em Argos.

hiron

hiroi

49.

hiron – santuário, do oráculo de Anfiáraos.

53.

hira – templos, genérico. Anfiáraos, Delfos e em Tebas o templo de Apolo Ismênio. Oferendas enviadas por Cresos e esses lugares.

59.

hira – sacrifícios, em Olímpia, para os jogos.

62.

hiron – templo em Delos.

80.

hiron – junto a montanha consagrada à Mãe Didimene, na Frigia. Identificada como Cibele pelos frígios e lídios de onde desce o rio Hermos.

105.

hiron – templo de Afrodite Celeste na cidade de Ascalon. Há um templo desse no Chipre e outro em Citera. Venerada no Oriente Médio e Próximo.

140.

hireon – sacerdotes do Egito.

143.

hiron – fundação de um lugar sagrado na Iônia, o Paniônion.

144.

hiron – templo de Apolo Triôpion, em Pentápolis, antes Hexápolis, extremidade da península de Cnidos, na Caria.

hirou

148.

hiros – lugar sagrado, Paniônion em Micala, dedicado a Poseidon Helicônio. Micala, um promontório no continente.

160.

hirou – santuário de Atenas Poliúcos (“guardiã da cidade”). Lesbos/Quios.
Cerimônias religiosas. Bolo sagrado.

164.

hiron – templo, em geral, Fócaia.

166.

hira – templos, em Cirnos.

171.

hiron – santuário de Zeus Cario em Milasa.

172.

hiron – templos dedicados a deuses estrangeiros. Cáuria (caunios), Creta, Milasa?

181.

hirou – templo de Zeus Belos, Babilônia. Templo em torre.

hirees – sacerdotes do deus.

183.

hirou – templo, na Babilônia, com estátua de Zeus.

hira – sacerdote.

hiron – consagradas.

184.

hira – templos, Assíria/Babilônia, embelezados.

189.

hiron – cavalos brancos sagrados de Ciro.

199.

hiron – templo de Afrodite, na Babilônia. Recinto sagrado. Milita, nome dado a ela pelos assírios.

Livro II.

2.

hiron – templo de Hefaiostos, onde ouviu informações dos sacerdotes em Menfis. Ptah entre os egípcios.

13.

hirees – sacerdotes informam sobre o Nilo, na época de Moiris.

18.

hira – preceitos religiosos em Marea e Ápis no Egito, fronteira com a Líbia.

19.

hireon – sacerdotes falam sobre a natureza do Nilo.

28.

hiron – tesouros sagrados de Atena em Sais, no Egito. Heródoto ouve do escriba de tais tesouros sobre a nascente do Nilo. Divindade associada a Atenas grega.

36.

hirees – sacerdotes egípcios dos deuses.

hira – escrita sagrada (hieróglifos), junto a demótica.

37.

hirees – práticas dos sacerdotes.

hira – alimentos sagrados cozidos para os sacerdotes.

hiratai – sumo sacerdote.

38.

hireon – sacerdote e preparo de Êpafos, deus-touro de Menfis

39.

hirenion – vítima, o touro sacrificado.

hira – regras do sacrifício.

40.

hiron – sacerdotes e sacrifício do touro.

41.

hirai – vacas consagradas a Isis.

hiron – templo de Afrodite no Prosopitis, na cidade egípcia de Atarbequis.

42.

hiron – templo de Zeus Tebano. Templo em Mendes, no Delta do Nilo, onde Osíris era cultuado na forma de carneiro, aí associado a Zeus.

hiroí – carneiro sagrado.

hirei – tumulo sagrado.

44.

hiron – templo de Heracles em Tiro, na Fenícia. Templo de Melkart, 2750 a.C.

47.

hiron – templo egípcio, de forma geral.

48.

hiros – texto sagrado que explica características da festa de Dioniso (ou Osíris) e seu enorme falo.

51.

hiron – história sagrada dos Pelasgos sobre os mistérios samotrácios.

54.

hirees – sacerdotes de Zeus Tebano.

55.

hireon – sacerdotes de Tebas, de quem ouviu informações.

hiereiai – sacerdotisas de Dodona.

hiron – templo em Dodônia.

56.

hiras – sacerdotisas vendidas a Líbia, da Dodônia.

hiron – templo de Zeus (santuário) na Pelasgia, no território dos tespróticos. Parte da Hélade. Sob um carvalho.

hiron – templo de Zeus em Tebas.

57.

hiron – regras da arte divinatória no Egito (Tebas) e Dodona.

59.

hiron – templo de Isis (Demeter para os helenos) em Busiris, no centro do Delta.

62.

hiros – história sagrada sobre lâmpadas em Sais em noite de sacrifícios.

63.

hira – rituais/sacrifícios em Papremis.

hireon – sacerdotes.

hirou – templo em Papremis.

hiron – recinto sagrado.

hiroi – templo da mãe de Ares.

64.

hirosi – união sexual proibida nos templos.

hiron – templo/recinto sagrado.

hira – prescrições dos templos.

65.

hira – animais sagrados, Egito.

hirees – sacerdotes.

67.

hiras – edifícios sagrados em Bubastis.

hireisi – esquifes sagrados para enterrar cadelas.

69.

hiroi – crocodilo sagrado.

hirous – crocodilo sagrado em Tebas e no lago Moiris.

71.

hiroi – hipopótamos sagrados em Papremis, não nos outros lugares.

72.

hiras – lontras, peixes e ganso-raposa consagrada ao deus do Nilo.

hiron

hirus

73.

hiros – pássaro sagrado. Fênix.

hiron – templo do sol no Egito.

74.

hiroi – serpentes sagradas em Tebas.

hirus – templo sagrado de Zeus onde são enterradas.

76.

hiron – animais sagrados.

77.

hiroi – peixes sagrados.

81.

hira – templo/preceito religioso.

hiros – história sagrada sobre ritual órfico e báquico no Egito (pitagórico).

90.

hireisi – esquife sagrado para funerais.

hirees – sacerdotes do Nilo.

91.

hiron – templo de Perseus em Quêmis.

hirou – templo e uma colunata.

hirou – recinto sagrado com imagem de Perseus na colunata.

99.

hiron – templo de Hefaios em Menfis, mas no exterior da cidade, próximo a um lago artificial.

100.

hirees – sacerdotes enumeram reis.

102.

hirees – sacerdotes falam a Heródoto sobre Sesóstris.

hireon

106.

hira – caracteres sagrados escritos em estátuas na estrada de Éfeso a Focaia e na de Sardis a Smirne, autoria das conquistas de Sesostris.

108.

hiron – templo de Hefaios, Menfis.

111.

hira - consagrações-templos.

hiron – templo do sol.

112.

hiron – templo de Afrodite Estrangeira em Menfis, no jardim de Proteus ao sul do templo de Hefaistos, disseram os sacerdotes.

113.

hirees – sacerdotes interrogados.

hiron – templo de Heracles em Salinas.

hira – sinais sagrados.

