

Emulação e Inveja nos Poemas Homéricos

Logo no começo dos *Trabalhos e Dias* (11-26), Hesíodo afirma que na terra não há apenas uma espécie de Éris (“luta” ou “competição”), mas duas, uma que conduz à luta e à discórdia, a outra que é benéfica e traz vantagens aos homens.

Segundo uma tradição recolhida por Pausânias¹, para os habitantes das cercanias do Monte Hélicon, na Beócia, que negavam a autenticidade da *Teogonia*, o poema em causa principiava mesmo aí, e não na invocação às Musas, pois a finalidade do autor era exortar o irmão Perses a distinguir entre as duas modalidades, dedicando-se à competição boa, ou seja, ao trabalho. O próprio Pausânias não pensava assim, e ainda hoje os melhores comentadores, como West, continuam a julgar que o poeta estava a corrigir-se a si próprio, especificando que não havia somente uma Éris má, como referira no primeiro poema, mas também uma boa. Recordo os versos de Hesíodo, na tradução do Doutor José Ribeiro Ferreira (2005: 91-92):

*Não há um só género de lutas, mas sobre a terra
existem duas: uma, louva-a quem a conhece,
a outra merece reprovação; tem índole diversa e oposta.
Uma, com efeito, favorece a guerra e a discórdia,*

¹ *Descrição da Grécia* IX. 31.4.

*cruel que é; nenhum mortal a ama, mas por necessidade,
por vontade dos imortais, veneram a amarga luta.
A outra gerou-a, primeiro, a Noite escura
e colocou-a o Crónida, de alto assento, que habita no éter,
nas raízes da terra; é muito melhor para os homens;
ela estimula ao trabalho, mesmo quem seja indolente.
Na verdade, sente incentivo ao trabalho quem vê rica
a pessoa que se afadiga a arar a terra, a plantar,
a bem dispor a casa; o vizinho inveja o vizinho
que busca a abundância. Boa é esta luta para os mortais.*

Chegados a esta altura, os que me lêem terão já decerto pensado que passei a pertencer ao número dos que consideram que Hesíodo é anterior a Homero, visto que por ele comecei. Não é essa a razão por que o fiz. É, simplesmente, porque esta noção de Éris reflecte bem a ambiguidade que ela reveste na sociedade homérica. Aí ela aparece já, repetidamente, quer como substantivo próprio, quer como substantivo comum.

Principiemos pelo conceito de personificação, que é frequente na religião grega, embora só a partir do século IV a. C. figuras como aquela comecem a ter culto como divindades, e até altares, templos e estátuas (como a da Paz, da Democracia). Sempre foram vistas com a forma de seres humanos, com a sua genealogia e acompanhamento próprio. Quanto ao género que lhes era atribuído, dependia apenas daquele que na língua grega lhes competia.

Ora a primeira ocorrência de Éris personificada é na *Ilíada* IV. 40. Aí se lê que, dos dois exércitos em combate, o troiano e o aqueu, o primeiro é impelido por Ares, o segundo por Atena de olhos garços, pelo Pânico e pelo Temor e por Éris ávida de luta, irmã e companheira de Ares matador dos homens, pequena a princípio, mas em breve a sua cabeça atinge o céu, embora caminha sobre a terra. Note-se à passagem que “Éris ávida de luta” constitui uma fórmula, que se repete no v. 518.

A propósito deste passo, observa Kirk, no seu comentário (1985: 380-381), que a personificação não é ainda completa, que tem poucas características para além das que os nomes implicam, e ainda que as mais concretas são as que se encontram na descrição do escudo de Aquiles, quando se lê que, ao verem os homens que estavam de emboscada atacar uma manada de bois, os outros (*Ilíada* XVIII, 533-537).

