

AS MUSAS CONTRA TERSITES? IDEOLOGIA NO CANTO II DA *ILÍADA*The Muses Against Thersites? Ideology in Book II of the *Iliad*

Malta, André

 André Malta *
andremal@usp.br
Universidade de São Paulo, Brasil

Cuadernos de Literatura. Revista de Estudios Lingüísticos y Literarios

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina
ISSN: 0326-5102
ISSN-e: 2684-0499
Periodicidade: Semestral
núm. 20, e2002, 2023
cuadernosdeliteraturaunne@gmail.com

Recepção: 01/08/2022
Aprovação: 25/10/2022

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/785/7853965005/>

DOI: <https://doi.org/10.30972/clt.0206621>



Este trabalho está sob uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.

Resumo: A “Invocação às Musas” do Canto II da *Iliada* determina um viés excludente na extensa enumeração prestes a ser apresentada. Meu objetivo aqui é defender que essa exclusão se alinha não apenas à ideologia aristocrática geral homérica, mas sobretudo à defesa contundente que dela se faz na primeira parte desse Canto II, na pequena crise deflagrada pela intervenção de Thersites, que confirma o discurso de poder dos *áristoi*. Tentarei ainda mostrar que, a despeito da presença dessa ideologia, as tensões dramáticas envolvendo as figuras de liderança na *Iliada* permitem que, em sua recepção, o passo seja lido como retrato dos problemas decorrentes de governos centralizados e como veículo de contra-ideologias de valorização da intervenção popular.

Palavras-chave: *Iliada*, ideologia, Thersites.

Abstract: The “Invocation to the Muses” of Book II of the *Iliad* sets an excludent approach for the long list about to be presented. My aim here is to argue that this exclusion lines up not only with the Homeric aristocratic ideology, but also, and mainly, with its solid defense displayed at the first part of Book II, during the brief crisis raised by Thersites, which confirms the power of the *áristoi*. Similarly, I will try to show that, despite this ideology, the dramatic tensions attached to the leaders in the *Iliad* allow the passage to be read in its reception as a portrait of the problems caused by central power and as a vehicle of counter-ideologies that promote popular intervention.

Keywords: *Iliad*, ideology, Thersites.

¹O modo como o Canto II da *Iliada* está organizado é familiar para leitores e estudiosos do poema: uma primeira parte centrada na figura de Agamêmnon e no sonho que o visita, com seus desdobramentos imediatos (vv. 1-483), e uma segunda trazendo a relação com os nomes das lideranças guerreiras e seus

AUTOR NOTES

- * André Malta é Professor da área de Clássicas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP), pela qual obteve seu PhD em 2003. Especializado em épica grega, além de vários artigos, publicou uma “Tetralogia Homérica” formada pelos livros *A selvagem perdição: erro e ruína na Iliada* (2006), *Homero múltiplo: ensaios sobre a épica grega* (2012), *A Musa difusa: visões da oralidade nos poemas homéricos* (2015) e *A astúcia de Ninguém: ser e não ser na Odisseia* (2018). Traduziu, para o português, doze cantos de Homero (quatro da *Iliada* e oito da *Odisseia*), uma seleção das fábulas de Esopo e nove diálogos de Platão.

contingentes, o chamado “Catálogo das naus” (vv. 484-877). Nesse arranjo, uma seção conduz à outra porque o rei, depois de um movimento inicial sinuoso e nada óbvio, que analisei em outro ensaio (Malta, 2012, p. 113-150), acaba preparando suas numerosas tropas para o combate contra os troianos, seguindo a visão onírica vitoriosa que tivera na abertura do episódio. Com efeito, numa série de cinco símiles (vv. 455-483), que preparam a transição na narrativa, Homero destaca a quantidade espantosa de homens que se movimentavam sob o impulso da ordenação militar levada a cabo pelo Atrida e pelos demais reis (*krínontes*, “organizando”, v. 446, *diekósmeon*, “organizavam”, v. 476).

Nesse contexto, a famosa “Invocação às Musas”, abrindo a segunda parte do canto, vem assinalar o elo necessário entre o limitado cantor e a onipotência das deusas, para que a lista possa ser enunciada. Mais do que isso, porém, essas linhas determinam um viés excludente na extensa enumeração prestes a ser apresentada: como se sabe, só os “comandantes” (*hegemónes*, v. 487), “líderes” (*koiranoi*, v. 487) e “chefes” (*arkhóus*, v. 493) serão nomeados. A “multidão” (*plethún*, v. 488) não terá a mesma sorte. Quero analisar aqui essa exclusão para além da enorme exigência com que é justificada e mostrar que ela se alinha não apenas à ideologia aristocrática geral homérica (como era de se esperar),² mas sobretudo à defesa contundente que dela se faz na primeira parte desse Canto II, na pequena crise deflagrada pela intervenção de Tersites. Em outras palavras, pretendo defender que a invocação e o catálogo são não só um desdobramento narrativo natural do que veio antes, mas a confirmação eloquente do discurso de poder dos *áristoi*. Depois, tentarei mostrar que, a despeito da presença dessa ideologia, as tensões dramáticas envolvendo as figuras de liderança na *Iliada* permitem que em sua recepção o passo seja lido como retrato dos problemas decorrentes de governos centralizados, e como veículo de contraideologias de valorização da intervenção popular.³

