

CICLO DE ESTUDOS: 2º CICLO  
RAMO DE ESPECIALIZAÇÃO: ESTUDOS CLÁSSICOS

# **Paléfato**

## **A Desconstrução do Mito e a sua Racionalização**

Joana da Silva Lobo

# **M**

2020



Joana da Silva Lobo

**Paléfato**  
**A Desconstrução do Mito e a sua**  
**Racionalização**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes, orientada pela Professora Doutora Marta Isabel Oliveira Várzeas

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2020



Joana da Silva Lobo

## **Paléfato**

# **A Desconstrução do Mito e a sua Racionalização**

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes, orientada pela Professora Doutora Marta Isabel de Oliveira Várzeas

## **Membros do Júri**

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Classificação obtida: (escreva o valor) Valores

*À minha orientadora, a Professora Doutora Marta Várzeas,  
Pelo amor às clássicas e pela enorme paciência.*

# Sumário

Declaração de honra .....	3
Agradecimentos .....	4
Resumo.....	6
Abstract .....	7
Introdução.....	8
1. <i>Mythos</i> e <i>Logos</i> .....	14
2.Mito(grafia) e História.....	46
3.A racionalização do Mito e Paléfato .....	46
Tradução.....	46
Referências Bibliográficas .....	66

## **Declaração de honra**

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

[Porto, 30 de setembro de 2020]

[Joana da Silva Lobo]

## Agradecimentos

Em primeiro lugar gostaria de agradecer à minha família, em especial aos meus pais e irmãos, por ouvirem os meus devaneios, as minhas frustrações e me acompanharem em todas as vitórias conseguidas até hoje. Estar-lhes-ei sempre grata por todos os sacrifícios feitos para a concretização dos meus projetos. É graças a eles que me tornei a pessoa que sou, é a eles que agradeço os valores que possuo e a determinação em acabar tudo aquilo que começo.

Em segundo lugar, gostaria de agradecer aos meus amigos, por todos os momentos de alegria e por todas as lágrimas partilhadas, quer em momentos de felicidade, quer em momentos menos bons. Aos mais antigos, agradeço por permanecerem, pelos laços de amizade mantidos apesar da distância. Aos amigos que fiz na faculdade, obrigado por terem navegado comigo, por tormentas e mares calmos, onde por fim, atingimos o sossego de uma ilha deserta e fomos felizes. Obrigado por terem feitos destes últimos cinco anos uma experiência incrível. E quero agradecer ao Pedro, por apesar de ser tão recente, me ter dado um apoio incondicional nesta fase final. Sem sombra de dúvida que tornou os dias mais agradáveis com a sua presença.

Em terceiro lugar, um profundo agradecimento a todos os professores de estudos clássicos que me acompanharam, frisando três nomes, que mais acompanharam o meu percurso académico e contribuíram para a minha paixão por este “mundo” tão antigo, mas que tanto me apraz estudar, o professor doutor Belmiro Pereira, o professor doutor Jorge Deserto e a professora doutora Marta Várzeas. Um obrigado será sempre uma pequena palavra para vos dirigir por tudo aquilo que me ensinaram.

Por fim, um especial agradecimento à professora doutora Marta Várzeas, que me orientou neste projeto. Não há palavras para lhe agradecer por tudo aquilo que me ensinou e pela pessoa que é. Se o meu percurso nos estudos clássicos começou por uma mera curiosidade, a si lhe agradeço por ter tornado essa curiosidade numa enorme paixão. Obrigada pela paciência, pela motivação e pela rigidez nos momentos certos.



Que haja sempre um momento camoniano para alegrar o dia daqueles que buscam o conhecimento.

A todos um muito obrigado, porque a pessoa que sou hoje é o resultado da interação que tive com todos e que sei que me tornou numa pessoa melhor. Todas as memórias estarão eternamente gravadas e levá-las-ei comigo para a vida.

## Resumo

Na Antiguidade Clássica o *mythos* sofreu uma enorme mutação, adquirindo o significado de narrativa falsa, quando no seu estado primário apenas significava 'palavra'. Vários foram os autores que desacreditaram o *mythos*, mas também foram muitos aqueles que, como Heródoto e Tucídides, viram que este poderia ter um fundo de verdade e que, por esse motivo, não deveria ser totalmente rejeitado. É neste contexto, que no século IV a.C. surge a figura de Paléfato. Possivelmente discípulo de Aristóteles, o autor cria uma obra que, por si só, defende que as narrativas míticas possuem um conhecimento verdadeiro, conhecimento este que foi adulterado com a transmissão oral, criando confusões linguísticas que geraram o mito.

**Palavras-chave:** Paléfato, Mito, Desconstrução, Racionalização, Antiguidade Clássica

## **Abstract**

In Classical Antiquity *mythos* underwent an enormous mutation, acquiring the meaning of the false narrative, when in its primary state it only meant 'word'. There were several authors who discredited the myth, but there were also many others who, like Herodotus and Thucydides, saw that it could have a background of truth and for this reason it should not be totally rejected. It is in this context that the figure of Palaephatus appears in the fourth century BC. Possibly Aristotle's disciple, the author creates a work that, in itself, argues that mythic narratives have true knowledge, and that knowledge has been adulterated with oral transmission, creating linguistic confusions that have generated the myth.

**Key-words:** Palaephatus, Myth, Deconstruction, Rationalization, Classical Antiquity

## Introdução

Isto foi o que escrevi acerca das histórias incríveis. Os mais crédulos dos homens acreditam em tudo que lhes é dito, porque não são conhecedores da filosofia e da ciência, mas os mais inteligentes por natureza e curiosos não acreditam de todo que alguma destas histórias tenha acontecido. [...] mas os poetas e os logógrafos transformaram alguns destes acontecimentos em algo bastante incrível e surpreendente para maravilhar os homens. (Paléfato, *Acerca das histórias inacreditáveis*)

A obra *περὶ ἀπίστων*, *Acerca das histórias inacreditáveis* terá sido escrita por volta do século IV a.C. por alguém de nome Paléfato, de quem quase nada se sabe. Com efeito, as informações reunidas na enciclopédia bizantina *Suda*<sup>1</sup> não são muito esclarecedoras.

Segundo os dados aí encontrados, o nome Paléfato poderia ser o de um poeta épico ateniense; o de alguém natural de Paros ou Priene e que teria vivido no tempo de Artaxerxes; o de um historiador de Abido, que teria vivido sob o reinado de Alexandre e seria próximo de Aristóteles; ou o de um gramático egípcio ou ateniense.

O primeiro autor é de data incerta e a ele se associam os títulos *Geração do Universo*, *Nascimento de Apolo e Ártemis*, *Discursos e palavras de Afrodite e Leto*, *Disputa de Atena e Poseidon* e *Fechadura de Leto*, obras estas que não chegaram até nós. Dos autores apresentados, este é imediatamente rejeitado como sendo o autor de *Peri Apiston*<sup>2</sup>.

No que diz respeito aos outros autores, as informações apresentadas são bastantes confusas<sup>3</sup> e muitos estudiosos atuais defendem que, na verdade, se trata de

---

<sup>1</sup> Todas as informações biográficas e bibliográficas de Paléfato foram obtidas in *Suda Online* (2000)

<sup>2</sup> «Uno de ellos, poeta épico ateniense autor de várias obras, todas ellas perdidas, no interessa» (Morales, 1999: 405)

<sup>3</sup> Acerca das obras escritas por estes autores, a *Suda* diz que o autor de Paros teria escrito as obras *Histórias incríveis*, em cinco livros, e *Troia*, também em cinco livros; o autor de Abido teria escrito as obras *História Cipriota*, *História Ática*, *História de Delos* e *História da Arábia*; e o gramático egípcio teria escrito as obras *Teologia egípcia*, *Mítica*, *Soluções para coisas expressas miticamente*, *Hipóteses para Simónides* e *Troia*. Em relação à obra *Troia* existe uma grande controvérsia, pois uns autores defendem que foi escrita pelo autor de Paros e outros pelo autor egípcio (todos os títulos das obras foram traduzidos por mim com base nas informações obtidas na *Suda Online*).

uma mesma pessoa, como é o caso de Festa. Segundo este crítico, Paléfato era um historiógrafo de Paros ou Abido, que viveu sob o reinado de Alexandre Magno, era discípulo de Aristóteles<sup>4</sup> e tinha emigrado com ele para Atenas, daí a referência a este ser natural de Atenas. Também eu adotarei esta hipótese como verídica, pois de facto é nela que Paléfato melhor parece inserir-se, e que também foi aceite por outros críticos, como é o caso de George F. Osmun (1956: 131):

Although Palaephatus is mentioned by at least ten ancient writers, we have very little reliable information about his life. He probably lived during the fourth century and wrote about 320 B.C. or slightly later. He wrote a work entitled *Peri Apiston*, *On Things Incredible*, in five books. What has come down to us is but a corrupted abridgment of the first part of the larger work. This is obvious from many considerations: first, because Suidas speaks of it as consisting of five books; secondly, because many ancient writers refer to Palaephatus for statements that are not found in the treatise now extant; and thirdly, because the MSS. exhibit it in various forms.

A ligação a Aristóteles também se relaciona com o facto de autores como Téon, em *Progymnasmata*, referirem que Paléfato é um peripatético. De facto, Festa nota que vários passos de Paléfato estão de acordo com os métodos de escrita da escola peripatética. E Morales fala da «amplitude de asuntos y libertad y variedad de tratamiento propios de la escuela peripatética».<sup>5</sup> Para além disso, Téon conta que existia um Paléfato entre os discípulos de Aristóteles, que escrevera uma obra denominada de *Histórias Inacreditáveis*<sup>6</sup>. O próprio nome de Paléfato é entendido por alguns críticos (como Morales) como uma alcunha, atribuída por Aristóteles, devido à atividade intelectual que o mesmo desempenhava, pois trata-se de um nome falante que significa ‘aquele que fala sobre coisas antigas’. E de facto, o autor é-nos apresentado como um historiador que fala sobre mitos.

---

<sup>4</sup> Na *Suda* está escrito que este Paléfato era namorado de Aristóteles. Porém em todos os artigos que li surge que este autor era discípulo de Aristóteles, como por exemplo em Morales (1999: 420): «es posible que Paléfato fuera discípulo de Aristóteles, hipótesis a la que apuntan nuestros escasos datos y que há sido aceptada en general por los críticos», ou em Hawes (2014: 38): «our best evidence suggests that this text is a work of the late fourth BC and that its author, working under the nickname, ‘Palaephatus’ (‘teller of old tales’), was a Peripatetic, perhaps even a student of Aristotle himself»

<sup>5</sup> Morales, 1999: 406

<sup>6</sup> Esta informação pode ser confirmada na obra *Rhetores Graeci* (Spengel, 1854)

Tendo ultrapassado a questão biográfica, passemos agora para os dados sobre a obra que também não estão isentos de controvérsia. *Περὶ ἀπιστων* contém cinquenta e dois relatos mitológicos, sendo que os últimos sete (46-52) não parecem pertencer ao mesmo autor, daí que alguns autores preferam falar de um pseudo-Paléfato. Este seria um autor posterior e os seus relatos teriam sido compilados em conjunto com a obra de Paléfato<sup>7</sup>.

Com efeito, estes diferem dos primeiros quarenta e cinco, uma vez que não há qualquer racionalização dos mitos, apenas descrições. De facto, a maioria começa com um resumo da versão tradicional do mito, que é sempre desmontada com uma organização racional. Na opinião de Stern (1996: 5):

But there is some major exception. Presumably during the period when the epitome was compiled the clearly interpolated final seven items of the collection (46-52) were mistakenly added to the genuine text of the collection (46-52) were mistakenly added to the genuine text of Palaephatus. These last seven items are simple mythological narratives without any rationalizations, and it is obvious that they do not belong to the Palaephatean tradition.

Esta disparidade pode ser explicada de duas maneiras: ou as últimas narrativas pertencem a um outro autor e foram inseridas na obra de Paléfato, ou na sua compilação a parte da racionalização perdeu-se, tratando-se, portanto, de relatos incompletos. Porém, analisando-os com mais atenção, a melhor solução parece ser a primeira, uma vez que também ao nível da linguagem são visíveis as diferenças. Como afirma Morales (1999: 407):

---

<sup>7</sup> Stern, na introdução da tradução que faz da obra de Paléfato, afirma «it is my contention that the epitome we have is likely to include items from the first. Festa's position, on the other hand, is substantially more skeptical (XLVIII-L; Fets [2], *passim*) that finally what emerges is not so much an abbreviation or epitome of the genuine work of Palaephatus as a hodge-podge – a compilation of rationalized myths, partly from the real Palaephatus and partly from various pseudo-Palaephatean sources, collected during the Byzantine period under the name of Palaephatus» (Stern, 1996: 5). O mesmo autor em *Rationalizing Myth: Methods and Motives in Palaephatus* (1999) também afirma que os últimos relatos pertencem a um autor posterior («about the last seven items in the corpus we may say with assurance that they are spurious»). Stern rubrica a opinião de Festa de que «these last seven items are not part of the genuine Palaephatean corpus» (Stern, 1999: 216). Também Morales afirma que estes relatos pertencem a outro erudito ou a um copista, daí que os relatos se encontrem no final da obra.

No solo su estilo se aleja del que vemos en las demás narraciones, presentando una sintaxis mucho más complicada que la sencilla sintaxis propia de Paléfato (o de su compilador). Además, en lo referente al contenido estos capítulos finales difieren enormemente, ya que se limitan a contar un mito, sin incluir explicación racionalista alguna.

Se não se verifica continuidade linguística entre estes relatos e os outros quarenta e cinco, poderemos estar de facto na presença de um outro autor. As diferenças são bastante claras, desde logo na forma como Paléfato inicia as suas histórias. As primeiras começam sempre com expressões como ‘conta-se que’ (*Conta-se acerca de Fineu que as Harpias devastaram a propriedade dele*) ou ‘diz-se que’ (*Dizem que Actéon foi devorado pelos próprios cães*), seguindo-se a versão mítica e posteriormente a contra-argumentação e a versão criada pelo autor; já nos últimos sete, nenhum apresenta esta estrutura, sendo apenas narrado o mito como uma história (*Jacinto era um jovem bonito, filho de Amiclas ; Mársias era um agricultor que se tornou músico*). Deste modo, na análise que levarei a cabo deixarei estes últimos relatos de parte, pois não são úteis para a compreensão da obra.

Para além disso, surge outra incongruência: não existe coerência na ordem dos relatos, o que leva alguns investigadores a afirmar que nem sempre terá sido esta a ordem da obra e que existiram mais narrativas do que aquelas que atualmente possuímos. Tal podemos comprovar em Osmun (1956: 133):

They are short and concise. The longest contains about 500 words, the shortest 35. The average myth runs to about 16 lines or slightly over 100. Words. They may have been grouped originally according to subject matter. If so, the order has been confused by the epitomist.

Com efeito, a Suda faz referência a cinco livros com este título e autores como Eusébio, S. Jerónimo e Orósio fazem referência ao primeiro livro de Paléfato, indiciando a existência de outros. E ainda outros autores fazem referência a relatos mitológicos, supostamente da autoria de Paléfato, mas que não constam na obra que possuímos. Stern cita alguns exemplos (1996: 4):

So, for instance, Nonnus tells us that Palaephatos rationalized the name and myth of the Cyclopes by asserting that they inhabited a “circular Island”. And Eustathius (1382.47f) tells us that Palaephatos rationalized the myth of Poseidon and Apollo building the walls of Troy:

according to this rationalization it was not that the gods themselves did the work, but that King Laomedon spent on the building of Troy the sacred treasury which had been deposited in the temples of Apollo and Poseidon. The former rationalization reminds us of Palaephatus' explanation for "three-headed" Cerberus (39; cf. 24) – that he comes from the town of "Tricranium"; the latter recalls Palaephatus' rationalized version of the building of the walls of Thebes (41).

Este mesmo crítico defende que o epítome que possuímos inclui relatos dos cinco livros e lembra que a criação de epítomes se tornou uma prática comum no período bizantino. Mas Festa vai mais longe e afirma que a obra que nos chegou não é um mero epítome, mas antes uma compilação de racionalizações de mitos, quer por Paléfato, quer por outros autores que denomina de Pseudo-Paléfatos.

Tendo em conta aquilo que foi dito até agora, ao longo deste trabalho adotarei as informações dadas por Festa para a localização de Paléfato temporal e geograficamente e apenas terei em conta os primeiros 45 relatos, que pela sua unidade linguística parecem pertencer a um só autor – Paléfato.

Em suma, Paléfato foi provavelmente discípulo de Aristóteles, o que o circunscreve numa escola muito particular, a peripatética. E o autor, como o seu nome indica, fala de coisas antigas, os mitos e, portanto, é necessário perceber a origem do mito, como é que o mesmo era observado nas suas origens, e para isso teremos de remontar aos poemas Homéricos e ao próprio Hesíodo.

Apesar de Paléfato afirmar que a tradição mítica é uma farsa e de que existe uma explicação lógica para cada mito, nem sempre a tradição mítica foi vista desta forma. É necessário compreender que este raciocínio lógico não é originário de Paléfato, mas se insere numa longa tradição filosófico-histórico-científica. E também é necessário perceber que nem sempre o mito foi visto como uma história fictícia e falsa. Porém, na época de Paléfato este já era rejeitado pela maioria dos intelectuais que defendiam que o *mythos* não tinha lugar no conhecimento verdadeiro. O que Paléfato faz é uma reabilitação do mito como conhecimento, pois ao retirar-se os elementos sobrenaturais e ao descobrir-se os erros linguísticos presentes nas narrativas é possível encontrar uma história plausível.



Assim, não inserindo os mitos na História, mas encontrando historicidade nos mitos, o autor torna-se um pioneiro. Fundando a corrente racionalista-histórica ou Palefateia, o autor cria um modelo único de racionalização que rejeita o sobrenatural e oferece aos autores posteriores um modelo de racionalização para os outros mitos que o autor não racionaliza.

Deste modo, é necessário compreender que Paléfato não surge no vácuo e que o autor se insere numa longa tradição, que já havia estudado o *mythos* e o *logos*, as narrações fictícias e verdadeiras, e que a rejeição do primeiro não se faz levemente e de forma radical, mas sim num processo lento e confuso. E mesmo na História o afastamento é um processo vagaroso e difícil, pois ocupou um lugar central durante muitos séculos, enraizando-se na cultura grega. Como tal, Paléfato ocupa uma posição mais moderada, não rejeitando na sua totalidade, mas demonstrando que nem tudo o que ele afirma é verdadeiro e que, por isso, através da investigação e de um método científico é possível restaurar a sua verdade, transformando-o numa narrativa verdadeira, o *logos*.

## 1. *Mythos* e *Logos*

O sentido atual mais comum da palavra ‘mito’, transliteração do grego ‘μῦθος’, como relato falso ou ilusório e desprovido de crédito está longe de corresponder aos usos mais antigos do vocábulo na Grécia antiga. Com efeito, nos Poemas Homéricos, a palavra não possui nenhuma conotação com história falsa. Como se pode ver na *Ilíada* (I. 259-273), Nestor ordena a Aquiles e a Agamémnon que o ouçam pois são mais novos e conta-lhes que já lutou com homens mais valentes que eles, como Pirítoo e Driante, Ceneu e Exádio, Polifemo, Teseu e Egeu. Homens estes que na opinião de Nestor foram os homens mais fortes que habitaram na terra e que combateram contra os mais fortes, como os Centauros. Nestor foi chamado por estes heróis para combater a seu lado. E sendo eles os mais fortes, mesmo assim ouviram os seus conselhos e obedeceram às suas palavras. Interessa realçar aqui o verso em que Nestor utiliza o termo μῦθος (1.273):

Καὶ μὲν μευ βουλέων ξύνιεν πείθοντο τε μύθῳ:<sup>8</sup>

Mas eles ouviam os meus conselhos e obedeciam às minhas palavras.<sup>9</sup>

Nestor utiliza este termo com sentido de ‘palavra’ e, portanto, não possui nenhuma conotação com ‘história falsa’.

Na verdade, em Homero *mythos* «concorre com epos (da mesma origem indo-europeia que o latim vox) para designar a “fala”, “sequência de palavras”, “discurso”»<sup>10</sup>. Μῦθος e ἔπος surgem num mesmo verso na *Odisseia* (11.562-563):

ἀλλ’ ἄγε δεῦρο, ἄναξ, ἴν’ ἔπος καὶ μῦθον ἀκούσης<sup>11</sup>

Mas aproxima-te, senhor, para que oiças as minhas palavras<sup>12</sup> e o meu discurso<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> *In Perseus Digital Library* (1987)

<sup>9</sup> Para as citações de Homero utilizo a tradução de Lourenço, 2005

<sup>10</sup> Rocha Pereira, 2012: 296

<sup>11</sup> *In Perseus Digital Library* (1987)

<sup>12</sup> O ‘epos’.

<sup>13</sup> O ‘mythos’.

Rocha Pereira explica que existe aqui uma duplicação, o que significa que estes dois termos seriam sinónimos. Mas o que importa reter é o significado deles. Os mesmos significariam ‘narrativa’ ou ‘história’, tal como primeiramente também seria o significado de λόγος (Rocha Pereira, 2012:254).

*Logos*, com o mesmo étimo do verbo λέγειν, mas com outro grau vocálico, passou a significar o «resultado da ação expressa pelo verbo, ou seja, a de “colher” ou “reunir”» (Rocha Pereira, 2012:255). Deste sentido de ‘reunir’ evolui para ‘fazer a contagem’, que posteriormente gerará uma bifurcação semântica: por um lado significará ‘enumerar’ e ‘narrar’, por outro, ‘conta’, ‘cálculo’, ‘argumentação’, ‘reflexão’, ‘discussão’ e ‘argumentação’. Nos Poemas Homéricos este termo surge, apenas, duas vezes, uma na *Ilíada*<sup>14</sup> (canto 15) e outra na *Odisseia*<sup>15</sup> (canto 1). Rocha Pereira fornece-nos a tradução de ‘narrativas’ para o primeiro caso e ‘argumentos’ para o segundo, inserindo os dois sentidos da bifurcação semântica.

Portanto, só mais tarde, após um longo processo de evolução semântica, é que *mythos* e *logos* adquiriram significados diferentes e até opostos. Esta distinção pode dizer-se que se deveu ao nascimento da filosofia, que instaurou uma rutura com o tradicional pensamento mitológico. Na opinião de Vernant (1990: 441 e 442):

O nascimento da filosofia, na Grécia, marcaria assim o começo do pensamento científico - poder-se-ia dizer simplesmente: do pensamento. Na Escola de Mileto, o λόγος ter-se-ia pela primeira vez libertado do mito como as escaras caem dos olhos do cego. Mais do que uma mudança de atitude intelectual, do que uma mutação mental, tratar-se-ia de uma revelação decisiva e definitiva: a descoberta do espírito. Seria por isso que vão procurar no passado as origens do pensamento racional.

A filosofia nasce no século VI a.C. em Mileto, na Ásia Menor, com os filósofos naturalistas (os Milésios) como Tales, Anaximandro e Anaxímenes, que procuraram uma explicação racional para a origem (ἀρχή) do mundo. Com eles, as divindades despojaram-se do seu aspeto antropomórfico e tornaram-se realidades concretas

---

<sup>14</sup> Pátroclo distraía Eurípilo da sua ferida com os seus λόγοι

<sup>15</sup> Atena lamenta a situação de Ulisses que é seduzido pela ninfa Calipso com λόγοι doces, para que este se esqueça de Ítaca.

«“forças” eternamente ativas, divinas e naturais» (Vernant, 1990:459). Estas forças podem ser delimitadas e «abstratamente concebidas: limitam-se a produzir um efeito físico determinado, e este efeito é uma qualidade geral abstrata» (Vernant, 1990:459). Deste modo, estes filósofos substantificaram e objetivaram, com emprego do artigo τό, estas qualidades abstratas, como o ‘quente’, que passa a significar «uma realidade inteiramente definida pela ação de aquecer, e que, para traduzir o seu aspecto de “força”, já não necessita de uma contrapartida mítica como Hefesto» (Vernant, 1990:449 e 450).

Para Vernant, este pensamento positivista voltado para a indagação da natureza (φύσις) invadiu a totalidade do mundo, incluindo humanos e deuses e, portanto, tudo aquilo que não estivesse fundamentado na natureza não seria real<sup>16</sup>. E progressivamente o mundo, graças à supremacia da φύσις, foi abandonando o divino que o animava.

Mas este processo não foi automático, daí que Cornford<sup>17</sup> demonstre que na filosofia de Anaximandro e na *Teogonia* de Hesíodo as estruturas correspondam ao pormenor. Por isso Vernant verifica que os filósofos não precisaram de inventar um sistema de explicação para o mundo, pois ele já existia.

No entanto, a narração de Hesíodo não deixa de ser mítica. Οὐρανός, Γαῖα e Πόντος não deixam de ser figuras divinas, mesmo que representem entidades reais e físicas como o céu, a terra e o mar, respetivamente. Para além disso, em Hesíodo é apresentado um quadro genealógico, em que Gaia gera sozinha o Céu; em seguimento, Gaia unida a Céu gera os Titãs; entre os Titãs, Cronos e Reia gerarão os deuses Olímpicos, que acabarão por derrotar os Titãs, tal como estes tinham derrotado Céu, e estabelecer uma ordem definitiva no cosmo.

---

<sup>16</sup> «Tudo o que é real é Natureza. E esta natureza, separada do seu pano de fundo mítico, torna-se ela própria problema, objeto de uma discussão racional. A Natureza, *phýsis*, é força de vida e de movimento» (Vernant, 1990: 450).

<sup>17</sup> *apud* Vernant, 1990: 443-455.

Nos Milésios esta ficcionalização está completamente ausente. Os elementos naturais não se unem à maneira dos homens, não existe filiação nem quadro genealógico. Os jónios modificam não só a linguagem como também o conteúdo, definindo os «princípios primeiros, constitutivos do ser» (Vernant, 1990:451). E, por isso, segundo a filosofia dos jónios, a φύσις procura despojar-se de tudo o que a liga ao mito, e, deste modo, o homem passa a compreender melhor aquilo que ele próprio construiu. Segundo Vernant (1990:479), «os milésios buscam, por detrás do fluxo aparente das coisas, os princípios permanentes sobre os quais repousa o justo equilíbrio dos diversos elementos de que é composto o universo».

E mesmo que alguns aspetos do mito se mantenham, como a criação do mundo ainda se encontrar sob um pano de obscurantismo e indistinção, ou ainda que alguns afirmem, como Tales, que “tudo está cheio de deuses”, a verdade é que estes filósofos não permitem que as entidades divinas intervenham no mundo real e nos seus argumentos explicativos, opondo-se assim ao pensamento mítico, em que se inseriam Homero e Hesíodo<sup>18</sup>. Nada do que existe pode ser produzido sem a presença da φύσις. Como observa Vernant (1990: 479):

É a força da [φύσις], em sua permanência e na diversidade de suas manifestações, que toma o lugar dos antigos deuses; pelo poder de vida e princípio de ordem que encobre, ela própria assume todos os caracteres do divino.

Assim, para além de provar que a natureza é o centro de tudo, a filosofia procura atingir o ser autêntico, ou seja, a pura abstração, uma identidade própria e um pensamento racional, que só é possível de obter com a objetividade do *logos*. Em Parménides surge uma nova exigência de inteligibilidade (por oposição à exigência da

---

<sup>18</sup> Na obra destes autores existe uma constante intervenção do divino no mundo dos homens. Assim, por exemplo, na *Ilíada*, no canto XX, Posídon entra na batalha para proteger Eneias de Aquiles: «Assim que isto ouviu Posídon, Sacudidor da Terra, \ entrou por entre a refrega e o arremesso de lanças \ e chegou onde estavam Eneias e o glorioso Aquiles. \ Imediatamente derramou uma neblina sobre os olhos \ do Pelida Aquiles. Quanto à lança de freixo, bem provida \ de bronze, tirou-a do escudo do magnânimo Eneias \ e pô-la mesmo à frente dos pés de Aquiles». (20. 318-324)

positividade dos milésios) e, pela primeira vez, se verifica o uso do *logos* com o sentido de razão<sup>19</sup>, que contribui para esta procura do Ser imutável e idêntico.

Assim, o nascimento da filosofia associa-se a duas grandes transformações mentais: uma positiva, que exclui o divino e rejeita a assimilação existente entre os fenómenos naturais e os elementos divinos que o mito assim implica; e uma abstrata, «despojando a realidade dessa forma de mudança que lhe conferia o mito, e recusando a antiga imagem da união dos opostos em benefício de uma formulação categórica do princípio de identidade». (Vernant, 1990: 453)

O ser autêntico surge, então, tanto como herdeiro, como contrário do pensamento mítico; utiliza o *logos* para expressar a sua racionalidade e a sua identidade, da qual faz parte todo o conhecimento verdadeiro. Vernant (1990: 484) conclui a respeito deste assunto:

Entre os físicos de Mileto, a nova exigência de positividade imediatamente era levada ao absoluto no conceito de [φύσις]; em Parmênides e seus sucessores eleatas, a nova exigência de inteligibilidade é levada ao absoluto no conceito do *ser*, uno, imutável, idêntico. Entre essas duas exigências que, de uma certa forma, se conjugam e, de uma certa forma, se combatem, mas que ambas marcam igualmente uma ruptura decisiva com o mito, o pensamento racional engaja-se, sistema após sistema, em uma dialética cujo movimento gera a história da filosofia grega.

