

> As faces da inveja em João Guimarães Rosa: entre gregos e cristãos

> The faces of envy in João Guimarães Rosa: between Greeks and Christians

por Clarissa Catarina Barletta Marchelli

Doutora em Teoria e História Literária, na área de Teoria e Crítica Literária, pelo Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária, da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: clarissa.catarina@gmail.com. Orcid: 0000-0003-4609-5319.

Resumo

David Konstan afirma que nem sempre a inveja teve uma conotação negativa na história da literatura. Em Homero, é com a inveja dos deuses que Penélope se desculpa com Odisseu pela necessidade do teste do leito. Hesíodo, em *Os Trabalhos e os Dias*, faz da inveja um motor de competição em função de uma inovação social. Ao longo dos séculos, a inveja ganhou matizes cristãos com Evágrio Pôntico, se especializando num pecado mortal, conforme São Tomás de Aquino. Na obra de João Guimarães Rosa, várias são as ocorrências do léxico. Em diálogo com a cultura clássica e a tradição cristã, tentarei compreender as várias faces com as quais a inveja se apresenta na obra do escritor brasileiro.

Palavras-chave: Inveja. João Guimarães Rosa. Cultura clássica. Tradição cristã.

Abstract

David Konstan states that envy has not always had a negative connotation in the history of literature. In Homer, it is with the envy of the gods that Penelope apologizes to Odysseus for the need of the bed test. Hesiod, in *Os Trabalhos e os Dias*, makes envy an engine of competition based on a social innovation. Over the centuries, envy gained Christian overtones with Evagrius Ponticus, specializing in a mortal sin, according to Saint Thomas Aquinas. In the work of João Guimarães Rosa, there are several occurrences of the lexicon. In dialogue with classical culture and Christian tradition, I will try to understand the various faces with which envy is presented in the work of the Brazilian writer.

Keywords: Envy. João Guimarães Rosa. Classic culture. Christian tradition.

> Artigo recebido em 20.08.2023 e aceito em 30.03.2024.

...os gênios dos sentimentos apoderam-se das
almas. Uma alma é governada pelo gênio do
orgulho, outra, pelo gênio da compaixão. Quero
extrair esses demônios e soltá-los na arena.
Iuri Oliécha, Inveja

O classicista David Konstan afirma que, para sua surpresa, nem sempre a inveja teve uma conotação negativa na história da literatura. No breve artigo “A short history of envy”¹, publicado pelo jornal digital Antigone, Konstan demonstra que a inveja, na cultura clássica, está não apenas associada à cobiça como também à ira, isto é, a um senso de indignação ou a uma noção de reprovação legítima em relação ao sucesso de alguém. Aferindo que os termos φθόνος (*phthónos*) e νέμεσις (*nêmesis*) são, por vezes, correlatos, e constatando que a inveja frequentemente acomete deuses em relação aos homens, Konstan declara que “O sucesso ou ambição desordenada convida o ressentimento dos deuses porque ameaça cruzar a linha entre o mortal e o divino”². Por fim, o classicista conclui que, na cultura clássica, a inveja não pode ser tomada como um vício *tout court*.

De fato, se recuarmos no tempo, veremos que a palavra νέμεσις já ocorre na *Odisseia*, traduzindo não exatamente um sentimento, mas, antes, uma advertência dos deuses para com os homens, não facilmente merecedores da felicidade. É com a inveja dos deuses que Penélope se desculpa com Odisseu pela necessidade do teste do leito:

Não te enfureças contra mim, Ulisses: sempre foste em tudo
O mais compreensivo dos homens. Os deuses deram-nos a dor,
Eles que por inveja não permitiram que ficássemos juntos
A desfrutar da juventude, para depois chegarmos ao limiar da velhice³.

Tão dissonante quanto Homero, é Hesíodo que, em *Os Trabalhos e os Dias*, faz da inveja (ζήλος/φθόνος) um motor de competição em função de uma inovação social. Lançando mão de figuras retóricas, é que Hesíodo aconselha o irmão, Perses, a trabalhar desde a inveja:

O vizinho inveja ao vizinho apressado
Atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é;
O oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro,
O mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo⁴.

¹ David Konstan, “A short history of envy”, 2022.

² *Ibidem*: “Inordinate success or ambition invites the gods’ resentment because it threatens to cross the line between mortal and divine”.

³ Homero, *Odisseia*., 2011, XXIII, p. 209-212.

⁴ Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, 2006, vv. 23-26.

Igualmente desconcertante é a famosa exigência de Ártemis a Agamêmnon: o sacrifício da própria filha. Ártemis barra os ventos, impedindo os navios de zarparem rumo a Troia, até que o rei ceda à vontade da deusa. Segundo Ésquilo, é por pura inveja (ἐπιφθόνοϛ) do sucesso de Agamêmnon, que Ártemis pede a vida de Ifigênia em troca.

Que a ira dos deuses não entenebreça
por precipitado o grande freio de Troia
acampado; por dó Ártemis, pura, inveja
os alados cães do Pai sacrificadores
de mísera lebre prenha antes do parto
e tem horror ao repasto das águias⁵.