Começo apresentando os versos da invocação, no original grego e na tradução de Frederico Lourenço, ligeiramente modificada:

*ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Οὐλύμπια δώματ' ἔχουσαι,
 ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε πάρεστέ τε ἴστέ τε πάντα,
 ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν,
 οἳ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοῖρανοὶ ἦσαν.
 πληθὺν δ' οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω,
 οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλώσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν,
 φωνὴ δ' ἄρρηκτος, χάλκεον δέ μοι ἦτορ ἐνείη,
 εἰ μὴ Οὐλυπιάδες Μοῦσαι Διὸς αἰγιόχοιο
 θυγατέρες μνησαίαθ' ὅσοι ὑπὸ Γλιον ἦλθον.
 ἀρχοὺς αὖ νηῶν ἐρέω νῆάς τε προπάσας.*

*Dizei-me agora, ó Musas que no Olimpo tendes vossas moradas
 –pois sois deusas, estais presentes e todas as coisas sabeis,
 ao passo que nós ouvimos apenas o kléos e nada sabemos–,
 quem foram os comandantes dos dânaos e os líderes.
 A multidão eu não seria capaz de enumerar ou nomear,
 nem que tivesse dez línguas, ou então dez bocas,
 uma voz indefectível e o coração de bronze,
 a não ser que vós, Musas Olímpias, de Zeus detentor da égide
 filhas, me lembrásseis quantos vieram para debaixo de Ílion.
 Enumerarei então os chefes das naus e a totalidade das naus.⁴
 (Iliada II, vv. 484-493)*

É consenso que há muitos elementos em jogo nessas poucas linhas. Seria impossível abordá-los aqui. O fundamental é sublinhar que o dado objetivo da enorme quantidade (“multidão”, *plethús*, “quantos”, *bósoi*), aquela mesma destacada na sequência dos cinco símiles que fecha a primeira parte do canto, responderia pela impossibilidade de se nomear a massa, mesmo que o aedo assumisse uma forma quase monstruosa, com dez

bocas e dez línguas (lembre-se o verso 176 do Canto XII, “difícil seria para mim narrar tudo como um deus”, *argaléon dé me taúta theòn hòs pánt’ agoreúsai*). Apenas o poder das Musas poderia contornar essa barreira – lembra a voz em primeira pessoa nos dois passos –, mas a advertência no Canto II parece protocolar, porque em seguida reafirma-se a circunscrição aos líderes, dando-se o assunto por encerrado.⁵ A multidão será referida apenas numericamente: a partir da “totalidade das naus” (*veás te propásas*, v. 493) será possível tirar uma média imprecisa de cada contingente (Kirk, 1985-1993, vol. 1, p. 168). Portanto, no discurso a ser construído, os combatentes serão apenas número, e o *kléos* ouvido jamais poderá ser deles, menos porque não há como incluí-los de alguma forma na lista (como fica sugerido), e mais porque nesse universo eles devem ser, por convenção, anônimos (a verdade que o poema não quer expor). O próprio Canto II, contudo, mostrara havia pouco a atuação – e a nomeação – de um combatente que tende a ser identificado com o povo, Tersites. O episódio não representaria uma fratura na ideologia aristocrática, por essa figura ter uma voz individualizada? Se não todos, ao menos alguns nomes de populares não poderiam, sim, ser enunciados?

Relembremos o contexto. Depois do sonho enganador e do teste a que Agamêmnon submete as tropas, temos um princípio de debandada do exército, que é contido por Odisseu graças à orientação direta da deusa Atena. Essa ação do herói, apesar de descrita em poucos versos (vv. 183-206), chama nossa atenção porque é discriminatória. Empunhando o cetro tomado das mãos do Atrida, com quem era “rei” ou “homem nobre” (*basiléa/éxokhon ándra*, v. 188) Odisseu atua de um modo, chamando-o com “palavras suaves” (*aganóis epéessin*, v. 189) de “covarde” (*kakós*, v. 190)⁶ e mandando-o sentar e fazer sentar as tropas (v. 191), mas age de modo oposto com o “homem do povo” (*démou t’ándra*, v. 198), em quem “batia com o cetro” (*sképtroi elásasken*, v. 199):

“δαιμόνι’ ἀτρέμας ἦσο καὶ ἄλλων μῦθον ἄκουε,
οἱ σέο φέρτεροί εἰσι, σὺ δ’ ἀπτόλεμος καὶ ἀναλκίς
οὔτε ποτ’ ἐν πολέμῳ ἐναριζήμιος οὔτ’ ἐνὶ βουλῇ.
οὐ μέν πως πάντες βασιλεύσομεν ἐνθάδ’ Ἀχαιοί,
οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη. εἰς κοίρανος ἔστω,
εἷς βασιλεύς, ᾧ ἔδωκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω
σκῆπτρόν τ’ ἠδὲ θέμιστας, ἵνά σφισι βασιλεύῃ.”

