

UMA PAISAGEM ENVENENADA: ETNICIDADE E NACIONALISMO NO SÉCULO XIX

A história moderna nasceu no século XIX, concebida e desenvolvida como um instrumento do nacionalismo europeu. Sendo assim, a história das nações europeias foi um grande sucesso, mas transformou nossa compreensão do passado em um depósito de lixo tóxico impregnado do veneno do nacionalismo étnico, que penetrou fundo na consciência popular. A limpeza desse lixo é o mais intimidante dos desafios enfrentados atualmente pelos historiadores.

A verdadeira história das nações que povoaram a Europa na Alta Idade Média não começa no século VI, mas no XVIII. Não queremos negar que as pessoas que viveram nesse passado remoto tenham nutrido um sentimento de nacionalidade ou identidade coletiva. Mas os dois últimos séculos de atividade intelectual e confronto político mudaram tão radicalmente nossa concepção dos grupos sociais e políticos que não podemos ter a pretensão de elaborar uma visão “objetiva” das categorias sociais da Alta Idade Média sem a forte influência desse passado recente. Em certo sentido, não apenas o nacionalismo étnico como o entendemos atualmente é uma invenção desse período recente, mas também, como veremos mais adiante, as próprias ferramentas da análise com a qual temos a pretensão de praticar história científica foram inventadas e aperfeiçoadas em

um ambiente mais amplo de inquietações nacionalistas. Os métodos modernos de pesquisa e escrita da história não são instrumentos neutros da academia, mas ferramentas desenvolvidas especificamente para favorecer os propósitos nacionalistas. Já que tanto o objeto como o método de investigação são suspeitos, temos o dever de reconhecer a natureza subjetiva de nossa investigação logo de início, revendo resumidamente o processo que propiciou sua invenção.

Nacionalismo étnico e o período da revolução

A história do surgimento do nacionalismo no século XVIII e início do século XIX já foi contada diversas vezes. Os Estados-nações de base étnica dos dias de hoje foram descritos como “comunidades imaginadas”, geradas pelos esforços criativos dos intelectuais e políticos do século XIX, que transformaram antigas tradições românticas e nacionalistas em programas políticos.¹ De fato, uma grande quantidade de livros e artigos – alguns acadêmicos, outros direcionados ao público comum – defendem a idéia de que muitas “tradições antiqüíssimas”, das identidades nacionais às *plaids*² escocesas, não passam de uma invenção cínica e recente de políticos e empresários. Há muito de verdade nessa afirmação, especialmente se levarmos em conta que ela enfatiza o papel formador, em um passado recente, de indivíduos e grupos na elaboração de ideologias supostamente antigas. Entretanto seria absurdo sugerir que, pelo fato de essas comunidades serem em certo sentido “imaginadas”, elas devam ser descartadas ou trivializadas, ou deduzir que “de certa forma imaginadas” seja sinônimo de “imaginárias” ou “insignificantes”. Mesmo que as formas específicas de Estados-nações de base étnica dos dias de hoje tenham de fato sido geradas pela imaginação de românticos e nacionalistas do século XIX, isso não significa que

1. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, 1983.

2. Tipo de manta quadriculada típica da Escócia. (N. T.)

outras formas de nações imaginadas não tenham existido no passado – formas tão poderosas como as do mundo moderno, mesmo que muito diferentes. Acadêmicos, políticos e poetas do século XIX não inventaram o passado do nada. Eles se basearam em tradições, fontes escritas, lendas e crenças preexistentes, mesmo que as tenham usado de novas maneiras para forjar unidade ou autonomia política. Além disso, mesmo que essas comunidades sejam em certo sentido imaginadas, elas são bem reais e muito poderosas: todos os fenômenos históricos importantes são de certa forma psicológicos, e os fenômenos mentais – do extremismo religioso à ideologia política – provavelmente mataram mais gente do que qualquer outra coisa, com exceção da peste negra.

O processo específico pelo qual o nacionalismo emergiu como uma forte ideologia política variou de acordo com a região, tanto na Europa como em outras partes. Em regiões carentes de organização política, como na Alemanha, o nacionalismo estabeleceu uma ideologia com o fim de criar e intensificar o poder do Estado. Em Estados fortes, como França e Grã-Bretanha, governos e ideólogos suprimiram impiedosamente línguas minoritárias, tradições culturais e memórias variantes do passado em prol de uma história nacional unificada e língua e cultura homogêneas, que supostamente se estendiam a um passado longínquo. Em impérios multiétnicos, como o dos otomanos ou o dos Habsburgo, indivíduos que se identificavam como membros de minorias oprimidas lançavam mão do nacionalismo para reivindicar o direito não apenas à independência cultural, mas também, como consequência, à autonomia política.

Uma versão bem definida de como a ideologia nacionalista propicia a ação de movimentos de independência, especialmente na Europa Central e no Leste Europeu, pressupõe três estágios no processo de criação dessas comunidades imaginadas.³ Em primeiro lugar, ela

3. Miroslav Hroch, *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas: Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen*. Acta Universitatis Carolinae Philosophica et Historica Monographica XXIV, Praga, 1968.

inclui o estudo da língua, da cultura e da história de um povo subjugado, empreendido por um pequeno grupo de intelectuais “alertas”. Em segundo, a transmissão das idéias dos acadêmicos por um grupo de “patriotas”, que as disseminam por toda a sociedade. Por fim, o estágio no qual o movimento nacional atinge seu apogeu.⁴ Com pequenas variações, esse processo pode ser observado na Alemanha do século XVIII, na maior parte dos Impérios Otomano, Russo e Habsburgo do século XIX e depois na África, na Ásia e nas Américas coloniais e pós-coloniais do século XX.

A maioria dos estudiosos do nacionalismo não contestaria essa descrição geral do processo do despertar e da politização nacionais. No entanto, se a reflexão original dos intelectuais “alertas” simplesmente reconhece um povo reprimido e preexistente ou se esses intelectuais inventam o próprio povo que estudam é uma questão bastante discutível. Ivo Banac, historiador da Croácia, por exemplo, diverge de muitos outros quando afirma que “para ser aceita, uma ideologia deve vir da realidade. O nacionalismo pode tentar lidar com as condições da subjugação de seu povo, mas não pode fabricá-las”.⁵ Até certo ponto, ele está certo: se os indivíduos não vivenciarem a subjugação e a discriminação, promessas de reparo provavelmente não serão efetivas. Porém, compreendida de uma outra forma, tal formulação é potencialmente perigosa: ela implica que os povos – nações em potencial – existem mesmo antes de os intelectuais os reconhecerem, que as condições de subjugação são peculiares a um dado povo e que o nacionalismo é a cura de todas essas doenças. Em outras palavras, mesmo que o nacionalismo não crie as condições, ele pode certamente fabricar a própria nação. No século XIX, sob a influência da Revolução e do Romantismo, e com a falência da aristocracia no cenário político, intelectuais e políticos

4. Ver resumo em Ivo Banac, *The National Question in Yugoslavia: Origin, History, Politics*, Ithaca, Nova York, 1984, p. 28.

5. *Ibid.*, p. 29.

criaram novas nações, que então foram projetadas no passado remoto da Alta Idade Média.

O contexto intelectual no qual o nacionalismo moderno nasceu era inicialmente formado pela fascinação das elites acadêmicas européias pelo mundo antigo, especialmente na França e na Alemanha. O fascínio pela cultura e civilização clássicas – cultivado especialmente nos Países Baixos e depois na França e nas universidades alemãs, como a de Göttingen – estabeleceu o cenário para uma inversão radical das autopercepções e da identidade, ignorando séculos de identidades sociais muito diferentes.

As identidades coletivas antes do nacionalismo

Durante a Baixa Idade Média e o início da Renascença, a “nação” – assim como a religião, a família, a propriedade e o estrato social – proporcionava um dos meios em comum pelos quais as elites politicamente ativas se identificavam e organizavam ações colaborativas. Entretanto o sentimento de pertencer a uma nação não constituía o mais importante desses vínculos. Nem mesmo uma identidade nacional comum unia o abastado e o necessitado, o senhor e o camponês, em uma forte comunhão de interesses. E os intelectuais e as elites sociais naturalmente não se identificavam pela projeção de suas identidades nacionais no passado remoto do período das invasões bárbaras. Pelo contrário, quando se voltavam para um passado distante em busca de vínculos, identificavam-se conscientemente com a sociedade e cultura romanas.

Progressivamente, porém, a partir da Renascença, intelectuais da França, da Alemanha e do Leste Europeu começaram a se identificar com as vítimas da expansão imperialista romana, os gauleses, germanos ou eslavos. Essa transformação de identidade se deu em contextos políticos que determinaram seus rumos. Na França renascentista, onde a continuidade da monarquia era notável, a rea-

lidade do Estado era inquestionável, mas não a existência de um povo unicamente francês. Na Alemanha, desde o século IX, alguns autores ocasionalmente aludiam a um povo alemão, mas, não havendo um Estado alemão unificado, a identificação de uma tradição cultural alemã não implicava necessariamente uma tradição política correspondente. Em outras regiões, como a Polônia, o sentimento “nacional” era sustentado como domínio exclusivo da aristocracia, que mantinha pouquíssimos vínculos com os camponeses que trabalhavam em suas terras.

As teses francesas sobre a identidade de seu povo foram desenvolvidas no contexto do absolutismo monárquico e da oposição aristocrática ou popular. O direito de governar era disputado entre o rei e a nobreza, ou segundo estado. Tanto o rei quanto a nobreza se baseavam na afirmação de que, desde os tempos de Júlio César, a plebe, ou terceiro estado, constituía uma raça de escravos – gauleses dominados que haviam perdido sua liberdade – e, por ser um povo vil, não tinha direito à autodeterminação. Essa caracterização se baseava em uma antiga tradição, desenvolvida durante a Idade Média, que justificava a servidão por meio de uma variedade de constructos intelectuais que rebaixava os camponeses ao status de uma raça quase subumana.⁶ A aristocracia, por outro lado, não descendia dos gauleses, e sim dos francos, ou seja, dos guerreiros “livres” que haviam penetrado na Gália, derrotado e expulsado os senhores romanos e estabelecido seu direito de governar. Essas afirmações se baseavam no panorama apresentado pelo historiador romano do século I Cornélio Tácito, que glorificava os germanos livres em detrimento dos romanos de seu tempo. Tudo isso se baseava também em uma leitura atenta das obras de Gregório de Tours e outros documentos da Alta Idade Média para enfatizar a identidade germânica e livre da *nation française*.

6. Paul Freedman, *Images of the Medieval Peasant*, Stanford, 1999.

A questão de quem realmente tinha o direito de governar, a aristocracia como um todo ou o rei, era bastante controversa. Em 1588, o propagandista real Gui de Coquille chegou a afirmar que Hugo Capeto, fundador da linhagem real da qual todos os reis franceses subsequentes descendiam, era descendente de saxões. Essa ascendência germano-saxônica fazia do rei um verdadeiro francês, um *vrai François*.⁷ No século XVIII, aristocratas como Louis de Saint-Simon, François de Salignac de Fénelon e Henri de Boulainvilliers chegaram à conclusão de que a população da Gália do fim da Antiguidade não passava de uma raça de escravos. No século V, guerreiros francos livres haviam adquirido a Gália por direito de conquista. Apenas eles e seus descendentes, a nobreza, eram franceses verdadeiros. Assim o rei deveria dividir o poder com os nobres, como nos tempos de Carlos Magno.

Uma tradição semelhante foi estabelecida na Polônia, onde as elites tentavam negar sua origem eslava. Já em meados do século XVI, historiadores poloneses afirmavam que a identidade da elite polonesa não deveria ser relacionada à massa de camponeses eslavos que trabalhavam no campo, e sim aos sármatas, antigo povo das estepes mencionado por etnógrafos gregos e romanos.⁸ Por volta do século XVII, a tese das origens sármatas se tornou um meio pelo qual a elite *szlachta* se diferenciava etnicamente de seus subalternos.⁹

Nacionalismo revolucionário

A Revolução Francesa mudou tudo e ao mesmo tempo nada nessa perspectiva do passado. Especialmente na França, a propaganda po-

7. Mireille Schmidt-Chazan, “Les origines germaniques d’Hughes Capet dans l’historiographie française du Xe au XVIe siècle”, em Dominique Iogna-Prat e Jean-Charles Picard (Eds.), *Religion et culture autour de l’an mil: Royaume capétien et Lotharingie*, Paris, 1990, p. 231-344, esp. p. 240.

8. Por exemplo, Martin Cromer, *De origine et rebus gestis polonorum*, 1555.

9. Florin Curta, *The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region, ca. 500-700 d.C.*, Cambridge, 2001.

lítica popular do período revolucionário aceitava essa representação dicotômica dos francos e gauleses, mas invertia seus valores. Em seu influente panfleto sobre o terceiro estado, o teórico revolucionário francês Abbé Sieyès reconhecia a origem germânica da nobreza, mas alegava que isso fazia deles estrangeiros e conquistadores na França. O verdadeiro povo francês, de ascendência gaulesa, havia muito tolerava a opressão estrangeira, primeiro a dos romanos, depois, a dos francos. Já era hora de mandar aquela raça forasteira de volta para as florestas da Francônia e devolver a França ao terceiro estado, a única nação verdadeira.

