

Retórica e exclusão na *Ilíada*: Tersites em foco

Rhetoric and exclusion in Iliad: focus on Tersites

Paulo Sérgio de Proença¹

Resumo:

O mundo clássico foi sempre referência para o Ocidente, que se reconhece herdeiro e continuador de uma tradição que remonta às origens culturais situadas na Grécia antiga, em particular. Uma cena da *Ilíada* chama a atenção, protagonizada não por deuses nem por heróis, mas por um soldado que ousa enfrentar reis, proferindo um discurso articulado contra a guerra. Qual a importância deste *plot* do ponto de vista retórico? É isso o que este trabalho procura averiguar, por meio de pesquisa bibliográfica apoiada em helenistas de prestígio, como Jaeger (1986) e Finley ([198?]); e em Aristóteles (2005), Weiler (2014), Mosca (2016), Amossy (2005), Bourdieu (1998), Dijk (2015) e Perelman e Olbrechts-Tyteca (2002), para aporte teórico em Retórica. Tersites mostra as contradições e dissimetrias do mundo antigo que, também em movimentos de continuidade, são reproduzidas ainda hoje pelos herdeiros de Homero.

Palavras-chave: *Ilíada*. Tersites. Retórica.

Abstract:

Classical world has always been a reference for the West, which recognizes itself as the heir and continuity of a tradition that goes back to the cultural origins situated in ancient Greece in particular. A scene from Iliad draws attention, played not

¹ Paulo Sérgio de Proença, Doutor em Letras, Professor-Adjunto da Unilab-Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Campus dos Malês-BA. E-mail: pproenca@unilab.edu.br.

by gods or heroes, but by a soldier who dares to face kings, speaking an articulated discourse against war. What is the importance of this plot from a rhetorical point of view? This is what this work seeks to ascertain, through bibliographic research supported by prestigious Hellenists such as Jaeger (1986) and Finley ([s/d]); and Aristotle (2005), Weiler (2014), Mosca (2016), Amossy (2005), Bourdieu (1998), Dijk (2015) and Perelman and Olbrechts-Tyteca (2002), for theoretical input in rhetoric. Tersites shows the contradictions and dissensions of the ancient world which, also in movements of continuity, are still reproduced today by Homer's heirs.
Keywords: *Iliad. Tersites. Rhetoric.*

Introdução

É inegável que a civilização europeia se sente devedora do mundo clássico antigo, principalmente a Grécia. Na trajetória histórica ocidental, a cultura helênica é a principal referência. Homero é digno representante dessa civilização, e a ele é atribuída a autoria dos épicos *Iliada* e *Odisseia*. Aquela, que narra a guerra de Troia, se ocupa das peripécias de deuses e nobres, reis e guerreiros, na guerra de Troia²; esta, por sua vez, narra as aventuras de Ulisses, em sua volta para casa, depois de acabada a campanha militar.

Um homem singular – Tersites, não era nobre nem rei – um soldado rouba a cena, no canto segundo da epopeia da guerra. Em assembleia na qual chefes militares disputam hegemonia, ele toma a palavra e, em discurso exaltado, defende a volta para casa, o que contrariava a dignidade heroica da nobreza. Caracterizado fisicamente de forma grotesca, essa personagem testemunha as contradições que sustentavam a grandeza

2 É objeto de discussão se Homero existiu e se é uma única pessoa ou se, sob esse nome, se escondem autores diversos ou autoria coletiva e anônima. Esse ponto não é objeto deste trabalho.

daquela civilização.

É central também o papel que a palavra desempenha na *Iliada* em geral e na cena protagonizada por Tersites em particular; ele pronuncia um discurso bem formado, segundo as boas técnicas retóricas, mas não logra êxito; ele acaba humilhado e espancado por Ulisses, para alegria e risos dos espectadores.

Analisar o significado dessa cena, sob o ponto de vista da tensão retórica que a delimita, é o objetivo deste trabalho. Para isso, o apoio teórico se desdobra em duas vertentes: uma, vinculada ao estudo da cultura helênica, apoiada em Jaeger (1986) e em Finley (198?); a outra diz respeito à dimensão retórica em seus diversos desdobramentos e se apoia em Aristóteles (2005), Weiler (2014), Amossy (2005), Bourdieu (1998) e Dijk (2015).

Tersites concentra em si as contradições e dissimetrias do mundo antigo, que precisam ser reconhecidas e expostas para que, assim, nas ações intencionais de continuidade do mundo antigo, elas não mais sejam reproduzidas pelos herdeiros de Homero.

Homero e a tradição: a importância de Tersites

Considerado desde a Antiguidade o educador da Grécia, Homero é, também, o educador do Ocidente, que a ele se reporta para identificar suas origens históricas e culturais, materiais e espirituais. Jaeger, considerado o grande estudioso e cultor da cultura helênica, admite esse movimento:

“Começo” não quer dizer aqui início temporal apenas, mas ainda *arché*, origem ou fonte espiritual, a que sempre, seja qual for o grau de desenvolvimento, se tem de regressar para encontrar orientação. É este o motivo por que, no decurso da nossa história, voltamos constantemente à Grécia (JAEGER, 1986, p. 4).

A pretensa grandeza europeia se vê continuadora desses iniciais

impulsos históricos e culturais e volta-se para a antiguidade clássica em busca de sua identidade; ainda segundo esse estudioso, “o mundo grego não é só o espelho onde se reflete o mundo moderno [...] ou um símbolo da sua autoconsciência nacional. O mistério e deslumbramento originário cerca a primeira criação de seduções e estímulos em eterna renovação”. (JAEGER, 1986, p. 7).