“Desvairado! Senta-te sossegado e ouve o que dizem outros,
melhores que tu! És um covarde, um fraco!
Não serves para nada, nem na guerra, nem pelo conselho.
Não penses que aqui nós, aqueus, reinaremos todos!
Não é boa a multiliderança. Seja um só o líder,
um só o rei, a quem o filho de Crono de curva astúcia deu
o cetro e as sentenças, para que decida para os seus.”
(*Iliada* II, 200-206; tradução modificada)

Repare-se que, a despeito do tratamento oposto, ambos os grupos são abordados de forma anônima: não interessa com que indivíduo em particular Odisseu fala, mas sim a classe a que pertence, numa estrutura que é bipartida. A ação tem o efeito desejado: todos retornam para a ágora, conforme nos diz o narrador entre os vv. 207 e 211. Uma vez reunidos, a assembleia terá agora um desfecho positivo, graças às falas, em sequência, do próprio Odisseu (a mais longa e importante, vv. 284-332), de Nestor (vv. 337-368) e de Agamêmnon (vv. 370-393). Antes, porém, temos a intromissão da figura perturbadora de Tersites: toma a palavra e ataca o Atrida (vv. 225-242), sendo por isso censurado e espancado por Odisseu, que recebe a aprovação da multidão (vv. 243-278).

Como entender esses comportamentos e as palavras ditas por esses personagens no contexto do Canto II? Logo de saída, é preciso destacar que todo o episódio, no plano maior da *Iliada*, corresponde, a meu ver, a uma espécie de reflexão sobre o exercício falho da liderança político-militar: Agamêmnon, por causa da

inoportuna desonra a Aquiles ocorrida no Canto 1, é alimentado por Zeus com falsas esperanças de vitória, que mais à frente ficarão evidentes, para ele e para todos. Nesse sentido, a atuação destacada de Odisseu acaba tendo o efeito de assinalar a deficiência do rei, cujo lugar precisa ocupar provisoriamente: a ênfase aqui no comando central derivado de Zeus é consequência direta da sua instabilidade, desde o episódio inicial do poema (Thalman, 1988, p. 7-10). Mas isso não é tudo. Na medida em que não só louva o poder da grande liderança, mas também rebaixa a capacidade do povo, a passagem parece construir um discurso no qual se defende que, apesar das falhas da realeza, essa forma de governo não deve ser contestada em seus princípios, merecendo a aprovação da própria massa. É essa a ideologia que está muito bem assentada na cena que precede a entrada de Tersites, com a oposição eloquente entre “multiliderança” (*polukoiraníe*) / “todos reinarmos” (*pántes basileúsomen*), de um lado, e “um só rei/líder” (*heís basileús/koíranos*), do outro.

Mas quem é Tersites, afinal? Sua apresentação pelo narrador ao longo de mais de dez versos (vv. 212-223) é extraordinária na tradicional poesia homérica, que dispensa introduções formais de personagens já conhecidos do público, sobretudo longas. O vinco aqui é claro: essa figura precisa ser descrita de modo negativo, para que não simpatizemos com sua causa (Richardson, 1990, p. 39-40). Dois superlativos resumem o enfoque, que é físico-moral: *aískhistos*, “o mais feio” (v. 216), e *ékthistos*, “o mais detestável” (v. 220); à sua fala, classificada como desordenada, vem se juntar o aspecto disforme. Seu alvo favorito eram os reis, aos quais gostava de agredir, censurar, insultar (o verbo *neikéo* é o principal na passagem, vv. 221, 224, 243, 277), quase como um palhaço ou um eu-poético jâmbico, sempre com o objetivo de produzir o riso.⁷ Richard Martin abordou em seu livro os defeitos estilísticos da “performance falha” de Tersites, supondo que esta seria associável à sua classe, “talvez não-aristocrática” (tradução minha) (Martin, 1989, p. 109-113; ver ainda Zecchin de Fasano, 2005, p. 2-5). De fato, não fica evidente que se trata de um homem do povo, que Tersites não deve ser visto por nós como um nobre. Para Leaf, a ausência tanto do nome do pai quanto da terra de origem seria sinal claro de que estamos diante de alguém “de origem baixa”, “o único soldado comum a ser nomeado na *Iliáda*” (tradução minha) (Leaf, 1900-1902, vol. 1, p. 64). Para Kirk, por outro lado, a divisão entre aristocratas e os demais combatentes é frouxa (ponto que retomarei), ainda que a omissão do patronímico pareça significativa – não acontecendo, por exemplo, com uma figura como Dólón, cujo pai é citado no Canto 10, mesmo que este guerreiro do lado troiano seja “feio de aspecto” (*eídos kakós*, v. 316) (Kirk, 1985-1993, vol. 1, p. 138-139)–. Mas me parece que o dado decisivo vem do fato de acontecer com Tersites o mesmo que acontecera com o homem do povo referido de forma explícita antes: ao final ele é espancado pelo rei Odisseu com o objeto cuja simbologia é central em toda a passagem (“com o cetro bateu-lhe”, *sképtroi pléxen*, vv. 264-265). Esse gesto é eloquente e tem, a meu ver, o poder de igualar Tersites a um popular.⁸