Entretanto, essa reivindicação nacionalista ia de encontro à ideologia revolucionária oficial, que, apesar de defender a independência e a soberania dos povos, negava que um “povo” pudesse ser definido por língua, etnia ou origens. Muito pelo contrário, a disposição em apoiar o bem comum em detrimento de interesses particulares, para aceitar as liberdades e leis da República, já seria o bastante.¹⁰ Contudo, sob uma perspectiva mais prática, implicitamente se insistia na idéia de que uma tradição cultural compartilhada, representada especialmente pelo idioma francês, definia a nação francesa.

Johann Gottfried Herder e os historiadores de Göttingen, precursores do nacionalismo alemão, também se basearam no mito de Tácito, mas a princípio apenas no contexto das unidades cultural e lingüística, que não pressupunham nem reclamavam unidade política. Desde a redescoberta da *Germania* de Tácito, no final do século XV, os humanistas estavam fascinados com a idéia de um povo germânico livre e puro. *Germania illustrata* (1491), de Conrad Celtis, *Epitome rerum Germanicarum*, de Jacob Wimplering e *Proverbia Germanica*, de Heinrich Bebel eram algumas das obras nas quais seus autores buscavam uma unidade e uma história alemãs. No en-

10. E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, Reino Unido, 1990; ver p. 20-21 e a nota 19 para outras referências.

tanto, essa unidade continuava sendo apenas cultural, e não política. As regiões habitadas por falantes da língua alemã nunca haviam sido unificadas em um único reino culturalmente homogêneo. Até mesmo na Idade Média, o “Sacro Império Romano-Germânico” sempre havia abrangido importantes regiões eslavas e românicas. Além disso, as profundas discórdias causadas pela Reforma Protestante e os desastres da Guerra dos Trinta Anos asseguraram que a unificação sociopolítica continuaria de fora dessa perspectiva cultural até o século XIX.¹¹

Não obstante, desse nacionalismo cultural emergiram elementos que, quando politizados, passariam a ser instrumentos formidáveis de mobilização política. Entre eles estava a crença de que a “nação” alemã havia existido desde o século I, quando Armínio derrotou o general romano Varo, destruindo seu exército na Floresta de Teutoburgo no ano 9 e.c. Esses nacionalistas culturais também exaltavam a língua alemã, que viam como a representação concreta da identidade nacional, e enfatizavam a importância da educação como um meio de dar prosseguimento e intensificar a estima por essa herança cultural.

Não que essa crença na existência de uma “nação” alemã implicasse uma missão política, muito menos uma missão expansionista. Não há evidência mais forte da ausência de uma dimensão política no pensamento de Herder do que sua idéia de que toda nacionalidade, e não apenas a alemã, tinha direito a seu próprio desenvolvimento de acordo com sua própria índole. Seu entusiasmo pelos eslavos era talvez ainda maior, já que insistia para que o mundo eslavo substituísse a “decadente cultura romano-germânica”. O “nacionalismo” de Herder e do círculo de Göttingen era de caráter cultural, e não de ação política.

11. Este breve resumo se baseia amplamente em Otto W. Johnston, *The Myth of a Nation: Literature and Politics in Prussia Under Napoleon*, Columbia, SC, 1989, e Johnston, *Der deutsche Nationalmythos. Ursprung eines politischen Programms*, Stuttgart, 1990.

O nacionalismo político alemão surgiu de modo vacilante durante a era napoleônica, como reação à derrota da Prússia para os franceses e à ocupação da Renânia. A grande força por trás da criação de uma resistência popular aos franceses, o que terminaria por instigar o espírito insurrecional da população, era Freiherr vom Stein, ministro de Estado da Prússia (1804-1808). Vom Stein incitava poetas e escritores a contribuir na formação da imagem de uma nação alemã unificada quando os franceses fossem expulsos. Os limites geográficos da nação alemã eram obviamente incertos: apenas aproximadamente 25% do território do antigo Sacro Império Romano-Germânico era habitado por falantes do alemão. A Prússia era um reino onde pelo menos seis línguas além do alemão eram faladas, incluindo o polonês, o letão, o lusácio e o estoniano, enquanto boa parte da *intelligentsia* falava francês. As regiões cujos habitantes falavam alemão eram fragmentadas não apenas por razões políticas, mas também por diferenças dialetais e religiosas, e por uma história de animosidade que datava da Guerra dos Trinta Anos. Além disso, até mesmo o rei da Prússia estava atento a qualquer movimento das massas que ligasse o povo a ações políticas ou educacionais.

Dessa forma, afirmações a respeito da unidade cultural feitas por autores como Friedrich Gottlieb Klopstock, Herder e Gotthold Ephraim Lessing não tiveram, a princípio, repercussão política: os príncipes germânicos não estavam interessados em um acordo, e a classe média não tinha interesse ou planos políticos. Varnhagen von Ense, um prussiano instruído da elite, não evocou nenhuma inquietação patriótica ao ver o rei partir de Berlim após a desastrosa derrota para Napoleão na batalha de Jena, em 1806. Ele e os outros de sua classe sentiam pena do rei, mas “simplesmente não estavam preocupados com a situação e eram incapazes de passar o dia atentos às notícias e comunicados políticos”.¹² Pelo contrário, muitos inte-

12. Johnston, *Myth of a Nation*, p. 25.

lectuais alemães com interesses políticos eram liberais e saudavam as vitórias de Napoleão com otimismo.

Se havia apoio à politização dos ideais culturais de Herder, ele não provinha da nata do mundo intelectual germânico, nem do rei da Prússia, mas dos britânicos, que tentavam formar uma oposição popular aos franceses no leste para pressionar Napoleão. Os britânicos esperavam instaurar uma “segunda Vendéia” – uma resistência de guerrilha interna semelhante à organizada pelos monarquistas nessa resistente região francesa – apoiando os insurgentes na Prússia. Esse objetivo britânico coincidia com o de Freiherr vom Stein, que estava convencido de que a classe dos *junkers*¹³ era incapaz de salvar a Prússia e tentava fomentar um sentimento patriótico entre as elites culturais do reino, visando a formação de uma resistência mais efetiva aos franceses. Esse objetivo seria alcançado com uma mobilização dos antigos elementos do sentimento do nacionalismo cultural: a ênfase em uma língua comum (em vez de uma tradição religiosa ou política comum, o que não havia), um programa nacional de educação e a ênfase no território alemão como uma conexão entre o passado e o futuro da nação.¹⁴ Assim os interesses de Stein estavam em consonância com os dos britânicos, que financiavam os intelectuais dispostos a combinar cultura e política.

Johann Gottlieb Fichte, um dos principais intelectuais alemães, estava ávido por politizar a cultura alemã, e o fez pela analogia entre a resistência dos germanos à expansão romana no século I e a de seus contemporâneos aos franceses. Assim os parâmetros para o estabelecimento de uma identidade alemã unificada passaram a ser as descrições das virtudes germanas feitas por Tácito, em *Germania*, e o relato da vitória de Arminio sobre a legião de Varo, em *Annales*, também de Tácito. Esse era um meio de encontrar a unidade

13. Classe dos proprietários de terras germânicos. (N. T.)

14. Johnston, *Myth of a Nation*, p.10.

germânica que havia precedido a complexidade política do Sacro Império Romano-Germânico e de mostrar como, no passado, os germanos haviam resistido a invasores que, assim como os franceses, falavam uma língua românica. Como foi elaborado por Fichte em seus *Discursos à Nação Alemã*, uma identidade alemã unificada contrastava, por um lado, com a dos eslavos, que “não parecem ter se desenvolvido de forma distintiva o suficiente em comparação com o resto da Europa, de modo que não é possível ainda produzir uma descrição precisa desse povo” e, por outro, com a dos povos romanizados de “ascendência teutônica”,¹⁵ ou seja, com a dos franceses. Em contraste com esses povos, as principais virtudes da identidade alemã eram sua continuidade geográfica e sua língua. Certamente a relação entre língua e identidade não era uma novidade no século XIX.¹⁶ Mais de meio século antes, o filósofo francês Étienne Bonnot de Condillac havia afirmado que “cada língua expressa o caráter do povo que a fala”.¹⁷ No entanto, Fichte elaborou essa idéia de um modo muito particular e provocativo. Como observou em seu “Quarto Discurso”, dentre os “neo-europeus”, apenas os alemães permaneciam na mesma região de seus ancestrais e mantinham sua língua original.¹⁸ Havia sido especificamente a língua que unira o povo alemão e o colocara em contato direto com a criação de Deus, coisa a que povos como o francês, que havia adotado uma língua latina, não poderiam aspirar. Isso se dava porque, ao contrário das línguas românicas – que formavam palavras a partir de raízes la-

15. Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, tradução de R. F. Jones e G. H. Turnbull, Westport, CT, 1979. Reimpressão da edição de 1922, publicada pela Open Court Pub Co., Londres e Chicago, IV, p. 52-53.

16. Ver Maurice Olender, *The Languages of Paradise: Race, Religion and Philology in the Nineteenth Century*, Cambridge, MA, 1992, esp. cap. 1, “Archives of Paradise”, p. 1-20.

17. E. B. de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746, II, I, G. Le Roy (Ed.), Paris, 1947, p. 103; citado por Olender, *The Languages of Paradise*, p. 5. Ver também H. Aarsleff, “The Tradition of Condillac: The Problem of the Origin of Language in the Eighteenth Century and the Debate in the Berlin Academy before Herder”, em H. Aarsleff, *From Locke to Saussure: Essays on the Study of Language and Intellectual History*, Londres, 1982, p. 146-209.

18. Fichte, *Addresses to the German Nation*, VII, 313-314.

tinas e gregas, que por sua vez haviam sido formadas em regiões distantes –, o alemão era composto inteiramente por elementos germânicos, originalmente cunhados para descrever o mundo habitado pelos alemães. Essa língua portanto seria perfeitamente translúcida e compreensível para todos os falantes do alemão, colocando-os em contato direto uns com os outros e com seu ambiente.

Os *Discursos* de Fichte devem certamente ser entendidos em seu contexto imediato: eles podem ser considerados “textos de sobrevivência”, escritos com o objetivo de dar esperanças e fornecer estratégias de resistência no contexto da ocupação francesa, que, de acordo com as expectativas, perduraria por muitos anos. A rápida destruição do Império Francês pôs fim à necessidade específica de tais sentimentos, mas sua sobrevivência teve conseqüências efetivas.

O envolvimento de intelectuais como Fichte na causa política pode não ter tido grande influência no resultado das guerras napoleônicas, mas os ligou ao mundo da ação política de um modo diferente. Além de introduzi-los na esfera do embate político, deu-lhes nova proeminência e propiciou recompensas e financiamento oficial. Essa poderosa combinação não acabou após o Congresso de Viena, organizado em 1815 para restabelecer a Europa após Napoleão. Stein, que havia assumido o papel principal no recrutamento de intelectuais durante a guerra, fortaleceu os vínculos entre acadêmicos e políticos em busca de uma Alemanha unificada. Em 1819, fundou a Sociedade para o Conhecimento da História Alemã Antiga (*Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*), cujo lema, *Sanctus amor patriae dat animum* (O sagrado amor pátrio alimenta a alma), resumia mais um programa do que um truísmo. A *Gesellschaft* era uma organização privada, fundada em concordância com intelectuais renomados como Goethe, Wilhelm von Humboldt, os irmãos Grimm, Friedrich Carl von Savigny e Karl Friedrich Eichhorn. Vários estados germanos e a Confederação Germânica financiavam a *Gesellschaft*, que se dedicava a editar e publicar a *Monumenta Ger-*

maniae Historica (Monumentos Históricas da Alemanha). A princípio, havia empecilhos para o financiamento: os estados germanos não pareciam dispostos a contribuir, e Stein, por razões patrióticas, estava predisposto a rejeitar contribuições de estrangeiros, como o czar russo. Porém, à medida que os políticos foram percebendo que uma história patriótica poderia servir como contraponto à ideologia revolucionária, Stein começou a arrecadar o suficiente para dar continuidade ao projeto.

Mas a questão do financiamento era apenas um dos problemas. O outro era determinar quais eram exatamente os *monumentos históricos da Alemanha*. Estes eram descobertos de acordo com os princípios da filologia científica indo-européia, que estavam sendo desenvolvidos pelos filólogos clássicos nos Países Baixos e depois em Göttingen.

