



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

A CONCEPÇÃO DE ALMA/ESPÍRITO NA PRÉ-HISTÓRIA:
UM ESTUDO SEMÂNTICO DO NOSTRÁTICO

FELIX ANTONIO DE MEDEIROS FILHO

JOÃO PESSOA – PARAÍBA

2014



UFPB – UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

FELIX ANTONIO DE MEDEIROS FILHO

A concepção de alma/espírito na Pré-História:

um estudo semântico do Nostrático

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Fabrício Possebon

Co-Orientadora: Prof^a Dra. Maria Bernadete Marques Abaurre

JOÃO PESSOA – PARAÍBA

2014

M488c Medeiros Filho, Felix Antonio de.

A concepção de alma/espírito na Pré-História: um estudo semântico do Nostrático / Felix Antonio de Medeiros Filho.-- João Pessoa, 2014.

156f

Orientador: Fabrício Possebon

Coorientadora: Maria Bernadete Marques Abaurre

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE

*1. Ciências das religiões. 2. Religiões pré-históricas.
3.Nostrático - estudo semântico. 4. Religião grega.
5.Religião hebraica.*

UFPB/BC

CDU: 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

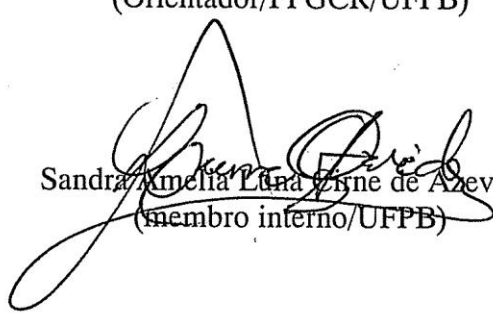
*“A CONCEPÇÃO DE ALMA/ESPIRITO NA PRE-HISTÓRIA: UM ESTUDO
SEMÂNTICO DO NOSTRÁTICO”*

Felix Antônio de Medeiros Filho

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Fabricio Possebon
(Orientador/PPGCR/UFPB)



Sandra/Amélia Lúcia Freire de Azevedo
(membro interno/UFPB)



Maria Bernadete Marques Abaurre
(membro externo/ UNICAMP)

A todos os que deram forças e sem medo algum
exerceram sua liberdade, sabedoria e energia em
fazer o mundo mais interessante.

Agradeço sem cerimônia alguma

à confiança que os professores Fabrício Possebon
e Maria Bernadete Abaurre deram à minha empreitada;
ao apoio da minha mãe, sem a qual todo o esforço
de um mestrado sem bolsa seria praticamente impossível;
ao polegar erguido de minha irmã, Mara, que me deu forças a todo momento;
à presença de Ranieli Victor, que sempre me apoiou;
ao sorriso de Liara Maria, que renovou minhas energias;
à amizade e proximidade que se estreitou com a turma 7;
aos professores do curso pelas aulas ministradas
e pelo esforço em manter esta pós-graduação em funcionamento;
ao monge Rui Iko e à irmã no Dharma Luciana Reikô,
sem os quais não saberia meditar adequadamente,
que me foi necessário para manter a mente calma;
ao grupo de discussão no Yahoo! de raízes do Nostrático, criado por Bomhard;
ao grupo de discussão em Lexicoestatística criado por George Starostin no Facebook;
ao Sol, que em Leão me garantiu uma boa autoestima
para não me deixar abalar pelas dificuldades;
à Lua, que em Câncer me concedeu estabilidade emocional
para superar as crises existenciais do Mestrado;
Ao Big Bang, que fez tudo estar aqui e funcionar como devia funcionar;
a todos os Budas e Bodissatvas pela compreensão da natureza das coisas.

RESUMO

O Nostrático é uma língua hipotética deduzida por Holger Pedersen no início do século XX. Desde que a hipótese foi levantada no mundo científico, várias gerações de linguistas vêm tentando resolver o problema que ela criou. Ancestral do Grego e do Hebraico, o Nostrático aponta em seu vocabulário para um modo de vida esquecido pelas duas culturas, mas cujas marcas não desapareceram de seu léxico. Falada no Mesolítico, quando a cultura da Pedra Lascada estava em transição para a Pedra Polida, essa língua acompanhou ainda em sua existência a transformação de uma economia de caça e coleta para uma agrícola e paulatinamente urbanizada. O estudo da raiz nostrática * $\text{ḥot} \text{ } \text{Ṿ}$ - “respiração, sopro” permitiu perceber como cognatos o vocábulo grego ἄτμός “sopro, bafo, ar” e a raiz hebraica $\sqrt{qtr}$ “incenso, aroma”, enquanto que em suas línguas irmãs, em ambas as famílias linguísticas, vinha frequentemente significando também “alma, fantasma, espírito, divindade”. O grego, representante do ramo Eurasiático das línguas nostráticas, mais especificamente o Indo-Europeu, ainda mantém em seu vocabulário alguma relação com a religião xamânica. Por outro lado, o hebraico, representante do Afrasiático, da família Semita, já sofreu profundas transformações devido ao advento da agricultura, que atingiu aquele povo em períodos mais arcaicos que entre os indo-europeus. Para ilustrar isso, fez-se a seleção dos textos literários mais antigos de cada língua, permitindo analisar a recorrência mais primitiva desse léxico e só então compará-los. Para essa comparação, vale-se de um estudo semântico que permite verificar quais elementos de sua semântica são mais persistentes e quais foram perdidos na evolução dessas línguas, assim sendo possível mapear que conceitos arcaicos para “alma” na religião nostrática ainda estão presentes na atualidade.

Palavras-Chaves: Alma, Nostrático, Língua Grega, Língua Hebraica, Pré-História, Religião Grega, Religião Hebraica, Religiões Pré-Históricas, Xamanismo, Paganismo.

ABSTRACT

Nostratic is a hypothetical language inferred by Holger Pedersen in the beginning of the 20th century. Since the hypothesis was set up in the scientific world, several generations of linguists have been trying to solve the problem it created. Ancestral language of Greek and Hebrew, the Nostratic indicates in its vocabulary a lifestyle forgotten by both cultures, but though its marks did not disappear in their lexicon. Spoken in the Mesolithic, when the Early Stone Age was in transition to the Polished Stone Age, this language followed in its existence the change from a hunting and gathering economical culture to an agricultural and urbanized one. The study of the nostratic root **ǵoʔ* “breathe, blow” allowed to perceive it as cognate for the Greek *ἀτμός* “blow, breath, air” and the hebrew root *qṭr* “incense, scent”, whereas in its sister languages, in both linguistic families, it has often meant “soul, phantom, spirit, deity”. The Greek, an example of the Eurasiatic Branch of the Nostratic Languages, more specifically the Indo-European, still keeps in its vocabulary some relation with the shamanic religion. On the other hand, the Hebrew, example of the Afrasiatic Branch, from the Semitic family, already suffered deep changes due to the advent of agriculture, which reached that people in more archaic periods than the indo-europeans. To illustrate this, there was a selection of the older literary texts in each language, which allowed us to analyse the most primitive recurrence of this lexicon, for comparison. For this comparison, a semantic study was accomplished in order to check which elements of its semantics are more persistent and which are lost in the evolve of these languages, and thus it was possible to chart which archaic concepts for “soul” in the Nostratic religion are still present today.

Keywords: Soul, Nostratic, Greek Language, Hebrew Language, Prehistoy, Greek Religion, Hebrew Religion, Prehistoric Religions, Shamanism, Paganism.

Lista de Tabelas

Tabela 1: Comparação semântico-componencial sobre o conceito de alma entre o Budismo e o Cristianismo	88
Tabela 2: Comparação estrutural das línguas neolatinas	101
Tabela 3: Comparação semântico-componencial da raiz $\sqrt{s}tr$	127
Tabela 4: Comparação semântico-componencial da raiz $\sqrt{s}tr$, revisado	128
Tabela 5: Comparação semântico-componencial da raiz $*\bar{o}t-/*\bar{e}t-$	130
Tabela 6: Comparação semântico-componencial da raiz $*\bar{o}t-/*\bar{e}t-$, revisado	132
Tabela 7: Comparação estrutural das línguas indo-europeias	133
Tabela 8: Comparação estrutural das línguas semitas	134
Tabela 9: Comparação estrutural das línguas tungúsicas	134
Tabela 10: Comparação estrutural das línguas eurasiáticas	135
Tabela 11: Comparação estrutural das línguas nostráticas	135
Tabela 12: Análise semântico-componencial de $\alpha\tau\mu\acute{o}\varsigma$	136
Tabela 13: Análise semântico-componencial de $\alpha\tau\mu\acute{o}\varsigma$, revisado	137
Tabela 14: Análise semântico-componencial de $\bar{a}tm\bar{a}$	137
Tabela 15: Comparação semântico-componencial da raiz $*\bar{o}t-/*\bar{e}t-$	138
Tabela 16: Comparação semântico-componencial da raiz $*\bar{o}t-$	139
Tabela 17: Comparação semântico-componencial do Eurasiático	139
Tabela 18: Comparação semântico-componencial da raiz $*\bar{u}t^o$	140
Tabela 19: Comparação semântico-componencial do Semita	141
Tabela 20: Comparação semântico-componencial do Afrasiático	142
Tabela 21: Comparação semântico-componencial do Nostrático	143

Lista de figuras

Figura 1: Pedra de Makapansgat	32
Figura 2: Árvore genealógica do Nostrático	70

Abreviações

Neste trabalho, contemplam-se algumas abreviações, usadas aqui para representar elementos gramaticais, fonológicos ou históricos, que são, a saber:

[]	<i>lexema</i>
1p	<i>1ª pessoa do plural</i>
1s	<i>1ª pessoa do singular</i>
2fp	<i>2ª pessoa feminina plural</i>
2fs	<i>2ª pessoa feminina singular</i>
2mp	<i>2ª pessoa masculina plural</i>
2ms	<i>2ª pessoa masculina singular</i>
2p	<i>2ª pessoa do plural</i>
2s	<i>2ª pessoa do singular</i>
3fp	<i>3ª pessoa feminina plural</i>
3fs	<i>3ª pessoa feminina singular</i>
3mp	<i>3ª pessoa masculina plural</i>
3ms	<i>3ª pessoa masculina singular</i>
3p	<i>3ª pessoa do plural</i>
3s	<i>3ª pessoa do singular</i>
abl.	<i>ablativo</i>
absol.	<i>absolutivo</i>
ac.	<i>acusativo</i>
adj.	<i>adjetivo</i>
adv(x)	<i>advérbio</i>
aor.	<i>aoristo</i>
art.	<i>artigo</i>
at.	<i>voz ativa</i>
com.	<i>completo</i>
conj(x)	<i>conjunção</i>
cons.	<i>construto</i>
dat.	<i>dativo</i>
f.	<i>feminino</i>
gen.	<i>genitivo</i>
imp.	<i>imperfeito</i>
imper.	<i>imperativo</i>
inc.	<i>incompleto</i>
inf.	<i>infinitivo</i>
interj(x)	<i>interjeição</i>
m.	<i>masculino</i>
med.	<i>voz média</i>
mp.	<i>voz médio-passiva</i>
n.	<i>neutro</i>
nom.	<i>nominativo</i>

opt.	<i>optativo</i>
part.	<i>particípio</i>
partíc(x)	<i>partícula intraduzível</i>
pas.	<i>voz passiva</i>
prep(x)	<i>preposição</i>
pres.	<i>presente</i>
sub.	<i>subjuntivo</i>
superl.	<i>superlativo</i>

