

REFLEXÕES SOBRE A VERDADE HISTÓRICA: UMA ANÁLISE SOBRE A NOÇÃO DE VERDADE NO DISCURSO HISTORIOGRÁFICO DE HERÓDOTO.



<http://eoi.citefactor.org/10.11248/ehum.v8i1.1639>

Alan Alves de Jesus

Bacharel em História pelo UNIBH

alan-historia@outlook.com



Recebido em: 06/08/2015 – Aceito em 11/09/2015

Resumo: Este trabalho busca em sua base investigar analiticamente as diferentes aplicações da noção de Verdade nos discursos historiográficos de historiadores gregos, tais como Heródoto, Tucídides e Políbio. A intenção é compreender as maneiras pelas quais as noções de verdade foram construídas nas escritas da história. Busca-se aqui, um estudo reflexivo sobre a historicidade dessas noções, tendo como finalidade compreender os significados atribuídos a elas pelos discursos historiográficos que as construíram. E identificar os regimes de verdade impostos a esses discursos, em um sentido de localizar os conceitos disponíveis em cada temporalidade. Em geral, tem-se a intenção de compreender a relação dos discursos historiográficos com a busca da verdade.

Palavras-chave: noção, regime, verdade; discursos; proto-historiográficos; gregos

Abstract: This work aims at its base investigate analytically different applications of the notion of truth in historiographical discourse of greek historians, such Herodotus, Thcydides and Polybius. The intention is to understand the ways in which notions of truth were built in the writings of history. Search up here, a reflective study on the historicity of these notions, and aims to understand the meanings assigned to them historiographical discourses to built. And identify the regimes of truth taxes to these speeches, in a sense to locate the concepts available in each temporality. In general, if you have the intention to understand the relationship of historiographical discourse with the search for truth.

Keywords: notion; regime; truth, discourses, proto-historiographical; greek

Introdução

A Teoria da História é uma das disciplinas essenciais do campo da História, no que diz respeito a um desenvolvimento de uma consciência histórica. Um bom historiador não poderá desenvolver seus trabalhos e problematizações se não tiver uma base teórico-metodológica adequada. Nessa perspectiva, as discussões teóricas não podem ser negligenciadas por aqueles que queiram ser reconhecidos como “iguais” nesse campo disciplinar. As discussões sobre a verdade são temas que despertam paixões entre os teóricos; por excelência esse é o tema da Filosofia, e, necessariamente, ocupa uma centralidade no campo da Teoria da História, pois tais problematizações acabam se mesclando com uma série de posicionamentos conflituosos entre a objetividade e a subjetividade. Nessa perspectiva, esta pesquisa busca problematizar ainda mais essas questões teóricas, pois se rendem como uma interessante guinada a ser realizada.

O campo da Teoria da História ocupou por muito tempo uma posição secundária, muitas vezes

dispensável, entre os estudos históricos no Brasil, sendo as discussões teóricas pouco desenvolvidas, e, necessariamente prematuras, principalmente devido ao envolvimento com a tendência narrativa e descritiva da história. Recentemente, há poucas décadas, essas discussões vêm ganhando mais espaço entre os jovens historiadores brasileiros e se tornando mais férteis. Neste processo, esta pesquisa busca atribuir maior envergadura a essas discussões.

Este é um trabalho para o campo da Historiografia, e por Historiografia compreende-se aqui Teoria da História. Esta pesquisa não deixa de compreender um diálogo entre conceituação e evidência, problematizações, de um lado, e pesquisa empírica, do outro assim como propôs E. P. Thompson. Compreende-se aqui, a importância das fontes históricas no jogo historiográfico, pois um trabalho no campo da Historiografia, e, necessariamente, das noções historiográficas de verdade não poderia ser feito sem levar em consideração a idéia de evidência, por conseguinte, utilizar-se-á a Evidência da História de François Hartog como parâmetro orientador de pesquisa. No entanto, compreende-se também, que a História é mais do que fontes e fatos; e a Teoria é quem decide os sentidos desses fatos, pois é de sua competência compreender a subjetividade do historiador e fazer falar os fatos. Em consequência, o método basilar adotado nessa pesquisa é a História dos Conceitos de Reinhart Koselleck, sendo a verdade histórica caleidoscópica o ponto de ignição: cada presente acumula e reproduz mais verdades. Cada presente conhece as verdades anteriores e pode contrastar sua própria verdade com as de outros presentes. Ou seja, cada presente retoma as verdades do passado em um novo ângulo e as re-significa. Parte-se assim da idéia de que cada verdade é ao mesmo tempo original e inclui um diálogo com as representações anteriores, criando assim uma verdade caleidoscópica. Uma intenção basilar nessa pesquisa, no que diz respeito à História dos Conceitos, é envolver três níveis importância autor/texto/contexto, tanto porque não há a possibilidade de trabalhar com essa metodologia sem uma pesquisa do contexto histórico-social.

O trabalho também utilizara como inclinações teóricas a Teoria da Recepção de Paul Ricoeur e a Operação Historiográfica de Michel de Certeau como meio para mapear a rede coletiva de leitores e recepcionistas dos textos historiográficos em um sentido que busca verificar o nível de envolvimento desse atores na produção historiográfica.

Esta pesquisa não apóia a idéia de que as discussões entorno do tema *História e Verdade* estejam já finalizadas e discutidas, e, nem que tal temática não produza uma reflexão sobre a operação historiográfica. Este sempre será um tema recorrente na Historiografia.

Partindo do postulado de que os discursos historiográficos carregam propósitos e intenções em relação a noções de verdade, e, que esses discursos apontam para objetivos historiográficos; tentar-se-á encontrar vestígios e indícios nesses discursos que orientem interpretações particulares do conceito de verdade. As perguntas desta pesquisa buscam compreender como o conceito de verdade foi trabalhado, a partir de noções, nos discursos das sociedades grego-romanas, especialmente em Heródoto, Tucídides e Políbio.

Qual a dinâmica gerada entre esses agentes históricos que perseguiram propósitos e interesses ligados a uma noção de verdade e desenvolveram práticas para o seu ofício? Quais eram esses objetivos historiográficos? Quais eram os significados que esses autores atribuíam as suas noções de verdade? Quais sentidos históricos esses discursos atribuíam à história? Buscavam a verdade? As evidências para seus trabalhos? A Objetividade plena? Parcial? Como compreendiam o papel do historiador na escrita da história? Como se relacionava com a busca da verdade? De que maneira essas noções de verdade foram incorporadas nos fazeres historiográficos? Como essas noções foram praticadas? Ou contrapostas

por outros historiadores? Há uma intenção explícita nesta guinada de produzir uma noção(s) viável do conceito de verdade que possa problematizar os diferentes conflitos que vivemos hoje, entre a objetividade e a subjetividade no campo disciplinar da História. Seja a verdade uma essência objetiva como pensavam os racionalistas e os positivistas; uma objetividade específica à História que necessita de uma subjetividade, conforme Paul Ricoeur; um valor construído historicamente, segundo Nietzsche; um efeito de relações de poder, conforme Foucault, seja qual for o discurso sobre a verdade, suas problematizações são de caráter primário para o enriquecimento de qualquer Ciência Social.

Esta pesquisa compreende que as práticas historiográficas antigas nem sempre se aplicaram a um conjunto de historiadores como “modos de escrita” estabelecidos entre eles, sendo muitas vezes particularizadas as formas de se escrever a história. Compreende-se que existiram gêneros proto-historiográficos muito restritos aos seus lugares de produção. Portanto, não se tem aqui a intenção de compreender todo o processo da história da Historiografia ou de identificar todos os fazeres historiográficos, mas apenas de visualizar partes desse processo.