Avaliação similar é formulada por Finley, para quem a história da Europa começou com o mundo de Ulisses. Esse autor continua afirmando que Homero “foi o símbolo por excelência deste povo, a autoridade incontestada dos primeiros tempos da sua história e uma figura de importância decisiva na criação do seu panteão, assim como o seu poeta preferido, o mais largamente citado” (FINLEY, [198?], p. 13). Essa percepção se torna quase culto e procura enxergar essa moldura histórico-cultural com olhos inspirados por admiração incondicional; assim, naquela cultura e naquele período histórico teria sido atingido o máximo que a capacidade de criação humana pôde realizar, sem emulação de qualquer natureza. Como resultado, esse mundo é composto por conquistas e realizações; as muitas contradições, no entanto, são relativizadas ou minimizadas; para identificá-las e avaliá-las, adquire importância a figura de Tersites.

Heróis e aristocratas

O mundo de Homero era regido por heróis e aristocratas. Cada período histórico projeta ideais reconhecidos em seus heróis e “um herói procura sempre honra e glória” (FINLEY, [198?], p. 27); caracterizam-no a honra e a virtude, que compreendem a força, a bravura, a coragem física, a valentia, não lhe competindo qualquer fraqueza e, em nem nenhum caso, a covardia, porque o mundo da *Iliada* era uma ordem primeiramente guerreira; nessa moldura, o herói precisava ser excepcional e buscar a

excelência de sua estirpe. Assim, ainda para Finley, “o herói constitui o assunto da poesia épica”. (FINLEY, [198?], p. 71).

O heroísmo era privilégio da nobreza, a quem cabia a *areté*, termo grego traduzido em português por virtude: atributo de virilidade, próprio de um mundo regulado pela guerra; no mundo dos heróis “a guerra era um fenômeno normal”. (FINLEY, [198?], p. 43). Esse aspecto fundamenta o caráter aristocrático do ideal grego. Nesse mundo, além disso, as classes não se misturavam; a hierarquia social não admitia nenhuma mobilidade, pois prevalecia o prestígio da pertença à nobreza, o que, na prática, estabelecia rígidos limites sociais.

Para Jaeger (1986), na *Iliada* é permanente o estado de guerra, no qual o valente só pode ser o nobre, o homem de posição, que sempre está em busca de lutas e de vitórias, para a necessária distinção entre seus pares; por esses aspectos se reconhecia a excelência da estirpe. Isso porque aquela sociedade se baseava em distinções de classe:

É fato fundamental da história da formação que toda a cultura superior surge da diferenciação das classes sociais, que por sua vez se origina da diferença natural de valor espiritual e corporal dos indivíduos [...]. A nobreza é a fonte do processo espiritual pelo qual nasce e se desenvolve a formação de uma nação. A história da formação grega [...] começa no mundo aristocrático da Grécia primitiva com nascimento de um ideal definido de homem superior, ao qual aspira o escol da raça³. (JAEGER, 1986, p. 18).

A vitória na guerra é a principal prova da *areté*. Como a trajetória do herói é a sua busca por supremacia, sempre, esse é o único valor que importa. Disso decorre a sua honra, “o que só se efetiva, na prática, pelo reconhecimento da sociedade a que pertence” (JAEGER, 1986, p. 22)⁴.

3 O autor não explica as razões necessárias pelas quais uma cultura superior surge da diferenciação das classes e como a marcação de diferenças sociais torna uma cultura superior a outra.

4 A honra (*timé*) não estava associada a exigências de natureza moral, mas a um código de conduta necessário para resguardá-la. A *timé* é assim definida por Chantraine (1980, v. 2, p. 1129): “honra, apanágio da condição real, em Homero; consideração que procura vantagens materiais”.

Isso é tão valorizado que o herói busca a *areté* até a morte, se preciso for; a morte amplia a glória e o inscreve na imortalidade, como acontece com Aquiles e Heitor.

Homero, *pólis* e retórica

Segundo Funari e Grillo (2012), em Homero se reproduzem a visão e os valores da aristocracia fiadora do sistema monárquico anterior ao período cidade-estado. A nova organização espacial que configuraria a ideia de cidade transformou as relações interpessoais.

O novo modelo traria consigo a importância da palavra (*lógos*) que se acresceria a outros mecanismos do poder; a palavra se constituiu instrumento político por excelência, mediadora das relações de autoridade. Suscitaria o debate, a argumentação e o surgimento da Retórica enquanto meio de persuasão e disciplina que regula a argumentação. Desse modo, a prática da linguagem entrou na política. A vida civil passou a ser condição para formar o cidadão: “com o tempo, a *areté* guerreira passa a um ideal de nobreza do espírito e migra para uma guerra da palavra, em que se pretendia emular os contendores em debates retóricos” (JAEGER, 1986, p. 21). Assim, o domínio da palavra passou a ter significado que migrou da arena da luta na guerra para a soberania do espírito, conferida nos grandes debates públicos⁵.

Iliada e *Odisseia* têm substrato na oralidade. A passagem à forma escrita não esconde o fato de que a maior extensão dos poemas homéricos é reprodução de falas e discursos, o que coopera para que haja grande vivacidade nos *plots* dramáticos. A poesia lírica é oral e repetitiva: “O aedo compõe diretamente diante do seu auditório; não recita versos aprendidos de cor”. (FINLEY, [198?], p. 29). Os discursos proferidos na assembleia

5 Na *Odisseia*, ao ideal guerreiro “se junta a elevada estima das virtudes espirituais e sociais destacadas com predileção” (JAEGER, 1986, p. 32). Ao herói nunca falta o conselho adequado a cada circunstância.

dos aqueus, no capítulo segundo, projetam importância para a dimensão retórica da obra e nela Tersites toma parte na discussão.

As peripécias do capítulo segundo podem ser assim resumidas: Zeus envia um sonho a Agamemnon, prometendo-lhe a vitória na guerra, no mesmo dia; Agamemnon discursa na assembleia dos chefes, propondo volta à pátria, o que foi aceito; Atena incita Ulisses a dissuadir os guerreiros que encontra; depois disso, todos se assentam.