Tempos verbais hebraicos

Qal	<i>Grau normal</i>
Nifal	<i>Grau normal passivo</i>
Piel	<i>Grau intensivo ativo</i>
Pual	<i>Grau intensivo passivo</i>
Hithpael	<i>Grau intensivo reflexivo</i>
Hifil	<i>Grau causativo ativo</i>
Hofal	<i>Grau causativo passivo</i>

Sumário

Introdução 12

- 1. Corpus 21
- 2. Divisão dos capítulos 22
- 3. Objetivos 23
- 4. Metodologia 24

Capítulo I: Da Pré-História aos pensamentos semita e indo-europeu 26

- 1.1. Definindo a Pré-História 28
- 1.2. A mente do homem pré-histórico 31
- 1.3. A humanidade antes da agricultura 34
- 1.4. A religião na Pré-História 37
- 1.5. Pós-morte e xamanismo na Pré-História 42
- 1.6. O advento da agricultura 50
- 1.7. A alma grega 52
 - 1.7.1. A religião grega arcaica 60
- 1.8. Os hebreus 62
- 1.9. A alma hebraica 65
- 1.10. Os povos nostráticos 69
- 1.11. Do Nostrático ao Grego e ao Hebraico 72

Capítulo II: Comparação, Semântica, Religião 74

- 2.1. Os métodos da ciência da linguagem e a história 74
 - 2.1.1. O método etimológico 74
 - 2.1.2. O método filológico 80
 - 2.1.3. O método Histórico-Comparativo 82
 - 2.1.4. A Semântica Componencial 84
- 2.2. Métodos externos à linguística 90
 - 2.2.1. Arqueologia 90
 - 2.2.1.1. Os gregos 91
 - 2.2.1.2. Os indo-europeus 92
 - 2.2.1.3. Os hebreus 93
 - 2.2.1.4. Os semitas 94

2.2.1.5. Afrasiáticos, Eurasiáticos, Nostráticos	95
2.2.2. A genética	96
2.3. Método histórico-comparativo aplicado à raiz 155 * $\text{ʕoʔ}\nabla$ -	100
2.4. Estrutura das línguas estudadas	102
2.4.1. O Indo-Europeu	102
2.4.2. O Afrasiático	106
2.4.3. O Nostrático	109
Capítulo III: Estudo de vocabulário	113
3.1. Estudo de vocabulário hebraico	115
3.2. Estudo de vocabulário grego	122
3.3. Uma análise comparativa	126
3.4. Notas da religião nostrática	143
Considerações finais	145
Bibliografia	148

INTRODUÇÃO

A alma pode ser uma das ideias religiosas mais antigas da humanidade (VANZAGO, 2012). Há evidências que apontam para uma crença semelhante em outra espécie conhecida, o Homem de Neandertal¹ (ARMSTRONG, 2005; COULIANO, ELIADE, 1999). A alma é um conceito ligado à esfera do sagrado, uma vez que brota frequentemente de uma noção sacralizada da realidade e das atitudes perante a vida (ELIADE, 2002). Essas atitudes, porém, resultam da íntima ligação entre os humanos primordiais e a morte, fazendo com que diversas realidades advenham daí: deuses, sobrenatural, espíritos, cosmogonias, escatologias, jornadas espirituais etc. (SYKES, 2003).

Sendo a alma uma dessas realidades sagradas, a presente pesquisa compara como o conceito evoluiu desde culturas primordialmente xamânicas² até as mais complexas e sacerdotais como a hebraica e a grega. Essa empreitada exige o retorno no tempo até a pré-história, verificando como se comportava tal sistema sagrado nas línguas reconstruídas por meio da comparação de línguas vivas ou arcaicas que deixaram registro escrito, através da análise de um único e pontual vocábulo, que foi deduzido a partir de estudos comparados de diversos filólogos e linguistas históricos (CAMPBELL, 1999).

Observando elementos referentes a ideias modernas como *alma*, *espírito* e *sopro*, percebi componentes semânticos nos dicionários de Grego e Hebraico em relação ao termo cognato ao nostrático **ʕoʔ* V-. Essa semelhança não era somente semântica – como será visto no primeiro capítulo, diversas culturas ligam o ar aos espíritos – como também etimológica – **ʕoʔ* V- foi reconstruído a partir de termos cognatos de diversas línguas e protolínguas.

A importância de tal cultura pré-histórica reside no fato de que ela pode ser a antepassada da maioria das grandes tradições culturais³ do mundo moderno. Ela tem

¹ Diversas evidências envolvem ritos funerários e modos distintos de sepultar seus mortos, com deitá-los sobre o flanco direito com o rosto voltado para o nascente. Isso indica que existia uma preocupação nos neandertais sobre o que acontecia com o morto durante e após a morte, o que sugere a presença da crença de uma permanência após a morte (ARMSTRONG, 2005).

² Aqui entende-se o conjunto das teorias levantadas por Eliade (1983) e Armstrong (2005) de que o xamanismo corresponde a uma das formas mais antigas da religião humana, ao lado do totemismo e do animismo – esta última concepção bastante problematizada no trabalho de Durkheim (1996).

³ Os Altaicos têm uma série de xamanismos-paganismos, como é o caso do Xintoísmo, do Tengriismo, e dos diversos xamanismos da Ásia Central. Existem tradições afrasiáticas, como as religiões abraâmicas (judaísmo, cristianismo, islamismo), acadianas e cananeias, além das religiões egípcias e do paganismo berbere. O universo indo-europeu é riquíssimo em tradições pagãs, além do Zoroastrismo, os diversos

como grupos descendentes os grupos de línguas Uralo-Altaico, Afroasiático, Esquimó-Aleúte e algumas famílias como o Indo-Europeu, o Dravídico e o Kartveliano (DOLGOPOLSKY, 2008; GREENBERG, 2005). Isso significa que tradições espirituais de povos desses grupos são considerados desdobramentos da espiritualidade nostrática, ou pelo menos herdaram a língua, que continha as instituições sagradas desse grupo.

Em seu vocabulário sagrado, principalmente entre aquelas culturas que preservaram a matiz xamânica primordial, tende à similaridade e ao conservadorismo léxico – algo que será visto melhor no terceiro capítulo –, sendo mais díspar à medida que contemplam-se culturas que sofreram muitas mudanças.

A pesquisa sobre uma religião pré-histórica no âmbito linguístico deve-se à necessidade de conhecer a origem dessas manifestações religiosas, algo que foi realizado já com a cultura indo-europeia, no caso de Benveniste (1995). Mapear um vocabulário nos pontos em que ele converge ajuda a entender suas bases na história, de modo a melhor compreender as manifestações modernas⁴. Um problema norteador deste trabalho foi, principalmente, a compreensão da religião de um povo a partir das informações linguísticas do mesmo. Desta forma parte-se para a identificação das concepções sobre a alma e os espíritos que os estudos Histórico-Comparativos evidenciam, não negligenciando aspectos Antropológicos ou Sociológicos envolvidos, para que o trajeto que essa ideia seguiu desde sua origem até a formação das grandes religiões mundiais possa ser detalhado e mais bem conhecido.

A língua expõe os conceitos fundamentais do pensamento e da vida coletiva de uma sociedade. Estudar um vocabulário é também estudar sua organização e seus conceitos de realidade fundamentais (LOPES, 1979; SAUSSURE, 1978).

A língua é, essencialmente, a troca de informação verbal⁵ entre dois sujeitos. Por isso, a Linguística, enquanto ciência, não tem conceitos estéticos ou símbolos religiosos

desdobramentos europeus do Cristianismo, e das religiões Dármicas, a exemplo do Brahmanismo, do Hinduísmo, da Ioga e do Budismo, que suspeita-se até que tenham origem também em povos dravídicos do sul da Índia. Como há a possibilidade de inserir também no universo nostrático as línguas inuits, o xamanismo inuit seria também inserido nesse cosmos religioso.

⁴ Um dos princípios da linguística é que a língua revela modos de conceber o mundo (LOPES, 1979). Portanto, um vocabulário de uma língua apresenta, dentre outras coisas, um conjunto de realidades selecionadas pelo povo que dele faz uso.

⁵ A linguagem verbal consiste tanto na manifestação falada quanto na escrita de uma língua (CALIL, 2007; MARTELOTTA, 2010), porém, linguistas como Saussure preferem definir a língua como um “conjunto de costumes linguísticos”. Mas a definição de língua como troca verbal é importante para diferenciá-la da *linguagem*, que é o conjunto de qualquer tons comunicativo que sirva para trocar mensagens. Sapir entende a linguagem como um método de transmitir emoções e ideias por meio de signos voluntários (LYONS, 1987). Bloch e Trazer entendem a língua como essencialmente uma produção vocal, excluindo sua manifestação escrita (LYONS, 1987). Por questões de nomenclatura e

como objeto de estudo primário (LYONS, 1987). Mas como a língua é também representação, e não somente comunicação, os limites modernos entre Linguística e Semiótica podem se estreitar para garantir uma melhor investigação. O código linguístico afasta-se de outros elementos que não os de natureza sequencial, significando que a realização linguística ocorre com a presença de um elemento de cada vez marcado na sequência do tempo (PAIS, 1977).

Pode-se falar da religião e do imaginário como uma linguagem, cujas informações são transmitidas de um emissor ou geração de emissores específicos para um receptor ou uma geração de receptores específicos. A língua natural – e, por conseguinte, a linguagem – “é simultaneamente o único modo de ser do pensamento, [...] sua matéria no plano do conteúdo, e realidade do pensamento [...] o próprio elemento da comunicação e sua realização no plano da expressão” (BASTOS, CANDIOTTO, 2007: p. 15).

No espectro das ciências, a Linguística é aquela que lida com a linguagem verbal falada, mas diversas áreas *satélites* fornecem o apoio necessário às suas investigações, muitas vezes sendo também incluídas em seu espectro científico, como a Linguística Histórica, a Filologia, a Paleolinguística e a Linguística Genética, uma vez que estudam manifestações escritas ou históricas das línguas faladas (CAMPBELL, 1999; DUBOIS, 1995; MARTELOTTA, 2010). Todavia, a complexidade comunicativa humana perpassa outras esferas de relação, como a simbologia, a cultura e o comportamento (CALIL, 2007). Para esses espectros é que existem ciências como Semiótica – que estuda símbolos como um todo –, Cinética – que trata da linguagem corporal –, Estética – linguagem simbólica em seu âmbito artístico –, Etologia – lida com o comportamento –, Filosofia da Linguagem – os fundamentos lógico-ontológicos da linguagem – e Filologia – a língua escrita em seu âmbito histórico (LYONS, 1987).