Por que os homens escrevem histórias? O que pensa e faz o homem/historiador quando faz história? O que implica o fazer história? Talvez, estas perguntas devam ser historicizadas para que se compreenda melhor esta ação na história e se evite o anacronismo. No entanto, não devemos nos iludir com essa aporia, todo discurso historiográfico, por característica, é anacrônico e valorativo, mas deixemos essas discussões de lado e partamos para a observação primária: o pensamento histórico vem sendo uma constante antropológica verificada nas sociedades há muito tempo, há uma necessidade, se não uma carência, de orientação dos homens no tempo. A consciência/vivência da historicidade é uma percepção anterior à própria noção de historicidade. Esta parece ser uma observação interessante para uma dissertação sobre os fazeres historiográficos. No entanto, não vamos interromper a práxis do profissional da história em sua guinada pelos arquivos, mas iremos problematizar o fazer história enquanto tal. Tentar-se-á, conceber esta operação (reflexiva) em seu pleno exercício, como se esta fosse automática no ato da escrita.

Nossa *epistemologia prática* (REIS, 2006) será aqui o único juiz para os limites das problematizações. O que somos hoje é muito diferente do que éramos antes, mas só somos do jeito que somos devido ao que se construiu no ontem. Nossa identidade, enquanto tal, se iniciou por um núcleo mínimo e começou a ganhar forma e musculatura com o passar dos séculos. Na transição do século XVIII para o XIX, começamos a produzir um “olhar sobre si”: aprendemos a construir nossas próprias cercas, nossos santuários, criamos nossas proibições, elegemos nossos bons e maus exemplos, estabelecemos nossa linguagem e definimos nossa lógica historiográfica. No entanto, os problemas aporéticos que surgiram dessa empreitada nos marcaram com um dilema, definida melhor por Koselleck (1990): a história não pode negar que precisa sustentar duas exigências que se excluem – produzir enunciados verdadeiros e admitir a relatividade dos seus enunciados. Nesse aspecto, uma retrospectiva das escritas da história se mostra bastante interessante para a auto-reflexão do exercício historiográfico.

A busca da verdade sempre foi um objetivo muito presente nas escritas da história, e, já alcançou diversas problematizações nesses três mil anos de história. Compreender os sentidos atribuídos pelas noções de verdade criadas pelos discursos pré-historiográficos é uma forma pelo qual se pode mapear parte do processo de desenvolvimento da Historiografia.

Partamo-nos daquilo que o professor Estevão de Resende Martins chamou de “pressuposto fundamental de honestidade” ou a pretensão por parte do historiador de criar algo que não seja uma fraude, mas de desenvolver um produto autêntico com uma plena intenção de verdade. A busca da verdade será

aqui o parâmetro para as diferentes escritas historiográficas.

Heródotos:

A investigação como procedência da intenção de verdade

Uma característica que intriga quando se estuda a “*historia da história*” é a constatação da busca da verdade em diferentes discursos. Eram diversos os usos da verdade histórica utilizados pelos historiadores gregos, romanos, medievais, renascentistas; podemos dizer que entre todas estas formas historiográficas a intenção de verdade ocupava um lugar central na produção deste tipo de conhecimento, como ainda hoje. (BARROS, 2011, p. 41). Já que estamos a falar necessariamente de Heródoto, por que não nos perguntamos, primeiramente, qual era o interesse dos historiadores da Grécia Antiga em um conhecimento verdadeiro (*alethinón lógon*)? Qual é o método então normal na época para assegurar a verdade (*alethéa*)? A dicotomia clássica entre *lógoi* e *mythos* teria alguma relação com essa orientação?

A história, assim como uma série de outras formas de pensamento (direito, medicina, geografia, filosofia) emerge na Grécia em um período no qual a civilização grega passava por profundas mudanças de orientação intelectual, que iriam desembocar no período Clássico da história grega. Muitos estudiosos (EYLER, 2012; HARTOG, 2011; VERNANT, 1996; VEYNE, 1984) relacionam essas mudanças com o aparecimento da *polis* (cidade-estado), uma nova forma de organização social que surge no século VIII a.C. na Grécia e se estende por vários séculos. Heródoto de Halicarnasso é do século V a.C. e já está inserindo nessa nova forma de organização. No entanto, sua obra *Histórias* guarda uma relação muito íntima com os mitos de Homero e Hesíodo, os quais foram criados em uma temporalidade, e, lidos pelo historiador grego em outra. Segundo Heródoto: “*Parace-me que Hesíodo e Homero, quanto à idade, foram mais velhos do que eu em quatrocentos anos, e não mais. Eles são os que compuseram teogonia para os gregos, deram os nomes aos Deuses, distinguiram-lhes honras e artes, e indicaram suas figuras.*” (HERÓDOTO, 1988, p.53) Heródoto os data por volta de 850 a. C., em período próximo ao surgimento da *polis*; e, interessante, os gregos desenvolveram sua escrita no século VIII, ao adaptar o alfabeto siro-fenício. (HARTOG, 2011, p. 45). Pensemos, não estariam esses cantadores (*aedos*) no início de um processo de transformação sociointelectual, no qual a escrita teria alguma importância? Os poemas de Hesíodo e Homero não são, necessariamente, as fontes primárias dos mitos, pois esses últimos provêm de longas tradições passadas para os *aedos* que os transpuseram em versos. Os versos desses *aedos* foram transmitidos por oralidade e tornados escritos no século VI a.C. Heródoto, provavelmente, acompanhou essas epopéias no formato escrito.

Os gregos, entre 1150 a.C. a 800 a.C., estavam submetidos ao sistema de grandes famílias (*gene*) nos quais os laços de parentesco se definiam por um mesmo ancestral comum. A vida social era comunitária: a terra e a colheita pertenciam à comunidade; havia um sentimento de solidariedade familiar, de fraternidade e cooperação social que mantinham a rotatividade desse sistema.

No período arcaico (do século VIII a.C. ao VI a.C.), assim como no período posterior, o grego continuaria partidário de um pensamento mítico para a compreensão do seu mundo. Um pensamento que partia da idéia de “devir” como mediação para as interpretações do mundo. O devir era definido pela idéia da transformação: a vida é um movimento pelo qual as coisas se transformam. É bom esclarecer que o pensamento mítico não era marcado pela idéia de verdade, uma idéia não muito clara na época; não definida conceitualmente. A relação que o grego arcaico tinha com o mundo era uma relação de submissão: jamais ele pretendeu conhecer o mundo – tal intenção somente surgiria com o pensamento socrático-platônico e do pensamento pré-socráticos no qual os pensadores tentariam extrair uma in-

terpretação imediata da realidade. A compreensão da natureza/vida estava acima das capacidades do homem. O tempo dos homens, assim como o dos deuses e dos heróis era inconcebível, imemoriável; a pretensão de conhecê-lo e explicá-lo era uma ação orgulhosamente desmedida (*hybris*), somente os deuses e as musas conheciam o mundo enquanto tal: os homens, as guerras que esses faziam entre si, e a forma como elas ocorreram: A multidão eu próprio não diria nem nomearia

Nem se dez línguas e dez boca eu tivesse,
 Voz infrangível e bronzeo peito em mim houvesse,
Se as Olimpíades Musas, de Zeus que tem a égide
Filhas, não lembrassem quantos a Tróia foram.
 Os chefes assim das naus direi e as naus todas
 (Grifo meu, HOMERO, ILÍADA, II, vv.488-493).

