

ÉMILE BENVENISTE

OVOCABULÁRIO DAS
INSTITUIÇÕES
INDO-EUROPÉIAS

I. ECONOMIA, PARENTESCO, SOCIEDADE

Tradução:
Denise Bottmann

EDITORA DA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
UNICAMP

Reitor: José Martins Filho
Coordenador Geral da Universidade: André Villalobos
Conselho Editorial: Antonio Carlos Bannwart, César Francisco Ciacco (Presidente), Eduardo Guimarães, Fernando Jorge da Paixão Filho, Hermógenes de Freitas Leitão Filho, Hugo Horácio Torriani, Jayme Antunes Maciel Júnior, Luiz Roberto Monzani, Paulo José Sarmenho Moran
Diretor Executivo: Eduardo Guimarães



CAPÍTULO I

A TRIPARTIÇÃO DAS FUNÇÕES

Sumário: Com séries paralelas de termos de etimologia muitas vezes evidente, mas distintos de uma língua para outra, o iraniano, o indiano, o grego e o itálico atestam uma herança indo-européia comum: a de uma sociedade estruturada e hierarquizada segundo três funções fundamentais: a do sacerdote, a do guerreiro e a do agricultor.

Segundo as tradições indo-iranianas, a sociedade é organizada em três classes de atividade: sacerdotes, guerreiros, lavradores. Na Índia védica, essas classes se chamam "cores", *varṇa*. No Irã, chamam-se *pištra* "ofício", cujo sentido etimológico também é "cor". Devemos tomar a palavra em sua acepção literal: realmente são cores. Era pela cor de suas vestes que se distinguiam as três classes no Irã: o branco para os sacerdotes, o vermelho para os guerreiros, o azul para os agricultores, em virtude de um simbolismo profundo que procede de antigas classificações conhecidas em muitas cosmologias, associando o exercício de uma atividade fundamental a uma certa cor, ligada por sua vez a um ponto cardinal.

As classes e seus respectivos membros não têm a mesma denominação na Índia e no Irã. Seus nomes respectivos são:

ÍNDIA

1. *brahmán* (*brāhmana-*)
2. *kṣatriya* (*rājanya*)
3. *vaiśya*
- (4. *śūdrá*)

IRÃ

- 1' . *āθravan*
- 2' . *raθaēšā*
- 3' . *vāstryō fšuyant*
- (4' . *hūiti*)

Os nomes não se correspondem; no entanto, a organização é a mesma e o procedimento de classificação se baseia nas mesmas distinções. É em suas significações próprias, bem como em suas relações no interior do sistema social, que devemos examinar esses termos.

Eis, sucintamente, as significações lexicais das duas séries:

ÍNDIA: *brahmán*: sacerdote, homem encarregado do sagrado na religião;
kṣattriya: que tem o poder guerreiro (que tem o poder de *rāj*);
vaiśya: homem do *viś*, do clã, equivalendo a "homem do povo".

IRÃ: *āθravan*: sacerdote (etimologia pouco clara);
raθaēštā: guerreiro, propriamente: aquele que está no carro, o combatente de carro;
vāstryō fšuyant: tradução provisória, "aquele dos pastos" — e "aquele que se ocupa do gado".

Vê-se que essas denominações na Índia e no Irã, embora distintas, se organizam da mesma maneira e se referem às mesmas atividades. Essa estrutura social se manteve viva no Irã por mais tempo do que na Índia.

Tal terminologia está na base de um problema que domina toda a organização da sociedade indo-européia. Os dois grupos de termos diferem em sua natureza lexical, mas concordam em sua referência social. A tripla divisão da sociedade por eles enunciada é a mais antiga a que podemos chegar. Tem prolongamentos históricos nem sempre reconhecidos, sobretudo na sociedade indiana. Cabe a Emile Senart o mérito de ter mostrado que as castas indianas não devem ser explicadas por uma regulamentação interna, e que na realidade elas dão continuidade a divisões muito mais antigas herdadas pela Índia, e não nascidas em solo indiano: as castas de Índia constituem a sistematização bastante enrijecida de uma divisão que, em todo caso, remonta ao passado indo-iraniano, e talvez mesmo à sociedade indo-européia. O problema, em primeiro lugar, consiste em examinar os nomes que, na Índia e no Irã,

definem essa divisão em castas; a seguir, ver se podemos reconhecer um sistema parecido em outras sociedades do grupo indo-europeu.