A filologia comparada indo-européia (*Indogermanisch*) nasceu em 1786 quando o orientalista inglês sir William Jones reconheceu que o sânscrito, o grego e o latim tinham a mesma origem, e que o gótico, o celta e o persa antigo provavelmente pertenciam à mesma família lingüística.¹⁹ Vinte e dois anos depois, o filólogo alemão Friedrich von Schlegel desenvolveu a tese de Jones, apesar de ter defendido a idéia, em seu *Sobre a Língua e Sabedoria dos Indianos (Über die Sprache und Weisheit der Inder)*, de que o sânscrito era aparentado do grego, do latim, do persa e das línguas germânicas. Na geração seguinte, os acadêmicos alemães Franz Bopp e Jacob Grimm e o dinamarquês Rasmus Rask examinaram essas sugestões intuitivas, corrigiram-nas, elaboraram um método de investigação das afinidades e evolução das línguas e criaram a nova ciência da filologia indo-européia.²⁰ O rápido desenvolvimento dessa nova disciplina tornou possível não apenas a organização e a classificação

19. Ver W. B. Lockwood, *Indo-European Philology*, Londres, 1969, p. 22.

20. De modo geral, sobre a relação entre filologia germânica e nacionalismo, ver os ensaios em Benno von Wiese e Rudolf Henß (Eds.), *Nationalismus in Germanistik und Dichtung. Dokumentation des Germanistentages in München vom 17.-22. Oktober 1966*, Berlin, 1967, esp. Eberhard Lämmert, "Germanistik-Eine deutsche Wissenschaft", p. 15-36.

da família lingüística da qual descendem as línguas eslavas, germânicas, helênicas e românicas, como também o estudo científico de suas formas mais antigas. As semelhanças entre as línguas germânicas contemporâneas haviam fascinado os humanistas alemães desde a época do Renascimento. Eles ficaram maravilhados com a relação entre línguas antigas, como a da Bíblia gótica, traduzida pelo bispo Úlfilas no século IV, e a da comunidade dos "godos da Criméia", que, segundo consta, ainda falavam uma língua reconhecida como germânica no século XVI. Porém atualmente é possível organizar o conhecimento das línguas européias em uma disciplina historicamente diversificada e inter-relacionada. A filologia – tanto a clássica, com foco em textos gregos e latinos, como a mais recente filologia germânica – estava no coração do ímpeto metodológico do novo empreendimento científico da *Monumenta*.

O programa da *Gesellschaft* de Stein ia além da simples edição e publicação de documentos da história da Alemanha na *Monumenta Germaniae Historica*. Antes que os documentos fossem editados, um critério para definir quais daqueles registros do passado de fato constituíam documentos da história alemã deveria ser estabelecido, ou seja, a Alemanha teria que ser definida no passado, e esse passado ser declarado inerente à Alemanha. Os acadêmicos que levaram essa tarefa a cabo não eram nacionalistas políticos radicais. No entanto, seu trabalho alimentou reivindicações nacionalistas de amplitudes extraordinárias. Os editores consideraram monumentos da história alemã todos os textos escritos nas (ou sobre) regiões que haviam sido habitadas ou governadas por povos falantes de línguas germânicas. Primeiro os editores da *Monumenta* reivindicaram todas as regiões que haviam sido parte do "Sacro Império Romano da Nação Germânica", do sul da Itália ao Báltico. Além disso, apropriaram-se de toda a história dos francos, incluindo os relatos e feitos dos reis merovíngios e carolíngios nas regiões da Gália que correspondem às atuais França e Bélgica. Incorporaram as leis dos visigodos, bur-

gúndios e lombardos, grupos étnicos falantes de línguas germânicas que habitaram regiões correspondentes à atual Itália e ao Vale do Ródano. Apropriaram-se também do condado de Flandres e de toda a parte dos Países Baixos a leste do rio Schelde, já que os frisios, também falantes de uma língua germânica, habitaram essas regiões. Ao decidirem publicar as obras de uma série de autores antigos, incorporaram africanos como Victor Vitensis, que escreveu sobre os vândalos na África, também falantes de uma língua germânica, galo-romanos como Ausônio e senadores romanos como Cassiodoro e Símaco. Por conta desse critério adotado pelos editores da *Monumenta*, a Alemanha foi definida de um modo muito mais abrangente do que até mesmo nos infames versos do *Lied der Deutschen*:²¹ “Do Meuse a Klaipeda / Do Ádige ao Belt”²² (*Von der Maas bis an die Memel / Von der Etsch bis an den Belt*).

Assim, definindo o *corpus* da história alemã, a *Monumenta* estabeleceu os parâmetros com base nos quais a Alemanha iria em busca de seu passado. Os godos, francos, burgúndios, vândalos e outros “povos” antigos foram incluídos em uma história ininterrupta que precedia o estabelecimento do Sacro Império Romano-Germânico e se estendia até o século XIX.

Filologia e nacionalismo

O critério adotado para a inclusão desses “povos” no *corpus* da *Monumentos Históricas da Alemanha* foi o da língua: as línguas que eles falavam eram “germânicas”, ou seja, da mesma subfamília lingüística que a dos alemães do século XIX. Se os textos publicados pela *Monumenta* criaram o objeto, a filologia criou o método. E isso se

21. Hino da Alemanha. (N. T.)

22. Meuse: rio que nasce na França, corta a Bélgica e a Holanda e deságua no Mar do Norte. Klaipeda: cidade portuária da Lituânia. Ádige: rio que nasce nos Alpes, corta o nordeste da Itália e deságua no Adriático. Belt: parte do mar Báltico entre a Alemanha e a Suécia. (N. T.)

deu de duas formas: primeiro, a filologia indo-européia estabeleceu novos critérios “objetivos” para a identificação dos povos nos mesmos moldes da lingüística mística de Herder e Fichte. Depois a filologia, já estabelecida como ferramenta essencial dos estudos clássicos, tornou-se a principal ferramenta no estudo da história medieval, utilizada para desvendar a pré-história do nacionalismo alemão.

Essas ferramentas irmãs utilizadas pelo nacionalismo alemão – textos e análise filológica – não criaram apenas a história alemã, mas também, indiretamente, toda a história. Elas constituíam um produto altamente exportável, que poderia ser facilmente aplicado a qualquer *corpus* textual em qualquer outra língua. Além disso, a partir do momento em que o modelo alemão de história “científica” começou a dominar as universidades do século XIX na Europa e até mesmo nos Estados Unidos, historiadores estrangeiros treinados pelos métodos alemães de seminário e crítica textual passaram a agir como embaixadores da análise nacionalista quando voltavam a seu país de origem. Movimentos no estilo de Herder, como o pan-eslavismo, eram rapidamente politizados, e todas as nações e pretensas nações seguiam o modelo com seus próprios instrumentos de auto-criação nacional, incluindo um *corpus* de “monumentos da história nacional” e filólogos (muitos educados pelos métodos alemães) para elucidar as remotas origens de sua respectiva pátria. O estudo da história e o nacionalismo se fundiram em um único elemento.

A reação francesa à politização da academia alemã, tardia e defensiva, seguiu-se à catástrofe da Guerra Franco-Prussiana, em 1870. Alguns franceses, como o filólogo Léon Gautier, chegaram a atribuir a vitória germânica à sua disciplina como filólogos: “Os prussianos combatem da mesma forma que criticam um texto, com precisão e método”.²³ A solução naturalmente foi imitar o modelo

23. Citado por R. Howard Bloch, “New Philology and Old French”, *Speculum* 65, 1990: 40. Ver também o seu “Mieux vaut jamais que tard”: Romance, Philology, and Old French Letters”, 36 *Representations*, 1991: 64-86.

alemão, não apenas criando cadeiras de filologia e história nas universidades (cerca de 250 cadeiras foram criadas entre 1876 e 1879),²⁴ como também incorporando o método filológico da tradição alemã. Obviamente os franceses tentaram desimpregná-lo de seu caráter nacionalista alemão, mas procuraram eliminar apenas o segundo adjetivo. A filologia continuou sendo uma ferramenta do nacionalismo. De um modo que lembrava Fichte, que insistia na idéia de que apenas uma língua nativa poderia fazer com que um povo se relacionasse propriamente com o mundo, os filólogos franceses afirmavam que as criações literárias da França medieval eram “plantas nativas, nascidas espontaneamente em terras pátrias”.²⁵ Dessa forma, ironicamente, embora a busca francesa pela filologia “científica” tenha sido uma tentativa de escapar do “romanticismo”, que era entendido essencialmente como “germanidade”, os filólogos franceses se apropriaram das ferramentas próprias ao nacionalismo alemão para atingir seu objetivo. A filologia resultante não era apenas uma glorificação de uma visão romantizada da Idade Média, mas também do mito francês da exatidão científica. Durante o processo, o sentido republicano de “cidadão”, independente de qualquer língua ou cultura nacional historiada, foi descartado em prol de um sentido étnico e nacionalista.

Em toda a Europa, os efeitos perniciosos do método filológico de identificar um povo pela língua foram incontáveis.²⁶ Primeiro as ilimitadas variações de amplos grupos lingüísticos no continente foram fragmentadas por regras científicas e transformadas em línguas distintas. Como as realidades lingüísticas (na fala e na escrita) não correspondiam exatamente a essas regras artificiais, formas “oficiais”

24. Bloch, “New Philology”, p. 40.

25. Bloch, “New Philology”, p. 41-42: “*La canso des troubadours sont des plants indigene, nées spontanément sur le sol de la patrie*”.

26. Sobre língua e nacionalismo, ver, dentre outros, Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, p. 51-63, e Anderson, *Imagined Communities*, cap. 5 e passim.

– geralmente versões sistematizadas de um dialeto específico, quase sempre de um grupo politicamente poderoso ou de alguma cidade importante – eram criadas e impostas por sistemas educacionais financiados pelos Estados. Como resultado, as fronteiras lingüísticas se tornaram muito mais rígidas, e as tradições orais (e em alguns casos até mesmo as escritas) desapareceram virtualmente sob a pressão do uso “padrão”. Esse processo simplesmente resultou na “invenção” de línguas, incluindo não apenas casos óbvios como o ucraniano, o búlgaro, o sérvio, o croata, o esloveno, o letão, o hebraico, o norueguês, o irlandês, o holandês e o romeno, mas também, de formas mais sutis, o alemão e o italiano. Não é nada surpreendente o fato de os defensores dessas línguas “padrões” terem tendido inicialmente a atribuí-las a demarcações políticas reais ou desejadas. Eram raros os casos em que toda a população de uma dada unidade política realmente falava o dialeto prestigiado de sua língua. Até mesmo em um país como a França, que tinha uma tradição secular de manutenção de suas fronteiras políticas e onde as normas cultas da língua eram desenvolvidas havia séculos, provavelmente menos de 50% da população tinha o francês como língua materna no ano de 1900. O restante da população falava uma variedade de línguas e dialetos latinos, ao passo que na Bretanha, na Alsácia e na Lorena predominavam línguas germânicas e celtas. Em outros casos, a língua nacional era falada por uma distinta minoria, como na Noruega, ou então a população falava uma variedade de línguas em combinações diversas de acordo com a situação: no comércio, em contextos culturais e políticos ou no cotidiano familiar.

Assim, por toda a parte, indivíduos, famílias e comunidades se encontraram afastados da “língua nacional” e pressionados a abandonar suas tradições lingüísticas. Isso podia envolver tanto a adoção de um novo vocabulário, uma pronúncia padrão ou novos sistemas de flexão – como no caso dos habitantes da Holanda – quanto o abandono de tradições lingüísticas antigas, como no caso do provençal

no sul da França. Por fim, esse processo podia implicar o aprendizado em escolas públicas de uma língua de uma família lingüística totalmente estranha aos alunos, como nos casos dos bretões e dos bascos na França, ou dos romenos e eslavos na Hungria.

Como consequência, programas educacionais nacionais ambiciosos, incluindo o tipo de abordagem lingüística estimulada por Stein, tornaram-se essenciais para que a população fosse capaz de usar a língua nacional. Dessa forma, instituições educacionais se tornaram o locus da criação do Estado-nação, tanto com a imposição da ideologia nacionalista como, de forma mais sutil, com a disseminação da língua nacional, na qual estava implícita essa ideologia. A então língua se tornou o veículo do ensino da história nacional do “povo” que a falava e expressava suas aspirações políticas através dela. No entanto, a nova filologia permitiu que educadores e ideólogos nacionalistas fossem além: ela propiciou a criação de uma história “científica” nacional que projetava tanto a língua como a ideologia da nação em um passado remoto.