Tersites, então, discursa contra os chefes do exército. Ele concentra características negativas, assim descritas por Homero⁶: “Só Tersites crocitar⁷, corvo boquirroto, / a cabeça atulhada de frases sem ordem⁸, / sem tino, desatinos, farpas contra os reis, / tudo para atizar o riso dos Aqueus” (*Ilíada*, II, vv. 212 a 215)⁹. Ele é desfigurado cognitivamente e psicologicamente; tem na cabeça “frases sem ordem, sem tino, desatinos, farpas contra os reis”; por não ter domínio da palavra, não está à altura para emular os reis. Quando muito, podia provocar risos. Era, na perspectiva homérica, um *hybristés*¹⁰. A partir do verso 216 até o 221, ocorre a descrição física, em que predominam caracteres grotescos¹¹:

Era o homem mais feio jamais vindo a Ílion: / vesgo, manco de um pé, ombros curvos em arco, / esquelético, cabeça pontiaguda, calva à mostra, / odioso para Aquiles e Odisseu, / que a ambos insultava e que agora ao divino / Agamemnon afronta com sua voz estrídula (*Ilíada* II, vv. 216-221).

Não há economia para descrevê-lo em termos disformes: “vesgo, manco de um pé, ombros curvos em arco, esquelético, cabeça

6 Indicaremos os versos de que foram extraídos os excertos, em virtude de nos servirmos da tradução em versos, de Augusto de Campos.

7 Crocitar: característica animal, conforme indicação seguinte da obra.

8 Isso não corresponde ao discurso que ele profere, que é retoricamente muito bem organizado.

9 Foi utilizada a tradução de Augusto de Campos (HOMERO, 2002), salvo indicação em contrário.

10 *Hybris* é a desmedida, o ultraje; quem a comete é *hybristés*; ela pode se materializar em violência contra uma pessoa; é *hybris* o que Agamemnon faz com Aquiles, por exemplo, na *Ilíada*, por desprezar o código de honra próprio dos reis e heróis (CHANTRAINE, v. 2, p. 1150); é, também, o que Ulisses faz com Tersites, que, por sua vez, também a comete, por avançar os limites de convenção social a que estava subordinado.

11 *Grotesco* é entendido aqui como desproporção risível, como o definem, de forma sintética, Sodré e Paiva (2002, p. 20). A definição cabe bem a Tersites.

pontiaguda, calva à mostra”¹². Essa descrição impressiona e está em completa homologação com a descrição psicológica do personagem; essas características se combinam para o papel que desempenha na trama. Tersites é precursor do *Corcunda de Notre Dame* e de outras manifestações literárias e culturais, como testemunha Bakhtin (1987), em famoso estudo sobre a cultura popular na Idade Média. A dimensão grotesca não ocorre somente na literatura, mas se expande para as estruturas sociais. É o que se depreende do que diz Machado de Assis, a propósito da violência física e simbólica que a escravidão produziu no conto “Pai contra mãe”, em que afirma: “[...] a ordem social e humana nem sempre se alcança sem o grotesco, e alguma vez o cruel” (ASSIS, 2008, v. 2, p. 631).

O discurso de Tersites

Tersites defende a volta para casa, contrariamente aos objetivos da campanha militar; ele renuncia à guerra; não se encaixa no perfil de herói; além disso, representa os que não são nobres, para quem a guerra não representava vantagem de espécie alguma. Aqui vai reproduzida a primeira parte do discurso que ele dirige contra Agamêmnon:

Filho de Atreu, de que reclamas, que te falta? / Tendias plenas de bronze, repletas de escravas, / fina flor, que os Aqueus te dão a primazia / de escolha, quando às mãos nos tomba uma cidade. / Careces de mais ouro, que um Troiano, doma- / corcéis, te traga de Ílion, resgate do filho, / apresado por mim ou presa de outro aqueu? / Queres outra cativa, para, a teu prazer, / apartá-la, possuí-la? Não te cabe, chefe / dos filhos dos Aqueus, cumulé-los de males! (*Iliada*, II, vv. 225-234).

Este proêmio é composto por perguntas retóricas, cujo efeito é expor a arrogância de Agamêmnon; serve, também, para preparar a audiência para a principal tese, o regresso dos aqueus: “voltemos para casa

12 Os gregos são recorrentemente caracterizados na *Iliada* como possuidores de cabeleira, o que é índice de beleza.

com as naus. Larguemos / esse um; que coma a sós, em Troia, os seus despojos / e veja se lhe somos úteis ou inúteis” (*Iliada*, II, vv. 236-238).

A narração está nos versos 235-238 e defende o retorno, em palavras diretas: “Ó bando de adamados, não Aqueus, Aqueias, / voltemos para casa com as naus. Larguemos / esse um; que coma a sós, em Troia, os seus despojos / e veja se lhe somos úteis ou inúteis” (*Iliada* II, vv. 235-238).

Por causa da arrogância de Agamêmnon, o povo deve voltar para casa; a comprovação está no fato de que ele roubou o prêmio de guerra de Aquiles, conforme está registrado na parte seguinte do discurso, a argumentação (*Iliada* II, vv. 239-240): “Esse que agora mesmo, desfeiteando Aquiles / melhor do que ele em tudo – rapinou-lhe o prêmio”. Essa parte é a argumentação.

O epílogo do discurso indica que Agamêmnon está vivo somente porque Aquiles não levou às últimas conseqüências a sua vingança (*Iliada*, vv. 241-242): “Ao coração de Aquiles, brando, faltou fel, senão seria, Atreide, o teu último ultraje”.