Observando as diversas denominações, constata-se que, em sua maioria, elas podem ser interpretadas diretamente e têm uma significação que ainda nos é acessível. Podemos demonstrá-lo retomando-as uma a uma.

O termo iraniano para "sacerdote", avéstico *āθravan*, tem seu correspondente em védico sob a forma *atharvan*, que a bem dizer não atende plenamente ao que se esperaria. Mas os dois termos se sobrepõem sem excessiva dificuldade, e a diferença entre o *-θr-* iraniano e o *-thar-* indiano não constitui obstáculo sério à comparação. Simétricos são os respectivos derivados: av. *aθauruna-*, que indica a função sacerdotal, e véd. *ātharvaṇā* "relativo ao *atharvan*"; o detalhe das estruturas atesta a concordância das significações iniciais. Apenas a análise etimológica desse nome continua incerta.

Há muito tempo pensa-se em explicar *āθravan-* e *atharvan-* pelo nome do "fogo", que é *ātar* em iraniano. Se é possível pensar nessa aproximação do ponto de vista formal, por outro lado deparamo-nos com uma grande dificuldade quanto à própria noção em si mesma: não há absolutamente nenhuma certeza de que o *āθravan* seja o sacerdote do fogo. No Irã masdeísta, ele está encarregado das cerimônias religiosas; na Índia, o *atharvan* está investido de poderes mágicos. Essa concepção está exposta na coletânea de hinos mágicos, justamente denominada *Atharvaveda*. A função do personagem se distribui da seguinte maneira: no Irã, aparece exclusivamente o lado religioso, na Índia, o aspecto mágico. Mas não se vê nada em seu papel que lembre particularmente o fogo. Em iraniano, nunca existiu qualquer parentesco etimológico entre *ātar* e *āθravan*; segunda dificuldade: esse nome do fogo, av. *ātar-*, é absolutamente desconhecido na Índia, onde o fogo como noção material e figuração mitológica se chama *agni-*, termo que corresponde ao latim *ignis*, ao esl. ant. *ognji*. Portanto, não há como considerar garantida a relação entre *ātar-* e o nome do "sacerdote", *āθravan-*.

Isolado como parece ser, esse termo, contudo, deve remontar a uma data muito antiga. O fato de se restringir ao indo-iraniano não prova que ele seja de criação recente. Além disso, tomá-lo

como indo-iraniano talvez seja simplificar o problema, pois mesmo no interior do indo-iraniano, como vimos, as formas não se recobrem inteiramente. A relação entre elas talvez não seja a mesma que existe entre formas comuns, que teriam sido herdadas igualmente pelos dois lados. Um detalhe morfológico sugere uma relação diferente e mais precisa. Comparando-se ao védico *átharvan-*, o avéstico apresenta um radical com variações flexionais, *āθarun-*, nos casos fortes (nominativo, acusativo), *aθaurun-* (isto é, *aθarun-*), nos casos fracos (genitivo etc.). Se se supõe em iraniano uma flexão primitiva *aθarvan-* (alterado para *āθaravan-* sob a influência de *ātar-*), genitivo *aθarunō* etc., chega-se a uma estrutura regular, ao passo que a flexão védica *átharvan-*, *átharvanah* não a possui, e parece ter sido reelaborada. Então, ao invés de ser o correspondente indiano do iraniano *aθarvan-*, a forma védica *átharvan-* poderia ser um empréstimo. Assim se explicaria melhor o uso relativamente raro de *átharvan-* no RígVeda, comparado a *brahman-*, e sua especialização dentro do mundo dos sortilégios e dos rituais de súplica e oração, enquanto o termo em iraniano conserva seu valor antigo como denominação de classe social.

Para designar a função e a classe dos sacerdotes na Índia, o termo consagrado é *brahmán*. Ele levanta um problema muito mais difícil. A origem e a significação exata dessa palavra suscitaram longos debates, que ainda não se encerraram.

Trata-se, de fato, de duas formas diferenciadas pelo lugar do acento, pelo gênero e pela significação: *bráhmān* (neutro), *bráhmán* (masculino), o primeiro designando uma coisa, e o segundo um ser. Essa oscilação do acento, do radical para o sufixo, é um princípio de repartição que, devido ao papel diferenciador e fonológico da tônica indo-européia, estabelece uma oposição entre o nome de ação e o nome de agente.