Toda forma de comunicação é, em essência, uma mensagem que parte do emissor em determinada codificação e determinado canal pelo qual ela se transmite, partindo para o receptor, que a interpreta (JAKOBSON, 1990). Pais (1977) reforça essa imagem da Filosofia da Linguagem ao afirmar que o código linguístico tem a função básica de servir de meio para pensar o mundo, pois o mundo consiste basicamente em concebê-lo mentalmente, e a concepção mental do mundo é fundamentalmente a formulação de conceitos acerca dele (LOPES, 1979).

método, sempre que se referir a língua neste trabalho, serão levadas em conta tanto sua fala quanto sua escrita.

Como a vida espiritual é condicionada pela linguagem, ela inevitavelmente imprimiu-se na língua, uma vez que todas as esferas da atividade espiritual exercem poder sobre o pensamento. Assim, qualquer pessoa com as ferramentas necessárias pode levantar indícios da vida espiritual, mítica, ritual e o sistema de crenças de um povo estudando o vocabulário e a estrutura de uma língua. “Mitologia, no mais elevado sentido da palavra, significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, e isto em todas as esferas possíveis da atividade espiritual” (CASSIRER, 1972, p. 19).

Entender a semântica dos vocábulos de uma língua-mãe ajuda a traçar a transformação que um conceito sofreu na passagem para suas línguas-filhas, pois “não podemos chegar a compreender as religiões mais recentes a não ser acompanhando na história a maneira como elas progressivamente se compuseram” (DURKHEIM, (1996: VIII). A semântica é um elemento da língua que depende da devida correlação entre o significado e o referente (MOUNIN, 1972; SAUSSURE, 1977; ULLMAN, 1970). Ela representa um escopo referencial que advém da experiência de cada sujeito traduzida em informações da realidade, ou, na linguagem dos antropólogos, a semântica é a tradução em *mentefatos* de informações que a experiência humana adquire de *biofatos*, *sociofatos* e *manufatos*, sendo por isso que o código linguístico é denominado também de código antropocultural (PAIS, 1977).

Portanto, o processo que leva a experiência humana até o vocábulo é bem complexo. Ele parte da experiência direta do humano com informações do mundo biofísico e de sua significação no mundo natural, dela derivando a esfera cultural da qual derivam as esferas de significação organizada em níveis, das quais a língua falada é o mais elevado, porém dependente de todos os demais níveis. (PAIS, 1977). Dedutivamente pode-se afirmar que sem a experiência humana não há semântica.

Tal fator torna claro que é essencial compreender em profundidade os limites semânticos dos vocábulos estudados dentro do contexto em que foram produzidos, ajudando a explicar a relação de um povo com seus elementos culturais e, daí, como eles entendiam ou mentalizavam determinado referente (DURKHEIM, 1996).

Como as línguas se inserem nos valores sócio-culturais, interferindo no plano das ações dos indivíduos, elas assimilam a ideologia de uma sociedade (LOPES, 1979). Isso implica que a vivência coletiva humana, a sucessão de seus fatos históricos e as formas de ser e de relacionar-se com o mundo em torno imprime-se na linguagem e se transmite às gerações seguintes. Por isso a análise da estrutura de uma língua revela

muito sobre a cultura na qual ela tinha suporte, uma vez que cada língua traz consigo as marcas da vida cotidiana de um povo (BENVENISTE, 1995).

Com isso, o trabalho de reconstrução de variáveis linguísticas envolve a comparação entre termos cognatos e o estudo de sua relação com o referente e a cultura do povo. Os estudos permitem retroceder no tempo até encontrar um momento na história em que as culturas estudadas eram uma só, e assim levantar os corolários diretos dessa informação (GABAS JR., 2007).

Esta dissertação pesquisou quais componentes semânticos dos conceitos modernos de alma, espírito, fantasma e mente estão presentes na língua nostrática, a partir da comparação desses mesmos componentes semânticos em termos centrais ou periféricos das línguas descendentes – com um corte pontual nas línguas hebraica e grega –, como um meio de compreender como o sagrado se vinculava à concepção de sobrenatural nas culturas mesolíticas. Porém, o conceito de alma ou espírito é tão diverso quantas são as línguas que o racionalizam, sua comparação sendo útil para encontrar um denominador comum (HINNELL, 1991; ELIADE, 1992).

É por essa razão que não é possível compreender um conceito específico, como o de alma, em uma religião moderna, sem verificar primeiro como ele se desenvolveu e se diferenciou a partir de uma religião ou língua anterior. A Arqueologia, a Filologia e a Linguística, porém, ajudam nessa empreitada, fornecendo ferramentas complementares importantes para buscar as manifestações mais elementares desse conceito.

O funcionamento de uma língua só é satisfatório porque ela evolui e se adapta perfeitamente ao contexto no qual ela é falada, sendo ela um instrumento de percepção e construção de um mundo (PAIS, 1977). Consequentemente, entender uma língua falada no mundo clássico, na Idade do Bronze ou no Paleolítico Superior é uma maneira de compreender como as pessoas descreviam sua realidade (DUMÉZIL, 1973).

Uma das principais preocupações da Filologia é entender os processos que fazem uma língua transformar-se em outra a partir do estudo de seus textos ou, quando possível, da comparação dos mesmos textos com as línguas vivas (DUMÉZIL, 1973; LOCKWOOD, 1969). Mas a língua não se transforma em outra imediatamente. Toda transformação linguística obedece a um *continuum* no tempo, gradual, em que de palavra em palavra, de significado em significado, de regra em regra, uma língua vai aos poucos se transformando em outra, adaptando-se ao contexto no qual foi inserida (PAIS, 1977; VIARO, 2011).

Justamente por causa dessas semelhanças entre algumas línguas há a possibilidade de entender seu parentesco e de agrupá-las em torno de uma ancestralidade comum (VIARO, 2011). Estabelecer esse tipo de parentesco exige um conjunto de estudos comparativos de aspectos como a fonética, a fonologia, a semântica, a morfologia, a sintaxe e o contexto cultural. Isso levou a algumas descobertas acerca da semântica e do modo como os indo-europeus, na pré-história, viam o mundo (GREENBERG, 2005).

A prioridade que tinha a oposição animado/inanimado na cultura indo-europeia primitiva impunha, no plano gramatical, uma oposição básica não-neutro/neutro que determinava toda a estrutura da flexão nominal nela fundamentada; já as línguas românicas, para as quais a oposição básica é macho/fêmea, impõem-se as taxas masculino/feminino mesmo às designações de objetos assexuados, ainda que essa relação não seja muitas vezes biunívoca (a águia, por exemplo, pode ser macho e tem o gênero feminino). (PAIS, 1977, p. 27).

Como visto acima, reconstruir uma língua pela comparação de grupos aparentados pode levar à descoberta de modos de ver o mundo e explicar o surgimento de instituições sociais e de modos de relacionamento com o mundo sagrado. A partir desse princípio, especialistas como Benveniste (1995) acharam possível estabelecer uma lista explicativa de instituições sócio-históricas do Indo-Europeu, como no estabelecimento da instituição do *santo* e do *sagrado*, que em indo-europeu tinham uma raiz em comum, mas com funções diferentes, sendo o primeiro uma construção relativa, e o segundo uma construção absoluta, e mais no sentido de *inviolabilidade* que de *separação* ou *diferenciação*.

Quando um grupo de línguas é comparado, a maior dificuldade não é definir o vocabulário ou sua existência, que podem ser evidenciados pela comparação para se chegar ao *Ursprache*. O que realmente torna a tarefa árdua é a definição mais clara de duas variáveis: localizar essa língua no tempo e no espaço, ou, precisamente, determinar o *Urheimat* da língua; e determinar qual cultura, grupo étnico ou povo falava essa língua, o *Urvolk*⁶ (RENFREW, 1990).

A question which has been of great interest in the study of many language families, and especially of Indo-European, is that of the geographical location of the speakers of the proto-language. Two different techniques have been utilised in attempts to determine where speakers of proto-languages lived,

⁶Os termos derivam do alemão. O *Urheimat* é o que designa-se como pátria original, o *Ursprache* é a língua original e o *Urvolk* é o povo original.

that is, where the linguistic 'homeland' (Urheimat) of the family was located. (CAMPBELL, 1999, p. 351).

Algumas línguas modernas têm seus *Ursprache*, *Urheimat* e *Urvolk* conhecidos por todos, registrados na história por escrito ou enquanto discurso histórico dos povos que falam essas línguas. É o caso das línguas neolatinas, cuja história compreende bem que sua origem foi o Latim, falado na Península Itálica do século X AEC, e cujo povo, os latinos, era uma das diversas culturas itálicas que viviam na região (GABAS JR., 2007; VIARO, 2012). O do Indo-Europeu ainda é polêmico, mas muitos estudiosos como Pokorny (1989) e Benveniste (1995) definiram como algo em torno de 4.000 a 3.000 AEC⁷, na Ásia Central, mais precisamente nas Estepes do Quirguistão ou no Extremo Oeste da China. Há estudos apontando inclusive que o *Urvolk* do indo-europeu era a cultura Kurgan ou da Anatólia Turca nesse período (CAMPBELL, 1999).

Segundo alguns estudiosos como Greenberg (2005) e Bar-Yosef (2004), o *Urheimat* da Língua Nostrática é o Levante. Provavelmente está ligado à cultura arqueológica de Kebara, que existiu entre 20.000 e 15.000 AEC. Outros estudos apontam para a sua relação com a cultura Natufiana (MUNRO, 2004), de 14.000 a 12.000 AEC. Ambas as culturas estão envolvidas na transição da caça-coleta para a cultura agrária do Mesolítico (RICHTER, 2011). Outro *urvolk* provável é a Cultura Zarziana, que existiu entre 12.400 e 8.500 AEC, nos Montes Zagros, na qual a agricultura estava em processo de desenvolvimento (OLSZEWSKI, 2012).

Dentre as diversas realizações históricas dessas culturas há os micrólitos, o uso do arco e da flecha e a domesticação do cão, alguns dos motores culturais com rápida expansão geográfica na pré-história (MUNRO, 2004). Bomhard (2008) sugere uma divergência original do Proto-Nostrático em línguas-filhas por volta de 8.000 AEC, dado não muito aceito por outros nostraticistas, que preferem localizar essa língua ainda mais atrás no tempo (DOLGOPOLSKY, 2008).

No início do século XX, ao comparar o Indo-europeu com outros grupos como o Urálico e o Semita, o linguista Holger Pedersen levantou a hipótese de que uma língua ainda mais antiga tenha dado origem a esses grupos (FRIEDRICH, 1970; SYKES, 2003).

Por um tempo desacreditada, a Hipótese do Nostrático rezava que há mais de 10.000 AEC havia um grupo de falantes nômades que se separaram pela Eurásia,

⁷ Antes da Era Comum, utilizado por diversos arqueólogos e linguistas para laicizar o estudo da história.

levando consigo sua língua, adaptando-se aos novos ambientes e contextos culturais. Como era uma língua falada por povos brancos, Pedersen a batizou de *Nostrático*, ou seja, *Aquilo que é relativo a nós* (DOLGOPOLSKY, 2008). A elevação dessa hipótese ao *status* de teoria ainda está sendo discutida, uma vez que até mesmo hipóteses mais antigas e fáceis de elucidar, como a do Indo-Europeu e do Proto-Semita, não possuem ainda esse *status*. Estudiosos como Lyle Campbell (1999) e Alan Bomhard (2008) levantam dúvidas sobre a possibilidade de comprová-la cientificamente.