122.

hiron – templo de Demeter no Egito.

hirees – sacerdotes.

hirea

hirou – templo.

124.

hira – templo.

128.

hira - templos fechados – Queops-Quefren.

129.

hira – templos abertos – Miquerinos.

133.

hira – templos.

135.

hiroi – templo/consagrar em Delfos.

137.

hiron – templo de Bubastis em Bubastis (Ártemis aos gregos).

138.

hiron – templo de Bubastis, características do templo/santuário de Hermes.

141.

hirea – sacerdote de Hefaistos, Setós.

hiroi – templo de Hefaistos.

142.

hirea – sacerdote ou sumo-sacerdote de Hefaistos.

143.

hirees – sacerdote de Zeus Tebano conta a Heródoto, como fizeram a Hecateu.

147.

hirea – sacerdotes de Hefaistos.

hiroi – templo de Hefaistos.

148.*hiron* – crocodilo sagrado do Moiris, próximo a cidade do crocodilo.**151.***hiroï* – templo de Hefaiostos.**155.***hiron* – templo consagrado a Leto, Egito, em Buto.*hiron* – templo de Apolo e Ártemis em Buto, santuário de Leto em Buto.**156.***hiron* – templo/santuário maravilhoso de Leto. Templo de Buto próximo a Quemis, ilha no lago.**168.***hireon* – sacerdotes.**169.***hiroï* – templo de Atena em Sais, Egito.*hiroï* – santuário de Atena.*hirou* – templo de Atena.**170.***hiroï* – templo de Atena em Sais.**174.***hiron* – templos de deuses que inocentaram os furtos de Amasis.**175.***hirou* – templo de Atena em Sais. Santuário monobloco vindo de Elefantina a pedido de Amasis.*hiron***176.***hiroisi* – consagração de templos por Amasis.*hiron* – templo de Hefaiostos e Isis em Menfis.**182.***hiron* – templo de Atena em Lindos. Hera em Samos. Atena em Cirene.

Livro III.

10.*hiroï* – templo onde Amásis foi sepultado, em Tebas no Egito.**28.***hireon* – sacerdotes egípcios, levam Áspis a Cambises. Áspis ou Épafos...um vitelo filho de uma vaca, negro com um triangulo branco na testa e outras características.*hireas*

29.

hirees – sacerdotes egípcios.

hireas

hiroï – templo em Tebas.

33.

hiron – doença sagrada de Cambises. Epilepsia.

37.

hiron – templo de Hefaistos em Mênfis.

hiron – templo dos Cábeiros.

hirea – sacerdotes de Cábeiros.

38.

hiroisi – coisas sagradas, ridicularizadas por Cambises.

48.

hiron – templo de Ártemis em Samos, violado pelos coríntios.

52.

hiren – multa consagrada a Apolo, criada por Periandos para quem acolhesse Licofron.

59.

hira – templos em Cidônia, obra dos sâmios.

hiron – templo de Atenas em Ágina.

97.

hiren – cidade santa de Nisa, com celebração de Dioniso.

142.

hiron – templo de Zeus Libertador erigido em Samos, por Maiandros em homenagem a Polícrates.

147.

hiroï – templos em Samos, massacre ordenado por Otanes.

hirou

158.

hiron – templo de Zeus Belos na Babilônia.

Livro IV.

7.

hiron – ouro sagrado.

23.

hiroï – homens sagrados, Cítia.

33.

hira – oferendas trazidas pelos Hiperbóreos.
hiroisi

52.

hirai – caminhos sagrados no Exampaios, em parte do Rio Hipanis, nascente.

53.

hirou – templo de Demeter, no promontório de Hipolaos, onde o Boristenes e Hipanis encontram o mar.

60.

hira – sacrifício/sacrificante/sacrificar, Citas.
hireion

62.

hiron – sacrifício/sacrificador, Citas.
hireia

78.

hira – sacrifícios.

87.

hirou – templo de Dioniso em Bizâncio, na embocadura do Ponto Euxeinos.

108.

hira – templos em Gelonos, a deuses helênicos.

149.

hiron – santuário dedicado às Fúrias, vingadoras de Édipo e Laio. Em Esparta? Terá?

179.

hiroi – santuário, no lago Tritonis? No sopé do Pelion? Delfos? Cabo Malea? Líbia?

181.

hiron – templo de Zeus Tebano.

189.

hiroisi – cerimônias religiosas na Líbia.

Livro V.

36.

hirou – templo dos brânquidas e tesouros consagrados.

44.

hira – sacrifício de Calias relacionado a guerra contra Crotona.

59.

hiroi – santuário de Apolo Ismenio na Tebas Boiotia.

61.

hira – santuários instalados em Atenas por Cadmeus.

hiron – santuários da Ática.

hiron – santuário de Demeter Acaia e seus mistérios.

72.

hierieie – sacerdotisa de Atenas.

hiron – templo.

82.

hirotatas – oliveiras sagradas.

hira – sacrifícios a Atenas Polias e Erecteus em Atenas.

88.

hiron – templos.

89.

hiroi – santuário consagrado a Aiacos pelos atenienses.

102.

hiron – templo de Cibele incendiado em Sardis. Grande Mãe celebrada pelos frígios e lídios.

109.

hiron – santuário de Zeus Stratios (protetor dos exércitos em Labraundo, território da Milasa).

Livro VI.

9.

hira – templo, em geral. Ionia.

13.

hira – templo em geral.

19.

hiron – templo de Ddimos. Mileto/Milesia.

hiroi

25.

hira – templos não incendiados em Samos.

32.

hiroisi – ameaça persa de incendiar templos iônios.

34.

hirou – santuário.

hiren – via sacra, rota dos peregrinos de Delfos, passando por Tebas, ligando Eleusis a Atenas.

61.

hiron – santuário de Helena, acima do templo de Foibos em Terapne, a leste de Esparta, onde supostamente Helena e Menelau estariam enterrados.

75.

hirou – santuário de Argos, bosque sagrado. Eleusis.

79.

hiroi – templo/recinto sagrado dos argivos.

81.

hirea – sacerdote, templo de Hera, Esparta.

82.

hiron – santuário de Argos.

hiroisi – sacrifícios, templo de Hera.

96.

hira – templo incendiado em Naxos.

97.

hiroi – homem sagrado. Templo de Apolo Delio em Delos, onde Apolo e Ártemis nasceram.

101.

hira – templo em Sardis, represália ao incêndio de Dario.

105.

hiron – santuário de Pan no sopé da Acrópole de Atenas.

118.

hiron – templo de Apolo Delio.

135.

hira – subsacerdotisa.

Livro VII.

8.

hira – bosques sagrados e templos em Sardis.

33.

hiron – santuário de Protesilaos em Eleusis/Sestos.

40.

hiroi – cavalos sagrados mesaios.

hiron – carro sagrado de Zeus (planície de Nesaion).

55.

hiroi – cavalos sagrados.

hiron – carro sagrado.

111.

hirou – templo de Delfos, em comparação ao templo oracular de Dioniso na Trácia.

