

ÉMILE BENVENISTE

O VOCABULÁRIO DAS
INSTITUIÇÕES INDO-EUROPEIAS

II. PODER, DIREITO, RELIGIÃO

SUMÁRIOS, QUADROS E ÍNDICES POR
JEAN LALLOT

Tradução:

Denise Bottmann

Eleonora 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 Sarmiento Moran
Diretor Executivo: Eduardo Guimarães



CAPÍTULO 1

REX

Sumário: Documentado apenas em itálico, celta e indiano, ou seja, nos extremos ocidental e oriental do mundo indo-europeu, *rex* pertence a um grupo antiqüíssimo de termos referentes à religião e ao direito.

A aproximação de lat. *rego* com gr. *orégō* "estender em linha reta" (cujo *o-* inicial se explica por razões fonológicas), o exame dos valores antigos de *reg-* em latim (p. ex., em *regere fines*, e *regione*, *rectus*, *rex sacrorum*) levam a pensar que o *rex*, nisto mais sacerdote do que rei no sentido moderno, era aquele que tinha autoridade para traçar o local ocupado pelas cidades e determinar as regras do direito.

Existem certas noções que apenas indiretamente podemos atingir em seu estágio indo-europeu, porque, derivando das realidades sociais, elas não se manifestam por fatos de vocabulário comuns ao conjunto das línguas.

Tal é o conceito de *sociedade*. No indo-europeu ocidental, ele é designado por um termo comum. Mas parece inexistir nos outros grupos. Na verdade, ele é expresso de maneira diferente. É reconhecido particularmente sob o nome de *reino*: os limites da sociedade coincidem com um certo poder, que é o poder do rei. Assim está posto o problema dos nomes do rei, problema que concerne ao estudo da sociedade e das divisões que a caracterizam, e ao mesmo tempo ao estudo das hierarquias que definem grupos no interior da sociedade.

Quando se aborda essa noção do "rei" em sua expressão lexical, impressiona constatar que o nome representado por *rex* aparece apenas nos dois extremos do mundo indo-europeu, não

se mostrando na parte central. De um lado, temos em latim *rex*, em celta irl. *ri*, gaulês *-rix*; de outro lado, em sânscrito *rājī-(an)*; nada entre eles, nem numa outra língua itálica, nem em germânico, em báltico, eslavo ou grego, tampouco em hitita. Essa correlação é extremamente importante para avaliar a distribuição do vocabulário comum entre as línguas. Deve-se ver no caso de *rex* um testemunho — provavelmente o mais importante — de um grande fenômeno estudado por J. Vendryes¹: o das sobrevivências de termos referentes à religião e ao direito nos dois extremos da área indo-européia, nas sociedades indo-iranianas e italo-célticas.

Esse fato está ligado à própria estrutura das sociedades consideradas. Não é um simples acaso histórico que não mais se encontrem traços desse nome do “rei” nas línguas “intermediárias”. Tanto do lado indo-iraniano quanto do lado italo-céltico, estamos lidando com sociedades com a mesma estrutura arcaica, de tendência muito conservadora, em que persistiram por muito tempo instituições e um vocabulário abolidos em outros lugares. O fato essencial que explica as sobrevivências comuns às sociedades indo-iranianas e italo-célticas é a existência de poderosos colégios de sacerdotes depositários das tradições sagradas — que mantêm com um rigor formalista.

Entre os romanos, basta citar os colégios dos irmãos Arvales — entre os úmbrios, os *fratres Atiedii* de Iguvium — entre os celtas, os druidas — no Oriente, corpos sacerdotais como os brâmanes ou os atarvãs da Índia, os *ãthravans* ou os magos no Irã.

Foi graças à persistência dessas instituições que uma grande parte das noções religiosas dos indo-europeus sobreviveram e nos são conhecidas, tal como eram regulamentadas em grandes rituais que constituem nossas melhores fontes.

No entanto, não se deve julgar que foi apenas pelo arcaísmo da sociedade que esses dados se conservaram aqui, e não em outros lugares. As transformações introduzidas na própria estrutura das instituições fizeram com que a noção específica de *rex* fosse desconhecida entre outros povos. É certo que existem em grego e germânico palavras que podem ser traduzidas por “rei”. Mas o *basileús* não tem nada em comum com o *rājī*, e a pluralidade das palavras gregas que significam “rei” ou “chefe” mostra que a instituição foi renovada.

O tema nominal **reg-* do latim *rēx*, *rēgis* é exatamente o mesmo do irlandês *ri* e do gaulês *-rix*, que se encontra como termo de nomes próprios compostos como *Dumno-rix*, *Ver-cingeto-rix*. A forma suposta pelo *rājī-* do sânscrito é exatamente a mesma, portanto um antigo **rēg-*. Provavelmente, é ela também que se encontra no nome real tráico *Rhēsos*.

O que significa esse termo? Qual é a base semântica desse conceito? Em latim, *rex* gerou uma família inteira de palavras, entre elas o verbo derivado *rego*, *regere*, o derivado neutro *reg-no-m*, o feminino *rēgīna*, de forma muito característica, como scr. *rājīnī* “rainha”, as duas formações utilizando um sufixo em *n* para marcar o “movimento”, a feminização de um antigo masculino. Colocaremos à parte *regio* e também *rectus*, que se separaram deste grupo. Não há mais relação, sequer em latim, entre *rex* e *rectus*; no entanto, relações morfológicas claras e de tipo bem conhecido ligam *regio* e *rectus* à raiz de *rex*. Um ou outro desses derivados tem correspondente em outros lugares. Assim, ao lat. *rectus* corresponde o gót. *raihits* (al. *reht*); mas o germânico ignora o termo nominal **rēg-*.

Em primeiro lugar, devemos nos perguntar se outras línguas indo-européias não teriam conservado, mesmo em estado vestigial, alguma forma aparentada. Tentou-se aproximar um verbo grego a *rego* e à família de *rex*, mas ele é diferente o suficiente para se hesitar em fazê-lo de maneira formal. Trata-se de *orégō* (ὀρέγω), que se traduz por “estender”. Não se sabe bem como fundamentar essa aproximação, e por isso geralmente ela é proposta com dúvidas, e apenas como uma possibilidade. Se pudéssemos refutar ou tornar aceitável tal aproximação, ganharíamos uma precisão importante para definir a noção de “realza”.

O problema é, em primeiro lugar, fonético: Como a correspondência entre os radicais **reg-* do lat. *rego* e *reg-* do gr. *o-rég-ō* é evidente, justificar-se-á o *o-* inicial do grego? Esse detalhe não é insignificante. Ele diz respeito à morfologia mais antiga do indo-europeu. Em condições parecidas, constata-se em grego, principalmente diante de *r*, uma prótese de um dos três timbres vocálicos *a*, *e*, *o*, onde não figura nenhuma vogal inicial em outras línguas. Assim, *eruthrós* (ἐρυθρός), em comparação a lat. *ruber*, comporta uma vogal protética *e-*. Vemos neste caso

particular o mesmo fenômeno que ocorre em *orégō*. Sem poder aqui discutir detalhadamente essa particularidade, contentemo-nos em indicar que ela deriva de uma condição lingüística geral. As línguas do mundo não possuem necessariamente, nem juntas, as líquidas *r* e *l*. Não é o caso de se julgar necessário distinguir essas duas líquidas, e seria baldo procurar-las em todas as línguas. Na verdade, encontra-se seja *r*, seja *l*, sejam as duas juntas, dependendo das línguas. Um contraste vívido é o do chinês que conhece *l*, mas não *r*, e do japonês que conhece *r*, mas não *l*. Em outros casos, *l* e *r* parecem existir materialmente na língua, mas nem por isso correspondem a dois fonemas distintos. Em francês, não se pode confundir *roi* e *loi*, pois *r* e *l* são dois fonemas diferentes, cada qual com sua realidade dentro do sistema fonológico. Mas existem línguas muito variadas que apresentam *r* ou *l* indistintamente (em polinésio, por exemplo), isto é, uma única líquida com modo de articulação variável.