Porém, os trabalhos linguístico-genéticos de Greenberg e histórico-comparativos e filológicos de Sergei Starostin, Aharon Dolgopolsky e Vladislav Illich-Svitych sustentam a hipótese de Pedersen, encontrando inúmeras evidências a favor, como a *Teoria das Laringais* de Albert Cuny (DOLGOPOLSKY, 2008) e evidências vocabulares, como se verificam em seus dicionários, mais especificamente no portal *Starling.Net*, criado por Starostin e Illich-Svitych, e no dicionário de raízes de Dolgopolsky (2008), feitas as devidas ressalvas de Bomhard (2008).

A observação acurada do léxico do Nostrático levantado por Aharon Dolgopolsky, e sua consequente comparação com os dados levantados no *The Global Lexicostatistical Database*, levaram à ideia de que, havendo a língua de um povo, podem-se inferir outros dados culturais do mesmo (LOPES, 1979), como alimentação, relações familiares, instituições políticas e mesmo aspectos do sagrado. De acordo com a datação de Starostin e Svitych-Illich sobre a origem do Nostrático por meio do método léxico-estatístico, conclui-se que essa língua era falada antes do advento da agricultura, muito provavelmente em culturas arqueológicas do Oriente Próximo já citadas (DOLGOPOLSKY, 2008). Esse fato também pode ser observado pela ausência de termos referentes a uma vida agrícola e a grandes aglomerações humanas, ao mesmo tempo em que abundam termos relativos à caça e à coleta.

A vida espiritual dos povos nostráticos provavelmente representou uma diferenciação primária entre as religiões de povos caçadores primitivos para a estrutura de povos plantadores primitivos, incluindo a presença de conceitos complexos como deuses representativos nos modelos politeístas e conceitos soteriológicos (ARMSTRONG, 2005; ELIADE, 2008). Ou seja, os modelos gerais semânticos para conceitos espirituais estavam em transição, e talvez até mesmo estivessem ainda confusos, em um momento em que a persistência da semântica de uma religião anterior inserida na nova religião poderia indicar a resistência de elementos conceituais mais antigos.

O estudo do Nostrático obrigou a um corte neste trabalho. O problema maior foi a presença de um número relativamente grande de línguas exigindo um olhar mais acurado para o desenvolvimento de diversos itens de seu vocabulário. Em seguida, foi necessário realizar o corte para as mais bem documentadas e que fossem pertinentes para a civilização ocidental: o grego e o hebraico (AUERBACH, 1996).

Alguns problemas relativos ao trabalho com línguas bem documentadas como o Grego Clássico e o Hebraico Bíblico, uma vez que suas variantes arcaicas não apresentam versões mais antigas ou contextuais do léxico que foi estudado, obrigou a uma busca mais acurada em dicionários etimológicos mais antigos, como o *Etyma Graeca*, de E. R. Wharton, de 1890, ou estudos mais recentes como os de Chantraine (1968), Klein (1987) e Huehnergard (2000).

A princípio, eram muitas raízes que seriam estudadas, mas o corte foi feito para o grego *ἀτμός*, *atmós* “vapor”, e a raiz hebraica *√qtr* “incenso, queimar incenso”, cuja seleção será explicada mais adiante. O termo grego tem cognato no Sânscrito *ātmān* “alma, Ego”, e a princípio ambos os termos derivam do Indo-europeu **h^wot-|*h₆t-* “respiração”. A relação no hebraico *√qtr* “incenso” não parecia tão óbvia, porém Huehnergard, em seu estudo do proto-semítico, associa essa raiz aos termos árabes *‘aṭir* “aromático” e *‘aṭira* “estar com uma fragância”, o que, por dedução, mostrou uma aproximação com a ideia apresentada no Indo-Europeu, pois o aroma, para as culturas semíticas, era um subproduto do vapor que saía do incenso.

A princípio as relações cognatas foram entendidas como acidentais em relação ao Hebraico, mas posteriormente, dados semânticos presentes em línguas próximas, como o Árabe, o Acadiano e o Egípcio, demonstraram que era aquela, e não estas, que apresentava uma mudança acidental na etimologia do termo encontrado. A língua grega não representou dificuldades, visto a história do Indo-Europeu e suas evoluções em línguas-filhas estarem atualmente mais bem documentadas e mais aprofundadas que as línguas semitas.

Deparei-me posteriormente com uma necessidade de foco, que me fez privilegiar duas culturas apenas por um critério cultural: a cultura grega e a cultura hebraica. Como ambas estão nos fundamentos da Cultura Ocidental (AUERBACH, 1996), foi necessária a supressão de culturas que não consistiam em fontes diretas do pensamento ocidental, eliminando da análise as culturas Esquimó e Japonesa, Indiana, Dravidiana e Elamita, e mesmo culturas próximas aos judeus como a cultura Egípcia e a cultura Acadiana foram deixadas de lado. Os latinos, por serem de uma cultura devedora aos gregos em vários

níveis, não foram contemplados (GHISALBERTI, 2001; TERRA, 1999). Como a língua Aramaica enfrenta em relação ao Hebraico problema similar ao do Latim com o Grego, também não foi levada em conta (FRYE, MACPHERSON, 2004). A ressalva foi necessária, uma vez que uma das línguas estudadas é o Hebraico, representante do grupo Semita Centro-Meridional, o mesmo no qual está incluso o Árabe (HUEHNERGARD, 2000).

1. *Corpus*

As principais fontes do trabalho foram as duas literaturas fundamentais para as línguas hebraica e grega. De um lado, a Bíblia Hebraica, mais especificamente a *Torah*, o *Nebhi'im* e o *Ketubhim*, constando a *Torah* como um dos registros mais antigos da língua hebraica. Do outro lado, contemplaram-se os registros mais antigos da Língua Grega, Hesíodo e Homero⁸.

O *corpus* a ser analisado foi, portanto, selecionado seguindo dois critérios. Primeiro, observaram-se os termos levantados por Dolgopolsky com ideias referentes à alma em seu dicionário, informações que foram comparadas com os dados do *Starling.NET*. Em seguida, selecionaram-se apenas os termos com a classificação *possível* e *forte* segundo estudos de Bomhard⁹ acerca do dicionário de Dolgopolsky, dispensando os termos com classificações como *fraco* e *rejeitado*. Reduzindo o universo a ser analisado a apenas três vocábulos, dois dos quais com forte relação etimológica comum já no Nostrático, parti para a seleção das culturas a serem

⁸ Hesíodo e Homero são de mais ou menos 800 AEC, enquanto que o Grego Micênico é datado entre os anos 1600 a 1200 AEC. Porém, como o Grego Micênico consistia em sua maior parte de textos palacianos administrativos, e nos quais os termos levantados não aparecem, então não podem ser entendidos como literários, e tampouco como relativos ao mundo sagrado. Problema similar ocorre com o Hebraico, uma vez que existe uma literatura mais arcaica, mas centrada em *estelas*, como citações em outras línguas.

⁹ Cada verbete de Dolgopolsky foi avaliado por Bomhard dentro da seguinte escala:

Forte: etimologia sólida sem muitos problemas.

Possível: etimologia plausível, mas com problemas em algumas áreas. Muitas vezes, um dos cognatos putativos nas línguas-filhas (no nível macro, não individualmente por citação de formas isoladas) não pertence ou é questionável, enquanto os restantes cognatos se encaixam muito bem. Também pode haver pequenos problemas com a semântica ou com a fonologia, mas estas geralmente podem ser explicadas em termos de mudanças semânticas amplamente atestadas ou processos fonológicos.

Fraco: há problemas maiores com essa etimologia, seja com a semântica, com a fonologia, ou com a qualidade ou quantidade do material de apoio das línguas-filhas. No entanto, esta etimologia não é para ser rejeitada de imediato. Normalmente, existem partes que podem ser recuperadas, embora a etimologia não possa ficar como está escrita.

Rejeitado: há tantos problemas com essa etimologia que deve ser rejeitada. Algumas das etimologias rejeitadas envolvem empréstimos linguísticos.

estudadas, escolhendo a Hebraica e a Grega por serem fundamentais para a cultura ocidental. Por fim, determinadas pelo objeto de pesquisa, nos próprios bancos de dados do *Perseus* e do *Online Parallel Bible*, as recorrências textuais foram devidamente apresentadas, nas quais bastou selecionar as passagens mais antigas e nas quais os termos cognatos estivessem mais frequentes. Com isso, chegou-se a um *corpus* de análise que consistia na *Teogonia*, vv. 30-32 e 853-868, e na *Ilíada*, Livro 15, vv. 1-11.

2. Divisão dos capítulos

2.1. O Primeiro Capítulo

O primeiro capítulo deste trabalho foca principalmente nas culturas religiosas pré-históricas e sua relação com as línguas das quais faziam parte. No mesmo capítulo fala-se do conceito de êxtase e de voo mágico, feito pelos xamãs, que posteriormente evoluiria para conceitos como alma, espírito e divindade. Para isso, primeiro fez-se a definição do que é a pré-história, e de como a mente do homem pré-histórico compreende sua realidade circundante. As mudanças culturais que a agricultura trouxe demonstraram ter influenciado muito o modo de a humanidade se relacionar com o sagrado, como foi demonstrado pelos estudos de diversos especialistas em culturas indo-europeias e semitas. Em seguida, para reforçar os estudos acerca da natureza da alma em ambas as línguas, partiu-se para o detalhamento do vocabulário tanto grego e hebraico quanto indo-europeu, semita e afrasiático no que se refere ao conceito de alma. Não foi negligenciada a alma egípcia, pois, mesmo não havendo relação direta com os termos levantados e estudados no terceiro capítulo, o vocabulário egípcio apresenta uma íntima relação com um léxico mais arcaico, afrasiático. Não ficou de fora a relação direta entre as diversas línguas nostráticas e o trajeto da protolíngua até ambas as culturas estudadas.

2.2. O Segundo Capítulo

O segundo capítulo consiste em uma explicação geral da metodologia que levou à reconstrução de línguas pré-históricas como o Nostrático, o Indo-Europeu e o Proto-Semita. Esse capítulo foi necessário para aprofundar-se na relação entre o método escolhido e os termos levantados e estudados no capítulo seguinte. Valendo-se de

exemplos e de colocações pontuais acerca dos termos que foram levantados, os métodos de reconstrução Histórico-Comparativo e Filológico foram sendo pouco a pouco desvelados, assim como o método de análise do material escolhido, o Semântico Componencial.

2.3. O Terceiro Capítulo

O último capítulo desta dissertação se fez, portanto, como estudo de vocabulário de uma língua pré-histórica – e portanto, localizada antes da escrita – por meio de um método Filológico, Histórico-Comparativo e Semântico Componencial. Foi tomado um vocábulo do Nostrático relativo à alma a ser submetido à análise. Os cognatos gregos e hebraicos foram selecionados, analisados e verificados textualmente. Um trabalho filológico foi feito para encontrar as correlações com outros termos que possuísem componentes semânticos em comum nas mesmas línguas, e em termos cognatos de outras línguas, e finalmente, observando o contexto de uso em textos sagrados, os componentes semânticos foram construídos e comparados com outros elementos levantados em línguas primas ou irmãs, para maior exatidão do lexema pré-histórico. Em ambas as culturas, foram contemplados os textos mais antigos de que se tem notícia, sem negligenciar o papel dos dicionários, tanto na primeira fase, de tradução do texto, quanto na segunda fase, de análise da semântica componencial.