Funari e Grillo (2012) estudaram a estrutura dos discursos na *Iliada* e chegaram à conclusão de que de Tersites respeita a organização interna (*dispositio*) das outras peças da obra. Indica isso, afinal, que ele era um bom orador, independentemente de admitirmos que tenha havido um narrador (ou um eu lírico) a quem coubesse, em última instância, produzir e organizar a matéria narrada; se fosse esse o caso, por que, então, não foi pintado Tersites como mau orador, como foi grotescamente composta sua imagem corporal? Esse aspecto parece se revestir de importância nesta discussão. Nesse sentido, Funari e Grillo (2012) reconhecem características de boa formação no discurso de Tersites; e isso ocorre não somente quanto à composição, mas também, sobretudo, quanto ao conteúdo (*inventio*) e à boa harmonia entre as partes da peça, a partir da comparação com o discurso de Ulisses proferido depois que o orador atrevido e disforme

apresentou o dele; quanto a isso, apresenta-se o quadro seguinte:

Quadro 1: comparação entre os discursos de Tersites e de Ulisses

Discurso de Tersites	Discurso de Ulisses
Proêmio (vv. 225-234): perguntas retóricas expõem a arrogância de Agamêmnon	Proêmio (vv. 284-288): alocação direta a Agamêmnon, com elogios;
Narração (vv. 235-238): proposta do regresso	Narração (vv. 289-300): proposta de permanência, composta de três provas: a) evocação do passado (vv. 301-307); b) um “grande sinal” (vv. 308-321); c) a profecia de Calcas se cumpre” (vv. 322-330).
Argumentação (vv. 239-240): Agamêmnon roubou o prêmio de Aquiles.	Argumentação (vv. 301-330)
Epílogo (vv. 241-242): Tersites ironiza que o rei está vivo porque Aquiles resolveu nada fazer	Epílogo (vv. 331-332): recapitulação da proposta de permanecer.

Fonte: Adaptação de Funari e Grillo (2012)

Como se vê, o discurso de Tersites obedece às regras de boa técnica retórica; indica que essas regras não são de domínio exclusivo de nobres, mas estão disponíveis a todos os que têm condições de articular proposições e organizá-las para determinado fim; aponta que o domínio dessa técnica não é suficiente, se não estiver sustentada pelo indispensável apoio de outras dimensões, como a pertença a determinado grupo social – a um *éthos* prévio que é decisivo para autorizar ou desautorizar as interações retóricas, como se verá adiante.

A força do exemplo (e o exemplo da força)

Depois desse discurso, Ulisses entra em cena, expondo os excessos cometidos; Tersites, de língua fátua, é o pior dos homens de Ílion e não devia guerrear com reis; manda parar os insultos, reagindo às acusações feitas e defendendo o direito de Agamêmnon ter sido presenteado com muitas presas de guerra. Em seguida, faz ameaças:

Prometo (e o cumprirei), se te pilho de novo / desvairando, a cabeça em meus ombros, ereta, / [...] se não te apanho e dispo / da túnica e do manto, roupas que tu prezas, / dos panos que resguardam teu pudor, e às leves / naus te devolvo, aos trancos, humilhado, em prantos (*Iliada* II, vv. 258-265).

Ulisses não apenas faz promessas de castigos futuros. A última participação de Tersites é melancólica; ele recebe castigos públicos:

Falou e com o cetro deu-lhe nos costados / e ombros. Ele dobrou-se, de olho lacrimoso. / Um vermelho vergão sangrou-lhe o lombo curvo, / golpe do cetro de ouro. Então sentou-se trêmulo, / olhos em branco, moído, enxugando-se as lágrimas. / Ressentidos embora, os Aqueus gargalharam, / uns aos outros dizendo divertidamente: / “Ó deuses, Odisseu já cumpriu mil façanhas, / príncipe em bons conselhos, ardiloso em guerra. / Feito nenhum, porém, entre os Aqueus melhor / do que este realizou, calando a logorria / ao boquirroto de ânimo arrogante. Certo, / nunca mais este insano afrontará os reis” (*Iliada* II, vv. 265-277).

Essa cena é exemplar, no sentido pedagógico que encerra. Se Homero é educador da Grécia, esses lances se sedimentaram nas culturas herdeiras da tradição helênica. Os exemplos (paradigmas)¹³ são importantes

13 Na tradição retórica, inclusive, os *paradeigmata* exerceram importante papel; deles se serviram os mestres, para que os discípulos pudessem adquirir habilidade, tendo por referência modelos consagrados pela tradição. Se considerarmos que Homero foi o educador da Grécia – e do ocidente – podemos avaliar a força formativa e modeladora de consciências que a cena tem.

em processos pedagógicos; servem para fixar conteúdos, reforçar princípios, realçar o que é certo ou errado – moldar mentes e comportamentos. E é importante que sejam administrados em público. Não é sem outra finalidade que a cabeça de Tiradentes ficou exposta, pelourinhos eram instalados em lugares centrais e patíbulos ocupavam espaço de fácil visualização, para captar a atenção do maior número possível de espectadores. Tudo para servir de lição e intimidação. Exemplos como esses são ritos perversos de opressão e têm vínculos com a educação: “é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual” (JAEGER, 1986, p. 3).

O riso

A cena produz risos, conforme indica o verso 270: “Ressentidos embora, os Aqueus gargalharam”. Vedoya de Guillen (2001), em avaliação afinada com a tradição, diz que os Poemas Homéricos, apesar de pertencerem a um mundo sério, vinculado à nobreza, promovem o riso e Homero se mostra o primeiro mestre do cômico. Essa dimensão é construída no contraste entre o heroico e o vulgar, pelo aspecto físico e pelo comportamento desmedido.

O riso é produzido em diversas interações sociais. Entre elas, são importantes as interações linguísticas, que ocorrem em contextos específicos, por uma espécie de moldura pragmática que tem a finalidade de empenhar a cumplicidade do ouvinte, condicionando reações com o propósito de desarmá-lo. Pode ter função lúdica, mas também se presta a veicular mecanismos de violência. Freud estuda o fenômeno na obra *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (2006); o chiste é mecanismo linguístico que provoca riso associado a descargas psíquicas, com gratificação de prazer.