Como se dá em indo-europeu? O sistema comum possui dois fonemas *r* e *l*, com valor funcional aliás desigual: *r*, em geral, é de uso mais freqüente, mais variado do que *l*. Mas ambos existiam desde a época comum, embora *r* e *l* tenham em larguíssima medida se confundido em indo-iraniano.

No entanto, não basta constatar a presença das duas líquidas em indo-europeu. Sabe-se que nenhum fonema de uma língua aparece numa posição qualquer. Para cada fonema, certas posições são admitidas e outras excluídas. Em grego, uma palavra só pode terminar com as consoantes *-r*, *-r* ou *-s*, com a única exceção da negação *ou(k)*. Assim, existe em cada língua um registro de possibilidades e impossibilidades que caracterizam a utilização de seu sistema fonológico.

Ora, constata-se em muitas línguas que não existe *r* na inicial. Em fino-ugriano, em basco e em outras línguas, não se pode começar uma palavra com *r*. Se um empréstimo admite um *r* inicial, ele vem precedido por uma vogal que o coloca em posição interna. Tal é também a situação em indo-europeu *comum*: um *r* não é aceito como inicial. Em hitita, por exemplo, não existe *r* inicial, ao passo que se encontra *l* inicial. Da mesma forma em armênio; para acomodar as palavras tomadas de empréstimo com *r* inicial, o armênio coloca como prefixo um *e* ou, em data recente, substitui o

r-original por um *r* forte, rolado, diferente do *r* comum. É também o caso do grego, em que uma "prótese vocálica" aparece diante do *r*, de modo que a inicial é *er-*, *ar-*, *or-*.

Devemos insistir nisso. Se o grego, o armênio, o hitita não têm *r*-inicial, é porque perpetuam a ausência de *r*-inicial em indo-europeu. Essas línguas conservam o estado antigo. Foi devido a uma transformação fônica que o latim de um lado, e o indo-iraniano de outro têm o *r* no começo de uma palavra. Em contraposição, o *l* inicial existe em indo-europeu e se conserva como tal: cf. a raiz **leik^w*- e gr. *leitō* (λείπω), lat. *linquo*, sem prótese. Quando o grego apresenta um *r*-inicial, é sempre com espírito forte, seja *β-* (= *r^h*-), o que indica um antigo **sr-* ou um antigo **wr-*: afora isso, o **r*-inicial vem sempre precedido de uma prótese.

Assim, em teoria, nada se opõe à aproximação entre *rex* e grego *orégō*, o *o-* não é obstáculo: ele atesta uma inicial antiga que não foi conservada no latim. Fica por definir o sentido das formas gregas. O presente *orégō* ou *orégnumi* (ὀρέγγυμι), com o derivado *órguia* (ὄργυια) (feminino de participio passado substituído no sentido de "braçada"), não significa apenas "estender"; este é também o sentido de um outro verbo, *petánnumi* (πετάννυμι). Mas *petánnumi* é "desdobrar no sentido da largura", enquanto *orégō*, *orégnumi* é "estender em linha reta" — mais explicitamente: "a partir do ponto em que se está, puxar uma linha reta em frente" ou "seguir adiante na direção de uma linha reta". Em Homero, *orórékhatai* (ορορέχεται) descreve o movimento dos cavalos, ao saltar, estiram-se em todo o seu comprimento.

Esse sentido está presente também no latim. A importante palavra *regio* não significa originariamente "a região", e sim "o ponto atingido em linha reta". Assim se explica e *regione* "no oposto", isto é, "no ponto reto, em frente". Na linguagem dos augúrios, *regio* indica "o ponto atingido por uma linha reta traçada na terra ou no céu", e depois "o espaço compreendido entre tais retas traçadas em diferentes sentidos".

Interpretar-se-á analogamente o adjetivo *rectus* como "reto tal como esta linha que se traça". Noção material e também moral: a "direita" representa a norma; *regula* é o "instrumento para traçar a reta", que fixa a regra. O que é *reto* se opõe na ordem moral ao que é *tortuoso*, *curvo*; ora, assim como *reto* equivale a *justo*,

honesto, seu contrário tortuoso, curvo será identificado com perfidia, mentira etc. Essa representação é já indo-européia. Ao lat. rectus corresponde o adjetivo gótico raihis, traduzindo o gr. euthis "reto", e também o persa antigo rāsta, qualificando a "via", nesta prescrição: "Não abandona a via reta."

Deve-se partir dessa noção totalmente material em sua origem, mas pronta a se desenvolver no sentido moral, para entender a formação de rex e do verbo regere. Essa dupla noção está presente na importante expressão regere fines, ato religioso, ato preliminar da construção; regere fines significa literalmente "traçar as fronteiras em linhas retas". É a operação executada pelo grande sacerdote para a construção de um templo ou de uma cidade, e que consiste em determinar o espaço consagrado no terreno. Operação cujo caráter mágico é evidente: trata-se de delimitar o interior e o exterior, o reino do sagrado e o reino do profano, o território nacional e o território estrangeiro. Esse traçado é efetuado pela figura investida dos mais altos poderes, o rex.

Em rex deve-se ver menos o soberano do que aquele que traça a linha, a via a seguir, que encarna ao mesmo tempo aquilo que é reto: a noção concreta enunciada pela raiz *reg- é muito mais viva em rex, originalmente, do que pensamos. E essa concepção da natureza e do poder do rex concorda com a forma da palavra. Uma forma atemática sem sufixo, como rex, tem o aspecto daquelas palavras empregadas principalmente do segundo termo de um composto, tal como -dex em iū-dex, nome de agente saído de *deik-. É o que se verifica fora do latim: é o caso dos nomes compostos do gaulês com -rix, Dumno-rix, Ver-cingeto-rix. Em sânscrito, rāj- é menos frequente no estado livre do que em composição: sam-rāj- "rei comum a todos", sva-rāj- "aquele que é rei de si mesmo". De fato, no próprio latim, rex aparece com determinantes específicos, notadamente na locução antiga: rex sacrorum. O rex estava encarregado de regere sacra, no sentido em que se toma a expressão regere fines.

Assim se desenha a noção da realeza indo-européia. O rex indo-europeu é muito mais religioso do que político. Sua missão não é comandar, exercer um poder, e sim fixar regras, determinar o que é, em sentido próprio, "reto". De forma que o rex, assim definido, está muito mais aparentado a um sacerdote do que a

um soberano. É essa realeza que conservaram os celtas e os itálicos, de um lado, e de outro os indianos.

Essa noção estava ligada à existência dos grandes colégios de sacerdotes que tinham como função perpetuar a observância dos ritos. Foram necessárias, portanto, uma longa evolução e uma transformação radical para desembocar na realeza de tipo clássico, fundada exclusivamente sobre o poder, e para que a autoridade política aos poucos se tornasse independente do poder religioso, que ficava reservado aos sacerdotes.

NOTA

¹ *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, t. XX, 1918. p. 265 ss.

CAPÍTULO 2 XŠĀY - E A REALEZA IRANIANA

Sumário: O Irã é um império e a noção do soberano não tem nada em comum com a de *rex*. Ela é enunciada pelo título persa *xšāyaθiya xšāpaθiyānam* (gr. *basileús basiléon*, persa *šāhan šāh*), o Rei dos reis; esse título designa o soberano como aquele que está investido do poder real, do *xšāy*.

Ora, um epíteto do rei aquemênida, *vazraka*, que pode qualificar também o deus Ahuramazda e a terra, revela que o poder do rei é de essência mística.