Heródoto continua a aceitar essa velha sabedoria: o que os deuses puniam, na história, era o orgulho desmedido, a *hybris*, a pretensão do homem de ser mais que um homem (EYLER, 2012, p. 21). Na *Teogonia*, o aedo Hesíodo canta: “...hineando alegram [as musas] o grande espírito no Olimpo dizendo o presente, o futuro e o passado...” (HESÍODO, 1992, vv.36-38). E só cantam os aedos sob a inspiração das musas: “Pelas Musas heliconíades comecemos a cantar.” (idem, ibidem, v.1). Os adivinhos e cantadores (*aedos*) eram os mestres-da-palavra, pois eram os porta-vozes inspirados pelas musas a pronunciar a palavra-religiosa: “Elas [as musas] um dia a Hesíodo ensinaram belo canto quando pastoreava ovelhas...” (HESÍODO, 1992, vv.22-23). Esta palavra era indiscutível, pois era absoluta, divida e atemporal. Hesíodo diz, na *Teogonia*: “...inspiraram-me [as musas] um canto divino para que eu glorie o futuro e o passado...” (idem, ibidem, vv. 31-32). O aedo, através do canto, transmitia a palavra divina tal como as musas e os deuses a disseram para ele. O pensamento mítico, que também era uma religião para o grego arcaico, não era fundado numa origem, não tinha um fim (*telos*), um criador, não existia um princípio originário para o mundo. “Os gregos tinham uma visão cíclica e repetitiva da história: crescimento e decadência, vida e morte” (REIS, 2006 P.17). A divisão das temporalidades não existia, o passado e o futuro eram simétricos.

A idéia de verdade (noção) tal como a conhecemos no sentido atual não existia. O que os gregos arcaicos compreendiam como sendo verdade (*alétheia*) era melhor definida pela palavra “revelação”. Na *Teogonia*, menciona Hesíodo:

Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas
 Musas Olimpíades, virgens de Zeus porta-égide:
 “Pastores agrestes, vis infâmias e ventre só,
sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos
e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações [alétheia]”.
 (Grifo meu, HESÍODO, 1992, vv.24-28).

Aqui é possível perceber a natureza dupla do poder das musas. Para além das verdades/revelações (*alétheias*) que são cantadas para o aedo, pois as musas conhecem os fatos (*ergoís*) passados, presentes e futuros (ibidem, v.38). Essas virgens, filhas de Zeus com a titânides Memória (*mnemosýne*), são capazes de dizer “mentiras símeis aos fatos”. O canto das musas tem o poder de presentificar aquilo que está sob o véu do esquecimento (*léthe*) quando dizem verdades (*alétheias*); ao dizê-las, essas deusas retiram

do ocultamento os fatos. Interessantemente, a palavra *Alethéia* vem da palavra grega *Léthe* que significa esquecimento, o A é prefixo de negação, e, portanto, *Alethéia* significa não-esquecimento. Dizer verdades é o mesmo que des-velar, des-ocultar ou primar para o não-esquecimento; essa palavra estava ligada a um exercício que desvela algo que estava encoberto, revelando-o, descobrindo-o. As verdades são assim, traduzidas, desde as contribuições de Martin Heidegger, como “revelações” ou “aparições” daquilo que estava obscurecido.

O esquecimento para o grego arcaico não diz respeito a um fato psicológico, ele é o resultado do outro poder das musas. As musas possuem tanto o poder de presentificação, quanto a força de ocultação, pois também foram criadas “*para oblivio* [ocultação] *de males e pausa de aflições*” (idem, ibidem, v.55). Dizer “*mentiras símeis aos fatos*” é ocultar ou obscurecer os fatos, subtrair a luz da presença desses, torná-los ausentes. O esquecimento, portanto, demonstra-se como o reino das coisas ocultas, ou aquilo que está ausente/ocultado pelas “*mentiras (pseudos) símeis aos fatos*”.

A mentira (*Pseúdea*) diz respeito ao ato de encobrir os fatos, privá-los da presença da luz e levá-los à presença da Noite (*Nyx*). O esquecimento é o lugar-comum dos fatos encobertos e das coisas não-presentes, privados da luz pela deusa *Nyx*. Para o grego arcaico, tudo aquilo que está ausente, ocultado e velado está sobre a privação das trevas da deusa Noite e de seu filho Esquecimento (*léthe, lesmosyne*) e de sua neta Mentira (*Pseúdea*), pois esta é filha de Discórdia (*Éris*), que por sua vez é filha de *Nix*. Impondo-se a deusa noite (*nix*), elas (as musas) precipitam a cantar e se tornam presentes e presentificam os fatos pelo canto.

As mentiras (*pseudos*), portanto, opõem-se às verdades (*alétheias = revelações*). Mas ambas provêm do cantar das musas: uma como força da simulação ocultadora; a outra, como canto de presentificação. Não há aqui uma dicotomia, mas manifestações ambíguas da mesma força, a força do cantar das musas, que, por hora, dizem mentiras (*pseudos*) símeis aos fatos (na intenção de ocultá-los) e, por outra, cantam revelações (*alétheias*), no sentido de evidenciar os fatos (dar, a saber). Uma interessante observação repousa no fato de que não há aqui, nessa contraposição entre verdade e mentira, uma confirmação de verificação empírica para o que a palavra afirma.

É interessante nos atemos à imensa importância que o grego arcaico atribuía à “palavra”, necessariamente, a força da palavra: a pronúncia trazia consigo, uma vez pronunciada, a presença da própria coisa. Há, assim, uma relação intensa entre o “nome” e a própria “coisa nomeada”, pois o nome da coisa é a própria coisa; a palavra deve ser compreendida aqui como “*ser-nome*”. Não existia ainda a palavra abstrata, no sentido conceitual; a palavra desencarnada não havia sido inventada. A palavra era dotada de uma força de presentificação de tamanho significado para o grego, que o mesmo não ousava pronunciar-la sem motivo. Um bom exemplo é o cuidado que o *aedo* Hesíodo, na *Teogonia*, manifesta para definir a origem de determinadas criaturas violentas, terríveis por natureza, cuja presença se queria evitar e, portanto, deveriam ficar sem nome:

Outros ainda da Terra e do Céu nasceram,
Três filhos enormes, violentos, **não nomeáveis**.
Cotos, Briareu e Giges, assombrosos filhos.
Deles, eram cem braços que saltavam dos ombros,
Improximáveis; cabeças de cada um cinquenta
Brotavam dos ombros, sobre os grossos membros.
Vigor sem limite, poderosos na enorme forma.

(Grifo meu, HESÍODO, 1992, vv.147-153)

É fama que com ela Tífon uniu-se em amor,
Terrível soberbo sem lei com a virgem de olhos vivos.
Ela fecundada pariu crias de animo cruel.
Gerou primeiro Ortos, Cão de Gerioneu.
Depois pariu o incombatiável e **não nomeável**
Cérbero carnívoro, cão de brônzea voz do Hades,
De cinquenta cabeças, impudente e cruel.

(Grifo meu, HESÍODO, 1992, vv.306-312)

O mito era a maneira pela qual o grego arcaico interpretava a realidade e a atingia. Os gregos geralmente se reuniam em torno do *aedo* e escutavam o poema. Este expressava o sentimento de toda a comunidade. Em um período no qual a escrita não havia sido adotada, o mito era o eixo da vida social e espiritual do povo.

É através da audição deste canto que o homem comum podia romper os restritos limites de suas possibilidades físicas de movimento e visão, transcender suas fronteiras geográficas e temporais, que de outro modo permaneceriam infranqueáveis, e entrar em contato e contemplar figuras, fatos e mundos que pelo poder do canto se tornam audíveis, visíveis e presentes. (JAA. TORRANO, 1992, p.16).