3. Objetivos

Como o foco deste trabalho é levantar categorias ainda anteriores à dicotomia Oriente-Occidente, fez-se necessário recolher as inúmeras teorias conhecidas sobre o pensamento na pré-história. Têm-se como objetivos gerais desta pesquisa:

- 1) Estabelecer o caminho histórico que o lexema **ʕoʔ* *ʔ*- fez até *ἀΐμός* e *ʔqṭr*.
- 2) Encontrar os principais elementos semânticos que compunham a ideia de alma para a religião dos povos falantes da língua nostrática.

Alguns objetivos específicos tornam-se também importantes de serem levados adiante:

- 1) Observar os significados tênues ligados ao sagrado para os vocábulos gregos e hebraicos.

- 2) Observar em que nível se encontra a persistência semântica ligada a determinados lexemas selecionados para o estudo.
- 3) Correlacionar a ideia de alma nostrática com a religião nostrática no que permitir o próprio termo que foi levantado.
- 4) Identificar a natureza da relação homem-espíritos para a religião nostrática.

4. Metodologia

Os métodos utilizados para a elaboração desta pesquisa foram basicamente três.

O método histórico-comparativo permitiu estabelecer uma comparação de um determinado lexema na história, de modo a mapear suas ocorrências fonológicas. O método filológico permitiu um estudo diacrônico com base no texto escrito de algumas línguas, evidenciando por meio de textos os significados mais tênues ligados à ideia levantada. Por fim, o método semântico-componencial permitiu uma análise mais apropriada da estrutura levantada numa língua por meio do contexto semântico presente nos textos, tanto na sua sincronia como na sua diacronia.

A pesquisa obedeceu cinco etapas:

1) Identificação dos cognatos dos termos levantados por Dogolpolsky e pelo *Starling.NET*, identificando simultaneamente quais termos nas línguas-filhas deveriam ser contemplados. A filtragem dos vocábulos ficou a cargo de relações etimológicas mais exatas que persistissem nas culturas estudadas.

2) Busca de correlatos em dicionários etimológicos e filológicos dessas línguas, como Strong, Klein, Militarev, Huehnergard, Chantraine, Boisacq e Warthon, que ajudaram a evidenciar o parentesco e a correlação diacrônica com o vocabulário. Esse processo facilitou o trabalho com o Hebraico, uma vez que a identificação das raízes proto-semitas, na maioria absoluta dos casos, é suficiente para encontrá-la nas demais línguas-filhas, tornando o processo mais direto, exigindo somente a correlação desse termo em dicionários etimológicos do Hebraico e do Proto-Semita para evidenciar o parentesco do hebraico $\sqrt{qtr}$ com o grego $\alpha\tau\mu\acute{o}\varsigma$.

3) Coleta das passagens textuais em que esses termos ocorrem com ajuda de bancos de dados como o *Perseus*, no caso do Grego, e o projeto *Online Parallel Bible*, no caso do Hebraico. A seleção seguiu um critério de antiguidade: os textos mais antigos produzidos em cada língua seriam mais bem trabalhados – Homero e Hesíodo, no caso grego, e os Livros Históricos e o Pentateuco, no caso hebraico.

4) Tradução de cada trecho, respeitando as particularidades de cada língua, marcando tais especificidades dentro da realidade linguística em que foram produzidas, lendo contextualmente os vocábulos encontrados.

5) Análise semântica componencial dos termos dentro do contexto escrito no qual estavam inseridos, daí realizando a comparação com o que foi encontrado no caso de outros trechos.

Capítulo I

Da Pré-História aos pensamentos semita e indo-europeu

O Oriente Próximo – também conhecido por Levante ou Oriente Médio (PETERS, 2007) – por milênios foi sendo tomado por tribos paleolíticas em busca de melhores condições de vida. A região foi o lar de “un nuevo comportamiento y una mayor previsión del hombre frente a sus fuentes de subsistencia” (LEROI-GOURHAN, 1976, p. 86), referindo-se à agricultura e à domesticação de animais.

Quanto ao Mediterrâneo, tribos paleolíticas sempre passaram por lá em busca de meios de subsistência. Diversas culturas de pelo menos duas espécies – *Homo neanderthalensis* e *Homo sapiens* – desenvolveram na região uma grande variedade de utensílios, sistemas religiosos e estruturas de pensamento (SOLECKI, 1975). No Mediterrâneo, destacaram-se as culturas do Oriente Próximo e o mundo grego.

No Oriente Próximo diversas culturas se desenvolveram em torno dos ideais de comunidade das culturas agrárias afrasiáticas (HOLLAND, 2010). Na Grécia, diversas culturas de modo de vida também agrário e sedentário – cretenses, minoicos, pelágios – foram aos poucos sendo tomadas por uma cultura expansionista indo-europeia – aqueus, dórios, eólios, jônios (VERNANT, 2006). Enquanto que as culturas do Levante já conheciam a agricultura e um modo de vida urbano desde o Neolítico, as culturas do Egeu eram caçadores-coletores, expansionistas, até descobrirem tardiamente a agricultura (HOLLAND, 2010).

Sendo a Cultura Ocidental devedora tanto da fonte cultural grega – que trouxe as bases racionais, o pensamento científico, influenciou a língua e nos legou a filosofia (HAACK, 2002; LALANDE, 1996) – quanto da fonte hebraica – cujo desdobramento nos legou o Cristianismo e o Islamismo, mas também nos trouxe parte de nosso modo de pensar, crer e cultivar (GILSON, 1995) – pode-se afirmar que um modo de vida afrasiático e euroasiático se cruzaram em algum momento da história, dando origem ao modo de vida Ocidental.

Al tomar como punto de partida el estilo homérico y el del Antiguo Testamento, los hemos considerado tal como en los textos se nos ofrecen, haciendo abstracción de cuanto se refiere a su origen, y también hemos dejado de lado el problema de si sus peculiaridades son originales o atribuibles total o parcialmente a influencias extrañas, y a cuáles. [...] dichos estilos, tal como se formaron en los primeros tiempos, han ejercido su acción constitutiva sobre la representación europea de la realidad. (AUERBACH, 1996, p. 30).

Se de um lado há todo um sistema de pensamento que parte do homem para o mundo e, finalmente, para Deus (pensamento grego), do outro há um sistema de pensamento que parte de Deus para o homem e, deste, para o mundo (pensamento hebraico). A inversão da cultura clássica para a cultura judaico-cristã foi a primeira grande transformação da cultura ocidental (GHISALBERTI, 2001; GILSON, 1995).

A concepção do que seria o Oriente, porém, perpassa toda uma construção histórica do próprio Ocidente (SAID, 1990), afinal, o Oriente é um “constructo romântico criado pelo Ocidente” (SCHMIDT, 2007, p. 75). As bases do pensamento ocidental já estavam no Zoroastrismo, pensando o mundo em um sistema ético dicotômico, que viria, posteriormente, a influenciar o sistema religioso judaico, formando as bases do Islamismo e do Cristianismo (CAMPBELL, 1990a). Se o critério é a influência grega na história, o Islamismo pode não ser considerado oriental devido a suas bases filosóficas gregas (GHISALBERTI, 2001; GILSON, 1995).

A ressalva foi necessária, uma vez que uma das culturas estudadas fala o Hebraico, representante do grupo Semita Centro-Meridional, o mesmo no qual está incluso o Árabe, língua sagrada para o Islamismo (MELTON, BAUMANN, 2002; SAID, 1990). Pertencer à mesma família linguística não isenta um povo de migrar ou mesmo ser representante de outra cultura, uma vez que o Sânscrito era falado por uma cultura totalmente oriental (RADHAKRISHNAN, 1948), da mesma forma que o Grego era falado por uma cultura completamente ocidental (GILSON, 1995). Porém, seu léxico funciona dentro de categorias similares, apenas tardiamente divergindo a depender da evolução filosófica de cada um desses povos, uma vez que ambos são léxicos herdados do Indo-Europeu (BENVENISTE, 1995; DUMÉZIL, 1973).

Mas a cultura indiana estava distante da grega em mais de 5.000 quilômetros, enquanto que poucas centenas de quilômetros separavam a cultura árabe da hebraica. Além disso, o contato da Índia com a Grécia ocorreu apenas após a consolidação de ambas as culturas (LOCKWOOD, 1969), algo que não foi observado entre hebreus e árabes, cujo contato se preservou desde a Pré-História até a Modernidade (FLAMARION, CARDOSO, 1986; HOLLAND, 2010; PETERS, 2007). Por essa razão, conceitos tardios na Grécia tendem a divergir de conceitos tardios na Índia, enquanto que conceitos hebraicos são bastante próximos dos conceitos árabes.

Porém, o contato igualmente histórico entre árabes e indianos por meio do comércio pode ter trazido inúmeros conceitos orientais para a religião islâmica (SAID,

1990). Assim, a cultura árabe seria ocidental por sua origem e suas categorias de pensamento, mas a proximidade com o Oriente permitiria à mesma elaborar conceitos próprios acerca das mesmas categorias. Porém, como o foco é a cultura ocidental – entendendo como Ocidente aquilo que deixou marcas mais precisas na cultura europeia –, fez-se necessário realizar o corte às culturas grega e hebraica.

Como o foco deste trabalho são categorias anteriores à dicotomia Oriente-Occidente, fez-se necessário levantar as inúmeras teorias conhecidas sobre o pensamento na pré-história. Por ser um período de difícil investigação, as culturas chegam fragmentadas, e muitas vezes sua reconstrução exige um conhecimento interdisciplinar ou a interação entre pesquisas de áreas tão diversas quanto a Genética e a Arqueologia para buscar um dado cultural perdido no tempo. Porém, primeiro, é necessário definir a pré-história.

1.1. Definindo a Pré-História

Definir a Pré-História é uma tarefa inglória, porém necessária. Muitos autores a definem como um tempo antigo, anterior a qualquer registro ou reconstrução que se tenha sobre a sociedade ou a natureza que a cerca. A problemática dessa definição se encerra no conceito de *antiguidade*. Pela dificuldade de determinar o que é recente e antigo, por depender muito de um ponto de referência, a Pré-História perde muito de sua objetividade, pois para a maioria dos estudiosos há um critério subjetivo ou referencial para afirmar se uma coisa foi há pouco ou muito tempo. Por exemplo, em referência às eras geológicas da Terra, o surgimento do homem foi um fato recente, mas em comparação com a civilização, foi um período muito recuado no tempo (DANIEL, 1968).

Para resolver o impasse, alguns estudiosos passaram a compreender a Pré-História como toda a História anterior à invenção da escrita ou da agricultura. Essa arbitrariedade não contempla uma única data, pois há diversas datas distintas em vários pontos do globo onde a escrita e a agricultura se tornaram emergências históricas, havendo, portanto, diversos limites entre a História e a Pré-História (DANIEL, 1968; HOWELL, 1969).