Os termos que acabamos de examinar constituem apenas uma das expressões dessa noção de realeza — a que é comum somente aos dois extremos do mundo indo-europeu, ao domínio italo-celta e ao domínio indiano.

O iraniano separa-se do indiano quanto a essa noção fundamental. O termo *rāj-*, característico do indiano, não existe no vocabulário antigo do Irã.

Não restam traços em iraniano de uma designação correspondente, a não ser no dialeto da região do Cotão (no extremo sudeste do Irã que fica junto à Índia), atestado desde o século VIII de nossa era numa literatura de inspiração búdica, formada sobretudo de traduções. Esse dialeto cotanês conhece o termo *rri* "rei", *rriš-pur* "filho de rei", designações que correspondem a scr. *rāja* e *rāja-putra*; mas não há certeza absoluta de que não seja um empréstimo tomado ao indiano, tendo em vista os numerosos empréstimos veiculados por essa língua e a data tardia em que ela passa a ser conhecida.

Se não é corrente o termo **rāz*- em iraniano, como nome do "rei", é porque não existe, propriamente falando, nem rei nem reinado, e sim um império iraniano: tal é a razão dessa renovação lexical.

No mundo indo-europeu, e particularmente aos olhos dos gregos e dos romanos, foi o Irã que instaurou a noção de império. É verdade que antes existiu o império hitita, mas este não constituiu um modelo histórico para os povos vizinhos. A organização original é a que criaram os iranianos, e são termos iranianos que constituíram o novo vocabulário aqui exposto.

Existe no vocabulário comum à Índia e ao Irã um termo representado em sânscrito por *ksatra*, em iraniano por *xšaθra*, ambos indicando o poder real. É um derivado de *ksā-* (*xšāy-*) "ser senhor, dispor de", raiz que forneceu em iraniano os derivados mais numerosos e mais importantes. É notadamente por um derivado desta raiz que se designa em persa antigo (mas não no Avesta) o rei: *xšāyathiya*. Desse vocábulo persa antigo, conservado pelo menos durante vinte e cinco séculos, provém o persa moderno *šāh*, por evolução regular.

A forma dessa palavra admite uma análise mais precisa: *xšāyathiya* - é um adjetivo derivado em *-ya* de um abstrato * *xšayaθa-*, o qual por sua vez é um derivado em *-θa* do tema verbal *xšaya-*. O "rei" é designado como "aquele que é investido de realeza". Notar-se-á que a noção abstrata, aqui, é primária; igualmente o abstrato scr. *ksatra* que forneceu *ksatriya* "membro da classe dos guerreiros", propriamente "que é investido de *ksatra-*".

Observemos, além disso, que a forma *xšāyath(i)ya* está em contradição com a fonética persa, onde o grupo *-θ(i)y-* resulta em *-šy-*; assim o iraniano *haθya* "verdadeiro" dá *hašiya* em persa antigo. A conclusão impõe-se: *xšāyathiya* - não é uma forma do dialeto propriamente persa. Ela não nasceu na língua em que veio a desfrutar de tão grande fortuna, mas em uma língua iraniana em que não havia a passagem de *-θiy-* para *-šy-*. Ela deve ser, por razões lingüísticas e históricas, a língua dos medas no noroeste do Irã. O nome persa do "rei" foi tomado de empréstimo pelos persas aos medas: conclusão importante do ponto de vista histórico.

Esse termo entra numa fórmula que é característica da titulação aquemênida, *xšāyathiya xšāyathiyānām* "Rei dos reis". A Pérsia fixou pela primeira vez essa fórmula de titulação que, entre os gregos, sob a forma *basileus basiléōn* (βασιλεὺς βασιλέων), logo se tornou a designação do rei dos persas. Expressão curiosa, que não significa "o rei entre os reis", e sim "aquele que reina sobre os outros reis". É uma supra-realeza, uma realeza em segundo grau que se exerce sobre aqueles considerados como reis pelo resto do mundo. No entanto, a expressão revela uma anomalia: a ordem das palavras não é a que se espera. Na forma moderna *šāhān šāh*, ela foi invertida; assim, corresponde à sintaxe dos grupos nominais em iraniano, antes determinando-a. Deve-se ver aí um segundo indício de uma origem estrangeira, não persa. A expressão deve ter sido recebida com essa forma, não se constituindo com a realeza dos aquemênidas. Ela foi elaborada, provavelmente, já entre os medas.

O iraniano extraiu vários outros termos dessa mesma raiz. Primeiramente, em avéstico *xšaθra*, que corresponde ao sânscrito *ksatra*, e cuja forma persa distinta é *xšāšya*; designa ao mesmo tempo o poder e o domínio onde se exerce esse poder, a realeza e o reino. Quando Dario diz em suas eulógias: "Ahuramazda me concedeu esse *xšāšya*", trata-se de ambos, do poder e do reino. O termo entra num composto importante, que em persa ant. é *xšāšpavan* "sátrapa". Sob uma forma dialetal vizinha, que é reproduzida mais fielmente em jônio por ἔξοιθαρεῦν "exercer o poder de sátrapa", é o título que se tornou *satrapēs* em grego, donde "sátrapa". Esse título significa "que guarda o reino". Os altíssimos dignitários assim designados tinham a incumbência de administrar as grandes províncias ("satrapias") e assim assegurar a guarda do Império.

Essa noção, estabelecida pelo Irã, de um mundo constituído como império não é apenas política, mas também religiosa. Dir-se-ia que uma determinada organização terrestre e celestial tomou como modelo a realeza dos soberanos persas. No universo espiritual dos iranianos, mesmo fora da Pérsia, e particularmente na escatologia mazdeísta, o domínio a que acederão os fiéis é designado como *xšaθra* "reino" ou por *xšaθra yairya* "o reino (ou o reinado) desejável". Personificado, *Xšaθravairya* (em ira-

niano médio *šāhrēvar*) designa uma das divindades ditas "Santas Imortais", sendo que cada qual, simbolizando um elemento do mundo, desempenha um duplo papel, escatológico e material.

É este o protótipo daquilo que, na escatologia do judaísmo profético e do cristianismo, tornou-se o "reino dos céus", imagem que reflete uma concepção iraniana.

O vocabulário iraniano da realeza utilizou também outras formas dessa raiz *xšā-*; os termos propriamente aquemênidas não são os únicos. Novos títulos foram constituídos, o que mostra a importância da noção de *xšā-* e a unidade do mundo iraniano. O mais notável, *xšāvan* "soberano", era usado no Cofão. Encontramo-lo ainda na titulação dos pequenos reinos indo-citas, cujas moedas trazem com os nomes dos reis o título de *PAONANO* *PAO*, que deve ser transcrito foneticamente como *šauramu šau*. Não é o correspondente de *šāhān šāh*, mas uma expressão construída sobre o mesmo tipo, sendo que *sau* deriva de *xšāvan*.

Existem, porém, outras titulaturas locais. No dialeto iraniano médio do Nordeste, o sogdiano, que cobria a região de Samarcanda, conhecemos um nome diferente do "rei", sob a forma *xwt w*, isto é, *xwātaw* que representa um antigo *xwa-lāw-(ya)* "aquele que é poderoso por si mesmo, que obtém seu poder de si mesmo". Essa formação é notabilíssima e — Meillet foi o primeiro a percebê-lo — temos aí o equivalente exato do grego *auto-krátōr* (αὐτοκράτορ). Não há como saber se o iraniano foi traduzido do grego, pois o composto sogdiano poderia ser muito mais antigo, como prova o epíteto védico *sva-tava* "poderoso por si mesmo"; por outro lado, o título grego *auto-krátōr* não aparece antes do século V.

Tenha sido ou não forjado no próprio Irã, esse título *xwātaw* é notável também de outro ponto de vista. Passou para o persa médio, em que resultou na forma *xudā*, que hoje é em persa o nome de "Deus", concebido, portanto, como detentor da soberania absoluta.