Retomando o argumento da invenção da *polis*; o desenvolvimento econômico de alguns grupos familiares, considerados os melhores (*aristoi*), começou a criar rupturas com o sistema dos *gene*. Em Atenas, um exemplo de *polis* clássica, uma série de abusos por parte dos *aristoi* sobre o restante do povo gerou revoltas e conflitos. Parte da população começou a exigir reformas políticas e sociais. Houve um afrouxamento dos vínculos familiares com a crescente reivindicação de direitos. Reformadores, tais como Drácon, no século VII a.C. impuseram leis escritas. Antes, as leis e decretos eram transmitidos pela oralidade. Se antes tratava-se somente de oralidade, passou-se a coexistir a escrita como exigência de publicidade. Os versos da *Odisséia* de Homero, por exemplo, provavelmente só foram colocados no papel no século VI a.C. O aparecimento da *polis* grega (VIII e VII a.C.) surge juntamente com essas rupturas e exigências.

O sistema da *polis* impôs uma nova organização social e uma nova mediação entre linguagem e mundo. Segundo Jean-Pierre Vernant em *As origens do pensamento grego* “o que implica o sistema da *polis* é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder”. A palavra-diálogo fora inventada para mediar as relações sociais na *polis*. Se antes a palavra era um termo ritualístico e absoluto na comunidade; no sistema da *polis*, ela se refere ao diálogo e a argumentação. No entanto, se a *polis* está ligada à invenção da palavra-diálogo, esta não pode ser dissociada da persuasão.

Está nitidamente marcado o vínculo essencial existente entre a **cidade** como tal e a **fala persuasiva**: é impossível a existência de uma sem a outra. Mas, imediatamente depois, se introduzem uma ambigüidade e um risco inelutável. A persuasão (*peitho*) não é, nem pode

ser, unívoca. **Ao lado da boa persuasão, preocupada com a verdade, há outra que, para convencer, adula, desencaminha, engana o interlocutor;** no alvorecer da civilização grega, Ulisses surge já como mestre de eloqüência e como mestre velhaco. (Grifo meu, HARTOG, 2011, p.39)

Nessa perspectiva, as regras sobre o discurso foram uma necessidade como parâmetro para evitar o potencial de engano e sedução da palavra-diálogo. A importância reconhecida à fala como instrumento político e a prática da escrita pelo poder de objetivação que ela implica levaram ao desenvolvimento das reflexões sobre o *logos*, sobre seus poderes e sua influência com a retórica (HARTOG, 2011, p.39). Essa significativa alteração não pode ser pensada sem a *polis* e sua inerente exigência de diferenciação entre *mythos* e *logos* que caracteriza o nascimento da palavra-diálogo. (EYLER, 2012, p.10) Dessa forma, a invenção da polis alterou as relações entre linguagem e mundo. Modificaram-se as relações entre o humano e as divindades. É nesse processo que Heródoto de Halicarnasso (484 a.C.) se insere.

Heródoto nasceu em 484 a.C. em Halicarnasso, atual Turquia, em pleno domínio do rei persa Xerxes. Quando mais velho, participou ativamente da vida política de sua cidade. Ele provinha de uma família abastada, que tinha uma influência considerável em Halicarnasso. Há muito tempo, desde o nascimento de Heródoto, Xerxes tinha imposto um tirano chamado Lígdamis para governar a cidade; a família de Heródoto fazia forte oposição política a esse governo tirânico. No entanto, após uma tentativa de golpe, seu tio Paníasis foi morto. Em consequência, Heródoto teve que fugir de sua cidade. Em 454 a.C., pouco tempo depois do fim desse regime, Heródoto conseguiu regressar.

Após uma breve estadia na sua cidade, Heródoto iniciou sua longa viagem. Ele começou a escrever suas *Histórias* na segunda metade do século V a.C., tendo como interesse principal as Guerra Médicas (499-475 a.C.), mas também o registro de vários costumes e povos. Heródoto viajou por muitos lugares, esteve no Egito, no norte da África, na Fenícia, na Grécia Continental, na Trácia. E, em 445 a.C. chegou a Atenas, onde teria apresentado sua obra como resultado de suas investigações. É provável que tenha vivido em Thurri os últimos 20 anos de sua vida e ali morrido por volta de 425 a.C. (EYLER, 2012, p. 9).

As *Histórias* de Heródoto não vêm a ser propriamente uma ruptura com o mito. A própria Mitologia grega nos fornece uma aproximação interessante entre a História e a Poesia: *Clio* (História) e *Erato* (Poesia) são musas, irmãs, filhas de Mnemosyne (Memória) com Zeus. O discurso herodotiano se debanda mais para um “análogo” ao mito (*mythos*) do que uma ruptura drástica. Os conceitos *mythos* e *logos* eram sinônimos de “palavra”, desde as epopéias até a primeira metade do século V a.C. (EYLER, 2012, p.18). Heródoto, em seu texto, diz escrever *lógoi* (relatos), e, ao mesmo tempo, recusa-se a escrever *lógoi* sagrados. O *mythos* e os *lógoi* não se opõem como o erro e a verdade (VEYNE, 1984, p.11). É verificada uma série de semelhanças entre as *Histórias* de Heródoto e a Epopéia. Se acompanharmos o discurso de Heródoto: “... para que os **feitos dos homens** se não desvançam com o tempo, **nem fiquem sem renome as grandes e maravilhosas empresas, realizadas quer pelos helenos quer pelos bárbaros...**” (HERODOTO, 1988, I). Na *Odisséia*, Homero diz: “Musa, reconta-me **os feitos do herói** astucioso que muito peregrinou...” Em ambos os discursos são observáveis a importância da fama (*Kléos*) como instância valorativa essencial para o homem grego; tanto o grego arcaico quanto o grego médio. Quando Ulisses, na *Odisséia*, escapa com seus homens da caverna do ciclope Polifemo, após cegá-lo, e, já se encontram em suas embarcações, ele revela seu nome: “Quem o feriu foi Ulisses, filho de Laertes”. Ulisses nada mais estava fazendo do que se assegurar de que receberá os créditos/fama (*Kléos*) pelos feitos contra o ciclope. O discurso herodotiano ainda é muito tributário à economia do *Kléos*. Não dei-

que “não fiquem sem renome as grandes e maravilhosas empresas, realizadas quer pelos helenos quer pelos bárbaros...” é uma das primeiras preocupações de Heródoto: preservar o portador da fama (*kléos*). Heródoto, nas *Histórias*, afirma expor o que colheu de suas testemunhas: “Quanto a mim, meu objetivo ao longo de toda a obra é registrar tudo que me foi dito tal como ouvi de cada informante” (idem, *ibidem*, p.129). Apesar da importância primária da visão, na época, para tornar evidente o seu relato (*lógoi*), Heródoto não descarta o ouvido (*akoe*). “Registrarei as crônicas egípcias de acordo com o que eu escutei” (HERÓDOTO, II, 99.1.). “No Egito e em outros lugares ele procura templos perdidos, percorre desertos em busca de velhos sábios que podiam contar-lhe histórias longínquas sobre reis e princesas e acontecimentos relevantes”. (EYLER, 2012, p.13). Embora o discurso de Heródoto seja escrito, diferente da *Iliada* e a *Odisséia* que foram transmitidas oralmente, há uma valorização da oralidade como meio para obter as informações dos fatos/ações (*ergois*).

Uma das principais semelhanças entre a epopéia e a história é a preservação da mesma temática. Tanto em Homero quanto em Heródoto, a preferência é por guerras: entre aqueus e troianos na *Iliada*, entre persas e gregos nas *histórias* de Heródoto. Essa temática se verifica e se repete até mesmo em Tucídides que escreve sobre os conflitos entre atenienses e peloponésios. O conflito é o ponto de partida.

Há uma comparação, no que diz respeito ao duplo ponto de vista. No cantador (*aedo*) ele “vê”, por ser porta-voz da Musa, nos dois campos, sabendo perfeitamente que ninguém escapa aos desígnios de Zeus, ele proclama as façanhas e as desventuras tanto dos aqueus quanto dos troianos. (HARTOG, 2011, p.56). Assim se manifesta também em Heródoto: ele promete relatar semelhantemente (*homoiós*) os feitos dos bárbaros e dos gregos.