Apesar de possuírem uma agricultura relativamente avançada, os indígenas brasileiros viviam em sua Pré-História até a chegada do europeu – que já havia adentrado na história há milênios – e, conseqüentemente, da escrita. A implicação disso

é que já nos fins da Idade Média e inícios da Idade Moderna, os índios brasileiros não haviam nem mesmo ainda experimentado uma História Antiga. Portanto, para determinar se um fenômeno social é histórico ou pré-histórico, é preciso primeiramente apontá-lo geográfica e etnicamente (HOWELL, 1969; LAPENDA, 1965).

Parte desse impasse advém do fato de os historiadores do século XIX e início do século XX serem ainda influenciados pelo determinismo histórico do Iluminismo e do Positivismo, levando a uma interpretação progressista da história, em que as etapas deviam ser estritamente obedecidas para que um progresso histórico pudesse ser efetivado (HABERMAS, 2009; LAWN, 2010). Mas não ocorreu isso de fato, uma vez que as diversas culturas pelo globo enfrentaram processos históricos diversos, caóticos e, por vezes, até mesmo estranhos ao resto do mundo (WEBER, 1999).

Isso implica que as diversas culturas e etnias da Antiguidade tiveram momentos diferentes para sair do esquecimento das culturas ágrafas para a historicidade das culturas dotadas do registro escrito (ONG, 1998). O fato é que História é algo diferente de Pré-História, e desde o século XIX buscou-se o divisor de águas entre um e outro (DANIEL, 1968; WHITE, 1995).

Ainda assim há muita controvérsia sobre o que se poderia considerar de fato a Pré-História. Se trata-se apenas da Pré-História do homem moderno, ou se pode-se considerar como Pré-História também as culturas de espécies de hominídeos anteriores. Nesse sentido, a maior dúvida é se a Pré-História diz respeito apenas ao humano ou se vai mais atrás na linha do tempo.

O termo “pré-história” abrange o imenso período que vai do aparecimento dos primeiros ancestrais do homem (pelo menos seis milhões de anos) até o surgimento local da escrita. Na prática, os vestígios mais antigos da pré-história, passíveis de serem interpretados em termos religiosos, foram datados de cerca de 60000 a.C. (COULIANO, ELIADE, 1999, p. 245).

Nesse sentido, o simples fato de definir a Pré-História é um ato que demanda reflexão acerca do que é a História, e de por que as coisas devem ser classificadas de acordo com a mesma. Para fechar o problema, uma vez que o foco aqui não será a definição de História nem de Pré-História, levar-se-ão em conta duas definições básicas.

A primeira, de Daniel (1968), para o qual a pré-história trata “del tiempo antiguo, o más antiguo, del pasado del hombre; de los precisos momentos más remotos en la larga historia del desarrollo de la humanidad” (DANIEL, 1968, p. 9), mas cuja antiguidade não é subjetiva, mas objetiva, medida factualmente na história.

Para a segunda definição pode-se recorrer a Pfeiffer (1969), para o qual a invenção da escrita, entre quatro e cinco mil anos atrás, consta como o fim oficial da Pré-História. Nesse caso, Pfeiffer considera como pré-histórica a agricultura e a criação extensiva de animais, assim como diversas manifestações civilizatórias como a construção das cidades, a religião e o advento do comércio, visto serem processos iniciados antes do advento da palavra escrita.

Assim, para definir o objeto deste trabalho – uma análise aprofundada de terminologia sagrada específica no Nostrático, língua hipotética reconstruída, possivelmente falada nas imediações do Norte da África e na Palestina (BAR-YOSEF, 2004; BOMHARD, 2008; DOGOLPOLSKY, 2008; RICHTER, 2012) – como pertencente à Pré-História ou não, faz-se necessário determinar que método de localização será usado para classificá-lo na linha do tempo. Em outras palavras: o Nostrático é pré-histórico ou histórico? E quais as implicações disso no entendimento da religião dos gregos e dos hebreus?

De acordo com Lockwood (1969) e Campbell e Poser (2008), uma língua reconstruída consiste em uma estrutura hipotética elaborada tomando como base línguas existentes ou que não mais existem, mas que deixaram registro escrito. O fato de ela ser reconstruída implica a ausência de muito de sua estrutura original ou, como ocorre na maioria das línguas reconstruídas, a ausência de toda a sua estrutura original. Desta forma, o Indo-Europeu foi reconstruído a partir de informações das línguas que possuem algum registro oral ou escrito ao qual pode-se recorrer para estabelecer uma comparação razoável, mas sua estrutura exata está totalmente ausente nos registros históricos (DUMÉZIL, 1973). Justo por essas reconstruções remontarem a um período anterior à escrita, diz-se que as línguas hipotéticas reconstruídas são estruturas linguísticas pré-históricas (ONG, 1998; SERGENT, 1995).

O testemunho atesta um modo de vida registrado no tempo (WHITE, 1995). Portanto, retomando a segunda definição de Pré-História, a de que ela depende de um testemunho que sirva de ponto limítrofe em relação à História, muitas das línguas e culturas reconstruídas não seriam consideradas pré-históricas, incluindo a língua nostrática de que trata este trabalho. Porém, as reconstruções nem sempre são confiáveis, visto estarem quase sempre imersas em um mundo de controvérsias (BOMHARD, 2008). Devido a isso, será usado como ponto de partida na definição temporal da língua nostrática o advento da escrita, pois “o texto escrito está no cerne da historicidade da experiência humana” (JOSGRILBERG, 2012, p. 43). A problemática

temporal do Nostrático será melhor aprofundada no segundo capítulo, quando serão debatidos outros problemas relacionados às controvérsias de sua reconstrução, da cultura original e das questões levantadas pela Linguística Histórica.

1.2. A mente do homem pré-histórico

Apesar de polêmico em inúmeros aspectos, o trabalho do antropólogo e arqueólogo Steven Mithen no livro *A pré-história da mente* foi necessário no levantamento das causas de vários modos de pensamento que compunham a religião da pré-história. O antropólogo investiga a ausência de uma arte antes de 40.000 AEC, e o resultante *Boom Criativo* humano após esse período. Segundo ele, a espécie humana não era mentalmente capaz de desenvolver sistemas como arte, linguagem e religião antes dessa data, caracterizada também por uma tecnologia com poucas unidades tecnológicas. A causa disso seria a impossibilidade de as diversas inteligências interagirem¹⁰, o que impedia a criação de uma cultura complexa. De repente de algo, ou de uma necessidade inerente à evolução ou à sobrevivência em um período crítico da espécie, eclodiram a arte, a linguagem e a religião como subprodutos da fusão repentina das diversas inteligências, que gerou uma capacidade única na humanidade de lidar com símbolos.

O problema da teoria de Mithen está no fato de ele não explicar com mais cuidado o caso dos Neanderthais e os Heidelberguensis, que, além de sepultarem seus mortos, deixaram evidências de pensamento criativo complexo e avançada capacidade de percepção simbólica da realidade. Ao exemplificar a linguagem de sinais dos chimpanzés, ele desconsidera o que a linguística entende como sintaxe dentro de um sistema de linguagem e parte para explicações unicamente neurológicas e evolutivas, não entendendo a linguagem de sinais como um sistema eficiente de comunicação.

Mas o ponto forte da obra de Mithen está justamente na explicação da origem dos sistemas simbólicos, dentre os quais, a religião (DURAND, 1995). Segundo ele, os sistemas simbólicos surgiram da fusão de diversas inteligências. A religião apareceu quando duas inteligências, a Social e a Naturalista, se fundiram na inteligência geral.

¹⁰O antropólogo elabora uma crítica ao trabalho de Gardner (1985) acerca das múltiplas inteligências. Para ele, elas não funcionariam como módulos, mas como sistemas interdependentes de correção da realidade. Segundo Mithen, o homem pré-histórico era essencialmente autista.

Essa fusão tornaria o mundo natural uma extensão da percepção social do humano, e tornaria membros de uma sociedade também em elementos naturais.

Ele exemplifica apontando o fenômeno da antropomorfização infantil, no qual uma criança olha para um brinquedo, atribuindo a ele os mesmos sentimentos que nossa inteligência emocional atribuiria apenas a humanos. Isso poderia explicar a origem de deuses, como também a origem de ideias como a alma e a vida após a morte. O problema seria que, enquanto Mithen apresenta a origem dessa fusão em 40.000 AEC, evidências de uso de ocre vermelho em cavernas africanas em rituais funerários (COULIANO, ELIADE, 1999; ELIADE, 1983; SOLECKI, 1975) sugerem que essa fusão de inteligências tenha ocorrido muito antes, talvez na aurora de nossa espécie, ou mesmo em espécies anteriores, o que justificaria a presença de elementos similares entre os Neanderthais e os Heidelbergensis.

In the course of his savage experience man acquired habits and attitudes that he never afterwards wholly outgrew, and these have remained a part of his cultural heritage into the twentieth century. Such primitive survivals have been specially important in the development of those mental creations – religion and the arts – which were concerned not with the mastery of man's natural environment, but with the organization and interpretation of his emotions. (PARKES, 1965, p. 25).

Para exemplificar como o pensamento simbólico já se faz presente no gênero humano desde espécies anteriores, Hayden (2003) lembra o fato de uma pedra natural com semelhanças com a cabeça humana de espécies hominídeas que há três milhões de anos teria sido pega por um ancestral humano que havia deixado seu acampamento em Makapansgat na África do Sul. Segundo antropólogos e arqueólogos, isso demonstra uma capacidade humanóide de auto-consciência já pré-existente e, talvez um sentido artístico em época ainda mais recuada no tempo.



Figura 1: Pedra de Makapansgat (Fonte: HAYDEN, 2003)

Debruçando-se no problema da mente do homem pré-histórico, Mithen (2002) concluiu que a espécie humana evoluiu de um estado em que a realidade era concebida de modo compartimentado – como ocorre com os autistas – e, portanto, não havia grande apoio ou troca entre os diversos tipos de inteligências. As inteligências teriam evoluído independentemente para lidar com aspectos específicos da existência, como a tecnologia, a natureza, a sociedade, a linguagem e uma inteligência geral que servia de repositório de dados de todas as demais.

Segundo Mithen, entre 70.000 e 30.000 AEC, um evento mundial indefinido se espalhou como uma onda por todo o mundo, a começar pela África, fazendo com que surgissem fenômenos como o raciocínio lógico, a religião e a arte. O fenômeno da razão simbólica (DURAND, 1995; HAACK, 2002) só foi possível porque agora a espécie humana era capaz de pensar em um evento que geralmente seria usado por uma inteligência usando também os recursos da outra.

O problema da visão de Mithen é que o mesmo desconsidera o fato de que mesmo os estágios mais rudimentares de pensar um mundo sagrado já exigem uma mente de capacidades avançadas e já estabelecida na história (ELIADE, 1983). Por essa razão o autor não crê que em outras espécies de homínídeos¹¹ um modo de pensar sagrado e uma capacidade linguística complexa tenham existido, como entre os chimpanzés e os neandertais.