Nesse sentido, é significativo que a intrusão desse homem do povo se encerre com um comentário anônimo da massa, que faz o que dela se espera, louvar os líderes:

οἱ δὲ καὶ ἀχνύμενοί περ ἐπ’ αὐτῷ ἠδὺ γέλασαν.
 ὦδε δὲ τις εἶπεσκεν ἰδὼν ἐς πλησίον ἄλλον:
 “ὦ πόποι ἦ δὴ μυρὶ Ὀδυσσεὺς ἐσθλὰ ἔοργε
 βουλὰς τ’ ἐξάρχων ἀγαθὰς πολεμὸν τε κορύσσω.
 νῦν δὲ τόδε μέγ’ ἄριστον ἐν Ἀργείοισιν ἔρεξεν,
 ὃς τὸν λαβητῆρα ἐπεσβόλον ἐσχ’ ἀγοράω
 οὐ θῆν μιν πάλιν αὐτίς ἀνήσει θυμὸς ἀγήνωρ
 νεικεῖειν βασιλῆας ὄνειδείους ἐπέεσσιν”.
 ὡς φάσαν ἠ πληθύς.

Mas os outros, embora acabrunhados, riam-se aprazivelmente.
 Entre eles um assim dizia, olhando de soslaio para outro:
 “Ah, na verdade são aos milhares os feitos valentes de Odisseu,
 tanto na primazia dos conselhos quanto na autoridade guerreira!
 Mas esta foi a melhor coisa que ele fez entre os argivos,

*visto que cortou o palavreado a este caluniador desavergonhado.
Não me parece que doravante o seu coração orgulhoso
de novo o encoraje a insultar reis com palavras despudoradas!”
Assim falava a multidão.
(Ilíada II, 270-278)*

O feito de Odisseu é considerado “a melhor coisa” (*tóde még’ áriston*, v. 274), visto que servirá de exemplo, inibindo novos insultos aos reis. Que esses que falam (um simples *hoi* no grego, v. 270, traduzido acima por “os outros”) sejam os populares fica claro pelo verso 278, “Assim falava a multidão” (*hós phásan he plethús*), embora possamos, seguindo Kirk, ser menos rígidos na divisão e imaginar que nobres também pudessem ser incluídos no grupo. Note-se, contudo, que ao introduzir o comentário geral, o narrador dissera que eles, “embora acabrunhados, riam-se aprazivelmente” (*kai akhnúmenoí per ep’ autói hedù gélassan*, v. 270). Sim, Tersites aprendeu sua lição –quem busca expor os outros à chacota acaba sendo alvo dela–, mas o mais intrigante é a presença do particípio *akhnúmenoí*: por que “acabrunhados” ou “afritos”? Leaf imagina que “a assembleia está desgostosa de ver a humilhação de seu porta-voz” (tradução minha) (Leaf, 1900-1902, vol. 1, p. 68), mas quero sugerir que essa “aflição” pode ter a ver com o fato de que a ameaça de espancamento paira sobre todos eles que são do povo –alguns, sabemos, já haviam tido sua cota antes, para que retornassem à assembleia–. Como disse Moses Finley ao comentar a cena, em certo sentido, mesmo que rindo, eles se apiedavam de Tersites enquanto um dos seus, agredido porque “atacara as fundações sobre a quais se erigia o mundo de Odisseu” (tradução minha) (Finley, 2002, p. 113). Será que esse simples particípio pode não só confirmar, para nós, que são populares esses que assim se manifestam, mas sugerir ainda a opressão que sofrem?