120.

hira – templos, geral, Abdera.

134.

hiron – santuário de Taltibios em Esparta.

140.

hiron – templo, Delfos, geral.

153.

hira – hierofantes das deusas infernais.

167.

hiroisi – sacrifícios, Sicília?

176.

hiron – templo de Ártemis, na Euboia, o Artemision, em uma praia. Altar consagrado a Heracles.

189.

hiron – santuário às margens do Ilissos, para o vento Boreas, erigido por atenienses.

197.

hiron – templo de Zeus Lafistios em Alôs, na Acaia.

200.

hiron – templo de Demeter Anfictionis e santuário de Anfiction, entre Foinix e Termopilas, em torno do povoado de Anteles, onde Asopos se lança ao mar.

219.

hira – vítimas sacrificadas analisadas por Megistias, nas Termópilas.

221.

hiron – vítimas sacrificadas.

Livro VIII.

32.

hira – templos incendiados em Focis.

33.

hiron – templo de Apolo em Abas, incendiado.

35.

hiron – templo de Delfos.

36.

hiron – tesouros sagrados em Delfos.

37.

hiron – templo/armas sagradas.

hira

hiron – templo de Atena Pronaia, Delfos.

39.

hiron – santuários de Filacos e Autoonos, o primeiro à margem da estrada, o outro da fonte Castalia, a pé da rocha Hiampeia.

hiron – templo de Pronaia.

hiron – recinto sagrado de Atena Pronaia.

41.

hiron – templo, onde vive uma serpente. Partenon.

51.

hiron – templo.

hiron – tesouro sagrado no templo.

53.

hiron – santuário de Aglauros em Atenas.

hiron – templo.

54.

hira – sacrifícios de acordo com as regras.

hiron – templo.

55.

hiron – santuário de Erecteus, Atenas.

65.

hiron – cerimônias de Eleusis.

77.

hiron – praia sagrada de Ártemis. Templo em Muniqueia.

94.

hiron – santuário de Atena Ciras na costa de Salamina.

109.

hira – templos geral.

115.

hiron – carro sagrado de Zeus.

134.

hiron – queima de vítimas em Olímpia. Santuário de Anfiaraos.

135.*hiron* – templo de Apolo Ptoios em Tebas, Ptoion.**140.***hira* – templo incendiado em Atenas.**Livro IX.****13.***hiron* – templos demolidos em Atenas.**19.***hira* – sacrifícios, no istmo.

36.

hira – sacrifícios em Platéia.**37.***hira* – sacrifícios.**42.***hiron* – templo em Delfos.**57.***hiron* – templo de Demeter Eleusina às margens do rio Molois em Argiopion.**65.***hiron* – bosque sagrado de Demeter, próximo a Platéia, templo de Eleusis.**69.***hirou* – templo de Demeter, próximo a Corinto.**93.***hira* – rebanhos consagrados ao sol, em Apolônia.*hiron* – rebanho sagrado.**97.***hiron* – templo das Deusas Veneráveis (Demeter e Perséfone).*hiron* – templo de Demeter Eleusina em Scolopsis, região sul de Micale.**120.***hirou* – santuário.**121.***hira* – templos, Hélade.

ANEXO II OS TEMPLOS

Os templos (com nome e localização específica)¹⁹:

- 1)Templo de Hera, em Argos: I, 31;
- 2)Santuário, Oráculo de Anfiaraos: I, 49; I, 53;
- 3)Templo, Apolo Ismenio: I, 53; V, 59;
- 4)Templo de Delfos: I, 53; I, 62; VII, 111;
- 5)Templo de Afrodite Celeste, em Ascalon (há também no Chipre e em Citera): I, 105;
- 6)Templo de Apolo Triôpion, em Pentápolis: I, 144;
- 7)Santuário de Atenas Poliúcos, em Lesbos/Quios²⁰: I, 160;
- 8)Santuário de Zeus Cario, em Milasa; I, 171;
- 9)Templo de Zeus Belos, Babilônia: I, 181; I, 183; III, 158;
- 10)Templo de Afrodite, na Babilônia: I, 199;
- 11)Templo de Hefaios, em Menfis: II, 2; II, 99; II, 108; II, 147; II, 151; II, 176; III, 37;
- 12)Templo de Afrodite no Prosopitis, em Atarbequis/Egito: II, 41;
- 13)Templo de Zeus Tebano, em Mendes: II, 42;
- 14)Templo de Heracles, em Tiro/Fenícia: II, 44;
- 15)Templo de Zeus, na Pelasgia, sob um carvalho: II, 56;
- 16)Templo de Zeus, em Tebas: II, 56; II, 74;
- 17)Templo de Isis, em Busiris: II, 59;
- 18)Templo de Perseus, em Quemis: II, 91;
- 19)Templo de Afrodite Estrangeira, em Menfis: II, 112;
- 20)Templo de Heracles, em Salinas: II, 113;
- 21)Templo de Demeter, Egito?: II, 122;
- 22)Templo de Bubastis (em Bubastis?): II, 137; II, 138;
- 23)Templo consagrado a Leto, em Buto: II, 155; II, 156;
- 24)Templo de Apolo, em Buto: II, 155;
- 25)Templo de Ártemis, em Buto: II, 155;
- 26)Templo de Atena, em Sais: II, 169; II, 170; II, 175;
- 27)Templo de Isis, em Menfis: II, 176;
- 28)Templo de Atena, em Lindos: II, 182;
- 29)Templo de Hera, em Samos: II, 182;
- 30)Templo de Atena, em Cirene: II, 182;
- 31)Templo de Ártemis, em Samos: III, 48;
- 32)Templo de Atena, em Aigira: III, 59;
- 33)Templo de Zeus Libertador, em Samos: III, 142;
- 34)Templo de Demeter, no promontório de Hipolaos: IV, 53;
- 35)Templo de Dioniso, em Bizâncio (embocadura do Euxeinos): IV, 87;
- 36)Santuário dedicado às Fúrias (vingadores de Édipo e Laios), em Esparta? Terá?: IV, 149;
- 37)Templo de Cibele, em Sardis: V, 102;
- 38)Santuário de Zeus Stratios, território da Milasa: V, 109;
- 39)Templo de Didimos, em Mileto/Milesia?: VI, 19;

¹⁹ Transliteração dos nomes próprios conforme tradução de Mário da Gama Kury.

²⁰ Localização seguida de “/” ou “?” expressa dúvida ou confusão de origem no texto.