Essa projeção era possível porque o triunfo da filologia teve um segundo e igualmente pernicioso efeito no desenvolvimento do nacionalismo. Estabelecidas as línguas nacionais – se não no falar da população, pelo menos em teoria –, as regras da filologia indo-européia permitiam que os lingüistas atribussem textos de vernáculos antigos, alguns com mais de mil anos, a essas línguas. As regras lingüísticas permitiam que os acadêmicos alegassem que as línguas nacionais descendiam desses textos antigos. Assim os lingüistas podiam tomá-los como antigos monumentos de sua respectiva nação: os textos mais antigos em “alemão” datam do século VIII, em “francês”, do século IX, em “esloveno”, do XI, em armênio, do VI. Mas a filologia comparada abriu caminho para que eles fossem ainda mais longe no passado: o estudo comparado das diferentes tradições lingüísticas indo-européias tornou possível a elaboração de regras para as mudanças sistemáticas das línguas, permitindo que os filólogos, a

partir das versões existentes dos idiomas, elaborassem reconstruções hipotéticas das línguas em épocas pré-históricas. Desse modo, os filólogos estabeleceram um meio pelo qual os nacionalistas puderam projetar sua nação em passados remotos. Seguindo a tradição de Fichte, eles afirmavam que as evidências textuais (na falta delas, a filologia histórica) provavam a existência de “comunidades lingüísticas” distintas, sendo que cada uma delas compartilhava a mesma visão de mundo, os mesmos valores sociais e religiosos, os mesmos sistemas políticos. O nascimento dos povos datava da época em que essas línguas identificáveis e distintas se desprenderam de suas subfamílias (germânica, eslava, românica ou helênica) para formar unidades culturais e lingüísticas.

Uma herança perigosa

As alegações de base lingüística a respeito da etnicidade cultural sobreviveram com folga à infâmia que acometeu formas mais primitivas de nacionalismo pseudo-histórico. Atualmente os neonacionalistas reconhecem que a autoconsciência política do nacionalismo moderno é um fenômeno dos séculos XIX e XX. Por outro lado, afirmam que, embora a etnicidade *política* seja algo novo, a etnicidade *cultural* é bastante antiga. Em outras palavras, os povos já eram povos antes de terem consciência disso, e suas línguas são, ao mesmo tempo, os símbolos e as realidades essenciais de sua identidade imutável. Sendo assim, jornalistas e agências internacionais de notícias enfatizam as diferenças lingüísticas quando noticiam sobre os chamados conflitos étnicos. Quando, por exemplo, ouvimos ou lemos que a Lituânia é habitada pelos “grupos étnicos lituano e russo”, isso na verdade significa que *x* por cento da população desse novo Estado tem o lituano como língua materna, enquanto *y* por cento fala russo. Se, como nos casos da Bretanha ou da Irlanda, não é mais possível fazer tais afirmações por causa do desaparecimento

da língua nativa no século passado, isso significa que “x por cento da população *deveria* falar uma dada língua porque seus ancestrais a falavam”.

A história científica baseada na filologia, posta a serviço do nacionalismo, referia-se basicamente ao período entre os séculos III e XI, entre o fim do Império Romano e a formação de novas comunidades a partir das quais os modernos Estados-nações e os movimentos nacionalistas tentaram estabelecer sua legitimidade. Foi também a época na qual novos grupos lingüísticos se tornaram localizáveis na Europa. Nesse período, conhecido como o momento da “aquisição primária”, os ancestrais das nações modernas – falando suas próprias línguas nacionais, que sustentavam e expressavam costumes culturais e intelectuais específicos – surgiram na Europa, conquistando definitivamente seus territórios sagrados e imutáveis e estabelecendo de uma vez por todas seus inimigos naturais. Mapas e estudos do período das migrações (ou período das invasões, como nos países de língua latina) mostravam, em meio a uma mixórdia de riscos e setas, o surgimento dos povos dentro e fora do império, diferenciados pelas línguas ou dialetos, costumes, vestuário e religião.

Etnoarqueologia

Com as ferramentas lingüísticas a serviço do rastreamento dos povos em uma época em que eles ainda não tinham consciência de que eram povos, não demorou muito até que surgisse uma outra disciplina “científica” usada para o mesmo fim: a etnoarqueologia. Uma vez que a localização de um “povo” era determinada em termos lingüísticos, os arqueólogos entravam em ação, buscando evidências concretas das especificidades culturais do povo em questão. Certamente, se uma língua correspondia a um povo específico que compartilhava costumes e valores comuns, esses traços cultu-

rais distintivos estariam manifestos nos artefatos descobertos pelos arqueólogos. Essa busca era empreendida com grande entusiasmo pelos arqueólogos alemães, interessados nas origens dos povos germânicos, e mais tarde pelos arqueólogos eslavos interessados nas origens dos eslavicos. O mais importante defensor da tese de que as tradições específicas da cultura material encontrada poderiam ser relacionadas a comunidades lingüísticas era Gustaf Kossinna, que se dedicou a estabelecer a correspondência direta entre povos antigos e culturas materiais distintas. Ele acreditava ser capaz de identificar grupos étnicos – primeiramente conhecidos através de textos clássicos e medievais e depois identificados pela filologia – por meio de uma investigação sistemática das evidências arqueológicas, uma investigação que poderia seguir os rastros dos povos até a Idade do Ferro. Tais evidências étnicas distintivas deram uma dimensão física aos parâmetros lingüísticos de etnicidade. Dessa maneira, Kossinna estabeleceu uma relação direta entre língua, cultura material e os povos conhecidos a partir de fontes históricas.²⁷ Ainda mais relevante é o fato de que isso abriu caminho para que Kossinna e seus seguidores traçassem as rotas migratórias dos povos da Alta Idade Média, que partiram de suas terras nativas e penetraram no mundo romano.²⁸

As implicações dessa nova tradição da arqueologia étnica foram particularmente importantes para as reivindicações territoriais nos séculos XIX e XX. Elas encorajaram Estados modernos como a Alemanha a reivindicar regiões de países vizinhos com base na suposição de que esses territórios teriam sido as terras nativas originais dos povos germânicos. Assim a expansão germânica em direção ao leste,

27. Ver Bjørnar Olsen e Zbigniew Kobylinski, “Ethnicity in Anthropological and Archeological Research: A Norwegian-Polish Perspective”, *Archeologia Polona* 29, 1991: 9-11.

28. Gustaf Kossinna, *Die Herkunft der Germanen*, Würzburg, 1911; *Ursprung und Verbreitung der Germanen in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*, Würzburg, 1928.

no século XIII, e a do Terceiro *Reich*, no século XX, poderiam ser tomadas simplesmente como *retornos*, e não *conquistas*. Mais recentemente, argumentos arqueológicos semelhantes têm sido usados, como nos conflitos entre húngaros e eslovenos, albaneses e sérvios, estonianos e alemães.

O lixo tóxico

A herança da filologia e da arqueologia nacionalista continua pesando bastante na geografia política das nações européias. Elas estabeleceram “cientificamente” os elementos essenciais que constituem uma nação: língua, território e cultura distinta em um passado remoto. Muitos acreditavam que, por meio da nova história e da filologia, seria possível estabelecer unidades comuns, estimular antigas injustiças e legitimar velhas reivindicações.

Os casos são bastante familiares a qualquer estudante da história da Europa Ocidental. Povos germânicos, como os burgúndios, godos e lombardos, que viviam no sul da Escandinávia, começaram a migrar em direção ao sul, impulsionados por mudanças climáticas, escassez de alimentos, superpopulação ou algum outro motivo ainda desconhecido. Esses povos se deslocavam por toda a Europa, levando consigo suas línguas, costumes e tradições, transmitindo suas identidades distintas aos seus filhos ao longo das gerações, sempre migrando, até que se depararam com as fronteiras do Império Romano. Então, conduzidos por seus reis-guerreiros, descendentes de antigas famílias reais ou nobres, desafiaram Roma e estabeleceram seus reinos germânicos sobre as ruínas do império. Entre esses heróis estavam o ostrogodo Teodorico – descendente da antiga família real dos Amali, Alarico, líder visigodo da dinastia dos Baltos, Alboino, comandante dos Lombardos e membro dos Gauti, e o franco Clóvis, membro da dinastia merovíngia. Algum tempo depois, comandantes dos povos eslavos, como Chrobatos, líder dos croatas,

e Isperihk, comandante dos búlgaros, conduziram seus povos pelos destroços imperiais. Esses acontecimentos ocorreram no dito momento da “aquisição primária”, a partir do qual teve início a história das nações européias.

Atualmente esses acontecimentos continuam servindo como base para a distinção dos limites dos grupos étnicos europeus. Na verdade, nem todos esses grupos continuam existindo e, mesmo entre os que ainda existem, nem todos constituem Estados-nações. Ainda assim, seus líderes podem aspirar a essa condição e estimular seus povos a participar da luta pela autodeterminação política. A comunidade internacional não tem argumentos contra essas aspirações, a não ser sua impraticabilidade, sua inviabilidade econômica ou a força bruta – algo insuficiente diante das fortes convicções de que os povos têm direito à autodeterminação.

Porém, apesar do apelo emocional dessas reivindicações de base histórico-lingüística, nada na história as justifica. A congruência entre os “povos” da Alta Idade Média e os contemporâneos é um mito. Os argumentos lingüísticos e históricos vão abaixo rapidamente quando aplicados às questões contemporâneas de diferenças étnicas, e são ainda menos apropriados para a distinção dos “povos” europeus da Alta Idade Média. Na Irlanda do Norte, a religião, e não a língua, é a causa dos conflitos. Na antiga Iugoslávia, o sérvio e o croata eram dialetos da mesma língua, um deles falado pela comunidade católica ortodoxa, o outro pela católica romana, apesar do fato de que os líderes nacionalistas das duas comunidades eram oportunistas políticos ateus ou agnósticos. Tanto em Estados fortes e hegemônicos como em movimentos pela independência, afirmações como “nós sempre fomos um povo” são, no fundo, apelos para que *se tornem* povos – apelos sem base histórica que na verdade são tentativas de criar a história. O passado, como sempre foi dito, é um país estrangeiro, e nunca nos encontraremos por lá.

A confusão do passado

Não se sabe exatamente quais línguas os diferentes “povos” falavam no final da Antiguidade e na Alta Idade Média. De fato, evidências imprecisas sugerem que eles geralmente falavam uma variedade de línguas. No entanto, os cronistas da Antiguidade e da Idade Média geralmente sugeriam que os grupos populacionais que eles identificavam como povos distintos compartilhavam uma língua comum. A língua não corresponde necessariamente a outros elementos culturais, como tipos de vestuário, ornamentos, cerâmicas ou armas. Os mapas hipotéticos das principais subfamílias lingüísticas da pré-história – germânica, eslava, celta, báltica, românica e outras – não correspondem às diferenças específicas entre os elementos da cultura material que podem ser identificados arqueologicamente. Os mapas simplistas das culturas materiais, elaborados por Kossinna e seus seguidores, revelaram-se míticos: a disposição geográfica das culturas materiais étnicas “distintas” tem se modificado gradualmente, distanciando-se cada vez mais dos padrões sugeridos pelas línguas. Como observou o historiador britânico Chris Wickham, “um homem ou uma mulher com um broche em estilo lombardo não é necessariamente mais lombardo do que uma família de Bradford com um Toyota é japonesa. Os artefatos não são um parâmetro seguro para a distinção das etnias”.²⁹

Aparentemente a língua não determinava a cultura nem correspondia a ela. Ao longo da história, as elites políticas geralmente falavam línguas bastante diferentes das de seus subordinados. Além disso, o fato de os historiadores estarem inclinados a pensar geograficamente, seguindo o modelo do nacionalismo étnico do século XIX, constitui parte do problema conceitual da compreensão dos povos europeus da Alta Idade Média: eles buscam uma correspon-

29. Chris Wickham, *Early Medieval Italy: Central Power and Local Society 400-1000*, Totowa, NJ, 1981, p. 68.

dência entre territórios, regiões, reinos e grupos étnicos que os habitaram. Porém, exatamente como nos casos das complexas sociedades modernas, as fronteiras que separavam os “povos” da Alta Idade Média eram geralmente políticas, econômicas ou sociais, e não geográficas. Ademais, quando realmente havia divisões geográficas, elas existiam *nos* territórios, e não *entre* eles.

As populações das cidades da Gália, da Espanha, da Itália e dos Balcãs eram distintas das populações adjacentes do interior. As populações citadinas eram formadas por oficiais militares e governantes de todas as partes do império, mercadores da Síria e da Ásia Menor e judeus que haviam vivido por gerações nesses povoados da sociedade mediterrânea. No século VI, por exemplo, muitos bispos cujos nomes sugeriam que provinham das regiões mediterrâneas do leste moravam em Paris, uma indicação de que o controle dessa instituição religiosa poderia estar nas mãos das comunidades sírias e gregas. Enquanto isso, aristocratas nativos mantinham seu poder no interior. A chegada dos godos, burgúndios e francos pouco alterou essa situação. Evidências arqueológicas revelam que os bárbaros, assim como os governantes e comandantes militares que substituíram, estabeleceram-se primeiro nas cidades, onde poderiam manter o controle político por meio da unidade, enquanto viviam dos impostos arrecadados nas províncias conferidas a eles. Fora das cidades, a ocupação bárbara limitava-se a zonas militares estratégicas.