Em *The Emotions of the Ancient Greeks*, Konstan sumariamente resume o emprego dos termos ao longo dos séculos, de Homero aos filósofos de Atenas:

Em suma, então, *nemesis* parece se sobrepor consideravelmente a *phthonos* no grego clássico. Ambos os termos representam uma resposta emocional baseada no julgamento de que uma pessoa, seja ela igual ou inferior, está se sentindo superior. É verdade que, pelo menos na Atenas democrática, *phthonos* tendia a ser associado particularmente com o que poderíamos chamar de “ressentimento ascendente”, ou seja, a raiva das classes baixas contra os ricos, enquanto que em Homero, *nemesis* parece mais frequentemente expressar “ressentimento descendente” por parte dos superiores - sejam deuses ou mortais - em relação aos inferiores que tentam ocupar uma posição que não lhes cabe⁶.

A especialização dos termos parece se dar com Aristóteles, para quem a inveja (*phthónos*) só ocorreria entre vizinhos, isto é, entre aqueles que compartilham de um mesmo estatuto: mesmo gênero, mesma idade, mesma classe social etc. Sobre o tratamento de Aristóteles dispensado aos termos, comenta Konstan:

Sua associação de *nêmesis* com divindade serve para enfatizar a distinção que ele faz entre *to nemesan* como um sentimento virtuoso e o vício de *phthónos*, uma vez que ele ressuscitou a expressão arcaica para *nemesan* como um termo técnico para denotar um oposto moralmente aceitável à piedade, como definiu⁷.

⁵ Ésquilo, *Agamêmnon*, vv. 131-137.

⁶ “All in all, then, *nemesis* appears to overlap considerably with *phthonos* in classical Greek. Both terms represent an emotional response based on the judgment that a person, whether an equal or an inferior, is getting above himself. It is true that, at least in democratic Athens, *phthonos* tended to be associated particularly with what we might call ‘upward resentment,’ that is, the anger of the lower classes towards the rich, whereas in Homer, *nemesis* seems more often to express ‘downward resentment’ on the part of superiors - whether gods or mortals - towards inferiors who overstep their station”. David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks*, 2006, p. 122. Tradução minha.

⁷ “His association of *nemesis* with divinity serves to underscore the distinction he draws between *to nemesan* as a virtuous sentiment and the vice of *phthónos*, once he had resuscitated the archaic expression *to nemesan* as a technical term to denote a morally acceptable opposite to pity as he defined it”. David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks*, 2006, p. 125. Tradução minha.

Ainda segundo o filósofo grego, em *Ética a Nicômaco* (1106a)⁸, a inveja é uma paixão acompanhada de dor, que acometeria o invejoso não pela privação de um bem em si, mas antes pela ocorrência desse bem para outro, sendo uma característica de homens não admiráveis. Porém, é na *Retórica* (1388a)⁹ que o filósofo elenca os seis principais contextos que desencadeariam a dor da inveja. São eles: 1. Quando acho que deveria ter tudo; 2. Quando sou excepcional; 3. Homens ambiciosos costumam ser invejosos; 4. Quando estou em competição com quem persegue os mesmos objetivos que eu; 5. Quando reprovo alguém; e 6. Quando me indigno com alguém.

Entretanto, ao longo do tempo, o vocábulo ganhou matizes cristãos, como um pensamento a ser combatido em função de uma ascese espiritual, segundo Evágrio Pôntico. O monge do séc. VI migra de Constantinopla para Jerusalém, onde pratica, no deserto, a vida ascética contra os demônios que tentam o homem em oração. No compêndio *A mística e os místicos*, Marcus Reis Pinheiro sintetiza tamanha batalha espiritual:

Cada um dos intelectos [realidades espirituais] caídos transforma-se então em uma alma (*psyché*) e recebe um corpo apropriado ao tamanho de sua queda, formando assim três estratos de criaturas provenientes das realidades espirituais: os anjos (que caíram menos), os demônios (os que mais caíram), e os homens, seres intermediários entre os dois primeiros. Vive, assim, o ser humano em uma batalha contínua entre essas duas criaturas, ora sendo convencido pelos demônios, ora pelos anjos¹⁰.

Segundo Evágrio Pôntico, os demônios poderiam ser agrupados ora em nove, ora em oito tipos, cuja influência sobre os homens corresponderiam a: inveja, gula, luxúria, avareza, ira, tristeza, acídia, vaidade e, por fim, orgulho. Na tradução da obra de Pôntico, Pinheiro comenta o fundamento da prática ascética em Evágrio, em função do combate aos demônios:

Os textos vinculados à *praktiké*, além de serem uma introdução à vida monástica, são ensinamentos que visam à compreensão das táticas de batalha contra esses demônios, ou grupo de demônios, que nos incitam desejos obsedantes, impulsos degenerados e mortíferos. Ao descrevê-los, com suas artimanhas e disfarces, os textos de Evágrio buscam instruir os monges a como vencer esses demônios. Afastar-se do mundo e se sentir um estrangeiro frente a tudo é o primeiro passo para esse enfrentamento: a prática da *anachorésis* e da *xeneteia*, isto é, do se retirar e de se tornar um estrangeiro ao mundo¹¹.

O monge não chega a estabelecer um conceito propriamente dito sobre aquilo que entende por inveja; antes, imprime ao termo imagens figurativas:

⁸ Aristóteles, *The basic Works of Aristotle*, 2001.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Marcus Reis Pinheiro, *A mística e os místicos*, 2022, p. 258.

