

Unidade da Multidão e da Massa na *Ilíada*

Gustavo Junqueira Duarte Oliveira¹

Resumo: O enfoque do presente artigo é a unidade da multidão e da massa na *Ilíada*. Será inicialmente analisada a questão da ação. Para essa análise, os elementos de meta e humor compartilhados terão destaque, mostrando a caracterização da multidão e da massa como sendo vista operando de maneira uniforme. Inicialmente será apresentada a leitura dos momentos de fuga em massa da *Ilíada* como exemplos de comportamento coletivo em que surge a emergência de normas sociais diferentes daquelas impostas pela cultura. Após uma apresentação daquilo que é considerada a norma tradicional do comportamento guerreiro, os momentos de fuga serão discutidos como normas emergentes. Por fim, será apresentada uma leitura que tenta encontrar elementos de uma opinião pública na *Ilíada*.

Abstract: The subject of this paper is the unity of crowd and masses in *Iliad*. The matter will be initially approached regarding the problem of the action. To this analysis, the elements of shared goal and humor will receive special attention, in an attempt to demonstrate the characterization of the crowds and masses operating in a uniform fashion. It will be initially presented an analysis of the moments of mass escapes as examples of collective behavior. In those moments the emergence of norms different from the regular socially and culturally imposed norms can be detected. After a presentation of what is considered to be the traditional norm of the warrior behavior, the moments of escape and withdraw will be discussed through the emphasis of emergent norms. Finally, elements of public opinion in the *Iliad* will be presented.

O objetivo deste artigo é discutir a questão da unidade da multidão e massa na *Ilíada*. Tratar-se-á, em primeiro lugar, daquilo que de fato transforma uma massa apresentada como corpo único em uma multidão: a maneira como age com unidade de movimento e meta. Em seguida, terá lugar uma discussão sobre a unidade de sentimento, opinião e humor de tais fenômenos no interior do poema.

¹ O autor é bacharel em história pela Universidade Federal de Minas Gerais e é mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. É doutorando pelo mesmo programa, orientado pelo Professor Doutor Norberto Luís Guarinello. Email para contato: gustavojo@gmail.com

Deve-se, a princípio, apresentar um elemento importante para a definição do conceito de multidão. Para Rudé, o conceito denomina um grupo de contato direto (Rudé, 1991: 1), um conjunto de homens e mulheres de carne e osso, e não uma abstração desmaterializada (Rudé, 1991: 7). Acrescenta-se a esses elementos outro, já sugerido por Rudé quando apresenta suas proposições de método: a multidão é um grupo de contato direto materializado e que realiza uma ação². É importante fazer essa ressalva, pois esse aspecto é central para a presente discussão.

É evidente que a multidão discutida aqui é fruto de um exercício poético, não tendo necessariamente relação com ajuntamentos reais ocorridos e observados durante os períodos de composição. Não é esse o ponto a ser ressaltado. As diretrizes metodológicas apontadas foram estabelecidas para a análise no interior da obra tratada, como chaves de leitura. Trata-se, portanto, de um exercício de interpretação cuja rigidez da aplicação metodológica foi, no que diz respeito a utilização dos autores modernos, deliberadamente afrouxada. O objeto de estudo são os grupos de contato direto apresentados na *Ilíada* e descritos como tal, a despeito de sua suposta relação com tais fenômenos nos contextos de produção.

Em que medida essa classificação pode ser útil no estudo da multidão na *Ilíada*? Para responder a essa pergunta, faz-se necessária a análise das passagens levantadas, relevantes para a questão. As passagens a serem trabalhadas foram selecionadas por permitirem uma análise mais aprofundada, segundo um escopo maior de problemas.

De maneira geral, a multidão na *Ilíada* age em conjunto, sendo apresentada de forma a funcionar como corpo único. É o que pode ser observado, em um exemplo que será a partir de agora muito retomado, quando Agamêmnon sugere, como teste, o retorno da tropa para seus lares. Tal sugestão põe toda a assembléia em movimento, uma multidão solidária e focada (Hom. *Il.* II, 142-154). Quando a guerra volta a parecer mais agradável do que o retorno para a pátria, ainda no mesmo canto, o exército reunido em multidão também é, semelhantemente, colocado em movimento (*idem*, II, 453-479), bem como são os troianos, ao dispersarem a assembléia, armarem-se e irem de encontro ao exército Aqueu (*idem*, II, 808-810).

A multidão compartilha de sentimentos quando realiza uma ação conjunta, sejam aqueles que a levam à fuga, sejam os que a impelem ao combate. Em uma multidão

² Algumas das perguntas feitas por Rudé sobre as características da multidão deixam evidente o interesse pela ação (Rudé, 1991: 9-10).

existe certa uniformidade de humor e imaginário, algo que pode não ser espontâneo, mas desenvolvido em função de um contágio social (Killian; Turner, 1957: 58). Essas características são fundamentais, pois têm importância na maneira conjunta do agir dessas conglomerações.

No que diz respeito à ação da multidão em si, um tipo especial será focado, pautado no conceito de comportamento coletivo a ser estabelecido a seguir. A análise privilegiará alguns eventos de importância para a construção da trama na *Ilíada*, as fugas em massa. Elas apresentam algumas características comuns, relevantes para o tema aqui discutido. Todavia, primeiramente, é útil uma discussão do conceito a ser trabalhado.