Mas, apesar disso, os limites entre o *mythos* e o pensamento filosófico continuaram pouco nítidos, pois nem aquele passou a ser considerado totalmente irracional, nem este se privou completamente de elementos mitológicos. Mesmo entre os pré-socráticos uma forma de pensar mítica não desaparece completamente. Fowler (2011:56) dá-nos o exemplo de Xenófanes que, apesar de acreditar que histórias acerca de batalhas de gigantes, titãs ou centauros não passavam de meras ficções inventadas pelos homens, considera que apenas algumas sejam fictícias e rejeitáveis, precisamente aquelas que atribuíam aos deuses ações impróprias, sendo, por isso, ímpias. Como afirma Xenófanes (*in* Rocha Pereira, 2009:149):

---

<sup>19</sup> «[...] mas julga com a razão a prova muito contestada» (Rocha Pereira, 2009:160)

Quanto há de vergonhoso e censurável,  
tudo isso atribuíram aos deuses Homero  
e Hesíodo: roubos, adultérios, mentiras.

É, porventura, por esta razão que, ao nível semântico, ainda na época arcaica, não se faça uma distinção clara entre *logos* e *mythos*. Estesícoro, quando fala sobre o rapto de Helena, utiliza o *logos* com o sentido de ‘narrativa’ ou ‘história’. Tal se pode comprovar no fragmento 15, na *Palinódia a Helena* (in Rocha Pereira, 2009:133):

Não é verdade esta história.  
Não embarcaste nas naus de sólidos bancos.  
Não foste à fortaleza de Tróia.

Também Hecateu de Mileto no Prólogo da sua obra *Genealogias* utiliza o termo *λόγοι* para descrever as narrativas gregas cuja veracidade é duvidosa. Os termos *logos* e *mythos* ainda se confundem neste autor, pois quando Hecateu afirma que as histórias dos gregos são inúmeras e ridículas, o termo que se encontra em ‘histórias’ é *λόγοι*. Portanto, aqui, *logos* é a história falsa e ficcional que o autor vai racionalizar.

Posteriormente Heródoto chamará ao seu antecessor de *λογοποιός*, criador de *λόγοι*. E é com este autor que os dois termos começam a distinguir-se de forma mais clara. Na sua obra, *mythos* significa credulidade e *logos* a tradição. E estes dois termos referem-se apenas a narrativas, que não têm necessariamente de ser falsas ou verdadeiras. Fowler afirma que Heródoto utiliza o vocábulo ‘*logos*’ porque é a palavra que ele usa sempre. Fowler (2011: 47) diz o seguinte:

If Herodotos in 1.5 calls his account a *logos*, that is because it is the word he always uses, for his account and others’. The alleged contradistinction with *mythos* there is a bold importation: he does not use the word *μῦθος*.

Isto não significa que o autor não se preocupasse com a procura da verdade. Na minha opinião, o autor utiliza precisamente o termo ‘*logos*’ por desejar obter um discurso racional e, ao escrever sobre factos históricos, o autor procura obviamente atingir a verdade. Por essa razão verificamos que a linha de pensamento de Heródoto

procura a investigação empírica e os factos verificáveis, segundo um raciocínio lógico (*λόγος*), ao invés do pensamento mítico, repleto de deuses e uma história incognoscível e inverificável.

E, portanto, as histórias antigas não cumprem os requisitos da verdade, pois não são verificáveis. Isto é, o historiador procura testar a veracidade das narrativas existentes, mas reconhece que é impossível fazer isso com histórias muito antigas. No entanto o autor considera a Guerra de Troia histórica.<sup>20</sup> Isto gera uma grande controvérsia, pois se Heródoto rejeita as outras histórias por serem impossíveis de verificar, porque é que também não rejeita esta, mas a considera histórica? Fowler afirma que devemos concentrar-nos na questão da cognoscibilidade, isto é, se surgisse alguma evidência que permitisse conhecer melhor esses eventos distantes, Heródoto colocá-los-ia em discussão. O que distingue o mito da Guerra de Troia das restantes histórias é a sua utilidade nas circunstâncias presentes do autor. A Guerra de Troia possui ao mesmo tempo historicidade e condição de mito. E o mesmo acontece com a era dos deuses: atribuir a esta época a condição de mito seria dizer que os deuses pertencem a uma construção imaginária e, no entanto, Heródoto acreditava que estes existiam. Assim, segundo Fowler, existiam algumas histórias que eram contadas num determinado contexto, mas consideradas insuficientes. E por esta razão e devido ao uso da narrativa tradicional, Fowler coloca Heródoto entre os mitógrafos e a racionalidade severa de Tucídides.

Ora, se em Heródoto *logos* surge com o sentido de ‘tradição’, com Heraclito surge com o sentido de ‘argumentação’. Para este autor, segundo Verdenius, o *logos* é «ao mesmo tempo o próprio sistema de argumentação e o sistema objetivo do mundo»<sup>21</sup>, isto porque, «o mundo objetivo e o mundo de pensamento de Heraclito são dois aspetos de uma só e mesma coisa»<sup>22</sup>, pois «não existe nenhuma fronteira nítida

---

<sup>20</sup> Fowler nota que Heródoto afirma que as histórias antigas não são verificáveis, mas aceita a Guerra de Troia como histórica: «[...] it happens that the stories he dismisses are stories we call myths, but elsewhere in the Histories (for example, 2. 118-20) it is clear that he regards the Trojan War as historical» (Fowler, 2011: 47).

<sup>21</sup> Verdenius, 1966, apud Rocha Pereira, 2012:2587

<sup>22</sup> Verdenius, 1966, apud Rocha Pereira, 2012:258



entre o seu pensamento e o respetivo objeto»<sup>23</sup>. Portanto, para o autor, o λόγος é, nas palavras de Rocha Pereira (2012: 258), «uma manifestação da estrutura racional das coisas». No que diz respeito aos deuses, Heraclito defende que tanto Homero como Arquíloco devem ser expulsos dos concursos e açoitados, isto porque estes autores atribuem aos deuses os defeitos humanos e para o filósofo, os deuses derivam de elementos naturais, sobretudo do fogo, que teria dado origem ao mundo; e os elementos naturais não possuem defeitos. Para além disso, os poetas, como Homero e Hesíodo, colocam os deuses na criação do cosmo, e para o filósofo é o fogo que está nessa origem<sup>24</sup>.

Por sua vez, em Anaxágoras, λόγος possui o sentido de ‘palavra’, retomando a antinomia entre palavra e ação, ao dizer “οὔτε λόγοις οὔτε ἔργοις”<sup>25</sup>.

Mas é com Tucídides que se dão os primeiros passos para tornar a investigação histórica rigorosa e científica. O termo ‘logos’ surge com o sentido de ‘discurso’ (1.22), mas o ‘mythos’ não surge com o sentido de narrativa falsa ou história fictícia. No entanto, Tucídides reconhece que as histórias antigas (os mitos) não são inteiramente verdadeiras e, portanto, não merecem crédito absoluto. No entanto, o autor não rejeita os poetas, sobretudo Homero, pois estes são fonte de informação sobre o passado. Mas «é com algumas reticências que Tucídides a eles se refere, no livro I, tendo o cuidado de lembrar aquilo que considera próprio da linguagem poética e de que a História não pode enfermar – a ornamentação e o exagero (1.10)»<sup>26</sup>. Para o historiador existem dois tipos de discurso que cumprem objetivos diferentes: o discurso poético, cuja intensão de embelezar (κοσμησαι) tem por objetivo deleitar os ouvintes; e o discurso histórico que procura encontrar a verdade. E, por essa razão, é necessário retirar os acessórios fantásticos para encontrar a verdade dos acontecimentos. Tal procedimento será

---

<sup>23</sup> Verdenius, 1966, apud Rocha Pereira, 2012:258

<sup>24</sup> «A ordem do mundo, a mesma para todos, não a criou nenhum dos deuses, nem dos homens, mas sempre foi, é e será um fogo sempre vivo, que se acende por medida, e por medida se extingue». (Rocha Pereira, 2009:152)

<sup>25</sup> «De modo que não podemos saber a quantidade de coisas que se separam, nem por palavras nem por actos» (Rocha Pereira, 2009:267)

<sup>26</sup> Várzeas, 2009: 152

retomado por Paléfato, embora a sua preocupação não seja propriamente histórica, como veremos.

Ainda no mesmo século (século V a.C.), os sofistas dão mais um passo para o afastamento destes dois termos. Afirma Bottici (2008: 8) acerca destes professores itinerantes:

In their effort to present themselves as new professional figures, the sophists attempted to distance themselves from the world of the traditional poets such as Homer and Hesiod. According to the Platonic dialogues, it was at this time that *mythos*, together with the general meaning of tales, took on the further connotation of fable, fictitious narrative. However, no sharp opposition between *mythos* and *logos* was yet part of the common meaning of the term. Even for the sophists the old tales (*mythoi*) were part of a reservoir of traditional material to which they themselves did not disdain to recur in their art of constructing discourses.

Para os sofistas, como defende Fowler, não era importante que uma narrativa fosse verdadeira, mas sim que o auditório sentisse diversas emoções como se de uma história verdadeira se tratasse, «within a representation of what might or might not have been considered historical events» (Fowler, 2011: 58). Isto pode ser verificado no *Elogio de Helena* de Górgias, em que o sofista fala do poder do *logos*, aí entendido como discurso persuasivo, ao qual Helena não pode escapar.

Podemos dizer que nos escritos de Górgias *mythos* e *logos* confluem, pois se o tema é mítico, o discurso utilizado é o do *logos*. Assim, o *mythos* aparece apenas como ponto de partida para a explicação filosófica. Utiliza-se a narrativa mítica, de fácil entendimento, para explicar algo mais complexo e de não tão fácil entendimento. E também com Górgias se verifica que o termo '*logos*' possui o sentido de 'discurso', tal como em Tucídides («Nunca me falta assunto no discurso»<sup>27</sup>).

Apesar de os sofistas darem uma grande contribuição para o afastamento semântico destes termos, a verdade é que ele ainda não é total. E pode-se dizer que, mesmo em Platão, ainda não é possível uma distinção absolutamente clara entre estes dois termos embora, para o filósofo, o mito também possua o significado de narrativa

---

<sup>27</sup> Rocha Pereira, 2009:290. Neste fragmento, traduz-se por 'discurso' o termo λόγος.

ficcional, não correspondente à verdade. E se para os sofistas não era importante a questão da verdade, mas apenas de uma aparência de realidade, para Platão, tal como para um historiador, esta questão é de enorme relevo. E é com Platão que pela primeira vez se regista o termo ‘logos’ com o sentido de ‘razão’ e ‘raciocínio’. Por exemplo, no passo 529d da *República*: «são os verdadeiros ornamentos, que se apreendem pelo raciocínio e pela inteligência, mas não pela vista»<sup>28</sup>.

Para Platão, tanto o *logos* como o *mythos* faziam parte do exercício da dialética. Assim, por um lado, o raciocínio deve apresentar um argumento verdadeiro e racional, mas, por outro lado, a expressão desse argumento pode ser feita através de narrativas fictícias. Na *República* encontramos o mito da caverna, usado pelo autor para explicar os diferentes níveis de conhecimento e a função do filósofo na cidade. Assim, o filósofo é aquele que é liberto das grilhetas e sai da caverna, é aquele que pode ver as coisas diretamente e até mesmo o sol, ou seja, a ideia de Bem. E o filósofo deve voltar à caverna e libertar os restantes, mesmo correndo riscos ao fazê-lo. Segundo Bottici (2008:10):

This myth, like many others in Plato’s writings, is presented as a figurative description of a philosophical theory, rather than as a “revealed truth” which is impossible to express in rational terms. The myth of the cave also suggests, [...], that Plato commits not only marginal or introductory themes to myth, but rather very crucial parts of his conception. This holds for the myth of the cave, which is introduced by Plato to explain his theory of knowledge and his conception of the role of philosophers in society, but also for the myth of races or the myth of Er in the Republic, or the myth of the chariot in the Phaedrus, and many others that can be added to the list.

Por conseguinte, Platão utiliza o mito (*mythos*) para estimular o pensamento. Para além disso, o mito platónico poderia ser visto como uma forma de expressão superior à argumentação racional, pois para Platão, quando o argumento passa para a forma escrita morre, enquanto que o mito, por estar ligado a formas de expressão oral, gera uma diversidade de significados que, por sua vez, pode gerar inúmeras discussões.

---

<sup>28</sup> «καὶ τὰ ἐνόητα φέρει, ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτὰ, ὄψει δ’ οὐ: ἢ σὺ οἶει» (*Perseus Digital Library*, 1987). Para as citações da *República* de Platão utilizo a tradução de Rocha Pereira, 2017.

Porém, não se pode dizer que os dois termos sejam sinónimos, antes pelo contrário, em Platão existe uma oposição clara entre ambos, como se pode observar na obra *Górgias* (523a):

Escuta então, disse ele, um *logos* muito belo, que tu terás na conta de *mythos*, segundo julgo, e eu na de *logos*, pois é como coisa verdadeira que te farei a narrativa que me proponho contar. (Rocha Pereira, 2012:297)

E o que se segue a esta introdução é exatamente aquilo a que hoje chamaríamos de mito, mas que Platão apresenta aqui como sendo uma narrativa verídica, tornando-se «um dos seus processos de expor o provável»<sup>29</sup>, mas não o absolutamente certo.

Também em *Protágoras*, Platão coloca na voz do sofista a questão ao auditório: se querem que ele apresente a doutrina através de um μῦθος ou de um λόγος; e até acaba por utilizar os dois processos. Rocha Pereira (2012: 298) afirma:

O facto de o mito aparecer, renovado, na obra do grande filósofo, como forma de inculcar verdades transcendentais, é uma das grandes surpresas da capacidade mitopoiética dos Gregos. De qualquer modo, o facto sugere que o mito pode não ser apenas de uma maneira primitiva de pensar e pode ocultar revelações para além das aparências. Esta mesma dupla possibilidade, de os mitos contarem apenas os dados que apresentam ou de quererem dizer algo mais profundo, esboçara-se com os sofistas e prosseguirá com os Estoicos e os Epicuristas, que procuram explicá-los – sobretudo os dos deuses – como alegorias.

Deste modo, o mito apresenta-se como uma forma de expressar um conteúdo, mas nem sempre é visto como uma forma de transmissão de conhecimento. O mito também se apresenta, como já se viu, como fábula. Assim, aquilo que opõe as duas formas é quem as transmite. Enquanto que o filósofo cria mitos para transmitir conhecimento e alcançar a ideia de Bem (como se viu no mito da caverna), o poeta cria mitos condenáveis, na sua maioria. E os mitos não são censuráveis por serem fictícios, mas sim porque os modelos éticos e religiosos por eles veiculados são moralmente condenáveis. Platão, na linha de Heraclito e Xenófanes, defende que os poetas não deviam atribuir vícios aos deuses, porque estes devem ser vistos como modelos morais.

---

<sup>29</sup> (Rocha Pereira, 2012:297)

Por isso, na *República*, expulsa os poetas da cidade ideal; não por estes recorrerem ao mito, mas sim por não o utilizarem para a transmissão do conhecimento verdadeiro e da moral. Assim, como afirma Bottici (2008:11):

Not only does Plato recognize the importance of mythical narratives for the transmission of moral models, as is shown by the fact that he recommends myths to the rulers as a helpful means to promote social cohesion, but he also uses myths as an important medium for discussing crucial philosophical issues.

Fowler constata que o termo '*mythos*' é coexistente com os mitos Gregos. Os mitos gregos são todos *μῦθοι*, mas os *μῦθοι* podem abranger todas as narrativas que possuam ficcionalidade. Porém, são poucos os *μῦθοι* que não são mitos, o que por sua vez levou a que o mito desse a definição ao *μῦθος* e, por isso, a partir do século V a.C. surge associado aos poetas (tal como se pode ver em Diógenes, Tucídides e os sofistas). Também Platão herda esta definição dos sofistas e reformula-a à luz da sua própria filosofia, começando por explorar os problemas existentes entre o *mythos* e o *logos*.

Para Platão o *μῦθος* contém alguma verdade. E, por isso, na *República*, no livro II, fica claro que existem dois tipos de discurso, e um deles é o *mythos* (assim todo o discurso é *logos*, incluindo o *mythos*). E surge aqui uma questão importante: é que o *mythos* possui uma complicada relação com o *logos* e, sobretudo, com a procura da verdade pelo filósofo. No passo 376d Sócrates diz a Adimanto: «Ora vamos lá! Eduquemos estes homens em imaginação, como se estivéssemos a inventar uma história e como se nos encontrássemos desocupados». A expressão utilizada aqui é «ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές», «inventar uma história», o que normalmente era utilizado para educar crianças, mas que aqui, paradoxalmente, é utilizado para educar os homens<sup>30</sup>. Mas estas histórias inventadas possuem a função de procurar a verdade. E como repara Fowler (2011: 64), a mistura entre o *logos* e o *mythos* é inevitável, e este afirma:

---

<sup>30</sup> «Não compreendes – disse eu – que primeiro ensinamos fábulas às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios.» (377a)

The task of the philosopher is to follow *logos* as far as possible, and with it to discipline and direct the irrational elements of our condition, including *mythos*. Under those circumstances such elements can actually be put to good use.

De facto, quando pensamos na *República*, não podemos esquecer que a construção da cidade ideal nela apresentada é objetivamente um *mythos*, uma vez que se trata de uma construção fictícia, não real, como o próprio Sócrates afirma mais do que uma vez<sup>31</sup>. Contudo o mito platónico distingue-se dos mitos gregos tradicionais pelo seu objetivo filosófico de busca da verdade, por um lado, e pedagógico de educar os cidadãos da pólis, por outro, retirando-os da caverna e levando-os para a luz, para também eles passarem a ver com clareza. De acordo com esta linguagem alegórica, para o filósofo os mitos tradicionais mantêm os cidadãos dentro da caverna, no escuro e a verem apenas aparências, e nunca a verdade e nunca com clareza.

Mas é com Aristóteles que o pensamento científico e filosófico mais evolui. Aristóteles inventou a lógica (a arte do raciocínio válido) e a ciência empírica, defendendo que as teorias sobre a natureza deveriam ter por base uma observação sistemática. E estas duas invenções seriam integradas na *episteme* (o conhecimento demonstrativo)<sup>32</sup>.

Assim, atendendo a este quadro científico-filosófico de Aristóteles, afirmaríamos que não existiria lugar para o *μῦθος* pois, na sua época, o termo já possuía o claro significado de narrativa ficcional, imaginária e ambígua, por oposição ao *logos*, narrativa racional e verdadeira, sem ambiguidades. Johansen (1999: 280) afirma que:

However, because the distinction is used polemically it tends also to disguise the continuity between the account of the self-styled rationalist and the account of his allegedly 'mythical' rival. One tends not to acknowledge debts at the same time as one is trying to establish one's own Independence».

---

<sup>31</sup> «-Ora vamos lá! – disse eu -. Fundemos em imaginação uma cidade. Serão, ao que parece, as nossas necessidades que hão-de fundá-la» (369c)

<sup>32</sup> Segundo Johansen (1999: 279): «According to this theory, we have understanding when, through a process of induction from sense – perception, we come to grasp definitions that are intelligible, necessarily true, explanatory, and unambiguous, and when we are able to use these definitions as premisses in syllogisms that demonstrate their conclusions.»

Esta polémica encontra-se bem presente em Tucídides e nos historiadores gregos. Como tal, num primeiro momento, Aristóteles parece ser adepto desta distinção polémica<sup>33</sup>, mas na sua filosofia verifica-se que, segundo Johansen:

Aristotle also uses *muthoi* as *positive* evidence in developing his own theories. Finally, I shall argue that this constructive use of *muthoi* can be seen as compatible with the polemical use of the *muthos/ logos* distinction if we consider Aristotle's philosophical method and his view of history. I hope therefore to show in this paper that the picture of Aristotle is far too restrictive. (Johansen, 1999:280)

Deste modo, Aristóteles não dispensa o *mythos* mas antes insere-o no processo da observação enigmática («puzzling observation»<sup>34</sup>). Para Aristóteles o μῦθος surge como uma tentativa de explicar um acontecimento enigmático. Assim, em *A História dos Animais* 579b, o filósofo considera 'tolo' o mito acerca da leoa que despeja o seu útero no ato do parto. Este acredita que o mito possui uma explicação: é que na altura em que o mito foi escrito, os leões eram raros e a pessoa que o inventou não possuía conhecimentos para explicar os acontecimentos<sup>35</sup>. Aristóteles entende que o *mythos* pode ser uma tentativa de explicar um acontecimento que não se compreende.

Como tal, reconhece que o mito pode ser inserido no mundo científico e pode servir para explicar os mesmos factos enigmáticos que a ciência. Johansen (1999: 284) repara que:

Now the aetiological intention of some myth-telling goes some way towards explaining why Aristotle the aim of science is to provide explanations or causes (*aitiai*): 'we say that we know something when we know its *aitiai*' (Metaph. 983<sup>a</sup> 24-26). So a myth, if it is trying to explain a puzzling observation, has the same objective as science.

Para Aristóteles o conhecimento científico deriva da descoberta da causa das coisas (*aitiai*). Na obra *Metafísica*, debate-se sobre qual dos elementos naturais está na origem do mundo, mencionando inúmeros filósofos com opiniões diferentes. Mas as

---

<sup>33</sup> H. Bonitz no seu *Index Aristotelicus* tem dois grupos de entradas referentes ao *mythos*: a fábula, que se opõe à *aletheia* (verdade) e ao *logos*; e os significados de *mythos* na *Poética*, como, por exemplo, 'assunto da poesia' ou 'enredo'. O primeiro grupo claramente promove a distinção entre *mythos* e *logos*.

<sup>34</sup> Johansen, 1999:283

<sup>35</sup> As informações acerca deste mito foram retiradas de Johansen, 1999:283

origens do mundo também podem ser encontradas em diversos mitos sobre as origens<sup>36</sup>. Como repara Bottici (2008:13):

Indeed, inasmuch as they tell us where things come from or who has made them, they also aim to identify causes in the sense of the Greek *aitiai*. This does not mean that there are no differences between myth and philosophy for Aristotle. It only means that he recognizes that, stemming both from wonder, they aim to provide some kind of explanation of why things are in a certain way and not in another.

Assim sendo, não é surpreendente que faça uso tanto dos contadores de mitos e poetas (como Homero e Hesíodo), como dos filósofos naturais (como Empédocles, Anaximandro e Demócrito). O que não quer dizer que Aristóteles concorde sempre com as explicações dadas pelos contadores de mitos e poetas. A intenção etiológica contida nalguns mitos não assegura que esses tenham sucesso na explicação dos acontecimentos enigmáticos. Deste modo, Johansen (1999:285) afirma:

We can see a myth as an early expression of the same explanatory instinct as science without thinking that we can learn anything today from myth. Myths may be proto-science, but as long as the emphasis remains firmly on 'proto' there may be no need to take them seriously.

Para além disso, na ciência Aristotélica verifica-se que o filósofo utiliza a *endoxa*, crenças comumente aceites por todos, para estabelecer os seus princípios científicos e a sua própria filosofia. Segundo Johansen (1999: 285 e 286):

Aristotle's method prescribes that we should first lay down the *endoxa* on a given topic; then discuss the difficulties (*aporiai*) involved in the *endoxa*, trying, if possible, to defend them against objections; and finally, if it is impossible to preserve all the *endoxa*, we should preserve as many as possible or the most authoritative.

Também o *mythos* pode ser processado pelo método da *endoxa*. Na sua obra *Movimento dos Animais*, o autor analisa o mito de Atlas (699a), afirmando que o mesmo constitui conhecimento científico, apesar de todas as dificuldades inerentes ao mito, «so the diameter of the earth and hence the earth itself must be outsider the universe, a conclusion which Aristotle finds unacceptable» (Johansen, 1999:286). Esta passagem

---

<sup>36</sup> Vide Rocha Pereira, 2009: 452 e 453



contribui para a demonstração positiva de como o *μῦθος* é útil para este método aristotélico; no entanto, tem de ser traduzido para os devidos termos do inquirido, neste caso, para a linguagem da geometria.

Em relação ao *μῦθος* pode, ainda, verificar-se que este foi construído em torno da crença de que as primeiras substâncias eram deuses e o resto da tradição mítica foi adicionada a esta crença para persuadir os outros ou por questões úteis. Aristóteles justifica esta crença com a doutrina dos períodos cataclísmicos; isto é, um mito era uma relíquia oriunda de um período cataclísmico, onde a ciência e as artes eram tão perfeitas quanto possível. «As Myles Burnyeat has stressed, Aristotle's endoxic method must be seen in the context of his cyclical view of history» (Johansen, 1999:288). E, portanto, cada ciência e arte eram redescobertas depois de cada período cataclísmico. Esta visão de Aristóteles explica o motivo de o *mythos* ser útil na ciência: o *mythos* seria uma relíquia oriunda de um conhecimento científico antigo. Mas ao mesmo tempo, Johansen afirma que ao colocar o *mythos* como uma relíquia de um *logos* passado acentua o seu aspeto ficcional, obscuro e irreal, e «for what is properly speaking 'mythic' (*muthikos*) about the *muthos* is the way it has been altered since the last cataclysm» (Johansen, 1999:290). E, portanto, apesar de o *mythos* contribuir para o conhecimento científico, este possui uma carga pejorativa associada àquilo que deve ser descartado por obter acesso à tal crença vista anteriormente. E, por essa razão, este termo continua a ser contrastado com o de '*logos*'.

Conclui-se, então, que o *mythos* sofreu uma grande evolução com o decorrer dos séculos, passando do sentido de palavra, que até podia ser verdadeira, como as palavras de Nestor, a uma narrativa ficcional desprovida da *aletheia*, sendo o seu lugar ocupado pelo *logos*, pois com o nascimento da filosofia surgiu a necessidade de encontrar um discurso que fosse na sua totalidade racional e verdadeiro, e de que estivesse ausente o elemento sobrenatural. O pensamento filosófico afasta todos os elementos sobrenaturais do seu discurso. Em relação às entidades divinas não afirma que estas não existem, mas coloca-as distantes da ação e do pensamento humano. O divino não tem interferência no mundo dos homens, mas sim a φύσις, responsável pelos fenómenos naturais.

No entanto, o pensamento mítico não é totalmente rejeitado, acreditando-se que o mesmo contém alguma verdade em si mesmo. E, por essa razão, é necessário descobrir qual a mensagem, o conteúdo verdadeiro, que o mesmo pretende transmitir. Os Milésios acreditavam que os mitos das origens possuíam uma certa verdade, mas que atribuíam os fenômenos naturais a seres antropomórficos e não à φύσις; Tucídides acreditava que retirando os elementos sobrenaturais encontrava-se um conteúdo verdadeiro; Platão apenas rejeita os mitos transmitidos pelos poetas, que apenas têm o objetivo de deleitar o auditório, em vez de lhes transmitir o conhecimento verdadeiro; e Aristóteles afirma que existe um conhecimento verdadeiro, mas que é necessário traduzi-lo para uma linguagem científica.

Assim, apesar de a distinção entre *logos e mythos* se tornar cada vez mais clara, a verdade é que nenhum filósofo consegue rejeitar o *mythos*, encontrando sempre algum conhecimento verdadeiro nele escondido e que precisa de ser decifrado. E é isto mesmo que Paléfato também irá constatar. Herdando todo este pensamento, também Paléfato não rejeita o *mythos*, acreditando que existe alguma verdade nele contida, mas que se foi degenerando com a tradição oral e os desentendimentos linguísticos.

## 2. Mito(grafia) e História

«O historiador e o poeta não diferem pelo facto de um escrever em prosa e o outro em verso (se tivéssemos posto em verso a obra de Heródoto, com verso ou sem verso ela não perderia absolutamente nada o seu carácter de História). Diferem é pelo facto de um relatar o que aconteceu e outro o que poderia acontecer» (*Poética*, 1451b<sup>37</sup>)

Como fica claro desta afirmação, em Aristóteles a História está já definitivamente separada da Poesia, tal como o *mythos* já há muito vinha a ser separado do *logos*, apesar de em ambos os casos nem sempre ter sido assim. Depois de tratarmos a progressiva distinção entre *logos* e *mythos*, concentremo-nos agora nesta outra, tão importante, para se perceber o processo de racionalização que os mitos sofreram nas mãos de logógrafos e historiadores.

Como sempre, regressemos a Homero e à génese da literatura. Para os Gregos, os Poemas Homéricos representavam um manancial de informação que incluía saberes tão diversos como a geografia, a história, a religião, etc. É possível verificar a relação de Homero com a História quando o mesmo diferencia o seu tempo do tempo da guerra de Troia, localizando-a no passado. Parece, ainda, ser importante para Homero registar os acontecimentos de Troia para que estes sejam recordados no futuro. No canto VI, Helena diz a Heitor que Zeus lhe deu um destino doloroso para que se tornassem tema de canto para as gerações vindouras (6. 354-358):

[...] Mas agora entra e senta-te nesta cadeira, ó cunhado,  
já que a ti sobretudo o sofrimento cercou o espírito,  
pela cadela que sou e pela loucura de Alexandre.  
Sobre nós fez Zeus abater um destino doloroso, para que no futuro  
sejamos tema de canto para homens ainda por nascer”.

O mesmo também é possível ver em Hesíodo, no Mito das Idades, que descreve uma idade pretérita, a Idade do Ouro, em que os Homens habitavam com os Deuses,

---

<sup>37</sup> Para a citação da *Poética* de Aristóteles utilizei a tradução de Valente, Ana Maria, 2015

uma idade perfeita que se foi degenerando até à Idade do Poeta, da qual descendemos. E enquanto noutras culturas apenas existem quatro Idades, Hesíodo acrescenta uma quinta, que seria «mais justa e melhor» (*Trabalhos e Dias*. 158), a Idade dos Heróis<sup>38</sup>. Tal como em Homero, existe uma preocupação historicista de registar os feitos dos heróis micénicos, que ele sabia terem existido, para que estes acontecimentos não caíssem no esquecimento.