Mede-se assim a distância entre esse conceito e a noção de realeza, tal como a traduzem lat. *rex* e scr. *rāj*. Não se trata mais de uma realeza de caráter "reitor"; o papel do soberano não mais consiste em "traçar o caminho reto" segundo a ideologia indoeuropéia. Vemos no Irã o surgimento de um poder absoluto, que

se encarnou, aos olhos do ocidente clássico, na realeza persa aquemênida.

Não é apenas no nome do rei, mas também em algumas qualificações suas, que a tradição persa aquemênida mostra sua originalidade.

O iraniano persa é o único que possui certos termos referentes à realeza. Entre eles está o adjetivo persa ant. *vazraka* "grande", que em persa moderno se tornou *buzurg*. É um adjetivo exclusivamente persa; não é conhecido em nenhum outro dialeto iraniano e o indiano não apresenta nenhum correspondente exato. Nos textos aquemênidas, que são proclamações reais, esse adjetivo aparece como epíteto de noções específicas.

a) *baga vazraka* "o grande deus" é a designação de Ahuramazda, e apenas dele. Certos textos começam com essa eulógia: *baga vazraka dhuramazdā* "o grande deus é Ahuramazda".

b) *vazraka* é aplicado ao rei: *xšāyathiya vazraka*, protocolo real, repetido invariavelmente após o nome do soberano, em seus três títulos: "Rei grande", *xšāyathiya vazraka*, "Rei dos reis", *xšāyathiya xšāyathiyānām*, "Rei dos países", *xšāyathiya dahyunām*. Tripla definição de seu estatuto. A qualidade de "grande", acrescida ao título de "rei", era uma novidade para os gregos: daí *basileus mégas* (βασιλεὺς μέγας) para designar o rei da Pérsia. O segundo título, "Rei dos reis", faz dele o soberano supremo, senhor de um império que engloba os outros reinos. Por fim "Rei dos países" estabelece sua autoridade sobre as províncias do império aquemênida: Pérsia, Média, Babilônia, Egito etc., que são igualmente "países".

c) *vazraka* aplica-se também à "terra", *bumi*, entendida em sentido amplo, como domínio da soberania real.

A análise do adjetivo continua, em parte, hipotética. Segundo todas as probabilidades, é um derivado em *-ka* de um tema em *r-* não comprovado, * *vazra-*, de uma raiz * *vaz-* "ser forte, ser animado de vigor" (cf. lat. *vegeo*), que corresponde à do substantivo védico *vāja* "força, combate". Na terminologia "heróica" do Veda, *vāja* com seus derivados ocupa um lugar importante e comporta uma variedade de acepções que mascaram sua significação primeira. Ao que parece, *vāja* indica uma força própria aos deuses, aos heróis, aos cavalos, que lhes assegura a

vitória; é igualmente a virtude mística do sacrifício, e mais o que ela proporciona: bem-estar, contentamento, poder; é também o poder que se manifesta na dádiva, donde: generosidade, riqueza.

Vislumbra-se um reflexo dessa noção nos usos persas de *vazraka*. Se o deus Ahuramazda é definido como *vazraka*, é por ser animado por essa força mística (o *vāja*- indiano). O rei também é titular desse poder; igualmente a terra, elemento natural que sustenta e alimenta tudo.

Talvez essa qualificação por *vazraka*- se distribua segundo o esquema das três classes: o deus, fonte do poder religioso; o rei, senhor do poder guerreiro; a terra, protótipo da fecundidade. Um simples adjetivo pode encerrar uma rica matéria conceitual.

CAPÍTULO 3 A REALEZA HELÊNICA

Sumário: Comparada à concepção indo-iraniana e itálica do rei, é uma noção mais evoluída e diferenciada — próxima, sob vários aspectos, da concepção germânica — que vem sugerida pelos nomes gregos do “rei”, *basileús* e *wánaks*.

De etimologia desconhecida, mas ambos documentados desde os textos micênicos, esses dois termos se opõem claramente, na medida em que apenas o segundo designa o detentor do poder.

Quanto ao *basileús*, sem ser um deus como o *rāj*- indiano, cte exerce funções de tipo mágico-religioso, sem dúvida originalmente estruturadas segundo a tripartição já estudada. O cetro, símbolo (de origem propriamente helênica) de sua autoridade, não corresponde senão, de início, ao cajado do mensageiro, portador de uma palavra autorizada.

Nada permite avaliar melhor a transformação das estruturas políticas indo-européias do que o vocabulário das instituições da Grécia primitiva. Desde o alvorecer da história, a realeza e tudo o que se refere a ela têm designações novas em grego, desconhecidas em outros lugares e que nada, até aqui, permite explicar.

Existem em grego dois nomes do rei, *basileús* (βασιλεύς) e *wánaks* (οἰκοναξ). Esses dois termos não estão no mesmo plano, mas escapam igualmente a toda interpretação etimológica rigorosa; não têm correspondente em outras línguas, e nem sequer é possível encontrar um parentesco, mesmo parcial, em grego.

Muito se discutiu, sem êxito, sobre a origem de *basileús*. Se é impossível a identificação do radical, ao menos discerne-se uma análise plausível de sua formação; *basileús* é um derivado com sufixo *-eús* precedido de um morfema *-il-*, que é um elemento de derivação próprio de nomes pessoais da Ásia Menor: como *Tróil-os*, *Murs-il-os*, a que corresponde o hitita *Muršiliš*. É tudo o que se pode afirmar.

Quanto ao radical *bas-*, nenhuma das numerosas hipóteses registradas pelos dicionários etimológicos pode sequer ser discutida hoje em dia. O termo *basileús*, com efeito, foi reconhecido nas tabuinhas micênicas, onde tem a forma *qa-si-re-u*, com o derivado feminino *qa-si-re-wi-ya* que provavelmente equivale a *basileia*. Se é garantido o valor fonético do signo *qa-*, o *b-* inicial de *basileús* representa uma antiga lábio-velar *g^h*. Assim, deve-se colocar a forma micênica como *g^hasileús*. É daqui que deveremos partir no dia em que se oferecer a oportunidade de alguma aproximação. Por ora, avancamos apenas uma etapa na via da reconstrução.

O caso de *wánaks* é ao mesmo tempo comparável e diferente. Como *basileús*, é homérico e micênico. Mas possui uma maior extensão dialetal e se encontra uma vez fora do grego.

Em diversas inscrições antigas, esse título é dado seja a divindades como Poseidon ou os Dióscoros, seja a homens investidos do poder supremo: assim, numa inscrição bilingüe greco-fenícia de Chipre, *wánaks* traduz o fenício *ádon* "senhor". É interessante frisar que o rei Mídas, numa dedicatória em frígio antigo por volta de 600 a.C., é qualificado de *wánaks*, sem que se possa dizer, porém, se a palavra é nativa em frígio ou se vem do grego.

Mas os dados mais importantes são fornecidos pelo micênico, em que o termo aparece sob várias formas: *wa-na-ka* (= *wánaks*), *wa-na-ke-te*, *wa-na-ka-te* (= *wanáktei*, dativo singular), *wa-na-ka-te-ro* (*wanákteros*, forma com sufixo de comparativo), *wa-na-sa-wi-ya*, *wa-na-so-i* ou *wa-no-so-i*, de interpretação menos clara.

Além disso, os contextos dos usos em micênico esclarecem a relação entre os títulos *basileús* (de fato *g^hasileús*) e *wánaks*. Ao que parece, o *basileús* é apenas um chefe local, um notável,

de forma alguma um rei. Não aparenta estar dotado de qualquer autoridade política. Pelo contrário, o *wánaks* é considerado detentor do poder real, mesmo que não se possa ainda definir a extensão de seu território. O título é também apanágio de divindades ou de sacerdotes? Não se sabe, mas é possível.

