



Cartografia da humanidade: o corpo em Homero

Autor(es): Diogo, João Emanuel

Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/42828>

DOI: DOI:http://dx.doi.org/10.14195/0872-0851_48_5

Accessed : 19-Apr-2024 14:52:29

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.



REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 24 - número 48 - outubro 2015

vol. 24 - número 48 - outubro 2015

Fundação Eng. António de Almeida



CARTOGRAFIA DA HUMANIDADE: O CORPO EM HOMERO

JOÃO EMANUEL DIOGO*

Resumo: Apresentamos uma leitura das obras homéricas que nos aproximam da antropologia e, sobretudo, do corpo; para este efeito, evocam-se três figuras do pensamento do corpo: o corpo dos deuses, o corpo dos heróis, e o corpo dos outros humanos.

Palavras-chave: Homero, Antropologia, Corpo.

Abstract: Mainly related to Anthropology and above all related with the body, Homer's texts are here studied; three figures of the body are thus presented: the body of the gods, the body of heroes, and the body of the other humans.

Abstract: Homer, Anthropology, Body.

Queremos fazer, neste pequeno artigo, uma leitura das obras homéricas que nos aproximem de uma visão de uma antropologia, e, conseqüentemente, do *corpo*¹. Apesar de todos os problemas filológicos que o texto homé-

* Investigador no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e colaborador do Polícredos - Observatório da Religião no Espaço Público do Centro de Estudos Sociais (UC); email: joaoediogo@gmail.com.

¹ Agradecemos os sabedores comentários dos Doutores Alexandre Franco de Sá e Rodolfo Lopes que nos levam sempre para lá das nossas possibilidades.

Seguimos a ideia de Frederico Lourenço que classifica a narrativa homérica como um “exercício de cartografar aquilo que é ser Homem”. Frederico Lourenço – Introdução a Homero – *Iliada*. (Lisboa: Cotovia, 2009), p. 20. As citações em português das obras homéricas seguem a tradução de Frederico Lourenço, excepto quando assinalado. As edições usadas são:

Homero – *Iliada*, trad. Frederico Lourenço (Lisboa: Cotovia, 2009).

Homero – *Odisseia*, trad. Frederico Lourenço (Lisboa: Cotovia, 2010).

rico apresenta (a filologia já demonstrou como o texto homérico está cheio de improvisações orais, dialectos diferentes, ou mesmo um idiolecto, anacronismos² e repetições³, sublinhando “práticas e objectos [...] de períodos distintos”⁴ da história da península helénica, consequências de uma “harmonização de quinhentos anos de vivência histórica e linguística”) pensamos ser possível identificar os nós onde se desenvolve uma espécie de *prática* do corpo.

Para isso teremos de evocar três *figuras* de pensar o corpo, que estão presentes no texto homérico, e que se iluminam mutuamente. A saber: o corpo dos deuses, o corpo dos heróis, e o corpo dos outros humanos. Na verdade, parece ressaltar dos poemas homéricos uma “altíssima estima do corpo humano”⁵, mas também uma *proto-anatomia*, dado conter “uma grande lista de termos anatómicos que serão depois empregados tecnicamente por médicos e por naturalistas”⁶.

Aquelas três figuras, homem/herói/deuses, vêm à presença em estruturas binómicas de paz e guerra, ou de descanso e viagem. Por exemplo, na *Iliáda*, uma narrativa centrada na guerra, vemos desfilar constantemente, como que em pano de fundo, um *flashback* de acalmia, de paz, de “casa” se assim *metaforicamente* podemos dizer.

Marcando constantemente o contraste entre uma paz que já foi, e a guerra agora narrada, somos guiados a “alguns episódios familiares ou pacíficos [que] alternam com os grandes quadros bélicos”⁷. Exemplo disso é o episódio *caseiro* de Heitor e Andrómaca, no canto 6, antes de aquele ir para a batalha. Ou a descrição do escudo de Aquiles que tem em si retratadas a paz e a guerra, representadas por duas cidades:

*“E fez duas cidades de homens mortais,
cidades belas. Numa havia bodas e celebrações:
as noivas saídas dos tálamos sob tochas lampejantes
eram levadas pela cidade; muitos entoavam o canto nupcial.
Mancebos rodopiavam a dançar; e no meio deles
flautas e liras emitiam o seu som. As mulheres
estavam em pé, cada uma à sua porta, maravilhadas.
[...]*

² Frederico Lourenço – *Grécia Revisitada*. (Lisboa: Cotovia, 2004), p. 22.

³ Maria Helena da Rocha Pereira – *História da Cultura Clássica. Volume 1: Cultura Grega*. (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993), pp. 52-53.