Resumindo o que foi abordado, podemos dizer que há um contraste vívido entre nobres e populares nessa passagem, sintetizado nos próprios vv. 278 e 279, que fecham a fala anônima da massa e preparam a nova fala de Odisseu, verdadeira “antítese entre dois partidos”, nos dizeres de Kirk (tradução minha) (Kirk, 1985-1993, p. 145); note-se a presença ameaçadora do cetro:

*ὡς φάσαν ἢ πληθύς, ἀνὰ δ’ ὁ πολίπορθος Οδυσσεύς
ἔσται σκήπτρον ἔχων...*

*Assim falava a multidão. Levantou-se Odisseu saqueador de cidades,
segurando o cetro na mão...
(Ilíada II, 278-279)*

Num primeiro plano, temos então reafirmado o discurso de poder dos melhores ou reis –organizados em torno de uma monarquia que idealmente não deve ser autocrática–, com o silenciamento violento de qualquer contestação. A situação dramática, porém, se constrói de modo a explicitar os problemas da vigência dessa ordem política, que provoca desordem quando a palavra final de um só é despótica e desastrosa, como é a de Agamêmnon desde a abertura da *Ilíada*.

Quero concluir explorando os efeitos que esse contraste pode ter tido –e pode ter– nas diferentes recepções do poema, segundo direções opostas: lido sim como legitimação do silenciamento da voz popular, como se viu, mas lido também como contra-exemplo para um regime de tipo democrático. Vale frisar que, qualquer que seja o enfoque, acredito ser preciso abrir espaço para uma perspectiva heurística supra-histórica da poesia homérica, segundo a qual situações e passagens são potencialmente reatualizáveis, e não estanques e presas às fontes, enquanto meros reflexos de um contexto específico. Como propôs Eric Havelock (embora fosse ele mesmo um historicista clássico), falando a respeito da assembleia do Canto I da *Ilíada*, não seria possível ver aí “a cidade reunindo-se em uma sessão”, como se a cena reproduzisse “o parlamento de uma pólis, fornecendo assim um paradigma do procedimento cívico, num misto de fantasia antiga e realidade política contemporânea”? (tradução minha) (Havelock, 1978, p. 127-128). Não estou preocupado aqui,

portanto, em tomar Homero como retrato histórico (qualquer que seja esse retrato), em determinar se reflete uma condição política “tribal”, do *oikos*, ou talvez uma suposta transição ocorrida por volta do século VIII, quando a ideologia aristocrática teria funcionado como instrumento contra a massa cada vez mais resistente, conforme defendeu Ian Morris em um artigo influente (Morris, 1986, p. 91).⁹ Prefiro abandonar esse positivismo desenvolvimentista em favor de formulações mais gerais e, a meu ver, mais enriquecedoras: a ideologia homérica é, num primeiro plano, aristocrática (ainda que o rótulo seja ele mesmo redutor), mas é, ademais, tensionada por uma organização política interna multifacetada, que não reflete nenhuma época ou sistema, sendo assim útil como espaço de reflexão para diferentes situações, e objeto de apropriação para novos discursos ideológicos.

Homero pinta, em parte, a oposição de que falamos, entre reis/melhores e povo/multidão, mas esse quadro está longe de ser algo simples de se acessar no interior das narrativas. Conforme mostrou Walter Donlan ao abordar suas lideranças, percebe-se aí uma espécie de hierarquia entre pares, que gera tensões em decorrência da afirmação de status e autoridade num ambiente “honorífico”, o que pode levar a um possível isolamento e à busca do “mais rei”. Mas, por outro lado, esse arranjo também ajuda a resolver conflitos, pela acomodação dos interesses e da visão comum dos que pertencem ao mesmo estrato (Donlan, 1999, p. 252-253). Se o Canto I exemplifica bem o primeiro movimento, o Canto II, sobretudo a partir da intervenção de Odisseu –como lembra o mesmo Donlan–, mostra manobra em sentido contrário: temos um rei (Agamêmnon) que, ao tentar “restabelecer sua própria posição de autoridade, que está diminuída”, conta com o “compromisso de lealdade” dos demais comandantes (Donlan, 1999, p. 257).

Além desse arranjo/desarranjo interno da classe, que a encaminha para a coesão/ruptura, há ainda a interação com seus subordinados, que ajuda a compor o quadro. Dean Hammer, num artigo sobre democracia e tirania em Homero, mostrou como as relações de comando entre líderes e liderados aponta para direções contraditórias nos poemas (Hammer, 1988, p. 332). Segundo ele, o que teríamos nos épicos seria uma espécie de “política plebiscitária”, segundo a qual a “autoridade dos líderes deriva, ao menos em parte, da legitimidade oriunda de sua aclamação pelo povo”, ainda que esta voz pudesse ser ignorada (tradução minha) (Hammer, 1988, p. 337-348). É verdade que na sua visão evolutiva essa política funcionaria como uma ponte, nos séculos VIII e VII, para a emergência posterior da tirania e da democracia, mas quero defender que tirania e democracia, e outros regimes, podem ser projetados nos poemas homéricos sem que busquemos a correspondência histórica com um momento específico de criação.¹⁰