¹¹ Evágrio Pôntico, *Sobre as oposições de virtudes e vícios*, 2022, p. 4.

Inveja (phthónos) é do orgulho, um sobretudo; da humildade, o desnudamento; do insulto, a raiz; da alegria, a miopia; da amizade, a hipocrisia; do franco falar, o engano; ao amor, o ódio; com os bem-reputados, a rivalidade; dos estáveis, a algazarra; dos honrados, o escárnio; dos olhos, a confusão¹².

As metáforas de Evágrio Pôntico para ilustrar a ação do pensamento invejoso foram aproveitadas séculos mais tarde por São Tomás de Aquino, para quem a *invidia* se tornou um pecado mortal. São Tomás faz eco à tradição, e confirma a noção aristotélica de inveja como uma dor pelo bem do outro. A filosofia tomista ensina ainda que o murmúrio ou a fofoca é um princípio de inveja. O elenco dos sete principais erros, ou pecados mortais, não é gratuito. Segundo Luiz Jean Lauand:

A doutrina dos vícios capitais é fruto de um empenho de organizar a experiência antropológica cujas origens remontam a João Cassiano e Gregório Magno, que têm em comum precisamente esse voltar-se para a realidade concreta. [...]

Ambos tratam de fazer uma tomografia da alma humana e, no que diz respeito aos vícios, surge a doutrina dos pecados capitais que encontra sua máxima profundidade e sua forma acabada no tratamento que lhe dá Tomás¹³.

No séc. XIV, já notoriamente reconhecida como um dos sete pecados mortais, a inveja é expurgada no Purgatório por Dante com o castigo dos olhos cerrados. Segundo Jacques Le Goff, “No século XII, os modelos construídos com o número sete conhecem um grande sucesso: são os setenários dos sete sacramentos, dos sete pecados, dos sete dons do Espírito Santo”¹⁴. Se, como quer o medievalista, o número sete ganha destaque nos esquematismos lógicos à época, não é difícil associar a simbologia do sete com os sete planetas, ou estrelas errantes, nomeados por Dante no Paraíso, com a astronomia descrita pela cultura clássica.

Como num jogo de espelhamento, o retrato dos sete pecados feito por Dante, além de se filiar à filosofia tomista, ecoa a tradição platônica que identifica os corpos celestes. Sobre a estrutura do Paraíso, comenta Eric Auerbach:

A ordem dos domos celestes, que retratam o verdadeiro paraíso, é dada de acordo com os astros que lhes correspondem: primeiro, as esferas dos sete planetas da antiga astronomia, nesta ordem: Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno; depois o céu de estrelas fixas; como nona esfera temos o *primum mobile*, o céu cristalino e invisível; e, finalmente, o Empíreo¹⁵.

¹² *Ibidem*, p. 16.

¹³ Luiz Jean Lauand, *Os sete pecados capitais*, 2000, p. 66.

¹⁴ Jacques le Goff, *A invenção do purgatório*, 2017, p. 341.

¹⁵ Erich Auerbach, *Dante como poeta do mundo terreno*, 2022, p. 162.

Comparando as almas invejosas com cegos que suplicam na porta das igrejas, exibindo sua miséria, o poeta descreve:

E como para o cego o Sol não chega,
assim aos pecadores de que eu falo
o Céu seu resplendor também lhes nega

que as pálpebras lhes cose, pra ocultá-lo,
co'arame, qual co' gavião bravio
se usa fazer para quieto conservá-lo¹⁶.

De acordo com São Tomás de Aquino, o pecado surge ou de um amor imoderado ou de um amor desvirtuado. Nessa distribuição, encontram-se associados ao amor imoderado os pecados da luxúria, da gula, da avareza e da preguiça; já o orgulho, a inveja e a ira, identificados pelo desejo de perversidade, encontram-se associados ao amor desvirtuado. Sobre os amores desvirtuados, comenta Auerbach:

O outro, o amor desvirtuado, é aquele que se guia pelo mal; mas o mal é, em termos tomistas, algo puramente negativo, já que a criação, como multiplicação da bondade divina, jamais pode ser má em si mesma; portanto, o amor desvirtuado só pode consistir em um desejo pela perversão do bem, por se afastar da bondade, e só pode se voltar aos próximos, já que ninguém pode odiar a si mesmo; ele ama o mal ao próximo e é um “desejar o mal ao seu próximo”¹⁷.

Considerada por Dante o segundo pecado mortal mais grave, uma vez que se localiza no segundo andar do Purgatório, a inveja tem sua expiação na cegueira. Impossibilitados de testemunharem o sucesso alheio, os invejosos são obrigados a exibirem aos olhos dos outros a própria desgraça.

Do pecado mortal de Dante ao misticismo de São João da Cruz não foi muito difícil para que a inveja se tornasse um vício impeditivo de ascensão da alma. Profundamente engajado na Contrarreforma, o pensamento místico de São João da Cruz se expressa por meio de poesias e comentários críticos a elas. Parte integrante do poema *Noite escura da alma*, a exegese feita pelo próprio São João da Cruz personifica a inveja para sua audiência. Segundo Cleide de Oliveira, as exegeses aos próprios poemas

[...] são escritos a pedido de monges e monjas que conviviam sob orientação espiritual do mestre místico [...] - que tiveram acesso aos textos líricos e lhe pediam ajuda para a leitura espiritual e alegórica que salvaguardasse o sentido místico do poema.