⁴ Pereira, *História*, p. 66.

⁵ Pedro Laín Entralgo – *El cuerpo humano: Oriente y Grecia Antigua*. (Madrid: Espasa Calpe, 1987), p. 68.

⁶ Laín Entralgo, *El cuerpo*, p. 67.

⁷ Pereira, *História*, p. 80.

Mas por volta da outra cidade estavam dois exércitos, refulgentes de armas. Duas alternativas lhes aprouveram: ou destruir a cidade, ou então dividir tudo em dois, todo o património que continha a cidade agradável”⁸.

Não deixam de ser fortemente simbólicas as alternativas propostas: a destruição total (o *caos*, por assim dizer), ou a divisão em dois, como se tivéssemos sempre um mundo formado pelo conflito.

É Aquiles, aliás, o paradigma deste mesmo contraste: exemplo literário de um maníaco-depressivo, assistimos na *Íliada* ao seu *amuo* nos primeiros 18 cantos, amuo esse que o leva a não combater. Ele, herói bélico por excelência, passa grande parte da narrativa sem pegar numa arma. É só com a morte de Pátroclo, que tinha levado para a guerra as armas de Aquiles⁹, que se inicia a “sua” guerra e os seus feitos heroico:

“Mas é ao feroz Aquiles, ó deuses, que quereis favorecer: ele a quem faltam pensamentos sensatos e um espírito moldável no peito. Como um leão, só quer saber de selvajarias: um leão que encorajado pela sua estatura e força e altivo coração se atrai aos rebanhos dos homens, para arrebatar a refeição. Do mesmo modo Aquiles perdeu toda a compaixão e não tem a vergonha que tanto prejudica como ajuda os homens.

[...]

Mas este homem, depois de ter privado da vida o divino Heitor, ata-o ao carro e arrasta-o em torno do túmulo do companheiro amado. Só que nada obterá de mais belo nem de mais proveitoso”¹⁰.

⁸ *Il.*, 16. 490-496, 509-512: Ἐν δὲ δῦω ποίησε πόλεις μερόπων ἀνθρώπων / καλὰς. ἐν τῇ μὲν ῥα γάμοι τ’ ἔσαν εἰλαπίνας τε, / > νύμφας δ’ ἐκ θαλάμων δαΐδων ὑπο λαμπομενάων / ἠγίειον ἀνά ἄστου, πολὺς δ’ ὑμέναιος ὀρώρει / κοῦροι δ’ ὀρχηστῆρες ἐδίδον, ἐν δ’ ἄρα τοῖσιν / > ἀυλοὶ φόρμιγγές τε βοῆν ἔχον· αἱ δὲ γυναῖκες / > ἰστάμεναι θαύμαζον ἐπὶ προθύροισιν ἐκάστη. [...] Τὴν δ’ ἐτέρην πόλιν ἀμφὶ δῦω στρατοὶ ἦτο λαῶν / τεύχεσι λαμπόμενοι· δίχα δὲ σφισιν ἦνδανε βουλή, / ἠὲ διαπραθέειν ἢ ἄνδιχα πάντα δάσασθαι / > κτήσιν ὄσσην πτολίεθρον ἐπήρατον ἐντὸς ἔεργεν”

⁹ Cf. Lourenço, *Grécia*, p. 20. Após um longo período depressivo vem o episódio maníaco.

Diz-nos Clarke: “Se algo no épico grego é a descrição da loucura, é esta passagem; e no entanto o epitome de Aquiles será o heroísmo”. Michael Clarke, “Manhood and heroism”, in Robert Fowler – *The Cambridge Companion to Homer*. (Cambridge: CUP, 2006), p. 84.

¹⁰ *Il.*, 14. 39-45, 50-53: [ἀλλ’ ὀλοῶν Ἀχιλῆϊ θεοὶ βούλεσθ’ ἐπαρήγειν, / ᾧ οὐτ’ ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι οὔτε νόημα / γναμπτὸν ἐνὶ στήθεσσι, λέων δ’ ὡς ἄγρια οἶδεν, / ὅς τ’ ἐπεὶ ἄρ μεγάλη τε βίη καὶ ἀγήνορι θυμῷ / εἷζας εἶσ’ ἐπὶ μῆλα βροτῶν ἴνα δαῖτα λάβησιν· / ὡς Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπόλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδῶς — γίγνεται, ἦ τ’ ἀνδρας μέγα σίνεται ἠδ’ ὄνησιν. [...] αὐτὰρ ὁ γ’ ἔκτορα δῖον, ἐπεὶ φίλον ἦτορ ἀπήρα, / ἵππων ἐξάπτων περὶ

Só uma razão pessoal leva o herói a seguir para a guerra, mas também será essa mesma razão que o fará ter duas atitudes diferentes com os corpos caídos, primeiro o de Pátroclo e, depois, o de Heitor, assassino do primeiro. É com a morte deste que podemos ver com clareza a importância do corpo para o “homem homérico”: Aquiles não se contenta apenas com a morte de Heitor. Mutilará sem piedade o corpo sem vida.