A massa que precisa ser ouvida, por sua vez, é uma entidade fluida, que aparentemente se opõe aos líderes como classe, mas que também parece englobar vários deles, quando temos a situação em que uma figura se isola em oposição à maioria, como é o caso de Agamêmnon no Canto I da *Iliada*. Quem frequenta Homero no grego sabe que *laós* –e não *dêmos*, que tem o sentido de “demo”/“distrito”/“povoado”, nem *plethús*– é o termo central para designar a coletividade, depois de “argivos”/“dânaos”/“aqueus”, para ficarmos apenas no lado grego.¹¹ Já no próêmio fala-se nos “aqueus” mortos (v. 2), nas almas dos “heróis” (v. 4) que baixaram ao Hades. No verso 10 do Canto I usa-se o substantivo *stratós*, “exército”, e pela primeira vez *laós*. O termo pode ser traduzido por “tropa” por causa do contexto militar, mas sabemos que em grego tem o significado de “massa”, “gente”, podendo vir no plural ou no singular. No começo do Canto II, ouvimos que o destino dos *laoi* dependia do rei Agamêmnon (v. 25), não por acaso qualificado como “pastor do povo/das tropas” (*poimèn laôn*), título político-militar que no Canto II será aplicado ao Atrida cinco vezes (vv. 85, 105, 243, 254, 772). É significativo que nesse mesmo canto, antes de chamar o povo para a assembleia, o “pastor” reúna-se com o conselho restrito dos *gérontes*, “anciãos” (v. 53) –elemento que nos remete a um regime do tipo oligárquico–, e sabemos que esses “anciãos” são os reis porque, ao fim da conversa com o Atrida, eles se levantam e seu movimento é contrastado com o da massa:

*οἱ δ' ἐπ' ἀνέστησαν πείθοντό τε ποιμένι λαῶν
σκηπτούχοι βασιλῆες, ἐπεσσεύοντο δὲ λαοί.*

*Por seu lado se levantaram e obedeceram ao pastor do povo
os reis detentores de cetro; e por seu lado se apressava o povo.
(Ilíada II, 85-86)*

Mas nem todos os reis estavam no conselho (v. 194)¹² e, portanto, *laós* pode englobar outros nobres. A despeito disso, a grande quantidade de gente, que vem destacada num símile, antecipa a sequência que aparecerá mais tarde (e que eu mencionei no começo deste artigo): as “raças de abelhas enxameantes” são aproximadas das “muitas raças que marchavam para a assembleia”, e vemos *laós* ser empregado no singular (v. 99) e no plural (v. 96). Quando Agamêmnon termina finalmente seu desastrado discurso-teste, o narrador faz menção agora ao impacto que teve na “multidão” (*plethún*, v. 143).

Essa fluidez da massa na relação com os líderes encontra um bom exemplo, a título de ilustração, numa passagem intrigante do Canto XII, quando Polidamante, uma figura de origem nobre, e não popular, interpela assim Heitor:

*Εκτορ ἀεὶ μὲν πῶς μοι ἐπιπλήσσεις ἀγορήσιν
ἔσθλα φραζομένῳ, ἐπεὶ οὐδὲ μὲν οὐδὲ εἰσικε
δῆμον εὐντα παρέξ ἀγορευέμεν, οὐτ' ἐνὶ βουλῇ
οὐτέ ποτ' ἐν πολέμῳ, σὸν δὲ κράτος αἰὲν ἀέξειν.
νῦν αὖτ' ἐξερῶ ὡς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα.*

*Heitor, sempre me repreendes nas assembleias,
embora eu diga coisas justas, visto que não fica bem
que alguém do povo te contradiga, seja na deliberação
ou na guerra, pois deve sempre aumentar o teu poder.
Mesmo assim direi aquilo que me parece melhor.
(Ilíada XII, 211-215)*

“Alguém do povo” (*démon eónta*) traz um uso atípico de *dêmos*, quase como *demótes*, termo que não aparece em Homero. A despeito desse problema, o passo indica uma assimilação inesperada de Polidamante à massa, e a necessidade (da perspectiva aristocrática) de a voz popular não ir contra o chefe: temos simultaneamente a ótica da multidão e o lugar reservado a ela nesse sistema –aumentar o poder do líder–. A exposição desse choque e a atitude subsequente de Heitor, que, não sem uma boa dose de *húbris*, vai contra o homem cujo conselho antes acatara, falam muito sobre a complexidade das questões políticas que um poema como a *Ilíada* pode colocar para quem o lê.