Na sociologia, um dos estudos clássicos acerca do problema do comportamento coletivo é o já citado trabalho de Killian e Turner, *Collective Behavior*. Para esses autores, toda vida social humana é, de certa forma, coletiva, mas os grupos que interessam a eles, e que são embarcados no conceito de comportamento coletivo, são aqueles caracterizados pelo desenvolvimento espontâneo de normas e organizações que contradizem ou reinterpretam as normas e organizações da sociedade (*idem*, 1957: 4).

Os autores consideram que existe espaço para a ação individual, sendo que ela e a ação coletiva se relacionam. O indivíduo no grupo age de maneira diferente do que agiria se estivesse só, mas baseado, em algum nível, em suas próprias atitudes. O que interessa é o comportamento coletivo como ação de grupos que operam sem direções claras que sejam oriundas das culturas nas quais são encontrados (*idem*, 1957: 17).

A coletividade em questão, os grupos em que o comportamento coletivo acontece, não é guiada de uma maneira direta pela cultura da sociedade, nem têm métodos definidos de relação e identificação dos membros. É um grupo governado por normas emergentes ou espontâneas, ao invés de formalizadas. Dessa forma, comportamento coletivo se distingue do comportamento institucionalizado.

Pode-se identificar nas fugas em massa presentes na *Ilíada* o mecanismo de atuação do comportamento coletivo. Na formação da multidão espontânea, a coletividade possui algum tipo de comunicação entre seus integrantes. As implicações de uma determinada ameaça ou evento são claras, e parecem imediatas. O curso de ação que parece apropriado é simples e requer pouca coordenação.

Algumas características são comuns a esse tipo de ação da multidão. Em geral surgem de situações desestruturadas ou ambíguas, nas quais não existem expectativas tradicionais de como se comportar. Os resultados parecem incertos e existe um senso de urgência, de que algo deve ser feito imediatamente. No interior da multidão, uma comunicação de humores e imaginários se estabelece, além de uma concepção geral de qual curso de ação é apropriado.

Esses elementos vão se tornando, eles mesmos, normativos com o crescimento e o fortalecimento da multidão. São manifestações emergentes e não tradicionais. Mesmo que essas atitudes sejam baseadas em experiências passadas, e normas anteriormente assumidas, são novos produtos de interação, nessa situação particular. No nível do grupo existe uma emergência de normas, e no nível individual os integrantes vão se tornando cada vez mais susceptíveis a essas normas (*idem*, 1957: 83-84). A ação da multidão ocorre quando inibições culturais são colocadas de lado. As inibições, normas e sentimentos sociais, não moderam a ação da multidão como o fazem com outras ações.

O comportamento coletivo na *Ilíada* pode ser analisado justamente na passagem já citada do canto II, em que Agamêmnon decide por o exército em teste, ao sugerir o retorno para suas respectivas pátrias. A estratégia de Agamêmnon impressiona por sua aparente falta de lógica, tendo ocasionado um grande número de discussões acerca das motivações do rei de Micenas e da resposta do exército³. Agamêmnon compartilha somente com os membros do conselho qual era sua intenção:

Com palavras, antes de mais, irei pô-los à prova como deve ser: / darei ordem para que fujam com as naus de muitos remos. / Porém vós de todos os lados deveis refreá-los com palavras (Hom, *Il.* II, 73-75)⁴.

Para justificar o teste do exército, o líder supremo afirma estar agindo de acordo com o costume, algo que fica ainda mais claro com o sentido original do final do verso 73 em grego, *hē thémis estín*. Existe a expectativa de que a fuga ocorra. Contudo, merece

³ Donlan sugere que se trata de uma tentativa do Atrida de restabelecer sua posição de autoridade, que estaria diminuída, além de obrigar a seus subalternos realizem uma ato publico de comprometimento e lealdade com relação à figura de mais alta posição (Donlan, 1999. p. 257). Para uma explicação que tem como ponto de vista a *átē* (cegueira, perdição) de Agamêmnon, ver Malta (2006: 116-121). Para uma análise de toda a cena segundo a função do *ákhos* homérico ver Cook, em uma interpretação que possui pontos de convergência com Donlan (Cook, 2003).

⁴ Todas as traduções da *Ilíada* citadas são de Frederico Lourenço (2005).

ser destacada a intensidade dessa fuga e a maneira como ela se espalha, generalizadamente.

Em inúmeras passagens da *Ilíada*, é evidenciado um sentimento de que a postura normal dos guerreiros seja a de valentia. A fuga é desvalorizada de tal forma que dá a entender que a norma tradicional da sociedade homérica compele os guerreiros a permanecerem em batalha, independentemente das chances de vitória. A fuga seria um desvio dessa norma, tanto quando ocorre coletivamente, quanto quando ocorre individualmente. O próprio Agamêmnon, quando faz a sugestão para a tropa, afirma a vergonha proporcionada por esse curso de ação (*idem*, II, 110-141). Obedecer seria adotar uma norma emergente.

Tal norma tradicional pode ser observada nas exortações, discursos e nas censuras apresentadas pelos líderes ao exército, tanto as que estimulam a luta quanto as que estimulam a permanência no combate (*idem*, IV, 240,249; V, 519-527; XII, 269-276; XV, 494-499; 509-514). Uma exortação de Ájax em especial merece uma análise um pouco maior:

Amigos, entre os Argivos quem for melhor, mediano / ou pior (visto que não podem ser todos os homens / iguais na guerra), agora há trabalho para todos! / Isto sabeis também vós. Que ninguém volte para trás, / para as naus, por ter ouvido consonante gritaria. / Mas avançai para a frente e incitai-vos uns aos outros, / na esperança de que Zeus (...) / nos permita repelir o assalto e correr com o inimigo para a cidade (*idem*, XII, 269-276).