O que quer dizer, então, o conhecidíssimo termo *bráhmān*? É quase impossível defini-lo de maneira exata e constante; nos Hinos, ele admite uma variedade desconcertante de traduções. É um fluido misterioso, uma potência da alma, um poder mágico e místico; mas é também um hino, uma prática religiosa, um encantamento etc. Por conseguinte, como caracterizar com alguma precisão o *bráhmán* masculino, isto é, “o personagem investido de *bráhmān*”, que também é designado pelo derivado *bráhmāna*?

Não existe nada na tradição indiana que possa orientar uma reconstrução da forma ou da noção; o que nos falta é um sentido concreto a que se prenda a diversidade dos empregos. Nem a Índia nos oferece esse indicador sólido: *bráhmān* flutua numa significação de caráter místico, sendo uma das primeiras noções a se constituir como objeto da especulação indiana, o que apagou seu ponto de partida. A análise da forma tampouco é mais favorável; a origem de *bráhmān* é um dos problemas mais controversos da etimologia indo-européia. Faz quase um século que se sucedem e se conflitam as mais variadas aproximações. Como o sentido fluido de *bráhmān* não se nega a nenhuma solicitação, a própria exegese textual dos empregos védicos reflete sucessivamente essas várias tentativas etimológicas. Recordemos rapidamente as principais.

Tentou-se aproximar *bráhmān* de um grupo de termos rituais indo-iranianos, sendo os principais o védico *barhiṣ-* “flores e folhas do sacrifício”, o avéstico *barziš-* “almofada”, e muito particularmente av. *barāsmān-* “feixe de ramos que o sacerdote empunha na hora do sacrifício”. Chegou-se a formular expressamente a equação etimológica véd. *bráhmān-* = av. *barāsmān-*. No entanto, sem sequer insistir na diferença de estrutura na sílaba radical, ponto que não deixa de ter sua importância, é tão grande, no próprio védico, a distância de sentido entre a noção de “flores e folhas do sacrifício” (*barhiṣ-*) e a de *bráhmān-* que é inútil tentar conciliá-las. A técnica de oblação a que pertence *barhiṣ-* em védico, *barāsmān-* em avéstico, nunca teve qualquer prolongamento no sentido abstrato, religioso ou filosófico, que é o sentido exclusivo de *bráhmān*. Na verdade, *barāsmān-* em avéstico não passa de um termo do ritual sem implicações religiosas, designando um instrumento cujo uso é descrito ao lado dos demais acessórios do culto. A ligação característica entre *barāsmān-* e o verbo *star-* “espalhar”, a que corresponde exatamente a locução védica *barhiṣaḥ star-* “espalhar as flores e folhas”, mostra que esses termos tiveram, desde o início, um sentido apenas material e estritamente técnico, ao qual permaneceram confinados. Portanto, não possuem nada em comum com *bráhmān*.

De natureza totalmente diversa é a antiga aproximação, que gozou de grande prestígio, entre véd. *bráhmān-* e lat. *flāmen*. Tal convergência testemunharia sobrevivências comuns ao indiano

e ao latim; um antigo neutro formado por meio do mesmo sufixo *-man*, latim *-men*, teria se tornado a designação de um ministrante do culto. A isso se somariam correlações singulares nas funções respectivas do *brāhmaṇa* e do *flāmen*. Mas essa aproximação se defronta com muitas objeções. A comparação do elemento essencial da forma, o radical *brah-* em indiano e *flā-* em latim, levanta sérios problemas; teríamos de supor em latim * *flagsmen-*, forma difícil de justificar e da qual, ainda por cima, não resulta nenhum sentido preciso, seja em itálico ou em indoeuropeu. É por isso que não se adota mais tal aproximação.

Não nos deteremos relembrando outras tentativas, que não contribuem em nada. Julgamos que, hoje, um novo dado há de pôr fim a essa discussão. Agora dispõe-se de um ponto de apoio para a determinação do sentido primeiro de *brāhman*. É o correspondente iraniano que o oferece, desde que uma inscrição em pérsico antigo nos deu a conhecer a palavra *brazman-*, que corresponde exatamente a véd. *brāhman-*. O sentido do pérsico antigo *brazman-* foi estabelecido por W.-B. Henning,¹ o qual mostrou que *brazman* resulta em *brahm* em parto médio e persa médio, e que *brahm* significa “forma, aparência (adequada)” e se aplica tanto aos trajes, quanto ao porte e à conduta.