Estas narrativas sobre o passado eram aceites pelos Gregos Antigos como verdadeiras, como um património comum às diversas comunidades que formavam a Hélade. Como afirma Pérez (2005:110):

La épica actúa como precedente de la historiografía también respecto a algunos conceptos importantes: la idea de una comunidad helénica, de la oposición entre griegos y no griegos (que es fundamental en Heródoto), o también el deseo de volver a su pasado, la nostalgia por el regreso al hogar. Estos elementos hacen que se califique al mito de la épica de 'forma primeriza de historia' (Urform der Geschichte). Sin embargo, no sirven para explicar el nacimiento del género porque la historia nace cuando los griegos se interesan por el auge y la amenaza del imperio persa, de modo que el horizonte ya no es un pasado lejano y envuelto en la niebla del mito, sino un ámbito circundante que está al alcance de la ὄψις (visión directa) y la ἀκοή (testimonios de oído), los dos medios de los que se servirá Heródoto considerará como base de la historia, a lo que ayuda también el espíritu crítico y racionalista desarrollado en la filosofía y la creciente formalización literaria de la prosa.

Mas não é só na épica que se observa a relação da Poesia com a História. Na poesia arcaica, sobretudo na chamada elegia narrativa, também os poetas manifestavam grande interesse pelos acontecimentos passados apesar de, como afirma Várzeas (2004:277), «não sabermos determinar com precisão as características dessas composições».

Porém, no século VI a.C., inicia-se um processo de rutura entre estes dois saberes, algo que se pode justificar com a crescente questionação sobre a verdade (ἀλήθεια), que desencadeia o gradual afastamento do *mythos* em relação ao *logos*. Mas

---

<sup>38</sup> Para as citações de Hesíodo utilizo a tradução de Ferreira e Pinheiro, 2014

também o percurso de emancipação da história relativamente às narrativas míticas não foi simples nem linear. Segundo Henrichs (1999:224):

But the relationship between *muthos* and *logos* was complex, and the boundaries between the two were constantly shifting. The same holds true for myth and history. Not only is myth an integral part of Greek history, but it is also an important expression of cultural identity. In many cultures, myth performs the function of history and serves as a sort of collective memory that articulates the distant past chronologically as well as conceptually.

É, de facto, no séc. VI a.C. que começa a surgir um conjunto de pensadores que procura perceber se existe alguma verdade por detrás do mito, bem como se nele se podem encontrar factos históricos. Outros preocupar-se-ão em reunir todos os mitos existentes, bem como as suas versões menos conhecidas. E assim se dá o aparecimento da mitografia.

Mas, antes de mais é preciso perceber a origem da História como ciência. O termo, *ιστορία*, do verbo *ιστορέω*, que significa ‘procurar’, ‘investigar’, designa a procura e investigação das coisas, dos factos e acontecimentos. Essa procura tem em vista a verdade, algo que os primeiros historiógrafos gregos afirmam claramente, embora em geral reconheçam que, apesar do carácter fabuloso das narrativas míticas, estas referem factos e acontecimentos que poderiam ter acontecido; por isso, muitas vezes recorrem a outros saberes, como a geografia para os confirmarem. A par disto surge uma progressiva passagem do mito a objeto de estudo, através da mitologia. Como afirma Várzeas (2016:149), «[a] pesar de a constituição da mitologia como “ciência dos mitos” ser um fenómeno relativamente recente, a verdade é que a questionação acerca do mito começa muito cedo na Antiguidade».

O primeiro desses autores é Hecateu de Mileto, considerado o primeiro logógrafo uma vez que, tal como com os outros colegas de ofício, o elemento primordial do seu trabalho era o mito sem qualquer preocupação com o estilo, ao invés de

Heródoto e Tucídides, já considerados historiadores, que possuíam uma preocupação literária bastante clara<sup>39</sup>.

Não é difícil perceber a importância deste autor no tratamento do mito e as razões que o terão feito enveredar por esse caminho, uma vez que ele nasce no século VI a.C. em Mileto, lugar de nascimento da filosofia e da ciência, sendo, portanto, contemporâneo de alguns dos primeiros filósofos que começaram a questionar a veracidade das narrativas míticas. Poderíamos também afirmar que é com Hecateu que nasce a História, apesar de o ser de uma forma ainda muito rudimentar. Na sua obra, de que conhecemos apenas fragmentos, encontram-se elementos geo-etnográficos e histórico-genealógicos.

Na *Descrição da Terra* (Περίοδος Γῆς), apresenta relatos de viagens com base em alguns indícios encontrados nos Poemas Homéricos, como informações sobre lugares, povos e coisas úteis e maravilhosas. Nela se encontra a descrição de cidades, bem como indicações geográficas e dados sobre fauna, leis, templos e costumes. Sendo um autor do século VI a.C. é natural que o seu trabalho seja influenciado pela ciência iónica. E, de facto, mais do que ter a função prática de dar a conhecer a existência de povos e lugares estranhos ou ter a função de entretenimento, a obra de Hecateu distingue-se por ser uma obra com pretensões científicas. O autor defendia que a investigação devia ser feita através da ὄψις (visão) e da ἀκοή (audição), e por essa razão vai aos locais descritos nas suas obras e recolhe informações diretamente das pessoas que lá vivem.

Mas o que agora nos interessa é a forma como o autor se refere às narrativas mitológicas. Na sua obra *Genealogias*, Hecateu relata as origens do mundo, e ocupa-se apenas da época lendária, não fazendo quaisquer referências ao tempo presente. No famoso prómio desse livro, o logógrafo afirma que irá escrever aquilo que lhe parece ser verdade, atendendo que as histórias contadas pelos helénicos, no seu entender, são imensas e ridículas ( *in* Rocha Pereira, 2009: 157):

---

<sup>39</sup> Definição encontrada *in* Pérez, 2005: 109

Escrevo de acordo com o que me parece ser a verdade; pois as histórias dos Gregos são, em meu entender, muitas e ridículas.

Esta importantíssima afirmação coloca Hecateu num lugar de relevo no processo de racionalização do mito, pois o autor reconhece que as narrativas veiculadas pelas gerações passadas não são verdadeiras, tornando-se necessário um trabalho de estabelecimento da verdade. Por exemplo, em relação ao mito de Cérbero, o autor afirma que na verdade este era uma serpente cujo veneno era mortífero e matou Hércules.

Os estudiosos defensores do racionalismo de Hecateu localizam-no no mundo filosófico-científico iónico, que explica a sua rejeição de tudo o que contradiga as leis naturais. Tal como foi referido a propósito dos filósofos naturalistas, também Hecateu procura para tudo uma explicação e uma causa natural e rejeita tudo aquilo que não possa ser explicado por essas leis. No entanto, Fowler (1996: 71-72) aponta-lhe a crítica de este ter introduzido um método, mas não ter sido totalmente coerente com ele. Segundo Pérez (2005:113), Fowler «señala com G.E.R. Lloyd que esa misma crítica se puede hacer a toda la filosofía presocrática o incluso a toda la filosofía y la ciencia griega, que por otra parte no tenía los medios suficientes para descubrir la 'verdad'». Assim, em relação à obra deste autor não podemos falar em História no seu sentido estrito, uma vez que lhe faltava matéria, «la precedência de la historia humana sobre los antepasados nebulosos» (Pérez, 2005: 114); e ainda porque, por muito crítico que fosse, não possuía dados que respondessem às exigências da investigação histórica. No entanto atribui-se-lhe o valor de ter introduzido os critérios e os métodos observados na filosofia e que tão importantes se tornarão na historiografia grega.

O próximo nome a registar, que teve uma enorme importância para a historiografia grega é evidentemente Heródoto. Considerado por Cícero o pai da História, Heródoto é sucessor de Hecateu, e não deixa de referir o seu nome na sua obra. No entanto, se, como ele, pretende escrever a verdade, tenta superá-lo, fundamentando melhor as suas opiniões. No prólogo da sua obra Heródoto afirma que através da sua investigação irá expor as ações dos homens, quer gregos quer bárbaros, para que as mesmas não percam com o passar do tempo o valor, nem a fama; e

acrescenta um objetivo fundamental: o de apresentar a razão pela qual gregos e bárbaros lutaram. De facto, compreender a causa das coisas, neste caso, das guerras, parece ser o mais importante em Heródoto.

Pérez (2005) apresenta-nos duas visões diferentes do termo 'ἱστορίη' em Heródoto: uma de R. Thomas, que afirma que ἱστορίη é «la acción de recopilar conocimiento por medio de la percepción» (Pérez, 2005: 119), ou seja, nesse caso estaríamos perante uma autópsia, onde se recorreria à visão e à audição (tal como em Hecateu) para obter o conhecimento; e outra, de Gregory Nagy, que afirma que ἱστορίη é «como 'exposición pública de una indagación'» (Pérez, 2005: 119), isto é, a obra de Heródoto é essencialmente uma obra de investigação judicial<sup>40</sup>, cuja importância é investigar a causa das guerras entre gregos e bárbaros.

Segundo Bakker, Heródoto utiliza o termo αὐτοψία não para aquilo que viu, mas sim para aquilo que lhe foi contado. E assim para Heródoto ἱστορίη não seria um conhecimento seguro obtido pela percepção direta, mas sim um conhecimento relativo, «an approximation of the facts of the matter, based on a judicious assessment of the pretend first-hand knowledge of the others» (Bakker, 2002: 16). Por exemplo, são os sacerdotes egípcios que lhe fornecem informações acerca da passagem de Menelau pelo Egipto; portanto, é através deste conhecimento indireto que Heródoto escreve a sua obra. Segundo Nicolai (2015: 1100), o que o distingue da épica é o carácter argumentativo dos seus escritos, baseado no princípio da verosimilhança:

His divergence from the epics takes the form of a string of arguments, grounded in the principle of verimilitude (εἰκός), which could well have found its place in the argumentatio of a piece of judicial oratory.

Com efeito, verifica-se que, em relação a alguns assuntos, Heródoto não se preocupa se aquilo que narra é verdadeiro ou não, até porque, tratando-se de acontecimentos ocorridos num passado distante, não seria possível um conhecimento

---

<sup>40</sup> «[...] según Nagy, que há insistido en que Heródoto es un gran narrador (oral), que hace una obra esencialmente jurídica: investigar la causa de las guerras entre griegos y bárbaros (com lo que se relacionaría la αἰτίη)» (Pérez, 2005: 119-120)



seguro. Por exemplo, no mito de Helena, não importa se é verdade se Helena foi levada para Troia ou se permaneceu no Egito; o que importa é utilizar um paradigma narrativo mais credível que o da poesia épica. E esse paradigma Heródoto encontra-o no recurso às fontes arcaicas, neste caso aos sacerdotes egípcios.

Mais ainda, segundo Bakker (2002:10), Nagy caracteriza o trabalho de Heródoto como «'the product of conventions in an oral tradition of prose'» e, portanto, a *apodexis*<sup>41</sup> (a exposição) que Heródoto refere no seu prólogo não é uma prova, mas antes uma *performance*, com uma cadeia de eventos que se inicia no passado e se prolonga até ao tempo da apresentação pública.

No prólogo das *Histórias* verificamos que existe uma relação natural entre *ιστορίη* e *αίτιη*: só é possível falar de História quando se procura a causa das coisas e é esta inquirição que caracteriza o conhecimento histórico. Tal preocupação com as causas não é apenas visível em Heródoto; antes, é transversal a muitas outras obras da época clássica. Encontramo-la, por exemplo, no tratado hipocrático *Acerca da Medicina Ancestral*, no *Fédon* de Platão e em Aristóteles. Mas ela começa antes, como já vimos, pelo menos com os filósofos naturalistas. O que distingue estes primeiros pensadores de Heródoto é que, no que respeita ao Homem, enquanto os primeiros se preocupam com a natureza do corpo humano, Heródoto preocupa-se com a natureza do comportamento humano, daí a necessidade de perceber o motivo que origina as guerras entre gregos e bárbaros, e daí a necessidade de entender as causas que dão origem às narrativas míticas.

Por fim, o terceiro autor de relevo é, como sabemos, Tucídides. Posterior a Heródoto, mas ainda assim seu contemporâneo, Tucídides ficou conhecido pelo rigor científico com que tratou a História, procurando relatar com imparcialidade a Guerra do Peloponeso. Influenciado pela sofística, Tucídides demonstra-nos as subtilezas da retórica e o seu carácter político. A sofística, corrente filosófica continuadora do pensamento naturalista iónico, colocava o ser humano como centro do objeto de estudo

---

<sup>41</sup> Para uma melhor compreensão deste termo na obra de Heródoto sugere-se a leitura de Bakker, 2002

e «llegó a la conclusión de que era posible deducir de la naturaleza ideales políticos y sociales» (Sierra Martin, 2012: 80). A Guerra do Peloponeso, na qual ele participou, é dos melhores cenários para o autor estudar a natureza humana. Como diz Sierra Martin (2012: 81), «al contrario que Heródoto, que busca las causas de los sucesos en el pasado remoto, Tucídides está interesado en analizar la historia contemporánea».

É com este autor que culmina, na Atenas do século V a.C., o percurso iniciado por Hecateu, pois ele submete ao pensamento crítico todos os dados dos mitos e das genealogias. Tal como Heródoto, utiliza os dados transmitidos pelas ciências naturais, como a Geografia. Porém, o que distingue sobretudo os dois autores é o método utilizado por cada um deles. É que Tucídides pretende que a sua obra seja uma historiografia científica, metodologicamente rigorosa, transmitindo todas as informações sem recorrer a elementos fabulosos, que retiram o rigor científico aos relatos históricos. Talvez por isso lhe interessasse tratar um acontecimento contemporâneo, para cujo conhecimento seria possível obter dados mais fiáveis através de inquéritos mais rigorosos. Como afirma López Eire (1990: 90-91):

Pero Tucídides no se contenta con recelar de la tradición oral, sino que proclama a los cuatro vientos que él está tratando un importantísimo tema contemporáneo y que conoce los hechos y los discursos por haberlos contemplado u oído él personalmente o bien por haberse informado no del primer llegado sino de individuos a los que interrogó con la mayor exigencia de exactitud posible sobre todos los pormenores.

Assim, opondo-se a Heródoto, Tucídides abandona por completo a tradição oral, herança dos poetas, por esta conter em si imprecisões e não ser exata, não indo assim ao encontro do novo método que ele queria instaurar. Para além disso, ao contrário de Heródoto, que se apoiava no naturalismo jónico, e pretendia estudar o comportamento do Homem, Tucídides, apoiado na sofística, vai mais além e aborda a natureza do Homem como ser político. É que, segundo López Eire (1990: 91), a natureza política do Homem é invariável e é também isso que permite que a narrativa de Tucídides seja mais exata:

Por eso la historiografía de Tucídides es científica no solamente por ser contemporánea y rigurosa metodologicamente, sino porque todos los sucesos históricos que se refieren en ella

se explican como resultantes de un mismo principio y causa: la naturaleza del hombre que no puede ser de otra manera. Y esta historiografía es a la vez política porque la naturaleza humana invariable que le da fundamento es la naturaleza del hombre no como objeto de la *Tékhne* médica ni de la *Tékhne* retórica sino de la *Tékhne* política.

Assim, como a natureza humana é imutável e é regida por leis, os factos narrados que acontecem no presente, serão sempre semelhantes aos do futuro, tal como são semelhantes aos do passado. E é esta natureza do Homem que origina as guerras, pois o Homem é ambicioso, e isso aplicado ao nível político leva à existência do imperialismo, ao desejo de dominar os outros e de ter mais poder, e, deste modo, o Homem acaba sempre por cometer os mesmos erros. Assim, Tucídides pretende alertar as gerações futuras para os erros cometidos no passado por aqueles que quebraram as leis, devido à sua ambição.

Para que as suas narrativas fossem mais credíveis, Tucídides retira delas definitivamente todos os elementos míticos. Para ele a narração histórica era incompatível com a mítica e, «por conseguinte, si [...] añadimos la total ausencia de la intervención de fuerzas sobrenaturales en el devenir histórico obtenemos un texto muy atractivo desde el punto de vista moderno» (Sierra Martin, 2012: 83). Ora, os dados do mito não são verificáveis e o que existe são apenas relatos transmitidos oralmente, que Tucídides irá rejeitar, ao contrário de Heródoto.

Contudo, mesmo Tucídides não descarta na totalidade os mitos. O historiador defende que existem certas verdades históricas neles “escondidas”. Como mostra Nicolai (2015), Tucídides faz adaptações de passagens homéricas, tornando-as mais verosímeis e aceitáveis. Por exemplo, o autor refere uma passagem de Tucídides em que se fala dos Ciclopes, como sendo um povo rudimentar, que não praticava a agricultura, que não possuía navios e que, ao contrário do mundo helénico, não possuía assembleias ou instituições cívicas. Além disso recorre a outras ciências, como a geografia, para confirmar alguns dados verdadeiros. E isto vai ao encontro da sua ideia de que aquilo que existe no presente existirá também no futuro, de forma igual ou semelhante. E o facto de alguns desses dados se verificarem ainda no presente é para o autor prova de que podem ser aceites como verdadeiros.

Por conseguinte, aquilo que separa Tucídides dos restantes pensadores, não é a utilização ou não do *mythos*, mas sim, a procura da verdade nele contida; uma pesquisa da verdade que procura a clareza e o rigor em vez da preocupação em agradar o público, característica tão comum nos poetas<sup>42</sup>. Tucídides conhece a tradição mítica, reconhece que nela existem factos verdadeiros dos quais é preciso retirar todo o elemento fabuloso. Como afirma Várzeas (2004: 280) a propósito da relação do historiador com os poetas:

A selecção criteriosa das fontes de que dispõe não os elimina, sobretudo Homero, mas, em vez de aceitar literalmente as suas informações, sujeita-as ao crivo que separa o conteúdo essencial da roupagem poética. Esta atitude é a de quem tem a clara noção de que História e Poesia são, antes de mais, dois tipos de discurso, que se distinguem pelos fins em vista: o poético, porque visa o prazer dos ouvintes, caracteriza-se pelos aspectos ornamentais e pela amplificação e exagero; o histórico, porque pretende informar e ser útil, é o discurso do rigor e da objetividade.

Afastado o mito da História, por não ser rigoroso, verificável nem científico, surge a necessidade de não o deixar cair no esquecimento. E, por isso, a par da historiografia nasce a mitografia, cujas fronteiras são tão incertas como as da própria historiografia. Se por um lado, se considera Hecateu de Mileto um logógrafo, por outro também há quem o considere o primeiro mitógrafo. Tudo isto depende da definição que se dá de mitografia, que não poderia surgir sem antes ter existido a historiografia e, dir-se-ia mais, sem ter existido a oposição entre mito e história.

Com um processo lento e bastante problemático, a mitografia foi ganhando lugar ao lado da historiografia (uma vez que a História se recusou a inserir os elementos sobrenaturais, por não serem comprováveis), numa corrente paralela, de definição quase tão problemática quanto todas as definições aqui analisadas. É que as diferentes definições de mitografia fazem com que determinados autores sejam ou não nela inseridos. Por exemplo, Políbio, na sua obra, *Histórias*, utiliza a palavra *μυθογράφοι* pela primeira vez, e esta palavra serve para classificar mitógrafos e poetas, tudo junto, pois ambos possuíam um conhecimento do mundo baseado em narrativas. Assim, os

---

<sup>42</sup> Vide 1.21.1.

primeiros mitógrafos seriam identificados com os primeiros logógrafos, autores de genealogias. Como afirma Minerva Róldan (2006:14):

Consecuentemente, una vez expulsados del territorio de la historia e instalados en las difusas fronteras con el mito, los logógrafos pasarían a ser considerados, aparte de pre-historiadores, bien antecedes de la mitografia, mitógrafos sin más o ambas cosas a la vez.

Como tal, Hecateu de Mileto é analisado sob dois pontos de vista. Se por um lado é considerado o inventor da cronologia genealógica e do racionalismo da tradição mítica, por outro há quem o considere um continuador da tradição hesiódica, com a diferença de que escreve em prosa e não em poesia.

Já Pellizer define mitografia como:

Attività di registrazione e trasmissione scritta dei material narrativi e descrittivi che per convenzione secolare ed empiricamente condivisa, siamo soliti chiamare mittici<sup>43</sup>.

Neste sentido Claudio Meliadó (2015) considera realmente como primeiro mitógrafo Asclepiades de Trágilo da segunda metade do século IV a.C. Na sua obra *Τραγωδούμενα*, o autor analisa os mitos retratados nas tragédias e compara-os com as versões dos poetas épicos e líricos e com os mitógrafos da primeira geração como Ferecides de Atenas. Para além de Asclepiades surgem outros nomes que se inserem nesta definição, como Filocoro de Atenas, Demarato (ou Demageto) ou Diodoro Sículo<sup>44</sup>. Através desta definição, poderíamos, ainda, afirmar que os mitógrafos são aqueles que se limitam a registar os mitos em compêndios, de forma semelhante aos modernos dicionários de mitologia.

---

<sup>43</sup> Pellizer, 1993, página 284 *apud* Meliadó, Claudio, 2015, página 1067

<sup>44</sup> O corpus mitográfico sofreu constantes alterações com o decorrer dos séculos. E até mesmo na época medieval a catalogação deste corpus era imprecisa. Thomas Gale, do século XVI, parece fazer uma catalogação mais precisa, que talvez nos ajude aqui a melhor perceber a distinção entre aquilo que é considerado historiografia e aquilo que é considerado mitografia. O autor divide a sua catalogação entre “Mitografia e “História Poética”: nas *Opuscula Mythologica, Physica et Ethnica* inserem-se autores como Salústio, Paléfato, Heraclito e Heraclito Retor; e nas *Historiae Poeticae Scriptores Antiqui* inserem-se os autores Apolodoro, com a sua famosa obra *Biblioteca*, Partenio, Conon, Tolomeu Queno e António Liberal (*vide* Alganza Roldán, 2006).

A par desta corrente surgiram as que procuram interpretar os mitos de forma alegórica ou racionalista-historicista. É a Teágenes de Régio que se atribuem as primeiras explicações alegoristas. Teágenes tenta conciliar Homero com a filosofia, vendo na «*theomachia* da *Ilíada* a alegoria da luta entre os elementos» (Várzeas, 2016: 149 e 150). Mas a interpretação alegórica, pelo menos de modo mais sistemático, só nasceria com o estoicismo e o seu fundador Zenão de Cítio, e floresceu no século II a.C. com a escola de Pérgamo, no âmbito do estudo dos Poemas Homéricos. Com efeito, os estoicos não se conformavam com o sentido literal da narrativa épica, sobretudo no que respeitava às divindades, e, estudando o seu significado mais profundo, concluíram «que los dioses personificaban realidades físicas y poderes cósmicos, de ahí el apelativo de “física” que suele acompañar esta clave interpretativa» (Alganza Roldán, 2006: 28). Para Graf<sup>45</sup>:

La alegoria se muestra ajena la filología objetiva y estrictamente científica aplicada a los mitos en Alejandría por el gran Apolodoro de Atenas, quien en su famosa obra *Περὶ Θεῶν* se sirvió de análisis gramatical para los nombres y epítetos de los dioses.

Já na corrente racionalista-historicista, ou Palefateia, cujo nome deriva do seu fundador Paléfato, o objetivo não era inserir os mitos na História, mas sim inserir uma dada historicidade nos mitos. Assim, Paléfato, analisa mitos cujos acontecimentos, na sua perspetiva, realmente tinham acontecido, mas que haviam sido deformados. O autor pretende recuperar os acontecimentos realmente sucedidos através de uma «exégesis arqueológica que se vale de la onomástica y la etimología, del sentido común y de la apelación a las leyes de la naturaleza» (Alganza Roldán, 2006: 30)<sup>46</sup>.

Contemporâneo de Paléfato, surge Evémero de Messina, que explicava o mito como sendo uma reminiscência histórica<sup>47</sup>. Evémero defendia que os deuses teriam sido num passado longínquo homens poderosos e que os seus súbditos, para os recompensar

---

<sup>45</sup> Graf, 1993 *apud* Alganza Roldán, 2006: 29

<sup>46</sup> Para além de Paléfato, nesta corrente destaca-se Heraclito, sucessor de Paléfato, que na sua obra incluía jogos linguísticos, explicações naturalistas e temas evemeristas. Sobre este assunto, *vide* Alganza Roldán, 2006: 30

<sup>47</sup> *Vide* Rocha Pereira, 2012:298

pelos seus feitos, os teriam elevado à condição de deuses. O autor teria adquirido este conhecimento numa das viagens que fizera ao serviço de Cassandro, rei da Macedónia<sup>48</sup>.

Mas também existem autores que consideram como mitógrafos aqueles que fazem este tipo de interpretações, formando assim uma única corrente, como é o caso de Claudio Meliadò, que considera como mitógrafos aqueles que, como Dioniso, que reescreveu a Argonáutica de Apolónio de Rodes, explicam os elementos extraordinários dos mitos<sup>49</sup>.

Porém, apesar de todas estas dificuldades em definir este género, Fowler (2006) apresenta algumas características definidoras das mitografias. O autor afirma, por exemplo, que a mitografia tem uma enorme tendência para economizar a narrativa, reduzindo-a aos seus elementos essenciais. E se o mitógrafo nos dá mais algum dado do que aquele que consta na narrativa é apenas para melhor a percebermos. A mitografia raramente utiliza o discurso direto: recorre a expressões como “foi dito”, “eles disseram”, expressões estas também utilizadas pela historiografia. Para os mitógrafos tanto a genealogia como a cronologia são bastante significativas e, por essa razão, uma determinada linha genealógica não é interrompida enquanto outros acontecimentos, de uma linha diferente, acontecem simultaneamente. Isto leva a que o mitógrafo tenha de tomar importantes decisões, no que diz respeito ao tipo de conexões que irá fazer entre as diversas personagens, que possuem relações entre si, mas pertencem a linhas genealógicas distintas. A mitografia comunica à distância, apenas possui um mínimo de autoridade autoral e o registo das narrativas pode ser escrito ou oral. Segundo Fowler (2006: 44):

Mythography was, in fact, a remarkable creation. It required much independence of mind, and a particular combination of historical and intellectual circumstances, to create a genre in which what one might call the “facts” of mythology were isolated from everything else that went with it in Greek society: the gathering of people, the intimate links with ritual, the mimetic performance of poets and actors, the authority of Muse and tradition.

---

<sup>48</sup> Para mais informações sobre este conhecimento adquirido e sobre esta viagem *vide* Várzeas, 2016: 152

<sup>49</sup> Para melhor entender o trabalho de Dioniso de Mileto *vide* Meliadò, 2015

Assim, como podemos ver, este género, apesar de possuir características mais ou menos fixas é de difícil definição e pode englobar outras correntes (bem como pode ser analisada sem elas).

Mas o que aqui importa reter é que o mito, retirado da História, encontrou o seu lugar nestas obras, que foram preservando e fixando um *corpus* estável ao longo dos séculos. Com efeito, se por um lado, houve a tentativa de racionalizar o mito, por parte das correntes alegoristas e racionalistas, e até mesmo de o apagar de forma definitiva, como a História procura fazer, por outro surge um conjunto de autores que se preocupam em preservar o *corpus* mitológico tal como ele foi transmitido pela via oral, como é o caso da famosa *Biblioteca* de Apolodoro (2002), que constitui o maior manancial de mitologia até hoje preservado.

Em suma, não há dúvida de que a partir do século VI a.C. se verificou uma grande necessidade de explicar o sentido das coisas, de encontrar as causas e os motivos que levaram a certos acontecimentos. E assim se explica o surgimento da Filosofia e da História e a preferência do *logos* em detrimento do *mythos*, que se mostrava cada vez mais ineficaz, por não contar a verdade dos factos, e cada vez mais ligado à ficção literária, não compatível com a cada vez maior racionalização das novas formas de apreender o mundo. Assim, se explica também o aparecimento das correntes alegoristas e racionalistas-históricas, que não rejeitam o *mythos* na sua totalidade, mas que defendem que os poetas adulteraram os acontecimentos para agradar ao seu auditório.

Também a História procura explicar os factos de uma forma que seja credível, e mais ainda, que possa ser comprovada, não tendo em vista o prazer do público, como os logógrafos ainda o procuravam fazer, mas com o objetivo de encontrar a verdade dos acontecimentos. E é neste contexto que surge Paléfato. Como fundador da corrente racionalista-histórica, o autor insere-se neste longo processo de procura da verdade e de encontrar as causas e os motivos que haviam conduzido à criação de determinadas narrativas, recusando a falsidade que elas acarretam. Mas Paléfato torna-se ainda mais importante, pois para além de acompanhar o pensamento da escola peripatética, conta



a versão do mito que irá analisar, contribuindo também para a preservação do *corpus* mitológico para que este não desaparecesse.

### 3. A Racionalização do Mito e Paléfato

É no contexto de uma cada vez maior racionalização do mito que surge Paléfato, provavelmente no século IV a.C. Com a sua obra mostrou ser possível preservar o *corpus* das narrativas mitológicas e, ainda assim, contestar o *mythos* rejeitando a leitura literal que o tornava incompatível com o conhecimento empírico da realidade<sup>50</sup>.

Na opinião de Santoni<sup>51</sup>, Paléfato mostra ser um pensador versátil e ter um vasto conhecimento das correntes filosóficas e dos seus pensadores, como Melisso e Lamisco de Samos, bem como dos historiadores antigos e dos seus métodos. A autora dá conta de que Paléfato necessita de um método sério para trabalhar o mito, e opta pelo método histórico para o fazer. Mas, como nota Hawes (2014: 41), ao contrário dos escritores mais antigos, que utilizavam o método racionalista como base para fundamentar os seus argumentos, Paléfato utiliza-o como uma ‘ciência’ da interpretação e como tema da sua obra. Isto é evidente logo no prólogo de *Peri Apiston* que, nas palavras de Hawes, se apresenta como um manifesto fundacional do seu pensamento. Começemos, pois, por analisar o prólogo, tão essencial para a compreensão da obra e do pensamento de Paléfato:

*Isto foi o que escrevi acerca das histórias inacreditáveis. Os mais crédulos dos homens acreditam em tudo o que se conta, porque não têm contacto com a filosofia e da ciência, mas os mais inteligentes por natureza e curiosos não acreditam de todo que alguma destas histórias tenha acontecido. A mim parece que tudo o que se conta aconteceu (pois não surgiram apenas os nomes sem ter havido alguma história acerca deles; mas primeiro aconteceram os factos e só depois as histórias acerca deles). Todas as imagens e formas que se dizem ter existido antes e agora não existem, não podem ter existido. Pois, se alguma coisa existiu outrora e outras vezes, então existe agora e continuará a existir. Sempre concordei com os escritores como Melisso e Lamisco de Samos, que dizem: “aquilo que existiu no início, também existe agora e existirá”. Mas os poetas e os logógrafos transformaram alguns destes acontecimentos em algo bastante*

---

<sup>50</sup> Como afirma Hawes (2014: 3): «Rationalistic interpretation, exemplified most clearly by a late fourth-century BC treatise, Palaephatus’ *Peri Apiston*, is a recognizable interpretative and narrative strategy which reflects specific attitudes towards myth. These attitudes embraced, on the one hand, the desire to preserve the place of myths as powerful cultural property and, on the other, the recognition that these stories violate empirically perceived norms of reality».