Este corpo sem vida, o cadáver (σῶμα)¹¹, é ainda qualquer coisa de idêntico ao homem. Por isso, na sua ânsia de não perder o amigo, Aquiles não enterra Pátroclo, e este precisa de lhe “aparecer” para que o sepulte, pois só assim poderá ir para o Hades, esse reino das sombras onde todos os homens e heróis acabarão. A morte não é assim o fim. Não está aí o limite para o homem. Só na sepultura podemos dizer haver verdadeira morte, pois caso contrário o *individuo* ficará na “ambiguidade, onde ao corpo visível [ainda que cadáver] corresponde uma alma que ainda se pode dar a ver”¹². Assim se dirá:

*“aproximou-se a alma [ψυχή] do desgraçado Pátroclo,
Em tudo semelhante a ele na altura e nos lindos olhos
e na voz; e era a mesma roupa que vestia no corpo”*¹³.

A *alma* torna-se assim visível para exigir a invisibilidade material (“Sepulta-me depressa, para que eu transponha os portões de Hades”¹⁴) e funciona aqui como um duplo do individuo corporal: “do corpo ela [a ψυχή] conserva todos os traços perceptíveis – roupas incluídas¹⁵ – à exceção da sua espessura tangível”¹⁶. Homero apresenta-nos assim como a alma se assemelha a Pátroclo, numa formulação que poderíamos fazer de um: *ainda é ele mas já não é ele*. Ao contrário do que comumente se pensa, a alma não é aqui uma espécie de princípio vital, uma espécie de espírito tal como a tradição hebraica o vai pensar. É certo que “o herói às vezes tem de lutar pela

σῆμ' ἐτάροιο φίλοιον / ἔλκει· οὐ μὴν οἱ τό γε κάλλιον οὐδέ τ' ἄμεινον.]

¹¹ Sublinhar a diferença com νεκρός usado, por exemplo, quando finalmente se fazem os serviços fúnebres de Pátroclo (*Il.*, 23. 13), ou naqueles que serão mortos na batalha (*Il.*, 6. 70; 18. 540, 22. 367).

¹² Daniel Loyaza, “Corps ou âme: d’Homère à Pythagore”, in Jean-Christopher Goddard e Monique Labrune (dir.), *Le corps*. (Paris: Vrin, 1992), p. 10.

¹³ *Il.*, 23. 65-67: ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Πατροκλήος δειλοῖο / πάντ' αὐτῷ μέγεθος τε καὶ ὄμματα κάλ' ἔϊκυῖα / καὶ φωνήν, καὶ τοῖα περὶ χροῖ εἴματα ἔστο·

¹⁴ *Il.*, 23. 71: θάπτέ με ὅτι τάχιστα πύλας Ἄϊδαο περήσω.

¹⁵ Note-se como Andrómaca, lamentando-se da morte de Heitor, refere que *todas as suas vestes serão queimadas* depois de morto.

¹⁶ Loyaza, *Corps*, p. 10.

sua vida – pela sua ψυχή [...] Mas só se fala dela quando alguém morre”¹⁷.

A ψυχή é aquilo que se pode designar de vestígio da forma do sujeito (ou o homem sem **espessura**): “quando [...] o herói morre, a ψυχή escapa-se-lhe pela boca ou por uma ferida”:

*“Enquanto assim falava, cobriu-o o termo da morte
a alma evolou-se do corpo e foi para o Hades, chorando
seu destino, deixando para trás a virilidade e a juventude”*¹⁸.

A ψυχή irá para o Hades, e por isso Homero poderá falar em ψυχᾶ isto é imagem de defuntos, que se irá *confundir anonimamente* entre as sombras.

O que falta à ψυχή é a espessura, dita de diversas maneiras, quer como θυμός, quer como φρήν. Se θυμός podemos definir como *vida*:

*“Por que aqui regressas, ó filha de Zeus detentor da égide?
Será para veres a insolência do Atrida Agamémnon?
Mas isto te direi, coisa que penso vir a cumprir-se:
é pela sua arrogância que depressa perderá a vida”*¹⁹;

como *sede dos afectos ou coração*:

*“Vim para refrear a tua fúria (no caso de me obedeceres)
do céu: mandou-me a deusa Hera de alvos braços,
pois a ambos ela estima e protege no seu coração”*²⁰;

ou

*“Forçoso é, ó deusa, que se obedeça às palavras de vós ambas,
ainda que o coração esteja enraivecido. Assim será melhor.
Àquele que aos deuses obedece, ouvidos lhe dão eles também”*²¹;

ou ainda

¹⁷ Pereira, *História*, p. 127.