Numa perspectiva temporal, pode-se compreender que de um sistema familiar (*genos*) que impunha um determinado convívio, passou-se a uma vida política ancorada em leis escritas (*nomoi*), sobre princípios de justiça (*Diké*), expressas numa constituição (*Politheia*), conforme a vida na *polis* exigia. Se Heródoto encontrava-se inserido nesse processo de profundas modificações intelectuais geradas pela invenção da *polis* e da “palavra-diálogo” não é estranho pensar que estivesse adaptando o seu discurso à vida pública. O sistema da *polis* exigia uma nova forma discursiva que pudesse gerir a palavra-diálogo: não se podia falar o que bem quisesse, pois anunciar algo significa “revelar”. Interessantemente, para François Hartog (2011, 61-62) Heródoto parece retomar um estilo de autoridade do tipo oracular quando se apresenta como responsável pelo relato (*lógos*). Heródoto ao tomar a palavra da musa ou do adivinho como autoridade do discurso, assim como esses últimos, “*semainei*” (revela). Ele não se apresenta como aedo ou adivinho, mas recorre ao ato de revelar (*semainein*). O verbo *semainein* é traduzido das seguintes maneiras: significar, revelar ou mostrar. Segundo Hartog (idem, *ibidem*), “o verbo *semainein* se aplica a quem viu o que os outros não vêem ou não puderam ver”. Uma semelhança bem familiar com o termo *histor* que designa a testemunha ocular.

Interessantemente, a etimologia da palavra evidência nos fornece pistas para esse quadro. Evidência deriva da palavra latina *evidentia*, criada por Cícero para traduzir o étimo grego *enargeia*. (idem, *ibidem*, p.11-12) Em Homero, o adjetivo *enarges* qualifica a aparição de um deus que se mostra “em plena luz”. A palavra orienta para a visibilidade do invisível, o surgimento do invisível no visível, o revelar-se na presença da luz. *Enarges* significaria algo bem próximo à visível, brilhante, evidente ou claramente. Heródoto não trabalhou com a palavra evidência (no sentido de *enarges*), mas há uma semelhança interessante da função semântica da palavra “*enargeia*” com a palavra *alethéia*. Desde Martin Heidegger a palavra *alethéia* vem sendo traduzida por “revelação”, “aparição” ou como “des-ocultação”, ou ainda como não-esquecimento (A é negação, *lethéia* vem do grego *léthe* = esquecimento). Como problema-

tizado anteriormente, dizer verdades (*alétheias*) era revelar aquilo que estava ocultado, esquecido, obscurecido. Por estarem sobre o véu de *Nix* (Noite) estas coisas estavam nas trevas, e, portanto, no esquecimento. As revelações traziam luz aos fatos, presentificando-os através da palavra. Embora *enarges* e *alethéia* não possuam qualquer ligação etimológica, há uma função semântica semelhante nas duas: clarificar ou revelar aquilo que está oculto.

Para que o discurso de Heródoto fosse audível na *polis*, ele deveria oferecer uma linguagem apropriada a palavra-diálogo, uma nova narrativa: a prosa, assim substituiria o verso, não como uma “palavra” melhor, mas como uma palavra mais adequada à vida na *polis*. Como mencionado anteriormente, é importante salientar que os gregos não tinham uma noção unívoca dos conceitos *mythos* e *logos*. Ambos, desde as epopéias até a primeira metade do século V a.C. eram sinônimos de “palavra”. Sendo assim, não me parece estranho pensar que se a vida na *polis* exigia uma nova forma de linguagem e comunicação, ela também exigisse novas formas de revelar os fatos, novas formas de evidenciá-los. Pode-se aqui, utilizar das ideias de Michel de Certeau (1974) para as quais os autores se inscrevem em exigências de seu “Lugar de produção”. O construtor do discurso atende as especificidades de seu meio para o qual não poderia encaminhar o seu discurso, há assim, uma recepção de um texto pela comunidade. Este parece ser um dos aspectos essenciais da composição historiográfica: o lugar do qual emerge o discurso impõe certo regime de verdade, pelo qual os leitores são peças fundamentais dessa trama. A operação historiográfica toma com exigência essa recepção da comunidade, pois a composição é criada segundo uma finalidade de apresentação para os pares.

Acima de tudo, Heródoto deveria oferecer um avalista para seu discurso. Qual é a autoridade que legitima as revelações (*alethéias*) ou evidências que Heródoto apresenta? Os *aedos* tinham as Musas como autoridades que conferiam crédito para seus mitos (*mythos*). Por escrever relatos (*lógoi*), a intenção de Heródoto era relatar um discurso verdadeiro (*alethinón lógon*): “*Seguirei em minha exposição a opinião de algumas pessoas cujo desejo não é fazer um relato dignificante da história de Ciro, e sim dizer a verdade*” (HERODOTOS, 1988, p.95). Esse discurso deveria proceder sobre a forma de uma investigação (*historie*): “*os resultados das investigações de Heródoto de Halicarnasso são apresentadas aqui...*” (ibidem, I). Heródoto não possui um avalista para seu discurso, as Musas não cantam para o historiador grego, mas Heródoto é mais ousado, ele próprio se coloca como autor de seu relato (*lógoi*). Se Homero e Hesíodo eram porta-vozes das musas, Heródoto é autor do seu *logos*. Assim, a história nasce na Grécia como investigação, não como uma verdade dada pela musa.

A palavra “*historien*” significa investigar, e, por sinal deriva de “*histor*”, que está associado a ver, e a “*oida*”, saber. Heródoto confere a si o estatuto de quem sabe por que viu e não por ter sido inspirado pelas Musas? *Histor* é aquele que está em condições de se apresentar como avalista, mas esta é uma posição adequada do *aedo*, pois este tem a autoridade das Musas para dizer a palavra, portanto, o historiador grego não é um avalista (*histor*), necessariamente, mas sim um investigador (*historei*). (HARTOG, 2011, p.61). A procedência da autoridade que confere legitimidade a evidência de Heródoto não é a inspiração da Musa, mas sim sua investigação.

Podemos supor que o mito (*mythos*) não deixa de ser uma verdade (revelação) aceitável na *polis* para o grego médio compreender o mundo, mas apenas que esse, ao longo do processo, começou a apresentar certa carência em relação à evidência que a *polis* necessitava e exigia. O historiador Paul Veyne introduziu uma pergunta fabulosa nesse quadro: *acreditavam os gregos em seus mitos?* Tudo indica que não, não no sentido stricto sensu. Eles sabiam que os poetas mentem. Mas também não deixavam de acreditar, o mito era uma das maneiras, na época, disponíveis para o grego se relacionar com o

mundo, sendo assim, o mito era uma realidade disponível. No entanto, o pensamento, naquela época, obrigava os pesquisadores a ultrapassar as experiências sensoriais e exigia uma compreensão por meio de uma investigação empírica. Na polis, a palavra antiga (*mythos*) foi perdendo gradualmente sua força de presentificação e sua autoridade inata. Sendo assim, o que dava veracidade ao discurso de Heródoto era seu método investigativo. Os fatos eram revelados e evidenciados pela pesquisa em forma de inquérito: “*em verdade, minha obrigação é expor o que se diz, mas não sou obrigado a acreditar em tudo*” (HERÓDOTO, 1988, p.382). O questionamento e a desconfiança já era uma reação à persuasão (*peitho*) da palavra, que poderia encaminhar o relato para o engano (*pseudea*). O historiador grego deveria trazer a maior garantia de que a pesquisa fora feita com a necessária imparcialidade: “*Sabendo portanto que a prosperidade humana jamais é estável, farei menção a ambas igualmente*” (ibidem, p.20). O relato (*lógoi*) era produzido no sentido de assegurar a garantia máxima de verdade. Heródoto promove todo um jogo comparativo entre as informações orais de diversos povos a que teve acesso, demonstrando uma preocupação em dizer a verdade (MORELO, 2001, p.17). Ele quer que se acredite em suas palavras.