Não obstante as orientações distintas entre poemas e comentários, é na totalidade dos mesmos que podemos mapear o itinerário místico traçado por São João da Cruz, de tal modo que nos chamados poemas maiores

¹⁶ Dante Alighieri, *A Divina comédia*, 2017, XIII, vv. 67-72.

¹⁷ Erich Auerbach, *Dante como poeta do mundo terreno*, 2022, p. 170.

podemos perceber uma sequência quase pedagógica desse percurso, a partir de Noite Escura, passando por Cântico Espiritual, terminando com Chama de Amor Viva¹⁸.

Na crítica ao próprio poema, o carmelita reitera a tradição desde Aristóteles sobre a atuação da inveja na alma em oração:

Quanto à inveja, muitos costumam ficar desgostosos ante o progresso espiritual dos outros e sentem-se incomodados ao vê-los mais adiantados nesse caminho. Não queriam que fossem elogiados, porque se entristecem diante das virtudes alheias. E, às vezes, não conseguem ouvir elogios dirigidos aos outros sem tentar desfazê-los como puderem. Ficam muito ressentidos se não lhes fazem os mesmos¹⁹.

Na obra de João Guimarães Rosa, várias são as ocorrências do léxico *inveja*, desde *Sagarana* (na voz do protagonista de “A volta do Marido Pródigo”), até *Grande Sertão: Veredas* (numa confissão de Riobaldo), passando por *Corpo de Baile* (encarnado em Manuelzão, de “Uma estória de amor”). Mas é no conto “Os chapéus transeuntes”, da coletânea dedicada à temática dos sete pecados capitais, que a inveja assume o papel de antagonista numa narrativa protagonizada pelo orgulho. Em diálogo com a cultura clássica e a tradição cristã, tentarei compreender as várias faces com as quais a inveja se apresenta na obra do escritor brasileiro.

Curioso é notar que o interesse de Guimarães Rosa pelo pecado da inveja persegue o escritor até mesmo após sua morte. Na coletânea póstuma *Ave, Palavra* (1970), João Guimarães Rosa finaliza o ensaio “Minas Gerais” com os seguintes adjetivos: “[...] simplíssima, sabida, sem desordem, sem inveja, sem realce, [...], de não navios, de não ver navios, longe do mar, Minas sem mar, Minas em mim: Minas comigo. Minas”²⁰. Para além da função caracterizadora, o emprego extensivo dos adjetivos não apenas personifica seu estado natal, como revela, por analogia, a natureza do mineiro. Essa sequência de adjetivos estabelece ainda uma relação de causa e efeito invertida: porque Minas não tem mar, não é invejosa. Lançando mão do recurso da antecipação, o autor deixa entrever uma sabedoria através do exercício de expurgação.

Originalmente publicado na revista *O Cruzeiro*, em 1957, o ensaio faz eco ao mote da inveja já abordado nos livros antecedentes, a começar por *Sagarana* (1946). A coletânea traz na boca do protagonista do conto “A volta do marido pródigo” o termo duas vezes proferido. Na primeira ocorrência, Lalino Salathiel

¹⁸ Cleide Oliveira, “João de Cruz”, 2022, p. 379.

¹⁹ São João da Cruz, *Noite escura da alma*, 2019, p. 21.

²⁰ João Guimarães Rosa, *Ave, palavra*, 1985, p. 275.

afirma que a região do Rio do Peixe, devido à fertilidade do solo, chega a despertar a inveja do povoado vizinho, Conquista:

- Caprichada! E ainda estou por conhecer lugar melhor para se viver. Essa gente da Conquista é que diz que lá só tem fumaça de pretos... Mas isso é inveja, mas muita! (Lalino passou a declamar:) Qual!... Criação de cavalo, é no Passa-Tempo... Povo p'ra saber discurso, no Dom Silvério... E, festa de igreja, no Japão... Mas, terra boa, de verdade, e gente de coração, isso é só lá no Rio do Peixe!²¹

A despeito da retórica do personagem, que compara as qualidades de diversas regiões fronteiriças entre si, a inveja a que se refere Lalino surge no comentário dos moradores de Conquista. Nessa ocorrência, o léxico exemplifica a definição de São Tomás, segundo a qual a fofoca ou o murmúrio são princípios de inveja, além de manter válida a observação de Aristóteles de que a inveja se dá entre vizinhos. Na segunda ocorrência, é a vez de Lalino se sentir invejado: “Ir-se embora? Não. O ruim era só no começo; por causa da inveja e das pragas dos outros, lá no arraial... Talvez, também, a Ritinha estivesse fazendo feitiços, para ele voltar... Nunca”²².