A passagem citada torna-se particularmente interessante sob a luz de algumas informações que propicia. A exortação de Ájax tem como destinatário guerreiros de todas as camadas, do melhor ao pior. A norma tradicional estabelecida concerne tanto ao herói quanto ao anônimo guerreiro que compõe a multidão. De maneira semelhante, o exército pode ser simplesmente descrito como agindo de forma a se manter de acordo com o que tal norma estabelece, como por exemplo, com a fórmula “*e nenhum dos lados pensou na fuga ruinosa* (*idem*, XI, 71; XVI, 771).

Mais comuns são as passagens que, ao invés de simplesmente salientar qual seria a norma tradicional, opõem-na a uma norma emergente. Em resposta à falsa proposição de Agamêmnon, continuando a análise da sequência do teste, Odisseu contrapõe as duas posições. Em um longo discurso (*idem*, II, 284-332), ele ressalta as promessas feitas por todos de que só regressariam após o saque de Tróia (*idem*, II, 286-288), bem como o fato de ser o Atrida o mais desprezado dos mortais, por essas promessas não serem

cumpridas (*idem*, II, 284-286). Em um extremo reafirma a norma tradicional, contrapondo-a a emergente, no outro. No mesmo discurso, o herói apresenta mais oposições entre as duas normas, caracterizando negativamente a emergente, e indicando a preferência pela tradicional por meio de um pedido: “Mas é / vergonhoso nos demorarmos para regressarmos sem nada. / Aguentai, amigos, e permaneci mais um tempo (...)” (*idem*, II, 297-299). A mesma estratégia, de oposição de normas, é utilizada por Nestor, também em resposta à proposição de Agamêmnon (*idem*, II, 337-368).

Do lado dos troianos e aliados, Sarpédon apresenta uma contraposição semelhante. Ele salienta a postura de Heitor, seus irmãos e cunhados, que pouco participam das batalhas, opondo-a à dos aliados, em especial os Lícios, que agem em conformidade com o que é deles esperado (*idem*, V, 473-492). Sarpédon, no último verso da exortação citada, sugere que a ação de Heitor, tal como ele a apresenta, pode gerar uma censura. Em outro momento, o mesmo Sarpédon, diante da fuga dos Lícios, afirma que irá ele mesmo enfrentar Pátroclo, personificando a norma tradicional em face da adoção de uma norma emergente por seus comandados (*idem*, XVI, 419-425).

A construção baseada na oposição entre as duas normas não é de maneira nenhuma incomum⁵. Uma imagem descrita pelo poeta apresenta a questão tão bem quanto os discursos citados:

Muitos foram feridos na carne pela arremetida do bronze impiedoso, / uns quando se voltavam e deixavam nuas as costas enquanto / combatiam; outros diretamente através do próprio escudo (*idem*, XII, 427-429).

Os feridos pela frente agem de acordo com a norma tradicional. Os que recebem lanças pelas costas aderem a uma norma emergente. Segundo Idomeneu, que coloca a questão de outra maneira, a preferência do guerreiro é ser atingido pela frente, e não pelas costas (*idem*, XIII, 288-291), sugerindo o valor dado a cada um dos casos. A fuga e o combate podem, ambos, trazer a morte. Entretanto, são mortes diferentes, sendo uma valorizada e a outra não.

Retornando à passagem em que Agamêmnon propõe ao conselho o teste da tropa por meio da sugestão de retorno a pátria, pode-se argumentar que existe uma expectativa de que a coletividade adote ambos os cursos de ação. A fuga irá ocorrer, e por isso o rei

⁵ Ver as seguintes passagens da *Ilíada*: V, 528-532; VI, 80-85; XII, 141-153; XIII, 224-225; XVI, 712-714, 721-725; XVII, 335-337; XXII, 239-246.

pede aos integrantes do conselho que impeçam seus comandados com palavras. Mas a expectativa não era a de uma fuga em massa.

Pode-se supor que, para os envolvidos no conselho, os homens que se colocassem em fuga para seguir a sugestão de Agamêmnon se refreariam quando defrontados por seus reis. Mas o que acontece não é exatamente isso. Após a sugestão ser feita, a multidão começa a fugir em caos, adotando conjuntamente um curso ação simples e que exige pouca coordenação:

Assim falou; a todos agitou o coração no peito por entre / a multidão, a todos quantos não participaram do Conselho. / E a assembléia foi posta em movimento como as grandes ondas / no mar da Icária, que o Euro e o Noto fizeram surgir / precipitando-se das nuvens de Zeus pai. Tal como quando a sobrevinda do Zéfiro move uma funda seara / com a violência do seu sopro e faz vergar as espigas - / assim a assembléia foi posta em movimento. Com gritos / corriam em direcções às naus; sob os seus pés se elevou / no alto a poalha. Cada um chamava pelo outro, / para acercar das naus e arrastá-las para o mar divino. / Desimpediram os acessos e ao céu chegou o alarido / dos saudosos de casa (*idem*, II, 142-154).

Chamavam uns pelos outros, criando um mecanismo de comunicação interno, para preparar as naus para a fuga. E teriam retornado à pátria se não fosse a intervenção de Atena (*idem*, II, 155-156). É ela quem faz que Odisseu intervenha e cesse a fuga (*idem*, II, 173-181), contrapondo a norma tradicional à emergente. Tal é a força dessa norma emergente adotada pela multidão que teria a capacidade, a se levar em conta o verso 155, de contrariar o próprio destino, segundo o qual os Aqueus saqueariam Tróia⁶.