Com efeito, *brazman* em pérsico antigo se refere ao culto e deve indicar a “forma apropriada”, o “rito” exigido por esse culto. Tal será também o sentido de *brāhman* em védico: todos os empregos do termo têm em comum a noção de “forma cerimonial” na conduta do ofertante e nas operações sacrificiais. É assim que se define o termo *brāhman* em seu sentido próprio, vindo depois a se carregar de valores místicos e especulativos.

Por conseguinte, o *brāhmán* indiano (ou *brāhmaṇa-*) é aquele que assegura a execução do culto segundo as formas prescritas. Tal é a definição que, ao cabo desta análise, estabelece uma consonância entre a função do personagem e o sentido agora assegurado do termo fundamental véd. *brāhman*, pers. ant. *brazman*. A base conceitual, portanto, está posta no indo-iraniano, mesmo que a raiz do termo pareça não se encontrar em outro lugar.

Ainda estamos muito mal informados sobre a religião persa aquemênida para poder avaliar o papel do *brazman* no culto. Não existem provas de que esse nome abstrato tenha gerado em

iraniano antigo um nome de agente que seria paralelo a véd. *brāhmán*, para designar o indivíduo que conhece e cumpre as práticas do culto. É uma razão para crer que *brāhmán* seja uma denominação puramente indiana, que tem como equivalente no Irã um outro termo diferente: o *āθravān* do Avesta.

Os nomes das outras duas classes são derivados ou com-postos de fácil interpretação; não levantam nenhum problema tão complexo quanto o do sacerdote. Mas cada qual se vincula a uma noção importante. A esse título, merecem um rápido comentário.

Na Índia, a classe dos guerreiros é designada scr. *ḡṣatṛiya*, *rājanya*. O primeiro é um derivado de *ḡṣatṛa* “poder”, noção que será estudada mais detalhadamente no mundo iraniano;² o segundo, *rājān(i)ya-* “de tronco real”, do nome do “rei” *rāj(an)-*. Esses dois nomes se aplicam, não a dignitários, e sim aos membros de uma classe, designando-os pelo privilégio atinente à sua condição. Eles não remetem ao ofício das armas; ambos evocam a potência, a realza. Esses termos tão claros mostram como se orientou na Índia a designação dos “guerreiros”: se há ligação entre “guerreiros” e “potência”, é porque o poder temporal não é atributo necessário do *rāj*.

De fato, examinando o conceito do *rēx*, tal como se define entre a Roma antiga e a Índia, veremos que o “rei” não era dotado de um poder efetivo.³ O que aqui nos mostram os termos *ḡṣatṛiya* e *rājanya* é que o poder, definido por *ḡṣatṛa* e *rāj(an)-*, está associado ao ofício das armas.

Na sociedade iraniana, o termo equivalente a *ḡṣatṛiya* é, em sua forma avéstica, *raθaēštā-*. Encontra-se com mais frequência *raθaēštār-*, forma secundária analógica dos nomes de agente em *-tar* (tipo correspondendo ao grego *-τωρ*, *-τήρ* e ao latim *-tor*), pois * *-stār-* como nome de agente de *stā-* é impossível: raízes de sentido intransitivo, como *stā-* “ficar de pé”, não fornecem nomes de agente. A formação do composto justifica a forma *raθaē-štā-*, que significa “aquele que fica de pé no carro”, como o correspondente védico *raθeṣṭhā*, epíteto do grande deus guerreiro, Indra. Essa representação nos remete à idade heróica, que exalta o ideal guerreiro e celebra o jovem combatente que, de pé em seu carro, se lança à refrega. Tal é a figuração indo-européia do guerreiro