Interessantemente, Heródoto não cita suas fontes, ele próprio se coloca como a fonte, ou seja, a autoridade do relato (*lógoi*) do qual escreve, colocando-se como responsável pela pesquisa. O historiador grego compreende que “sabe” por que “viu” diretamente os acontecimentos e “ouviu” de testemunhas oculares (nos casos em que não podia registrar o que ele mesmo vira). Heródoto se preocupa em esclarecer que as versões das informações dos feitos sobre os quais historia, precisam da confirmação de seu “olho” (*opsis*) para serem considerados dignos de crédito (*eikós*). O termo *histor*, na origem, significa testemunha ocular, aquele que viu. Heródoto verifica o que ocorreu por sua conta e não repassa esse fardo para os seus interlocutores. “Quando se investiga (quer sejamos viajantes, etnógrafos ou repórteres) não se pode dizer senão que: eis o que eu constatei, eis o que me foi dito nos meios geralmente bem informados; seria inútil acrescentar a lista dos informantes: quem iria verificar?” (VEYNE, 1984, 15). Tanto porque seus leitores não são historiadores, e, não possuem um interesse crítico, necessariamente, no sentido de avaliar a obra do historiador. O público leitor de Heródoto não é unívoco:

(...) alguns leitores procuram diversão, outros lêem a história com um olhar mais crítico, outros -ainda são profissionais da política ou da estratégia. Cada historiador faz sua escolha: escrever para todos, atentando para as diversas categorias de leitores, ou especializar-se, como Tucídides e Políbio, na informação tecnicamente segura, que fornecerá dados sempre utilizáveis aos políticos ou aos militares. (VEYNE, 1984, P.23)

Há nesse quadro uma relação interessante entre o historiador e o interlocutor: o leitor confia nas informações que o historiador relata. Pois, se este último (historiador) pode se afirmar como autoridade do seu discurso é porque há certa condescendência de ambas as partes. Acho pertinente aqui à consideração de Paul Ricoeur no que diz respeito à “Teoria da recepção”, ou melhor, do leitor como partícipe da criação historiográfica. Estaríamos aqui em concordância com de Certeau, pois este último procura mostrar as expectativas em relação ao leitor, e também em relação à recepção de um texto pela comunidade que se reinscreve no lugar de produção do texto. A investigação conduzida por Heródoto visava à apresentação da sua obra em Atenas. O seu relato não responde os motivos que iniciaram a guerra entre gregos e persas, mas procura trazer as curiosidades de povos e costumes que encontra; as maravilhas e os espantos dessa diversidade. O discurso de Heródoto é acolhedor e se abre para a alteridade, ele não condena, não guarda rancor, não é ressentido. Não seria, pois a verdade de Heródoto ética? Seu discurso não guardaria uma boa subjetividade? Ricoeur chama atenção para o fato de que o

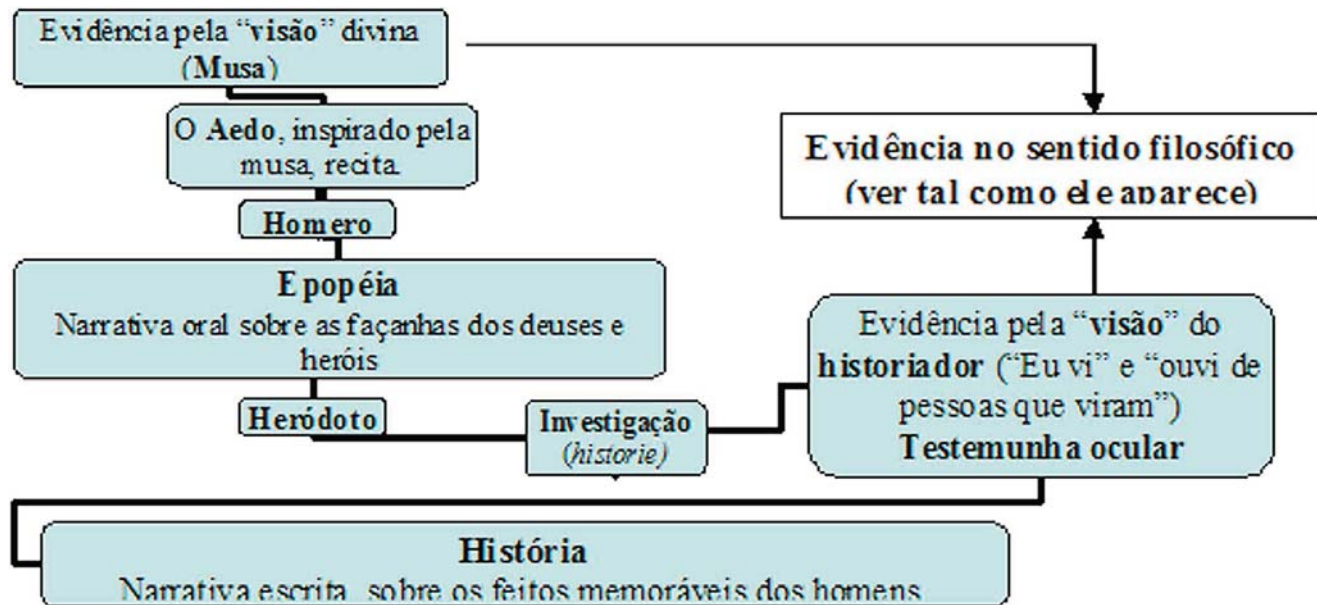
autor não precisa dizer a verdade, e talvez isso não lhe seja possível; mas deve em todo o caso ser fiel a uma intenção de verdade.

Necessariamente, a verdade não é produzida pelo historiador, o leitor produziria uma idéia dessa verdade e tiraria suas próprias conclusões. A vida na *polis* supõe um público ao qual se dirige como a um juiz que decide em última instância, ou seja, a escolha pública é quem avalia o relato (*lógoi*). Por isso, a intenção de Heródoto é produzir, também, um discurso que cause espanto (*thauma*) para que seja avaliado positivamente pelos seus vários leitores. A variedade de público permite uma exposição fabulosa da verdade, no sentido de apresentá-la tal como o seu leitor gostaria de ouvi-la e lê-la, sem trair sua intenção de verdade; não há aqui uma desonestidade por parte do historiador, mas sim uma possibilidade de enriquecer o valor do seu relato.

Nessa percepção, os mitos são utilizados como “fonte histórica”, ou melhor, como tradição oral por Heródoto. Se nos guiarmos pelo conselho de Paul Veyne (1984, p.16) a verdade histórica é uma questão de tradição para os historiadores antigos. Heródoto não descarta a sabedoria antiga dos mitos. Ele não rejeita o passado mítico. No entanto, para o grego médio já inserido na polis, o mito não possui o mesmo sentido de palavra inquestionável e absoluta. Há nesse contexto uma compreensão mais leve do mito. O mito teria um núcleo de autenticidade e verdade, no entanto, o historiador deveria depurá-lo de maneira a afastar as lendas e contos que envolviam esse núcleo de autenticidade, e, por sinal, é exatamente o que Heródoto faz em sua investigação: “*em verdade, minha obrigação é expor o que se diz, mas não sou obrigado a acreditar em tudo*” (HERÓDOTO, 1988, p.382).