*saltam logo para os cavalos ligeiros, em sua perseguição,
e em breve chegam. Param a combater, ao longo das margens do rio,
e atiram uns aos outros com as lanças ornadas de bronze.
Acompanham-nos Éris, o Tumulto e o Fado funesto,
que ora segura um ferido de há pouco, ainda vivo, ora um não ferido ainda,
ora arrasta pelos pés um já morto no ardor da refrega.*

O mesmo helenista refere ainda o texto de XI, 73, onde Éris, e só ela, se compraz no meio da refrega, enquanto os outros deuses se mantêm na sua morada, nas escuras do Olimpo. Note-se que este passo faz parte da conhecida *aristeia* de Agamémnon, e que esse canto começa precisamente pelo nascer da Aurora, quando Zeus manda para o campo de batalha Éris cruel, segurando na mão o símbolo da guerra (*Il.* XI, 1-4). Observe-se de passagem que nenhum bom comentador ousa sequer conjecturar qual seria a forma desse símbolo, e talvez o melhor seja limitarmo-nos a repetir a opinião de M. M. Willcock (1978: 296): “Não se apresentou nenhuma elucidação satisfatória, mas talvez não deva procurar-se nenhuma”.

O nome surge em muitos outros passos da *Ilíada*, mas aí como substantivo comum, em meio das múltiplas cenas de combate, ora aparecendo associado ao clamor dos guerreiros (e.g. *eridos kai autés*, *Ilíada* V, 732), ora ao desejo de rivalizar com outro. É este impulso para se mostrar superior no manejo das armas que está na base daqueles cantos em que se substitui a peleja dos dois exércitos por uma luta entre dois combatentes apenas, a chamada monomaquia. É o que sucede no duelo entre Páris e Menelau (canto III) ou entre Ájax e Heitor (canto VII). É deste último que vamos recordar o começo da advertência que Agamémnon dirige a Menelau, quando este se propõe aceitar o desafio do príncipe troiano para combater sozinho contra ele (109-114):

*Estás louco, Menelau de Zeus oriundo, e tal loucura
não deves ter; contém-te, por muito que te custe,
e não queiras, só por rivalidade, combater com quem é mais valente,
com Heitor, filho de Príamo, a quem todos temem.
A esse, até Aquiles, que vale bem mais que tu,
receia opor-se na batalha que dá glória aos homens.*

Note-se aqui, em especial, além da presença de *eris* (que traduzimos por “rivalidade”), o qualificativo da batalha: “que dá glória aos homens” (em grego, um só composto: *kudianeira*).

Com esta observação tocamos num ponto essencial da ideologia da *Ilíada*: a ambição máxima é alcançar a glória, a honra (*time*); vergonha é a situação contrária. Estamos, portanto, em face daquilo que em antropologia cultural se denomina uma “cultura de vergonha”. Embora alguns hoje contestem a validade da terminologia “cultura de vergonha” e “cultura de culpa”, continua a parecer-nos que esta oposição é a que melhor define este tipo de sociedades antigas.

O ideal é, portanto, ser um *aristos*. As duas noções estão bem claras no passo da *Ilíada* em que Glauco recorda as metas que seu pai delinearara para orientar o seu comportamento em Ílion (VI, 207-210):

*Mandou-me para Tróia, recomendando-me com insistência
que fosse sempre valente e superior aos outros,
a fim de não envergonhar a linhagem paterna,
a mais conceituada em Éfira e na vasta Lícia.*

Atente-se, porém, em que *eris* já aparece, algumas vezes, na *Odisseia* no sentido de “emulação” no trabalho. Assim, as aias de Nausícaa competem umas com as outras na velocidade com que, após desatrelarem as mulas do carro, lavam a roupa no rio (VI, 90-92):

*..... As mulheres, por suas mãos,
tiraram as vestes do carro, atiram-nas à água sombria,
batem-nas sobre os buracos com presteza e à compila.*