Mas por que Atena encontra Odisseu imóvel, com uma dor que “se abatera sobre o espírito e o coração.” (*idem*, II, 171), e não refreando seus homens com palavras, tal como comandara Agamêmnon? E por que nenhum outro comandante seguiu essas ordens, e nada fizeram para conter a fuga das tropas? Por que, ao contrário disso, estavam os próprios reis em fuga, como sugere o discurso de Odisseu ao encontrar um desses homens (*idem*, II, 198-206)? Uma possível explicação seria que, a despeito da expectativa de que alguns homens de fato tentariam fugir, a fuga em massa não havia sido prevista. Os outros comandantes estariam como Odisseu antes da intervenção de Atena, imóveis, chocados com o espetáculo da fuga. O próprio Laertida só age após a intervenção divina, de maneira a tentar destruir o processo de funcionamento do comportamento coletivo, o que será abordado adiante.

⁶ Para uma análise desta questão ver Malta (2006: 122-129).

Já se argumentou que a multidão estaria somente seguindo as ordens de seu líder supremo, sendo posta em movimento em função dos seus comandos. Julien defende inclusive que esta reação da tropa diante do teste de Agamêmnon não foi inesperada (Julien, 2001: 90)⁷. Mas a maneira como Odisseu é caracterizado, e a inação dos demais comandantes, a despeito do que havia sido combinado em conselho, sugerem espanto diante da cena⁸. Além do mais, se a multidão sempre segue as ordens dos líderes, sendo somente natural que a fuga em massa siga os comandos de Agamêmnon para o retorno à Pátria, por que uma reação igual não acontece quando o rei de Micenas volta a fazer a mesma sugestão em outro momento? No canto IX Agamêmnon faz um discurso virtualmente idêntico⁹ ao do canto II, propondo, dessa vez sinceramente, o mesmo curso de ação.

Entretanto, a resposta da multidão a esse segundo discurso não foi a da fuga em massa, e sim a de um longo silêncio (Hom, *Il.* IX, 29-30). Se sempre seguem as ordens dos líderes, agindo por meio do ânimo deles, porque duas respostas diferentes a uma mesma ordem? O que ocorre é que, no segundo caso, houve aderência a uma norma tradicional. Já na primeira ocorrência, a multidão adota uma norma emergente. No canto II, a situação saiu do controle dos líderes, enquanto que no canto IX, a multidão permanece, de acordo com o que é esperado socialmente. A sequência da cena no canto IX apresenta Diomedes reafirmando o que acredita ser a posição do guerreiro e criticando a proposta de fuga (*idem*, IX, 32-49), em mais um exemplo da contraposição já mencionada entre as duas normas.

Outro indício de que a ação da multidão não foi a esperada na cena do canto II pode ser observado nas ações de Odisseu para conter o comportamento coletivo. O fato de ele se preocupar em tomar o cetro das mãos do Atrida (*idem*, II, 185-186) indica que, segundo seu entendimento, a assembléia ainda não havia sido dispensada. A ação da multidão se antecedeu ao desfecho oficial dos trabalhos argumentativos, bem como ao

⁷ Para Julien, a multidão organizada em bandos age somente conforme a decisão e o ânimo dos líderes, nunca por conta própria, segundo a idéia transportada nos símiles de rebanho (Julien, 2001: 24-26; p. 82-87; p.93-94). O que se detectou com o estudo do problema, contudo, não foi que a posição adotada por Julien esteja errada, mas sim que ela não funciona para todos os casos. A presente discussão tem como intenção demonstrar momentos em que a multidão age segundo suas próprias determinações.

⁸ Malta sugere que Odisseu percebeu o fracasso da estratégia de Agamêmnon “e sofria e relutava (ao menos ele) em perfazer a vergonhosa volta.” (Malta, 2006: 123).

⁹ Quase todos os versos do discurso do canto IX estão presentes no do canto II da *Ilíada*. A parte central, em que Agamêmnon descreve a vergonha da fuga e os sofrimentos de vários anos de guerra, no entanto, não se repete no segundo apelo.

decorrer dos procedimentos usuais. As ações da coletividade ocorrem após a assembléia ser dispersa pelos reis, o que não aconteceu neste caso. É o que pode ser observado entre o final do discurso de Agamêmnon (*idem*, II, 141) e na seqüência, com a assembléia compartilhando sentimentos sobre o que foi dito, sendo posta em movimento (*idem*, II, 142-146). Odisseu vai tomar o cetro em suas mãos porque naquele momento ele será o orador, além de ser um símbolo de poder e autoridade.

Quem fala, usualmente, porta o cetro para indicar que está com a palavra. Dessa forma, o rei de Ítaca considera que, apesar das intenções de fuga, a assembléia ainda não havia sido dispensada. Após a sugestão de fuga de Agamêmnon no canto IX, para continuar contrapondo as diferenças entre as duas cenas, os debates continuam normalmente, reforçando a idéia de que a assembléia ainda estava em andamento após a sugestão de Agamêmnon no canto II. O que era esperado é o que ocorre no canto IX, ou seja, um debate acerca do que deve ser feito.