Por que Heródoto não tem a preocupação de mostrar suas fontes, ou seja, os informantes que contribuíram para o seu relato, as testemunhas oculares que consultou? Heródoto simplesmente relata. A história surge na Grécia do século V a.C. como investigação, não como consulta de documentos. O historiador não cita esses documentos porque ele é a autoridade que confere autenticidade ao documento. Parte-se da idéia de que as provas existem, e, por isso, não são questionadas, cabe o historiador revelá-las. O ato de evidenciar é uma questão de visão. Para Aristóteles, a visão é o sentido da evidência. Ou seja, a noção de evidência era algo já dado, espontâneo a visão. O que se vê é tal como ele aparece. Este seria o sentido de evidência na visão filosófica: algo já dado à visão. A *acribia* (a conformidade com os fatos) era da observação direta. Interessantemente, o historiador Charles Norris em seu ensaio *Cristandade e Cultura Clássica* (1944, cap. 12), propõem ser a História um desdobramento da filosofia grega, sendo Heródoto um discípulo de Heráclito. Se seguirmos essa orientação, não nos parecerá estranho essa proximidade com a visão filosófica. “Podemos pensar na urgência de um pensamento que se desloca do “ouvir falar” para o “testemunho visual” como garantia de um conhecimento verdadeiro.” (EYLER, 2012, p.13). Em Heródoto, a evidência recai no ato de testemunhar (ver), sendo que a visão não descarta o ouvir: “... *meu objetivo ao longo de toda a obra é registrar tudo que me foi dito tal como ouvi de cada informante*” (HERÓDOTO, 1988, p.129). Mas, aquele que viu o que os outros não puderam vê trás maior legitimidade para o conteúdo do que era dito. Mesmo assim, tanto o *aedo*, quanto o historiador, trabalham com a “economia da visão dada”, não há aqui uma dicotomia do olhar entre a visão do *aedo* e do historiador de Halicarnasso, mas sim uma substituição (análoga) da evidência da visão divina (Musa) para a evidência da visão do historiador, pois, ambas evidências não são passíveis de questionamento (Quadro 1).

Quadro 1. A evidência do aedo e o do historiador. A evidência como sentido da visão.



Ao compararmos o aedo e o historiador percebemos que a procedência da autoridade do discurso do cantador é a inspiração da musa; e a investigação (*historie*) é a procedência do historiador de Hali-carnasso. A autoridade que legitima o canto do aedo é a deusa (musa); a autoridade de Heródoto provém dele mesmo ao se colocar como sujeito de seu relato. Mas a maneira de evidenciar os fatos é a mesma: através da visão. Os métodos são uma questão de visão, os fatos estão postos, cabe o historiador evidenciar-los (mostrá-los) através da visão. As evidências são da visão. O aedo viu pela musa, que é uma autoridade por natureza; o historiador viu por ele mesmo, e, ouviu de testemunhas oculares, mas também ouviu falar por informantes. Heródoto toma o lugar da musa como autoridade para justificar seu relato (*lógoi*), mesmo sabendo que não possui legitimidade para tal função. Com essa ação, Heródoto estabelece sua intenção de verdade ao assinar a obra. Esta é uma questão paradoxal: quando escreve *histórias*, ele chama por uma autoridade (histor= aquele que está em condições de avaliar) capaz de dizer verdades (revelações), no entanto, ele não possui essa prerrogativa de avaliador, pois parte de uma *historie* (investigação) que tem como método o “ter-visto” e o “ter-ouvido” de pessoas que viram os fatos. Apenas em um terceiro momento Heródoto se utiliza de indícios que seriam facilmente assimiláveis à idéia de “fonte histórica”. Provavelmente esta idéia corrobora ao que François Hartog chamou de evidência antes da evidência.

Heródoto assume a responsabilidade pelo que escreve, sendo assim, ele se coloca como a autoridade que dá veracidade ao seu discurso que tem como procedência uma investigação (*historie*). A verdade histórica em Heródoto, conforme diz Hartog em seu verbete sobre *Os historiadores gregos*, se confunde com a assinatura do historiador, pois o discurso implicado na primeira pessoa o torna a autoridade responsável pelo que havia escrito. O método investigativo de Heródoto cria uma nova maneira de assegurar a verdade não mais dependente das revelações (*alethéas*) das Musas. Heródoto não depende de uma divindade para relatar sua pesquisa. Nem está submetido a um governo, ou ainda a um monarca para escrever sua história. Ele não é um escriba ou um escravo talentoso, mas um indivíduo autônomo, uma figura idônea, que por vontade própria decide escrever sua história, tornando-se assim, não o “pai da história”, como havia proferido Cícero, mas sim o “pai dos historiadores”, conforme Hartog, ou necessariamente, aquele que inventou a figura do historiador.

Percebe-se em Heródoto uma intenção de verdade, na qual recaí em seu método investigativo a procedência da autoridade que legitima seu relato (*lógoi*). Contudo, a vida na polis exigia novas formas de discurso, cuja interpretação da tradição poética era tida como carente de formas de evidenciar os fatos, e, isso não pode ser desassociado do surgimento do discurso herodotiano. As condições sociais e políticas da polis exigiam novos regimes de verdade. A verdade histórica de Heródoto, ou melhor, sua noção de verdade é produzida pelo que viu e ouviu de testemunhas oculares (*histor*), embora narrando até mesmo informações que não compartilha; sua verdade valoriza os dizeres não comprovados, pois seu método consiste em recolher a maior quantidade de versões possíveis sobre um mesmo acontecimento, dando aos seus leitores uma possibilidade de avaliação da versão que lhe parece mais confiável. As exigências dos seus leitores orientam o seu relato para o acúmulo de múltiplas opiniões, sendo essa exigência uma necessidade para obter crédito. A verdade de Heródoto valoriza a oralidade, e, não rompe necessariamente com o passado mitológico, sendo esse último, memória oral.

Heródoto considera inalcançável a verdade por conta da existência de uma variedade de opiniões sobre os atos humanos, sua dificuldade em alcançar a verdade se manifesta pela necessidade de que ele não podia simplesmente rejeitar essas múltiplas opiniões em prol de uma verdade sacralizada pelo aedo; pelo exercício da investigação deveria ser encaminhada a busca da verdade. Apesar disso, sua intenção de verdade permanece em seu relato. Ele recusa-se a narrar *lógoi* sagrados, embora narre *lógoi*, ou seja, ele não rompe com a verdade do mito, mas instala uma outra verdade. Sua verdade é Passado-Presente porque valoriza ainda o mito, mas não se limita a ela, ele se abre para novas formas de evidenciar sua verdade através da investigação, portanto, sua verdade é também Presente-Futuro. Sua assinatura é o que confere veracidade ao relato, e sua intenção de verdade se esconde em sua investigação.

Considerações finais

Chega-se ao fim temporário dessa empreitada, não podendo como sempre estabelecer um “telos” duradouro para as considerações. Todavia, Heródoto foi timidamente dissecado nessas páginas, mas ainda permanece um sentimento de curiosidade para além dos historiadores gregos e das escritas historiográficas da Antiguidade, e, de suas re-interpretações da contemporaneidade. Alguns pontos dessa pesquisa merecem destaques acentuados, enquanto outros se mostraram inócuos durante a composição.