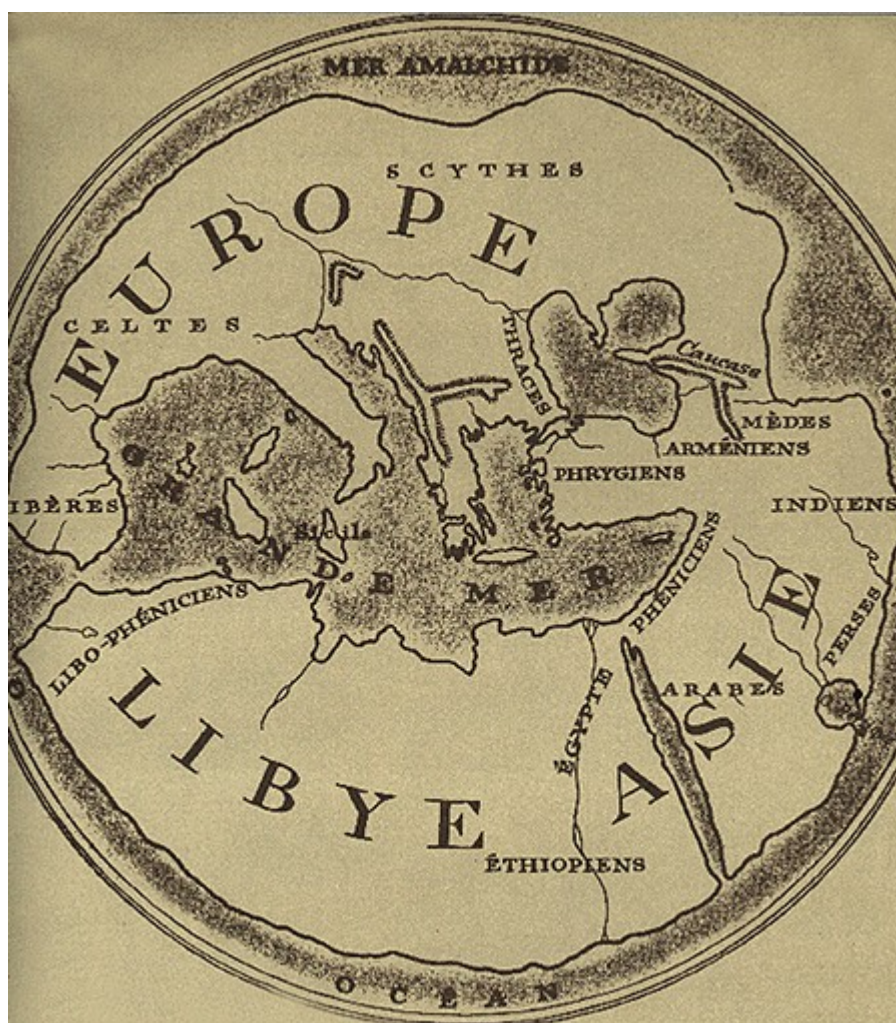
- 40) Santuário de Helena, próximo a Esparta: VI, 61;
- 41) Templo de Foibos, em Terapne: VI, 61;
- 42) Templo de Hera, em Esparta: VI, 81;
- 43) Templo de Apolo Delio, em Delos: VI, 97; VI, 118;
- 44) Santuário de Pan, em Atenas: VI, 105;
- 45) Santuário de Protesilaos, em Eleusis/Sestos?: VII, 8;
- 46) Templo de Zeus Lafistios, em Alôs, Acaia: VII, 197;
- 47) Templo de Demeter Anfictionis, entre Foinix e Termopilas: VII, 200;
- 48) Santuário de Anfiction, entre Foinix e Termopilas: VII, 200;
- 49) Santuário de Taltibios, em Esparta: VII, 134;
- 50) Templo de Ártemis, na Euboia: VII, 176;
- 51) Templo de Apolo em Abas: VIII, 33;
- 52) Templo de Atena Pronaia, em Delfos: VIII, 37; VIII, 39;
- 53) Santuários de Filacos e Autoonos (ao pé da Rocha Hiampeia), Delfos?: VIII, 39;
- 54) Santuário de Aglauros, em Atenas: VIII, 53;
- 55) Santuário de Erecteus, em Atenas: VIII, 55;
- 56) Santuário de Atena Ciras, costa de Salamina: VIII, 94;
- 57) Templo de Apolo Ptoios, em Tebas: VIII, 135;
- 58) Templo de Demeter Eleusina (margens do Rio Moloeis) em Argiopion: IX, 57;
- 59) Templo de Demeter (próximo a Corinto): IX, 69;
- 60) Templo de Demeter Eleusina, em Scopolis (sul de Micale): IX, 97;

ANEXO III

DEMAIS LUGARES SAGRADOS

- 1)Montanha consagrada a Mãe Didimene, na Frigia, associada a Cibele: I, 80;
- 2)Fundação de um lugar sagrado na Iônia, Paniônion: I, 143;
- 3)Lugar sagrado dedicado a Poseidon Helicônio em Micala, em um promontório: I, 148;
- 4)Tumulo sagrado, Egito?: II, 42;
- 5)Edifícios sagrados, em Bubastis: II, 67;
- 6)Cidade santa de Nisa, com celebração de Dioniso: III, 97;
- 7)Caminhos sagrados, em Exampaios (próximo ao rio Hipanis): IV, 52;
- 8)Via sacra, rota dos peregrinos de Delfos, passando por Tebas, ligando Eleusis a Atenas: VI, 34;
- 9)Bosques sagrados, em Sardis: VII, 8;
- 10)Praia sagrada de Ártemis: VIII, 77;
- 11)Bosque sagrado de Demeter, próximo a Platéia: IX, 65;

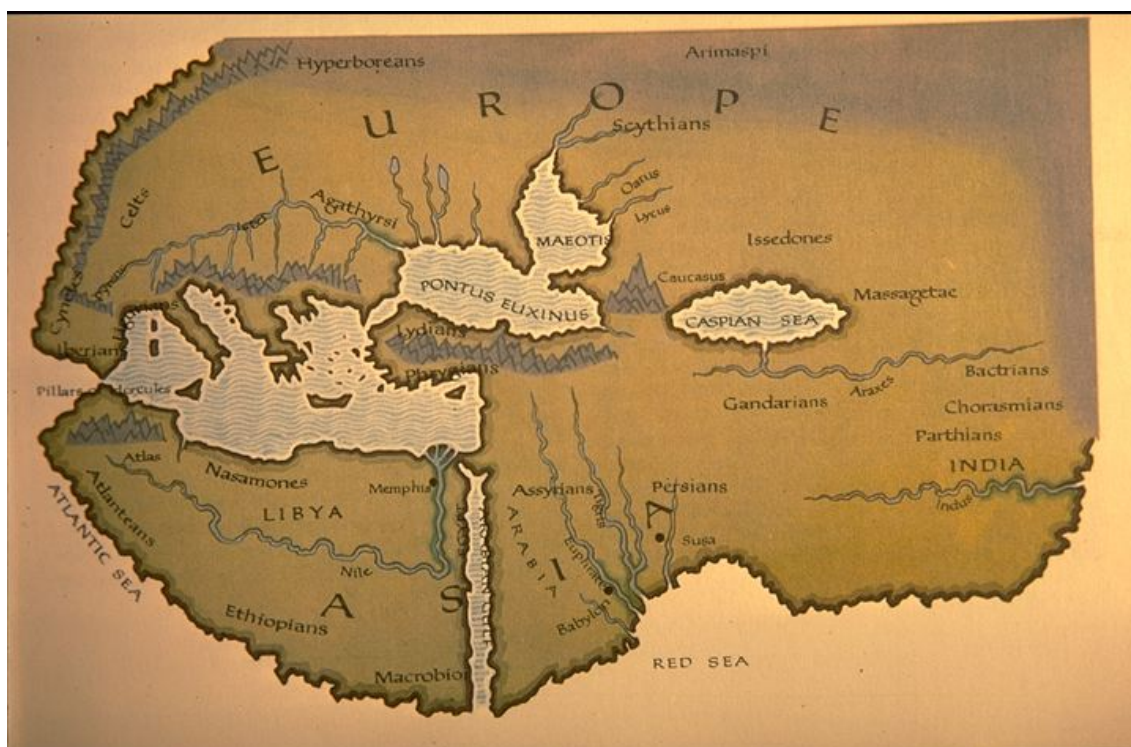
MAPAS.