Por ter as expectativas frustradas na capital do país, Lalino se desresponsabiliza da decisão de ter deixado a cidade natal, alegando inveja dos conterrâneos. Embora essa ocorrência do termo ilustre um senso-comum, o fracasso pessoal, a inveja aqui parece reverberar um contexto social propício à dor, segundo Aristóteles: Quando acho que deveria ter tudo. Se recordarmos seu estatuto civil, veremos que Lalino, na condição de homem casado, abandona a própria esposa para se aventurar com mulheres estrangeiras na capital. Logo, Lalino, homem casado, jamais poderia desejar ter todas as mulheres, como assim o fizera, abandonando a terra natal rumo à capital. Mas para surpresa do leitor, Lalino, arrependido do erro, volta para casa.

Na esteira da herança clássica e cristã detectada na obra rosiana, alguns estudiosos já reconheceram o vínculo estreito que Guimarães Rosa estabelece com a cultura antiga e a tradição medieval. Benedito Nunes (1976, 2013), Luiz Roncari (1994), Heloísa Vilhena de Araújo (1992, 1996), Kathrin Rosenfield (2006) e, mais recentemente, Claudia Campos Soares (2009), dedicaram-se a investigar a sobrevida dos mundos antigo e medieval na poética rosiana. A estudiosa Claudia Soares, mais especificamente, inclusive já sinalizara a pontinha

²¹ João Guimarães Rosa, *Sagarana*, 2017, p. 87.

²² *Ibidem*, p. 98.

de inveja que Vovó Izidra sentira por Nhanina, em Campo Geral; sem, no entanto, enveredar-se exclusivamente pela seara:

Em sua obra, como no mito, o homem não nasce pronto; ao contrário, é um ser em processo, que vai passando sucessivamente de um a outro estágio, conforme consiga superar os obstáculos e vivenciar as experiências envolvidas na transposição de cada etapa. Cumprir a travessia, passando por todas as etapas, é, também no universo rosiano, uma espécie de lei da vida. Não se pode, por exemplo, paralisar a travessia num estágio, temendo os desafios do próximo. Ou a vida cobra seu preço. Por exemplo, com a frustração, com a inveja... Daí talvez Vovó Izidra ser sempre tão ranzinza e mal-humorada, como se estivesse permanentemente “de mal com a vida”²³.

Em *Corpo de Baile* (1956), o léxico propriamente dito não ocorre no texto. Antes, é no monólogo interior do protagonista da novela “Uma estória de amor” que a inveja se deixa entrever. Manuelzão, ao longo da narrativa, se compara com o próprio filho, desmerecendo seu esforço no cumprimento do trabalho e sua dedicação para com a família.

Carecia de um filho, prosseguinte. Um que levasse tudo levantado, sem deixar o mato rebrotar. Não o Adelço – ele sabia que o Adelço não tinha esse valor. Doía, de se conhecer: que tinha um filho, e não tinha. Mas esse Adelço saíra triste igual ao avô, ao pai dele Manuelzão, que lavrava rude mas só de olhos no chão, debaixo do mando de outros, relambendo sempre seu pedacinho de pobreza, privo de réstia de ambição de vontade. Desgosto... Como ter um remédio que curasse um erro, mudasse a natureza das pessoas?²⁴

É justamente através do monólogo interior que nós, leitores, temos acesso aos conflitos pessoais de Manuelzão. É graças ao desenvolvimento do fluxo de consciência enquanto técnica narrativa que podemos entrever a gota de inveja nos pensamentos de Manuelzão. Ao invés de confiar na própria prole e contar com a ajuda do filho para a administração e prosperidade da fazenda, Manuelzão desfaz do compromisso de Adelço para com o trabalho e a família. No seu mais íntimo, Manuelzão inveja o filho porque deseja sua esposa: “Leonísia era linda sempre, era a bondade formosa. O Adelço merecia uma mulher assim? Seu cismado, soturno caladão, ele encabruava por ela cobiças de exagero, um amúo de amor, a ela com todas as grandes mãos se agarrava”.²⁵

Embora o desejo de Manuelzão pela nora não se caracterize propriamente por incesto, não deixa de ser uma violação a um interdito intrafamiliar. Contudo, menos do que representar um tabu sexual, o desejo de Manuelzão por Leonísia não é exatamente o desejo de um sogro por sua nora; antes, é a dor do pai por um bem desfrutado pelo filho. Ainda insciente da dor por essa ausência, uma esposa

²³ Claudia Campos Soares, *As pelejas dos deuses olímpicos longe, longe nos “Campos Gerais”*, 2009, p. 87.

²⁴ João Guimarães Rosa, *Corpo de Baile*, 2016, p. 153.

²⁵ João Guimarães Rosa, *Corpo de Baile*, 2016, p. 153.

tal como a nora é, Manuelzão desaprova o proceder de Adelço. Como descrito por Aristóteles, a inveja pode se dar quando reprovamos alguém. E como previsto por Evágrio Pôntico, o pensamento invejoso faz da amizade, hipocrisia. Mas para surpresa de Manuelzão, Adelço se oferece para chefiar a próxima comitiva, enquanto ele não sara da dor no pé. Vale lembrar que o triângulo amoroso Pai-Filho-Nora se repete em Buriti, última narrativa de *Corpo de Baile*. Mas agora, a permissão para o enlace amoroso Sogro-Nora se dá pela ausência do filho.