<sup>51</sup> *apud* Hawes, 2014: 40.

*inacreditável e surpreendente para maravilhar os homens. Eu, porém, sei que não é possível estas coisas existirem tal como são contadas. Mas também entendo que se não tivessem existido, também não tinham sido contadas. Assim, percorri muitas regiões e perguntei aos mais velhos o que tinham ouvido acerca de cada uma das histórias, e escrevo aquilo que eles me disseram. E eu próprio vi como estava cada lugar, e escrevi estas coisas, não como elas eram contadas, mas depois de lá estar e de as investigar.*

O autor descreve dois tipos de homens, que correspondem a duas atitudes antagónicas frente aos mitos tradicionais: os que são demasiado crédulos e ingénuos e, portanto, acreditam em tudo que se lhes diz; e os que são inteligentes e consideram estas histórias falsas e inverosímeis. Mas Paléfato não concorda com nenhum dos lados. O seu pensamento surge como uma alternativa mais moderada, entre a credulidade total e o ceticismo absoluto. Na opinião de Paléfato, nenhum nome surge isolado na História, sem estar ligado a alguma ação ou acontecimento, e, portanto, se existe um nome, existe uma história acerca dele. De acordo com Melisso e Lamisco de Samos<sup>52</sup>, defende a ideia de que o que existiu de início, tem de existir no presente e terá de continuar a existir. E é exatamente nesta perspetiva que Paléfato vai conduzir a sua investigação. O raciocínio é lógico: se aquilo que existiu antes tem de continuar a existir, a inexistência no presente de algo descrito nessas histórias é prova de que não pode ter existido no passado. Por outro lado, todas as histórias e nomes conduzem às suas ações originárias, pois «primeiro aconteceram os factos e só depois as histórias acerca deles»<sup>53</sup>. Por essa razão Paléfato afirma que os nomes (ὀνόματα) e as histórias (λόγοι) estão corretos, mas defende que o seu significado foi distorcido. E, assim, através do seu processo de desconstrução do mito, o autor analisa os elementos distorcidos e

---

<sup>52</sup> Melisso, nascido no século V a.C., foi discípulo de Parménides e contribuiu para o entendimento eleático do 'ser', afirmando que este era ilimitado e imutável no tempo e no espaço, não possuindo um início ou um fim. O que vai claramente de acordo com a afirmação patente em Paléfato: se não existe um início ou um fim e se o 'ser' é imutável e ilimitado, então, se algo existiu no passado, tem de continuar a existir. Em relação a Lamisco, sabe-se que foi um autor do século IV e que Platão o referencia na sua *Sétima Carta* (350b) e que era seu contemporâneo. Mas da sua filosofia nada sobreviveu. Se bem que, pelas palavras de Paléfato, a sua filosofia não se afastaria muito da de Melisso, já que os cita na mesma linha de pensamento.

<sup>53</sup> Para Stern são dois os princípios fundamentais que encontramos no Prólogo (1999: 217): «First, that the natural world is immutable: that what is not now – a centaur, for instance – cannot have existed in the past either. And secondly, that heroic myths would not have been created nor transmitted if there were not in them some kernel of historical reality – misunderstood as it may be».

racionaliza-os, criando uma nova versão credível, com ações corretas e adequadas (ἔργα). Paléfato parece responder, com a sua obra, à crítica que Platão faz no *Fedro* (229d-e) a este tipo de trabalho interpretativo dos mitos<sup>54</sup>:

Pela minha parte, Fedro, considero que explicações desse género têm o seu atractivo, mas são próprias de um homem excessivamente engenhoso, resistente à fadiga e não muito feliz, pela simples razão de que, após isso, lhe seria necessário ainda reconstituir a forma dos Hipocentauros e, a seguir, a da Quimera; e submerge-o também um tumulto de criaturas semelhantes, como Górgonas e Pégasos; uma multidão de seres prodigiosos e o absurdo de outros tantos monstros lendários. Se alguém, incrédulo, tentar reduzir cada um deles à verosimilhança, usando como que de uma sabedoria um tanto grosseira, ser-lhe-á necessário muito tempo disponível.<sup>55</sup>

Ora Platão afirma e com razão que racionalizar a tradição mítica na sua totalidade seria um grande trabalho e ocuparia todo o tempo de ócio que, na sua perspectiva, devia ser usado na investigação acerca de si mesmo. E, de facto, também Paléfato parece concordar com essa dificuldade. Ao analisarmos a sua obra reparamos que seleciona apenas alguns mitos, de modo que aquilo que vemos não é o tratamento exaustivo de todos os mitos, mas antes a exemplificação de um modelo de racionalização, pois ele «demonstrates, rather than explains, the technique» (Hawes, 2014: 81-82). Desta forma o autor procura responder às inúmeras críticas contra a falsidade das narrativas tradicionais. Para além disso, não descreve os mitos com grande detalhe, talvez porque o seu público já os conhecia.

O trabalho de investigação de Paléfato parte, como ele próprio afirma, da investigação dos locais onde as histórias aconteceram e do contacto direto com os anciãos (ἑπρεσβυτέρου) que aí vivem e delas têm conhecimento. Como tal, o que ele vai relatar não são as histórias contadas, mas sim aquilo que ele próprio viu e ouviu dos mais velhos e aquilo que ele investigou.

Ora, este método de investigação que Paléfato utiliza não é novo, antes pelo contrário (o que comprova o amplo conhecimento que o autor possui acerca da

---

<sup>54</sup> Também esta é a opinião de van den Berg (2017: 310).

<sup>55</sup> Para a citação de *Fedro* utilizei a tradução de Ferreira, 1997

atividade dos historiadores que o precederam); este é o método que Heródoto utiliza, o que nos permite associar o trabalho de Paléfato ao método histórico. Como afirma Hawes (2014: 45):

Central to this were the 'Herodotean' principles of travel, autopsy, and the interrogation of qualified informants. The narrator-researcher built his reputation on claims of having gathered unique and valuable information in this way, and with confident expressions of personal opinion which showcase his acute intellectual discernment. These principles remained largely unchallenged as guarantors of authorial authority throughout antiquity.

Assim, o narrador funde-se com o investigador e é ele mesmo que vai aos locais referidos nas histórias procurar as informações acerca do que irá narrar, comparando-os com os locais descritos nos mitos. A seguir, procura informações junto dos habitantes, mas nem todos merecem o seu crédito. Tal como Heródoto afirmava que os sacerdotes egípcios eram os que possuíam um maior conhecimento, também Paléfato afirma que apenas um determinado conjunto de pessoas, os 'πρεσβυτέροι', é que possuía um conhecimento correto sobre estas narrativas, pois encontrava-se mais próximo do tempo em que as ações tinham ocorrido e, portanto, possuía uma informação mais fiável. O que Paléfato procura não são testemunhas, mas fontes credíveis, tal como as que Heródoto apresentava na sua obra, pois o que está em causa não é a veracidade ou falsidade das narrações, mas sim que o público acredite que as mesmas são realistas e verosímeis. Como nota Hawes (2014: 46):

Palaephatus' myths belong to a period of the past which was never the subject of contemporary historiography: they could not be verified by autopsy or eyewitness accounts. Palaephatus seeks not eyewitnesses to mythic events, then, but credible sources to whom stories about these events might be attributed. In this, analogies can be found with Herodotus' use of collective informants ('the Persians say...') to provide supposedly local, and implicitly more credible, views on events.

No entanto, podemos apontar aqui uma crítica, que também Tucídides fazia a Heródoto: os acontecimentos narrados não foram vividos pelos inquiridos e, portanto, mesmo a informação dada por eles não é totalmente fiável, pois não tendo assistido às ações, apenas possuíam os dados transmitidos por via oral. Paléfato parece ignorar estas dificuldades inerentes à sua investigação e confere uma grande autoridade aos anciãos.

Assim parece aproximar-se de Aristóteles que, como lembra Hawes (2014: 46), na *Ética a Nicómaco* (1143b), confere uma grande autoridade ao testemunho dos anciãos, que apesar de ser inverificável ele aceita nas provas demonstráveis devido à grande sabedoria que vem da sua experiência.

Mas também em Paléfato verificamos a influência de Tucídides, para quem, como já vimos, a natureza humana é constante e por essa razão os acontecimentos presentes são sempre semelhantes aos futuros e, por inerência, aos passados<sup>56</sup>. Assim, apesar de Paléfato atribuir esta ideia aos filósofos Melisso e Lamisco de Samos, a verdade é que o mesmo pensamento se encontra, de alguma maneira, em Tucídides. Com efeito, também este acreditava que determinados acontecimentos expressos nos mitos seriam verdadeiros e históricos, apesar de não aceitar o *mythos* como prova na sua historiografia. Tal como Tucídides também verificamos que Paléfato aceita como verdadeiros os dados geográficos transmitidos pelos mitos. E é com base nesses dados que ele se dirige aos locais que irá investigar.

Podemos, pois, afirmar que o trabalho de Paléfato é um misto de Heródoto e de Tucídides, pois ele procura a verdade histórica num passado remoto, utiliza a percepção e os relatos dos anciãos e possui conhecimentos de várias ciências naturais, que lhe permitem racionalizar os mitos de modo a contar a suposta verdade dos acontecimentos. Mas deles se distancia porque procura salvar as narrativas míticas do descrédito a que tinham sido votadas, corrigindo-as de forma racional e mostrando que, nas palavras de Stern (1999: 215), “the appearance of *logos* does not of necessity require the disappearance of *muthos*.”

Deste modo, o autor propõe utilizar o *mythos*, que havia sido banido pelos historiadores, mas, ao mesmo tempo, utiliza o seu método racional e científico. Segundo Hawes (2014: 48) a conceção de mito que encontramos em Paléfato está ligada à

---

<sup>56</sup> «La historiografía de Tucídides es, pues, no sólo científica, sino también paradigmática. Y esto es así porque la naturaleza humana es constante, de modo que, observando los hechos históricos presentes, podemos confiar en que los futuros, en virtud de su fundamento humano, (katà tō anthrōpinon) han de ser de la misma especie o muy similares a los contemplados.» (López Eire, 1990: 92)

realidades da cultura literária do século IV a.C.: a obra não nasce das investigações de tradições orais, mas sim de textos e bibliotecas. No entanto, no seu Prólogo, o autor não diz que as informações que obtém são de bibliotecas, mas sim da sua ida aos locais. E isto surge como uma necessidade de ir ao encontro do método histórico, que valida o seu pensamento.

Analisado o Prólogo, centremo-nos, agora, nos quarenta e cinco relatos cuja autoria não levanta dúvidas<sup>57</sup>: estes demonstram uma certa coerência e alguns estudiosos propõem uma divisão da obra, agrupando as histórias por categorias.

George Osmun, por exemplo, defende a existência de quatro categorias: a explicação lógica (em oito relatos), a explicação onomástica (em quinze relatos), a explicação etimológica (em quatro relatos) e a explicação metafórica (em dezoito relatos). O autor nota, no entanto, que algumas narrativas contêm elementos das várias categorias, como é o caso da narrativa *As filhas de Fórcis*. Sobre a primeira categoria, a explicação lógica, o autor esclarece que esta consiste no apelo ao senso comum para explicar os exageros resultantes de mal-entendidos. É o caso, por exemplo, dos mitos *Atalanta e Melânio* (13), *Calisto* (14), *Glauco do Mar* (27), *Amazonas* (32) e *Medeia* (43). Na segunda categoria encontram-se os mitos que são interpretados a partir do nome das personagens como, por exemplo, os mitos *Pasífae* (2), *A raposa Teumessiana* (5), *Europa* (15), *Éolo* (17), *Cila* (20), *Gerião* (24), *Belerofonte* (28), *O Monstro do Mar* (37), *Hidra* (38) e *Cérbero* (39). Na terceira categoria, o autor inclui os mitos submetidos a uma explicação filológica. Podemos ver isso, por exemplo, nos mitos *Centauros* (1), *Esfinge de Cadmeia* (4) e *Hespérides* (18). Por fim, a quarta categoria é a mais utilizada por Paléfato e a mais íntegra. Nesta categoria inserem-se, por exemplo, os mitos *Actéon* (6), *as éguas de Diomedes* (7), *Níobe* (8), *Linceu* (9), *Fineu* (22), *Glauco, filho de Sísifo* (25), *Filhas de Fórcis* (31), *Orfeu* (33), *Zeto e Anfíon* (41), *Io* (42) e *Ônfale* (44).

Por sua vez, Stern agrupa os mitos em 5 categorias: trocadilhos onomásticos, outros trocadilhos, expressões metafóricas mal-entendidas, os primeiros inventores,

---

<sup>57</sup> Vide supra (Introdução: 10-12)

miscelânea de outras soluções. A primeira categoria está relacionada com a interpretação do nome das personagens. Muitas têm nomes de animais, o que potencia a confusão. É o caso, por exemplo, dos mitos *Pasífae* (2), *Espartos* (3), *Esfinge Cadmeia* (4), *Raposa Teumessiana* (5), *Europa* (15), *Hespérides* (18), *Cila* (20), *Glauco, filho de Minos* (26), *Belerofonte* (28) *Frixo e Hele* (30), *Geração dos Freixos* (35), *o Monstro do Mar* (37) e *Hidra* (38). A segunda categoria refere-se a outros trocadilhos com substantivos comuns. Isto ocorre, por exemplo, nos mitos *Centauros* (1), *Espartos* (3), *Esfinge Cadmeia* (4), *Cavalo de madeira* (16), *Hespérides* (18), *Coto e Briareu* (19), *Gerião* (24), *Belerofonte* (28) e *Cérbero* (39). Na terceira categoria Stern inclui aqueles que, no clímax do processo de racionalização fazem uma proclamação, que possui um duplo significado: um metafórico, pronunciado pelo falante; o outro literal, que alguém pensou ser verdadeiro e que deu origem ao mito<sup>58</sup>. Inserem-se nesta categoria, por exemplo, os mitos *Actéon* (6), *Éguas de Diomedes* (7), *Glauco, filho de Sísifo* (25), *Zeto e Anfion* (41) e *Io* (42). A quarta categoria refere-se aos inventores ou inovadores tecnológicos ou culturais, criadores de algo que gera uma grande perturbação nas pessoas do seu tempo, e por causa disso, tornam-se mitos. Isto ocorre, por exemplo, nos mitos *Centauro* (1), *Linceu* (9), *Dédalo* (21), *Orfeu* (33), *Pandora* (34) e *Medeia* (43). Por fim, a quinta categoria alberga todos os mitos que não apresentam uma característica particular. É o caso, por exemplo, dos mitos *Atalanta e Melânio* (13), *Calisto* (14), *Amazonas* (32) e *O corno de Amalteia* (45).

Já Roquet agrupa as histórias em 8 categorias, segundo uma classificação dita temática: etimológica, como por exemplo, nos mitos *Pasífae* (2) *Coto e Briareu* (19) e *Geração dos Freixos* (35); dissociação da simbiose, como no mito *Centauros* (1), mutações, como no mito *Atalanta e Melânio* (13); monstros que na realidade são naus, como no mito *Cila* (20); casos em que a personagem com atributos portentosos passa para a esfera do humanamente inteligível, como no mito *Linceu* (9); explicações que contém elementos do tipo sexual, como no mito *Mestra* (23); relatos em que se produz

---

<sup>58</sup> «Palaephatus then asks us to believe that instead of the metaphoric sense which was intended the remarks came to be understood in the literal sense, and that from those literal senses myths arose.» (Stern, 1996: 19)



uma ressurreição, como nos mitos *Glauco, filho de Minos* (26) e *Alceste* (40); outras explicações.

Parece-me, porém, que a melhor divisão e classificação dos mitos é a de Morales, que divide estas histórias em três grupos, correspondentes aos procedimentos interpretativos que Paléfato utiliza para estabelecer a verdade de cada mito. Assim, Morales dá conta de três tipos de erros assinalados por Paléfato: os erros verbais, os erros de percepção e os erros de narração de um determinado acontecimento.

Em relação ao primeiro, Paléfato dá conta de uma confusão linguística, a partir da qual nasce o mito. A confusão pode ser em relação a um nome ou a uma frase que não é bem entendida. Isto pode ser visto no mito *Pasífae* (2), em que a confusão se deve ao facto de Tauro (a quem Pasífae se une) ser um nome falante. O mesmo também se verifica, por exemplo, no mito *Europa* (15). No segundo caso desta categoria, temos, entre outros, o mito *Actéon* (6), que em vez de cuidar dos seus bens só se dedicava exclusivamente à caça e, por essa razão, os homens diziam que tinha sido devorado pelos próprios cães. Paléfato explica que esta era uma expressão semelhante à que se usava no seu tempo para aludir a quem caía em desgraça por ter uma casa de prostituição. E teria sido esta expressão que levou a que se contasse que Actéon teria sido devorado pelos cães porque a deusa Ártemis, irada com ele, o tinha transformado em cervo. Eis a narrativa de Paléfato:

*Actéon era um homem da raça Arcádia e amante da caça. Este criava sempre muitos cães e caçava nas montanhas, mas desconsiderava as suas obrigações. Naquela época, todos os homens eram agricultores, não tinham escravos, mas lavravam para si próprios, e aquele que trabalhava por si era muito diligente e tornava-se o mais rico. Actéon destruiu a sua vida por descurar os seus bens e preferir a caça. E quando já não tinha nada, os homens diziam: “Desgraçado Actéon, que foi devorado pelos próprios cães”. Tal como também agora, se algum dos que têm casa de prostituição se desgraçar, costuma-se dizer: “Foi devorado pelas prostitutas”. E semelhante coisa aconteceu a respeito de Actéon.*

Paléfato utiliza esta explicação em 27 mitos, nos mitos de *Pasífae* (2), *Cadmo* (3), *Esfinge* (4), *raposa Teumessiana* (5), *Actéon* (6), *os cavalos de Diomedes* (7), *Níobe* (9),

*Dédalo e Ícaro (12), Europa (15), Hespérides (18), Coto e Briareu (19), Dédalo (21), Fineu (22), Mestra (23), Gerião (24), Glauco, filho de Sísifo (25), Glauco, filho de Minos, relativamente a Pólido (26), Os cavalos de Pélops (29), Frixo e Hele (30), As filhas de Fórcis, sobre Perseu (31), A geração das cinzas (35), Hércules (36), O monstro do Mar (37), Hidra (38), parcialmente no de Cérbero (39), Io (42), O corno de Amalteia (45).*

Em relação ao erro de percepção, Morales explica que determinadas personagens praticaram atos extraordinários, que os seus contemporâneos, devido à sua ignorância e ingenuidade, transformaram em acontecimentos sobrenaturais, como é o caso do mito dos Centauros ou o de Atalanta e Melânio:

*Diz-se acerca de Atalanta e Melânio que ele se tornou leão e ela leoa. Mas esta é a verdade.*

*Atalanta e Melânio andavam à caça. Melânio persuadiu a donzela a ter relações com ele. Entraram numa caverna para se unirem no covil de um leão e uma leoa que, ao ouvir o som de vozes, saíram e lançaram-se sobre eles e mataram-nos. Com o passar do tempo, os que caçavam com Melânio viram o leão e a leoa a sair e pensaram que eles se tinham transformado em animais. Então, voltaram para a cidade e divulgaram que Atalanta e Melânio se tinham transformado em leões.*

Paléfato utiliza esta explicação nos mitos acerca dos *Centauros (1), Atalanta e Melânio (13), Calisto (14)*, parcialmente no mito *As filhas de Fórcis (31), Amazonas (32) e Orfeu (33)*.

Relativamente ao terceiro tipo de erro, Morales aponta aqueles que Paléfato explica terem sido narrados de forma imparcial ou ambígua, dando assim origem a narrativas míticas. Como exemplo, podemos ver o mito de Ceneu:

*Diziam que Ceneu era um homem invulnerável. Mas quem quer que pense que um ser humano seja invulnerável ao ferro, é louco. A verdade é assim.*

*Ceneu era um homem nascido na Tessália, excelente na guerra e hábil a lutar. Tendo entrado em muitos combates, jamais ficou ferido, nem quando morreu a auxiliar os Lápitais contra os Centauros. Mas agarrando-o, apenas o enterraram sob um montão de terra, e deste modo morreu. Então os Lápitais diziam, quando trouxeram o cadáver*

*dele e o encontraram sem ferimentos no corpo: “Ceneu era invulnerável em toda a sua vida e morreu invulnerável”.*

Esta explicação pode ser vista em 14 mitos, nos mitos de *Linceu* (9), *Ceneu* (10), *Cicno* (11), *o cavalo de madeira* (16), *Éolo* (17), *Cila* (20), *Glauco do Mar* (27), *Belerofonte* (28), *Pandora* (34), parcialmente no de *Cérbero* (39), *Alceste* (40), *Zeto e Anfion* (41), *Medeia* (43) e *Ônfale* (44).

Podemos, pois, concluir que Paléfato parte do princípio de que os mitos provêm de algum tipo de confusão dos ouvintes. Estes erros até no seu tempo aconteciam, como no caso do mito de Actéon, em que diziam que este tinha sido devorado pelos cães. E com isto queriam dizer que este em vez de ter trabalhado para manter os seus bens, apenas se dedicou à caça e aos animais e por causa disso ficou sem nada. Do mesmo modo dá conta que determinados nomes eram falantes (tal como o seu) e que tal situação levou a uma segunda interpretação dos acontecimentos. No mito de Europa, podemos ver que os habitantes diziam que Europa tinha sido raptada por Tauro, mas o que ficou para a tradição é que esta tinha atravessado o mar montada num touro, e que o touro era Zeus metamorfoseado. O que leva à ironia de Paléfato que, nunca questionando a existência de Zeus, afirma que se este a quisesse levar arranjaria um transporte muito melhor do que a fazer aguentar uma longa viagem nas costas de um touro. Outros mitos foram transformados em histórias sobrenaturais como no caso de Atalanta e Melânio, por serem acontecimentos que raramente aconteciam. Ou como no caso dos Centauros, que foram transformados em seres sobrenaturais, por causa de nunca se ter visto um ser humano montar a cavalo. Assim, por terem sido os primeiros a montar cavalos e porque quando fugiam para as montanhas as pessoas só viam estas figuras de costas e ao longe, criou-se a ideia de existir um ser híbrido, metade humano, metade cavalo. E, por fim, devido ao facto de certos acontecimentos terem sido mal narrados, estes levaram a interpretações erradas das palavras e acabaram por ser transformados em mito. Paléfato tenta encontrar no mito os erros que levaram à sua formação, usando um método lógico de interpretação, de modo a dar um aspeto de verdade às histórias contadas e a persuadir o seu leitor de que aquilo que narra são os acontecimentos verdadeiros, nunca rejeitando a existência dos deuses, nem dos

personagens que protagonizaram essas histórias. Aliás, ele mesmo afirma, logo no início da obra que para terem existido as histórias, os nomes teriam de ter existido, pois não se criam histórias sem factos prévios.

Mais, ainda, nestas quarenta e cinco narrativas, verificamos que algumas são bastante detalhadas, enquanto outras se cingem ao essencial. Mas em todas existe uma estrutura bipartida. Numa primeira parte o autor apresenta a narrativa tradicional e aponta os seus problemas (embora este último aspeto não surja sempre); na segunda procede à apresentação da sua versão despida dos elementos inacreditáveis.

Segundo Gibson (2012) a estrutura narrativa não seria bipartida, mas sim tripartida, o que poderia corresponder a três exercícios presentes nos *progymnasmata*: a narração (διήγημα), onde se conta o mito; a refutação (ἀνασκευή), momento em que Paléfato explica o motivo pelo qual o mito é impossível; e a confirmação (κατασκευή), que compreende a proposta racionalizadora de Paléfato. Porém o estudioso afirma que, no que concerne à racionalização do mito (ou seja, a terceira parte) ela não pode ser comparada à discussão e exemplos da confirmação dos *progymnasmata*, uma vez que o exercício de Paléfato nunca foi encontrado nesses modelos, o que afasta a possibilidade de Paléfato ser conhecido ou usado pelos mestres de retórica.

Em relação à elocução, Hawes repara que o autor recicla continuamente temas e vocábulos semelhantes, mas que existe pouca repetição literal. Apesar de não ser expressa de forma exatamente igual, a ideia apresentada é semelhante. A consistência hermenêutica desta estrutura destaca o modo obstinado com que o autor procura a *aletheia* (verdade) histórica dos mitos. Mostra, ainda, que «his talent for constant variation within these narrow and repetitive structures introduces some linguistic slippage, which in turn hints at his underlying scheme of mythic ‘truth’ and ‘falsity’» (Hawes, 2014: 49).

Verifica-se que Paléfato varia nas formas linguísticas usadas para justificar a sua rejeição do mito, qualificando as histórias como falsas, impossíveis, inexistentes, ridículas, mentirosas, fabulosas, incorretas, tontas, inacreditáveis, intoleráveis,

inverosímeis e insolentes. E aqueles que acreditam nelas são tontos, tolos, ridículos e ignorantes.

Na utilização da palavra ‘ridículo’ (γελοῖος), segundo Morales, nota-se a influência de Hecateu de Mileto que no seu prólogo caracteriza as histórias gregas de numerosas e ridículas. Mas para além disso o autor afirma que a influência de Hecateu não se verifica apenas neste vocábulo, mas também nas interpretações que o filósofo faz de alguns mitos, como no de Cérbero, que seria uma serpente com veneno mortal e que se encontrava na caverna de Ténaro, onde supostamente se encontrava a entrada para o mundo de Hades. Mas, além deste, outros autores realizaram interpretações míticas semelhantes às de Hecateu, como Acusilau de Argos ou Helânico de Lesbos. Assim, estes autores poderiam perfeitamente ter influenciado a obra de Paléfato (Morales, 1999: 416 e 417).

Do mesmo modo surgem diferentes formas para introduzir a sua própria versão. O autor utiliza frases como: ‘Mas a verdade é esta’, ‘foi isto que aconteceu’, ‘então foi assim’, ‘mas isto é o que me parece ter acontecido’. Ora este tipo de fraseado leva a que o leitor não tenha outra opção a não ser aceitar o julgamento de Paléfato.

Com isto, se pôde verificar que Paléfato «exploits the hermeneutic potential of language, but shows no interest in precisely categorizing or defining its effects in any theoretical way» (Hawes, 2014: 63). A criação de mitos é da responsabilidade dos poetas que, para surpreender o público, falsificaram os acontecimentos. Mas o autor não dá mais nenhuma explicação para o processo de criação dos mitos nem pretende justificar os efeitos da linguagem na racionalização destes<sup>59</sup>.

Os mitos apresentam um conjunto de enigmas ou dilemas complicados e o trabalho do investigador ou crítico é arranjar soluções para eles. Segundo Hawes, a melhor analogia para este processo encontra-se nos oráculos de enigmas, cujo padrão narrativo é semelhante ao de Paléfato<sup>60</sup>. O autor reconhece que a linguagem é ambígua e é com base nessa ambiguidade que se deve repensar os acontecimentos narrados no

---

<sup>59</sup> Tem razão Osmun (1956:137) quando diz que «Palaephatus is the first writer, so far as we now know, to apply the pragmatic method to detailed study of myhtology and to compile a handbook of the results». E também Hawes (2014: 63) dá conta da mesma ideia («pragmatic efficacy trumps abstract theorizing»).

<sup>60</sup> Para o desenvolvimento deste assunto *vide* Hawes, 2014: 64-68

mito. O seu método interpretativo permite substituir o cenário impossível por um cenário potencialmente real, mostrando o abismo entre a ingenuidade de quem acredita na interpretação literal dos acontecimentos e a superioridade daqueles que são capazes de compreender a linguagem figurativa. Tanto a interpretação oracular como a de Paléfato demonstram um desejo pela narração das histórias com base em padrões de plausibilidade, que se baseiam na realidade.

Vejamos, por exemplo, o mito acerca de Medeia, que cumpre na perfeição a típica estrutura Palefateia:

Acerca de Medeia diz-se que ferveu os mais velhos e tornou-os jovens. Se ela os cozinhou, matou-os todos. Mas o que aconteceu foi isto.

Medeia foi a primeira a descobrir um rebento vermelho e o pigmento negro. Então, fez os anciãos das cidades brilhar com pigmentos negros e vermelhos, pois, banhando-os, transformou os cabelos brancos em pretos e vermelhos. \*\*\*. Medeia foi também a primeira a descobrir a vantagem do banho de vapor para os homens. Então ela daria banhos de vapor àqueles que desejassem, mas não em visibilidade, a fim de que não fosse estudado pelos médicos. E, por isso, fez com que aqueles que tomavam os banhos, prestassem juramento de não revelar aquilo a ninguém. E chamou àquilo de cozedura entre banhos de vapor. Então os homens que foram aos banhos de vapor tornaram-se mais ligeiros e saudáveis. A partir disto, os que a viam com banheiras e fogo, foram persuadidos de que os homens eram cozinhados. E Pélias, um homem velho e débil, morreu num banho de vapor. E o mito veio daqui.