A posição respectiva do *basileús* e do *wánaks* na epopéia homérica corresponde à que caracteriza esses dois personagens na sociedade micênica. Cumpre apenas notar que *wánaks* é também uma qualificação divina, reservada aos principais deuses. Apolo, deus dos troianos, é o *wánaks* por excelência; Zeus também, com menos freqüência. Assim, especificamente, os Dióscoros são denominados *wánake* (forma de dual con-trastando com a flexão, construída sobre o tema *wanakt-*).

Seria interessante precisar a relação de sentido entre *basileús* e *wánaks*, pelo menos em seus traços mais importantes. Segundo Aristóteles, os irmãos e os filhos do rei usavam o título de *wánaks*. Assim, parece que a relação entre *basileús* e *wánaks* seria a mesma que existe entre "rei" e "príncipe". Tal seria, então, a justificativa do título *wánake* concedido aos Dióscoros, Διός-χοροί, príncipes reais. Todavia, não se pode admitir que *wánaks* se restringa ao filho ou ao irmão do rei, pois, no próprio Homero, um personagem pode ser ao mesmo tempo *basileús* e *wánaks*: um título não contradiz o outro, como se vê na Odisséia, 20, 194. Ademais, apenas *wánaks* serve como qualificação divina: a invocação a Zeus Dodonaíoi, um dos textos mais solenes da Iliada, começa assim: Ζεὺ ὄνα... (16, 233). Um deus nunca é chamado de *basileús*. Por outro lado, *basileús* está amplamente espalhado na sociedade dos homens; não somente Agamenon, mas uma multidão de figuras menores recebem esse mesmo título. Inclusive existem graus, uma espécie de hierarquia entre os *basileús*, a julgar pelo comparativo *basileúteros*, e o superlativo *basileútiatos*, ao passo que *wánaks*, em Homero, não comporta nenhuma variação similar. Ressalva feita ao *wanaktero*-micênico, cujo sentido permanece incerto, o título de *wánaks* denota uma qualidade absoluta. Ademais, é de se notar que, na totalidade quase absoluta dos casos, *basileús* não tem determinante: é-se *basileús*, e só. Existem apenas dois ou três exemplos de *basileús* com um genitivo. *Wánaks*, pelo contrário, geralmente tem um

determinante, nome de comunidade: *wánaks andrôn* "wánaks de homens", ou nome de país: *wánaks Luktiēs* "wánaks da Lícia". Do mesmo modo, o verbo *wanássō* "ser wánaks" se constrói com um nome de localidade.

É porque apenas *wánaks* designa a realidade do poder régio; *basileús* não passa de um título tradicional portado pelo chefe do *gênos*, mas que não corresponde a uma soberania territorial, e que vários homens podem possuir no mesmo lugar. Existem muitos *basilēes* vivendo na Ítaca (Od. I, 394). Uma única cidade, a dos féacios, tinha nada menos do que treze *basilēes* (8, 390). Figura respeitada, o *basileús* tinha certas prerrogativas na assembleia, mas o exercício do poder cabe ao *wánaks*, que é o único a exercê-lo, o que também é indicado pelo verbo *wanássō*. Prova disso são também expressões que se conservaram como nomes próprios: *Iphi-ánassa* "que reina com poder", nome da filha de Agamenon. O feminino (*w*) *ánassa* é o epíteto de deusas como Deméter e Atena. E quando Ulisses vê Nausícaa pela primeira vez, é assim que ele a chama, julgando ser uma deusa.

Na noção homérica da realeza sobrevivem representações que se encontram de alguma maneira em outras sociedades indoeuropeias. Trata-se notadamente da idéia de que o rei é o autor e o garantidor da prosperidade para seu povo, se seguir as regras da justiça e os mandamentos divinos. Lê-se na *Odisseia* (19, 110 ss.) o seguinte elogio ao bom rei:

Um bom rei (basileús) que respeita os deuses, vive segundo a justiça, reina (anásson) sobre homens numerosos e valentes, para ele a terra negra traz o trigo e a cevada, as árvores se carregam de frutos, os rebanhos aumentam sem cessar, o mar traz seus peixes, graças à sua boa administração; os povos prosperam sob ele.

Essa passagem teve uma longa descendência na literatura clássica; os autores se compraziam em opor a felicidade dos povos governados segundo a justiça e as calamidades que nascem da mentira e do crime. Mas aqui não se trata de um lugar comum de moral. Na realidade, o poeta exalta a virtude mística e produtiva do rei, que tem como função desenvolver a fertilidade a seu redor, nos seres e na natureza.

Essa concepção se reencontra, é verdade que muito mais tarde, na sociedade germânica, atestada quase nos mesmos termos. Entre os escandinavos, o rei assegura a prosperidade na terra e no mar; seu reino é caracterizado pela abundância dos frutos, pela fecundidade das mulheres. Pedem-lhe, segundo uma fórmula consagrada, *ár ok fridr* "a abundância e a paz", tal como em Atenas, nas Boufonias, faziam-se sacrifícios "para a paz e a riqueza".

Não são fórmulas vazias. Ammien Marcellin relata que os burgondes, após uma derrota ou uma calamidade, matavam ritualmente seu rei, porque ele não soubera fazer seu povo prosperar e vencer. Encontramos aqui, sob outra forma, a idéia que anima uma prece do rei persa aquemênida, assim formulada por Dario: "possa Ahuramazda me trazer auxílio com todos os outros deuses e proteger este país do exército inimigo, da má colheita, da mentira."

Comentamos anteriormente (vol. I, p. 285 s.) essa oração. Ela enuncia os males próprios das três divisões da sociedade e suas respectivas atividades: espírito religioso (*drauga* "mentira"), agricultura (*dušyāra* "má colheita"), atividade guerreira (*hainā* "exército inimigo"). Esse conjunto de desgraças, que Dario pede ao deus que afaste de seu reino, é a contrapartida dos benefícios que ele deve proporcionar ao povo; na medida em que dispuser da proteção de Ahuramazda, ele irá assegurar a prosperidade do país, a derrota dos inimigos, o triunfo do espírito da verdade.

Essa imagem do chefe nutridor criou em anglo-saxão a própria designação do "senhor". O termo inglês *lord* "senhor" representa um antigo composto *hlāford*, cujo primeiro elemento é *hlaf* "pão" (inglês *loaf* "naco (de pão)"). Restitui-se *hlāford* em * *hlāf-weard* "guardião do pão"; é um senhor alimentar, nutridor,

skápton (σχάπτων) em dórico, em Píndaro. Além disso, com um grau vocálico diferente, tem-se lat. *scipio* e, paralelamente, o *skípōn* (σκήπων) do grego.

Esse *sképtron* é em Homero o atributo do rei, dos arautos, dos mensageiros, dos juizes, todos eles figuras que, por natureza e por ocasião, estão revestidas de autoridade. Passa-se o *sképtron* ao orador antes que ele comece seu discurso e para lhe permitir falar com autoridade. O "cetro" em si é um bastão, o bastão do viajante, do mendigo. Torna-se augusto quando está nas mãos de um personagem real, como o cetro de Agamenon, a respeito do qual o poeta enumera todos os que o receberam, remontando até Zeus. Esse cetro divino era conservado com grande reverência e como objeto de culto em Queroneia, ficando sob a guarda de um sacerdote que recebia o encargo anual durante uma cerimônia, segundo Pausânias. No entanto, não se chamava *sképtron*, e sim *dóru*, lit. "haste" (Pausânias IX, 40, 11). Era, pois, um bastão comprido, uma haste de lança. Ora, nas origens de Roma, o cetro dos reis denominava-se *hasta*, segundo Justino 43, 3: "*hastas quas Graeci sceptrá dicere...*" *Hasta* em latim, portanto, equivale ao "cetro" como haste de lança. Quanto ao cetro dos germânicos, os historiadores latinos o denominam "pique", *contus*. O nome germânico é a. -a. ant. *chunin-gera*, ingl. ant. *cyne-gerd* "vara de rei"; ora, o a. -a. ant. *gera* "vara" (gót. *gazds* "agulhão") corresponde ao latim *hasta*.