Já em *Grande Sertão: Veredas* (1956), o léxico ocorre, primeiro, em uma confissão de Riobaldo: “Como era que era: o único homem [Hermógenes] que a coragem dele nunca piscava; e que, por isso, foi o único cuja toda coragem às vezes eu invejei. Aquilo era de chumbo e ferro”²⁶. Em meio às andanças, quando ainda estavam todos sob chefia de Joca Ramiro, Riobaldo exalta a estatura bélica de Hermógenes. Contudo, a inveja aqui parece ser um elogio às avessas: aparentemente, Riobaldo admira a coragem de Hermógenes porque deseja ser como Hermógenes em bravura, honra e resistência. Mas, ao mesmo tempo em que o emula, também teme, suspeita e condena o colega de bando. Ou, como diria Aristóteles, a inveja pode se dar entre aqueles que perseguem os mesmos objetivos.

Em outras palavras, a inveja que Riobaldo sente por Hermógenes é a força de expressão para a competitividade entre os jagunços, uma vez que essa inveja é a força de expressão mais para uma indignação pelo sucesso desmerecido do que uma dor propriamente dita. Nesse sentido, aquilo que parecia um elogio é, no fundo, uma recusa como os deuses recusavam aos homens a felicidade desregrada. Se, hipoteticamente, transposto para o grego arcaico, a inveja nesse trecho do romance rosiano teria seu correlato no termo νέμεσις (*nêmesis*), e não φθόνος (*phthónos*), tal como ocorre no dialeto homérico.

A segunda ocorrência do léxico é em um prenúncio feito por Riobaldo, logo após o julgamento de Zé Bebelo: “Diadorim me chamou, fomos caminhando, no meio da queleleia do povo. Mesmo eu vi o Hermógenes: ele se amargou, engolindo a boca fechada. – ‘Diadorim’, - eu disse – ‘esse Hermógenes está em verde, nas portas da inveja...’”²⁷.

Estar em verde é a versão rosiana para a expressão popular *ficar verde de raiva*. Na medicina tradicional chinesa, a tonalidade esverdeada está associada à

²⁶ João Guimarães Rosa, *Grande Sertão: Veredas*, 2019, p. 138.

²⁷ *Ibidem*, p. 205.

produção hepática, isto é, às emoções localizadas e sintetizadas pelo fígado: ódio, raiva e ira. Segundo o Dicionário de Símbolos, de Chevalier e Gheerbrant, “Na filosofia e medicina chinesas [o verde] é o não menos misterioso *sangue do dragão*”²⁸. Ainda segundo esses autores,

Para os alquimistas é a luz da esmeralda que penetra os maiores segredos. A partir disso é possível compreender o ambivalente significado do *raio verde*: se ele é capaz de tudo atravessar, é portador tanto da morte quanto da vida. Pois, é aqui que a valorização do símbolo se inverte, ao verde dos brotos primaveris opõe-se o verde do mofo, da putrefação – existe um verde de morte, assim como um de vida. [...] O verde possui uma força maléfica, noturna, como todo símbolo feminino. A linguagem o demonstra – podemos ficar *verdes de medo* ou *verde de frio*. A esmeralda, que é uma pedra papal, é também a de Lúcifer antes de sua queda²⁹.

No trecho em questão, Hermógenes, encarnação do mal, fica *verde de raiva*. Ao detectar que Hermógenes personifica o sentimento de ser contrariado com a decisão final de Joca Ramiro sobre o destino de Zé Bebelo, Riobaldo aproxima os pecados mortais ira e inveja ou, para falar com os gregos, φθόνος (*phthónos*) e νέμεσις (*nêmesis*).

Na economia da narrativa, tal aproximação antecipa o assassinato de Joca Ramiro perpetrado por Hermógenes, justificando um dos motes do romance, a traição. No limite, o fundo patológico das ações de Hermógenes é sempre a mesma dor pelo sucesso do outro: seja a absolvição de Zé Bebelo, seja a chefia de Joca Ramiro. Por fim, se o amor de Riobaldo por Diadorim engaja o protagonista na jagunçagem, é o demônio da inveja, falando com os cristãos, que, encarnado em Hermógenes, dispara a narrativa como um todo.

Dito de outro modo, o infeliz Hermógenes, invejando a todos todo o tempo, é inapto à caridade ou à amizade (a virtude correspondente ao vício). Sempre irado, Hermógenes é incapaz de qualquer gesto de solidariedade, tampouco consegue estabelecer cumplicidade com algum companheiro de bando. Nem mesmo Ricardão, apesar da temporária aliança, salva o *pactário* da danação. Daí o consequente sintagma *estar nas portas da inveja* fazer alusão aos versos de Dante: assim como os invejosos expiam no segundo andar do Purgatório o vício da *invidia* com a cegueira, Hermógenes, ainda em vida, não vê outra coisa senão a morte de Joca Ramiro – uma cegueira simbólica à recusa de estar sob sua chefia. Cego de raiva, Hermógenes paga ele mesmo pelo sucesso do outro.

²⁸ Jean Chevalier e Alain Gheerbrant, *Dicionário de símbolos*, 2019, p. 942.

²⁹ *Ibidem*, p. 941.