Num momento inicial, Paléfato narra a história tradicional recorrendo a uma expressão característica dos textos historiográficos, que distancia o narrador da narrativa tradicional – “diz-se acerca de”. A seguir, explica o motivo pelo qual é impossível a narrativa tradicional ser verdadeira, afirmando que é impossível alguém cozinhar uma pessoa sem a matar. E por fim, narra aquilo que lhe parece ser a história verdadeira.

No entanto, a distinção que Paléfato estabelece entre a impossibilidade dos mitos e as suas soluções tem, nas palavras de Hawes (2014: 51), «an obscuring effect». É que, de facto, o autor consegue comprovar de uma forma lógica a improbabilidade do mito, mas o mesmo não se pode dizer em relação às suas racionalizações. O autor mostra facilmente que não é possível que Medeia, através da cozedura, tenha tornado

alguém mais jovem; e que, se alguém tentar cozinhar uma pessoa, acabará por matá-la. Mas isso não significa que Medeia tenha sido mesmo a primeira a descobrir pigmentos que alteram a cor do cabelo, nem muito menos que ela tenha sido a primeira a descobrir as vantagens do banho a vapor. Não podendo provar as suas racionalizações de forma científica, o autor cria o tal efeito obscuro, porque por um lado procura a cientificidade, mas por outro não a consegue dar na totalidade. Daí a sua necessidade no Prólogo de afirmar que foi aos locais para investigar os acontecimentos e assim dar à sua obra alguma garantia de verdade e afastá-la do obscurantismo de histórias que não podem ser comprovadas.

Podemos, pois, concluir que Paléfato estabelece um padrão de rejeição das narrativas tradicionais e da sua substituição que, reforçados pela sua consistência linguística e pela nitidez da sua conceção ideológica, sustentam o seu método. E isto melhor se verifica quando o autor utiliza a palavra *mythos* para se referir às narrativas tradicionais e *logos* quando se refere às suas racionalizações. A versão pela qual ele substitui as mais antigas é verdadeira no sentido em que é mais plausível, mais verosímil. O que nos leva novamente à distinção entre *mythos* e *logos*. O *logos* não tem necessariamente de ser uma história verdadeira, comprovável cientificamente, mas sim uma história que possa ser verdadeira, verosímil. Por seu lado o *mythos* é a história que logo à partida é falsa, inverosímil e na qual é impossível acreditar. Em relação a isto Stern afirma (1999: 222):

The mythographer's presumption is that *he* represents the triumph of *logos* over *muthos* – that anything 'real' is a better explanation of myth than the human capacity to fabricate. But the truth is that Palaephatus' even more fundamental presumption is this: that a primal age of *logos* must have been followed by one of moronic *muthos*.

O pensamento mítico atribui os fenómenos sobrenaturais ao poder divino. E se essas explicações deixam de ser aceites, a causalidade dos acontecimentos deve ser entregue aos fenómenos naturais, que podem ser observáveis e previsíveis. Assim, no caso do mito de Medeia, tanto os pigmentos como os banhos a vapor já existem na época de Paléfato, caso contrário ele não os utilizaria como explicação dos acontecimentos e por essa razão podemos afirmar que o público de Paléfato, também

ele conhecedor destas realidades, é convidado a participar neste processo de racionalização e a apoiar o autor. Com efeito, o *mythos* contradiz tudo aquilo que Paléfato e os destinatários da sua obra conhecem sobre a natureza dos seres vivos. E, portanto, metamorfoses ou retornar dos mortos são coisas que não correspondem aos fenómenos naturais e, como tal, têm de ser impossíveis, até porque não podem ser observadas. E, por isso, pode-se concluir que o *mythos* não corresponde ao padrão de comportamento dos humanos, dos animais e até mesmo dos deuses.

Em relação aos deuses, ao longo da obra Paléfato menciona-os apenas duas vezes (nos mitos acerca de Europa e de Actéon), o que talvez revele o seu desinteresse pelo assunto ou porque não quer tomar qualquer posição relativamente à intervenção divina nos assuntos humanos. Assim sendo, falta saber se Paléfato omitiu dados do mito, ou se o mito que usa é uma outra versão. Se omitiu dados, porque é que omite o castigo dos deuses no mito de Níobe e não no de Actéon? Parece ser uma questão que não é muito clara em Paléfato, pois faz a referência por duas vezes aos deuses em mitos distintos, mas noutros omite os dados, que ajudariam a melhor perceber o mito e a sua racionalização, como na narrativa *Acerca de Io*, em que Paléfato apenas refere que esta se transforma em vaca, mas não afirma que é Zeus que o faz e que foge irritada porque Hera lhe tinha enviado um mosquito para a picar, tal como descreve o mito.

Mas, apesar de o autor remover a intervenção divina dos mitos, ele não afirma que estes não existem. Dos seus comentários, podemos concluir que os deuses são seres poderosos, que não precisam de artimanhas para concretizar as suas vontades. Como tal, se Zeus quisesse raptar Europa não precisaria de se transformar em touro; e Ártemis é capaz de fazer o que bem quiser: se quiser castigar Actéon não precisa de o transformar num cervo. E por essa razão estas histórias são falsas.

Segundo Morales é necessário fazer a distinção entre, por um lado, os heróis e as personagens menores do mito e, por outro, os deuses: os primeiros efetivamente existiram, os segundos apenas são referidos de passagem: «de esta forma se evita tener que despojar a los dioses de los poderes que les son propios y sin los cuales no son nada, empezando por el de la inmortalidad» (Morales, 1999: 418).



Paléfato evita o dilema existente entre a lei natural e a tradição mítica, através do ecletismo: se os deuses não podem ser vistos, então não atuam; se atuassem, a lei natural seria transgredida. Influenciado por Xenófanos, que criticava o antropomorfismo das divindades veiculado pelos poetas e mais tarde reforçado por Evémero, que afirmava que os deuses seriam antigos reis divinizados pelo povo devido aos seus feitos<sup>61</sup>. A este respeito também se pode verificar a influência de Hecateu (já aqui mencionado), que defendia que Cérbero era uma serpente cuja mordidela era fatal; e de Herodoro<sup>62</sup>, que afirmava ser impossível que Poseidon e Apolo tivessem construído as muralhas de Troia; no entanto, não colocava em causa a existência dos deuses. Assim, sem negar a sua existência, Paléfato parece resolver o problema, afastando os deuses das ações humanas (o que também poderia resultar da influência da escola peripatética).

No que diz respeito à mistura entre animais e humanos, que surge em tantas histórias, o autor é coerente com o princípio filosófico que apresenta no Prólogo: tudo aquilo que existiu no passado, existe no presente e existirá no futuro. Portanto, se as figuras híbridas não existem no presente, então também não podem ter existido no passado. Para além disso, ele justifica a sua rejeição com a incompatibilidade entre espécies, justificação esta que deriva do pensamento aristotélico sobre a divisão dos seres vivos em espécies distintas. Por exemplo, no caso dos Centauros, o autor afirma que os humanos e os cavalos têm processos digestivos diferentes e, por essa razão, não se alimentam das mesmas coisas; ou, no caso do Minotauro, que ele não poderia existir, uma vez que os órgãos genitais de uma mulher e os de um touro não são compatíveis. Ora Aristóteles, em *Da Geração dos Animais*, explica que defeitos congénitos podem originar descendência com uma aparência de características híbridas, mas isso não passa

---

<sup>61</sup> Manuel Morales afirma que a teoria de Evémero origina claramente a descrença nos deuses e a negação do sobrenatural, de maneira a que Plutarco na sua obra *Sobre Isis e Osiris* acusa Evémero de espalhar o ateísmo pelo mundo. E segundo Stern (1999: 219), deve-se distinguir a corrente evemerista da palefateia, apesar de ambos começarem com o princípio básico de que o mito é o resultado de um mal-entendido humano. Porém a tradição evemerista é essencialmente ateia e, portanto, desacredita os deuses, já a palefateia ignora os deuses, reforçando o princípio da historicidade da existência dos heróis.

<sup>62</sup> Herodoro de Heracleia foi um sofista dos finais do século V a.C. que na sua obra *Λόγγοι θὰζ' Ἐξαιτιέα* descrevia os dados geográficos, naturais e astronómicos através das viagens de Hércules.

de uma metáfora, porque é a aparência física que faz lembrar um animal e não é a própria pessoa que é um misto das duas espécies. O verdadeiro hibridismo é impossível devido aos traços específicos de cada espécie, especialmente devido à enorme variedade dos diferentes períodos de gestação das diferentes espécies, que seria um grande problema para a criação de um ser híbrido.

Para além dos seres híbridos, na sua obra também surgem inúmeros monstros. Parece certo que, em muitos destes casos, Paléfato tem em mente a crítica do filósofo da Academia, pois trata todos os mitos que este, no *Fedro* (229 d-e) e na *República*, menciona. No *Fedro* são referidos mitos de difícil explicação racionalizadora e, na *República*, os mitos que apenas existem na imaginação humana (Quimera, Cila e Cérbero). No entanto, referente ao segundo caso, Paléfato não crê que os monstros mencionados sejam apenas fruto da imaginação humana, mas sim, fruto da confusão dos homens que, quer por não compreenderem os fenómenos que observam, quer por interpretarem mal as palavras que ouvem, criam monstros fabulosos. Todas estas criaturas são racionalizadas por Paléfato e, na opinião de Hawes (2014), não parece ser accidental que Paléfato comece a sua obra com os Centauros:

[...]the same monsters that stand at the head of Plato's catalogue. As a hybrid species, the Centaurs prompted reflection on the principles of biological incompatibility; for this reason, they came to play a role in Greek thought as prime examples of creatures so obviously impossible that they could exist only in myth. (página 57)

E de facto são os argumentos sobre os problemas biológicos que são a base mais segura para a justificação da impossibilidade mítica em Paléfato.

O que nos leva, agora, à segunda parte da estrutura bipartida de Paléfato onde o autor nos mostra como a ambiguidade linguística pode gerar mal-entendidos. Isto porque o autor não tem como finalidade o estudo do mito ou do passado histórico, mas sim compreender as consequências interpretativas desta ambiguidade linguística. E são esses mal-entendidos que dão origem ao mito. Em alguns casos as histórias resultam de relatos confusos de observadores, potenciados pela própria transmissão oral. Por exemplo, no mito de Actéon, a expressão 'foi devorado pelos próprios cães', que é uma expressão metafórica referente ao dinheiro que ele investiu nos cães, descuidando-se e

descuidando o seu trabalho, foi interpretado no sentido literal. E, a partir daí, criou-se o mito.

O mesmo acontece com as invenções de certos mecanismos ou com o começo de determinadas atividades incompreensíveis pelos observadores ignorantes que, não compreendendo aquilo que veem, ou por não existir ainda uma palavra para a invenção, descrevem estes acontecimentos com uma linguagem figurada, o que leva à criação da história. Tal se verifica, por exemplo, no mito de Medeia, já aqui analisado, ou no mito dos Centauros, que Paléfato diz não passarem de homens que pela primeira vez começaram a montar cavalos e cujo nome nem sequer advinha do ato de montar a cavalo, mas antes da ação de picar os touros para afugentá-los.

Ainda dentro dos mal-entendidos linguísticos o autor dá exemplo da reinterpretção dos epítetos referentes ao local de nascimento. Assim Gerião, por exemplo, era de Tricarénia, cuja etimologia significa ‘três cabeças’. Assim, quando os habitantes disseram que Hércules tinha roubado as vacas de Gerião de Tricarénia, aquilo que passou para a tradição oral, não foi o local de nascimento, mas sim que Gerião tinha três cabeças, originando o monstro e o mito.

Outro dos equívocos é com os nomes de pessoas, que são ao mesmo tempo nomes de animais ou de criaturas antropomorfizadas, como, por exemplo ‘Touro’ do mito de Pasífae e Europa e ‘Esfinge’ do mito da Esfinge de Cadmeia.

Os mitos de *Peri Apiston* estão, então, inseridos numa cultura que veicula as narrativas míticas pela transmissão oral (o que origina diversas confusões e mal-entendidos). No entanto, como já aqui se viu, a obra de Paléfato não é uma obra de crítica literária e, por essa razão, o autor não menciona as abordagens do mito por outros autores nem diz em que obras se encontram os mitos. Antes, apresenta-os como entidades distintas em si mesmas e autónomas. Como afirma Hawes (2014: 71):

One striking aspect of the collection is the absence of an obvious unifying theme or system of ordering: each myth is considered as a separate entity rather than as part of a larger narrative. The most extreme aspect of this is the way in which myths featuring the same characters appear independently of one another. Thus, stories featuring Heracles are scattered

throughout the collection; Daedalus' role in the creation of the Minotaur is rationalized separately from his airborne escape from Crete; and the stories of Cadmus' founding of Thebes' and Europa's abduction are assigned to different entries in spite of the fact that the latter event led to the former.

Paléfato não se apresenta como um mitógrafo, não tem prazer em registrar as diversas variantes e detalhes dos mitos, tal como faziam os mitógrafos posteriores. Ele parece escolher as versões mais canônicas dos mitos, as mais conhecidas pelo seu público, de modo a não ter de se preocupar em demasia com os pormenores. Os mitos que Paléfato rejeita haviam tido grande relevo para a identidade comunitária, servindo como etiologia para os cultos e como dispositivos explicativos para as características da paisagem local, que não desapareceram com o passar dos séculos pois ganharam grande proeminência com a épica e a tragédia. Porém, Paléfato dá-nos poucas informações sobre a riqueza e a variedade que os mitos possuíam na vida social e religiosa dessas mesmas comunidades antigas.

Em conclusão, podemos dizer que a obra *Peri Apiston* foi uma grande revolução no pensamento grego, a par de todas as outras transformações que ocorreram desde o século VI a.C., pois, ao contrário dos intelectuais anteriores a ele, torna o *mythos* num objeto científico. A maioria dos intelectuais já haviam excluído, na sua totalidade, o *mythos*, como fonte do conhecimento verdadeiro. Mas Paléfato vem demonstrar que não deve ser rejeitado na sua totalidade, bem como outros o tinham dito também. Mas o que os anteriores não tinham feito foi selecionar dentro das narrativas míticas as informações verosímeis: enquanto que Hecateu afirma que Cérbero é uma serpente, Paléfato utiliza o dado do mito e continua a dizer que ele é um cão. E o que também distingue este autor dos restantes é que este analisa a linguagem transmitida oralmente pelos mitos, sabendo desde já que aquilo que é transmitido pela via oral sofre danos. E é nesses danos que se encontra a chave interpretativa dos mitos. Para além disso, retirando todos os elementos sobrenaturais (método já aplicado por Tucídides) descobre-se aquilo que aconteceu. E, por essa razão, Paléfato, utilizando o método histórico, consegue atribuir cientificidade à sua obra, de maneira a reforçar o seu pensamento e tornando-o mais válido, uma vez que o mito já havia sido excluído da

ciência, o que com ele não acontece. O autor torna o mito num objeto científico, que é estudado através do pragmatismo por ele aplicado e não de forma teórica. A sua obra torna-se um modelo de como os outros autores devem racionalizar os mitos. Através da sua argumentação, este rejeita o mito e explica como se deve procurar os padrões comuns existentes entre o mito e a realidade para que os vindouros o possam racionalizar. Em suma, através do seu método, o autor transforma o *mythos* num *logos*, num conhecimento verdadeiro e aceite por todos.

## ***Acerca das Histórias Inacreditáveis de Paléfato***

### **(Tradução portuguesa e comentários)**

#### **Nota prévia:**

O original grego que utilizei para a minha tradução encontra-se em Stern, 1996. As lacunas assinaladas no texto grego são assinaladas com ‘\*\*\*’ entre parêntesis retos.

Nas sucessivas narrações de Paléfato, todas as notas referentes à tradição mítica destinam-se a completar os breves dados que o autor fornece, e foram retiradas do *Dicionário da Mitologia Grega e Romana* de Pierre Grimal (Grimal, 2020). A riqueza desta obra é tão grande que me abstenho de utilizar outras, apesar de o próprio autor reconhecer a ausência de certas versões de alguns mitos. No entanto, são ínfimos aqueles cuja versão de Paléfato não está presente neste Dicionário, como a narrativa *Acerca de Hércules*.

Os nomes gregos que surgem na minha tradução seguem a tradução de Prieto, Maria Helena e Pena, Abel, 1995.

## Acerca das histórias inacreditáveis

Isto foi o que escrevi acerca das histórias inacreditáveis<sup>63</sup>. Os mais crédulos dos homens acreditam em tudo o que se conta, porque não têm contacto com a filosofia e da ciência<sup>64</sup>, mas os mais inteligentes por natureza e curiosos não acreditam de todo que alguma destas histórias tenha acontecido. A mim parece que tudo o que se conta aconteceu (pois não surgiram apenas os nomes sem ter havido alguma história acerca deles; mas primeiro aconteceram os factos e só depois as histórias acerca deles). Todas as imagens e formas que se dizem ter existido antes e agora não existem, não podem ter existido. Pois, se alguma coisa existiu outrora e outras vezes, então existe agora e continuará a existir. Sempre concordei com os escritores como Melisso e Lamisco de Samos, que dizem: “aquilo que existiu no início, também existe agora e existirá”. Mas os poetas e os logógrafos transformaram alguns destes acontecimentos em algo bastante inacreditável e surpreendente para maravilhar os homens. Eu, porém, sei que não é possível estas coisas existirem tal como são contadas. Mas também entendo que se não tivessem existido, também não tinham sido contadas. Assim, percorri muitas regiões e perguntei aos mais velhos o que tinham ouvido acerca de cada uma das histórias, e escrevo aquilo que eles me disseram. E eu próprio vi como estava cada lugar, e escrevi estas coisas, não como elas eram contadas, mas depois de lá estar e de as investigar.

---

<sup>63</sup> ἄπιστος, ον’ (Liddell-Scott s.v.) é aquilo que é irreal e até incrível; não é verdadeiro, não se pode acreditar. Paléfato diz que escreveu sobre algo que não é real e, pelas narrativas que sucedem a este prólogo, verifica-se que se refere aos mitos. Apesar de não figurar no original grego a palavra ‘histórias’, a verdade é que esta parece fazer falta para dar sentido ao texto.

<sup>64</sup> σοφία e ἐπιστήμη parecem representar aqui dois tipos de conhecimento, um (a σοφία) mais filosófico, especulativo (este sentido de “saber especulativo” é frequente em Aristóteles, como diz o Liddell-Scott s.v.), e outro mais científico (a ἐπιστήμη, que em Platão e Aristóteles tem muitas vezes o sentido de ciência, como refere Liddell-Scotts.v.). A melhor tradução para estes termos parece ser ‘filosofia’ e ‘ciência’, respetivamente.

## I. Sobre os Centauros

Sobre os Centauros diz-se que foram feras com aspeto totalmente de cavalo, à exceção da cabeça que era de homem. Se alguém acredita que tal fera existiu, é impossível. É que de modo algum as naturezas do cavalo e do homem são semelhantes, nem a alimentação é a mesma, nem é possível que a comida do cavalo atravessasse boca e faringe do homem. E se tal forma tivesse existido no passado, também agora existiria. Mas a verdade é esta.

Quando Ixíon era rei da Tessália, havia uma manada de touros que assolava o monte Pélion, o que impossibilitava o acesso às restantes montanhas. Quando desciam para os povoados, os touros costumavam destruir as árvores e as colheitas e matavam os animais domésticos. Então Ixíon anunciou que daria uma grande recompensa a quem matasse os touros. Alguns jovens, vindos do sopé da montanha, de uma aldeia chamada Néfele, resolvem treinar os cavalos para deixarem-se montar (com efeito, antes disto não sabiam montar a cavalo, mas apenas usavam carros). Assim, subiram a montanha e foram a cavalo até onde estavam os touros e lançando-se sobre a manada começaram a atirar-lhes dardos. E sempre que eram perseguidos pelos touros, os rapazes fugiam (pois os cavalos eram mais velozes); mas sempre que os touros estavam parados, eles voltavam e continuavam a atirar dardos, e desta maneira acabaram com eles. A partir daí tomaram o nome de Centauros, porque trespassaram os touros (e não por causa do aspeto taurino, pois os Centauros não têm figura de touro, mas antes de cavalo e homem; portanto, o nome deriva da ação)<sup>65</sup>. Então, os Centauros receberam o dinheiro de Ixíon e orgulhosos do feito e da riqueza, passaram a ser insolentes e a praticar muitas maldades, principalmente contra o próprio Ixíon, que habitava a cidade, chamada agora Larissa (embora nesse tempo os que habitavam a região se chamassem Lápitais). Aqueles, tendo sido convidados para um banquete, embebedaram-se e raptaram as

---

<sup>65</sup> É através da raiz *kevt-* do verbo *‘κεντέω’* ‘picar’, que Paléfato faz a racionalização deste dado do mito. Os Centauros são ‘os que picam o touro’ e não uma figura antropomórfica e equina, já que o seu nome em nada está relacionado com a figura do cavalo.



mulheres destes<sup>66</sup>. E, pondo-as em cima dos cavalos, partiram, fugindo para a terra deles. A partir de então entraram em guerra. Desciam durante a noite para a planície e faziam emboscadas. Mas quando vinha o dia, depois de roubarem e incendiarem, corriam para as montanhas. Depois, enquanto se afastavam, para quem os via ao longe aparecia apenas do cavalo a parte de trás, sem a cabeça, e dos homens as partes restantes, sem as pernas. Por isso, ao verem uma figura estranha, diziam: “os Centauros de Néfele<sup>67</sup>, estão-nos a atacar”. E a partir desta imagem e destas palavras, foi criado o mito inacreditável, de que um cavalo-homem tinha nascido de uma nuvem na montanha.

## II. Acerca de Pasífae

Acerca de Pasífae conta-se a história de como se apaixonou por um touro que andava a pastar, e de como Dédalo fez uma vaca de madeira e fechou Pasífae dentro dela. Assim o touro montou-a e uniu-se à mulher, que engravidou e deu à luz um filho com corpo de homem e cabeça de boi<sup>68</sup>. Mas eu digo que isto não aconteceu. Em primeiro lugar não é possível um animal unir-se a outro, que não tenha origem nos mesmos órgãos genitais. Com efeito não é possível que se unam entre si um cão e um macaco, um lobo e uma hiena, uns com os outros, nem um búfalo com um veado (pois

---

<sup>66</sup> Na tradição mítica fala-se de um vinho oferecido por Dioniso aos Centauros, que Folo (um deles) guardava e que só deveria ser aberto e bebido em conjunto. Quando Folo hospedou Hércules, este convenceu-o a abrir o vinho e o cheiro atraiu de imediato os Centauros da montanha, que tentaram assaltar a caverna. Mas Hércules enfrentou-os e estes tiveram de fugir da Tessália. Importa aqui reter o carácter leviano e violento dos Centauros, que também está presente nesta versão de Paléfato. Para além disso, há outros mitos relacionados com raptos de mulheres por parte dos Centauros, o que também aqui está presente.

<sup>67</sup> Néfele é o nome da terra de onde provêm os Centauros, mas também é um substantivo comum que significa ‘nuvem’. Quando os Lápitais disseram que eles eram de Néfele, referiam-se à sua terra de origem, mas o que passou para o mito é que eles tinham nascido de uma nuvem. De facto, segundo a tradição, os Centauros são fruto dos amores entre Ixíon e uma nuvem com a forma de Hera, criada por Zeus para o enganar.

<sup>68</sup> A paixão de Pasífae pelo touro surge como um castigo, quer por parte de Posídon quer por Afrodite. Pasífae para saciar a sua paixão pede Dédalo que lhe construa uma vaca de madeira, na qual ela entra e se une ao touro. O resultado desta união foi o nascimento do Minotauro.

nasceram heterogêneos<sup>69</sup>), nem é possível que a união de uns com os outros dê descendência. Em segundo lugar, não me parece que um touro tenha relações com uma vaca de madeira, pois todos os animais de quatro patas cheiram os deferentes do animal na hora da união, e deste modo montam nele. E nem a mulher suportaria quando o touro montasse, nem tão pouco seria capaz de ter um recém-nascido com cornos de animal. A verdade é desta maneira.

Dizem que Minos, sentindo dores nos genitais, foi tratado por Prócris<sup>70</sup>, filha de Pandião, em troca de uma cabeça de cachorrinho e um dardo [\*\*\*] Céfalos<sup>71</sup>. Nesta altura um jovem de grande beleza, chamado Tauro, estava ao serviço de Minos. Pasífae apaixonou-se por ele, persuadiu-o a unir-se a ela, deu à luz uma criança. Minos, contando o tempo em que tinha sofrido dos genitais, compreendeu que a criança não era dele, por não tivera relações com ela. Examinando as coisas diligentemente, compreendeu que o filho que Pasífae dera à luz era de Tauro<sup>72</sup>. Mas não lhe pareceu bem matá-lo, pois pensava que ele era irmão dos seus próprios filhos. Assim, enviou-o para as montanhas, de maneira a que quando ele crescesse fosse servo dos pastores. Quando este se fez homem não escutava os boieiros. E Minos, sabendo disto, chamou-o para a cidade e ordenou que se este o seguisse de boa vontade, iria solto, se não, iria acorrentado. Mas o jovem compreendendo, afastou-se para as montanhas e, para se sustentar, roubava os rebanhos. Quando Minos mandou uma grande multidão para o agarrar, o jovem fez um buraco fundo e deixou-se cair nele. Ali ficando o resto da vida, lançavam-lhe ovelhas e cabras e alimentava-se delas. Quando Minos queria vingar-se de algum homem, enviava-o ao que estava encerrado na prisão e assim o matava. E quando Minos capturou o seu inimigo, Teseu, levou-o para aquele o sítio para ser morto. Mas

---

<sup>69</sup> Mantenho a palavra grega ἑτερογενῆ 'de diferentes géneros'.

<sup>70</sup> A tradição mítica atribuiu a Pasífae dotes de feiticeira e um grande ciúme que a levou a amaldiçoar Minos: todas as amantes de Minos eram devoradas por serpentes que ele ejaculava. Minos teria sido salvo por Prócris.

<sup>71</sup> o texto do manuscrito apresenta aqui uma lacuna, a seguir à qual surge o nome Céfalos. Ora Céfalos era o marido de Prócris que ela traiu com Pteleonte, que lhe oferece uma coroa de ouro pelos favores que ela presta. Quando Céfalos se apercebe da situação, Prócris refugia-se junto de Minos e liberta-o da maldição de Pasífae com uma erva de Circe. Em troca deste favor, exige dois presentes: um cão que jamais deixa escapar a presa e uma flecha que jamais falha o alvo.

<sup>72</sup> Assim se compreende o nome do Minotauro: este é aquele que é filho de Minos e de Tauro.

Ariadne enviou-lhe uma espada para a prisão e aí Teseu matou o Minotauro [\*\*\*]. E assim foi o acontecimento. Os poetas é que transformaram a história num mito.

### III. Sobre os Espartos

Uma história antiga conta que Cadmo matou um dragão, recolheu os dentes deste e semeou-os na própria terra. Imediatamente foram gerados homens armados. Se isto fosse verdade, nenhum dos homens semearia outra coisa senão dentes de dragão<sup>73</sup>. E ainda que não nascessem noutra terra, pelo menos seriam semeados naquela em que recentemente tinham nascido. Então, a verdade é esta.

Cadmo, homem de origem fenícia, chegou a Tebas para combater contra o seu irmão Fénix pelo reino. Nessa altura o reino de Tebas era de Drácon<sup>74</sup>, filho de Ares, que tinha todos os bens que são próprios de um rei e dentes de elefantes. Cadmo matou-o e tornou-se rei<sup>75</sup>. Os amigos de Dragão entraram em guerra com ele e também os filhos de Drácon também se juntaram à batalha contra Cadmo. Então, os amigos de Drácon, quando foram vencidos em combate, roubaram os bens de Cadmo e os dentes de elefante que estavam guardados no templo e, fugindo, foram para as suas terras. Os restantes dispersaram para outros lugares, uns para a Ática, outros para o Peloponeso, Fócida e Lócrida. Daí, iniciaram o ataque contra os Tebanos, e foram combatentes difíceis, uma vez que falavam a mesma língua e conheciam as localidades. Então, depois

---

<sup>73</sup> O sentido aqui de ἄνθρωποι é de guerreiros e não apenas de homens. O que o autor quer dizer é que se este mito fosse verdadeiro, então todos os chefes queriam semear dentes de dragão para poderem ter imediatamente à sua disposição homens armados.

<sup>74</sup> O nome próprio Δράκων também significa 'dragão'. E é esta confusão entre o nome próprio e o comum que está por detrás do mito, segundo Paléfato.

<sup>75</sup> Cadmo apresenta-se, segundo uma das versões mitológicas e a que mais interessa neste caso, como filho de Agenor e irmão de Europa. Quando Europa é raptada, Agenor ordena a Cadmo que a vá procurar. Na Trácia, após a morte da mãe, Telefaassa, Cadmo consulta um oráculo que lhe diz que deve abandonar as buscas por Europa e seguir uma vaca até que esta caia por terra e aí fundar a sua cidade. Cadmo encontra uma vaca branca com o sinal da lua em cada flanco e segue-a até ela perecer. Aí Cadmo pede aos seus companheiros para irem buscar água a uma fonte, designada por fonte de Ares, que era guardada por um dragão, que se dizia ser filho de Ares. O Dragão matou alguns dos seus companheiros e Cadmo, vindo em auxílio deles, mata o dragão. Paléfato, apesar de não descrever estes pormenores no mito, acaba por utilizá-los na sua racionalização.

de espalharem os dentes e fugiram, os cidadãos disseram isto “Cadmo, ao matar Dragão, fabricou-nos outro mal, pois dos dentes dele nasceram numerosos e valentes homens, os Espartos, que lutam contra nós”. Desta intriga real nasceu o mito inacreditável.