É interessante procurar a significação própria do *sképtron* para ver se é possível dela inferir a representação que se fazia de tal insígnia. Ela sai da própria idéia de realeza, pois os atributos da realeza não são meros ornamentos; o cetro e a coroa são a própria realeza. Não é o rei que reina, é a coroa, porque ela faz o rei; é a coroa que, em sua perenidade, funda a realeza. Ainda hoje fala-se nos "bens da Coroa"; o filho do rei é o "príncipe da Coroa" (al. *Kronprinz*). Assim, o rei extrai seu poder da coroa, da qual é tão-somente o depositário. Essa noção mística se vincula também ao *sképtron* homérico: um personagem não reina, não julga, não discursa sem o *sképtron* nas mãos.

A formação e o sentido primeiro do termo grego nada têm de misterioso: *sképtron* é o nome de instrumento do verbo *sképtō* "apoiar-se em"; é um objeto sobre o qual a pessoa se apóia, o

bastão. Mas esse sentido etimológico não revela nada sobre a origem dos poderes ligados a tal insígnia. Mesmo essa tradução é ainda sumária demais. Pode-se dizer "apoiar-se" de outras maneiras, como *klínō*. O sentido próprio de *sképtō* é "pesar com todo o seu peso sobre alguma coisa, encontrar apoio nela". O poeta, para descrever a atitude de um homem ferido, sustentado por seus companheiros, diz que ele "pesa com todo o seu peso" sobre os que o ajudam a andar. O mendigo da Odisséia "se apóia" sobre seu bastão. Daí o sentido derivado do verbo *sképtō*: "alegar como pretexto, dar como desculpa", isto é, justificar-se "apoiando-se" num fato estabelecido.

Esse verbo às vezes é traduzido também por "voar, se arremeter", segundo alguns exemplos dos Trágicos. É uma tradução que deve ser revista. Numa passagem do *Agamenon* de Ésquilo, sucedem-se quatro exemplos do verbo (nos versos 302-308-310), descrevendo um fogo que serve de sinal, transmitido de uma estação a outra. O fogo ilumina as casas ao longo de uma cadeia. A chama atravessa uma certa distância e o clatão "se abate" (*éskēpsen*) por sobre o lago Gorgópis, num determinado lugar, e convida o fogo seguinte a não perder tempo e a iluminar por sua vez: "Ei-lo que se arremessa (*éskēpsen*), e atinge o monte de Aracne." Depois: "ei-lo que se abate (*sképtei*) sobre o teto dos Átridas." A chama parte de um cume e vem "se apoiar" sobre os diferentes cumes que ela deve ressaltar. É sempre o mesmo movimento que se desenha.

Falando do deus que traz uma calamidade, Sófocles (*Édipo Rei*, 28) diz que o deus se arremessa, se abate (*sképsas*) sobre a cidade. Por fim, numa inscrição, I. G. II², 1629, fala-se das trieras sobre as quais se abateu, "se arremessou" a tempestade.

O sentido do verbo é sempre "fazer-se pesar, pesar com todo o seu peso". Por conseguinte, o *sképtron* é o bastão sobre o qual a pessoa põe seu peso e que a impede de cair. Ora, apenas um tipo de bastão responde a essa finalidade: é o bastão para andar, o cajado.

Como um instrumento assim definido por sua denominação pode assegurar tal dignidade?

Podemos afastar diversas explicações que foram propostas: ele não é em si mesmo a insígnia do poder, o emblema da

autoridade, o bastão de discurso. Tampouco é uma varinha mágica: a varinha se chama *rhábdos*, e além disso o *sképtron* nunca é atributo do mago. Como *sképtron* significa "bastão de apoio, de marcha", devemos ver como unificar de alguma maneira as diferentes funções desse *sképtron* nas mãos dos diferentes personagens habilitados a detê-lo.

A figuração primordial do *sképtron* nos parece ser o bastão do *mensageiro*. É o atributo de um itinerante, que avança com autoridade, não para agir, mas para falar. Essas três condições — o homem andando, o homem de autoridade, o homem que traz uma palavra — implicam uma única função, a do mensageiro que reúne as três em si, e é a única que pode explicá-las. Por ser necessário ao portador de uma mensagem, o *sképtron* se torna como que um símbolo de sua função e um signo místico de legitimação. A partir disso, ele qualifica o personagem que porta a palavra, personagem sagrado, cuja missão é transmitir a mensagem de autoridade. Assim, é de Zeus que parte o *sképtron* que, por uma cadeia de sucessivos detentores, vem a dar em Agamenon. Zeus o confere como insignia de legitimação àqueles que designa para falar em seu nome.

A repartição desigual do cetro no mundo indo-europeu reflete, portanto, a concepção variável da realeza. Para os indianos, o rei é um deus: não precisa ser legitimado por uma insignia como o cetro. Mas o rei homérico é apenas um homem, que recebe de Zeus sua qualificação e os atributos que a revelam. Entrê os germânicos, o rei exerce uma autoridade inteiramente humana, ao passo que em Roma o *rex* tem a mesma essência e é investido dos mesmos poderes divinos do *rāj* indiano.

Somente nos primórdios de Roma, sob influência helênica, o rei adota o *sceptrum* como insignia. A palavra e a coisa chegam aos romanos vindas da civilização grega. Não se pode inferir nada desse empréstimo recente quanto ao estatuto original do *rex* romano. Todo esse grande processo mostra como um fenômeno secundário de difusão histórica pode recobrir e mascarar profundas diferenças de origem.

CAPÍTULO 4 A AUTORIDADE DO REI

Sumário: Gr. *kraínein* designa a divindade que sanciona (com um sinal da cabeça: *kraínō* é derivado do nome da "cabeça" *kára*) e, por imitação da autoridade divina, o rei que dá força de execução a um projeto, uma proposição — mas sem a executar pessoalmente. *Kraínō* aparece, pois, como a expressão específica do ato de autoridade — divino na origem, depois régio, e até passível de outras extensões definidas pelos contextos — que permite a uma palavra que ela se realize como ato.

Quando se estuda o vocabulário da realeza em grego, é-se levado a observar que, entre os verbos e os substantivos relativos à noção de "reinar", a relação é unilateral. Os verbos principais são derivados dos substantivos, e não o inverso. Assim, *basileúein* é o verbo denominativo de *basileús*, *anássein* é o verbo denominativo de *ánaks*. Segue-se que, por si sós, esses verbos não nos trazem nenhum elemento que já não esteja contido no substantivo de base.

Todavia, conhece-se um importante verbo que não aparece como derivado de um substantivo vivo. Pelo menos na sincronia do grego homérico, é um verbo primário. Na linguagem épica, ele tem a forma *kraínoō*, que se reduziu a *kraínō*.

Esse verbo, exclusivamente poético, bastante freqüente em Homero, é amplamente atestado nos Trágicos com o sentido de "reinar". Mas, na maioria dos usos homéricos, *kraínō* significa "executar, cumprir". Pelo menos assim é ele traduzido em toda parte. Comparemos duas fórmulas homéricas para ver a distância de sentidos de que esse verbo é capaz na mesma língua: *krénon*

eéldōr “cumpre esse desejo”, mas também *basilées krainousi* “reis reinam”. Como conciliar esses dois sentidos? Não se sabe. Mas seria importante ver a partir de qual noção se formou um determinado conceito do poder (real).