nobre. Não é a pé, nem a cavalo, que o guerreiro indo-europeu vai ao combate. O cavalo ainda é um animal de tração, atrelado ao carro de guerra. Faltam ainda uma longa história e várias invenções até que o cavalo se torne montaria, assim transformando a condução da guerra. Mas, por muito tempo depois dessa revolução nas técnicas e na cultura, representada pelo surgimento do guerreiro montado, o vocabulário ainda continua a atestar a prioridade do carro sobre a equitação. Assim, na expressão latina *equo uehi*, para “ir a cavalo”, continua-se a usar o verbo *uehere* “transportar num carro”; o antigo verbo que correspondia à técnica do carro foi adaptado ao novo uso do cavalo como montaria. Em Homero, *eph' híppōn baino* (ἐφ' ἵππων βαίνω) significa não “montar a cavalo”, e sim “subir no carro”. O cavalo serve apenas atrelado ao carro; montar a cavalo para um guerreiro da idade indo-européia seria tão inconcebível quanto cavalgar um boi para os povos da época clássica. Ao denominar o “guerreiro” com o termo “combatente de carro”, o Irã, portanto, está sendo mais fiel do que a Índia à ideologia indo-européia da classe dos guerreiros.

Para a terceira classe, o termo indiano é *vaiśya*, que significa literalmente “homem do *vis*”, ou seja, aproximadamente “homem do povo”. Assim, essa última classe é designada a partir de sua pertença à fração social chamada *vis*.

No Irã é totalmente diferente: a complexa designação, nem sempre bem entendida, é composta por duas palavras associadas designando uma mesma pessoa: *vāstryō fšuyant*.

O primeiro é um derivado de *vāstra* “pasto”, cf. *vāstar* “pastor”. Esses dois termos, *vāstra*, *vāstar*, são muito freqüentes no Avesta e carregam uma importância singular. Tivemos ocasiões, em outro lugar,⁴ de analisar sua etimologia e estudar o sentido que tais palavras assumem tanto na vida pastoril quanto na ideologia religiosa do Irã; elas estão entre as mais significativas da doutrina zoroastriana. O segundo termo, *fšuyant*, é um particípio presente da raiz *fšu-* “criar o gado”. A classe, portanto, é denominada analiticamente por uma junção de duas palavras, uma relativa ao “pasto” e a outra à “criação de gado”.

Uma tal expressão dupla pertence a uma categoria de compostos conhecida pelo nome de *dvandva*. São palavras duplas

cujos dois componentes estão em assíndeto, simplesmente justapostos, ambos no plural ou, mais amiúde, no dual. Os dois termos, estreitamente associados, formam uma unidade conceitual. Esse tipo é ilustrado em védico por *Mitra Varunā*, que unifica os dois deuses justapostos; *dāvā prthivī (dyaus/prthivī)* “céu-terra” ou, ainda, *mātā-pitarā(u)* “os dois, pai e mãe”. O *dvandva* subsume a unidade do conceito em suas duas espécies distintas. Ele também pode assumir formas mais frouxas e associar duas qualificações. Por exemplo, em latim, a expressão *Patres conscripti* só tem sentido se se reconhecem nela dois substantivos justapostos, *patres* de um lado, *conscripti* de outro, ou seja, dois grupos de pessoas, independentes na origem, que juntos constituíam o Senado. É uma expressão do mesmo tipo que aqui temos no iraniano; o *vāstryō* e o *fšuyant* são duas espécies diversas: um se ocupa dos pastos, o outro se incumbem do gado. Depois, por fazerem parte de uma mesma classe, virão a ser designados por um termo unitário: *vāstryō fšuyant*. Essa classe iraniana tem uma denominação funcional e explícita, contrastando com o termo indiano *vaiśya*, que indica simplesmente a pertença à tribo.

Para completar, devemos mencionar uma quarta classe que aparece nas enumerações mais recentes. Na Índia, o quarto estado se chama *śūdrā*, cujo sentido etimológico ignoramos; ele se aplica às pessoas da categoria mais baixa, com mestiçagem étnica, gente sem profissão definida nem função precisa.

Também no Irã, depois das três classes tradicionais, um texto menciona a *hūiti*, termo que parece significar “ocupação, ofício”, e se aplica a artesãos. É impossível saber a que data remonta essa nova diferenciação social, que institui uma classe distinta, abarcando o conjunto dos artesãos.