A fuga da tropa após o teste de Agamêmnon é o principal representante do desvio da norma tradicional. De fugas, a *Ilíada* está recheada, em geral apresentando uma coletividade diante de um grande guerreiro, com o medo ou o pânico destacado. Outra cena passará agora a ser analisada, com o intuito de dar seqüência ao estudo da maneira como o comportamento coletivo opera:

Bem alto trovejou ele (Zeus) do Ida e lançou um relâmpago cadente / para o meio do exército dos Aqueus. Admiraram-se / eles perante tal visão e a todos dominou o pálido terror. / Foi então que nem Idomeneu aguentou ficar, nem Agamêmnon; / nem os dois Ajantes ficaram (...) (*idem*, VIII, 75-79).

Primeiramente, é estabelecida na cena a ameaça em função da qual a multidão Aquéia agirá amedrontada. Diante do augúrio negativo, todos os que podem *decidem* por um curso de ação apropriado, isto é, *decidem* pela fuga. Somente Nestor fica para trás, não por coragem, mas por não conseguir controlar seus cavalos (*idem*, VIII, 80-87). Decide cada um individualmente. Contudo, diante de um sentimento de terror compartilhado, as decisões individuais convergem para um mesmo objetivo. E de tal maneira se espalham os sentimentos e humores da multidão que até os heróis acabam por ser contaminados. Fogem também eles, sendo destacados pelo narrador não por não fazerem parte da massa indistinta dos fugitivos. São mencionados porque deles se espera outra postura. Contudo, diante da ameaça apresentada, aderem à norma

emergente, abandonando a tradicional. Por isso se salienta que nem eles aguentaram ficar, também deixando claro que a fuga era generalizada.

E se fica dúvida de que a fuga é entendida como sendo socialmente reprovável, vale citar mais passagens que a classificam negativamente: “Logo viu (Nestor) um trabalho vergonhoso: / os Aqueus em fuga, a serem perseguidos pelos orgulhosos / Troianos.” (*idem*, XIV, 13-15). Do lado dos Troianos, Heitor é quem faz o julgamento de valores:

Àquele que eu discernir longe das naus do outro lado, / de imediato lhe darei a morte, nem a ele darão na morte / os homens da família e as mulheres a honra devida do fogo, / mas os cães o despedaçarão à frente da nossa cidade (*idem*, XV, 348-351).

Do ponto de vista de Heitor, a pena para o desvio da norma tradicional vai além da morte, englobando a privação das honras fúnebres devidas aos mortos. O tipo de comportamento coletivo descrito até aqui é, essencialmente, um desvio das normas tradicionais da sociedade.

Algo recorrente entre as passagens de fuga é o sentimento de pânico que se espalha por toda a multidão, fazendo-a agir de maneira desordenada e caótica. Nestor descreve da seguinte maneira uma das fugas: “(...) se observasses não conseguirias perceber / de que lado os Aqueus fogem em debandada, de tal forma / confusa é a maneira como são mortos.” (*idem*, XIV, 58-60). O caos referente à fuga, em função do pânico causado pela queda da muralha dos Aqueus, fica claro nessa descrição, que tem como ponto de vista o do rei de Pilos.

Em determinada fuga troiana, o caos e o pânico são marcados com a constatação da forma desordenada com que atravessam a vala de defesa dos Aqueus, em debandada. Na vala até os cavalos partiram seus arreios e abandonaram os carros dos soberanos (*idem*, XVI, 362-371). Vale citar a sequência dessa cena:

Mas Pátroclo seguiu atrás, com gritos ferozes para os Dânaos, / tentando desgraças contra os Troianos, que com gritos e pânico / enchiam todos os caminhos, visto que tinham sido desbaratados. / Em cima, uma nuvem de pó se estendia debaixo das nuvens, / enquanto os cavalos de casco não fendido se esforçavam / por regressar à cidade, vindos das naus e tendas. / E no sítio onde Pátroclo via maior concentração de fugitivos, / aí conduzia os cavalos, berrando; e sob os eixos do carro / caíam homens dos seus carros, pois os coches eram revirados (*idem*, XVI, 372-379).

Nela, fica bem ilustrado o pânico e o caos da fuga. Gritos, nuvem de pó, atropelamentos, debandada geral. Dessa maneira a norma tradicional é abandonada, e

uma emergente nasce. Na nova norma, neste caso, a sobrevivência do indivíduo é tudo que importa.

Cada um pensa em si mesmo, como fica claro na seguinte fórmula¹⁰: “E cada um observava como fugiria à morte escarpada.” (*idem*, XIV, 507; XVI, 283). Em outra passagem uma idéia semelhante é resgatada. Os Troianos retornam à cidade em fuga, cada um preocupado consigo mesmo:

Já não ousavam esperar uns pelos outros fora da cidade / e da muralha, para descobrirem quem tinha escapado / e quem morrera na guerra. Mas entornaram-se à pressa / para dentro da cidade, todos a quem pés e joelhos salvaram (*idem*, XXI, 608-611).

Uma das temáticas discutidas por Canetti é a relação entre o pânico, a fuga e a massa. Para o autor, quando existe a possibilidade de fuga em massa, essa persiste. Ela se constitui a partir de uma ameaça, diante da qual todos fogem, pois o perigo é o mesmo para todos. Pode inclusive ser fruto da percepção de uma grande diferença de poder entre a massa e outra entidade (Canetti, 1995: 306). As pessoas fogem juntas enquanto assim for melhor. Nesse tipo de massa as diferenças entre as pessoas importam menos ainda. O que importa é a direção e o percurso para fora do perigo (*idem*, 1995: 52). Quando a fuga deve ser individual e o espaço põe um integrante contra o outro, a massa se desagrega, cada um luta por si e contra os outros, e cada golpe que o indivíduo leva o faz sentir a si próprio, voltando, assim, a restabelecer-se em suas fronteiras (*idem*, 1995: 25). A partir do momento em que os outros são vistos como obstáculos à sua fuga individual, o caráter da fuga em massa se transforma em pânico. Contrariamente ao pânico, a fuga em massa extrai suas forças da coesão. Na ação da multidão em pânico, o indivíduo tem deficiência de autocontrole e não consegue perceber todas as possibilidades de ação (Killian; Turner, 1957: 95).