Sobre estes últimos, Armstrong (2005) afirma que já foram encontrados túmulos nos quais, além de ferramentas e armas, havia também a presença de ossadas de animais sacrificados. Isso leva a crer que os neandertais pensavam a respeito da morte de um modo que outros seres não pensavam. Mesmo que sua mente fosse rudimentar em relação à do *Homo sapiens*, ou que seu modo de pensar o mundo fosse diverso, isso implica a presença de um raciocínio bastante avançado e capaz de lidar com conceitos religiosos como o sagrado.

A espécie humanoide conhecida pelo nome de *Neanderthal*, desaparecida por volta de 30000 a.C., certamente acreditava numa sobrevivência dos mortos, que eram enterrados sobre o flanco direito, com a cabeça para o leste. Nas sepulturas do paleolítico médio foram encontrados instrumentos primitivos, quartzo e almagre. As deformações apresentadas por alguns crânios sugerem a extração do cérebro. (COULIANO, ELIADE, 1999, p. 246).

¹¹ Por Homínídeo compreende-se a família zoológica que inclui os gêneros *Homo* (humanos), *Pongo* (orangotangos), *Gorilla* (gorilas), *Pan* (chimpanzés), além de gêneros extintos como *Gigantopithecus*, *Sivapithecus*, *Ardipithecus*, *Australopithecus*, *Pierolapithecus*, *Sahelanthropus*, *Kenyanthropus* e *Orrorin* (MORRIS, 1967; MITHEN, 2002).

Nesse sentido, o antropocentrismo cultural de Mithen em muito se assemelha ao antropocentrismo linguístico da maioria dos linguistas, que apontam a espécie humana como única capaz de desenvolver ou se aproveitar de uma linguagem sintaticamente complexa¹² e recursiva (BASTOS, CANDIOTTO, 2007), excluindo diversas espécies com capacidade de pensamento recursivo como baleias, aves, primatas e até mesmo cães, uma vez que são capazes de desenvolver a transmissão de informações com aspectos duplamente articulados e recursivos (MATURANA, 2001; QUEIROZ, 2006).

Há estudos recentes apontando a presença de uma linguagem complexa entre os neandertais (DEDIU, LEVINSON, 2013). Detentores de uma complexidade na linguagem e na capacidade de pensar o mundo a partir de critérios heterogêneos, os neandertais eram, assim como o homem pré-histórico, capazes de estabelecer com a realidade um modo de relação sagrado, entremeado bastante por elementos emotivos ou sociais.

Fossilized parts of the vocal and auditory anatomy provide important information about ancient capacities for speech production and perception. In principle, combined with appropriate models, they could allow relatively robust inferences concerning the capabilities of past humans. (DEDIU, LEVINSON, 2013, p. 6).

Saindo da Antropologia de Mithen, há a Paleolinguística, que tem, como fundamento, o estudo das línguas em fases anteriores ao seu primeiro registro histórico (CAMPBELL, 1999; GREENBERG, 2005). Com isso, um trabalho de reconstrução de variáveis linguísticas torna-se necessário para evidenciar a relação entre termos cognatos. Os estudos permitem retroceder no tempo até encontrar um momento na História em que as culturas estudadas eram uma só, e assim levantar os corolários diretos dessa informação (GREENBERG, 2005).

1.3. A humanidade de antes da agricultura

O modo de vida do homem antes da agricultura era a caça e a coleta. Viviam diretamente do mundo natural, como todas as demais espécies vinham fazendo desde o advento da vida no planeta (LEROI-GOURHAN, 1976). Porém, mesmo que a subsistência brotasse diretamente de uma economia de caça e coleta, o fato é que é

¹² Entendida no sentido sintático e na possibilidade de dupla articulação (SAUSSURE, 1977).

sintomática a capacidade de pensar a realidade de modo unido, fazendo com que as diversas inteligências concorressem ou emprestassem seus recursos, como uma inteligência social pensando o mundo natural.

Essa tendência de pensar sobre o mundo natural em termos sociais é talvez mais evidente no uso disseminado do pensamento antropomórfico [...]. Essa ideia – de que no passado os seres humanos e os animais não-humanos podiam transformar-se uns nos outros – é realmente uma característica difundida nas mentes dos caçadores-coletores. É a base do pensamento totêmico, cujo estudo é a pedra fundamental da antropologia social. (MITHEN, 2002, p. 75).

Porém, como afirmado anteriormente, há algumas falhas na análise de Mithen, como a de desconsiderar algumas manifestações do sagrado, como entre os neandertais e o uso ritual do ocre vermelho em alguns lugares esparsos da África e da Oceania, incluindo os aspectos do sagrado encontrados em diversos sítios arqueológicos dos acampamentos primitivos, nos quais todos os atos eram entremeados por uma organização social rígida e necessária.

Na maioria das sociedades de caçadores-coletores que os antropólogos estudaram, há uma clara divisão de trabalho, com os machos responsáveis pela caça e as fêmeas pela coleta de alimentos de origem vegetal. O acampamento é um lugar de intensa interação social, e o lugar onde a comida é partilhada; quando há carne vermelha disponível, esta partilha muitas vezes envolve um ritual elaborado, governado por regras sociais estritas. (LEAKEY, 1995, p. 67).

Vivendo da caça e da coleta, eram comuns sociedades em que os homens tinham mais espaço que as mulheres, incluindo na religião. Como provedores familiares, os homens tornaram-se entes sagrados por excelência. O período em que a criação pelas mães os dessacralizava, exigindo um sacrifício de seu ego infantil posteriormente através de ritos de passagem. “O jovem tem de se libertar da mãe e encontrar sua ação, a ação masculina” (CAMPBELL, 2004, p. 51). O resultado é que seus sistemas religiosos privilegiavam as transformações dos deuses. Muitos deuses criavam o mundo ou algo dentro dele a partir de um rito, uma jornada, uma fuga etc. (CAMPBELL, 2004).

Campbell (2004) alerta também para o fato de que os mitos solares são essencialmente masculinos, enquanto que os lunares são femininos. Porém, mesmo os mitos lunares, nesse período de povos caçadores coletores, eram centrados também na figura do homem. A mulher lunar é tripartida entre três deusas: aquela que leva o

homem ao mundo do pecado, a esposa e a filha. Nesse sentido, os mitos femininos também são centrados no masculino.

É interessante que essas três deusas sejam exatamente as três que, em *O julgamento de Páris*, se colocam diante do que eu chamava, quando garoto, de lagarto vagabundo – um sujeito que julga as mulheres como se estivesse num concurso de beleza (CAMPBELL, 2004, p. 38).

Como o homem era o eixo das relações de gênero dentro das religiões, era bastante comum um sistema religioso e mítico configurado para a masculinidade. Assim, os ritos de passagem masculinos abundavam, principalmente no sentido de libertar os homens do domínio das mulheres, suas mães.

Nos rituais e nos mitos, a maioria dos problemas relacionados com a necessidade de encontrar a masculinidade adulta surge porque o homem precisa querer se tornar adulto. É diferente para a mulher. Para a jovem, isso acontece. Com sua primeira menstruação, ela já é adulta. Quanto se dá conta, ela é mãe. Não precisa matutar sobre isso. É algo que acontece naturalmente, e o problema da mulher é perceber quem e o que ela se tornou. O problema do homem, por outro lado, é tornar-se o que ele pode ser. (CAMPBELL, 2004, p. 51).

Portanto, como caçadores e coletores, os humanos pré-históricos tinham mais oportunidades para julgar o mundo pela observação, e nesse mundo havia menor atenção para o papel social de uma mulher além do de mãe (SERENSEN, 2008). Para essas sociedades, o papel social da mulher se reduzia a parir, amamentar, e cuidar da criança até a idade da iniciação. Quanto ao homem, ele é quem partia para a caça, trazia o sustento, guiava a tribo e construía as casas. Enfim, o papel social do homem era bem mais evidente que o da mulher, e nada mais natural que a religião também se centrasse em torno de sua pessoa.

A mãe na mitologia é um poder magnífico do qual a cultura nunca escapa. Sempre depende dela, **particularmente a cultura agrícola**¹³. É ela que tem de providenciar os renascimentos, as novas gerações. A tarefa do indivíduo é sair disso, deixar a mãe para trás e se tornar aquele que guia e ajuda a cultura. (CAMPBELL, 2004, p. 42).

Até poucos séculos atrás, mesmo em culturas com escrita e história, a caça e a coleta eram o meio de vida predominante no globo (PARKES, 1965), o que implica que sistemas religiosos advindos desse modo de vida centrado no masculino também eram

¹³Grifo meu.

predominantes. Mitos centrados no feminino, principalmente mitos lunares e compostos de uma religião centrada na mulher são fenômenos bastante recentes, atribuídos ao advento das sociedades agrícolas (ARMSTRONG, 2005; ELIADE, 1993).

1.4. A religião na Pré-História

Se o estudioso compreender a religião como se manifestando de forma natural, ou seja, uma “resposta religiosa espontânea e incontroversa ao mundo” (HINNELLS, 1991), diversos aspectos da religião serão entendidos como uma resposta da mente humana, algumas dessas respostas em estágio mais rudimentar que as demais, de tal modo que as religiões modernas não são senão desenvolvimentos mais complexos de realidades religiosas primitivas. No caso, cabe a Durkheim (1996) delimitar o que seria uma religião primitiva, que pode ser assim definida:

- 1) Encontra-se em uma sociedade que não seja ultrapassada por nenhuma outra em simplicidade;
- 2) É possível explicá-la sem recorrer a um sistema religioso anterior.

Assim, os sistemas mais arcaicos seriam justamente aqueles que apresentariam da maneira mais simples possível a “resposta religiosa espontânea e incontroversa ao mundo” (HINNELLS, 1991). Porém, essa resposta ao mundo é tão antiga e impregnada na linguagem quanto a própria espécie humana, o que permite também um estudo etimológico e arqueológico na reconstrução de uma cultura religiosa já perdida, pois

os primeiros vestígios de cultura humana incluem tanto instrumentos (pedras lascadas) quanto práticas de sepultamento ou pinturas rupestres com indícios de gestos religiosos. Os textos imaginativos e criativos da cultura possibilitam uma relação humana com o cosmo, tornam-se [...] *segunda realidade*. Não se trata de uma segunda realidade acessória, mas sim da realidade da cultura *por meio da qual* lidamos com o real. (NOGUEIRA, 2012, p. 29)

É possível descrever de forma parcial a cultura religiosa de um povo pré-histórico a partir de diversas evidências. A evidência linguística implica a análise da semântica e da etimologia de uma palavra para determinar alguns princípios gerais do sagrado dentro de uma determinada cultura. Porém, “as fronteiras religiosas não

acompanham o contorno das fronteiras linguísticas” (COULIANO, ELIADE, 1999, p. 28), e quase sempre um segundo ou terceiro conjunto de evidências torna-se necessário, como as evidências arqueológicas ou genéticas.