Mais expressiva é ainda a cena do canto XVIII (351-375), em que Eurímaco insulta Ulisses, propondo-lhe que seria melhor ele ir desbravar um campo longínquo – pelo que receberia um salário suficiente – escolhendo as pedras e plantando árvores. Para isso lhe ofereceria, todo o tempo, alimentação, vestuário e calçado. Ao que Ulisses responde, sugerindo duas situações distintas: uma seria uma competição entre os dois pelo trabalho, na estação da primavera, quando os dias se tornam maiores, a ceifar a erva num prado, ou, num campo maior, a lavrá-lo com o arado; outra, na guerra, com escudo e duas lanças e elmo de bronze massiço. É a esta resposta que se segue o conhecido episódio em que aquele pretendente atira com um escabelo a Ulisses, disfarçado de mendigo (XVIII, 356-394), e este esquiva o golpe, sendo o escansão o atingido.

Temos neste passo, portanto, as duas faces de *eris*, exactamente as mesmas que se encontram no começo dos *Trabalhos e Dias*, que de início referimos. Tirar daqui conclusões sobre a cronologia relativa dos dois poemas seria arriscado e certamente também inútil, e também não é o que pretendemos fazer. Seja-me antes permitido, a este propósito, citar outra vez Pausânias, sublinhando quanto há de actual na sua reserva em pronunciar-se a este respeito²:

Quanto à data de Hesíodo e Homero, depois de me ter esforçado grandemente por apurar a verdade com todo o rigor, não me aprouve escrevê-la, por saber quanto há de controverso na questão, sobretudo entre os críticos meus contemporâneos.

A estas noções sobre glória e honra, que vimos há pouco, junta-se uma outra, a “projecção”³, que consiste em transferir o ressentimento por não ter alcançado esses méritos para uma entidade superior ao homem, designadamente para um deus. E aqui estamos próximos da ideia de *phthoneîn*, “invejar”. Conforme já tem sido salientado, nessa situação pode mesmo encontrar-se uma deusa, como é o caso da ninfa Calipso, a receber de Hermes a ordem de Zeus de deixar partir Ulisses⁴:

*Sois malvados, ó deuses, e os mais invejosos de todos,
vós que invejais as deusas que partilham o leito dos homens
às claras, se acaso encontram um marido estimado.*

A prática de atribuir aos deuses ou à Moira as desgraças que sobrevêm aos homens exprime-se num dos passos mais emocionantes e mais célebres da *Ilíada*, quando Aquiles recebe Príamo que vai à sua tenda pedir que lhe entregue o cadáver de Heitor e, depois de ambos se lamentarem pela dor de cada um, afirma (XXIV, 525-533):

*Foi isso o que os deuses decretaram para os míseros mortais:
que vivam na aflição. Eles, porém, são isentos de cuidados.*

² *Descrição da Grécia* IX, 30. 3.

³ Cf. Dodds (1951: 62, n.º 108), que, aliás, só parcialmente aceita esta teoria.

⁴ *Odisseia* V, 118-120. A observação está em Dodds (1951: 30).

*É que duas são as vasilhas enterradas no solo da casa de Zeus,
uma que dá os maus, outra os bons presentes.
Aquele a quem Zeus tonitruante der uma mistura deles
uma vez experimentará a desgraça, outra, a felicidade.
Mas aquele a quem der a desgraça, faz dele um miserável,
a esse uma fome devastadora empurrá-lo-á pela terra divina,
e andará errante, privado de honras, quer dos deuses, quer dos homens.*

Noutras ocasiões, um mortal exprime a mesma noção de inveja divina. É o caso de Menelau, ao tentar explicar a Telémaco a razão por que Ulisses não voltou à pátria (*Od.* IV, 181-182):

*Mas decerto o próprio deus terá tido inveja,
pois só àquele infeliz privou do regresso.*

Este tipo de explicação ocorre em vários outros passos da *Odisseia*, mas, conforme observou Stephanie West no seu comentário, ocorre sempre em discursos, o que faz supor que não é esse o pensar do poeta⁵. Efectivamente, a fala de Zeus, logo no começo da *Odisseia*, expõe claramente a doutrina oposta, a propósito do comportamento de Egisto, em passo que Jaeger denominou, muito expressivamente, “a mais antiga teodiceia grega”⁶:

*Ora vede! Como os mortais acusam os deuses!
Dizem que de nós lhes advêm as desgraças, quando são eles
que por sua insensatez sofrem dores acima das que lhes estavam destinadas,
como ainda agora Egisto excedeu o destino, desposando
a mulher do Atrida, e matando-o quando regressou.
E sabia que a sua morte estava iminente, pois lho predisséramos.*

Esta é, precisamente, uma das novidades da *Odisseia*: os deuses são justiceiros. E tal novidade surge logo na proposição do poema, quando se diz que os companheiros de Ulisses foram privados do regresso por terem comido os bois consagrados a Hipérion, o Sol (I, 7-9). Voltemos, porém, ao verbo *phthoneein* (“invejar”), que tem, como era de esperar, muitas mais ocorrências nos Poemas Homéricos.

⁵ West (1981: 336), onde se compara este passo com VIII, 565 sqq. = XIII, 173 sqq. e XXIII, 210 sqq.

⁶ *Odisseia* I, 32-37. Cf. Jaeger (1960: vol. I, 321).

Observemos, no entanto, que o substantivo abstracto *phthonos*, tão frequente na poesia lírica a partir de Píndaro (“os deuses abaixam o homem cuja felicidade é excessiva” – *Ístmicas* VII, 39) não aparece em Homero. E que Aristóteles teve o cuidado de definir este conceito na *Retórica* (1385b), em trecho que citamos na tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena (1998: 130):

Não há dúvida de que a inveja é uma pena perturbadora que concerne o êxito, não de quem o não merece, mas do que é nosso igual ou semelhante.

Quanto ao verbo *phthonein*, esse é usual desde a *Iliáda*, e por vezes precedido da negativa, para fazer compreender que o falante não se opõe a reconhecer um determinado facto. É o que sucede, por exemplo, nesta fala de Hera para Zeus (IV, 51-56):

*Três cidades são para mim mais caras que todas,
Argos, Esparta e Micenas de largas ruas;
destrói-as, quando o teu coração as odiar.
Não me meto de permeio, nem guardo ressentimento.
Pois se eu me opuser e não deixar que as destruas,
não conseguirei impedir-to, pois tu é muito mais forte.*

O mesmo sucede entre os mortais. Assim, quando Penélope se dirige ao aedo para lhe pedir que cante outros feitos que não os do regresso dos Aqueus, que lhe dilaceram o coração, Telémaco objecta-lhe (*Od.* I, 346-353):

*Minha mãe, porque censurar o aedo fiel,
por nos deleitar conforme o espírito o impele? De resto,
não são culpados os aedos, mas Zeus que a cada um
dos homens que buscam um sustento deu a parte que entendeu.
Não lhe levemos a mal que cante dos Dânaos a triste sorte.
Os homens apreciam, mais que tudo, o canto
que tiver mais novidade aos seus ouvidos.*

Mais directo é o próprio Ulisses, quando Iro, o mendigo, ameaça o ainda não reconhecido senhor de Ítaca de o expulsar do palácio onde vem fazer-lhe concorrência, mostrando-lhe que ambos aí podem ter acolhimento, e acrescentando (XVIII, 15-19):

..... não é preciso de modo algum
invejar o que a outros pertence; um vagabundo,
como eu, me parece ser; e a riqueza, aos deuses compete concedê-la.

Todos sabem o desfecho: os dois mendigos, o disfarçado e o autêntico, empreendem uma luta em que Ulisses, depois de mostrar os seus fortes músculos, que suscitam a admiração dos pretendentes, derruba prontamente Iro, com aplauso geral da assistência. O resto do episódio, até ao arremessar de um escabelo a Ulisses por um dos pretendentes, já o vimos atrás.