As ocupações bárbaras posteriores reverteram esse padrão. Nos Balcãs, as cidades – especialmente as do litoral, como Zadar, Trogir, Split, Dubrovnik, Budva e Kotor – continuaram sendo localidades de cultura romana, cujos habitantes falavam grego. A população da zona rural adjacente passou a ser dominada por uma confederação das estepes, conhecida como confederação dos ávaros, que terminaria se incorporando às sociedades eslavas. A expansão germânica em direção ao nordeste da Europa também criou cidades que pouco

tinham em comum – sob um ponto de vista cultural, político ou lingüístico – com as áreas rurais adjacentes que controlavam.

Esses modelos medievais perduraram por muito tempo. Até mesmo no século XX, cidades importantes (como as cidades citadas do Báltico) permaneceram política, lingüística e culturalmente distintas da zona rural adjacente, sem que com isso criassem tensões “nacionais”. Por outro lado, a língua, que geralmente é tomada como fator distintivo quando se trata de etnicidade, quase sempre implicou distinção política ou social. No século XIX, quando os camponeses estoñianos se referiam aos *saks* (saxões), a palavra a princípio significava “senhor” ou “mestre”, e não “germano” em um sentido étnico, lingüístico ou nacionalista.³⁰

Simplemente não é possível mapear geograficamente os povos por um longo período. Somente os horrores do século XX criaram a ilusão de que língua e etnicidade podem ou devem ser mapeadas. A supressão da diversidade cultural em Estados como Espanha, França e Turquia fez com que os bascos, catalães, bretões, armênios, curdos e outras minorias “desaparecessem” dos Estados-nações. O Holocausto e a “limpeza étnica” do Leste Europeu que se seguiu à Segunda Guerra Mundial fizeram com que milhares de habitantes da Europa do Leste que falavam alemão migrassem em direção ao oeste, de modo que as populações de cidades como Danzig, Königsberg, Riga e Vilna passaram a se assemelhar às populações da zona rural adjacente pela primeira vez na história. Entretanto há indícios de que o antigo modelo de diversidade lingüística e cultural estratificada está ressurgindo. Isso se torna particularmente evidente nas grandes cidades da Europa, onde a diversidade lingüística e cultural está voltando a diferenciar os extremos sociais da população. No topo, grandes corporações multinacionais e instituições científicas quase sempre (ou sempre) fazem uso do inglês, deixando de lado

30. Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, p. 48-49.

as tradições lingüísticas locais. Já na base da pirâmide, há um aumento considerável do número de pessoas de origens árabe, turca, norte-africana, indiana e de outras partes da Ásia. Esses imigrantes continuam falando árabe, turco e outras línguas muito diferentes das faladas pela classe média europeia. Essa mudança, recebida com hostilidade e medo, e vista como uma novidade, é na verdade um retorno a um modelo muito mais antigo de diversidade étnica. De fato, a Europa está começando a se parecer com seu passado.

Assim, após quase dois séculos de tentativas de mapear a etnicidade lingüística, histórica e arqueologicamente, pode-se concluir que todas elas foram malsucedidas. O principal motivo disso é que a etnicidade está na mente das pessoas. Porém o fato de o lócus da etnicidade estar na mente das pessoas não a torna efêmera. Muito pelo contrário, isso a torna ainda mais real e poderosa, uma criação do arbítrio humano, invulnerável a simples argumentos racionais.

No entanto, fazendo justiça aos nacionalistas científicos dos séculos XIX e XX, os elementos formadores do conceito de nação desenvolvidos por eles não surgiram do nada: eles se basearam em uma tradição de identificação dos povos muito mais antiga, uma tradição já consolidada nos próprios documentos históricos utilizados pelos historiadores e filólogos que tentaram delinear os povos do passado. Sob vários aspectos, a etnografia do século XIX não passou de uma continuação, com ferramentas mais refinadas, da tradição etnográfica da Antigüidade Clássica.

POVOS IMAGINADOS NA ANTIGÜIDADE

Como salientamos no primeiro capítulo, o nacionalismo étnico é algo recente. No entanto, seria mais correto afirmar que o tipo específico de nacionalismo étnico que conhecemos hoje é algo recente. Em épocas passadas, as pessoas tinham formas diferentes, mas igualmente poderosas, de estabelecer sua identidade, distinguindo-se dos outros e mobilizando essa identidade para fins políticos. Entretanto geralmente temos dificuldade em reconhecer as diferenças entre essas formas mais antigas de percepção da identidade coletivas e as mais contemporâneas, já que, mais uma vez, somos ludibriados pelo próprio processo histórico que tentamos estudar. Usamos os termos "povo", "etnicidade", "raça" e "etnogênese" como se tivessem um significado objetivo e imutável. Embora o modo específico como usamos esses termos seja novo, eles e seus equivalentes têm uma longa história, que começa por volta do século V a.e.c., ou até antes disso. Eles são o produto de milhares de discussões, observações e hipóteses, e assim chegam a nós, impregnados da cultura do passado. Muito antes de Fichte e Herder, esses termos já eram elementos importantes e impactantes na tradição intelectual da Europa Ocidental.

Não adianta tentar inventar novos termos para os grupos sociais do passado: estamos presos ao vocabulário que herdamos. No en-

tanto, precisamos entender o processo histórico que lhes deu significado através dos tempos. Os meios pelos quais os europeus tentam compreender as diferenças entre os grupos sociais foram herdados tanto da Antigüidade Clássica como da Bíblica. Em poucas palavras, havia dois tipos de “povos”: os *constitucionais*, baseados em leis e na lealdade e criados por um processo histórico, e os *biológicos*, baseados na ascendência, costumes e geografia, raramente incluídos no processo da transformação histórica. De forma abreviada, podemos dizer que essa é uma distinção entre “nós” e “eles”, “civilizados” e “bárbaros” (essa tradição continua nos dias de hoje: em muitos lugares da Europa e da América, os museus de história lidam apenas com “nossa história”, enquanto os museus de história natural exibem, ao lado de animais, plantas e minerais, nativos americanos e africanos, assim como outros “povos naturais”). Nos séculos III e IV, quando os autores começaram a descrever os novos “povos” que se tornariam os europeus de hoje, basearam-se nessas tradições fortemente enraizadas. Sendo assim, precisamos compreender a influência das hipóteses provenientes tanto da Antigüidade greco-romana como da Bíblia sobre esses autores, cujos textos são as únicas fontes que temos sobre as sociedades que surgiram na Europa no final da Idade Antiga.

Desse modo, com o objetivo de enxergar por trás dessas camadas de acréscimos culturais, devemos primeiramente investigar as origens de nossa língua, de nossa etnicidade e da consciência que temos de pertencer a um povo. Temos que entender como as tradições literárias, a política da força, a fé religiosa e o imperialismo da Antigüidade transformaram e moldaram as formas como os etnógrafos concebem e descrevem a sociedade humana.

Os povos naturais e o povo romano

As origens da reflexão etnográfica européia remontam às chamadas *Histórias* de Heródoto de Halicarnasso, escritas em meados do

século V a.e.c. Heródoto foi o primeiro etnógrafo, e o modo como compreendia e descrevia o mundo continua vivo nos dias de hoje.

Heródoto inventou tanto a história como a etnografia ao escrever sobre as origens das guerras entre os gregos e os persas. Não satisfeito em ser apenas um historiador político ou “de batalhas”, concebeu o conflito entre gregos e persas como apenas uma fase de um longo processo que provocava uma disputa mortal entre a Europa e a Ásia. Assim, suas investigações não se limitavam aos acontecimentos militares e políticos das Guerras Médicas.¹ Muito pelo contrário, baseava-se no que havia visto, ouvido e lido durante suas viagens pelo leste do Mediterrâneo e pela Ásia Menor para apresentar a chamada “história total” do mundo conhecido. As unidades desse mundo eram os povos (*ethne*; singular: *ethnos*), geralmente subdivididos em tribos (*gene*; singular: *genos*), cujas tradições religiosas, costumes sociais, línguas, culturas materiais e sistemas econômicos ele descreveu minuciosamente.

De modo geral, de acordo com Heródoto, os povos se diferenciavam geográfica e culturalmente. Embora Heródoto reconheça que os povos possam migrar de uma região para outra, um povo específico, de acordo com suas *Histórias*, geralmente habita uma área geográfica à qual dá seu nome. O Egito é o território habitado pelos egípcios, assim como a Cilícia é habitada pelos cilicianos, e a Assíria, pelos assírios.² Heródoto conta a história de Aristágoras, governante de Mileto, que tinha um mapa de bronze que mostrava os territórios dos lídios, frígios, capadócijs ou sírios, cilicianos, armênios, macedônios e o da Císcia.³ A maioria dos povos tem sua própria língua, sendo a dos frígios a mais antiga, mas nem todos falam uma segun-

1. Nome dado às guerras entre gregos e persas. O termo provém dos medos, um dos principais povos do Império Persa. (N. T.)

2. Heródoto, *Histórias*, II, 17.

3. *Ibid.*, V, 48.

da língua. Enfim os povos têm suas próprias religiões e costumes, sendo que os mais significativos, segundo Heródoto, são aqueles que definem a esfera das atividades das mulheres, práticas de sepultamento e atividades econômicas.

As distinções entre *ethne* (povos) e *gene* (tribos) são fluidas, mas Heródoto não vê problema nenhum em identificar grupos principais e secundários, diferenciados por seus refinamentos culturais. As categorias lhe parecem objetivas e evidentes. Do mesmo modo, ele raramente discute o porquê de uma tribo específica pertencer a um dado *ethnos*, mesmo que os membros da tribo não admitam pertencer ao povo em questão. Ao escrever sobre os iônios, por exemplo, caracterizados como o mais fraco dos povos helênicos, Heródoto afirma que, por vergonha, a maior parte dos descendentes de iônios do continente se recusa a reconhecer suas origens.⁴

Apesar de aceitar a existência objetiva dos povos, Heródoto está ciente de que eles podem surgir e desaparecer. A respeito das origens dos povos, ele escreve de modo condescendente tanto sobre os mitos nativos das origens dos diferentes *ethne* como sobre as lendas gregas que os relacionam a Hércules, Minos ou alguma outra figura da mitologia grega. As lendas de etnogênese, ou formação dos povos, que ele conta são essencialmente de dois tipos. Um deles consiste no relato das origens da família real ou governante, geralmente incluindo uma genealogia mítica que estabelece o caráter duradouro da família em questão e sua autoridade sobre o povo. Quando escreve detalhadamente sobre os citas, o mais recente dos povos, Heródoto apresenta dois relatos genealógicos alternativos. O primeiro, que segundo ele é o relato de como os próprios citas descrevem sua origem, estabelece que eles descendiam dos três filhos de Targitau: Lipoxais, Arpoxais e Colaxais. Os citas aucates descendiam do primeiro, os catiars e tráspios, do segundo, e os paralates, do terceiro. Após a

4. *Ibid.*, I, 144.

descrição desse mito nativo, Heródoto escreve sobre um relato dos gregos do litoral do Ponto Euxino⁵ que ligava as origens dos reis citas ao herói grego Hércules.⁶ Ele não dá preferência a nenhum dos dois mitos. Na verdade, evita a questão inteiramente, alegando que os citas chegaram à região pônica por terem fugido de sua terra pátria na Ásia ao serem açoitados pelos masságetas.

Além de descrever as origens dos povos como se todos descendessem de um ancestral comum, Heródoto escreve ocasionalmente sobre a etnogênese por meio de cisões ou casamentos entre indivíduos de povos diferentes, fenômenos sem dúvida familiares aos colonos gregos, mas também aos não gregos. Dessa forma, os lícios descendiam dos cretenses que haviam sido expulsos com seu líder Sarpédon por Minos, seu irmão. Já os saurômatas teriam surgido quando os citas jovens seduziram e se casaram com as amazonas.⁷ O desaparecimento dos povos é menos comum, apesar de Heródoto reconhecer que os povos de seu tempo às vezes ocupavam regiões anteriormente habitadas por outros, que podiam deixar traços de sua língua por meio de topônimos. Os cimérios, forçados pelos citas a abandonar sua terra pátria, foram parar na Ásia, de onde posteriormente foram expulsos pelos lídios, deixando apenas alguns nomes de lugares como evidência de sua passagem.

Assim Heródoto apresenta uma compreensão ampla e imparcial de como os povos surgiram e desapareceram. Seja com os descendentes de um povo ancestral comum ou novas ramificações de um povo mais antigo, seja incorporando-se a outros povos ou abandonando suas terras pátrias, os povos podem surgir, florescer e então desaparecer como consequência da passagem do tempo.

Além de reconhecer que o território e a língua são importantes mas não definidores absolutos de cada *ethnos*, ele também reconhece

5. Mar Negro. (N. T.)

6. *Ibid.*, IV, 7-10.