Entretanto, não são somente essas ocorrências que produzem o riso.

Se Freud se ocupa de material linguístico dos chistes, é preciso considerar que a cena da *Iliada* apresenta uma *performance* plástica, a agressão de Ulisses a Tersites. O resultado, contudo, é o mesmo: a produção de riso, com a consequente liberação de prazer psíquico. O contexto social desarma reações contrárias e torna cúmplices os interlocutores, sobretudo porque tendemos a não achar erro ou a não considerá-lo no que nos diverte. Esse mecanismo, por isso, antepõe-se ao poder restritivo do julgamento crítico e libera prazer pela superação de inibições.

Essa culminância reforça o aspecto paradigmático da cena: a contenção da *hýbris* de Tersites equilibra a situação e afasta o perigo que esse orador representa¹⁴. Pessoas pertencentes à classe social representada por esse impetuoso soldado não podiam ter grandeza: “A altivez não é por si mesma um valor moral. É mesmo ridícula se não a enquadrarmos na plenitude da *areté*, unidade suprema de todas as excelências [...] a *areté* só pode atingir a perfeição em almas de escol” (JAEGER, 1986, p. 24).

Bergson (1983) registra que o homem é um animal que ri e que o riso se define por ser um fenômeno social – ele é socialmente previsto e partilhado e para compreendê-lo é preciso inseri-lo no meio social em que nasce e para o qual faz algum sentido; só assim será possível compreender sua função no grupo que o produz.

Uma das principais fontes do riso é a deformidade, principalmente física: “É incontestável que certas deformidades têm sobre as demais o triste privilégio de poder, em certos casos, provocar o riso” (BERGSON, 1983, p. 15). No caso da *Iliada*, as deformidades que recaem sobre Tersites são evidentes fontes de riso. Contudo, as deformidades físicas, no caso, representam deformidades sociais e procedimentos adotados pela personagem, pelo atrevimento de enfrentar reis. Essa é a dimensão social que

14 Dourado-Lopes (2019, p. 39) vê no episódio sinais do esfacelamento do antigo poder político centralizado do período micênico, com a emergência de um modelo de grande concorrência de chefes locais em contexto sociopolítico instável. Esse autor parte do termo *ékthistos*, utilizado por Agamêmnon para chamar Aquiles de “o que é ao máximo execrável”. Na ocorrência seguinte desse item lexical, contudo, há referência à feiura de Tersites. Está atestada a convergência entre feiura física e feiura social.

afetou todos os circunstantes e provocou o riso geral. Os defeitos físicos e sociais que convergem em Tersites são elementos que a sociedade quereria eliminar para que seus membros vivessem em suportável sociabilidade. O riso, na cena da *Iliada*, corresponde a esta precisa avaliação:

O riso deve ser algo desse gênero: uma espécie de gesto social. Pelo temor que o riso inspira, reprime as excentricidades, mantém constantemente despertas e em contato mútuo certas atividades de ordem acessória que correriam o risco de isolar-se e adormecer; suaviza, enfim, tudo o que puder restar de rigidez mecânica na superfície do corpo social. (BERGSON, 1983, p. 14).

O uso da violência

O riso geral seguiu um ato público de violência por parte de Ulisses; esse venerado herói, caracterizado pela astúcia, feriu Tersites com um cetro: “Falou e com o cetro deu-lhe nos costados / e ombros. Ele dobrou-se, de olho lacrimoso. / Um vermelho vergão sangrou-lhe o lombo curvo, / golpe do cetro de ouro O cetro” (*Iliada* II, vv. 265-267). Isso não é pouca coisa.

Esse cetro tinha uma dimensão simbólica significativa, conforme indicam os versos 102-109 do canto segundo. Ele tinha sido talhado por Hefesto e ofertado a Zeus que, por sua vez, presenteara Hermes. Pode-se notar que o bastão tinha uma *genealogia* divina. Hermes o transmitiu a Pélops, que o repassa ao rei Atreu; este a Tiestes o entrega e, finalmente, o legado chega a Agamêmnon. Como se vê, além de origem divina, o objeto tinha trajetória *heroica*, de que era signo de nobreza sancionada pelo Olimpo.

Na assembleia, o cetro era entregue pelo mensageiro a cada orador, o que legitimava a participação e a troca de turno entre os interlocutores; era o salvo-conduto que garantia a fala, o direito de exercer cidadania – a

participação nos debates que poderiam interferir em decisões importantes. Tersites não teve a proteção do cetro de ouro; ao contrário, o objeto serviu para que ele fosse golpeado, para riso geral dos soldados. A origem divina e a trajetória heroica do cetro legitimaram a surra ao orador popular, em violência aceita como necessária.

Retórica e ideologia

No lance final da cena do discurso de Tersites os aqueus disseram, em tom divertido, que o melhor feito de Ulisses tinha sido justamente o de dar aquela lição: “Feito nenhum, porém, entre os Aqueus melhor / do que este realizou, calando a logorreia / ao boquirroto de ânimo arrogante. Certo, / nunca mais este insano afrontará os reis” (*Iliada* II, vv. 274-276). O povo reconhece os excessos de Tersites, embora o discurso dele tenha defendido os interesses dos guerreiros. A atitude de Ulisses não foi compreendida como excessiva. Como isso pôde acontecer? Entramos na dimensão ideológica. As camadas populares reconhecem e aceitam as credenciais distintivas entre os que têm privilégios e os que não têm.

A ideologia procura tornar possível a dominação de um grupo sobre outros. Ela ocorre quando há desigualdades sociais em que indivíduos nem sempre estão dispostos à cooperação, caso em que haverá “lacuna entre as reivindicações dos membros do grupo hegemônico e a crença dos indivíduos em sociedade – incluídos aqueles que governam – acerca da legitimidade do governo exercido pelo grupo dominante [...]” (WEILER, 2014, p. 274).