Do ponto de vista morfológico, *kraínō* é um denominativo derivado do nome da “cabeça”. O presente homérico *kraíainō* se baseia em **krasⁿ-yō*, formado por sua vez a partir do tema indoeuropeu de gr. *kára*, scr. *śīrṣan* etc., “cabeça”. Qual é a relação de sentido entre o nome radical e o verbo derivado? Seria a mesma que existe em francês entre *chef* “cabeça, chefe” e *achever* “concluir, terminar”. Cita-se um paralelo semântico no próprio grego: *kephaloioō*. Os Antigos já o imaginavam quando diziam que *kraínein* é “pôr a cabeça em alguma coisa”.

Mas essas aproximações nada resolvem. A relação em francês é de ordem totalmente diversa: “*achever*” é “*mener à chef*”, “levar a cabo”. Este *chef* é realmente a cabeça, mas entendida como termo último do movimento, donde o sentido de “levar a seu termo, à sua extremidade”. Ora, a “cabeça” em grego, quer seja *kephalé* ou *kára*, gera metáforas inversas: a do ponto inicial, da fonte, da origem. Assim, não é possível equipará-la a *caput* na latinidade tardia ou a *chef* em francês, que designa a “ponta, a extremidade”. Quanto a *kephaloioō*, significa não “terminar”, e sim “resumir, reconduzir, levar de volta a seu princípio” (*kephalé*), ou ainda, como dizemos: “*donner des têtes de chapitre*”, dar cabeçalhos.

Assim, esses paralelos não elucidam a formação de *kraínō* e a explicação dos Antigos cai por terra. Apenas um estudo completo dos empregos homéricos pode nos instruir.

Vamos passá-los em revista para colocar a cada vez o verbo em seu respectivo contexto. Aqui estarão quase todos os exemplos homéricos de *kraíainō*, e também de *epikraíainō*.

Na *Iliada* (I, 41 = 504, cf. Od. 20, 115) *tóde moi kréenon eéldōr* é uma fórmula de oração que se dirige a um deus e se traduz como “realiza meu voto”.

Se lermos agora Il. 2, 419 ὧς ἔφατ', οὐδ' ἄρα τῶ οἱ ἐπεχάοιεν Κρονίων, vemos que o deus não precisa propriamente “cumprir” o voto; ele mesmo não executa nada. Ele deve aceitar o voto, e essa sanção divina por si só permite que o voto

assuma existência. A ação marcada pelo verbo se exerce sempre como um ato de autoridade, de cima para baixo. Apenas o deus tem qualidade para *kraínein*, o que implica não a execução material, mas: 1) a aceitação divina do voto formulado pelo homem, 2) a autorização divina concedida ao voto para que seja cumprido.

Tais são os dois componentes do sentido. O processo enunciado por esse verbo sempre tem como agente um deus ou uma figura régia, ou ainda uma potência sobrenatural; tal processo consiste em uma “sanção”, em um ato de aprovação que, em si, traz uma medida executiva.

O deus na passagem citada (2, 419), portanto, recusou essa sanção sem a qual o voto permanece simples palavra, algo vazio e sem efeito. Em Il. 5, 508, τοῦ δ' ἐπράοιαι νεν ἐφετιμὸς φοίβου Ἀπόλλωνος, pode-se entender que as incitações de Apolo tenham sido “cumpridas” por Ares? Mas, repitamos, o verbo só é usado para um deus. Na verdade, Ares aqui não executa uma ordem, conforme mostra o contexto. Ele espalha uma nuvem sobre os combatentes, age de maneira que o desejo de Fobos possa se realizar. Mas da execução encarregam-se os próprios combatentes; nada poderiam fazer se não lhes tivesse sido concedida aquela sanção, que é de autoridade divina. Aqui a explicação se torna mais precisa com a simples consideração das circunstâncias e dos personagens presentes.

Uma passagem (9, 100 ss.) já havia preocupado os comentadores antigos:

τῷ σε χρῆ περι μὲν φάσθαι ἔπος, ἦδ' ἐπαχοῦσαι,
κητήναι δὲ καὶ ἄλλω, ὅτ' ἄν τινα θυμὸς ἀνώγει
εἶπεῖν εἰς ἀγαθόν.

É um discurso de Nestor a Agamenon, para incitá-lo a não negligenciar as opiniões expressas perante ele. Responsável por inúmeros homens em virtude da autoridade real, ele deve ouvir os conselhos sensatos que podem lhe dar. “Cumpra a ti, mais do que a outros, falar e escutar e, sendo necessário, agir segundo a opinião de outrem, quando seu coração o tiver levado a falar para o bem de todos.” Aqui a tradução de P. Mazon merece uma

correção. Deve-se elucidar primeiramente a construção *krēēnai de kai álloi*. Ela se explica por uma elipse do regime direto que é *épos*, e que se extrai do verso precedente: “pronunciar e escutar a palavra (*épos*)”, assim como de *eipein* no verso seguinte. Portanto, a construção deve ser entendida: *krēēnai (épos) álloi*, e se torna exatamente simétrica a *krēnon kai emoi épos* (Od. 20, 115). Pode-se, pois, traduzir: “Cumpra a ti, mais do que a qualquer outro, falar, dar ouvido, ratificar (*krēēnai*) até a palavra de outrem, se seu espírito o incita a falar para o bem.”

Na resposta de Aquiles (9, 310) ἤπερ δὴ χρανώω τε καὶ τελεεσμένον ἔσται, dois verbos são coordenados: *krainein* e *telein*. A tradução de P. Mazon: “Devo vos declarar brutalmente a coisa, como pretendo fazê-la, como ela se fará” não leva em conta a relação lógica entre *krainein* “tornar executório” e *telein* “cumprir”. Nós traduziremos: “Devo declarar claramente meu propósito, tal como vou confirmá-lo e como ele se realizará.”

Após a recusa de Aquiles em socorrer os aqueus: “Partamos!”, diz Ajax, “não me parece que a realização de nosso plano seja sancionada (*kranésthai*) por esta viagem” (9, 626). A embaixada junto a Aquiles, portanto, não logrará nenhum efeito. Ela fracassou.

Galgamos uma nova etapa desta análise ao considerar na Odisseia (5, 169) a oposição entre *noēsai* e *krainein*. Calipso se compromete a tudo fazer para que Ulisses volte ao lar “se aprouver aos deuses, que me são superiores tanto para conceber (*noēsai*) quanto para efetuar (*krēnai*)”.

O fato notável é o emprego absoluto de *krainein* e que o ato de *krainein* seja mais uma vez atribuído aos deuses. Estes “cumprem”, mas sempre em sua esfera própria; nunca se usa *krainein* para uma realização humana individual. A partir daí assiste-se a um deslocamento de sentido que irá distribuir os usos conforme a construção do verbo. Haverá a construção transitiva, da qual vimos alguns exemplos acima (notadamente com *éldōr*), e a construção intransitiva, que cumpre agora ilustrar com alguns exemplos.

Ela aparece já na Odisseia e confere a *krainein* o sentido de “decidir por autoridade suprema”. Daí decorre que Alquino possa dizer: “doze reis *krainousi*” (8, 390) entre os feácios. O que

equivale a “reinar”, mas sem que esse verbo esteja necessariamente ligado ao exercício da função real. Significa sempre a capacidade de efetivar uma decisão de autoridade. Segundo Homero, a construção intransitiva de *krainein* continua com o mesmo sentido; por exemplo, em Ésquilo: *épraksan hōs ékranen* “aconteceu com eles tal como Zeus decidiu soberanamente” (Ag. 369); ou ainda — testemunho particularmente interessante, porque único em seu gênero, de um texto epigráfico — na fórmula do juramento dos Efebos!: “Obedecerei aos que exercerão a autoridade (*tōn krainōntōn*) com sabedoria”, referindo-se aos magistrados supremos da cidade.