O levantamento desses dados sumários mostra que, mais do que uma oposição clara e simples entre duas classes, o poema promove deslizamentos entre os grupos sociais, que se afastam e se aproximam conforme a ação se desenrola. Se voltarmos à nossa discussão central do Canto II, poderemos afirmar que o que vemos aí é um rei que, insistindo num comando mais autocrático (mas com o importante apoio de outros chefes), produz um descontentamento geral. A reação dos demais líderes, ainda que críticos, vai no sentido de reforçar a figura real para manter a todo custo a ordem. Tersites, contudo, ao dar voz a censuras legítimas, acaba, como sabemos, por avalizar as palavras já antes ditas por Aquiles, depois que a vontade de todos fora contrariada pelo desejo de um só (na rede semântica formular épica, não parece casual que o verso final do seu discurso seja a repetição do que o Pelida dissera: *Ilíada* II, 242 = I, 232).¹³

Assim, embora nesses momentos o poema pareça acomodar um discurso antidemocrático como ideologia central, a presença da assembleia e sua identificação com figuras de ponta como Aquiles, junto ainda com as fraturas no comportamento do rei supremo, podem alimentar discurso contrário. À luz da democracia ateniense, por exemplo, e da nossa, a multiliderança, com todos reinando, poderia ser o mais desejável e o mais produtivo nas circunstâncias do poema (Odisseu ter que liderar com Agamêmnon não revela os problemas do comando quase tirânico de um só?). Note-se, a título de conclusão, que *polukoirante* (v. 204),

“multiliderança” –a ocorrência é única, e curiosamente está na boca do herói *polú-* por excelência– é um tipo de organização política que vem aludida por Aristóteles no Livro 4 da *Política*, ao abordar as formas de democracia, apenas para confessar não saber a qual exatamente Homero se refere aí (*ádelon*, 1292a13-15). A menção pelo Estagirita à passagem que estou abordando, um pouco perdida no contexto maior de um tratado sobre os diferentes tipos de governo, tem no mínimo o poder de nos mostrar a rica possibilidade de cruzamentos na experiência da recepção. O enfoque dos regimes é móvel,¹⁴ reforçando entendimentos variados de contextos “ficcionalis”, como o homérico, ou mesmo o trágico. Não há como negar que, nessas circunstâncias, Tersites, com seu atrevimento e seu conselho (que não deve, a meu ver, ser tomado apenas como fora do alvo), obtém algum *kléos* político e ombreia com muitos dos nomes listados na segunda parte do canto.¹⁵

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brandão, J. L. (2015). *Antiga Musa (Arqueologia da Ficção)*. Belo Horizonte, Relicário.
- Chantraine, P. (1999). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris, Klincksieck.
- Donlan, W. (1999). W. *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*. Wauconda, Bolchazy-Carducci.
- Finley, M. (2002). *The world of Odysseus*. New York, New York Review Books.
- Hammer, D. (1988). Homer, Tyranny, and Democracy. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 39, 331-360. <https://bit.ly/3h47X96>
- Havelock, E. (1978). *The Greek Concept of Justice*. Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Homero. *Iliada*. (2013). Trad. Frederico Lourenço. São Paulo, Penguin/Companhia das Letras.
- Kirk, G. S. (ed.) (1985-1993). *The Iliad: a Commentary*. 4 vols. Cambridge, Cambridge University Press.
- Leaf, W. (1900-1902). *Homer: The Iliad*. 2 vols. Cambridge, Cambridge University Press.
- Macey, D. (2000). *Dictionary of Critical Theory*. London, Penguin.
- Malta, A. (2012). *Homero Múltiplo: Ensaio sobre a Épica Grega*. São Paulo, Edusp.
- Martin, R. (1989). *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*. Ithaca, Cornell University Press.
- Morris, I. (1986). The Use and Abuse of Homer. *Classical Antiquity*, 5 (1), 81-138.
- Nagy, G. (1979). *The Best of the Achaeans*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Quintus of Smyrna. (1996). *The War at Troy: What Homer Didn't Tell*. Translated by F. Combellack. New York, Barnes & Noble.
- Richardson, S. (1990). *The Homeric Narrator*. Nashville, Vanderbilt University Press.
- Rosen, R. (2003). The Death of Thersites and the Symptotic Performance of Iambic Mockery. *Pallas*, 61, 121-136. <https://bit.ly/3BemXb9>
- Thalman, W. (1988). Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the *Iliad*. *Transactions of the American Philological Association*, 118, 1-28. <https://bit.ly/3Vw2RBB>
- West, M. (1998-2000). *Homeri Ilias*. 2 vols. Stuttgart, Teubner.
- Zecchin de Fasano, G. (2005). El arco y el cetro: problemas de la palabra y el poder en los poemas homéricos. *Letras Clássicas*, 9, 11-25. <https://bit.ly/3P5Cy2G>

NOTAS

- ¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada no colóquio “A *Iliada* e sua recepção na Antiguidade e Modernidade”, ocorrido na FFLCH-USP em setembro de 2018. Agradeço a Christian Werner pelo convite para participar do evento e pela oportunidade de poder voltar a tratar da *Iliada*.