Para Perelman e Olbrechts-Tyteca (2002), técnicas discursivas têm por objetivo conquistar ou manter adesão a teses. Tornam-se ideológicas quando empregadas para legitimar sistemas políticos em dada configuração de poder, cujo objetivo é “obscurecer ou negar contradições reais. Isso pode ser alcançado veladamente por meio de estratégias de diversionismo

ou, abertamente, por meio de argumentação plausível” (WEILER, 2014, p. 266)¹⁵. Como a dimensão ideológica é constitutiva da linguagem, argumentos são, necessariamente, ideológicos, principalmente se se considera o aspecto formal deles¹⁶. Ideologia é argumentação (enquanto revestida de formulação linguística); e, por sua vez, argumentação é ideologia (antes por obscurecer do que expor a parcialidade e a distorção de sua verdade).

No que diz respeito a construções ideológicas, pode-se dizer, ocorre o esforço – argumentativo – de diminuir ou eliminar as consequências dramáticas de dilemas da humanidade; a ideologia situa-se nas tensões próprias de qualquer grupo social, na tentativa de arrefecer descontentamentos não contemplados na fruição do prazer – seja psicanalítico, seja de outra natureza.

Do ponto de vista retórico, a ideologia não é somente coleção de termos que veiculam atitudes, valores e crenças; ela se concretiza quando esses elementos formam um sistema de ideias políticas coerentes e assim se apresenta para seus auditórios; no entanto, o que garante isso é justamente a dimensão argumentativa de que se reveste.

Na *Iliada*, o que conta não é a articulação retórica do discurso de Tersites, mas a dimensão grotesca em que é enquadrado, o que revela sua nãoopertença ao universo da nobreza. A dimensão ideológica ultrapassa o rigor retórico-argumentativo e se apoia na regulação das forças sociais que favorecem determinado segmento privilegiado.

Considerações sobre o *êthos*

Retomamos a noção de *êthos*, reconhecida como dimensão retórica de decisiva importância. Perelman e Olbrechts-Tyteca (2002)

15 Segundo a tradição marxista, o conceito sugere a natureza essencialmente dialética da ideologia; era tanto a consciência histórica apropriada a uma era quanto uma distorção a-histórica da realidade material (PEREIRA, 2008, p. 266). Seguimos Mosca e Proença (2020, p. 92-94)

16 A ideologia deve ser isolável como texto verbal endereçada a uma audiência real e almejar persuasão, conforme Weiler (2014). Para isso, é suficiente que as audiências os aceitem como coerentes.

o valorizam, por ser recurso útil e necessário à persuasão. Contudo, foi Aristóteles quem identificou esse elemento indispensável para o intento persuasório: “As provas de persuasão fornecidas pelo discurso são de três espécies: umas residem no carácter moral do orador; outras, no modo como se dispõe o ouvinte; e outras, no próprio discurso, pelo que este demonstra ou parece demonstrar”. (ARISTÓTELES, 2005, p. 96)¹⁷. Essas partes são o *êthos*, o *páthos* e o *lógos*, respectivamente, segundo os termos gregos tradicionalmente admitidos para a caracterização delas. Tersites tem a seu favor apenas a última característica, pois seu discurso é bem formado, consoante as regras da boa argumentação retórica; contra si pesam o *páthos* (a paixão do auditório) e o *êthos* (a imagem do orador). Como seu discurso foi repellido, conclui-se que não é suficiente a lógica discursiva para o convencimento e a persuasão de ouvintes ou leitores¹⁸.

Para o filósofo grego, *êthos* é o carácter do orador que diz respeito à impressão transmitida pelo discurso¹⁹; é isso que o torna digno de fé. Para ele, o *êthos* é, sobretudo, discursivo, meio pelo qual pode ser superada eventual imagem negativa prévia do orador (ARISTÓTELES, 2005, p. 96):

É, porém, necessário que esta confiança seja resultado do discurso e não de uma opinião prévia sobre o carácter do orador; pois não se deve considerar sem importância para a persuasão a probidade do que fala, como aliás alguns autores desta arte propõem, mas quase se poderia dizer que o carácter é o principal meio de persuasão.

Amossy propõe questão interessante a respeito do *êthos*: “Trata-

17 Seguimos, aqui, Mosca e Proença (2020).

18 Persuadir não é o mesmo que convencer; se se considera o resultado, é mais do que convencer, pois leva à ação. Do ponto de vista do caráter racional da adesão, contudo, “convencer é mais do que persuadir [...] chama-se persuasiva a uma argumentação que pretende só para um auditório particular e [...] convincente àquela que deveria obter a adesão de todo ser racional” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 2002, p. 30-31).

19 Os discursos persuasivos envolvem o carácter do orador, além das disposições dos ouvintes: “Trata-se de considerar o que é persuasivo em cada coisa, em cada situação, sem negligenciar nenhuma delas, ou seja, o que é capaz de suscitar no interlocutor um julgamento favorável a respeito do que se propõe, uma opinião vinculada à do orador e pronta a desencadear comportamentos e atitudes desejáveis pelo proponente”. (MOSCA, 2016, p. 11).

se, de fato, de saber se o *êthos* é, como pretendia Aristóteles, a imagem de si construída no discurso ou, como entendiam os romanos, um dado preexistente que se apoia na autoridade individual e institucional do orador” (AMOSSY, 2005, p. 17). Se *êthos* resulta de esforços na construção de uma imagem, essa imagem pode ser marcada por características anteriores a determinado discurso²⁰; há um *êthos* prévio referente à “imagem pré-existente do locutor”. Ambos são decisivos para a persuasão, mas ocorre que nem sempre há convergência entre esses *éthē*.