¹⁸ *Il.*, 16. 855-857: Ὡς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε / ψυχή δ’ ἐκ ρεθέων παμμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει / ὄν πότμον γοόωσα λιποῦσ’ ἀνδροτήτα καὶ ἦβην.

¹⁹ *Il.*, 1. 202-205: τίπτ’ αἶτ’ αἰγίοχοιο Διὸς τέκος εἰλήλουθας; / ἦ ἴνα ὕβριν ἴδη Ἀγαμέμνονος Ἀτρεΐδαο; / ἄλλ’ ἔκ τοι ἐρέω, τὸ δὲ καὶ τελέεσθαι ὄτω· / ἧς ὑπεροπλήσι τάχ’ ἄν ποτε θυμὸν ὀλέσση.

²⁰ *Il.*, 1. 207-209: Τὸν δ’ αἶτε προσέειπε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη· / ἦλθον ἐγὼ παύσουσα τὸ σὸν μένος, αἶ κε πίθηαι, / οὐρανόθεν· πρὸ δέ μ’ ἦκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη / ἄμφω ὁμῶς θυμῷ φιλέουσά τε κηδομένη τε·

²¹ *Il.*, 1. 216-218: χρὴ μὲν σφωῖτερόν γε θεὰ ἔπος εἰρύσσασθαι / καὶ μάλα περ θυμῷ κεχολωμένον· ὧς γὰρ ἄμεινον· / ὅς κε θεοῖς ἐπιπειθῆται μάλα τ’ ἔκλυον αὐτοῦ.

*“Na verdade se regozijariam Priamo e os filhos de Priamo,
e todos os outros Troianos se alegrariam no coração,
se soubessem de todo este conflito entre vós ambos”²²;*

ou mesmo *vontade e desejo*

“Mas quando afastaram o desejo de comida e de bebida”²³.

Então, φρήν, terá traduções idênticas, tendo Homero incluído a sua “localização” corpórea: “cercando o musculoso coração”²⁴. A mesma palavra é utilizada também para designar uma capacidade intelectual que pode ser traduzida (na Odisseia, por exemplo) em termos modernos por “mente”²⁵, aproximando-se, por isso, do sentido de νοῦς²⁶. Assim os mortos já não têm φρήν.

Homero utilizará ainda as duas palavras na mesma frase, formulando κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν, podendo ser traduzido por “no coração e no espírito” ou “no seu ânimo e no seu coração”²⁷, o que demonstra que o vocabulário ainda não estava demasiado fixado, representando mais um pensamento do que uma ideografia ou linguística já definida. Resulta, a mais das vezes, da necessidade de nomear tal ou tal experiência humana a partir do já conhecido. Por isso não é de estranhar o uso de órgãos do corpo para tornar determinado conceito mais próximo da realidade. Na verdade, os poemas homéricos falarão do corpo em si “enquanto totalidade visível [e por isso] será qualificado de «estatura» ou «silhueta»”²⁸, mas “enquanto conjunto vivo, ele será designado por um termo colectivo [...] (como por exemplo “membros”)”²⁹, numa clara adaptação de um vocabulário de emoções e sentimentos a órgãos concretos, ou ao seu conjunto, isto é, ao visível, ao palpável.

²² *Il.*, 1. 255-257: ἦ κεν γηθήσαι Πριάμος Πριάμοιό τε παῖδες / ἄλλοι τε Τρῶες μέγα κεν κεχαροῖατο **θυμῶ** / εἰ σφῶϊν τάδε πάντα πυθοῖατο μαρναμένοισιν [...].

²³ *Il.*, 1. 468: δαίνυντ', οὐδέ τι **θυμὸς** ἐδεύετο δαιτὸς εἴσης.

²⁴ Cf. tradução em Pereira, *História*, p. 126. *Il.*, 16. 480-481: Πάτροκλος· τοῦ δ' οὐχ ἄλιον βέλος ἔκφυγε χειρός, / ἄλλ' ἔβαλ' ἔνθ' ἄρα τε **φρένες** ἔρχαται ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ.

²⁵ “Telémaco, algumas coisas serás tu a pensar na tua mente”: *Odisseia*, 3. 26: “Τηλέμαχ', ἄλλα μὲν αὐτὸς ἐνὶ **φρεσὶ** σῆσι νοήσεις [...].