- 2 Nos dizeres de Moses Finley, no seu livro clássico de 1954, *The World of Odysseus*: “Homero refletia as visões e os valores da aristocracia do primeiro verso da *Iliada* à última frase da *Odisseia*” (tradução minha) (Finley, 2002, p. 113).
- 3 Entendo aqui “ideologia” como conceito “usado para descrever, geralmente em termos negativos, a visão de mundo ou as crenças e atitudes coletivas de uma classe ou grupo social. (...) Numa sociedade dividida em classes antagônicas, a ideologia não só deriva das relações sociais de fato como as mascara, e assim legitima a dominação de classe, fazendo-a parecer natural e a-histórica” (tradução minha) (Macey, 2000, p. 198-199).
- 4 Todas as citações do artigo são tiradas de Homero (2013). O texto grego é o de West (1998-2000).
- 5 Jacyntho Lins Brandão fala do poeta descolando-se da Musa na sua escolha (Brandão, 2015, p. 44-47).
- 6 *Kakós* designa também o indivíduo de status social baixo (ver seu uso, por exemplo, nas elegias atribuídas a Teógnis). Portanto, na cena esse qualificativo pode ser lido dentro do esquema de contraposição entre nobres e populares, como uma advertência ao nobre para que não se comportasse como alguém do povo (Thalman, 1988, p. 11).
- 7 A esse respeito, ver a abordagem pioneira de Gregory Nagy (Nagy, 1979, p. 226) e o artigo de R. Rosen (Rosen, 2003, p. 121-136).
- 8 Vale lembrar que na narrativa do *Posthomérica*, de Quinto de Esmirna (século IV d.C.), Tersites é apresentado como primo de Tideu, o pai de Diomedes. Na passagem em que aparece, no Canto 1 (vv. 715-778), provavelmente derivada da *Etiópida*, ele ataca Aquiles por ter se apaixonado pela amazona Pentésilieia ao vê-la morta. O comportamento de Tersites é semelhante ao que vemos com relação a Agamêmnon no Canto 2 da *Iliada*, assim como a reação das tropas. Aquiles termina por assassinar seu agressor verbal, e eles se comprazem com o fato de ele pôr fim aos insultos dirigidos contra os reis. O único que se contrapõe é Diomedes, por causa do seu parentesco com Tersites. Com base nesse e em outros elementos, Rosen defende que Tersites não deve ser visto como figura socialmente inferior (Rosen, 2003, p. 134-135).
- 9 Ainda segundo Morris, “a relação da elite com as classes mais baixas estava passando por uma ampla transformação” (Morris, 1986, p. 123) no século VIII, e por isso em Homero “ouvimos o que a elite social queria que Homero dissesse” (tradução minha) (Morris, 1986, p. 124).
- 10 Thalman trabalha com a ideia de múltiplos níveis de leitura para a complexa cena com Tersites, mesmo fixando o poema nos séculos VIII e VII a.C., que vê como períodos de crise (Thalman, 1988, p. 27-28).
- 11 *Laós* ainda designa “povo” no grego moderno, onde um termo como “folclore” se diz *laographía* (Chantraine, 1999, p. 619-620).
- 12 Prefiro ler a fala de Odisseu sem o ponto de interrogação final, “Não ouvimos nós todos no conselho aquilo que ele disse”, e não “Não ouvimos nós todos no conselho aquilo que ele disse?” (Malta, 2012, p. 142-143 e nota 26).
- 13 Para a visão de Tersites como um duplo cômico de Aquiles, ver Thalman (1988, p. 19-21).
- 14 Lembre-se não só da identificação que Sócrates propõe entre monarquia e aristocracia no final do Livro 4 da *República* (“uma só forma de constituição”, 445d-e), eloquente para lermos Homero, mas também da proposição, no Livro 8, de que a timocracia, ou timarquia, é uma espécie de degeneração da aristocracia (545b-d), formulação que é sugestiva para lermos a *Iliada*. Há ainda o fato de que para Platão a tirania vem atrelada à discussão da democracia, enquanto em Aristóteles ela é a forma pervertida da monarquia.
- 15 Cabe registrar que a passagem do espancamento dos populares vista aqui (*Iliada* II, vv. 188-191 e 199-203) aparece citada por Xenofonte nas suas *Memoráveis* (I.2). Em sua defesa veemente de Sócrates, ele afirma que a acusação de ele ter usado esses versos para justificar a violência contra o povo (o que o alinharia ao partido antidemocrático) não era verdadeira, porque o filósofo era um amigo da massa, e nesse caso teria defendido o seu próprio espancamento. Ou seja: acusado de ser como Odisseu, na realidade Sócrates seria como Tersites (e a identificação física entre os dois não deve ser ignorada aqui). Outro dado que mereceria ser explorado: no *Filoctetes* de Sófocles, quando o protagonista pergunta a Neoptólmo sobre Tersites, sem nomeá-lo, as características que apresenta (“hábil e sábio com sua língua”, v. 440) fazem com que o filho de Aquiles imagine que está perguntando, na verdade, sobre Odisseu, o que nos permite pensar na identificação histórica entre os dois como espécies de protodemagogos.