#### **IV. Acerca da Esfinge Cadmeia**

Acerca da esfinge Cadmeia diz-se que foi uma fera com corpo de cão<sup>76</sup>, cabeça e cara de donzela, asas de ave e voz humana. Sentada no monte Fícion, cantava um enigma a cada um dos cidadãos. Aquele que não fosse capaz de o resolver, matava-o. Tendo Édipo resolvido o enigma, esta atirou-se e morreu. Esta história não é crível nem possível, pois é impossível ter existido tal forma. E é ridículo que aquele que não fosse capaz de resolver o enigma fosse comido por ela. E é estúpido que os Cadmeus não matassem a besta, mas ficassem a ver os cidadãos a serem mortos como inimigos. Mas a verdade é a seguinte.

Cadmo veio para Tebas com uma mulher amazona de nome Esfinge. E tendo matado Drácon, tomou posse da fortuna e do reino, e depois também da irmã de Drácon, que se chamava Harmonia<sup>77</sup>. Esfinge, apercebendo-se de que ele tinha casado com outra, persuadiu muitos dos cidadãos a acompanhá-la, roubou a maior parte do dinheiro e um cão veloz, com o qual Cadmo tinha vindo. E tomando tudo isto para si, foi para o monte, chamado Fícion, e a partir daí começou a guerrear contra Cadmo. Preparando emboscadas, matava aqueles que apanhava e ia-se embora. Os Cadmeus chamavam à emboscada enigma. Então os cidadãos diziam em murmúrio: “A terrível esfinge, fazendo-nos enigmas, pilha-nos e senta-se nas montanhas. Ninguém é capaz de resolver o enigma e não é possível lutar abertamente, pois ela não corre, mas voa, tanto o cão como a mulher, (de tal maneira é de pés velozes)”. Assim, Cadmo anuncia que

---

<sup>76</sup> A versão de Paléfato não vai ao encontro do mito tradicional, que diz que a esfinge tem corpo de leão.

<sup>77</sup> Efetivamente, também na tradição mítica, Harmonia era irmã de Dragão, filha de Ares e Afrodite.

dará muito dinheiro a quem matar Esfinge. E tendo vindo Édipo<sup>78</sup>, um homem de Corinto, bom nas coisas da guerra, com um cavalo de pés velozes, formou tropas de Cadmeus e, saindo de noite e fazendo-lhe emboscadas, descobriu o enigma (ou seja, a emboscada) e matou Esfinge. E o restante destes acontecimentos foram transformados em mito.

## V. Acerca da raposa Teumessiana

Diz-se acerca da raposa Teumessiana que esta roubava e devorava os Cadmeus. É uma tontice, pois não existe uma tal besta em terra firme que seja capaz de capturar e levar um homem. E ainda por cima a raposa é débil e pequena. Mas foi isto que aconteceu.

Um excelente homem tebano, foi chamado de Raposa, porque era astuto e superior em inteligência a todos os homens. O rei temeu que este conspirasse contra ele e expulsou-o da cidade. Aquele convocou um grande exército e outros mercenários e apoderou-se do chamado cume teumessiano. Dali, lançou-se em ataque, capturou e levou consigo os tebanos<sup>79</sup>. E os homens diziam: “Foi o Raposa”. Então um homem chamado Céfalo, nascido em Atenas, chegou com um grande exército, para auxiliar os tebanos. Este matou o Raposa e expulsou o exército dele de Teumesso. Então, destes acontecimentos foram compostas aquelas histórias.

---

<sup>78</sup> Aqui existe uma grande incongruência com a tradição mítica. Édipo era filho de Laio, filho de Lábdaco, filho de Polidoro, que por sua vez era filho de Cadmo e Harmonia, o que torna impossível que Édipo e Cadmo surjam num mesmo plano histórico. Pela primeira vez, Paléfato parece colocar de lado a tradição mítica para que a sua racionalização se torne mais coerente. Até porque a esfinge teria sido um castigo de Hera a Laio, por este amar Crisipo, filho de Pélops. Assim, também a Esfinge é uma figura mais tardia, não tendo qualquer relação com Cadmo nem com a sua vinda para Tebas. O autor evita, assim, ter de referir as restantes informações do mito de Édipo que o ligam a Cadmo, por parentesco. Se a racionalização fosse feita com Laio, em vez de Cadmo, Paléfato teria de dar mais informações, e a sua narrativa perdia o seu caráter claro e de fácil compreensão.

<sup>79</sup> Está aqui a referência ao facto de raposa carregar homens, que aparece no mito.

## VI. Acerca de Actéon

Dizem que Actéon foi devorado pelos próprios cães. Mas isto é falso. Com efeito, um cão gosta muito do dono e do tratador. E, por outro lado, até os cães de caça abanam a cauda a todos os homens. Algumas pessoas dizem que Ártemis o transformou em cervo e as cadelas mataram o cervo<sup>80</sup>. Parece-me que Ártemis é capaz de fazer o que quiser. Mas não é certamente verdade que de um cervo se faça um homem e de um homem se faça um cervo. Os poetas compuseram estes mitos para que os ouvintes não ofendessem a divindade. E a verdade é esta.

Actéon era um homem da raça Arcádia e amante da caça. Este criava sempre muitos cães e caçava nas montanhas, mas desconsiderava as suas obrigações. Naquela época, todos os homens eram agricultores, não tinham escravos, mas lavravam para si próprios, e aquele que trabalhava por si era muito diligente e tornava-se o mais rico. Actéon destruiu a sua vida por descurar os seus bens e preferir a caça. E quando já não tinha nada, os homens diziam: “Desgraçado Actéon, que foi devorado pelos próprios cães”. Tal como também agora, se algum dos que têm casa de prostituição se desgraçar, costuma-se dizer: “Foi devorado pelas prostitutas”. E semelhante coisa aconteceu a respeito de Actéon.

## VII. Acerca das éguas de Diomedes

Acerca das éguas de Diomedes diz-se que eram antropófagas<sup>81</sup>, de maneira ridícula, pois tal animal encanta-se mais com feno e cevada do que com carne humana. Assim é a verdade.

---

<sup>80</sup> Ártemis, para além de o ter transformado em veado (cervo), enfureceu a matilha e atçou-os contra ele.

<sup>81</sup> Esta é uma das descrições míticas mais curtas que Paléfato faz. E mesmo na sua racionalização existem determinados pormenores, como o facto de ele ser rei da Trácia e a presença de Hércules, que ele omite. Assim, Diomedes, rei da Trácia, entregava os estrangeiros que iam ao seu reino às suas éguas, que os

Antigamente os homens trabalhavam a terra com as suas próprias mãos e daí adquiriam alimento e recursos em abundância. Mas um tal Diomedes, começou a criar éguas e ficou encantado com estas, até que destruiu tudo o que era dele, vendendo e gastando tudo para alimentar as éguas. Então, os amigos chamaram às éguas antropófagas<sup>82</sup>. Destes acontecimentos se gerou a história.

## VIII. Acerca de Níobe

Dizem que Níobe, enquanto era viva, tornou-se pedra sobre o túmulo dos seus filhos<sup>83</sup>. Quem quer que seja persuadido de que um ser humano se torne pedra ou uma pedra se torne ser humano, é um tonto. Mas assim é a verdade.

Quando os filhos de Níobe morreram, alguém fez uma estátua de Níobe em pedra e ergueram-na sobre o túmulo das crianças. Então os presentes diziam: “Níobe ficou parada em pedra sobre o túmulo. E nós contemplámo-la”, tal como agora se diz “estou sentado à beira do Hércules de bronze” ou “estive perto do Hermes de mármore”. Foi isto que aconteceu, e não que a própria Níobe se tornou pedra.

---

devoravam. Euristeu ordenou a Hércules que pusesse termo àquele massacre e trouxesse as éguas para Micenas. E aqui existem duas versões: uma, em que Hércules mata Diomedes e vai embora com as éguas para Micenas, entrega-as a Euristeu, que as liberta e estas são devoradas por animais selvagens; outra, em que Hércules mata Diomedes e entrega o corpo às suas éguas que o devoram e leva-as para Micenas e Euristeu consagra-as a Hera.

<sup>82</sup> Apesar de não compreender o motivo de Paléfato descrever Diomedes como um velho agricultor, a racionalização por ele usada já é familiar, sendo esta semelhante à utilizada em Actéon, que também descuida os seus deveres e acaba por cair em desgraça.

<sup>83</sup> Esta versão não é do conhecimento de Grimal, que afirma que os filhos de Níobe foram mortos pelas flechas de Apolo e Ártemis como castigo pela *hybris* de Níobe para com Leto (mãe de Apolo e Ártemis). Segundo a *Ilíada*, após dez dias sem sepultura, os próprios deuses enterraram-nos e transformaram Níobe em pedra (mas os seus olhos continuaram a chorar).

## IX. Acerca de Linceu

Diz-se que Linceu via até o que estava debaixo da terra. Isso é mentira. A verdade é assim.

Linceu foi o primeiro a começar a extrair o bronze, a prata e o restante minério. No trabalho da mina levava lâmpadas para debaixo da terra e deixava-as nesse lugar. E ele próprio subia com os sacos de bronze e ferro. Então os homens diziam: “Linceu vê até o que está debaixo da terra. Ele desce e traz para cima prata”<sup>84</sup>.

## X. Acerca de Ceneu

Diziam que Ceneu<sup>85</sup> era um homem invulnerável<sup>86</sup>. Mas quem quer que pense que um ser humano seja invulnerável ao ferro, é louco. A verdade é assim.

Ceneu era um homem nascido na Tessália, excelente na guerra e hábil a lutar. Tendo entrado em muitos combates, jamais ficou ferido, nem quando morreu a auxiliar os Lápitais contra os Centauros. Mas agarrando-o, apenas o enterraram sob um montão de terra, e deste modo morreu. Então os Lápitais diziam, quando trouxeram o cadáver dele e o encontraram sem ferimentos no corpo: “Ceneu era invulnerável em toda a sua vida e morreu invulnerável”.

---

<sup>84</sup> Alguns mitógrafos imaginaram uma interpretação evemerista para este mito, que consistia, exatamente, no facto de Linceu ter sido o primeiro mineiro e com a ajuda de uma lanterna ter escavado o solo e encontrado metal, levando-o, em seguida, para a luz do dia.

<sup>85</sup> Contava-se que Ceneu era uma mulher, filha do Lápitais Élatos e que, amada por Posídon, lhe pediu que a transformasse num homem invulnerável. O deus acedeu ao seu pedido e os Centauros, como não o podiam ferir, atiraram troncos de abeto contra ele, até o enterrarem vivo.

<sup>86</sup> Este substantivo comum designa ‘aquele que não sofre ferimentos’.



## XI. Acerca de Cicno

Esta é a mesma história, mas acerca de Cicno de Colonas, pois tem-se dito que era invulnerável<sup>87</sup>. Ele era lanceiro e hábil a combater, mas morreu em Troia atingido com uma pedra lançada por Aquiles. Mas mesmo assim não se feriu<sup>88</sup>. Então, os homens, ao ver o cadáver dele, diziam que era invulnerável, tal como também agora se diz em relação aos atletas se algum for imbatível<sup>89</sup>: também têm sido chamados de invulneráveis. Ájax o Telamónico contradiz estas histórias e para mim é testemunha, pois dizia-se que ele era invulnerável e morreu ferido pela própria espada.

## XII. Acerca de Dédalo e Ícaro

Dizem que Minos aprisionou Dédalo e Ícaro, filho dele, por causa de uma acusação<sup>90</sup>. Então Dédalo construiu umas asas e colocou-as em ambos, e voou para longe, junto com Ícaro. É impossível pensar que um homem conseguisse voar, mesmo com asas colocadas. Então o que aconteceu foi isto.

Dédalo estava na prisão e, atirou-se de uma janela levando o filho consigo, entrou num navio e partiu. Minos, apercebendo-se, enviou navios em sua perseguição. Quando eles perceberam que estavam a ser perseguidos, estando um vento forte e favorável, parecia que voavam. Porém, quando navegavam em alto mar, com um vento sul próspero vindo de Creta, o barco virou<sup>91</sup>. Mas enquanto Dédalo conseguiu chegar a

---

<sup>87</sup> Cicno era filho de Posídon e de Cálice. E por ser de origem divina era invulnerável.

<sup>88</sup> Cicno era aliado dos Troianos e no combate contra Aquiles, indo às arrecuas, tropeçou numa pedra e caiu. Aquiles aproveitou a situação e sufocou-o debaixo de si.

<sup>89</sup> No que diz respeito a Ceneu e a Cicno diz-se que são invulneráveis, mas no que diz respeito aos atletas a melhor tradução parece-me ser 'imbatíveis', recorrendo ao significado mais lato de 'intacto'.

<sup>90</sup> Paléfato não refere qual a acusação e isto deve justificar-se pelo facto de o mito ser bastante conhecido e, por isso, o público já sabia que Dédalo tinha sido preso por ter revelado o segredo do labirinto a Ariadne, que o contou a Teseu, inimigo de Minos.

<sup>91</sup> Apesar de a tradução literal ser 'eles viraram', parece-me melhor referir que o barco é que virou, já que esta ação se refere ao barco e não propriamente às pessoas.

terra com vida, Ícaro pereceu (desde então o mar foi chamado Icário a partir do nome dele) e tendo sido repellido pelas ondas e o pai sepultou-o.

### **XIII. Acerca de Atalanta e Melânio**

Diz-se acerca de Atalanta e Melânio que ele se tornou leão e ela leoa<sup>92</sup>. Mas esta é a verdade.

Atalanta e Melânio andavam à caça. Melânio persuadiu a donzela a ter relações com ele. Dentro do antro estava o covil de um leão e uma leoa que, ao ouvir o som de vozes, saíram e lançaram-se sobre eles e mataram-nos. Com o passar do tempo, os que caçavam com Melânio viram o leão e a leoa a sair e pensaram que eles se tinham transformado em animais. Então, voltaram para a cidade e divulgaram que Atalanta e Melânio se tinham transformado em leões.

### **XIV. Acerca de Calisto**

Também acerca de Calisto se conta que durante a caça se tornou um urso<sup>93</sup>. Mas eu digo que, enquanto caçava ela chegou a um bosque qualquer, onde por acaso estava um urso e foi devorada. Então, os que caçavam com ela viram-na a entrar, mas não mais a viram a sair, e disseram que a rapariga se tornou urso.

---

<sup>92</sup> Também aqui Paléfato omite os dados do mito e novamente omite o castigo divino. Zeus transformou-os em leões, por terem relações dentro do seu santuário.

<sup>93</sup> Novamente a *hybris* é omitida no relato de Paléfato. Calisto havia jurado manter-se virgem, mas Zeus, disfarçado de Ártemis ou de Apolo, consoante as versões, uniu-se à rapariga. Tendo Ártemis descoberto, transformou-a em urso. Outras versões dizem que foi Hera que a transformou, por ciúme, e outras que foi Zeus, para esconde-la de Hera.

## **XV. Acerca de Europa**

Diz-se que Europa, filha de Fénix<sup>94</sup>, foi conduzida em cima de um touro pelo mar desde Tiro até chegar a Creta. Para mim não me parece que um touro ou um cavalo sejam capazes de atravessar tão grande mar; nem que uma rapariga se lance para cima de um feroz touro. Quanto a Zeus, se ele quisesse levar Europa para Creta, encontraria uma outra melhor maneira para ela viajar. A verdade é esta.

Um homem de Cnossos, chamado Touro, encontrava-se a combater na terra de Tiro. Por último, roubou muitas outras raparigas e, também, a filha do rei, Europa. Então os homens diziam: “Touro foi com Europa, filha do rei”. Destes acontecimentos se fabricou o mito.

## **XVI. Acerca do cavalo de madeira**

Dizem que os Aqueus mais corajosos derrubaram Ílion dentro de um cavalo de madeira vazio. O que contam é demasiado fabuloso. A verdade é esta.

Eles construíram um cavalo de madeira com a medida das portas da cidade, de maneira a que não pudessem arrastá-lo para o fazer entrar, mas os ultrapassasse em tamanho<sup>95</sup>. Os comandantes permaneceram num campo vazio perto da cidade, o qual ainda hoje é chamado de “a emboscada dos Argivos”. Um desertor saindo de junto dos Argivos, chamado Sínon<sup>96</sup>, explicou aos Troianos o oráculo, dizendo que se estes não conduzissem o cavalo para dentro da cidade, os Aqueus regressariam, mas se

---

<sup>94</sup> Na versão de Paléfato, Europa é filha de Fénix, mas noutras é filha de Agenor e Telefaassa.

<sup>95</sup> Com isto, Paléfato quer dizer que o cavalo tinha de ser mais alto do que os portões para que eles tivessem de destruir a muralha para o fazer entrar.

<sup>96</sup> Sínon era um espião grego deixado em Troia enquanto os Aqueus fingiam que se iam embora e deveria avisá-los no momento em que os Troianos tivessem introduzido o cavalo de madeira na cidade. Capturado pelos pastores Troianos e levado até Príamo e conta-lhe que o cavalo foi uma oferenda à deusa Atena para substituir a estátua roubada. Os Troianos acreditam nas palavras de Sínon e colocam o cavalo dentro da cidade.

conduzissem, eles não mais voltariam. Os Troianos, escutando as suas palavras, derrubaram a muralha e levaram o cavalo para dentro. E enquanto celebravam, os Helenos caíram sobre eles através da parte em que a muralha fora deitada abaixo, e deste modo Ilíon foi condenada.

## **XVII. Acerca de Éolo**

Diz-se que Éolo era o senhor dos ventos pressagiosos e que ofereceu os ventos num odre a Ulisses<sup>97</sup>. Acerca disto, penso ser claro para todos que tal coisa não aconteceu. O provável é que ele tenha sido um astrólogo que explicou a Ulisses as estações e as constelações em que alguns ventos soprariam. Dizem, ainda, que uma muralha feita de bronze envolvera a cidade dele, o que é precisamente mentira, pois o que ele tinha a guardar a cidade eram hoplitas<sup>98</sup>.

## **XVIII. Acerca das Hespérides**

Diz-se que as Hespérides eram umas mulheres que possuíam maçãs douradas sobre uma macieira e que um dragão as vigiava; e que Hércules avançou com um exército sobre as suas maçãs. Mas a verdade é a seguinte.

Héspero era um homem de Mileto que habitava em Cária, e tinha duas filhas, que se chamavam (eram chamadas de) Hespérides<sup>99</sup>. Este tinha ovelhas bonitas e

---

<sup>97</sup> Exceto um vento, uma brisa favorável, para que este pudesse chegar a casa. Mas os companheiros de Ulisses, enquanto dormia, abriram o odre, achando que continha ouro, e logo soltaram todos os ventos e voltaram para o reino de Éolo, que não ajudou mais Ulisses, pois os deuses tinham revelado a hostilidade ao seu regresso a Ítaca.

<sup>98</sup> O autor explica que a muralha não era de bronze, mas sim hoplitas com as suas armaduras brônzeas.

<sup>99</sup> As Hespérides eram filhas de Zeus e Témis, ou de Fórcis e Ceto ou de Atlas e Hespéride. As Hespérides não são filhas de Héspero, como diz Paléfato, pelo menos não na tradição mítica. Mas compreende-se o motivo de dizer que são: tal como Aquiles é chamado de Pelida por ser filho de Peleu, o autor faz a mesma relação com as Hespérides. Porém, mesmo na tradição mítica, existe relação parental entre as Hespérides e Héspero. Héspero é pai de Hespéride e, portanto, avô das Hespérides.

férteis, de uma raça que ainda existe em Mileto. Por causa disto foram chamadas douradas, pois o ouro é o mais belo, e estas eram as mais belas. E também chamavam às ovelhas de maçãs<sup>100</sup>. Hércules, vendo-as apascentar junto ao mar, reuniu-as, colocou-as no barco e matou o pastor delas, que se chamava Dragão<sup>101</sup>, e levou-as para casa. Héspero, nessa altura, já não estava vivo, mas as filhas dele sim. E então os homens diziam: “Nós vimos as maçãs douradas, aquelas que Hércules levou das Hespérides depois de matar o guardião Dragão”. Daí o mito.

## XIX. Acerca de Coto e Briareu

Acerca de Coto e Briareu, que eles eram homens com cem mãos<sup>102</sup> é ridículo, não é? A verdade é esta.

A cidade deles, na qual viviam, era chamada “Hecatonquíria”<sup>103</sup>, na Caónia, que agora é chamada de Orestíade. Dou como sinal o facto de eles terem lutado a favor dos Olímpios na batalha contra os Titãs. E aquele lugar fica junto ao Monte Olimpo. Então os homens diziam: “Coto e Briareu [e Giges], os de Cem Mãos auxiliaram os Olímpicos expulsando os Titãs do Monte Olimpo”.

---

No entanto, não há relação entre o mito e a racionalização no que concerne ao número das Hespérides. Grimal diz que os autores não estão de acordo quanto ao número, mas aponta que serão três ou quatro, enquanto que Paléfato afirma que são apenas duas. (Grimal, 2020:226)

<sup>100</sup> Grimal (2020: 226), na entrada das Hespérides, afirma que o termo  $\mu\eta\lambda\alpha$  tanto pode significar maçãs como carneiros. E, portanto, nas interpretações evemeristas atenta-se muito a este jogo linguístico.

<sup>101</sup> Numa das versões do mito, Hércules mata o dragão e Paléfato insere esse facto na sua narrativa.

<sup>102</sup> Coto e Briareu (e Giges) eram chamados de Hecatonquiros por terem cem braços (e cinquenta cabeças).

<sup>103</sup> O significado de Hecatonquíria é ‘cem mãos’ e é com base neste significado que Paléfato cria a sua narrativa. As interpretações evemeristas dizem que os Hecatonquiros eram homens e não gigantes, habitantes da cidade de Hecatonquíria, na Macedónia, e teriam ajudado os cidadãos de Olímpia (os Olímpicos) na luta contra os Titãs e a expulsá-los da região. Paléfato utiliza esta interpretação, afirmando que eles eram chamados de cem mãos, não por terem cem mãos mas sim pela sua origem.

## XX. Acerca de Cila

Diz-se acerca de Cila que era uma besta que habitava na Tirrénia. Até ao umbigo era mulher, e a partir dali cresciam cabeças de cão; o resto do corpo era de serpente<sup>104</sup>. Pensar que existe tal natureza é uma enorme tolice. A verdade é esta.

Os Tirrénios tinham barcos que faziam pilhagens ao largo da Sicília e no golfo Jónico. Neste tempo existia um barco trirreme rápido, que era chamado de Cila, e tinha a sua figura na proa<sup>105</sup>. Esta trirreme, apanhando os restantes dos navios mercantes, frequentemente pilhava alimento, e muito se falava acerca disto. Ulisses escapou deste barco tirando partido de um vento favorável e voraz. Na Corcira, contou a Alcínoo como foi perseguido, como escapou e a aparência do pequeno barco. E o mito foi criado.

## XXI. Acerca de Dédalo

Diz-se acerca de Dédalo que construía estátuas de deuses que caminhavam por si mesmos<sup>106</sup>. Não me parece possível que qualquer estátua humana caminhe por si mesma. A verdade é esta.

---

<sup>104</sup> Cila era um monstro marinho, cuja parte inferior era composta por seis cães ferozes e a superior pela figura de uma mulher. Na sua descrição, tal como na *Odisseia*, não há referência a serpentes.

<sup>105</sup> Em Grimal existem duas figuras com o nome de Cila e alguns mitógrafos tendem a confundi-las. A primeira é o monstro marinho, já aqui descrito; a segunda era a filha de Niso, rei de Mégara: Minos teria cercado Mégara para vingar o assassinato de Androgeu; Cila apaixonou-se por Minos e fê-lo prometer que se casa com ela se esta trair a sua pátria; e assim, Cila corta o cabelo de seu pai, que o tornava invencível, e Minos apodera-se de Mégara; mas enojado com a traição de Cila, amarra-a à proa do navio para esta se afogar (e os deuses com pena, transformam-na numa ave, a poupa). A figura de Cila amarrada à proa pode ser o motivo de também Paléfato descrever que a figura monstruosa de Cila se encontrava na proa do navio.

<sup>106</sup> «A ele se atribuíram, na Antiguidade, as obras de arte arcaicas, inclusive aquelas que têm um carácter mais mítico que real, como as estátuas animadas a que Platão se refere no *Ménon*» (Grimal, 2020:113)

Os escultores<sup>107</sup> de estátuas divinas e humanas, naquele tempo, construíam-nas, fundindo os pés juntos e colocando as mãos nos lados. Dédalo foi o primeiro a fazer um pé separado do outro. Por isso os homens diziam: “Dédalo fabricou esta estátua a caminhar e não parada”, tal como hoje também dizemos: “os homens estão representados a combater”, “os cavalos a correr” e “o barco transtornado”. E assim também diziam que aquele fazia estátuas de deuses a caminhar.

## XXII. Acerca de Fineu

Conta-se acerca de Fineu<sup>108</sup> que as Harpias devastaram a propriedade dele. Alguns pensam que estas eram bestas voadoras que roubavam a comida da mesa de Fineu. Mas a verdade é esta.

Fineu era o rei da Peónia. Quando ficou velho, a sua visão falhou e matou os filhos homens. As suas filhas, Erásia e Harpíria<sup>109</sup> [\*\*\*], que destruíram a propriedade dele. Então os cidadãos diziam: “Ai, miserável Fineu! As Harpias destruíram-lhe a propriedade”. Os vizinhos dele, Zetes e Cálais, filhos de Bóreas (que era um homem e não um vento), tendo compaixão, auxiliaram-no, expulsando as filhas da cidade<sup>110</sup>. E recuperando a sua riqueza, colocaram como seu administrador um Trácio.

---

<sup>107</sup> Apesar de ambas as palavras significarem ‘estátuas’, o seu tema é diferente, o que por sua vez também diferencia os escultores que as constroem. Desde modo, aqui poderíamos só traduzir por escultores, mas não ficaria claro que existem dois tipos de escultores, bem como dois estilos de estátuas.

<sup>108</sup> Fineu era rei da Trácia e possuía poderes divinatórios. Segundo algumas versões Fineu teria preferido uma vida mais longínqua à sua visão, ficando, então, cego, e Sol para o castigar enviou as Harpias, que lhe roubavam a comida ou a conspurcavam sempre que ele tentava alimentar-se.

<sup>109</sup> Em Grimal, surge uma entrada para Harpíria, afirmando que, em interpretações evemeristas, Harpíria e Erásia (as Harpias) eram filhas de Fineu e que «levavam uma vida desregrada que punha em perigo a fortuna do pai. Foram capturadas pelos Bóreas, Cálais e Zetes, que desse modo libertam Fineu de todas as suas preocupações.» (Grimal, 2020:192-193) Deve ser esta a interpretação que também Paléfato dá, apesar de não se saber por causa da falha textual.

<sup>110</sup> Também no mito de Fineu, Zetes e Cálais é que expulsam as Harpias e salvam Fineu da maldição.

## XXIII. Acerca de Mestra

Acerca de Mestra, filha de Erisícton, dizem que, quando desejasse, podia mudar de aparência<sup>111</sup>, o que é próprio de um mito ridículo. com efeito, como é verosímil que uma rapariga se transforme em vaca e mais tarde em cadela ou pássaro. A verdade é a seguinte.

Erisícton era um homem tessálio que, depois de gastar a sua riqueza, ficou pobre. A sua filha, chamada Mestra, era bela e formosa. Quem quer que a visse ficava cheio de desejo. Então, naquele tempo, os homens não procuravam esposa com dinheiro, mas uns ofereciam cavalos e outros, bois; alguns, ovelhas, ou outra coisa que Mestra desejasse<sup>112</sup>. Então os Tessálios, vendo a propriedade aumentar para Erisícton, diziam: “Mestra tornou-se para ele um cavalo, um boi e outras coisas.”. Pelo que o mito foi inventado.

## XXIV. Acerca de Gerião

Dizem que Gerião tinha três cabeças. Mas não é possível um corpo ter três cabeças. Então foi assim.

Existe uma cidade perto do Mar Morto, chamada Tricarénia. Gerião era célebre entre os homens daquele tempo, superando-os em riqueza e por outras razões, entre as quais uma admirável manada de vacas. Mas quando Hércules chegou para as levar, Gerião ofereceu resistência e ele matou-o<sup>113</sup>. Aqueles que observavam as vacas a serem

---

<sup>111</sup> Erisícton tinha sido amaldiçoado por Deméter com uma fome insaciável. Para conseguir recursos para o pai, Mestra vendia-se como escrava, mas fugia facilmente da casa do seu amo com o dom de se transformar no que quisesse, que Posídon lhe tinha dado.

<sup>112</sup> Noutras interpretações racionalistas, Mestra, de grande beleza, vendia-se a qualquer um para dar o dinheiro ao seu pai, que era preguiçoso e «se arruinava na pândega.» (Grimal, 2020:308) Mas nesse tempo não havia moedas e o pagamento era feito em géneros, como bois ou carneiros.

<sup>113</sup> Na parte inicial, Paléfato narra o mito muito sucintamente, mas a sua racionalização vai ao encontro de alguns pormenores mitológicos. Efetivamente Gerião tinha um rebanho de vacas que eram guardados por um boieiro, Euríton, e um cão Ortro, mas Paléfato não faz referência a estas personagens. Hércules



levadas, admiravam-se. Com efeito elas eram pequenas em tamanho; mas da cabeça até ao quadril eram compridas e tinham o nariz achatado; e não tinham cornos, mas tinham os ossos grandes e largos. Então, aos que perguntavam, uns diziam: Hércules reuniu-as, sendo elas de Gerião de Três Cabeças”. Outros, a partir destas palavras, pensaram que ele tinha três cabeças.

## **XXV. Acerca de Glauco, filho de Sísifo**

Diz-se também que este foi devorado pelos seus cavalos<sup>114</sup>, desconhecendo-se que era um domesticador de cavalos e que gastou tudo a fazer grandes despesas para estes, mas nada para cuidar da casa e, assim, a vida deixou-o.