²⁶ Ver, por exemplo, *Od.*, 10. 239-240.

²⁷ Ver tradução em Pereira, *História*, p. 125.

²⁸ Loyaza, *Corps*, p. 11.

²⁹ Loyaza, *Corps*, p. 11. O termo referido é ῥέθος. É utilizada a mesma fórmula quer na morte de Pátroclo, quer na de Heitor: ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων πταμένη Ἄιδος δὲ βεβήκει (*Il.*, 16. 856; 22. 362). Utiliza-se γυῖον como propriamente membros, sendo também traduzido por corpo, por exemplo em *Il.*, 22. 448: “estremeceu-lhe o corpo e a lançadeira caiu ao chão”. No entanto, lido em contraste com 4. 230, 13. 85 e 14.506 percebe-se que o sentido da palavra está mais perto dos membros em si que do corpo considerado como um todo. Neste sentido, são os membros que tremem.

Outro exemplo poderá ser aduzido da própria batalha: o corpo que luta, aquele que se apresenta para ser ferido, é a *χοοιά*, isto é, a superfície de corpo, a pele, isto é, a sua visibilidade passível de ser penetrada, e que, em batalha, pode estar revestida das armas que se possui. Assim, Aquiles perscruta o corpo (*χοοιά*) de Heitor procurando onde penetrar. Significativamente utiliza-se este termo também quando referido ao corpo *amoroso*, isto é, ao corpo que se deita com outro³⁰.

Como dizíamos atrás, para o Hades irá uma *ψυχή* sem qualquer *φρήν*. Assim o dirá Aquiles quando fracassa abraçar Pátroclo quando ele lhe aparece:

“Assim falando, estendeu os seus braços, mas não logrou agarrá-lo. Como um sopro de fumo, o fantasma partiu para debaixo da terra, balbuciando. Espantado se levantou Aquiles e, batendo as mãos, proferiu esta palavra lastimosa: “Ah, é verdade que até na mansão de Hades subsiste uma alma e um fantasma”³¹, embora sem vitalidade alguma!”³².

Isto é, uma *ψυχή* sem *φρήν*, um vestígio sem espessura.

O corpo tem por “função a marca da pertença do ser humano ao universo da visibilidade e de o localizar”³³. É um elemento no espaço, e enquanto cadáver “constitui-se como um estranho e inquietante resíduo de visibilidade, a meio caminho entre dois mundos”³⁴ que será preciso “retirar” da visibilidade para que possa seguir o seu caminho para o Hades.

Ora, este corpo assume-se dentro de um quadro antropológico específico, com características particulares. Em primeiro lugar uma *concepção naturalista do tempo e da vida do homem*: uma geração dá lugar a outra como as folhas de uma árvore:

“Assim como a linhagem das folhas, assim é a dos homens. Às folhas, atira-as o vento ao chão; mas a floresta no seu viço faz nascer outras, quando sobrevém a estação da primavera: assim nasce uma geração de homens; e outra deixa de existir”³⁵.

³⁰ Ver *Il.*, 14. 161-165.

³¹ Por fantasma entenda-se aqui a palavra grega *εἶδωλον* (derivada de *εἶδος*), que quer dizer sem forma, ao contrário da figura humana que será propriamente *εἶδος*: figura humana.

³² *Il.*, 23. 99-104: Ὡς ἄρα φωνήσας ὠρέξατο χερσὶ φύλησιν / οὐδ’ ἔλαβε· ψυχή δὲ κατὰ χθονὸς ἦν τε καλνὸς / ὄψετο τετριγυῖα· ταφῶν δ’ ἀνόρουσεν Ἀχιλλεὺς / χερσὶ τε συμπλατάγησεν, ἔπος δ’ ὀλοφυνδὸν ἔειπεν· / ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστί καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισι / > **ψυχή** καὶ **εἶδωλον**, ἀτὰρ **φρένες** οὐκ ἔνι πάμπαν·

³³ Loyaza, *Corps*, p. 10.

³⁴ Loyaza, *Corps*, p. 11.

³⁵ *Il.*, 6. 146-149: > οἷη περ φύλλων γενεὴ τοιή δὲ καὶ ἀνδρῶν. / φύλλα τὰ μὲν τ’

O ritmo da existência é dado então pela própria natureza, sublinhando-se assim uma *curva vital* que termina na morte: “os homens são os «efêmeros», aqueles que só vivem o dia-a-dia, do nascimento matinal à noite da morte, mas também aqueles que constatam a cada dia que a sua energia vital, cuja sede é corporal, que se esgota e reclama ser restaurado pela alimentação e [pelo] o sono”³⁶. Diferentemente os deuses, com um corpo muita das vezes antropomorfizado, têm em si uma energia vital inesgotável e por isso escapam a essa estrutura vital da natureza. Criados como os humanos, essa geração não exprime uma sucessão temporal mas “os laços de dependência funcional e a estrutura hierárquica do cosmos”³⁷.