MAPA I. O MUNDO DE HECATEU²¹. Uma representação de um mundo circular, como se fosse torneado, e suas divisões gerais, em porções maiores e uns poucos povos elaborado a partir de Hecateu de Mileto²².

²¹ Não foi possível datar a elaboração do mapa.

²² Mapa capturado em: <http://digilander.libero.it/diogenes99/Cartografia/Cartografia01.htm>



MAPA II. O MUNDO DE HERÓDOTO²³. Mapa que mostra o mundo do século V a.C. feito por um autor desconhecido, com base nas *Histórias*. O mundo de Heródoto, com a representação da Europa, Ásia e Líbia, o cercamento dos mares, penínsulas e acidentes geográficos que dão forma ao espaço do mundo. Vê-se também a disposição dos povos no espaço da terra²⁴.

²³ Não foi possível datar a elaboração do mapa.

²⁴ Mapa capturado em: <http://www.herodotuswebsite.co.uk/maps.htm>.

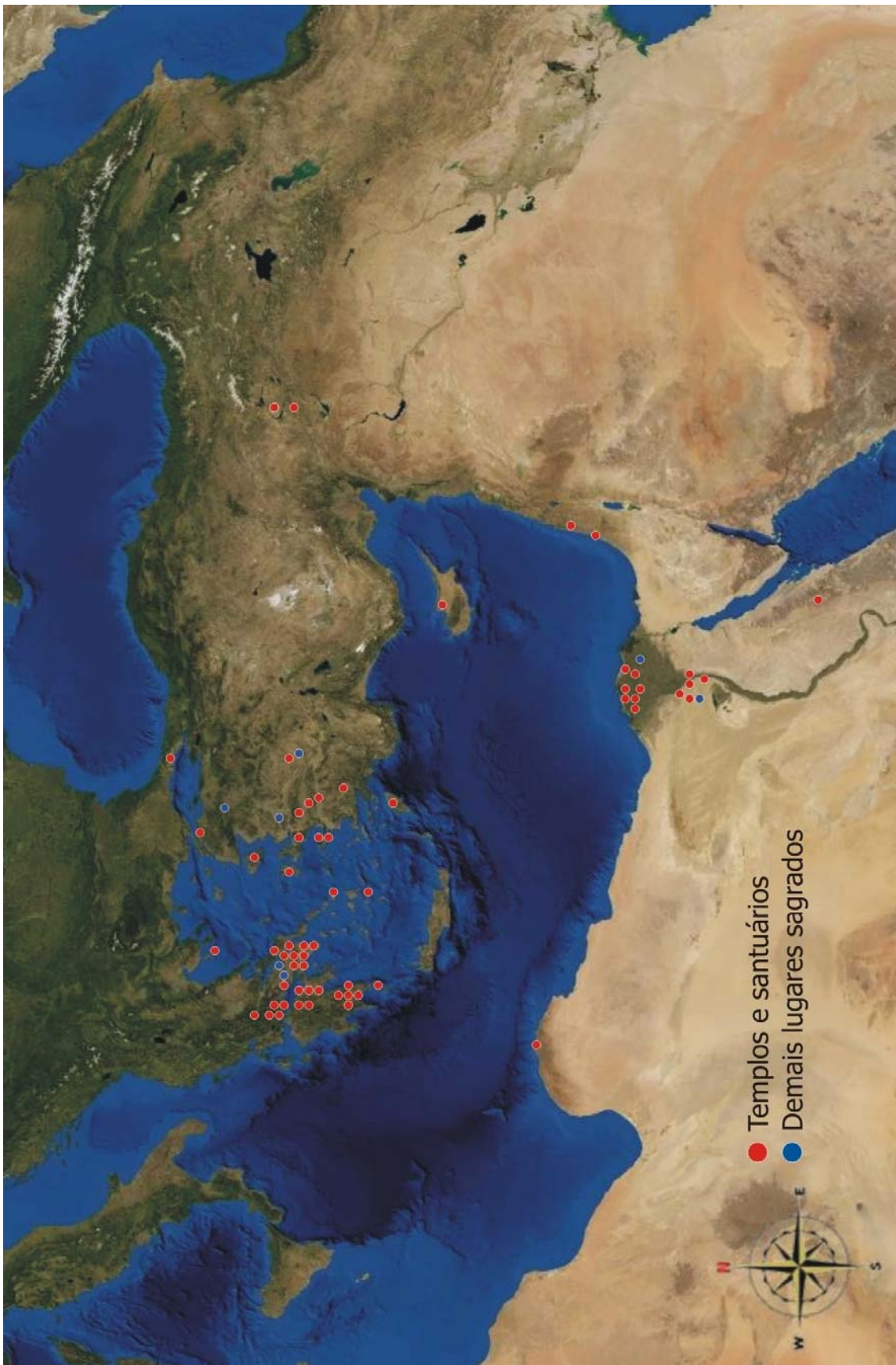
Complemento (transparência).

Mapa III.

Tipologia dos lugares sagrados:

- 1) construções;
- 2) acidentes geográficos:
- 3) percursos e porções florestais.

Inseridas os tipos 2 e 3 em **demais lugares sagrados**, conforme legenda.



MAPA III: LUGARES SAGRADOS EM HERÓDOTO.

Complemento.

MAPAS IV, V e VI.

Tipologia dos lugares sagrados: (transparência).

- 1) construções;
- 2) acidentes geográficos:
- 3) locais de peregrinação;
- 4) percursos e porções florestais.

Conforme cores da legenda do **MAPA III**.