Quando se trata de produzir um pânico generalizado na multidão de inimigos, ninguém é melhor do que Aquiles. Quando ele volta ao combate, poucos heróis lhe fazem frente. A multidão, por seu lado, foge desesperada. Em uma o símile de gafanhotos que buscam o rio para escapar do fogo é utilizado para descrever a fuga em massa. Vale, todavia, citar a descrição que antecede ao símile. Ao atingirem o rio,

¹⁰ Uma idéia semelhante é expressa pela fórmula “*Os demais, cada um deles, pensaram em fugir.*”, com uma ocorrência apenas na *Ilíada* (*idem*, XVI, 697).

fugindo de Aquiles, assim são descritos os Troianos: “Aos berros / nadavam eles em várias direcções, rodopiando nos redemoinhos.” (Hom, *Il.* XXI, 10-11).

Mesmo um Aquiles desarmado causa o efeito típico do comportamento coletivo na multidão troiana. A sugestão de que Aquiles se mostre, ainda sem as novas armas que serão feitas por Hefesto, é feita por Íris, já com o intuito de aterrorizar os troianos (*idem*, XVIII, 198-201). Quando Aquiles de fato se apresenta, o efeito é justamente o esperado:

Ali posicionado, gritou; (...) / Porém entre os Troianos se levantou turbilhão indizível. / (...) / E quando ouviram a voz de bronze do neto de Éaco, / a todos se desanimou o coração. Até os cavalos de belas crinas / puxaram para trás os carros, pois pressentiam no espírito a desgraça. / E os cocheiros amedrontaram-se, quando viram o fogo incansável, / terrível, por cima da cabeça do magnânimo filho de Peleu, / ardendo; pois fê-lo arder a deusa, Atena de olhos garços. / Três vezes por cima da vala gritou bem alto o divino Aquiles; / três vezes ficaram aturdidos os Troianos e seus famosos aliados. / E logo ali morreram doze dos melhores homens, no meio / das suas próprias lanças e dos seus carros (*idem*, XVIII, 217-231).

A longa cena é, contudo, muito relevante. Nela também se pode observar a maneira como a ameaça é construída, o sentimento de pânico se espalha, o curso de ação simples e que exige pouca coordenação é travado. Os detalhes da descrição enriquecem de maneira mais interessante, todavia, a questão do pânico e da maneira caótica como a fuga se resolve, uma vez tendo sido adotada a norma emergente em abandono da tradicional. O final da cena apresenta muito bem a questão do pânico e da desordem na fuga em massa, pois são mencionados casos de homens que morrem em meio às próprias lanças e carros, na tentativa desesperada e sem foco de escapar do melhor dos Aqueus. O medo ocasionado por Aquiles é tal que, na assembléia troiana que se segue, todos permanecem de pé, ainda sob o efeito do temor (*idem*, XVIII, 246-248).

Uma característica importante da multidão é que seus participantes estão com a atenção focada na situação presente de maneira pouco crítica. Portanto, uma técnica de dispersar a manifestação é reduzir o sentimento de anonimato do indivíduo, fazendo-o voltar sua atenção a si mesmo e às consequências de suas ações (Killian; Turner, 1957: 147). Um ataque externo pode, ao contrário, fortalecer a massa. O ataque interno, oriundo de um processo de desagregação, é o que se configura como um perigo a ela. Ele se dá quando alguns membros cedem a disposições e interesses individuais, algo que pode ser cultivado pelo exterior. A desagregação pode surtir o efeito de cessar o crescimento, que põe fim à própria massa, para utilizar a terminologia de Canetti (Canetti, 1995: 22).

É o que sugere Atena a Odisseu, para conter a multidão cujo comportamento coletivo vem sendo o ponto de partida para a discussão deste capítulo. Quando a deusa interfere para que o rei de Ítaca faça com que a fuga em massa cesse, após o teste da tropa por Agamêmnon, sua ideia lembra as proposições de Killian e Turner, bem como as de Canetti: “Com tuas palavras suaves refreia cada homem;” (Hom, *Il.* II, 180). E Odisseu põe justamente esse plano em prática:

Se por ventura encontrava um rei ou outro homem nobre, / aproximava-se dele e com palavras suaves o refreava: ‘Desvairado, parece mal assurtares-te como se fosses um covarde. / Senta-te agora e manda também sentar teu povo. / Pois não sabes ainda ao certo a intenção do Atrida, que agora / os põe à prova, mas depressa castigará os filhos dos Aqueus. / Não ouvimos nós todos no Conselho aquilo que ele disse? / Que encolerizado ele não faça mal aos filhos dos Aqueus! / (...)’ / Mas se por ventura via um homem do povo metido numa rixa, / batia-lhe com o ceptro, repreendendo-o com estas palavras: ‘Desvairado! Senta-te sossegado e ouve o que dizem outros, / melhores que tu! Não passas de um covarde, de um fraco! / Não contas para nada, nem na guerra, nem pelo conselho. / Não penses que, aqui, nós Aqueus somos todos reis! Não é bom serem todos a mandar. É um que manda; / um é o rei, a quem deu o Crónida de retorcidos conselhos / o ceptro e o direito de legislar, para que decida por todos.’ / Autoritário, assim percorreu o exército; e para a assembléia / se precipitaram eles de novo (...). (*idem*, II, 188-207).