Para avaliar bem a importância dessa classificação tripla, cumpre notar que ela não se aplica apenas aos agrupamentos humanos. Estende-se a conjuntos de conceitos, que assim vêm a se relacionar com as classes. Não há como reconhecê-la à primeira vista; ela se revela indiretamente, em expressões na aparência pouco significativas, mas que voltam a encontrar seu sentido após se reaproximarem das concepções propriamente sociais. Tomemos um exemplo. Lê-se numa expressão persa aquemênida de Dario a formulação de uma prece para afastar três calamidades

da região: *dušyārā* “a safra ruim”, *hainā* “o exército inimigo”, *draugā* “a mentira”, isto é, a inversão na ordem moral e religiosa. Não é uma formulação fortuita. Essas três calamidades correspondem a uma ordem necessária: a primeira, a “safra ruim” arruína o agricultor; a segunda, o ataque inimigo, atinge o guerreiro; a terceira, a “mentira”, é atinente ao sacerdote. Aqui reencontramos, transposta para as três espécies de infortúnios, a mesma hierarquia das três classes que vimos expressa pelos nomes de seus representantes. Não há como conceber a sociedade, não há como definir o universo a não ser sob esse triplo ordenamento.

Tal divisão, que abarca a totalidade dos homens, estará limitada à sociedade indo-iraniana? Podemos julgá-la muito antiga, remontando ao passado indo-europeu. De fato, ela deixou traços em outros lugares. Apontaremos em particular, na Grécia, as tradições lendárias sobre a primeira organização da sociedade jônica. Resta um reflexo seu no mito referente aos filhos de Íon, epônimo da raça. Uma lenda (relatada por Estrabão, 383) atribui a Íon a divisão da sociedade em quatro classes:

(1) <i>geōrgoi</i> (γεωργοί) lavradores	(2) <i>dēmiourgoi</i> (δημιουργοί) artesãos	(3) <i>hieropoioi</i> (ἱεροποιοί) sacerdotes	(4) <i>phylakes</i> (φύλακες) guardiães
---	---	--	---

Tem-se uma alusão no *Critias* de Platão, que enumera:

<i>hiereis</i> (ἱερεῖς) sacerdotes	<i>dēmiourgoi</i> (δημιουργοί) artesãos	<i>geōrgoi</i> (γεωργοί) lavradores	<i>mákhimoi</i> (μάχημοι) guerreiros
--	---	---	--

Por outro lado, conhecem-se os nomes das quatro grandes tribos jônicas postas sob a égide dos quatro filhos de Íon. Esses quatro nomes próprios devem estar relacionados com as quatro classes sociais. Infelizmente, são citados em diferentes ordens conforme os autores, o que atrapalha a comparação e impede a identificação imediata de cada nome com cada uma das quatro funções.

Heródoto V, 66:

<i>Gelēon</i> (Γελέων)	<i>Aigikorēes</i> (Αἰγιορῆες)	<i>Argádēs</i> (Αργάδης)	<i>Hoplēs</i> (Ὅπλης)
---------------------------	----------------------------------	-----------------------------	--------------------------

Eurípides, *Ion* 1579-1580:

<i>Gelēon</i>	<i>Hoplētes</i>	<i>Argádēs</i>	<i>Aigikorēs</i>
---------------	-----------------	----------------	------------------

Plutarco, *Solon* 23:

<i>Hoplitai</i>	<i>Ergadēs</i>	<i>Gedēontes</i>	<i>Aigikorēs</i>
-----------------	----------------	------------------	------------------

A tradição desses nomes foi adaptada à interpretação; é claro, por exemplo, que Plutarco pretende designar os guerreiros, os artesãos, os agricultores, os cabreiros. Não obstante, essa lista onomástica deve recobrir aproximadamente as quatro classes. Podemos tentar fixar algumas correlações, mas antes deixando de lado a interpretação de Plutarco — clara demais para ser outra coisa além de um remanejamento tardio de termos que já não eram mais compreendidos.

Hoplētes (*hoplēs*) é conhecido a partir de várias inscrições: assim temos em Mileto (século V) *hoplēthōn* (ὀπλήθων), gen. pl. com variante gráfica; na Dácia, encontra-se uma *phylē hopleifon* (φυλή ὀπλείτων). O nome, sem dúvida, deve ser aproximado a *hōplon*, plural *hōpla*, não no sentido de “armas”, que é derivado, e sim no sentido próprio de “instrumentos, ferramentas”. Aqui teríamos, portanto, *artesãos*.

Argádēs (confirmado por referências epigráficas de Císica e Éfeso como nome dado a uma *khllostús*, grupo de mil homens) evoca o nome de *Argos*, cujo sentido conhecemos: *Argos* significa τὸ πεδῖον “solo, planície” na língua dos macedônios e dos tessálios, segundo Estrabão. *Argádēs*, referindo-se ao solo, designaria, portanto, os *lavradores*. Tal é a segunda identificação que pode ser feita com alguma plausibilidade.