7. *Ibid.*, IV, 110-116.

formas de organização política. Cada *ethnos* ou *genos* possui um rei ou governantes. No entanto, sistemas políticos não são muito considerados na abordagem dos povos feita por Heródoto. Além disso, a perda da independência política não significa a destruição de um povo: os medos, e depois os persas, puderam conquistar a Ásia sem afetar com isso o status dos povos que lá habitavam. Em parte, isso se deu por causa do sistema de governo dos persas, que geralmente evitavam destruir as elites locais ou instituições políticas, preferindo cooptá-las. Desse modo, mesmo incorporados a entidades políticas dominantes, os povos mantêm sua identidade e personalidade. Embora a liberdade seja inerente a alguns povos, a servidão abjeta pode caracterizar outros.

Apesar de as características físicas fazerem parte da descrição dos povos feita por Heródoto, elas geralmente são mais uma consequência do meio do que da hereditariedade: embora haja metáforas biológicas implícitas nas línguas dos *ethne* e *gene*, Heródoto não reconhece os elementos que posteriormente seriam considerados diferenças biológicas ou raciais entre os povos conhecidos. Se os etíopes e indianos tinham sêmen negro, se os povos do norte eram altos e magros, a causa disso era a proximidade do equador, e não a hereditariedade.

Herdeiros de Heródoto

A descrição panorâmica dos povos feita por Heródoto se tornou a base de toda a etnologia européia subsequente. Suas categorias, suas tentativas de classificação, seus estereótipos continuam vivos. Porém muitos geógrafos e historiadores não ficaram nada satisfeitos com muitas de suas hipóteses mais básicas. Apesar de (ou, talvez, “por causa de”) sua enorme influência, Heródoto era comumente visto por muitos no final da Antigüidade como o “Pai da Mentira”.

Os gregos do período helenístico e os romanos se incomodavam com sua abordagem neutra dos costumes e povos que observara.

Nascido em uma cidade iônica da Ásia Menor, cuja população não era puramente grega em termos de costumes e língua, Heródoto se recusava a emitir julgamentos sobre as tradições e culturas abordadas. Essa franqueza, compartilhada com outros pré-socráticos iônios, talvez fosse uma característica da historiografia persa (que de outra forma estaria esquecida), à qual Heródoto, oriundo de uma família cuja língua era o grego, mas que vivia entre as fronteiras do Império Persa, muito devia.⁸ Heródoto descreve os persas como “de todos os homens, aqueles que melhor acolhem os costumes estrangeiros”.⁹ Ele relata com aparente aprovação como Dario, em sua corte, perguntou aos gregos se eles estariam dispostos a comer o cadáver de seus pais. Os gregos, horrorizados, responderam que nunca fariam uma coisa daquelas. Então Dario mandou chamar uns indianos que, de fato, tinham o costume de comer o cadáver dos pais, e lhes perguntou se estariam dispostos a queimá-los. Os indianos reagiram com igual horror à sugestão.¹⁰ Para Heródoto, as tradições dos citas, gregos, egípcios e persas tinham todas a mesma importância. Todo povo, observou, sem dúvida considera seus próprios costumes superiores, e ele não questionava essa perspectiva.

A posição política de Heródoto talvez tenha igual importância para a compreensão da imparcialidade com que ele considerava as diferentes culturas. Ao contrário dos historiadores e etnógrafos posteriores, ele não mantinha relações políticas diretas com as cidades persas nem com as gregas que se opunham a elas. Embora tivesse viajado bastante e vivido um bom tempo em Atenas, continuava um *outsider*, sem uma posição definida a respeito das relações de poder que cada vez mais caracterizavam as perspectivas gregas e persas. Esse não foi de forma nenhuma o caso dos autores subsequentes,

8. Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley, 1990, esp. p. 5-10.

9. Heródoto, *Histórias*, I, 135.

10. *Ibid.*, III, 38.

especialmente após as conquistas de Alexandre o Grande. A partir de então, os autores gregos passariam a fazer parte de uma tradição cultural imperialista, e seu interesse pelo “outro” estaria intimamente vinculado a uma preocupação com o domínio, uma perspectiva naturalmente herdada pelos autores imperialistas romanos.

Portanto Heródoto representa uma perspectiva cultural que pode ser tomada como “pré-orientalista” na acepção desenvolvida pelo crítico literário americano Edward W. Said, sendo o orientalismo “uma distinção ontológica e epistemológica entre ‘o Oriente’ e (na maioria das vezes) ‘o Ocidente’”.¹¹ O fato de ter se recusado a denegrir os costumes dos outros lhe rendeu o epíteto de “barbarófilo”, criado por escritores posteriores que consideravam inferiores todos aqueles que não falavam o grego (o significado original de “bárbaro” era “aquele que fala mal”). Apesar disso, esses mesmos críticos usaram os textos de Heródoto na tentativa de provar a excelência da cultura greco-romana em relação às outras, especialmente às do “Oriente”. É bastante irônico o fato de que, apesar desse constante fluxo denigratório, como observou uma acadêmica, “Heródoto descreveu, resumidamente ou em detalhes, cerca de 50 povos. Entre cinco e oito séculos depois, Plínio, Solino e Mela fizeram referências a 34 desses povos em termos idênticos ou muito semelhantes aos usados pelo historiador grego”.¹²

Esses autores não repudiavam apenas a postura “pró-bárbara” de Heródoto, mas também sua forma de distinguir os povos. Cada povo tinha um conjunto de características distintivas, incluindo costumes, origens, território e sistema político, mas, embora essas características servissem para identificá-los e diferenciá-los de seus vizinhos, elas não faziam deles povos propriamente ditos. Esses autores, como o polímata romano Plínio o Velho, viraram esse sistema

11. Edward W. Said, *Orientalism*, Nova York, 1978, p. 2.

12. Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Filadélfia, 1964, p. 44.

de cabeça para baixo. Essas características, assim como as fronteiras geográficas, tornaram-se os fatores determinantes da identidade étnica, e não simplesmente características daqueles que pertenciam a um grupo específico. Heródoto, por exemplo, havia tido o cuidado de distinguir entre os vários citas e seus vizinhos não citas. Os nêuridas compartilhavam dos mesmos costumes e crenças dos citas, mas Heródoto não os considerava citas, porque supostamente os nêuridas não se reconheciam como tais. Os melanclenes se distinguiam dos citas apenas porque usavam mantos negros, o que fazia deles, de certa forma, não citas.

Para Plínio e outros romanos, que preferiam a ordem à ambigüidade (e talvez à correção), tais categorizações confusas não funcionavam. Plínio queria que os povos fossem claramente delimitados e estava especialmente interessado em classificá-los de acordo com o território. Assim, todas as *gentes* (termo latino equivalente a *gene*) que habitavam além do Danúbio eram citas, independentemente de como eles próprios se consideravam. Essa definição incluía os getas, chamados de dácios pelos romanos, os saurômatas, os *aorsi*, citas degenerados (*scythae degeneres*), os alanos, roxolanos e iáziges sármatas.¹³ Amiano Marcelino, historiador romano do século IV, generaliza ainda mais ao afirmar que as *gentes* dos citas eram inumeráveis e se espalhavam por uma área indeterminável.¹⁴ Ele classifica os citas asiáticos e europeus como um único povo que se espalha até a China a leste e até o rio Ganges a sudeste.¹⁵ Essas definições territoriais e classificações, típicas dos romanos, obcecados pela precisão e pela ordem, objetivava e concretizava a identidade das *gentes* de um modo inteiramente estranho a Heródoto.

Além disso, esses etnógrafos também repudiavam a idéia que Heródoto tinha da transformação histórica, da etnogênese. Espe-

13. Plínio, *História Natural*, IV.

14. Amiano Marcelino, *Histórias*, XXII, 8, 42.

15. *ibid.*, XXIII, 6, 64.

cialmente os geógrafos e enciclopedistas descreviam os povos como se estivessem em um presente eterno, simplificando ou eliminando até mesmo os elementos míticos da abordagem de Heródoto. Plínio, por exemplo, deleitava-se ao agregar o maior número possível de fontes, incluindo povos havia muito desaparecidos, a grupos étnicos de seu tempo em sua *História Natural*. O resultado era uma espécie de lei da conservação dos povos – nenhum povo jamais desaparecia, nenhuma característica mudava. Na melhor das hipóteses, povos antigos adquiriam novos nomes, costumes e características, mesmo que contraditórias, mas o perspicaz romano ainda os reconhecia pelo que supostamente eram. Esses povos eram, em certo sentido, mais uma parte do mundo natural do que do histórico. Além disso, a localização geográfica desses grupos populacionais ganhava cada vez mais importância à medida que os contatos entre os romanos e os bárbaros se intensificavam. Os compiladores identificavam o maior número possível de povos, e os mapas do mundo romano ficavam cada vez mais abarrotados.

Gentes e o *populus*

A caracterização dos costumes, localização geográfica e continuidade propiciou modificações sutis mas significativas no modo como os historiadores e etnógrafos romanos subseqüentes descreviam os grupos sociais. Em primeiro lugar, eles descreviam os outros e a si mesmos de acordo com critérios fundamentalmente diferentes. Apenas aos romanos era atribuída uma noção de desenvolvimento histórico, fluidez e complexidade. A etnogênese do povo romano, sacralizada nas obras de Virgílio e Tito Lívio, criou o *populus* a partir de *gentes* díspares. Para Lívio, a identidade romana era o resultado de um processo contínuo de fusão política. Primeiro Enéas uniu troianos e nativos “sob uma só lei e um só nome”.¹⁶ Da mesma forma, Rômulo

16. Tito Lívio, *Ab urbe condita*, “...nec sub eodem iure solum sed etiam nomine omnes essent, Latinos utramque gentem appellavit”, I, 2.

reuniu a “multidão” e lhes deu leis com as quais eles pudessem se unir em um único grupo.¹⁷ Dessa maneira, apenas o *populus romanus* tinha uma história, ao contrário dos “povos” estrangeiros. Essa história consistia no relato de como surgira o povo romano, um grupo de indivíduos que viviam de acordo com uma única lei. Nesse caso, não se questionou a suposta unidade da ancestralidade, geografia, cultura, língua ou tradição. Em toda a sua longa história, pertencer ao *populus romanus* era uma questão de lei constitucional, e não de lei natural, portanto teoricamente qualquer um poderia ser romano.

A natureza constitucional do povo romano é remanescente da compreensão que Heródoto tinha do processo pelo qual alguns povos bárbaros eram formados e se transformavam, mas não para os estudiosos romanos, como Plínio e Amiano Marcelino. Para eles, os romanos eram completamente diferentes dos outros povos, cujas identidades imutáveis se baseavam não em uma associação e uma aceitação de um sistema legal ou político, mas em critérios geográficos, culturais e lingüísticos. *Populus*, *gens*, *natio* ou *tribus*, independentemente dos termos empregados, os romanos classificavam seus vizinhos, inimigos e vítimas de acordo com um sistema baseado em critérios objetivos e imutáveis. Assim os outros “povos” não tinham história, já que suas origens estavam perdidas em meio aos mitos, e a condição de pertencer a esses povos era determinada pelo nascimento, e não pela escolha. Eles só passavam a fazer parte da história quando entravam na esfera da existência romana.

O único autor romano que adotou a visão neutra do “outro” de Heródoto, pelo menos em parte, foi Cornélio Tácito. Tanto em seu *Agricola*, no qual descreve os habitantes da Britânia, como, e especialmente, em *Germania*, um relato dos europeus que viviam a leste do Reno, ele demonstra simpatia por esses povos que, não fosse por

17. *Ibid.*, “in populi unius corpus”, I, 8.

ele, estariam fora da etnografia clássica. Ainda assim, Tácito não escapa totalmente à tradição etnográfica que elabora os não romanos como os “outros” – até mesmo em sua abordagem dos bretões, a quem atribui a mais nobre condenação do imperialismo romano, e na dos germanos, a abordagem etnográfica mais detalhada desde a descrição dos citas por Heródoto.

Tácito caracteriza os bretões como mais virtuosos que os gauleses, já que, mesmo perdendo sua liberdade, mantinham a coragem. Exaltava seu nobre desejo de vingança contra aqueles que os tinham escravizado. Atribui a Calgacus, líder dos bretões, esta frase sobre a política imperialista romana: “eles criam um deserto e o chamam de paz”.¹⁸ Ainda assim, numerosos detalhes de suas tocantes descrições dos bretões revelam que Tácito, na verdade, não sabia muito sobre eles, e terminava recaindo em muitos dos velhos estereótipos de outros autores romanos menos bem-intencionados. Além disso, atribui equivocadamente origem germânica aos caledônios, por serem ruivos e corpulentos. Supõe que os silures do sul, por causa de sua pele escura e seus cabelos encaracolados, são oriundos da Espanha. Tácito sabia um pouco mais sobre os habitantes do sudeste da Britânia, semelhantes aos gauleses em termos de língua, religião e costumes. Porém, além dessas distinções superficiais e gerais, pouco tem a dizer sobre os costumes, organizações e tradições específicas das várias *gentes*. Caracteriza sua religião como *superstitio*. Sua descrição das características dos bretões, como a ferocidade, e de suas táticas militares distintas é mais um lugar-comum da concepção das culturas bárbaras do que uma descrição realmente distintiva.¹⁹ A nobreza, a coragem e o amor à liberdade que atribui aos bretões são mais um pretexto para condenar os imperadores Nero e Domiciano, os quais odiava, do que o reflexo de uma compreensão genuína desse “povo”.