É verdade que só utiliza palavras suaves quando encontra um dos reis (*idem*, II, 188-197). Contudo, tanto no confronto com estes, quanto no confronto com os homens do povo (*idem*, II, 198-206), Odisseu opera por tentar trazer um sentimento de responsabilidade individual que se contrapõe ao anonimato particular do integrante da massa. As características desse anonimato implicam um sentimento de inconseqüência com relação ao conjunto de ações individuais que acabam por formar o comportamento coletivo. É justamente isso que Odisseu espera corrigir. Ele tenta fazer cada homem pensar nas conseqüências de suas ações do ponto de vista individual.

Além de agir de maneira unificada, a multidão na *Ilíada* compartilha não só de sentimentos, podendo apresentar também pontos de vista únicos a cerca de determinados assuntos. Nesses casos, há de ser apontado, não necessariamente tratar-se-á de uma multidão da maneira como o conceito foi definido, com ênfase especial na ação. Isto porque não só as multidões serão objeto de estudo neste item. Coletividades difusas, que nem sequer estão reunidas, também estão na esfera de interesse da presente discussão.

Uma das maneiras de apresentar a questão envolve apresentar um porta-voz, necessariamente anônimo, que expressa uma opinião, dando a entender que seu ponto de vista é o da coletividade. Em todos os casos identificados, tal porta-voz é chamado por uma partícula grega: *tis* (*idem*, II, 270-271; III, 297, 319; IV, 81, 85; VII, 178, 201; XVII, 414, 420, 423; XXII, 106, 372, 375). Na passagem referente ao canto II, após a opinião ser expressa, é dito que a multidão é quem falava (*idem*, II, 278). Nas passagens referentes ao canto III e ao canto VII, as falas dos porta-vozes anônimos são concluídas com expressões que utilizam o verbo *phēmí* na terceira pessoa do plural no indicativo imperfeito da voz ativa (*idem*, III, 302, 324; VII, 181, 206). No verso 108 do canto XXII, ao *tis* também se segue um verbo no plural. Isso indica que, nessas passagens, o *tis* de fato fala pela coletividade. Por inferência e pelo contexto, o mesmo pode acontecer nas demais passagens, em que nem a forma plural nem o coletivo são indicados¹¹.

Durante as assembléias, também é comum observar a coletividade mantendo a mesma opinião. O leitor é informado de que todos concordam ou discordam de determinada situação em mais de uma ocasião. A primeira delas surge logo no início da *Iliada*, onde o poeta afirma que todos concordaram com a proposta de Crises para o retorno de sua filha (*idem*, I, 22-23, 376-377). Esse tipo de concordância também pode ser observado em outras assembléias (*idem*, III, 461; VII, 344; XIX, 74-75, XXIII, 539). Em especial vale destacar o arauto troiano que afirma a posição de todos os troianos: eles apóiam a devolução de Helena, contrários a Páris (*idem*, VII, 393). Também interessante é a menção de Nestor ao fato de que os demais Aqueus não concordaram com o fato de Agamêmnon não devolver Briséida (*idem*, IX, 108).

Em uma prática que também já foi citada, a multidão que assiste à assembléia manifesta a sua opinião. Trata-se do grito de apoio, ou dos aplausos, quando um orador acaba de proferir seu discurso (*idem*, II, 333-335, 394-401; VII, 403-404; VIII, 542; IX, 50-51; XVIII, 310-313). É uma manifestação da coletividade que ressalta, como foi discutido, a quantidade, bem como demonstra a opinião consensual. Argumenta-se que essa é a própria função das assembléias, uma vez que a maior parte dos que assistem a ela não têm poder deliberativo. Nela somente são apresentadas as propostas do líder,

¹¹ Segundo Cunliffe, *tis* pode indicar, entre seus significados, um coletivo, o que reforça a posição apresentada (Cunliffe, 1988: 384).

para que se possa medir a aceitação daquilo que é dito em termos públicos¹². Fora das assembleias, essa também é uma maneira possível de manifestação de uma posição comum. Após uma exortação na batalha, ela pode ser a reação coletiva (*idem*, XV, 353-355), bem como pode aparecer após um evento específico, como um augúrio (*idem*, XIII, 822-823) ou vitória de um herói nos jogos (*idem*, XXIII, 847, 869). Nesse caso, o riso é outra possibilidade de manifestação coletiva de uma opinião consensual (*idem*, XXIII, 840).

De maneira semelhante, o silêncio indica, se não a opinião comum, ao menos a posição consensual, ou o sentimento compartilhado pelos ouvintes de determinado discurso. Nesses casos, aquilo que é dito não é aprovado nem desaprovado por todos, mas causa tal impacto que a coletividade fica sem palavras (*idem*, III, 95; VII, 92-93, 398; VIII, 28-29; IX, 29-31; X, 313; XXIII, 676)¹³.