Qual o *êthos* discursivo e o pré-discursivo de Tersites? A resposta só é possível se nos fiarmos na própria *Iliada*. O *êthos* prévio se conhece na descrição física apresentada e na forma negativa com que ele é avaliado por Ulisses (representando os heróis) e pelo conjunto dos guerreiros: sua figura tem composição grotesca, toda em desarmonia; contudo, é dotado de vigoroso discurso, contrário ao dos heróis, mas lógico e encadeado. Assim, o contraste entre os *éthē* discursivo e prévio aponta para o predomínio deste último; desse modo, nesse caso, quando a imagem prévia do orador é socialmente rejeitada, ela tende a interferir decisivamente na avaliação do público e anular os efeitos positivos do *êthos* construído no discurso.

Apesar de possuir força retórico-argumentativa inegável, é preciso considerar que o *êthos* discursivo é *insuficiente* para persuadir. O fator decisivo de persuasão é o reforço da autoridade de quem a realiza, como resultado do efeito performativo da linguagem, apoiada no valor social do emissor. Isso equivale ao argumento *ad baculum*²¹, com a consequente interrupção do diálogo, como ocorre, de fato, nesse episódio da epopeia.

Dijk (2015) estuda a convergência entre práticas discursivas e abuso de poder que se consuma na dominação exercida por elites simbólicas, cujo resultado é o aparecimento de formas de dominação que diretamente provocam desigualdade e injustiça sociais. Nesse arranjo, os discursos, por

20 Há também um *êthos* institucional, construído por elementos que propiciam a uma instituição a imagem de segurança, solidez etc.

21 O argumento *ad baculum* é o recurso à força; é a recusa ao diálogo. O resultado é o silêncio forçado, conforme Fiorin (2015) e Perelman e Olbrechts-Tyteca (2002).

estratégias diversas, têm propriedades associadas à reprodução do poder: “Essas propriedades podem incluir [...] a seleção lexical, ou as estruturas argumentativas e, do outro lado, a seleção de atos de fala específicos, os movimentos de polidez ou as estratégias conversacionais” (DIJK, 2015, p. 14), sempre no interesse de quem detém o poder.

Consequência disso é o controle não só das ações, mas também das mentes, por meio dos discursos trocados socialmente, acrescenta Dijk. Para que o controle do acesso ao processo discursivo seja absoluto, quem detém o poder decide quem pode falar, quando, o quê, a situação, os temas – enfim, tudo é controlado. Nas interações sociais, a prerrogativa do uso da palavra e do acesso aos mecanismos de produção e difusão de discursos está diretamente ligada ao poder que os usuários exercem no contexto social em que vivem (DIJK, 2015).

Ainda deve ser considerado que estruturas discursivas guardam correspondência com estruturas de poder, visto que o discurso como forma textual se ajusta a contextos sociais específicos. As relações de poder se manifestam na interação discursiva; o exercício de poder por uma pessoa ou um grupo resulta em limitação da liberdade de outras pessoas ou grupos.

Voltando à *Iliada*, formas de dominação ocorrem, por exemplo, em controle dos mecanismos de produção e recepção do uso da voz e da possibilidade de influenciar auditórios. Nessa lógica, o poder tem valor *simbólico* e, por deter mecanismo de controle, é também uma forma de poder ideológico. Embora Dijk tenha estudado sociedades contemporâneas, as conclusões a que chega aplicam-se à Grécia antiga. Isso não pode ser confundido com anacronismo²².

A dimensão simbólica do poder é tratada por Bourdieu (1998) que,

22 *Anacronismo* é o processo de avaliação histórica segundo o qual, inevitavelmente, cada época constrói mentalmente sua representação do passado (FEBVRE, 2009). Na investigação histórica, estamos limitados a esse processo, porque é impossível anular o descompasso mental entre duas épocas. A sincronia é impossível. A acronia é mais do que fuga à história: é a negação dela. O anacronismo foi apontado por Lucien Febvre (1878-1956) que, com Marc Bloch, criou a corrente historiográfica *Escola dos Anais*, uma história-problema, em oposição ao descritivismo positivista, que elaborava paráfrases acriticas de documentos. Febvre e Bloch alertaram que os documentos não existem *per se*, mas como objeto de interpretação a partir de situações e questões concretas.

com base em uma teoria do poder simbólico, estuda as injunções materiais e simbólicas que constroem e alimentam o imaginário de grupos sociais. Ele parte do fato de que há dimensão social na língua o que era reconhecido por Saussure; todavia, nem à Linguística em geral nem à Sociolinguística em particular cabe apenas a descrição de fenômenos de língua, mas a projeção deles nas formas sociais de dominação. Assim, o autor francês se esforça por estudar os fenômenos linguísticos por meio de categorias sociológicas. Com as interações simbólicas, as trocas linguísticas são relações de força entre interlocutores, socialmente prescritas. A análise de Bourdieu tem uma terminologia emprestada da economia (BOURDIEU, 1998, p. 24):

Todo ato de fala [...] é uma conjuntura, um encontro de séries causais independentes: de um lado, as disposições, socialmente modeladas, do *habitus* linguístico [...]; do outro, as estruturas do mercado linguístico, que se impõem como um sistema de sanções e de censuras específicas.

Essa opção teórica tem a intenção de reparar os supostos fracassos da Linguística, pelo fato de essa disciplina, segundo o sociólogo francês, se servir de categorias abstratas, sem considerar as condições sociais de produção, segundo o sociólogo francês. Os linguistas buscariam na língua o que deveriam achar nas relações sociais, definidas por um *mercado linguístico*. Nesse mercado, quem tem legitimação social e detém o conhecimento linguístico adequado às normas da língua oficial é portador de um capital linguístico (e social); esse capital prévio valida discursos produzidos.