Primeiramente, o que se constata na verificação do discurso historiográfico de Heródoto é que a noção de verdade parece dividir a necessidade de desenvolver uma consciência de historicidade. Não há modelos unificados de escritas do gênero histórico nesse período da Grécia Antiga. Mas estranhamente Heródoto possui, assim como na Historiografia Oriental, uma intenção histórica. Sobre essa característica especula-se o desenvolvimento da História como uma carência do homem no tempo, sendo a consciência da historicidade e a vivência da historicidade uma constante antropológica pressuposta. O homem parece carecer de um discurso histórico para auto-referenciar no tempo. Por conseguinte, voltamos à especulação na qual parece não haver uma cultura sem história, ou sem um pensamento histórico. Durante os séculos, essa vem sendo uma constante entre os sujeitos históricos. A necessidade de escrever ou registrar um evento/acontecimento parece ser uma característica a - cultural. Há no discurso historiográfico uma preocupação fundamental com os vivos, e, necessariamente com os mortos; a aculturação da morte é algo que perpassa as histórias. Sendo assim, não haveria nessas escritas uma intenção de desenvolver um discurso de imortalidade em prol de uma aculturação da morte? A morte no discurso de Heródoto parece ser aceita, mas os ganhos de uma vida não podem se perder no tempo. Nietzsche afirmava ser a verdade fruto de uma necessidade psicológica de duração do homem no

mundo, produto de nosso medo da morte. Por conseguinte, seria o gênero histórico uma necessidade de resistência contra o tempo? Aquilo que permanece como essência, preservada no discurso histórico, depois da vida humana?

A história que surge na Grécia reúne uma série de características, que, a distingue em relação aos gêneros literários até então vigentes. A história emerge na Grécia, juntamente com o discurso herodotiano, como investigação por inquérito e como relato. Na escrita de Heródoto há uma preocupação em narrar os acontecimentos mundanos, o profano assume uma importância considerável. O que é de certa forma interessante, pois a cultura grega é anti-histórica; o grego voltava-se para o imutável para o rotativo. O singular e o histórico parecem totalmente extemporâneos da cultura grega. No entanto, a história emerge na Grécia como discurso da realidade dos homens.

Heródoto está submetidos a um contexto no qual há uma necessidade constante de evidenciar aquilo que se afirma. Não se pode dizer qualquer coisa, pois é necessário mostrar, evidenciar. Torna-se fundamental a visão como meio de evidência. A potência da visão é o que legitima os relatos como metodologias autênticas que buscam a verdade. Essa exigência de publicidade advém do meio urbano, a *polis*, uma organização social até então nova no mundo grego, na qual os leitores assumem uma tarefa essencial na configuração da composição historiográfica. A publicidade veio como meio para se evitar as contradições da palavra-absoluta que carecia de meios para evidenciar suas afirmativas, sendo assim, essa última (palavra-absoluta) foi substituída pela palavra-diálogo. A escrita é em si um recurso que atende a esse anseio de publicidade, mas também é um exercício de objetivação para a palavra-diálogo.

O historiador que escreve seu relato busca um público para avaliá-lo, seja ele leigo ou especializado. Por conseguinte, concordaríamos como Ricoeur (1968) e Michel de Certeau (2006) no que diz respeito a uma recepção por parte do leitor em relação à obra do autor/historiador. Tanto a noção de evidência, quanto a de verdade se associam a um público leitor, pois são esses últimos que corroboram para o entendimento historiográfico. Portanto, por mais que os historiadores estejam submetidos a variados regimes de verdade, o seu público leitor é o que mais se destaca na configuração historiográfica. A operação historiográfica tem como uma de suas finalidades uma recepção daqueles que compartilham a obra apresentada. De Certeau parece seguir a orientação neonietzschiana de Foucault, na qual a verdade é uma construção histórica, uma invenção histórica que depende de todo um conjunto de forças. A verdade é um efeito de relações de poder: é verdade aquilo que as pessoas que se colocam em uma determinada relação de poder e posição de poder impõem como sendo verdadeira em determinado momento histórico. (FOUCAULT, 1984). Paul Veyne (1984), um historiador-arqueólogo bastante tributário, também, das idéias de Foucault afirmou que a verdade na Antiguidade é uma questão de tradição: a verdade não se expressa, necessariamente, pelo discurso do historiador/autor, cabe o seu leitor fazer uma idéia da verdade. A verdade precisa ser sancionada com o tempo. (VEYNE, 1984), Em determinado contexto histórico. De acordo com esses pensamentos, esta pesquisa vem a sintetizar que os regimes de verdade, no qual esses historiadores pesquisados se encontravam, se configuravam em regimes de historicidade.

A característica mais importante verificada por esta pesquisa é a presença da intenção de verdade em Heródoto. A meu ver, essa parece ser a cláusula do pacto historiográfico em uma busca da verdade. O importante verificado aqui não é nem tanto a sua distinção de verdade, mas a intenção para com ela. Esse qualitativo de autenticidade, o historiador Estevan de Resende Martins definiu como “pressuposto fundamental de honestidade”. Ou seja, o esforço por parte do historiador de desenvolver um trabalho que corresponda à realidade fidedigna dos fatos.

O interessante, é que cada historiador procura de algum modo inovar o estatuto de verdade de sua obra em relação à de seus antecessores, havendo assim uma avaliação da verdade anterior. Aqui nos afastamos dos demais autores no que diz respeito uma imposição de um regime de verdade, porque por mais que o contexto imponha um determinado comportamento historiográfico, a verdade histórica é uma questão relativizável em toda escrita. Podemos aqui, aplicar a definição de verdade formulada por Koselleck (2006; REIS, 2006), na qual cada presente acumula e reproduz mais verdades. Cada presente conhece as verdades anteriores e pode contrastar sua própria verdade com as de outros presentes. Ou seja, cada presente retoma as verdades do passado em um novo ângulo e as re-significa. Heródoto, Tucídides e Políbio funcionam como bons exemplos dessa re-significação em prol de uma maior autoridade de seus discursos.

III – Referências Bibliográficas

- BARROS, D'Assunção José. **Teoria da História**: Volume II – Paradigmas Revolucionários. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.
- DE CERTEAU, Michel. **A Escrita da história**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- EYLER, Flávia Maria Schelle. Heródoto de Halicarnasso. In: PARADA, Maurício (Org.). **Os historiadores**: clássicos da história, Volume I de Heródoto a Humboldt. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- FOCAULT, Michel. Verdade e poder: Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1984
- FRANKFURT, Harry G. **Sobre a verdade**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2007.
- HARTOG, François. **Evidência da história**: o que os historiadores veem. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2011. [trad. Guilherme João de Freitas Teixeira com a colaboração de Jaime A. Clasen].
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-RJ, 2006.
- MAGALHÃES, Luiz Otávio de. Tucídides. In: PARADA, Maurício (Org.). **Os historiadores**: clássicos da história, Volume I de Heródoto a Humboldt. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- MORELO, Sonila. **A relativização da verdade em Heródoto**. Belo Horizonte: UFMG, 2001 (dissertação de mestrado).
- PEGORANO, Olinto A. **Sentidos da história**: eterno retorno, destino, acaso, desígnio inteligente, progresso sem fim. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2011.
- REIS, José Carlos. **História & teoria**: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. 3º ed. Rio de Janeiro, RJ: Editora FGV, 2006.
- RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Rio de Janeiro, RJ: Forense, 1968.
- SCHAFF, Adam. **História e Verdade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1978.
- SEBASTIANI, Breno Battistin. Políbio. In: PARADA, Maurício (Org.). **Os historiadores**: clássicos da história, Volume I de Heródoto a Humboldt. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad.: Ísis Borges B. Da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- VEYNE, Paul. **Acreditaram os gregos em seus mitos?** Trad.: Antonio Gonçalves. Lisboa: Edições 70, s/d

FONTES

- ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO. **A poética clássica**. Trad.: Jaime Bruna. São Paulo: Ed. Cultrix, 1997.
- HERÓDOTOS. **Histórias**. 2. ed. Brasília: UnB, 1988 [Intr. E trad. de Mário da Gama Kury].
- HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. São Paulo: Iluminaras, 1992 [Estud. E Trad. J.A.A Torrano].
- HOMERO. **Ilíada**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001 [Trad. Carlos Alerio Nunes]