18. Cornélio Tácito, *Agricola*, XXX, “...atque ubi solitudinem faciunt, pacem appellant”.

19. *Ibid.*, 33.

Apesar de mais detalhada e bem informada, sua descrição dos germanos também se enquadra na ampla tradição da etnografia clássica pós-Heródoto. Não há uma distinção entre as grandes populações e seus subgrupos em seu vocabulário, já que o termo *gentes* é aplicado nos dois casos. Entretanto Tácito revela sensibilidade e correção em suas descrições da ascensão e queda dos diferentes “povos” e nas distinções entre os grandes grupos populacionais, como os suevos, e suas inúmeras *gentes*, e entre as diferentes tradições políticas e culturais desses grupos. Ainda assim, a tradição da etnografia clássica se faz presente. Tácito relata a origem mítica dos germanos, descendentes dos três filhos de Mannus, e as viagens de Hércules. Seu ceticismo declarado em relação às duas lendas, seguido por sua opinião a respeito das origens dos germanos, ecoa fortemente o relato de Heródoto a respeito da origem dos citas, e talvez as idéias de Possidônio, historiador helenístico do século I a.e.c. Em outros momentos de sua descrição, ouvem-se ecos de Júlio César, Lívio e Plínio. Assim como com os bretões em *Agricola*, exalta bastante os germanos, especialmente os que ainda não tinham sido corrompidos pelos vícios romanos. Porém, mais uma vez, há o forte peso da tradição etnográfica pós-Heródoto de fazer julgamentos de valor dos costumes dos bárbaros. Ao exaltar os germanos, Tácito se distancia da crença de Heródoto na equivalência essencial entre os costumes dos povos.

Embora tenha feito descrições mais elaboradas dos não romanos, sua obra teve pouca influência sobre os autores subseqüentes. Até o final do período romano, ou até mesmo muito depois de seu fim, os historiadores continuaram a ver o mundo nitidamente dividido entre romanos e bárbaros, “nós” e “eles”.²⁰

20. Para uma abordagem geral da postura dos romanos em relação aos não romanos, ver J. P. V. D. Balsdon, *Romans and Aliens*, Chapel Hill, NC, 1979.

Os gentios e o povo de Deus

O mundo dicotômico dos romanos não era o único. Os judeus tinham uma noção de categorização social análoga, que dividia a humanidade em duas: o povo de Deus, *am*, e os outros povos, os *goyim*, ou, como são comumente referidos a partir do termo latino para “povos”, os gentios. A Bíblia apresenta dois modelos de povo. O primeiro, subentendido em termos como *goyim* (traduzido na Septuaginta como *ethne* e, por São Jerônimo, como *gentes*), é biológico. O *Gênesis* e o *Êxodo* enfatizam bastante essas raízes biológicas. As genealogias e a história de Babel apresentam explicações para a diversidade em detrimento da unidade original da humanidade. Apesar da semelhança em vários aspectos entre o sentido bíblico e o greco-romano de *ethnos*, os textos judaicos apresentam genealogias de “povos” inteiros, e não apenas de alguns indivíduos das famílias dominantes, fazendo com que os povos das Escrituras Sagradas pareçam ainda mais homogêneos do que os da etnografia greco-romana. Como no caso das *gentes* bárbaras, a condição de pertencer aos *goyim* é supostamente objetiva e imutável. Os *goyim* da Bíblia e os *ethne* ou *gentes* dos etnógrafos clássicos são virtualmente idênticos. Eles pertencem ao mundo natural eterno, e não ao mundo da história.

O segundo modelo é o do *am* (traduzido como *laos*, *populus*), o povo de Israel, um corpo constitucional como o de Roma. Exatamente como Rômulo, que reuniu uma *multitudo* de albanos e latinos e, pela lei, os transformou em um povo, os descendentes de Israel se tornaram o povo de Israel ou de Deus pela aliança no Monte Sinai. No entanto, nem todos os descendentes de Israel seriam herdeiros dessa aliança. Ambos os grupos são determinados constitucionalmente, e não biologicamente.

A natureza constitucional do povo de Israel nem sempre é refletida nos livros heterogêneos que constituem as Escrituras Sagradas

dos hebreus. Nos livros *Esdras* e *Neemias*, os filhos dos israelitas que se haviam casado com estrangeiras foram excluídos do grupo que retornava do cativeiro. Nesse caso, pode-se verificar a origem de uma definição excludente e biológica do povo escolhido. Ainda assim, pelo menos para os profetas posteriores, a condição de pertencer ao *am* não se limita aos que descendem biologicamente de Abraão, Isaac e Jacó. Todos os que aceitam a aliança podem ser filhos de Abraão, assim como o *populus romanus* pode ser acessível a todos.

Identidade social na Antigüidade Cristã

Os autores cristãos do fim da Idade Antiga herdaram tanto as tradições da etnografia clássica como da bíblica. Eles as sintetizaram para formar uma nova concepção da sociedade humana. A Bíblia cristã enfatizava ainda mais a irrelevância das heranças étnica, social e legal. Os indivíduos do novo povo de Deus não estavam ligados por categorias tradicionais étnicas, legais ou de sexo. A última orientação de Cristo foi: “Portanto ide, fazei discípulos de todas as nações (*ethne*)” (*S. Mateus*. 28:19). E Paulo escreveu: “Nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (*Gálatas*. 3:28). O povo de Deus, portanto, une-se sem distinções.

Claro que nem todos absorviam a mensagem do Evangelho e, por volta século IV, os pensadores cristãos, eles próprios inteiramente “romanos” em termos de educação e ideologia, tinham que lidar com um mundo que conservava as distinções excludentes que, havia muito, eram familiares aos judeus e romanos. São Jerônimo, implicitamente em sua tradução da Bíblia, e santo Agostinho, explicitamente em seu *A Cidade de Deus*, fundiram as etnografias romana e judaica em uma única.

Os conceitos de *ethne* e *goyim* continuam presentes em ambos, com suas origens biológicas, status objetivo e continuidade anistó-

rica. Por outro lado, o povo de Deus, os israelitas do Antigo Testamento e os cristãos do Novo, possui as características de um povo sob as perspectivas romana e judaica. Embora a distinção no uso da terminologia não seja sempre tão clara como alguns sugeriram, os padres latinos viam os cidadãos da “Cidade de Deus” como uma comunidade de base constitucional, que, como as de Roma e Israel, baseava-se na lei e no contrato.²¹

Para Agostinho, o terceiro período do mundo, entre Abraão e Davi, foi o período da etnogênese dos israelitas. É o tempo da escolha, o tempo em que o povo de Deus se separa das *gentes*, o tempo do pacto com Abraão, do exílio e do êxodo.²² Com essas experiências – particularmente com a renovação da aliança no Monte Sinai, com os anos de peregrinação, com a organização política em tribos e com a conquista de Canaã –, nasceu o povo de Israel.

Apesar de o povo de Deus ser o *populus* perfeito, já que apenas ele se baseia na verdadeira justiça e no amor absoluto, Agostinho está inclinado a reconhecer que as sociedades profanas também compartilham das características desses povos. Entretanto, embora a tradição romana tenha dividido a humanidade em romanos e os outros, a perspectiva cristã os colocava, pelo menos em teoria, na mesma categoria dos “outros”. O *populus* dos romanos, assim como “o dos atenienses, o dos outros gregos, o dos egípcios, o da antiga Babilônia dos assírios ou o de qualquer outra gens que seja”, é um *populus* genuíno, já que, como os outros, é “unido por uma comunhão baseada em um acordo comum sobre os objetos de seu amor”.²³

Assim, por volta do início do século V, os habitantes do mundo romano, fossem cristãos, judeus ou pagãos, conheciam dois modelos

21. Jeremy DuQuesnay Adams, *The Populus of Augustine and Jerome: A study in the Patristic Sense of Community*, New Heaven, 1971, p. 110.

22. Agostinho, *De Genesi contra Manichil*, I, 23. Ver também Adams, *The Populus of Augustine and Jerome*, p. 48-49.

23. Agostinho, *A Cidade de Deus*, XIX, 24. “*Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus*”. Ver também Adams, *The Populus of Augustine and Jerome*, p. 19.

de povo: o povo que podemos chamar de *étnico*, baseado na ancestralidade, costumes e território, e o povo *constitucional*, baseado na lei e na adesão. Não havia uma terminologia consistente que os diferenciasse, nem mesmo características claras que os distinguissem. A diferença era apenas uma questão de perspectiva. Um observador interno – fosse romano, judeu ou cristão – percebia a complexidade e a natureza heterogênea de sua própria comunidade. A adesão a ela era determinada tanto pela aceitação do indivíduo pela comunidade como pela disposição do indivíduo para aceitar as leis e valores da comunidade. Desse modo, a adesão era, pelo menos em parte, subjetiva e condicional.

Por outro lado, o mesmo indivíduo, ao observar outros povos, enxergava homogeneidade, simplicidade e ausência do aspecto histórico. Na melhor das hipóteses, Roma, as cidades gregas do período clássico e talvez os grandes impérios da Pérsia e do Egito poderiam ser vistos como corpos constitucionais baseados na lei e no comum propósito. Mas o outro modelo – o da ascendência mítica, da categorização biológica e imutável baseada na geografia, língua e costumes – prevalecia, especialmente quando se observavam as *gentes* bárbaras, que cercavam e ameaçavam cada vez mais a *romanitas*.²⁴ Essa distinção não era feita com base nas realidades das organizações sociais ou culturais reconhecidas, mas nos preconceitos herdados ao longo de séculos, desde a rejeição da investigação imparcial, levada a cabo por Heródoto, dos povos do mundo conhecido.

Etnografia clássica e as migrações bárbaras

Os historiadores do final da Antigüidade, especialmente Amiano Marcelino, Procópio e Prisco, percebiam as contradições entre a tradição herdada e suas experiências pessoais com os povos bárbaros, que transformaram o império entre os séculos III e VI. Ao con-

24. Romanidade. (N. T.)

trário dos etnógrafos de poltrona, como Plínio, cuja ignorância e distanciamento dos fatos permitiam que classificassem os povos do mundo de acordo com um sistema demasiado abrangente e arbitrário, esses historiadores mantinham contato direto e prolongado com essas *gentes*. A desordem da realidade se chocava inevitavelmente com a nitidez da teoria.

Quando, por exemplo, Amiano descreve as campanhas do imperador romano Juliano contra os alamanos no século IV, está ciente de que os alamanos constituem uma confederação complexa. São liderados por sete reis, sendo Chnodomarius e Serapio, segundo ele, os mais poderosos. Mas esse exército não é formado por uma única *gens alamannorum*, mas “por várias nações (*nationibus*), em parte devido à ganância, em parte a um tratado de assistência mútua”.²⁵ Procópio começa sua descrição dos godos explicando que “havia muitas nações góticas no passado, e ainda há no presente”, então ele lista os mais importantes desses *ethne*, como os godos, vândalos, visigodos e gépidas.²⁶ Quando Prisco visitou a corte de Átila, descreveu os hunos como uma combinação de vários povos que falavam a língua huná, o gótico e o latim.²⁷

Ainda assim, o peso da tradição era tão forte que nem mesmo esses observadores próximos puderam se desvencilhar das conjecturas da etnografia clássica. Amiano, por exemplo, tinha um conhecimento pessoal dos alamanos e outros povos da fronteira ocidental, mas freqüentemente se referia a eles simplesmente como *germani*

25. Amiano Marcelino, XVI, 12, 26. Sobre os alamanos, ver Dieter Geuenich, *Geschichte der Alemannen*, Stuttgart, 1997, e Hans Hummer, “The Fluidity of Barbarian Identity: The Ethnogenesis of Alemanni and Suebi, AD 200-500”, *Early Medieval Europe* 7, 1998: 1-27.

26. Procópio de Cesaréia, *História das Guerras* III, II, 1-6. Sobre os godos, ver Herwig Wolfram, *History of the Goths*, Berkeley, 1987, e, para uma história mais tradicional, que não aceita o senso de fluidez relativo aos godos proposto por Wolfram, ver Peter Heather, *The Goths*, Oxford, 1996.