A construção transitiva de *krainein* nos Trágicos se encontra principalmente no passivo; serve para enunciar as coisas efetuadas pelas grandes forças soberanas: “Mais de uma vez minha mãe me havia previsto como se cumpriria (*krainoito*) o futuro” (Ésq., *Prom.* 211): “Não ficou decidido que a Moira deva cumprir (*krānai*) as coisas desta maneira” (ibid. 592); “A maldição de seu pai Cronos então se cumprirá (*kranthēsetai*) plenamente” (ibid. 911): “Assim o voto unânime é cumprido (*kékrantai*), decidido pelo povo” (*Supl.* 943).

Da mesma forma, refere-se sempre à ação de uma potência supra-individual o adjetivo negativo hom. *akráantos* (clas. *akrantos*) “não-efetuado” (Il. 2, 138), posteriormente “vão”. Ele apresenta toda a sua força em duas passagens da Odisseia; numa delas, é aplicado numa profecia que não se realiza (2, 202). A outra é a célebre passagem sobre os sonhos (19, 564). Aqui cumpre lembrar a distinção entre o *ónar*, o sonho que pode não passar de uma ilusão, e o “bom *húpar*, que vai se cumprir” (ibid. 547). Os sonhos têm uma realidade em sua ordem própria, independente da realidade humana. É no seio dessa ordem onírica que se deve colocar a relação entre as duas variedades de sonhos: uns (aqui deixamos de lado os jogos de assonâncias do texto grego) vêm por portas de marfim, e enganam, “trazendo palavras *akráanta*”; os outros vêm por portas de chifre, e dão a sanção de realização (*krainousi*) a coisas verdadeiras (*étuma*). A potência soberana dos sonhos é a condição de sua verdade, já adquirida, perceptível apenas ao adivinho, e que o acontecimento humano se encarregará de confirmar. Assim, os dois adjetivos se correspondem:

akránta designa as coisas que não recebem execução, por oposição a *étuma*, as coisas que se revelarão verdadeiras.

Seguem-se agora, para completar essa revisão, empregos mais difíceis de *krainein*: os três exemplos do *Hino homérico a Hermes*, que tomaremos sucessivamente. “Hermes levanta a voz tocando harmoniosamente a cítara cujo amável canto o acompanha e ‘celebrando’ (*krainein*) os deuses imortais, bem como a terra tenebrosa” (v. 427). A tradução como “celebrar”, adotada por J. Humbert (ed. Budé), é tomada aos comentaristas antigos. O uso do verbo pareceu divergir tanto dos apresentados por Homero e mesmo dos encontrados a seguir que julgaram impossível a tradução habitual. Recorreu-se a uma glosa de Hesíquio, que traduz *krainein* por “honrando, celebrando” (*timôn, gerairôn*). É muito provável que a glosa se aplique àquela passagem; ela indica simplesmente o embaraço dos comentaristas antigos diante de um uso de aparência tão aberrante. Outros pensaram em verter *krainein* por *apotelôn* “levando o canto até o fim”, o que é muito artificial. Em nossa opinião, *krainein* se define aqui tal como na Odisséia. O deus canta a origem das coisas e com seu canto “promove à existência” os deuses. Metáfora ousada, mas que se adequa ao papel de um poeta que é, ele próprio, um deus. Um poeta faz existir; as coisas nascem em seu canto. Longe de romper a história do termo, esse exemplo ilustra sua continuidade.

As condições textuais tornam o problema, no verso 559, um pouco mais complexo, mas ele continua a ser da mesma natureza. O poeta alude a *Moírai*, Destinos, investidas de um poder profético e mestras na arte da adivinhação. São as *Thriai*, mulheres-abelhas. Apolo nega a Hermes os segredos de sua mântica, mas lhe oferece as *Thriai*, que lhe ensinaram em criança uma parte dessa arte:

... três virgens irmãs pelo nascimento ... me ensinaram a arte divinatória que exerci junto a meus bois ainda criança: meu pai não se opunha. Dali elas tomam voo para ir a toda parte se alimentar de cera, fazendo se realizarem (*krainein*) todas as coisas. Quando, nutridas de louro mel, são tomadas de um transporte

profético, consentem de bom grado em dizer a verdade; se, pelo contrário, são privadas do doce alimento dos deuses, cuidam então de vos extraviar. Concedo-tas a partir de agora (J. Humbert).

Essas mulheres-abelhas que, tomando voo, vão se alimentar de cera, e depois *krainein hékasta*, não poderiam “fazer se realizarem todas as coisas”. Elas não possuem o poder mais do que divino exigido para tal realização, mas detêm o dom profético que constitui sua única faculdade. Assim, o sentido de *krainein* é aqui o mesmo da passagem anterior. É o poder de tornar efetivo, mas na ordem da profecia. Não “fazer se realizarem”, mas “predizer” as coisas ou, como se afirma logo adiante (561), *alētheiēn agoreūein* “dizer a verdade”, explicando *krainein*. A palavra profética chama as coisas à existência. Eis, por fim, o exemplo mais difícil, no verso 529 do Hino. Apolo nega a Hermes esse dom divinatório, privilégio exclusivo de Zeus, concedido somente a ele próprio, Apolo. Mas, para não desolar Hermes, Apolo lhe concede alguns poderes menores e um atributo assim descrito: “uma vara maravilhosa de opulência e de riqueza, em ouro e com folhas triplas: ela te protegerá contra todo perigo fazendo se cumprirem (*epikrainousa*) os decretos favoráveis, palavras e atos, que declaro conhecer da boca de Zeus” (trad. Humbert).

O texto, a bem dizer, não está inteiramente estabelecido: os manuscritos dão como complemento de *epikrainousa* o acusativo *theoús* “deuses”, que não oferece nenhum sentido, e que foi corrigido para *themoús* “disposições, decretos”. Com essa correção, o verso se torna inteligível e *epikrainein* retoma o sentido que tem na epopéia. A vara “dá sanção de realização” aos conselhos enunciados por Apolo, tomando-os à boca de Zeus, ou seja, seus oráculos. Aqui, também, não há nada que obrigue a interpretar *krainein* de maneira diferente do que fizemos antes.

Podemos, assim, retomar a significação em conjunto de *krainein*: a idéia primeira é a de sancionar com autoridade a realização de um projeto humano e, assim, lhe conferir existência. Dai procedem os usos passados em revista: tomar com autoridade

uma decisão política; exercer a autoridade que sanciona, torna executórias as decisões tomadas, em geral, ser investido de uma autoridade executiva.

Se agora procurarmos, no ponto de partida dessa significação uma e constante, a relação entre *kraínein* e *kára* "cabeça", poderemos entendê-la de uma maneira diversa do que se tem feito. É uma sanção que se expressa por um movimento de cabeça. A aprovação é dada pelo sinal de cabeça divino (gr. *neúō*, lat. *ad-in-nuo*, *nutus*). No *Hino homérico a Afrodite*, lê-se no verso 222: "... Zeus fez sinal da cabeça (*epéneuse*) e ratificou (*ekréēnen*) seu desejo."

Deliberadamente ou não, o poeta se encarregou de esclarecer o que poderia ser o sentido próprio de *kraínō*. E se mais tarde Sófocles emprega *kraínein* para indicar o poder sobre uma região (*κραίνευ γῶς, χόρας*), vemos que esse poder humano se define pelo gesto que indica o assentimento divino.

É esta sanção divina, o sinal de cabeça do deus, que transfere uma palavra para a ordem da realidade. É porque o poder real indicado pelo verbo *kraínein* procede do gesto por meio do qual o deus confere existência àquilo que, se assim não fosse, não passaria de palavra.

NOTA

¹ Texto descoberto e publicado por Louis Robert, *Études épigraphiques et philologiques*, 1938, p. 302.