## **XXVI. Acerca de Glauco, filho de Minos**

Também este mito é ridículo. Diz-se acerca de Glauco que morreu num tonel de mel<sup>115</sup> e Minos enterrou-o num túmulo junto com Políido, filho de Céranos (que era de Argos), que viu uma serpente a colocar uma erva em cima de outra, que estava morta, e ressuscitou-a. Fez o mesmo com Glauco e ressuscitou-o<sup>116</sup>. Certamente que é impossível ressuscitar um homem morto ou uma serpente, ou qualquer outro animal. Isto aconteceu assim.

---

por ordem de Euristeu, vai roubar o rebanho e acaba por matar os três e leva os bois para a Grécia. Na narrativa paleofatiana não há qualquer menção de que Hércules rouba o rebanho por ordem de Euristeu, nem a existência e as mortes do boieiro e do cão. No entanto, na racionalização do mito *Acerca de Cérbero* Paléfato refere que, em conjunto com Ortro, Cérbero era cão de guarda de Gerião, e que Ortro tinha sido abatido por Hércules, enquanto que Cérbero tinha sido entregue a Euristeu junto com o rebanho. Nesta, porém, Paléfato não faz qualquer referência aos cães.

<sup>114</sup> Glauco foi vencido por Iolau, sobrinho de Hércules, nos jogos fúnebres em honra de Pélias. E a seguir foi devorado pelas suas éguas, quer por lhes ter dado água de uma fonte inadvertidamente, quer por castigo de Afrodite que lhe tinha dito para copular as éguas para estas serem mais velozes.

<sup>115</sup> Enquanto perseguia um rato, Glauco caiu num recipiente com mel e morreu

<sup>116</sup> Vide Grimal, 2020:186, que descreve de forma bastante mais detalhada este mito.

Glauco, tendo bebido mel, ficou mal do ventre e ainda mais perturbado da sua bilis entrou em coma. Vieram muitos médicos, na mira de obterem dinheiro, entre os quais Polído. Aquele já tinha perdido a consciência, mas este conhecia uma erva que o podia ajudar, que ele aprendeu de um médico, chamado Serpente. E usando esta erva curou Glauco. Então os homens diziam: “Polído ressuscitou Glauco da morte do mel com erva, que aprendeu com Serpente”. Daqui os mitógrafos criaram o mito.

## **XXVII. Acerca de Glauco do Mar**

Diz-se que também este Glauco se tornou imortal depois de comer uma erva e que agora vive no mar<sup>117</sup>. É uma completa tontice acreditar que Glauco iria encontrar esta erva, ou que um ser humano ou qualquer outro animal de terra firme consiga viver no mar, nem o animal que vive no rio é capaz de viver no mar, nem, ao revés, o do mar no rio. Então, o que é dito é uma história ridícula. A verdade é esta.

Glauco era um pescador Antadónio<sup>118</sup>, e também um mergulhador superior aos outros. Certa vez, enquanto mergulhava no porto e os cidadãos observavam, mergulhou até um certo sítio, e não foi visto por bastantes dias pelos familiares. Então, nadou para trás e foi visto por eles, que lhe perguntaram: “Onde estiveste nestes dias?”. E ele respondeu: “No mar”. E tendo peixe num reservatório de água, sempre que estava mau tempo e mais nenhum dos outros pescadores era capaz de apanhar peixe, perguntava aos cidadãos que peixes queriam que ele lhes trouxesse, mais nenhum dos outros pescadores era capaz de agarrar um peixe. E, levando o que desejavam, foi chamado “Glauco do Mar”, tal como hoje em dia, se alguém viver nas montanhas e for bom caçador, é chamado de “Homem da Montanha”. Deste modo, também Glauco, passando muito tempo no mar, foi chamado “Glauco do Mar”. E pereceu ao encontrar-

---

<sup>117</sup> Não só Glauco se tornou imortal, como também as deusas marítimas o purificaram, transformaram-no num monstro marinho e recebeu o dom da profecia.

<sup>118</sup> Também na tradição mítica, antes de comer a erva que o tornou imortal, Glauco era um pescador da cidade beócia de Antédon. Paléfato utiliza estes dados por serem verosímeis.

se com uma besta marítima. Mas como não saiu do mar os homens contaram que ele vivia no mar e ali mesmo passou o resto do tempo.

## XXVIII. Acerca de Belerofonte

Dizem que Pégaso, um cavalo alado, carregava Belerofonte. Parece-me que um cavalo jamais seria capaz disto, nem que tivesse todas as asas dos animais voadores, pois se alguma vez tivesse existido tal animal, também agora existiria. E diz-se também que Belerofonte matou a Quimera de Amisodaro. A Quimera era

*à frente leão, atrás serpente e ao meio cabrita*<sup>119</sup>.

Alguns pensam que tal besta com três cabeças e um corpo existiu<sup>120</sup>. Mas é impossível uma serpente, um leão e uma cabra terem a mesma comida. E também é ridículo que um ser com natureza mortal sobre fogo. E a qual das cabeças obedeceria o corpo? Mas a verdade é a seguinte.

Belerofonte era um excelso homem fugitivo, nascido em Corinto. Construiu um grande navio e navegando, destroçou e devastou as terras costeiras. O navio era chamado “Pégaso” (tal como também agora cada um dos navios tem um nome. A mim parece mais que o nome “Pégaso” tenha sido dado a um barco do que a um cavalo). O rei Amisodaro vivia perto do rio Xanto no alto da montanha, a partir da qual se estendia o bosque Telmissis. Para a montanha existiam dois acessos, um pela frente, vindo da cidade de Xanto; o outro por trás, vindo de Cário. Quanto ao resto, existiam precipícios elevados e no meio deles existia um grande abismo na terra, que cuspia fogo. O nome

---

<sup>119</sup> Paléfato utiliza uma citação da *Iliada* 6. 181-182

<sup>120</sup> Existem duas versões acerca do aspeto da Quimera: numa, a parte posterior da Quimera é a serpente com uma cabeça de leão implantada; noutra, a Quimera tem duas cabeças, uma de cabra e outra de leão. Mas se formos à entrada de Belerofonte, em Grimal, 2020:59, aí se diz que a Quimera era um leão na parte posterior e dragão na inferior, com uma cabeça de cobra que soprava chamas. Nem sequer existe a referência à figura da cabra nesta versão. Mas Paléfato afirma que a Quimera possui três cabeças. Portanto, ou Paléfato conhece outra versão não presente em Grimal ou faz alusão a três cabeças por serem três corpos distintos.

desta montanha é Quimera. Nessa altura, como diziam os habitantes locais, no acesso da frente vivia um leão e no de trás uma serpente, os quais causavam grande prejuízo aos lenhadores e aos pastores. Então Belerofonte veio e incendiou a montanha. Assim, o bosque Telmissis foi queimado e as bestas destruídas. Então os vizinhos diziam: “Belerofonte veio com o Pégaso e destruiu a Quimera de Amisodaro”. Tendo isto acontecido, o mito foi forjado.

## **XXIX. Acerca dos cavalos de Pélops**

Dizem que Pélops veio para Pisa com uns cavalos alados<sup>121</sup>, pretendendo Hipodamia, filha de Enómao. Eu digo precisamente a mesma coisa que disse acerca de Pégaso. E se Enómao soubesse que os cavalos de Pélops eram alados, não concederia que a sua filha subisse para o carro dele<sup>122</sup>.

Então o que se deve dizer é que Pélops chegou com um navio, e que tinha escrito sobre a sua cabina “Cavalos Alados”. E, raptando a rapariga, fugiu. Os homens diziam que Pélops, raptando a filha de Enómao, fugiu sobre os cavalos alados. E assim o mito foi inventado.

## **XXX. Acerca de Frixo e Hele**

Acerca de Frixo contam que um carneiro lhe predisse que o pai estava destinado a sacrificar a sua irmã e a ele. Então, agarrando a sua irmã, montou o carneiro

---

<sup>121</sup> Pélops teria recebido dois cavalos alados de Posídon, seu protetor.

<sup>122</sup> O mito de Hipodamia conta que esta era dotada de uma grande beleza e que o seu pai não queria que esta casasse, ou por ele próprio estar apaixonado por ela ou porque um oráculo lhe tinha dito que este seria morto pelo genro. Então, Enómao realizava uma corrida contra os pretendentes da filha, pois os seus cavalos eram muito velozes e, para além disso, colocava-a sempre no carro dos pretendentes para tornar o carro mais pesado. E, assim, acabava sempre por ganhar. Mas Pélops, com os seus cavalos alados e com a ajuda do cocheiro do rei, Mírtilo, que sabotou o carro, ganhou a corrida e casou-se com Hipodamia.

juntamente com ela. Através do mar, chegaram ao mar Morto, fazendo a viagem toda em três ou quatro dias. É certamente difícil acreditar que um carneiro atravessou o mar a nado mais rápido que um barco, transportando duas pessoas e talvez alimento e água potável para ele e para os dois (pois certamente não permaneceriam tanto tempo em jejum). Conta-se que depois Frixo matou o carneiro que lhe tinha indicado a salvação e, depois de o esfolar, ofereceu a pele a Eetes, como dote para a sua filha (Eetes era o rei de toda aquela região). Veja-se como neste tempo a pele era rara, uma vez que o rei aceitou como dote da própria filha um pequeno velo. Ou ele não considerava como digna a sua própria filha? Em seguida, alguns, a fim de esconderem o riso, diziam: “A pele é de ouro”. Mas se a pele fosse de ouro, não convinha ao rei aceitar a pele de um homem estrangeiro. Foi dito também que Jasão, em busca deste velo, conduziu a nau Argo e os melhores dos Helenos. Mas Frixo nunca seria tão ingrato ao ponto de matar o seu benfeitor, e a nau Argo não navegaria em busca do velo, nem que ele fosse de esmeraldas<sup>123</sup>. A verdade é a seguinte.

Atamante, filho de Éolo e neto de Heleno, era rei da Ftia. Ele tinha um administrador da riqueza e da autoridade, que considerou ser o mais leal e de muito grande dignidade, cujo nome era Carneiro. Depois da mãe de Frixo morrer, Atamante deu-lhe o governo, porque este era o filho mais velho [\*\*\*]<sup>124</sup>. Carneiro, ao saber disto, não contou nada a Atamante, mas foi falar com Frixo, exortando a que ele partisse da região. Carneiro, preparou um barco, colocou o que Atamante tinha de valor e encheu o barco de todas as coisas de boa qualidade e riqueza, entre as quais havia uma estátua,

---

<sup>123</sup> Grimal conta uma versão um pouco distinta da de Paléfato: Atamante, pai de Frixo e Hele, a conselho da segunda esposa, Ino, quis sacrificar os seus filhos em honra de Zeus. Mas o deus (ou Néfele, a mãe das crianças) não agradado, enviou um carneiro alado de velo de ouro, que os levou para a Cólquida, o reino de Eetes. Aqui, algumas versões divergem: numas, Hele cai no mar e morre afogada; noutras, é salva por Posídon, que se apaixona por ela. Já na Cólquida, Frixo é acolhido por Eetes, que lhe oferece a mão da sua filha Calcíone. Frixo sacrifica o carneiro em honra de Zeus e oferece o velo de ouro a Eetes que o consagrou a Ares.

Ora, em comparação com a versão de Paléfato, verifica-se que não é o carneiro que prediz o sacrifício das crianças e Frixo não esfolo o carneiro.

<sup>124</sup> Na lacuna aqui existente, provavelmente Paléfato contaria que a segunda mulher de Atamante planeava fazer mal a Frixo.

que era a mãe de Mérops, filha de Hélio (chamada Velo<sup>125</sup>). Esta, da sua riqueza particular, fez a estátua de ouro com o tamanho igual ao dela (Era imenso ouro e criou-se uma grande história acerca disto). Então, tendo colocado isto no barco junto com Frixo e Hele, foram para muito longe. Hele durante a viagem ficou doente e morreu (é dela que vem o nome Helesponto), mas os outros, chegaram ao rio Fásis e ali mesmo se fixaram. Frixo casou com a filha de Eetes, rei da Cólquida, que deu como dote a estátua de ouro de Velo. Mais tarde quando Atamante morreu, Jasão navegou na Argo em busca do ouro de Velo, e não da pele de carneiro. Então esta é a verdade.

### **XXXI. Acerca das filhas de Fórcis**

Acerca das filhas de Fórcis encontra-se a história mais ridícula. Conta-se que Fórcis tinha três filhas, que tinham um só olho, que usavam à vez<sup>126</sup>. Quando uma delas o usava, colocava o olho na cabeça e assim podia ver. Tendo a primeira delas visto, transmitia o olho à outra e assim todas viam. Um dia, Perseu, apareceu por trás delas sorrateiramente, agarrou o olho delas, disse-lhes que não devolvia o olho se elas não dissessem onde estava a Górgona. Então elas contaram-lhe. E, tendo cortado a cabeça da Górgona, foi para a ilha de Sérifo e mostrou-a a Polidectes<sup>127</sup>, transformando-o em pedra. E também isto é ridículo, um homem vivo ficar petrificado ao ver a cabeça de um cadáver. Qual o poder de um cadáver? Então foi isto que aconteceu.

Fórcis era um homem Cernaio. Os Cernaio são de ascendência Etíope, que moram na ilha de Cerne, para lá das colunas de Hércules. As suas terras de cultivo ficam na Líbia, perto do rio Anon, em frente a Cartago; e tinham muito ouro (e são muito ricos).

---

<sup>125</sup> Na racionalização de Paléfato, este coloca como objeto de valor para o dote de Eetes uma estátua, sendo bem mais credível acreditar que Eetes aceitou isso como oferenda do que uma pele de carneiro.

<sup>126</sup> Estas três filhas aqui descritas são denominadas de Górgonas, fruto da relação entre Fórcis e Ceto, duas divindades marítimas. Os nomes das três filhas são Esteno, Euriale e Medusa. As duas primeiras são imortais, enquanto que Medusa é mortal.

<sup>127</sup> É Polidectes, tirano de Sérifo, que ordena a Perseu que mate a Medusa e não há qualquer referência a Perseu utilizar a cabeça de Medusa para o petrificar.

Este Fórcis era rei das ilhas para lá das colunas de Hércules (eram três ilhas) e fez uma estátua em ouro da deusa Atena, de quatro côvados. Os Cernaicos chamam à deusa Atena de “Górgona<sup>128</sup>”, tal como os Trácios chamam “Bendis” a Ártemis, os Cretenses “Dictuna” e os Lacedemónios “Oupis”. Porém, Fórcis morreu antes da estátua ser dedicada no templo, e deixou ficar três filhas, Esteno, Euríale e Medusa. Estas não quiseram casar com ninguém, dividiram a fortuna por cada uma, e cada ficou a governar apenas uma ilha. Já a Górgona pareceu-lhes bem não a dedicarem de maneira alguma, nem dividi-la em partes, mas reservaram-na para cada uma, alternadamente, como seu tesouro. Fórcis tinha um companheiro, belo e nobre, e elas usavam-no em todos os assuntos, tal como se fosse um olho. Perseu, que tinha fugido de Argos, colhia despojos pelo mar com barcos e as suas tropas. Sabendo de um reino que era governado por mulheres, abundante em ouro e com falta de homens, foi até lá. Primeiro, apoderou-se dos locais onde se ancoravam os navios, no estreito entre Cerne e Sarpedónia. Depois, agarrou Olho que navegava de uma para a outra. Então Olho explicou a Perseu que não havia nada de valor a tirar delas, exceto a Górgona e também denunciou a grande quantidade de ouro que a estátua tinha. As próprias raparigas, quando Olho não veio, tal como era dito na sua função<sup>129</sup>, uniram-se no mesmo sítio e acusaram-se umas às outras. Quando todas negaram tê-lo, ficaram preocupadas com o que lhe teria acontecido. Entretanto Perseu navegou até ao sítio onde elas estavam, explicou-lhes que ele tinha Olho e disse que não o devolveria, a menos que contassem onde estava a Górgona. Se não lhe obedecessem, ele atacaria e matá-las-ia. Então Medusa disse que não revelava, mas Esteno e Euríale revelaram. Então Perseu matou Medusa e devolveu Olho às outras. Agarrando a Górgona cortou-a em pedaços e quando acabou voltou para a sua trirreme e colocou a cabeça da Górgona sobre ela e pôs ao barco o nome de “Górgona”. Enquanto navegava exigia os bens dos residentes das ilhas e matava aqueles

---

<sup>128</sup> Existe, aqui, uma relação com a tradição mítica, que diz que Perseu oferece a cabeça de Medusa (que entre as três Górgonas era a mais conhecida e chamada por esse nome) a Atena, que a coloca no seu escudo para petrificar os inimigos.

<sup>129</sup> Paléfato, na sua racionalização, coloca o olho das Górgonas como sendo um homem que, possuindo muitos conhecimentos, era partilhado pelas três irmãs e ajudava-as na gestão das ilhas, tal como no mito, o olho era utilizado por cada uma, alternadamente.

que não davam. Assim, também navegou para Sérifo e pediu os bens aos seus habitantes. Estes pediram uns dias para poderem reunir os bens. Então, reunindo-se, colocaram pedras do tamanho de homem pela ágora e foram-se embora, abandonando a ilha. Quando Perseu navegou para lá de novo, para reclamar os bens, foi para a ágora e não encontrou nenhum homem, mas antes pedras do tamanho de homem. Então Perseu disse aos restantes dos habitantes das ilhas, quando estes não entregaram os bens: “Olhai para não sofrerdes o mesmo que os habitantes de Sérifo, que contemplaram a cabeça da Górgona e foram petrificados”.

### **XXXII. Acerca das Amazonas**

Isto digo acerca das Amazonas: que não eram mulheres que serviam como soldados, mas sim homens bárbaros, que vestiam túnicas até aos pés tal como as mulheres da Trácia; e também colocavam diademas no cabelo e rapavam a barba, tal como hoje fazem os habitantes de Parata junto ao rio Xanto[\*\*\*]. E, por causa disto foram chamados pelos inimigos de mulheres. Os Amazónios por nascimento<sup>130</sup> eram os melhores a lutar. Mas não é verosímil que tenha existido um exército de mulheres, pois também agora não existe.

### **XXXIII. Acerca de Orfeu**

O mito acerca de Orfeu também é falso. Conta-se que ao tocar cítara os animais de quatro patas, os répteis, as aves e as árvores o seguiam. Mas isto é o que me parece ter acontecido.

---

<sup>130</sup> Na tradição mítica as Amazonas habitam no Norte, sobre as cordilheiras do Cáucaso ou na Trácia ou na Cítia meridional. Não há referência a serem habitantes da Amazónia. O seu nome não advém da sua origem, mas sim pelo facto de lhes ser amputado um seio (ἀ-μαζών, ‘as que não têm seio’) para que pudessem usar o arco e a lança.



Na Piéria, as Bacantes, arrebatadas pelos furores báquicos, despedaçaram as ovelhas e realizaram muitas e outras ações violentas. Depois, dirigiram-se para a montanha e ali mesmo passaram os dias. Como permaneceram lá, os cidadãos, temendo pelas mulheres e pelas filhas, mandaram chamar Orfeu para maquinar um plano que as fizesse dar a volta e a sair das montanhas. Então Orfeu ofereceu sacrifícios a Dioniso, próprio dos seus mistérios e elas saíram das montanhas celebrando as festas dionisíacas, enquanto ele tocava cítara<sup>131</sup>. Desciam a montanha, segurando nas mãos pela primeira vez os bastões feitos de ramos de árvores de todo o tipo. Para os homens que observavam, os ramos pareciam maravilhosos e estes diziam: “Orfeu, tocando cítara, conduziu o bosque da montanha”. E a partir disto o mito foi forjado.

#### **XXXIV. Acerca de Pandora**

A história de Pandora é intolerável. Conta-se que a criaram a partir da terra e esta estendeu a sua forma às outras<sup>132</sup>. Não me parece que isto tenha acontecido.

Pandora era uma mulher Helena e rica. E quando saía, adornava-se e ungia-se com muitos produtos feitos a partir da terra. Ela foi a primeira a descobrir como esfregar na pele tais produtos<sup>133</sup> (como também hoje são muitas as que fazem isto, mas não recebem nenhum reconhecimento porque, de facto, é praticado pela maior parte delas<sup>134</sup>). Assim, foi isto que aconteceu. A história é que seguiu uma direção impossível.

---

<sup>131</sup> Também na tradição mítica conta-se que Orfeu ao tocar cítara acalmava os homens mais rudes. O mesmo se poderia ligar a esta narrativa.

<sup>132</sup> Pandora foi a primeira mulher criada pelos deuses e é isso que Paléfato quer dizer quando afirma que deu “forma às outras”: sendo a primeira, as outras fizeram-se à sua imagem.

<sup>133</sup> Optei por traduzir apenas ‘produtos’, pois colocar ‘com muitos produtos a partir da terra’ tornaria o texto demasiado repetitivo e não se justifica, já que a utilização do pronome remete para esses mesmos produtos.

<sup>134</sup> A tradução literal, aqui, seria ‘feito em grande número’.

## **XXXV. Acerca da Geração dos Freixos**

Também aqui outras coisas erradas se contaram. Dizem que a primeira geração de homens nasceu de freixos<sup>135</sup>. Parece-me impossível que homens nasçam de árvores. Existia, na verdade, um homem chamado Freixo, e os “Freixos” receberam este nome por causa dele, tal como os Helenos têm este nome por causa de Heleno e os Lónicos por causa de Íon. Mas depois de toda aquela geração ter morrido, também o nome se extinguiu. E também as gerações de ferro e bronze jamais existiram. Dizer isso é uma tolice.

## **XXXVI. Acerca de Hércules**

O mesmo aconteceu com Hércules. Diz-se que ele tinha folhas dentro dele [...]. Então, Filetas, quer fosse um médico, quer fosse plebeu, começando a inventar, cauterizou-o e tornou-o são<sup>136</sup>. Foi a partir disto que se contou a história.

## **XXXVII. Acerca do Monstro Marinho**

Diz-se acerca de Ceto, que através do mar ia ter com os troianos. Se lhe dessem raparigas para alimento, ele retirar-se-ia<sup>137</sup>; caso não o fizessem, destruiria a terra deles.

---

<sup>135</sup> A geração dos freixos teria sido a terceira a habitar a terra e não a primeira, como diz Paléfato: «foi igualmente dos freixos que nasceu a raça de bronze, a terceira que povoou a Terra, raça aguerrida e cruel.» (Grimal, 2020:300)

<sup>136</sup> Não existe, em Grimal, qualquer referência a este mito, nem à personagem de Filetas.

<sup>137</sup> Na tradição mítica, Laomedonte recusa-se a pagar o salário a Apolo e a Posídon por estes terem construído as fortificações em torno da cidade. Os deuses castigam o rei: Apolo lança a peste sobre a cidade e Posídon envia um monstro marinho que devorava os habitantes. Um oráculo dizia que Hésíone, filha de Laomedonte, deveria ser sacrificada ao monstro para que o castigo terminasse. Entretanto Hércules passa por Troia e oferece-se a salvar Hésíone, que já se encontrava amarrada a um rochedo, se Laomedonte lhe oferecer as éguas que Zeus lhe tinha dado em troca de Ganimedes. Laomedonte aceita o acordo e Hércules salva a rapariga e mata o monstro (depois disto, Laomedonte recusa-se a dar as éguas e Hércules jura vingança).

Mas há alguém que não saiba que é despropositado homens fazerem acordos com peixes? O que aconteceu foi isto.

Um homem, que era um grande rei e com muito poder, tinha uma grande frota naval, que destruía toda a zona costeira da Ásia. Esses habitantes pagavam um imposto, ao qual chamavam tributo. Nesse tempo, os homens não usavam dinheiro, mas sim bens. Então, nalgumas cidades ordenou-se que dessem cavalos, noutras gado e noutras raparigas. O rei chamava-se Ceto, mas os bárbaros chamavam-no “Monstro do Mar”<sup>138</sup>. Então navegou em todas as direções pelo tempo necessário, pedindo o tributo. Quando não davam o tributo, este causava danos nas terras. Na mesma ocasião que ele foi para Troia, Hércules também foi para lá com o seu exército de Helenos. O rei Laomedonte assalariou-o para ajudar os troianos<sup>139</sup> e por seu lado Ceto desembarcou o exército e avançou. Hércules e Laomedonte, cada um com o seu exército, foram ao seu encontro e destruíram-no. E tendo isto acontecido, o mito foi inventado.

### **XXXVIII. Acerca da Hidra**

Acerca da Hidra de Lerna diz-se que era uma serpente com cinquenta cabeças e um corpo<sup>140</sup>. Quando Hércules lhe cortava uma cabeça, duas nasciam. Então, um caranguejo veio em socorro da Hidra e lolau defendeu Hércules, quando o caranguejo defendia a Hidra. Se alguém for persuadido de que alguma daquelas coisas aconteceu, é tolo, pois tal visão é ridícula. Como é que Hércules não era devorado ou lhe era infligida dor pelas restantes cabeças, quando este cortava uma delas? O que aconteceu foi isto.

---

<sup>138</sup> Κήτων, ονος, significa Ceto, nome próprio; mas κήτος, εος, significa monstro aquático. E é este jogo de palavras que Paléfato utiliza para a racionalização da narrativa.

<sup>139</sup> Este passo da racionalização vai ao encontro do mito e Paléfato, perspicazmente, só refere que Laomedonte dará um pagamento a Hércules, retirando o elemento sobrenatural, as éguas de Zeus.

<sup>140</sup> A Hidra foi criada por Hera debaixo de um plátano, perto da nascente de Amímone, para pôr Hércules à prova. A Hidra era uma serpente com várias cabeças, cujo número poderia variar entre as cinco e as cem. O seu hálito era mortal, de tal maneira que mesmo quem se aproximasse dela durante o sono, morria.

Lerno era rei de uma terra, e a terra recebeu o nome dele (naquele tempo todos os homens moravam dentro de povoações, mas agora os Argivos possuem essa terra). Nesse tempo, as cidades eram Argos, Micenas, Tirrénia e Lerna e existia um rei que mandava sobre cada uma daquelas terras. Os reis de Argos e Tirrénia<sup>141</sup> estavam submetidos a Euristeu, filho de Esténelo, o filho de Perseu, pois ele tinha Micenas, o reino maior e com mais homens. Mas Lerno não consentiu em submeter-se a ele. Por essa razão Euristeu começou uma guerra contra este. Lerno tinha, na entrada da sua terra, um forte, e cinquenta arqueiros corajosos protegiam-no. Estes ficavam sobre a torre noite e dia sem interrupção. O nome do forte era Hidra. Então Euristeu enviou Hércules para destruir o forte<sup>142</sup>. Os homens que estavam com Hércules, atearam fogo sobre os arqueiros que estavam na torre. Quando algum tombava ferido, dois arqueiros subiam no lugar no lugar de um só, porque o primeiro a ser morto era muito valente<sup>143</sup>. Quando Lerno estava a ser pressionado por Hércules na batalha, contratou mercenários Cários. E um homem grande e violento, chamado Cárcino<sup>144</sup> veio ter com ele e trouxe o seu exército. E junto com ele resistiu contra Hércules. Logo a seguir Iolau<sup>145</sup>, filho de Íficles, sobrinho de Hércules, veio de Tebas em seu socorro, com um exército. Aproximando-se, lançou fogo à torre de Hidra<sup>146</sup>. E, juntamente com Iolau e as suas tropas, Hércules cercou-os, conquistou a Hidra e fez perecer o exército. Depois destes acontecimentos, escreveram que a Hidra era uma serpente e inventaram o mito.<sup>147</sup>

---

<sup>141</sup> No original grego está escrito apenas ‘os outros reis’ (“ἄλλοι βασιλεῖς”), mas desta forma daria a entender que também o rei de Lerna se tinha sido submetido a Micenas. Mas como se vê a seguir, isso não acontece.

<sup>142</sup> A referência a Euristeu liga-se ao mito dos doze trabalhos de Hércules. No mito um dos trabalhos dados por Euristeu era o de matar a Hidra de Lerna.

<sup>143</sup> Com isto Paléfato quer dizer que, aqueles que estavam à frente eram os mais corajosos e, portanto, quando um era morto, tinha de ser substituído por dois para equivaler ao seu valor.

<sup>144</sup> Cárcino significa caranguejo, em grego. Este, no mito, vivia no pântano de Lerna, e foi em auxílio de Hidra e morreu esmagado por Hércules depois de lhe morder o calcanhar. Em interpretações evemeristas, Cárcino era um chefe militar, que foi em auxílio do rei Lerno e acabou morto por Hércules. Esta interpretação é semelhante à de Paléfato.

<sup>145</sup> Também no mito Iolau vem em auxílio de Hércules, seu tio, e, em conjunto, matam a Hidra (a descrição mais detalhada encontra-se em Grimal, 2020:209)

<sup>146</sup> Também no mito é com fogo que Hércules e Iolau matam a Hidra.

<sup>147</sup> Outras interpretações afirmam que a Hidra era pântano de Lerna que teria sido secado por Hércules (e novamente se verifica a ligação ao fogo para destruir a Hidra), mas que continuamente brotavam novas nascentes, logrando o esforço do herói. Outras interpretações, ainda, são semelhantes às de Paléfato,

## XXXIX. Acerca de Cérbero

Foi dito acerca de Cérbero que este era um cão que tinha três cabeças. É evidente que, tal como Gerião, aquele era chamado de “Três Cabeças” (tricarénio) a partir da cidade. Os homens diziam: “O cão de Três Cabeças é belo e grande”. Também se diz acerca dele que Hércules o fez subir do Hades, mas isso é fabuloso. Foi isto que aconteceu.