Pode-se observar na *Ilíada*, em determinados momentos, até mesmo o que é chamado de opinião pública. Trabalhando neste caso novamente com as concepções de Killian e Turner, os autores consideram a opinião pública como uma expressão efetiva de um grupo. O público é uma coletividade difusa, algo mais do que uma mera audiência. A sua opinião traz uma esperança de que algo mude ou afete o curso de ação dos que tomam as decisões de fato. O público se diferencia da multidão porque, além de difuso, os motivos de discordância se baseiam em temas de que se acredita ter o direito de discordar. A interação no interior do público é governada pela noção de que a discordância é legítima (Killian; Turner, 1957: 222-223). Tais considerações podem ser aplicadas à leitura da *Ilíada* nos momentos em que os próprios heróis consideram quais seriam as consequências sociais de determinadas ações, ou seja, como tais ações seriam vistas pela opinião pública.

É o caso de Heitor, que conjectura o que os Aqueus pensam sobre Páris:

Na verdade rir-se-ão os Aqueus de longos cabelos, / ao pensarem que combates na linha de frente porque és belo / de corpo, a despeito de te faltar força de espírito e coragem (Hom, *Il.* III, 43-45).

¹² Esta é a posição de Finley, para quem a dupla função da assembleia seria listar argumentos a favor ou contra determinado assunto, além de mostrar aos comandantes o sentimento do povo. É um medidor de opinião feito, em geral, por aclamação. A assembleia dava aos reis o teste da opinião pública, da mesma maneira que o conselho de anciãos dava a opinião dos nobres (Finley, 1991: 80-82).

¹³ A passagem citada do canto VIII refere-se a uma assembleia dos deuses que, contudo, simula os procedimentos de uma assembleia ou conselho humano. Ver Adkins para uma defesa da posição em que características divinas e humanas são aproximadas (Adkins, 1972b).

A preocupação é com a opinião da coletividade inimiga acerca do príncipe troiano. A conjectura de Heitor segue o recuo de Alexandre diante do avanço de Menelau. Ele critica seu irmão, pois suas ações acontecem diante de um público que vai julgar aquilo que viu. O herói não está livre de responder à coletividade, em função de sua posição privilegiada. Pelo contrário, ele deve estar sempre atento à imagem que passa. É o que o mesmo Heitor tenta dizer a Diomedes em outro momento: se ele fugir, não será mais honrado por ser valoroso (*idem*, VIII, 161-164). A opinião pública pode mudar, e um herói, considerado de uma determinada maneira, pode passar a ser visto de outra.

O que o herói imagina que o público pensará pode, muitas vezes, guiar suas ações. Fênix, relatando sua história na embaixada de Aquiles, refreia seu desejo de matar seu pai ao por “no peito a voz do povo e os muitos insultos dos homens, / para que não fosse chamado parricida entre os Aqueus.” (*idem*, IX, 460-461). É o mesmo pensamento de Heitor, que decide lutar contra Aquiles, pelo menos em parte, por receio da opinião pública acerca de sua fuga. Heitor sente vergonha dos troianos e troianas, tendo medo de que alguém pior do que ele o culpe pela derrota troiana (*idem*, XXII, 105-108).

Tais passagens demonstram o herói definindo suas ações tendo como base a maneira como será julgado pelos demais combatentes, sejam eles outros heróis, sejam membros indistintos de uma multidão. Adkins considera esse elemento como a própria sanção empregada pela sociedade homérica para assegurar que os melhores homens ajam de acordo com a norma heróica (Adkins, 1975: 48-49). Um herói é uma pessoa que evoca atitudes e comportamentos apropriados. É uma imagem ideal, um símbolo. Sua fama é produto coletivo, sendo uma coleção das interpretações populares (Killian; Turner, 1957: 457). O símbolo que o líder representa é em parte o produto de suas características pessoais, mas em grande medida a projeção do que os outros pensam dele (*idem*, 1957: 472).

Dessa forma, a multidão apresentada como unidade, seja por sua ação, seja por seus sentimentos, nunca deixa de estar nas preocupações dos grandes heróis. Ele julga as ações destes e reforça as normas heróicas tradicionais por meio de tal julgamento. Ao mesmo tempo, ela pode adotar, mesmo que momentaneamente, normas emergentes em sua ação, mostrando-se um aspecto complexo e multifacetado da trama do poema.

Referências bibliográficas

- ADKINS, A. W. H. Homeric Gods and the Values of Homeric Society. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 92, 1972b: 1-19.
- _____. Merit and responsibility: a study in greek values. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- CANETTI, Elias. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- COOK, Erwin F. Agamêmnon's test of the army in the Iliad book 2 and the function of the homeric akhos. *American Journal of Philology*. v. 124, n. 2. p. 165-198, 2003.
- CUNLIFFE, Richard John. *A lexicon of the Homeric dialect*. University of Oklahoma Press, 1988.
- DONLAN, Walter. The origin of *kalós kagathós*. *The American Journal of Philology*, vol. 94, n. 4. 1973: 365-374.
- FINLEY, M. *The World of Odysseus*. Londres: Penguin. 1991.
- JULIEN, Alfredo. *A coletividade na Ilíada*. Dissertação (Mestrado em História Social). FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.
- KILLIAN, L. M; TURNER, R. H. *Collective behavior*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1957.
- LOURENÇO, F. *Ilíada*. Lisboa: Cotovia, 2005.
- MALTA, André. *A selvagem perdição: erro e ruína na Ilíada*. São Paulo: Odysseus, 2006.
- MURRAY, A. T. *Iliad Vol. I*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Iliad Vol. II*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1999b.
- RUDÉ, George. *A multidão na história: Estudos dos movimentos populares na França e na Inglaterra 1730-1848*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.