Gelēon e *Aigikorēis* corresponderiam, então, às funções nobres, que presumivelmente ocupam os primeiros lugares, tal como aparecem em Heródoto. Quanto a *Aigikorēis*, é impressionante a semelhança desse composto com *aigís*, a “égide” de Atena. Deve-se ter em mente que as quatro classes estavam respectivamente relacionadas com Zeus, Atena, Posseidon e Hefestos. Podemos

vincular as duas últimas classes aos dois últimos deuses, *Hóplēs* como "artesãos" a Hefestos, *Argátēs* como "lavradores" a Poseidon, que tem a agricultura entre suas múltiplas atribuições. Restariam as duas classes atribuídas a Zeus e a Atena; a esta última se ligaria *Aigikoreús*. Quanto a *Geléōn*, lembre-se que ele está sob o patrocínio de Zeus, segundo uma inscrição (I. G. II.² 1072) mencionando *Zeús Geléōn*. Esse testemunho associa ao último termo o único nome divino disponível, o de Zeus.

Certamente são sobrevivências que já não mais eram compreendidas na época em que foi recolhida tal tradição, e a interpretação permanece no plano da hipótese. No entanto, a forma de distribuição das atividades sociais entre os personagens condiz com as tradições explícitas da Índia e do Irã. A quarta atividade é artesanal, como no Irã. Por fim, essa distribuição é regulamentada por uma ordem divina. Portanto, podemos pensar que aqui, sob um aspecto lendário, sobrevive a antiga divisão social, o que já é uma razão para supô-la indo-européia, e não apenas indo-iraniana.

Essa análise também pode ser confirmada no mundo itálico, principalmente nas Tábuas Eugubinas, ritual formulado em úmbrico para o uso dos sacerdotes atiedianos de Iguvium (Gubbio), na Ombria.

Essas Tábuas descrevem o cerimonial da lustração anual realizado pelos sacerdotes, e que consiste numa circum-ambulação em volta do território da cidade. A procissão é marcada por paradas em cada porta da cidade, cada qual acompanhada de oferendas e recitativos rituais. Ora, nas orações repetidas em forma de litanias, repetem-se algumas expressões que merecem análise. Elas invocam a proteção divina para seres ou coisas que são enumerados em seis nomes consecutivos, repartidos em três grupos de dois:

nerf arsmo *ueiro pequo* *castruo frif*

O primeiro termo, *ner-f* (acusativo plural de *ner*), corresponde a *scr. nar*, *gr. anēr* (ἀνήρ): são os homens de guerra, os chefes; *arsmo* é o termo que designa os ritos, o sagrado; *ueiro* = *lat. uirōs* "os homens"; *pequo* = *lat. pecus* "o gado"; *castruo*,

que corresponde a *lat. castra*, designa o território cultivado, os campos; *fri-f* = *lat. fructus*. Temos, pois, os chefes, os sacerdotes; os homens, os rebanhos; os campos, os frutos da terra: três grupos de duas palavras ou, pode-se dizer, três *dvandva* sucessivos. Um desses *dvandva*, *ueiro pequo* "homens-gado", encontra-se em iraniano, no Avesta, sob a forma *pasu vīra* "gado-homens"; essa correspondência, observada há muito tempo, ilustra a antiguidade do ritual e da própria formulação das Tábuas Eugubinas.

Cada um desses três grupos ocupa respectivamente uma zona da vida social: em primeiro lugar, os sacerdotes e chefes, depois o homem e os animais, e por fim a terra e seus produtos.

Tal divisão, embora repartida de modo um pouco diferente, corresponde ao esquema antigo, com uma ampliação. Além da sociedade humana, mencionam-se também os frutos da terra. Afora esse acréscimo, o princípio de classificação se mantém o mesmo: os sacerdotes, os guerreiros, os lavradores (homens e rebanhos).

Limitamo-nos a enumerar as provas dessa organização social, quando essas provas consistem em termos específicos ou dados onomásticos. Os outros indicadores que podem ser extraídos de um estudo das religiões ou das mitologias ficam fora de nossa proposta. Além disso, é um domínio ao qual Georges Dumézil consagrou trabalhos fundamentais, conchectdos demais para lembrá-los aqui.⁵