Emulação e inveja são, temos de reconhecê-lo, duas faces da mesma moeda humana em todos os tempos. Competir por desejo de superação é saudável, e pode ser a base do progresso em todas as áreas da actividade humana. Exemplo disso é a realização de jogos desportivos, como os Grandes Jogos da Antiguidade Grega (e lembremos que até Nero participou nos Jogos Olímpicos de 65 da era cristã, embora Pausânias não refira o facto, mas pareça aludir a ele, quando recorda que o imperador dedicou a Zeus, no célebre santuário da Élide, três coroas de ouro⁷. Famoso ficou o discurso, referido por Tácito, Suetónio e Plínio⁸, em que o mesmo imperador proclamou, nos Jogos Ístmicos de 66-67 da nossa era, que concedia a liberdade à província a que os Romanos chamavam Acaia).

O começo da celebração dos Jogos Olímpicos data-se, tradicionalmente, de 776 a. C. Se ascendiam a outras competições anteriores e qual a natureza dessas manifestações, é e continua a ser objecto de especulação. Uma das muitas teorias encontra o seu ponto de partida em competições fúnebres em honra de Pélops. Seja ou não certo este modo de pensar, o facto que de momento nos interessa é que algo de semelhante, ou seja, um concurso atlético em memória de um homem notável, neste caso, de Pátroclo, é um dos grandes temas do canto XXIII da *Ilíada*. Para honrar o seu grande amigo morto, Aquiles organiza jogos fúnebres com oito modalidades, das quais a primeira, que ocupa mais de metade do total da descrição, consta de uma corrida de carros de cavalos, com valiosos prémios. É também essa a que mais nos interessa, porquanto nos diversos incidentes que

⁷ Descrição da Grécia V, 12. 8.

⁸ Respectivamente, *Anais* III, 50; *Nero* 24; *História Natural* IV, 22.

durante ela decorrem, se revelam traços de carácter dos concorrentes, traços esses que são, afinal, comuns aos homens de todos os tempos. E entre esses figuram, naturalmente, a ambição de protagonismo e a tendência para a deslealdade que daquela pode derivar.

Se todos são émulos e, portanto, cada um deles tem o desejo ardente de vencer, alguns recorrem a métodos sugeridos pela inveja. Mas aqui a querela final entre dois concorrentes, um homem maduro (Menelau) e um jovem ambicioso (Antíloco), alcança um desfecho edificante: na altura da entrega dos prémios, o rei de Esparta acusa Antíloco de ter voluntariamente atravessado os cavalos, que valiam muito menos, na frente dos seus; este reconhece a sua falta, e propõe-se entregar a Menelau a égua que lhe fora atribuída como prémio; este último, apaziguado, perdoa-lhe, reconhecendo que fora a sua mocidade que lhe dominara o espírito, e devolve-lhe o ambicionado troféu com a advertência (XXIII, 605):

Para outra vez não tentes torpedear quem vale mais do que tu.

É esta uma das muitas lições da *Ilíada* que podemos situar no plano da ética. E dizemos das muitas porque é, na realidade, uma entre outras. Já atrás houvera uma, quando, no canto VI, Glauco, príncipe da Lícia, e Diomedes, rei de Tirinto, em vez de se combaterem, trocam as armas, ao saberem que entre os antepassados de ambos existira o vínculo da hospitalidade; outra, quando o combate singular entre Ajax e Heitor, no canto VII, termina ao cair da noite, com a troca de armas entre os dois contendores, como penhor de mútua admiração; e, finalmente, a maior e mais comovedora de todas, quando, no último canto, em cena a que já nos referimos, Aquiles acede à súplica de Príamo, mandando-lhe entregar o cadáver de Heitor, para que ele possa prestar ao filho as devidas honras fúnebres, e para esse efeito lhe concede também umas tréguas de doze dias.

De outro modo, tal como escreveu Eugénio de Andrade no final de um dos seus mais belos poemas, “À sombra de Homero”:

*Como dormir às portas da velhice,
com esse peso sobre o coração?*

É assim também que o apelo da poesia homérica atravessa, incólume, o correr dos tempos.