Aquela curva vital, apesar de natural, não escapa a uma concepção de “destino”, que nem mesmo os deuses podem alterar. Dirá Aquiles:

*“Nenhum homem além do destino me precipitará no Hades;
porém digo-te não existir homem algum que à morte tenha fugido,
nem o cobarde, nem o valente, uma vez que tenha nascido”*³⁸.

Rocha Pereira refere haver “duas crenças, nos deuses e nos destinos, que forneciam duas explicações distintas dos acontecimentos, e que aqui [nos poemas homéricos] se juntaram. Porque [...] os deuses não estavam livres de paixões e poderiam fazer o que quisessem, tinha de haver um limite que restaurasse a ordem. Sem haver μοῖρα, a história não atingiria o seu termo”³⁹.

É certo que os deuses intervêm no estado de espírito sobretudo dos heróis (e não do homem comum). E essa intervenção pode ser negativa ou positiva: veja-se o “desvario” criado em Agamémnon:

*“Ao Pelida declararei o meu pensamento; mas vós, demais Aqueus,
devereis prestar atenção: que cada um fique a saber o meu discurso.
Amiúde de facto me disseram os Aqueus estas palavras,
e repetidas vezes me repreenderam. Só que não sou eu o culpado
mas Zeus e a Moira e a Erinia que na escuridão caminha:
eles que na assembleia me lançaram no espírito a Obnubilação
selvagem, no dia em que eu próprio tirei o prémio a Aquiles”*⁴⁰,

άνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη / τηλεθόωσα φύει, ἕαρος δ' ἐπιγίγνεται ὄρη· / ὧς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει.

³⁶ Loyaza, *Corps*, p. 12.

³⁷ Loyaza, *Corps*, p. 13.

³⁸ *Il.*, 6. 487-489: οὐ γάρ τις μ' ὑπὲρ αἴσαν ἀνήρ Ἄϊδι προΐαψεν· / μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, / οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶν τὰ πρῶτα γένηται.

³⁹ Pereira, *História*, pp. 134-135.

⁴⁰ *Il.*, 19. 83-89: Πηλεΐδῃ μὲν ἐγὼν ἐνδείξομαι· αὐτὰρ οἱ ἄλλοι / σύνθεσθ' Ἀργεῖοι, μῦθόν τ' εἰ γῶντε ἕκαστος. / > πολλάκι δὴ μοι τοῦτον Ἀχαιοὶ μῦθον εἶπον / καὶ τέ με

ou as “novas forças”:

“Falou; e o deus que segura e sacode a terra percutiu-os com o ceptro e encheu-os de força Valente tornou-lhes os membros leves, tanto os pés como as mãos.”⁴¹.

Apesar desta intervenção, o essencial não é alterado: “o homem homérico depende, em última análise, do destino que tudo parece dominar”⁴². Este destino, designado por μοῖρα⁴³ ou Αἴσα⁴⁴, poderá ser definido como *aquilo que nos cabe em sorte*, isto é, *a nossa parte*, e para esse destino se nasce⁴⁵. Por isso “é fixo e inamovível”⁴⁶: “o corpo humano traduz, assim, na sua fragilidade e na sua dependência, a precariedade duma existência humana parcial e privada de plenitude porque destinada à alternância do tempo: a mortalidade do homem”⁴⁷. Por isso diz Aquiles quando à sua frente morre Heitor:

“Morre. O destino eu aceitarei, quando Zeus quiser que se cumpra e os outros deuses imortais”⁴⁸.

Acresce a esta noção uma espécie de destino mau, ligado precisamente à morte, o πότμος, que nos aparece, também paralelamente, (já evidenciado acima) na morte de Pátroclo e de Heitor. No caso do primeiro:

“E a alma voou-lhe do corpo para o Hades, lamentando o seu destino, deixando para trás a virilidade e a juventude”⁴⁹.

Já Andrómaca, no caso de Heitor, tinha intuído este destino mau, e de lágrimas nos olhos lhe diz que ele morrerá e que para ela apenas restarão sofrimentos⁵⁰.

νεικέεισκον· ἐγὼ δ’ οὐκ αἰτίος εἰμι, / ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἥεροφοῖτις Ἐρινύς, / οἳ τέ μοι εἰν ἀγορή φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην, / ἤματι τῷ ὅτ’ Ἀχιλλῆος γέρας αὐτὸς ἀπιύρων.