No breve “Antiperipleia”, de Tutameia (1967), o narrador, guia de um cego, antes de recapitular a trágica morte do companheiro, descreve-o:

Tinha inveja de mim: não via que eu era defeituoso feioso. Tinha ódio, porque só eu podia ver essas inteiras mulheres, que dele gostavam! Puxar cego é feito tirar um condenado, o de nenhum poder, mas que adivinha mais do que a gente? Amigos. O roto só pode mesmo rir é do esfarrapado. Me dava vontade de leve nele montar, sem freio, sem espora...³⁰

Nítida aqui é a referência à purgação dos invejosos no Purgatório de Dante, cujos olhos cerrados simbolizam o antídoto para o pecado. Contudo, a inversão de papéis (é o já cego quem inveja aquele que vê), extravia a linguagem do seu automatismo, transmutando o vício em virtude - a amizade, como defende São Tomás. Citando o evangelho de João, Tomás de Aquino prescreve a caridade (ou o amor na sua forma *ἀγάπη/agapê*) como profilaxia para a gravidade da inveja:

Ora, a vida da alma é a virtude da caridade (o amor) que nos une a Deus, por quem a lama vive, como diz João (I Jo 3,14): “Quem não ama, permanece na morte”; ora, a morte é a privação da vida³¹.

Ainda em Tutameia, o protagonista Melim-Meloso do conto homônimo sente-se invejado por aqueles que adquiriram seus cavalos.

Mas Melim-Meloso fazia-se muito causador de invejas. Sofrer, até, ele sofria tão garboso, que lho invejavam. Sofria só sorrisos. Vai, pois, por qual-o-quê, quiseram vingar-se dele, disso. Os sujeitos que lhe tinham comprado os cavalos, compareceram na saída, para o afligir, cada qual montado no agora seu. Mas Melim-Meloso se riu, de por a cabeça para trás. Conforme pensou, tãoforme lhes falou: - *O que vejo, na verdade, é que estes cavalos formosos continuam sendo meus. Por prova, é que vocês tiveram de trazer todos eles, para os meus olhos!*³²

Tendo feito o comércio a contragosto (para saldar as dívidas do padraсто recém-falecido), Melim-Moloso ressentia-se da perda. Porém, o ressentimento é ainda maior pela ousadia – ou falta de pudor – dos compradores que não lhe prestam a solidariedade esperada quando de sua partida. Mas Melim-Meloso, dado à transubstanciação de atos e palavras, convence-se do contrário: se os compradores o invejavam, é porque os cavalos ainda lhe pertenciam.

Do mesmo modo que o protagonista encontra uma saída para revidar a inveja dos outros, fazendo os cavalos se atraírem por uma égua, o narrador do conto reverte o vício em virtude. Com a insuspeitada amizade do comprador cujo

³⁰ João Guimarães Rosa, *Tutameia*, 2017, p. 36.

³¹ Tomás de Aquino, *Os sete pecados capitais*, 2000, p. 89.

³² João Guimarães Rosa, *Tutameia*, 2017, p. 125.

único cavalo não desembestou pela égua, Melim-Meloso apazigua o sofrimento: “[...] o Vero conseguiu admirar Melim-Meloso.³³

Mas é na coletânea coletiva *Os Sete Pecados Capitais* (1964), que a inveja desempenha o papel de antagonista do orgulho, pecado-tema do conto. Por duas vezes, é a inveja quem faz a balança das emoções no velório do patriarca da família, cujo orgulho hereditário contrasta com a humildade do empregado que lhe assiste. Absortos pelo fim de uma era de trocas mútuas de soberbia, os herdeiros se admiram com a fidelidade de Ratapulgo, o servo do Vovô Barão. Para além de uma crítica velada ao sistema escravagista, o narrador do conto, um dos netos, pondera entre a fragilidade das vaidades dos familiares e a robustez de um homem disciplinado.

Mas o Ratapulgo, sem se impedir com isso, seguro de seus provimentos, sem **negleixo**, se acercava, depositou o vaso no criado-mudo. A um mando, ele antepunha um rito, tempo presente não o dominava. Penso que, com alguma inveja, todos olhávamos o Ratapulgo-Bugubu e seu penico: para ele, sim, com efeito, o Vovô Barão não passaria de um pigmeu. Aquela nossa família!³⁴

Segundo Nilce Sant’Anna Martins, “o adjetivo **negleixo** provém, provavelmente, do amálgama de **negl**(igência) e **(des)**leixo, assumindo o valor de *descuido*”³⁵. Ciente de sua tarefa, qual seja, zelar pela dignidade de um moribundo, Ratapulgo toma para si a necessidade diária de urinar do seu paciente como uma missão. Daí o neologismo se encaixar perfeitamente na descrição das ações do empregado que, com extrema dedicação no préstimo de serviço, chega a despertar a inveja nos familiares – cuja diligência lhes falta. Parece aqui que ninguém da família quer de fato servir às necessidades do Vovô Barão, mas quer para si aquilo que somente aquele que serve, tem: a humildade. Em outras palavras, tanto Vovô Barão quanto seus herdeiros apenas conseguiriam expurgar o orgulho congênito se, humildemente, se exercitassem como o empregado: desprovido de vaidade, munido de caridade.