Os templos (com nome e localização específica)²⁵:

- 1)Templo de Hera, em Argos: I, 31;
- 2)Santuário, Oráculo de Anfiaraos: I, 49; I, 53;
- 3)Templo, Apolo Ismenio: I, 53; V, 59;
- 4)Templo de Delfos: I, 53; I, 62; VII, 111;
- 5)Templo de Afrodite Celeste, em Ascalon (há também no Chipre e em Citera): I, 105;
- 6)Templo de Apolo Triôpion, em Pentápolis: I, 144;
- 7)Santuário de Atenas Poliúcos, em Lesbos/Quios²⁶: I, 160;
- 8)Santuário de Zeus Cario, em Milasa; I, 171;
- 9)Templo de Zeus Belos, Babilônia: I, 181; I, 183; III, 158;
- 10)Templo de Afrodite, na Babilônia: I, 199;
- 11)Templo de Hefaios, em Menfis: II, 2; II, 99; II, 108; II, 147; II, 151; II, 176; III, 37;
- 12)Templo de Afrodite no Prosopitis, em Atarbequis/Egito: II, 41;
- 13)Templo de Zeus Tebano, em Mendes: II, 42;
- 14)Templo de Heracles, em Tiro/Fenícia: II, 44;
- 15)Templo de Zeus, na Pelasgia, sob um carvalho: II, 56;
- 16)Templo de Zeus, em Tebas: II, 56; II, 74;
- 17)Templo de Isis, em Busiris: II, 59;
- 18)Templo de Perseus, em Quemis: II, 91;
- 19)Templo de Afrodite Estrangeira, em Menfis: II, 112;
- 20)Templo de Heracles, em Salinas: II, 113;
- 21)Templo de Demeter, Egito?: II, 122;
- 22)Templo de Bubastis (em Bubastis?): II, 137; II, 138;
- 23)Templo consagrado a Leto, em Buto: II, 155; II, 156;
- 24)Templo de Apolo, em Buto: II, 155;
- 25)Templo de Ártemis, em Buto: II, 155;
- 26)Templo de Atena, em Sais: II, 169; II, 170; II, 175;
- 27)Templo de Isis, em Menfis: II, 176;
- 28)Templo de Atena, em Lindos: II, 182;
- 29)Templo de Hera, em Samos: II, 182;

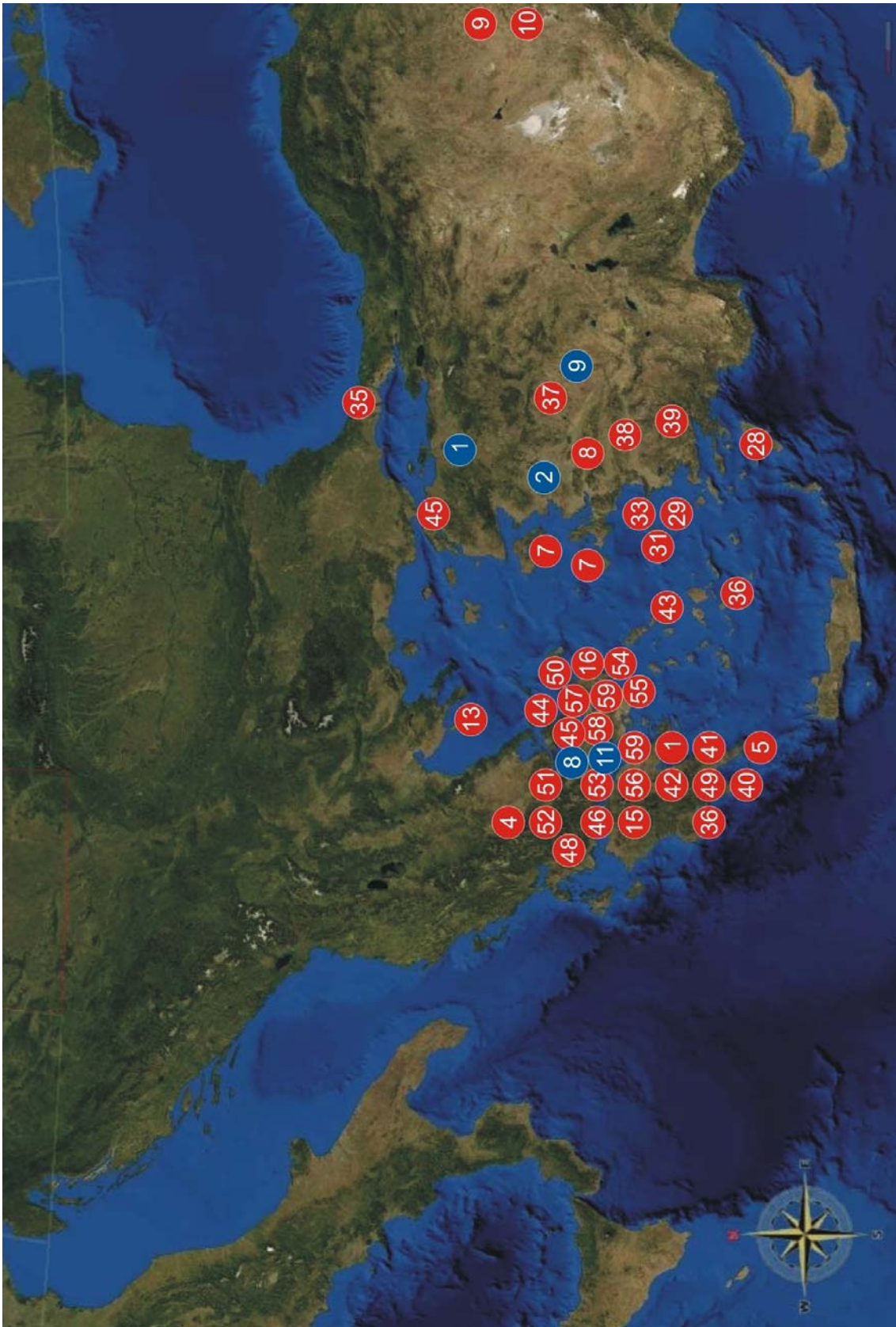
²⁵ Transliteração dos nomes próprios conforme tradução de Mário da Gama Kury.

²⁶ Localização seguida de “/” ou “?” expressa dúvida ou confusão de origem no texto.