27. Em Constantine Prophyrogenitus, *Excerpta de Legationibus Romanorum ad Gentes*, Carolus de Boor (Ed.), Berlin, 1093, I, p. 135. Sobre os hunos, ver Otto Maenchen-Helfen, *The World of the Huns*, Berkeley, 1973; E. A. Thompson, *The Huns*, 2 ed. rev., Oxford, 1996; e Herwig Wolfram, “The Huns and the Germanic Peoples”, em Franz H. Bauml e Marianna D. Birnbaum (Eds.), *Attila: The Man and his Image*, Budapeste, 1993, p. 16-25.

ou *barbari*. Ele não incluía povos do Leste, como os godos, entre os *Germani* – o termo tinha um significado geográfico, e não lingüístico. Procópio, após distinguir uma variedade de godos, recorreu à tradição para declarar que seus antigos nomes eram “saurômatas” e “melanclenes”, dois povos de Heródoto, e então afirmou que também eram conhecidos como os *ethne* getas. Segundo ele, apenas os nomes eram diferentes – em termos de aparência, leis e religião, eram exatamente os mesmos.²⁸ Claramente, apesar dos detalhes de suas informações, ele ainda era um prisioneiro da literatura etnográfica clássica que o precedera.

Por que ele não foi capaz de dar prioridade à experiência em detrimento da tradição, reconhecendo nos outros povos as mesmas complexidades que havia entre os romanos? A arrogância e o chauvinismo cultural pesaram, sem dúvida. A ignorância, é claro, também teve seu peso, assim como o forte preconceito em relação aos não romanos. Mas sua perspectiva também era em parte uma perspectiva prática: os imperialistas romanos achavam mais fácil lidar com os outros povos quando vistos como povos étnicos homogêneos, e não como tão complexos e fluidos quanto a população romana. As comunidades que efetivamente desafiavam essas categorizações objetivas – especialmente os judeus e cristãos, que compartilhavam da visão dicotômica do mundo dos romanos, mas que se colocavam no centro – eram particularmente frustrantes. O imperador Marco Aurélio, a respeito de suas negociações com os judeus, supostamente teria dito: “Oh, seus marcomanos, seus quados, seus sármatas! Pelo menos encontrei um outro povo ainda mais perturbado do que vocês”. Juliano, ao reclamar com os cristãos, lembrando Marco Aurélio, diria: “Escutem, vocês, a quem os alamanos e francos andaram ouvindo”.²⁹ Se pelo menos os judeus e cristãos pudessem agir como as *gentes* bárbaras, tudo estaria bem no império. O problema era

28. Procópio, III, II, 4-5.

29. Amiano Marcelino, XXII, 5.

que, como se podia esperar, nem as *gentes* bárbaras agiam de acordo com os padrões atribuídos a eles.

Apesar das categorizações romanas, os povos bárbaros – cuja entrada no mundo romano o havia transformado tão profundamente –, como os próprios romanos, eram unidades políticas de caráter mais constitucional do que étnico que uniam grupos de origens culturais, lingüísticas e geográficas diversas, sob a liderança dos clãs de guerreiros nobres. Os alamanos, godos, alanos, hunos, francos e outros eram formados por grupos que falavam diferentes línguas, tinham diferentes costumes e se identificavam por meio de diferentes tradições.

Ao que parece, eles também apareceram e desapareceram de modo consideravelmente rápido, apesar da tendência que tinham de adotar nomes de “povos” antigos e da tendência dos romanos de identificar os novos “povos” por meio de nomes citados por Heródoto, Plínio ou qualquer outra autoridade da Antigüidade, o que dava a impressão de serem bem mais antigos do que realmente eram. Enfim, quando surgiram na órbita do império, suas estruturas econômicas, sociais e políticas foram moldadas pela civilização romana, assim como a percepção que tinham de si mesmos foi fortemente influenciada pelos sistemas de classificação de seus vizinhos imperialistas, cujos costumes procuraram assimilar.

Os povos da Europa no final da Antigüidade

Dependendo do sistema de classificação social escolhido, é possível categorizar os habitantes da Europa dos primeiros séculos do império de várias maneiras semelhantes e até mesmo contraditórias.

Até o século II, uma distinção tradicional entre as populações livres do império havia sido a do cidadão ou não cidadão. No século I, essa era uma linha divisória que não se baseava necessariamente na língua, no *ethnos* ou na geografia, como bem ilustra a história da cidadania romana de São Paulo e suas conseqüências. Entretanto

os limites da cidadania, e portanto da lei romana, dependiam da província e da *civitas*, de modo que a cidadania restrita reforçava as distinções culturais, políticas e regionais pré-romanas. Porém, após o ano de 212, quando a cidadania se estendeu a praticamente todos os indivíduos livres do império, incluindo pagãos e judeus – o que, na verdade, foi uma medida para aumentar a receita pública –, essas distinções não significavam mais nada. A partir de então, o que importava era a distinção social, baseada principalmente na condição financeira e na influência política, entre os *honestiores*, membros da elite que tinham acesso fácil ao imperador e que gozavam do direito de apelar em caso de acusações severas, e os *humiliores*, ou plebeus, sujeitos à autoridade dos governadores das províncias sem direito à apelação.

A universalização da cidadania também teve como conseqüência a abolição virtual das tradições legais não romanas em prol de uma lei romana universal. Apesar de isso nunca ter eliminado completamente as variações regionais da lei, especialmente no leste helenizado, enfraqueceu a identidade das províncias. Embora, por toda a história do império e além dela, os indivíduos das elites continuassem a se identificar fortemente com suas *civitas*, esse tipo de apego emocional e bairrista era suplementar à identidade romana, e não seu substituto. Esse sentimento não era forte a ponto de colocar as comunidades umas contra as outras. Pelo contrário, ele se manifestava como uma espécie de orgulho local, expresso pela exaltação de seus campos férteis, seus atributos naturais, suas safras de alta qualidade e suas tradições.

À medida que o governo central se enfraquecia, essas identidades locais, expressas com termos provenientes das subdivisões civis romanas e do vocabulário “étnico” pré-romano, começaram a dominar a retórica dos discursos provincianos. Na Gália, onde as unidades administrativas romanas se baseavam, até certo ponto, nos territórios das tribos locais, os nomes tribais ressurgiam como designações prestigiadas das identidades regionais.

Da mesma forma, à medida que o poder imperial perdia força na Europa Ocidental, as elites bárbaro-romanas começavam a tentar posicionar as novas realidades sociais e políticas sob a perspectiva das tradições políticas e etnográficas herdadas. Longe de rejeitar as imagens simplistas de etnicidade, elaboradas durante séculos de escrita clássica, eles as internalizavam, aceitando as características que os romanos, havia muito, atribuíam a eles. O resultado foi que, tanto nos reinos bárbaros como em Constantinopla, essas novas unidades políticas, com seus líderes bárbaros, passaram a ser compreendidas como as “outras”, de acordo com a terminologia herdada da etnografia greco-romana. Em todo o antigo império, as elites governantes se viam e eram vistas como *gentes*, unidas, sob o comando de um rei étnico, pela ascendência comum, pela língua e pelos costumes. Ainda assim, essas novas elites buscavam a equivalência entre suas *gentes* e o *populus romanus*. O resultado foi uma transformação do modo como as duas categorias sociais eram compreendidas.

Essa equivalência pressupunha virtude, erudição e tradições análogas. Desse modo, os “novos” povos que surgiram nas fronteiras do império teriam que adquirir uma história tão antiga e gloriosa como a dos romanos. As origens troianas de Roma haviam colocado a história romana à altura da grega. Os defensores da fé judaica, e depois os da cristã, haviam enfrentado o mesmo problema e o resolveram estabelecendo a história do povo hebreu em um contexto histórico greco-romano, pressupondo não apenas uma equivalência entre eles como também um antigo contato e uma apropriação dos patriarcas e profetas hebreus pelos filósofos e legisladores gregos. Na primeira tentativa conhecida de reavaliação do povo bárbaro, Cassiodoro aparentemente lançou mão da mesma abordagem, baseando-se em autores antigos para elaborar descrições dos povos que supostamente eram godos e assim combinar as tradições orais góticas em uma única tradição universal, ou seja, em uma história greco-romana, em favor de seus governantes ostrogodos. Em sua história dos godos, hoje perdida, ele afirmava que havia “transformado a origem góti-

ca em história romana”.³⁰ O verdadeiro significado dessa afirmação tem sido há muito tempo objeto de muitos debates. Isso certamente significa muito mais do que, como supôs um historiador, um relato da história gótica como uma “biografia em série”, à maneira dos historiadores romanos.³¹ Ao estabelecer 17 gerações de reis góticos (o mesmo número que havia entre Enéas e Rômulo), ao descobrir seus feitos em livros (gregos e latinos), e não em sua tradição oral, Cassiodoro mostrava que os godos, apesar de bárbaros, pertenciam ao mesmo mundo dos romanos. Nas primeiras seções da *Getica* de Jornandes – em parte baseada na obra perdida de Cassiodoro –, os godos, relacionados aos getas da historiografia clássica, conhecem guerreiros valorosos e reis virtuosos da família dos Amali e cultivam a filosofia e a teologia mesmo antes de entrarem na órbita do mundo romano.

A versão de Jornandes da inclusão dos godos na historiografia clássica estabeleceu o modelo que seria seguido por todos os historiadores das “histórias bárbaras” subseqüentes. Independentemente dos programas políticos, religiosos ou literários que seguissem, do século VI ao XII, os autores do que é conhecido pelo vago termo *Origines gentium* levavam seus povos ao palco da história greco-romana o mais rápido possível, baseando-se para isso na etnografia da Antigüidade e na história romana, isso quando não davam um jeito de fazer com que seus povos descendessem diretamente de heróis troianos.

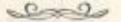
Porém, ao mesmo tempo em que as elites dos reinos bárbaros internalizavam a tradicional perspectiva romana dos bárbaros, elas apagavam a antiga e estimada distinção entre bárbaros e romanos. Essa foi a intenção explícita de Jornandes, que conclui sua *Getica* com a união entre os Amali e os Anicii, concretizada com o nascimento de Germanus Posthumus, filho do último dos Amali e sobrinho do imperador Justiniano. A redução de romanos e godos a duas

30. “*Originem Gothicam fecit esse historiam Romanam*”. Cassiodoro, *Variae*, 9.25.4-6.

31. Walter Goffart, *The Narrators of Barbarian History (A.D. 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul de Deacon*, Princeton, 1988, p. 35-38.

famílias, que puderam se unir devido a uma aliança matrimonial fortuita, modificou não apenas a compreensão dos *ethne* bárbaros, mas também a do povo romano. Por volta do século VI, o *populus romanus* era visto, pelo menos por autores como Jornandes, da mesma forma que uma *gens* bárbara em termos qualitativos. As distinções entre “eles” e “nós” estavam desaparecendo. Certamente a idéia de uma *gens* de Roma não era estranha ao pensamento romano: poetas como Virgílio cantaram as proezas realizadas para a fundação da *gens* romana. Ainda assim, a velha idéia de que tais grupos sociais podiam de fato ser fundados e desse modo ficar de fora da ordem natural de nascimento e ancestralidade (como na noção mais orgânica de *natio*) estava enfraquecendo. Os romanos estavam se tornando uma *gens* como seus vizinhos e sucessores bárbaros.

Ao mesmo tempo que os romanos se tornavam uma *gens*, os bárbaros se tornavam, cada vez mais, um *populus*. A mudança na classificação étnica de “eles” para “nós” no contexto dos reinos bárbaros deu uma nova ênfase à natureza política dos povos, algo que havia sido um elemento secundário na etnografia clássica, mas decisivo na identidade constitucional romana. A condição de pertencer a um povo bárbaro dependia mais de uma disposição para se identificar com as tradições do povo em questão – representadas por sua liderança política, ou seja, suas famílias reais ou nobres – e de sua competência para contribuir com essas tradições, especialmente por meio do serviço militar, do que da ascendência biológica, da cultura, da língua ou da origem geográfica. É para esse processo complexo, contraditório e fascinante da criação dos povos europeus, tanto na mente dos intelectuais como nas terras do Império Romano, que nos voltamos agora.



BÁRBAROS E OUTROS ROMANOS

Os romanos adoravam comparar seu mundo ao dos bárbaros. Porém, como sugerimos no capítulo anterior, esses dois mundos correspondiam a duas categorias distintas: a identidade romana, como o *populus romanus*, era constitucional, criada internamente e baseada em uma cultura e uma tradição intelectual comuns, em um sistema legal e em uma predisposição para a integração a uma tradição político-econômica comum. Resumindo, a qualidade de *romano* era uma categoria constitucional, e não étnica. Já a qualidade de *bárbaro* era uma categoria inventada, projetada em uma variedade de povos com todos os preconceitos e pressuposições de séculos de etnografia clássica e imperialismo. Além disso, apesar da ênfase que os romanos davam à diferença entre as duas categorias, uma necessariamente não excluía a outra. Um indivíduo podia ser ao mesmo tempo romano e bárbaro. A distinção, sempre mais teórica do que real, tornou-se ainda mais incerta nos séculos IV e V.

Identidades regionais, religiosas e de classe no Império

A qualidade de romano também não era o principal meio de identificação para os milhões de habitantes (permanentes ou temporários) do Império Romano. Os habitantes do Império se identificavam mais pela classe social, pela profissão ou pela cidade em que viviam