⁴¹ *Il.*, 13. 59-51: Ἦ καὶ σκηπανίῳ γαιήχοχος ἐννοσίγαιος / ἀμφοτέρω κεκόπων πλησεν μένεος κρατεροῖο, / γυῖα δ’ ἔθηκεν ἐλαφρὰ πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεν.

⁴² Pereira, *História*, p. 131.

⁴³ Ver, por exemplo, *Il.*, 22. 436.

⁴⁴ Ver, por exemplo, *Il.*, 6. 487-489.

⁴⁵ Ver, *Il.*, 22. 477.

⁴⁶ Pereira, *História*, p. 132.

⁴⁷ Loyaza, *Corps*, p. 13.

⁴⁸ *Il.*, 22. 365-366: τέθναθι· κῆρα δ’ ἐγὼ τότε δέξομαι ὀππότε κεν δὴ Ζεὺς ἐθέλη τελέσει ἢ δ’ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι.

⁴⁹ *Il.*, 16. 856 e 22. 362: ψυχὴ δ’ ἐκ ῥεθέων παταμένη Ἄιδος δὲ βεβήκει ὄν πότμον γοῶσα λιποῦσ’ ἀνδροτῆτα καὶ ἦβην.

⁵⁰ *Il.*, 6. 14. Ver também *Od.*, 19. 348-350.

Apesar disso, a vida do homem faz-se na procura constante de uma ἀρετή, dada pelos deuses:

*“Quanto ao valor, é Zeus que para os homens o aumenta ou diminui, conforme entende; pois ele é superior a todos”*⁵¹

ou

*“visto que nos concederam os deuses subjugar este homem”*⁵²,

sendo que esta ἀρετή é “qualquer coisa de conscientemente procurado”⁵³, uma espécie de excelência e superioridade que se revela no campo de batalha ou na arte de persuadir em assembleia. Na Odisseia este contexto alarga-se também à coragem e à eloquência e juntam-se a astúcia, a habilidade de se “desenvencilhar” e a finura de espírito.

De referir que parece existir uma espécie de ἀρετή feminina, marcada quer pela beleza, como o exemplo de Helena⁵⁴, e de Penélope⁵⁵, ou pelo cuidado da casa como em Andrómaca⁵⁶.

Neste sentido a sociedade espelhada nos poemas homéricos é uma sociedade cultora da excelência, mas por isso mesmo também da vergonha. As honras (de herói, por exemplo) são merecidas pela coragem e pelo reconhecimento público dessa superioridade. Por isso exclama Heitor, quando frente a Aquiles previa a morte:

*“Que eu não morra é de forma passiva e inglória mas por ter feito algo de grandioso, para que os vindouros de mim oiçam falar!”*⁵⁷.

Esse reconhecimento público é tão mais importante quanto é bem sabido que o “fim último” do homem era penar no Hades. A escatologia grega leva o homem a pensar que “ter como destino último a precária sobrevivência no Hades, sem consideração do valor que distinguiria as pessoas em vida”⁵⁸ só pode ser amenizada pela certeza que o *valor em vida se perpetuaria*, sobre-

⁵¹ *Il.*, 20. 242-243: Ζεὺς δ’ ἀρετὴν ἄνδρεςσιν ὀφέλλει τε μινύθει τε / ὅπως κεν ἐθέλησιν· ὃ γὰρ κάρτιστος ἀπάντων.

⁵² *Iliada*, 22. 379: ἐπεὶ δὴ τόνδ’ ἄνδρα θεοὶ δαμάσασθαι ἔδωκαν.

⁵³ Pereira, *História*, p. 135.

⁵⁴ Ver *Il.*, 3. 146-160.

⁵⁵ Ver *Od.*, 19. 124-126.

⁵⁶ Ver *Il.*, 6. 490-493.

⁵⁷ *Il.*, 22. 304-305: μὴ μὰν ἀσπουδί γε καὶ ἀκλειῶς ἀπολοίμην, ἀλλὰ μέγα ῥέξας τι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι.

⁵⁸ Pereira, *História*, p. 142.

tudo na memória das gerações vindouras, na memória colectiva, celebrando os seus feitos. Não é de estranhar, portanto, ouvirmos Aquiles queixar-se de estar no Hades, com saudades da vida que teve:

“Não tentes reconciliar-me com a morte, ó glorioso Ulisses.
Eu preferiria estar na terra, como servo de outro,
até de homem sem terra e sem grande sustento,
do que reinar aqui sobre todos os mortos”⁵⁹.