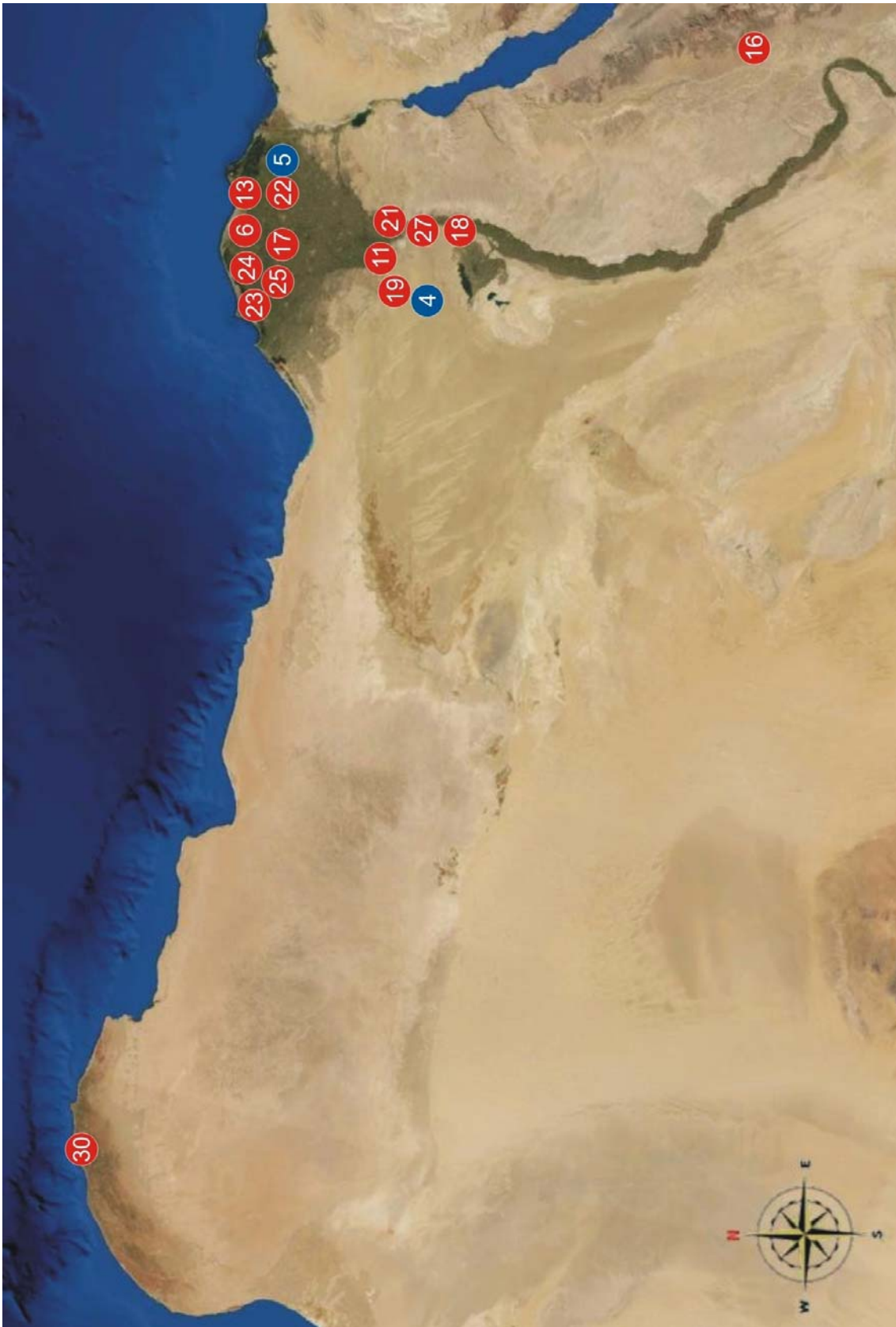
- 30)Templo de Atena, em Cirene: II, 182;
 31)Templo de Ártemis, em Samos: III, 48;
 32)Templo de Atena, em Aigira: III, 59;
 33)Templo de Zeus Libertador, em Samos: III, 142;
 34)Templo de Demeter, no promontório de Hipolaos: IV, 53;
 35)Templo de Dioniso, em Bizâncio (embocadura do Euxeinos): IV, 87;
 36)Santuário dedicado às Fúrias (vingadores de Édipo e Laios), em Esparta? Terá?: IV, 149;
 37)Templo de Cibele, em Sardis: V, 102;
 38)Santuário de Zeus Stratios, território da Milasa: V, 109;
 39)Templo de Didimos, em Mileto/Milesia?: VI, 19;
 40)Santuário de Helena, próximo a Esparta; VI, 61;
 41)Templo de Foibos, em Terapne: VI, 61;
 42)Templo de Hera, em Esparta: VI, 81;
 43)Templo de Apolo Delio, em Delos: VI, 97; VI, 118;
 44)Santuário de Pan, em Atenas: VI, 105;
 45)Santuário de Protesilaos, em Eleusis/Sestos?: VII, 8;
 46)Templo de Zeus Lafistios, em Alôs, Acaia: VII, 197;
 47)Templo de Demeter Anfictionis, entre Foinix e Termopilas: VII, 200;
 48)Santuário de Anfiction, entre Foinix e Termopilas: VII, 200;
 49)Santuário de Taltibios, em Esparta: VII, 134;
 50)Templo de Ártemis, na Euboia: VII, 176;
 51)Templo de Apolo em Abas: VIII, 33;
 52)Templo de Atena Pronaia, em Delfos: VIII, 37; VIII, 39;
 53)Santuários de Filacos e Autoonos (ao pé da Rocha Hiampeia), Delfos?: VIII, 39;
 54)Santuário de Aglauros, em Atenas: VIII, 53;
 55)Santuário de Erecteus, em Atenas: VIII, 55;
 56)Santuário de Atena Ciras, costa de Salamina: VIII, 94;
 57)Templo de Apolo Ptoios, em Tebas: VIII, 135;
 58)Templo de Demeter Eleusina (margens do Rio Moloeis) em Argiopion: IX, 57;
 59)Templo de Demeter (próximo a Corinto): IX, 69;
 60)Templo de Demeter Eleusina, em Scopolis (sul de Micale): IX, 97;

Demais lugares sagrados.