Gerião tinha cães grandes e audazes que vigiavam os seus bois. Um tinha o nome de Cérbero e outro de Ortro. Então Hércules, em Tricarénia, feriu Ortro, antes de arrebatá-lo. Cérbero, no entanto, continuou a acompanhar os bois. Ora, um homem Micénico, chamado Molosso, desejava o cão e, primeiramente, pediu a Euristeu que lhe vendesse o cão. Mas como Euristeu não o quis vender, ele persuadiu os boieiros a deixá-lo encerrar o cão numa caverna na Lacónia, junto de Ténaro<sup>148</sup>, a fim de gerar outros cães. E para isso cadelas delicadas foram-lhe enviadas para ele as cobrir. Euristeu enviou Hércules à procura do cão, que percorreu todo o Peloponeso até onde lhe fora dito onde encontrar o cão. E, descendo até lá, tirou o cão da caverna. Então os homens disseram: “Hércules, descendo à caverna de Hades, trouxe para cima o cão.”<sup>149</sup>.

## XL. Acerca de Alceste

Acerca de Alceste conta-se um mito trágico<sup>150</sup> que, quando Admeto estava a ponto de morrer, ela escolheu morrer no lugar dele. E que Hércules tirou-a à morte [e

---

dizendo que Hidra era uma cidade do reino de Lerno, que estava rodeada por cinquenta arqueiros e quando um morria logo outro o substituíam.

<sup>148</sup> Entendia-se que esta caverna era a entrada para o reino de Hades. (*vide* Paléfato e a racionalização do mito: 11)

<sup>149</sup> Esta explicação dada por Paléfato também se encontra em Grimal como sendo uma interpretação evemerista do mito.

<sup>150</sup> A referência ao mito ser trágico pode dever-se ao facto de Alceste ser protagonista de uma das tragédias de Eurípides, em que conta que a união dela foi o modelo de ternura conjugal, uma vez que o seu amor era tão grande que preferiu morrer no lugar do marido.

fê-la subir do Hades] por causa da sua piedade, e restituiu-a a Admeto<sup>151</sup>. Não me parece possível que alguém faça reviver outrem que tenha morrido. Mas foi isto que aconteceu.

Depois das filhas de Pélias o terem matado, Acasto, filho de Pélias, perseguiu-as, querendo matá-las pelas represálias cometidas, para vingar a morte do pai<sup>152</sup>. Ele agarrou as outras irmãs, mas Alceste fugiu para Feras, para junto de Admeto, seu primo, e sentou-se junto à lareira, como suplicante<sup>153</sup> e, por isso, não foi possível Admeto conceder a Acasto a reivindicação de a entregar. Então Acasto colocou um grande exército em torno da cidade e ateou fogo. Admeto conduziu as suas tropas contra o inimigo durante a noite e, encontrando por acaso comandantes, foi capturado vivo. Então Acasto ameaçou matá-lo se ele não entregasse Alceste, mesmo sendo suplicante. Alceste, ao descobrir que Admeto estava a ponto de morrer por sua causa, partiu e entregou-se. Acasto soltou Admeto e capturou aquela. Então os homens diziam: “Alceste é corajosa. Voluntariou-se a morrer em lugar de Admeto”. Certamente que aquilo que o mito diz não aconteceu. Durante uma certa ocasião, Hércules veio para aquele lugar, transportando as éguas de Diomedes. Admeto recebeu-o quando aquele ali passeava. E quando Admeto se lamentou daquilo que aconteceu a Alceste, Hércules, depois de ter recuperado, atacou Acasto e destruiu o exército dele. E, no fim, distribuiu os despojos de guerra por ele e pelo seu exército e devolveu Alceste a Admeto. Então os homens diziam que Hércules aparecera por acaso e trouxera Alceste da morte. A partir destes acontecimentos o mito foi inventado.

---

<sup>151</sup> Noutras versões é a própria Perséfone que, sensibilizada pelo ato de Alceste, a faz subir ao mundo dos vivos.

<sup>152</sup> Na entrada de Pélias (Grimal, 2020:362-363), apenas existe a referência de que Acasto recolheu as partes mutiladas do pai, realizou os jogos fúnebres em sua honra e expulsou Medeia e Jasão. Não há referência à perseguição das suas irmãs. Em relação a estas diz-se que, ao se aperceberem do engodo de Medeia e horrorizadas com o seu crime, fugiram e condenaram-se voluntariamente ao degredo. Noutras versões, conta-se que casaram, pois não se davam como culpadas pelo crime, justificando que tinham sido meros instrumentos de Medeia.

<sup>153</sup> Apesar de no original grego não se encontrar ‘como suplicante’, mais à frente, quando Acasto ameaça Admeto, afirma que este a deve entregar, mesmo sendo ela suplicante. E este elemento textual parece ser necessário aqui, caso contrário a frase não fica muito clara.

## XLI. Acerca de Zeto e Anfíon

Acerca de Zeto e Anfíon, Hesíodo e outros poetas contam que através da cítara erigiram a muralha de Tebas. Alguns pensam que ao tocar cítara as pedras subiam por si mesmas para cima da muralha<sup>154</sup>. Mas a verdade é a seguinte.

Zeto e Anfíon eram os melhores tocadores de cítara, e exibiam-se por uma remuneração. Mas os homens daquele tempo não tinham dinheiro. Então os que estavam com Anfíon ordenaram que quem desejasse ouvi-los iria trabalhar para a muralha. Não foram certamente as pedras que, tendo ouvido, seguiram. Então os homens, com razão, diziam que a muralha foi erigida pela lira.

## XLII. Acerca de Io

Acerca de Io diz-se que de mulher foi transformada numa vaca e, (ficando) furiosa<sup>155</sup>, foi de Argos para o Egito através do mar, o que certamente é inverosímil, [\*\*\*]<sup>156</sup>, e permanecer tantos dias sem alimento. Mas a verdade é a seguinte.

---

<sup>154</sup> No mito, Anfíon é que se dedicava à música, enquanto que Zeto às artes manuais. No momento da construção da muralha, Zeto carregou as pedras às costas, enquanto que Anfíon as atraiu para si com o poder da sua lira.

Existe, aqui, uma incongruência por parte de Paléfato, na narração do mito, pois Paléfato faz parecer que ambos tocavam instrumentos, o que não é verdade (assim como a sua racionalização vai ao encontro dessa linha de pensamento). A menos que existisse outra versão do mito, o pensamento de Paléfato não é correto.

<sup>155</sup> Conta-se que Io tivera um sonho em que se entregava a Zeus. Esta contou o sonho ao pai que, aconselhado pelo oráculo, levou a filha ao local e aí ela uniu-se ao deus. Para evitar a fúria de Hera, Zeus transformou Io em vaca, mas Hera descobriu e entregou-a a Argo. O deus, apiedado, pediu a Hermes que se encarregasse de Argo. Hermes adormeceu os cinquenta olhos do guarda, enquanto que os outros cinquenta olhos dormiam naturalmente, e matou-o. Mas Hera, não contente, enviou a Io um moscardo para atormentar. E esta, furiosa, lançou-se por toda a Grécia até chegar ao Egito, onde foi bem recebida e deu à luz um filho de Zeus, Épafo. (para mais informações *vide* Grimal, 2020:251)

<sup>156</sup> Conhecendo a estrutura de Paléfato, o que aqui se deve encontrar é uma afirmação a dizer que é impossível uma mulher transformar-se em vaca ou uma vaca em mulher; e que também é impossível uma vaca percorrer um caminho tão longínquo, especialmente sem alimento (esta última parte já é retomada no texto).

Io era filha do rei de Argos e os cidadãos conferiam-lhe a honra de ser a sacerdotisa de Hera Argiva<sup>157</sup>. Mas ela engravidou e, temendo o pai e os cidadãos, fugiu da cidade. Os Argivos partiram à procura dela e onde a encontrassem, capturá-la-iam e acorrentá-la-iam. Então eles disseram: “Ela fugiu por estar furiosa como uma vaca”. [\*\*\*]. Entregou-se a uns viajantes estrangeiros e pediu-lhes que a levassem para o Egípto<sup>158</sup>. E, chegando ali, deu à luz a criança. E assim o mito foi inventado.

### **XLIII. Acerca de Medeia**

Dizem que Medeia ferveu homens mais velhos e tornou-os jovens<sup>159</sup>. Mas nunca se provou que ela os tornou jovens; e se ela tivesse cozinhado, tê-los-ia matado todos. O que aconteceu foi isto.

Medeia foi a primeira a descobrir um rebento vermelho e o pigmento negro. Então, fez com que os cabelos grisalhos dos velhos parecessem pretos e vermelhos, pois, banhando-os, transformou os cabelos brancos em pretos e vermelhos. [\*\*\*]. Medeia foi também a primeira a descobrir a vantagem do banho de vapor para os homens. Então ela dava banhos de vapor àqueles que desejassem, mas não em público<sup>160</sup>, a fim de que nenhum médico aprendesse. E, por isso, fez com que aqueles que tomavam os banhos, prestassem juramento de não revelar aquilo a ninguém. E chamou aos banhos de vapor ‘cozedura’. Então os homens que foram aos banhos tornaram-se mais ligeiros e saudáveis. A partir disto, os que a viam com banheiras e fogo, foram persuadidos de que

---

<sup>157</sup> Esta informação também se encontra presente no mito.

<sup>158</sup> Também em Grimal surgem algumas explicações deste género que o autor atribui a historiadores que procuraram interpretar historicamente este mito.

<sup>159</sup> Na tradição mítica, não era usual Medeia ferver os mais velhos. O que se conta é que ela ferveu um velho carneiro e Pélias. E mesmo no mito o rejuvenescimento do carneiro surge como um engodo para que as filhas de Pélias cortassem o pai aos bocados e o colocassem num caldeirão. Mesmo no mito não parece que Medeia tenha efetivamente rejuvenescido algo ou alguém, apesar de Ihe serem atribuídos dotes de feiticeira.

<sup>160</sup> Προφανεί (προφανής, ές) – Este substantivo significa aquilo que é visto de forma clara e plena; e também aquilo que é público pode ser visto por todos de forma clara. Daí me parecer ser a melhor tradução para este substantivo, apesar de em Liddell, Scott s.v. não estar presente este significado.



os homens eram cozinhados. E Pélias, um homem velho e débil, morreu num banho de vapor. E o mito veio daqui.

## **XLIV. Acerca de Ônfale**

Acerca de Ônfale foi dito que Hércules serviu em casa dela. Mas esta história é despropositada, pois ele podia mandar nela e em todos os governadores dela<sup>161</sup>. [\*\*\*] Mas o que aconteceu foi isto.

Ônfale era filha de Jardano, rei da Lídia<sup>162</sup>. Quando ela ouviu falar da força de Hércules, imaginou-se a amá-lo. E Hércules, quando se aproximou dela caiu em amor pela princesa, gerando um filho com ela<sup>163</sup>. E estando encantado com Ônfale, ele fazia aquilo que ela lhe mandava. E os simplórios eram da opinião que ele a servia.

## **XLV. Acerca do Corno de Amalteia**

Dizem que Hércules levou para todas as partes o chamado Corno de Amalteia<sup>164</sup>, do qual ele obtinha tudo quanto desejava, se o pedisse. Mas a verdade é esta.

---

<sup>161</sup> Efetivamente Paléfato tem razão: Hércules podia mandar em quem quisesse. Mas Hércules vê-se obrigado a servir Ônfale para se purificar, pois, Hera fez abater, novamente, uma loucura sobre Hércules. Este vai ao encontro da pitonisa de Delfos para saber o que fazer e aquela diz-lhe que ele deveria ser escravo durante três anos e o dinheiro da sua venda dado a Êurito pelo assassinato do seu filho, Ífito. E é por esta razão que Hércules se torna escravo de Ônfale.

<sup>162</sup> Em Grimal, quando Hércules se torna escravo de Ônfale, esta já é rainha da Lídia e não princesa. (Grimal, 2020:219)

<sup>163</sup> Esta racionalização poderia ser possível já que Hércules teve dois filhos (o mito diz que tiveram dois filhos, mas Paléfato refere apenas um) com Ônfale, Aqueles (ou Agelau) e Tirseno.

<sup>164</sup> Amalteia era uma ninfa que escondera Zeus de seu pai em criança. A cabra que o amamentava chamava-se Aíx (existe uma certa confusão entre estes dois seres, pois dizia-se que a cabra se chamava Amalteia e que tinha criado Zeus; mas a versão mais comum é esta que as distingue). Na luta contra os Titãs, Zeus usa uma armadura feita com a pele da cabra, a égide. E, um dia, enquanto brincava com a cabra, Zeus partiu-lhe um corno e ofereceu-o a Amalteia, prometendo-lhe que o corno se encheria com todos os frutos que esta desejasse, de forma milagrosa. E é por isso que este corno também se chama o 'Corno da Abundância'.

Hércules viajava pela Beócia com o seu sobrinho Iolau e hospedou-se num certo albergue em Téspias. Acontece que a dona era uma jovem mulher muito bonita chamada Amalteia. E Hércules, estando encantado com ela, ficou ali hospedado por mais tempo. Mas Iolau, suportando aquilo com dificuldade, pensou em roubar o dinheiro de Amalteia, que se encontrava num corno<sup>165</sup>. Com aquele dinheiro compraria o que quer que desejasse para ele e para Hércules. Então os companheiros de viagem diziam: “Hércules tinha o Corno de Amalteia, com o qual comprava aquilo que desejava para ele”. Assim, a partir disto, o mito foi inventado. E os pintores, quando pintavam Hércules, pintavam junto dele o Corno de Amalteia.

## **XLVI. Acerca do conto de Jacinto (Pseudo-Paléfato)**

Jacinto era um jovem e bonito Amiclaio. Uma vez, Apolo e Zéfiro viram-no e ambos foram conquistados pela sua aparência, e ele foi honrado com aquilo que cada um tinha. Apolo lançou flechas e Zéfiro soprou. Da parte de Apolo havia poesia e prazer, da parte de Zéfiro havia medo e desordem. O jovem inclinou-se para o deus, e Zéfiro, dominado pelo ciúme, preparou-se para uma batalha. Mais tarde enquanto o jovem se exercitava, Zéfiro fez a sua vingança. Foi um disco que serviu para arrebatá-lo. Por Apolo foi lançado, mas por Zéfiro foi carregado<sup>166</sup>. O rapaz acabou por morrer e a Terra não deixou o acontecimento sem uma lembrança. Uma flor nasceu no lugar do jovem, que recebeu o seu nome. E dizem que o começo daquele nome foi gravado nas pétalas.

---

<sup>165</sup> O dinheiro que se encontrava dentro do corno faz alusão ao mito, que também se encontrava cheio com todos os frutos que a ninfa desejasse.

<sup>166</sup> O disco foi lançado por Apolo, mas foi Zéfiro que o transportou pelo ar.

## **XLVII. Acerca do conto de Mársias (pseudo-Paléfato)**

Mársias era um agricultor que se tornou músico. Atena odiava a flauta, pois lhe roubava não pouco da sua beleza<sup>167</sup>. Uma fonte, onde se encontrava um depósito de água, tinha-lhe mostrado a sua imagem. E, deste modo, lançou para longe a flauta, para onde Mársias estava. Então, o pastor colocou a flauta nos lábios e tocou-a. A flauta cantava com uma força divina que ia além da vontade do que a usava. Mas Mársias considerou que o poder era da sua técnica e foi ter com as Musas e Apolo, dizendo que não desejava permanecer vivo, se não fosse superior ao deus. Mas naquela competição ele foi vencido e, com a derrota, foi despojado da sua pele. Eu próprio vi o rio na Frígia, que se chamava Mársias. E os Frígios dizem que este rio é o derramamento de sangue de Mársias.

## **XLVIII. Acerca de Fáon (pseudo-Paléfato)**

A vida de Fáon estava relacionada com o seu barco e o mar, e o mar era um estreito. Ele teve o cuidado de não ter nenhuma queixa de ninguém e, por ser justo, só recebia o pagamento daqueles que tinham como o fazer. Ele era objeto de admiração por parte dos Lésbios devido ao seu caráter. Uma deusa (que dizem ser Afrodite) louvou-o. Penetrando a deusa numa pessoa, numa mulher já de velha idade, conversou com Fáon sobre a navegação. E rapidamente aquele transportou-o consigo sem pedir nada. Então o que fez a deusa acerca disto? Diz-se que ela recompensou o homem, trocando o velho corpo por um jovem e bonito. E é este Fáon para quem Safo compôs frequentemente cantos sobre a sua paixão.

---

<sup>167</sup> Isto porque, ao soprar, a cara ficava feia, porque ficava cheia de ar.

## **XLIX. Acerca do conto de Ládon (pseudo-Paléfato)**

Pareceu bem à Terra ter relações com o rio Ládon. E depois de se unirem um ao outro, a Terra ficou grávida, dando à luz Dafne. Pítio apaixonou-se por Dafne e as suas palavras para a rapariga eram de um apaixonado. Mas Dafne gostava de moderação: era necessário perseguir e perseguida foi ela. Antes de se preocupar com a fuga, convocou a sua mãe, para que de novo a colocasse no seu interior e tornasse a guardá-la. Então Terra assim o fez e colocou Dafne dentro dela. E, debaixo daquele lugar, uma planta nasceu imediatamente. O deus, no ponto mais alto da sua paixão, caiu ao lado da planta e não tinha como se afastar dela. Mas as suas mãos acolheram a planta e a cabeça foi adornada com o que restava. Diz-se também que a trípode de Apolo, sobre a fenda da Beócia não estava fixada longe de Dafne

### **L. Acerca de Hera (pseudo-Paléfato)**

Os Argivos pensam que Hera é a protetora da cidade deles e, por causa disso, fazem uma festa em sua honra. O costume da festa era o seguinte: existia um carro de vacas brancas e era necessário que a sacerdotisa fosse em cima do carro até chegar ao templo, que fica fora da cidade. Então, uma vez, quando chegou o tempo da festa, o costume não se realizou porque não havia vacas. Mas a sacerdotisa ultrapassou a dificuldade com habilidade. Ela era mãe de jovens e colocou estes na carruagem, no lugar das vacas. Assim, a tarefa das vacas foi feita pelos rapazes. E, permanecendo à frente da estátua da deusa, a sacerdotisa pediu a recompensa do sacrifício. Dizem que a deusa deu o seguinte: o próximo sono dos rapazes tornou-se o último sono de vida.

## **LI. Acerca de Oríon (pseudo-Paléfato)**

Oríon era filho de Zeus, Poseidon e Hermes. Hirieu era filho de Poseidon e Alcíone, uma das filhas de Atlas, morava em Tanagra, na Beócia. Era o melhor hospitaleiro e uma vez acolheu os deuses. Zeus, Poseidon e Hermes foram hospedados e recebidos com bondade e estes exortaram-no a pedir o que quer que ele desejasse. Este, não tendo filhos, pediu uma criança. Então os deuses pegaram na pele de um boi que lhes tinha sido sacrificado e ejacularam para cima dela, chamaram Hirieu e ordenaram que a escondesse debaixo da terra, durante dez meses. Percorrido o tempo, Uríon nasceu, chamado desta maneira por causa dos deuses terem urinado. E depois foi chamado Oríon para augurar felicidade. E enquanto este caçava juntamente com Ártemis, tentou violá-la. A deusa, irada, lançou-lhe um escorpião da terra, que o feriu no tornozelo e matou-o. Zeus, compadecendo-se dele, colocou-o entre os astros.

## **LII. Acerca de Faetonte (pseudo-Paléfato)**

Faetonte era filho de Hélio e tinha um irracional desejo de montar sobre o carro de combate paterno. Com inúmeras súplicas e banhado em lágrimas, convenceu-o. Depois de montar sobre o carro de combate, picou os cavalos e guiou-os. Mas ele não sabia bem como conduzir um carro, nem era capaz de ser firme enquanto cavalgava, e foi arrastado pelos cavalos, que ficaram transtornados pela sua temeridade e arrogância. Ele aproximou-se mais da terra e foi sacudido para o rio Eridano e afogou-se, enquanto a maior parte das terras situadas nas proximidades estavam em chamas.

## Referências Bibliográficas

Alganza Roldán, Minerva (2006), “*La mitografía como género de la prosa helenística: cuestiones previas*”, *Florentia Iliberritana: Revista de estudios de antigüedad clásica* (pp.9-37), volume 17, Granada, Universidade de Granada.

Alganza Roldán, Minerva (2015), “*¿Historiadores, logógrafos o mitógrafos? (Sobre la recepción de Hecateo, Ferécides y Helánico)*”, *Polymnia: Estudios sobre transmisión y recepción de Paléfato y la exégesis racionalista de los mitos* (pp.3-24), volume 1, Madrid, Sociedade Espanhola de Estudos Clássicos

Alganza Roldán, Minerva, Barr, Julian et Hawes, Greta (2017), “*The reception history of Palaephatus 1 (On the Centaurs) in Ancient and Byzantine texts*”, *Polymnia: Estudios sobre transmisión y recepción de Paléfato y la exégesis racionalista de los mitos* (pp. 186-235), volume 3, Madrid, Sociedade Espanhola de Estudos Clássicos

Bakker, Egbert J. (2002), “*The making of History: Herodotus’ Histories Apodexis*”, *Brill’s companion to Herodotus* (pp. 3-32), Leiden, Brill Academic Pub

Bottici, Chiara (2008), “*Mythos and Logos: A Genealogical Approach*”, *Epoché: a Journal for the History of Philosophy* (pp. 1-24), volume 13; Texas, Philosophy Documentation Center

Branco, Fernanda trad. (1990), Graves, Robert, *Os mitos gregos*, volume 1; Lisboa, D.Quixote

Buxton, Richard (1994) *Imaginary Greece – The contexts of mythology*; Cambridge universal press

Clay, Diskin (2007), “*Plato Philomythos*”, *The Cambridge Companion to Greek Mythology* (pp.210-236); USA, Cambridge University Press

Crane, Gregory (1987), *Perseus Digital Library*, disponível em <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (acedido a 26 de agosto de 2020)

Ferreira, José Ribeiro trad. (1997), Platão, *Fedro*, Lisboa, Edições 70, Lda.

Ferreira, José Ribeiro et Pinheiro, Ana Elias trad. (2014), Hesíodo, *Teogonia. Trabalhos e Dias*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da moeda, S. A. [2ª edição]

Fowler, Robert (1996), “*Herodotos and his Contemporaries*”, *Journal of Hellenic Studies* (pp. 62-87), volume 116, Cambridge, Cambridge University Press

Fowler, Robert (2006), “*How to Tell a Myth: Genealogy, Mythology, Mythography*”, *Kernos [online]* (pp.35-46), volume 19, [em linha] 07 de setembro de 2011, [consultado a 27 de julho de 2020], Bélgica, Centre international d'étude de la religion grecque antique

Fowler, Robert L. (2011), “*Mythos and Logos*”, *Journal of Hellenic Studies* (pp.45-66), volume 131; Cambridge University Press

Gibson, Craig (2012), “*Palaephatus and the Progymnasmata*”, *Byzantinische Zeitschrift (Bizantine Studies)*, (pp. 85-92), volume 105 (1), Munique, Institut für Byzantinistik, Neogräzistik und Byzantinische Kunstgeschichte, Universität München

González, Horácio et Nascimento, Milton trad. (1983), Veyne, Paul, *Acreditavam os Gregos em seus mitos?*, São Paulo, Editora Brasiliense, S.A.

Hawes, Greta (2014), *Rationalizing Myth in Antiquity*, Oxford, Oxford University Press

Henrichs, Albert (1999), “*Demythologizing the Past, Mythicizing the Present: Myth, History, and the Supernatural at the Dawn of the Hellenistic Period*”, *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought* (223-248), Oxford, Oxford University Press

Higbie, Caroline, “*Hellenistic Mythographers*”, *The Cambridge Companion to Greek Mythology* (pp.237-254), USA, Cambridge University Press

Hunter, Richard (2016), “*“Palaephatus”, Strabo, and the boundaries of myth*”, *Classical Philology* (pp.245-261), volume 111, The University of Chicago

Jabouille, Victor, trad. (2020), Grimal, Pierre, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, Lisboa, Antígona

Johansen, Thomas K. (1999), *“Myth and Logos in Aristotle”*, *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought* (pp. 279-291), Oxford, Oxford University Press

López Eire, António (1990), *“De Heródoto a Tucídides”*, *Studia Historica: Historia Antigua* (pp. 75-96), volume 8, Salamanca, Revistas Usal.

Lourenço, Frederico trad. (2003), Homero, *Odisseia*, Lisboa, Livros Cotovia [3ªedição]

Lourenço, Frederico trad. (2005), Homero, *Ilíada*, Lisboa, Livros Cotovia

Meliadò, Claudio (2015), *“Mitography”*, *Brill’s Companion on Ancient Greek Scholarship* (pp. 1057-1089), volume 2, Leiden, Brill Academic Pub.

Morales, Manuel (1999), *“Paléfato y la interpretación racionalista del mito: características y antecedentes”*, *Anuario de Estudios Filológicos* (pp. 403-424), volume XXII, Cáceres, Universidade de Extremadura

Most, Glenn W. (1999), *“From Logos to Mythos”*, *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought*(pp. 25-47), Oxford, Oxford University Press

Nagy, Gregory (2007) *“Lyric and Greek Myth”*, *The Cambridge Companion to Greek Myhtology* (pp. 19-51), USA, Cambridge University Press

Nagy, Gregory (2007) *“Homer and Greek Myth”*, *The Cambridge Companion to Greek Myhtology* (pp. 52-82), USA, Cambridge University Press

Nicolai, Roberto (2015), *“Historiography, Ethnography, Geography”*, *Brill’s Companion to Ancient Greek Scholarship* (pp. 1090-1125), volume 1, Leiden, Brill Academic Pub.

Osmun, George (1956), *“Palaephatus. Pragmatic Mythographer”*, *The Classical Journal* (pp.131-137), volume 52, Chicago, The Classical Association of the Middle West and South



Pérez, Ángel Ruiz (2005), "*La historiografía griega y el mito. De la genealogía a la mitografía*", *Cuadernos de literatura griega y latina* (pp.109-130), volume 5, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos

Powell, Barry (2004), *Classical Myth*; New Jersey, Prentice-Hall, [4ª edição]

Prieto, Maria Helena, Pena, Abel (1995), *Índice de Nomes Próprios Gregos e Latinos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian

Rocha, Pereira, Maria Helena trad. (1991), Burkert, Walter, *Mito e Mitologia*, Pereira, Lisboa, Edições 70

Rocha Pereira, Maria Helena (2009), *Hélade: Antologia da Cultura Grega*, Lisboa, Guimarães Editores, S.A.

Rocha Pereira, Maria Helena (2012), *Estudos de História da Cultura Clássica*, volume 1, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian [11ª edição]

Rocha Pereira, Maria Helena (2017), Platão, *República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian [15ª edição]

Rodrigues, Eugénia trad. (2000), Jay, Roni, *Mitologia, in Hiper Apontamentos Europa-América. Filosofia*; volume 15; Mem Martins: Europa América

Roldán, Minerva, Barr, Julian et Hawes, Greta (2017), "*The reception history of Palaephatus 1 (On the Centaurs) in Ancient and Byzantine texts*", *Polymnia: Estudos sobre transmissão y recepción de Paléfato y la exégesis racionalista de los mitos* (pp.186-235), volume 3, Madrid, Sociedade Espanhola de Estudos Clássicos

Sarian, Haiganuch trad. (1990), Vernant, Jean-Pierre, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, Brasil, Paz e Terra

Sierra Martín, César (2012), "*Nuevamente de Heródoto a Tucídides*", *Historiae* (pp. 71-87), volume 9, Barcelona, Grup d'Estudis Historiogràfics.

Silva, Ana Maria Pinto trad. (2005), Philip, Neil, *Mitologia do Mundo*, Lisboa, Circulo de Leitores

Simões Loureiro, M. J. trad. (1993), Burkert, Walter, *Religião grega na Época Clássica e Arcaica*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian

Spengel, Leonard von (1854), *Rhetores Graeci*, volume 2, Lipsae in aedibus B.G. Teubneri [edição de 1885]

Sepulveda, Margarita trad. (2002), Apolodoro, *Biblioteca*, Barcelona, Gredos Editorial, S.A.

Stern, Jacob trad. (1996), Paléfato, Περὶ ἀπίστων. *On unbelievable Tales*, Wauconda (Illinois), USA, Bolchazy – Carducci Publishers

Stern, Jacob (1999), “*Rationalizing Myth: Methods and Motives in Palaephatus*”, *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought* (pp.215-222), Oxford, Oxford University Press

Suda On Line and the Stoa Consortium - *Suda On Line Byzantine Lexicography* (2000), disponível em <https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/index.html> (acedido a 10 de dezembro de 2019)

Torres, José (2010), “*Modelos de narración breve de la Antigüedad: las Historias increíbles de Paléfato, Heráclito y el Anónimo Vaticano*”, *Studia Philologica Valentina* (pp. 139-157), volume 12, nº9, Navarra, Universidad de Navarra

Valente, Ana Maria trad. (2015), Aristóteles, *Poética*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian [5ª edição]

Van den Berg, Robbert (2017), “*Palaephatus on ὀνόματα, λόγοι and ἔργα*”, *Mnemosyne: a journal of classical studies* (pp. 308-315), volume 70, Leiden, Brill Academic Pub

Várzeas, Marta (2004), “*Entre a História e a ficção: Os discursos na obra de Tucídides*”, *Literatura e História – Actas do Colóquio Internacional* (pp. 277-282), volume 2, Porto, Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Departamento de Estudos Portugueses e Estudos Românicos

Várzeas, Marta Isabel de Oliveira (2009), *A força da palavra no teatro de Sófocles: entre retórica e poética*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian: Fundação para a Ciência e a Tecnologia

Várzeas, Marta (2016), “*Calímaco e a linguagem universal do mito*”, *Pólis/Cosmópolis: Identidades Globais & Locais* (pp. 149-155), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume Editora

Watkins, Calvert (1995), *How to kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*; New York, Oxford university press

\_\_\_\_\_ (1999), *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought*; Oxford, Oxford University Press

\_\_\_\_\_ (2007) *The Cambridge Companion to Greek Myhtology* (Woodard, Roger D. editor); USA, Cambridge University Press