Contrariamente ao que podemos ser levados a pensar, é precisamente no momento em que se torna sombra, que o homem se subtrai à natureza, isto é, ao declínio da velhice e à morte. É o cadáver que “encontra enfim a unidade [...] e exprime a perfeição e a identidade de uma vida completa que escapa doravante à *physis*”⁶⁰. Por isso, Aquiles humilhará o cadáver de Heitor. Aliás, referirá várias vezes que o cadáver de Heitor poderá ser devorado por cães e aves de rapina, sublinhando assim o desprezo pelo corpo caído do herói troiano. Desprezo que leva cada soldado vencedor aproximar-se do cadáver e desferir-lhe golpe atrás de golpe, como se Heitor não estivesse ainda suficientemente morto, ou, de outra forma, restasse alguma dignidade que pudesse ser ofendida. Assim, Aquiles também atrelará o corpo de Heitor ao seu carro de combate e, arrastando-o, *profana*⁶¹ o seu corpo, que deveria ser queimado e sepultado como fará com o de Pátroclo. É só com a intervenção dos deuses, como Afrodite⁶² ou Apolo⁶³, que zelaram pelo cadáver, que Aquiles restitui Heitor para ser sepultado.

Outro aspecto da identidade do homem homérico está ligada à ideia de personalidade, a um corpo que muda porque perece, e esta perecibilidade estabelece o estatuto de *impoder* do homem face ao corpo: o homem pouco pode sobre o seu corpo, pois ele seguirá a curva vital da natureza. Mas sendo natureza, então podemos falar propriamente de uma *personalidade orgânica*, isto é, “o homem homérico tem um carácter, ou se quisermos uma personalidade, que traduz a preeminência de tal ou tal elemento orgânico”⁶⁴, ou seja, o poder, a força, o vigor ou a beleza.

⁵⁹ *Od.*, 11. 488-491: ἢ μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραΐδα, φαίδιμ’ Ὀδυσσεῦ. / βουλοίμην κ’ ἐπάρουρος ἐὼν θηπευέμεν ἄλλω, / ἀνδρὶ παρ’ ἀκλήρω, ᾧ μὴ βίσιος πολὺς εἶη, / ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

⁶⁰ Loyaza, *Corps*, p. 16.

⁶¹ Profanação, aliás concedida por Zeus: *Il.*, 22. 403-404: “Mas Zeus a seus inimigos o dera, para a vergonhosa profanação na sua própria terra pátria”.

⁶² Ver *Il.*, 23. 184-191.

⁶³ Ver *Il.*, 24. 19-21.

⁶⁴ Loyaza, *Corps*, p. 15.

Esta personalidade orgânica é, no herói, como que um campo corporal, onde encontramos um fluxo da força orgânica, psíquica e divina, concentrado na sua tarefa de se tornar imortal pelos seus actos. Na morte do herói, vida e destino coincidem enfim. Fama é o único fim do herói, mas uma fama que a própria mortalidade torna imperativa⁶⁵. Assim, o herói será o exemplo a imitar pelo homem comum, não pela sua superação divina, mas porque é verdadeiramente excesso de humanidade⁶⁶: “a fonte da implacável fúria de Aquiles é precisamente o seu nível de vitalidade sem paralelo”⁶⁷.

Por seu lado, os deuses não estão submetidos a essa necessidade de *heroísmo*. Na verdade, é por causa da sua imortalidade que eles se subtraem a essa necessidade. O corpo divino não precisa restaurar as forças para seguir sendo na natureza. Apenas a mortalidade necessita disso. No Olimpo os banquetes fazem-se, não para nutrir, mas para *gozar*, pois o corpo, neste sentido, é completamente superlativo. A sua corporeidade não é uma insuficiência, antes uma liberdade que marca a individualidade singular dos deuses.

Se no início falávamos de *prática* do corpo, podemos desdobrar, agora, esta noção, concluindo que o corpo homérico se dá para lá de qualquer definição, pois depende mais do contexto do que de si mesmo: define-se no quotidiano de Andrómaca, por exemplo, que enfrenta o destino e a morte de Heitor; define-se no corpo violento e heroico que se dá na batalha, quer como resplandecente herói, quer como arrojado e humilhado na poeira do campo de batalha; define-se, afinal, pelo contraste da sua vida orgânica e a mortalidade de que só os deuses parecem escapar.

Mais do que uma indefinição, dizemos por fim, Homero apresenta-nos um corpo como muitos nomes, afinal, o corpo que nós somos não pode ser contido numa definição estanque, antes, porque o somos de diferentes modos, em diferentes situações e, por isso, também o devemos dizer de diferentes formas.

⁶⁵ Cf. Clarke, *Manhood*, pp. 77-78.

⁶⁶ Cf. Clarke, *Manhood*, p. 80.

⁶⁷ Cf. Clarke, *Manhood*, p. 82.