Feita uma breve análise das ocorrências do léxico *inveja* na obra rosiana, é possível concluir sucintamente que há certa predileção do tema pelo autor. É assumindo o erro de ter abandonada a casa, que Lalino Salathiel reconhece a falta que Ritinha lhe faz; é na solicitude de Adelço que Manuelzão reconhece o valor do filho; é reconhecendo a ira de Hermógenes que Riobaldo antevê a traição; e,

³³ Ibidem, p. 125.

³⁴ João Guimarães Rosa, *Estas estórias*, 1976, p. 48, grifo meu.

³⁵ Nilce Sant’Anna Martins, *O léxico de Guimarães Rosa*, 2020, p. 349.

por fim, é assistindo ao zelo do empregado para com o Vovô Barão que os parentes reconhecem a própria insignificância.

Porém, mais do que ser caro a Guimarães Rosa, o mote da inveja se apresenta como uma constante nas narrativas a apontar para a superação do vício. Se, como quer São Tomás, a expurgação do pecado da inveja está no cultivo da amizade, para Rosa, a humildade apaga qualquer rastro de inveja, uma vez que o invejoso não apenas se reconhece no erro, como reconhece que somente é possível livrar-se do vício e da dor pela felicidade do outro ao se reconhecer nos próprios limites.

Assim, se na Grécia as paixões φθόνος (*phthónos*) e νέμεσις (*nêmesis*) ora se confundem na poesia épica, ora se especializam nas reflexões filosóficas, no Brasil do séc. XX são aproveitados e atualizados na escrita rosiana com as mais variadas nuances. Herdeiro dessa tradição, Rosa não se furta à oportunidade de balancear o legado helênico com uma cultura cristã contemporânea sua. Nesse sentido, suas personagens carregam consigo vozes aparentemente destoantes. Mas, uma vez amalgamadas, formam em cada herói um constructo verdadeiro sobrevivente. De Lalino Salathiel a Riobaldo (e, sobretudo, Hermógenes), passando por Manuelzão e desembocando em Ratapulgo, Rosa esboça perfis invejosos/invejados que, de uma forma ou de outra, reconhecendo-se enquanto tais, reverterem o erro em virtude.

Referências

- ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Tradução: Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 2017.
- AQUINO, São Tomás de. *Os sete pecados capitais*. Tradução: Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARAÚJO, Heloísa Vilhena de. *A raiz da alma*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- ARAÚJO, Heloísa Vilhena de. *O roteiro de Deus*. São Paulo: Mandarin, 1996.
- ARISTÓTELES. *The basic works of Aristotle*. Richard McKoen (ed). Nova York: The Modern Library, 2001.
- AUERBACH, Eric. *Dante como poeta do mundo terreno*. Tradução: Lenin Bicudo Bárbara. São Paulo: Ed. 34, 2022.
- CRUZ, São João da. *Noite escura da alma*. Tradução: Antônio Carlos de Souza. Curitiba: Imprimatur, 2019.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. Tradução: Vera da Costa e Silva *et al.* Rio de Janeiro: José Olympio, 2019.
- ÉSQUILO. *Oresteia*. Trad. JAA Torrano. SP: Iluminuras, 2000.
- GOFF, Jacques Le. *O nascimento do purgatório*. Tradução: Maria Ferreira. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução: Mary Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- KONSTAN, David. *The Emotions of the Ancient Greeks*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- KONSTAN, David. A short history of envy. *Antigone Journal*, abril, 2022. Disponível em: <https://antigonejournal.com/2022/04/short-history-of-envy/>. Acesso em: 17 ago. 2023.
- MARTINS, Nilce Sant'Anna. *O léxico de Guimarães Rosa*. São Paulo: EdUSP, 2020.
- NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- NUNES, Benedito. *A Rosa o que é de Rosa*. Rio de Janeiro: Difel, 2013.
- OLIÉCHA, Iuri. *Inveja*. Tradução: Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2017.

OLIVEIRA, Cleide. João de Cruz. *In: A mística e os místicos*. Org. Eduardo Guerreiro Losso, Maria Clara Bingemer, Marcus Reis Pinheiro. Rio de Janeiro: Vozes, 2022.

PINHEIRO, Marcus Reis. Evágrio Pôntico. *In: A mística e os místicos*. Org. Eduardo Guerreiro Losso, Maria Clara Bingemer, Marcus Reis Pinheiro. Rio de Janeiro: Vozes, 2022.

PÔNTICO, Evágrio. Sobre as oposições de virtudes e vícios. Tradução: Marcus Reis Pinheiro. *Clássica* – Revista da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, v. 1, n. 35, pp. 1-20, mar. 2022.

RONCARI, Luiz. *O Brasil de Rosa: mito e história no universo rosiano – o amor e o poder*. São Paulo: UNESP, 2004.

ROSA, João Guimarães. *Estas Estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

ROSA, João Guimarães. *Ave, Palavra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

ROSA, João Guimarães. *Corpo de Baile*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

ROSA, João Guimarães. *Sagarana*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017a.

ROSA, João Guimarães. *Tutameia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017b.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

ROSENFELD, Kathrin. *Desenveredando Rosa*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

SOARES, Claudia Campos. As pelejas dos deuses olímpicos longe, longe nos “Campos Gerais”. *Aletria* – Revista da Faculdade de Letras da UFMG, Belo Horizonte, n. Especial, pp. 81-95, dez. 2009.