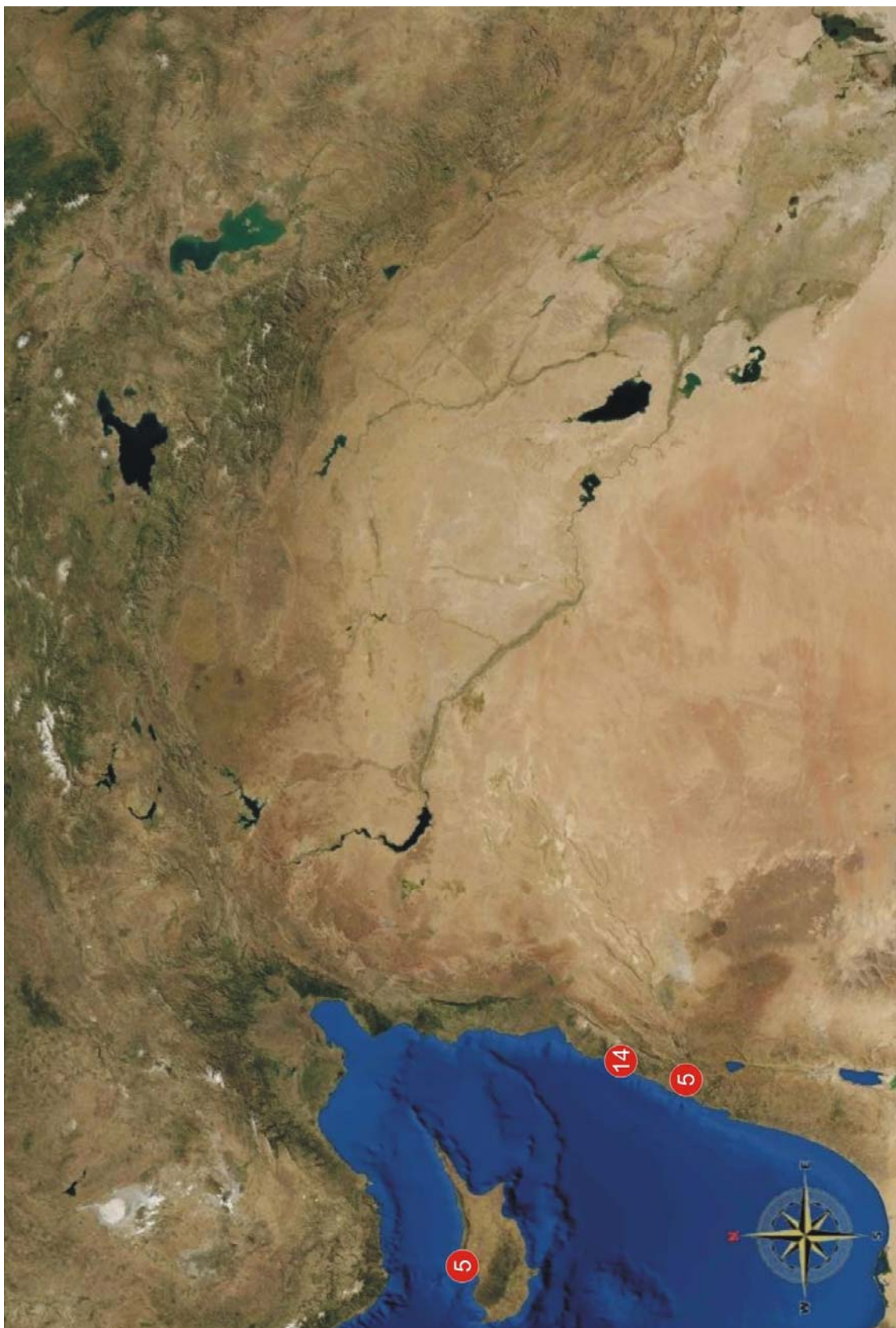
- 1)Montanha consagrada a Mãe Didimene, na Frigia, associada a Cibele: I, 80;
 2)Fundação de um lugar sagrado na Iônia, Paniônion: I, 143;
 3)Lugar sagrado dedicado a Poseidon Helicônio em Micale, em um promontório: I, 148;
 4)Tumulo sagrado, Egito?: II, 42;
 5)Edifícios sagrados, em Bubastis: II, 67;
 6)Cidade santa de Nisa, com celebração de Dioniso: III, 97;
 7)Caminhos sagrados, em Exampaios (próximo ao rio Hipanis): IV, 52;
 8)Via sacra, rota dos peregrinos de Delfos, passando por Tebas, ligando Eleusis a Atenas: VI, 34;
 9)Bosques sagrados, em Sardis: VII, 8;
 10)Praia sagrada de Ártemis: VIII, 77;
 11)Bosque sagrado de Demeter, próximo a Platéia: IX, 65;



MAPA IV: GRÉCIA CONTINENTAL E ÁSIA MENOR.



MAPA V: EGITO E LIBIA.

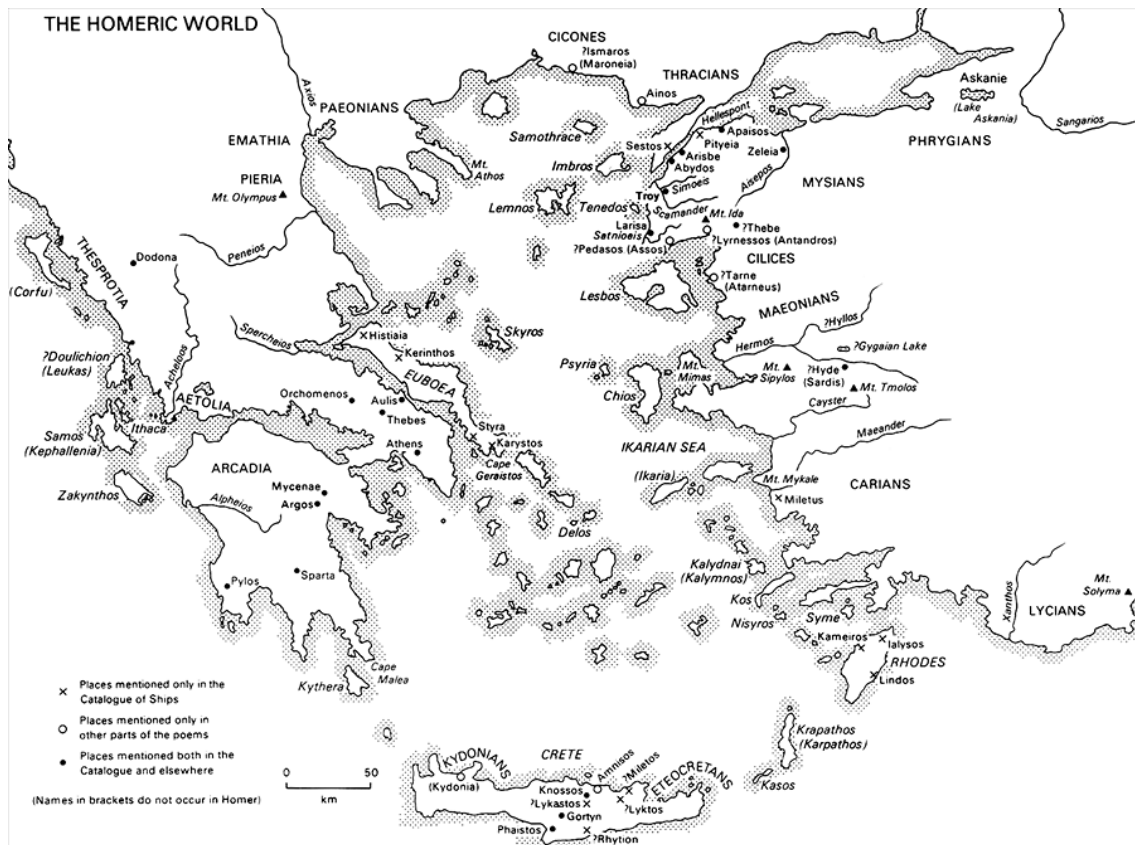


MAPA VI: CHIPRE E PALESTINA.



MAPA VII. ORIGENS DOS HERÓIS DA GUERRA DE TRÓIA. Uma representação das origens dos heróis da guerra de Tróia com base nas obras de Homero, esboçando uma divisão das cidades e/ou regiões mais importantes em torno dos séculos VIII a VI a.C.²⁷

²⁷ Mapa capturado em: http://academic.reed.edu/humanities/Hum110/lecture_handouts/05-06/LectureHandout.8.29.05.html.



MAPA VIII. O MUNDO DE HOMERO. Uma representação do mundo de Homero, com destaque aos lugares mencionados no catálogo das naus ou em outras passagens dos poemas *Ilíada* e *Odisséia*.²⁸

²⁸ Mapa capturado em: <http://www.utexas.edu/courses/mythmarks/Homeric%20map.gif>.