Trocas produzem relação simbólica entre produtor (capital linguístico) e consumidor em um mercado. Os discursos são signos de riqueza (ou de pobreza) de autoridade. O mercado linguístico se caracteriza por lei de formação de *preços*, baseada na “capacidade de que dispõem os diferentes agentes envolvidos na troca para impor os critérios

de apreciação mais favoráveis a seus produtos” (BOURDIEU, 1998, p. 54). As propriedades linguísticas do discurso anunciam a autoridade e a competência dos usuários, considerada a precedência do *êthos* prévio.

Além de elementos linguísticos que determinam a posição de quem se serve da língua, devem ser consideradas as propriedades não linguísticas que, compostas pelas “qualidades abertamente sociais, tais como os títulos nobiliárquicos ou escolares; o vestuário, em especial os uniformes e as vestimenta oficiais, os atributos institucionais [...] colocam o locutor legítimo em posição eminente” (BOURDIEU, 1998, p. 57). Isso corresponde ao *êthos* pré-discursivo. Ele é decisivo porque as dissimetrias sociais se reconhecem na correspondência entre as estruturas sociais e as linguístico-discursivas, nas quais são os dominados subordinados pelos mecanismos ideológicos e coercitivos de dominação: dominados são sempre condenados ao silêncio.

Conclusão

A importância de Tersites reside no fato de, em meio a heróis e aristocratas, apontar desajustes e dissimetrias da *pólis* homérica, em que a disputa retórica faz das assembleias arena de luta. O discurso de Tersites (tecnicamente muito bem elaborado), favorável ao retorno para casa e contrário ao que pretendiam os chefes militares, poderia causar indesejada instabilidade. Por isso ele é punido; sofre violência física e simbólica, de que todos os circunstantes riem, o que foi considerada a maior proeza de Ulisses. O constrangimento público tem força de exemplo para inibição de iniciativas semelhantes e faz convergir retórica e ideologia; nem sempre discursos bem organizados superam as coerções ideológicas. Contra Tersites pesam as configurações que definem o seu *êthos* prévio, em tudo contrárias ao ideal daquela ordem social.

Como qualquer projeto humano, o mundo grego antigo manifestou

potencialidades, as quais contêm elementos positivos e negativos. Não é o caso apenas de enxergar e incensar, quase com fervor religioso, os aspectos positivos – nem idealmente criá-los. O reconhecimento de nossas contradições é um gesto de grandeza, necessário para que possam ser superadas.

Referências

AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2005.

ASSIS, Machado de. *Obra completa em quatro volumes*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2008.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. O contexto de François Rabelais*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Hucitec, 1987.

BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre o significado do cômico*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp, 1998.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Éditions Klincksieck, 1980.

DIJK, Teun A. van. *Discurso e poder*. São Paulo: Contexto, 2015.

DOURADO-LOPES, Antonio Orlando. Desacato e degenerescência na trama central da *Ilíada*: um estudo sobre o sentido político do superlativo ekthistos. *Phoînix*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 38-67, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/phoenix/article/view/32324>. Acesso em: 21 mar. 2020.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FINLEY, M. I. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, [198?].

FIORIN, José Luiz. *Argumentação*. São Paulo: Contexto, 2015.

FREUD, Sigmund. *Os chistes e sua relação com o inconsciente*. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FUNARI, P. P. A.; GRILLO, J. G. C. Política, retórica e religião na Grécia antiga. In: SOUSA J. R. A.; SILVA, J. L. P. (org.). *Educação, política e religião no mundo antigo*. Teresina: Edufpi, 2012. v. 1. p. 61-88.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Augusto de Campos. São Paulo: Editora Arx, 2002.

JAEGER, W. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes; Brasília: Universidade de Brasília, 1986.

MOSCA, Lineide do Lago Salvador. Entre certezas e incertezas: a racionalidade própria da retórica e da argumentação. In: MOSCA, Lineide do Lago Salvador (org.). *Retórica e argumentação em práticas sociais discursivas*. Lisboa: Grácio Editor, 2016.

MOSCA, Lineide do Lago Salvador; PROENÇA, Paulo Sérgio de. *Revisitando Dom Casmurro: aspectos retóricos em conexão com a Bíblia*. Curitiba: Appris, 2020.

PEREIRA, Astrojildo. *Machado de Assis, ensaios e apontamentos avulsos*. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira, 2008.

PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SODRÉ, M; PAIVA, R. *O império do grotesco*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2002.

VEDOYA DE GUILLEN, C. El humor de Homero: Tersites. *Cuadernos de literatura*, n. 10, 2001. Disponível em: <https://revistas.unne.edu.ar/>

index.php/elt/article/view/3151. Acesso em: 13 mar. 2020.

WEILER, Michael. Ideologia, Retórica e Argumentação. *EID&A-Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*. Ilhéus, n. 7, dez. 2014. Disponível em: <http://periodicos.uesc.br/index.php/eidea/article/view/505/484>. Acesso em: 13 jul. 2017.

Observação: Avaliadores(as) deste artigo sugerem registro destes itens, por vínculos diretos com o tema:

FROBISH, Todd S. An Origin of a Theory: A Comparison of Ethos in the Homeric Iliad with that Found in Aristotle's Rhetoric. *Rhetoric Review*, v. 22, n. 1, p. 16–30, 2003.

KARP, Andrew. Homeric Origins of Ancient Rhetoric. In: SCHIAPPA, Edward (edit.). *Landmark Essays on Classical Greek Rhetoric*. Davis, CA: Hermagoras, 1994. p. 35–52.

Estes dois próximos títulos dizem respeito à cena de que Tersites participa:

BELL, Robert H. "Homer's Humor: Laughter in The Iliad", *Humanitas*, v. 20, n. 1-2, p. 101-108, 2007.

POSTLETHWAITE, N. "Thersites in the Iliad", *Greece & Rome*, v. 35, n. 2, p. 123-136, out. 1988.

Recebido em: 03/04/2020

Aprovado em: 29/07/2020