O problema central é que aquilo que se conhece como religião – entendida como algo com hierarquia e institucionalidade – inexistia no mundo pré-histórico (ELIADE, 2002). Por outro lado, era comum a presença de religiosidade, de uma experiência pura com o sagrado (SCHMIDT, 2007). Ao se delimitar o que é religião, a pré-história não fica mais simples. Pelo contrário, Giordani (1981), de forma bastante controvertida, aponta para as religiões pré-históricas três elementos modernos: dogma, moral e culto. Este último, por estar diretamente ligado à esfera dos ritos, seria o que teria “efeitos expressivos, sensíveis e duráveis” (GIORDANI, 1981, p. 41).

Nesse sistema de pensamento primitivo é que talvez tenham surgido as primeiras especulações acerca da natureza das coisas e, com isso, especulações sobre a alma, nas religiões comumente conhecidas como *animismo* – termo abandonado pela maioria dos autores atualmente, mas ainda bastante utilizado na filosofia e na teologia.

O animismo [...] consiste na projeção **ingênu**a¹⁴ de características humanas sobre entes inanimados. [...] Muitos achados arqueológicos dão testemunho, então, da convicção de que também os espaços em que os homens estão vivendo teriam, para eles, características não neutras, como o homem moderno tende a pensar, mas peculiares e dinâmicas. (VANZAGO, 2012, pp. 15-16).

O animismo reconhece que as almas libertas do corpo assumem imagens etéreas, tornam-se errantes e assumem elementos da natureza. Nesse sentido, abundavam sonhos hierofânicos, momentos em que a alma saía do corpo e vagava pelo mundo dos espíritos (ELIADE, 1995).

Como a concepção sobre os mitos e os sonhos revela a visão de uma cultura sobre a natureza humana (GIOVANI, 1981; PROGOTT, 2001), as noções de sonho, sagrado, alma e morte que se entrecruzavam na Pré-História revelam um modo de relação com o mundo no qual a relação direta com os espíritos e as almas dos mortos esteve sempre bastante presente (ELIADE, 1995).

A cultura religiosa na Pré-História evoluiu a partir de uma concepção mista de encarar a realidade, como apontou Mithen. Essa percepção unifica as ideias presentes na cultura religiosa pré-histórica, mas também levanta um novo problema: o que antes era

¹⁴ Grifo meu.

entendido apenas pela inteligência naturalista era agora compreendido a partir de uma inteligência social, linguística ou técnica, assim como a linguagem passava pelo crivo das demais inteligências, levando a crer que o comportamento religioso nada mais é que uma adaptação do comportamento humano, ou um resíduo de uma fusão de inteligências (MITHEN, 2002). Ultrapassando o antropocentrismo cultural do autor, percebe-se que no Paleolítico Superior encontram-se evidências de uma arte mais primitiva, geralmente esculturas zoomórficas ou antropomórficas e sexualizadas, e muitas vezes incluindo o registro de sessões xamânicas (COULIANO, ELIADE, 1999).

Uma das funções primordiais da linguagem é transmitir mensagens com eficiência (NOGUEIRA, 2012). Em tese, isso significa que qualquer mensagem que qualquer ser tenha a necessidade de transmitir a outro ser, desde que haja um código comum entre os dois, será devidamente lida e compreendida (JAKOBSON, 1990).

No caso da espécie humana, dotada de uma capacidade mais avançada de comunicação, houve um aumento na complexidade do código, imprimindo em sua vivência um conjunto profundo de conceitos e símbolos, dos quais a religião é uma das manifestações mais avançadas.

Os seres humanos [...] facilmente se desesperam, e desde a origem mais remota inventamos histórias que permitem situar nossas vidas num cenário mais amplo e nos dão sensação de que a vida, apesar de todas as provas caóticas e arrasadoras em contrário, possui valor e significado. (ARMSTRONG, 2005, p. 8)

Portanto, as primeiras manifestações do sagrado na pré-história se dão através da linguagem: a linguagem do rito e a linguagem do mito (CROATTO, 2001).

Primeiramente, o rito é uma manifestação semiótica de um sistema religioso (NOGUEIRA, 2012). A partir do rito é que se delimitam outras manifestações, como o mito, a doutrina e o dogma (CROATTO, 2001), levando a entender que a religião primitiva, a princípio, podia ser entendida como uma dança (PORTO, SCHLESINGER, 1995), mas há controvérsias, uma vez que Zumthor (2007) alega que mito e rito são simultâneos, ao apontar a *performance* e a recitação como interdependentes.

A princípio, inexistem religiões em que os ritos não estejam presentes (DURKHEIM, 1996). Mesmo aquelas mais profanas ou secularizadas, como o Budismo e o Taoismo, apresentam um conjunto de atitudes levadas como princípio norteador (PETROPOULOU, 2008).

Quanto ao mito, Armstrong (2005) explica que o mesmo surge da inquietação do homem pré-histórico diante da realidade de sua finitude. O mito apresenta toda uma explicação narrativa oral do processo religioso de uma sociedade, geralmente adequado às realidades linguísticas locais (NOGUEIRA, 2012).

A oralidade também pode ser compreendida como um texto (ZUMTHOR, 1993; ONG, 1998). Predominante na Pré-História, na ausência de um registro escrito dos acontecimentos e das narrativas populares, a oralidade permitia uma interação entre o falante e o ouvinte de um mito, de tal modo que recursos mnemônicos eram amplamente utilizados, como o verso e as figuras de linguagem (ONG, 1998).

Para complementar a recitação oral, com frequência a fala era acompanhada de gestos e expressões, o que rapidamente evoluiu para os ritos. Por serem simultâneas a fala e a *performance*, mito e rito coevoluíram desde os primórdios da experiência humana (ZUMTHOR, 2007). Por ser de natureza diversa à do texto escrito, o texto oral apresenta algumas características, como: relatos episódicos, marcas de memorização, personagens planas, presença da *performance* e recursividade maior dos episódios (ONG, 1998). Isso tem implicações diretas sobre a religiosidade dos povos pré-históricos, pois

além de um texto religioso ser codificado numa língua natural [...], ele tem as exigências de codificação de sua “segunda linguagem”, a do sistema religioso, com suas regras e semântica próprias. Esta dupla condificação de qualquer mensagem lhe amplia ainda mais o potencial de criação de novas mensagens. Desta forma o texto religioso, artístico ou jurídico, entre outros, tem uma estrutura qualitativamente sofisticada, duplamente codificada e semioticamente heterogênea. (NOGUEIRA, 2012, p. 19).

Eliade (1993) afirma que o sagrado é qualitativamente distinto do profano na totalidade do fenômeno religioso humano, fundamentado na experiência direta do humano com o objeto do sagrado. O sistema religioso consiste, segundo ele, do conjunto das hierofanias de uma tribo. O mais importante, porém, é que, para o homem primitivo, era impossível viver sua vida orgânica – sexualidade e nutrição – fora do mundo sagrado, uma vez que “para o moderno não passam de atos fisiológicos, ao passo que para o homem das culturas arcaicas são sacramentos” (ELIADE, 1993, p. 36).

Porém, hoje seres humanos vivem uma vida dupla entre o profano e o sagrado, com estados de vivência diferenciados entre quando estão em uma condição que exige o sagrado e outra em que se exigem atos profanos. “Hoje separamos o religioso do

secular. Isso teria sido incompreensível para os caçadores paleolíticos, para quem nada era profano” (ARMSTRONG, 2005, p. 20).

Diante disso, explica-se que, para o homem primitivo, o sagrado não é uma realidade ontológica separada, à parte do mundo comum, ao mesmo tempo em que inexistia um mundo comum. Por outro lado, as coisas que ocorriam no mundo comum eram homogêneas: todas as pedras eram igualmente pedras, e todas as gotas de chuva eram iguais e tinham o mesmo valor ontológico. Quando uma pedra era tida como “tocada pelos deuses” ou assumia uma posição diferenciada das demais pedras, aquilo passava a ter um valor sagrado. Da mesma forma, se as gotas de chuva caíam num rio já tido como diferente de todos os outros rios, elas se tornavam sagradas (ELIADE, 1992).

Algo similar ocorre com a arte. Heidegger (2010) afirmou que a arte é o objeto tirado da homogeneidade do mundo comum e inserido em uma alegoria, na qual torna-se um novo símbolo sobre o qual recai um novo valor. Mesmo que originalmente um objeto não tenha sido concebido para ser arte, ele se torna arte assim que a intenção, a estrutura e o uso o tornam diferente dos demais objetos semelhantes. Para os primitivos das cavernas de Lascaux (França) e Altamira (Espanha), por exemplo, as pinturas não eram consideradas meras expressões estéticas, mas verdadeiras expressões religiosas (ARMSTRONG, 2005), pois eram confeccionadas envoltas em toda uma vivência sagrada. Mas tudo o que é sagrado é também contemplado, resultado direto do *Mysterium Fascinans* (OTTO, 2007) do qual emergiu a obra. Portanto, a obra sagrada pré-histórica era também uma obra estética.

O mundo profano nada mais é que o mundo no qual todos os objetos são entendidos de modo comum, iguais, sem distinção de qualquer espécie que torne um superior ou diferente do outro. Porém, no mundo sagrado, o objeto precisa ser único, diferente dos demais. A pedra sobre a qual Jacó dormiu e viu a escadaria do céu, a partir da visão, já não seria mais igual às demais pedras. Era única, sagrada (ELIADE, 1992).

Até mesmo o conceito de sobrenatural, que é bem posterior, deriva desse modo de pensamento, advindo da ideia de que, se uma realidade é natural e pode ser vista por todos, é então uma realidade profana, comum. Apenas a realidade que não é acessível a todos é que pode ser considerada uma realidade sagrada. Se todos veem o natural, então o estatuto de único reside no sobrenatural (ABBAGNANO, 2007).

O sobrenatural é outro conceito-chave para compreender a realidade da alma humana e, ao mesmo tempo, é problemático. Se por um lado é bastante evidente que as culturas religiosas atribuem realidade àquilo que é invisível, por outro, o grau de

naturalismo ou sobrenaturalismo com que impregnam semanticamente esse sobrenatural dependerá em muito da cultura (VANZAGO, 2012).

O verbete *Sobrenatural*, no *Dicionário de Filosofia* de Abbagnano define o sobrenatural como:

O que acontece na natureza, mas não decorre das forças ou dos procedimentos da natureza e não pode ser explicado com base neles. É um conceito próprio da teologia cristã, que atribui à fé a crença no Sobrenatural assim entendido. (ABBAGNANO, 2007, p. 1080).

A implicação desse pensamento é que sempre que uma religião for julgada tomando como ponto de partida uma sociedade de fundações cristãs, inevitavelmente o julgamento será contaminado pelos ideais de um sobrenatural, ou de seres existentes fora da realidade natural. Mas nem todos os sistemas religiosos lidam com uma ideia de sobrenatural, o que gera alguns problemas de conceituação, afinal

Uma noção tida geralmente como característica de tudo o que é religioso é a de sobrenatural. Entende-se por isso toda ordem de coisas que ultrapassa o alcance de nosso entendimento; o sobrenatural é o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível. A religião seria, portanto, uma espécie de especulação sobre tudo o que escapa à ciência e, de maneira mais geral, ao pensamento claro. (DURKHEIM, 1996, p. 5).

Isso, porém, é problemático, pois a ciência é bastante recente na história humana. O próprio Durkheim aponta que o sobrenatural é uma noção que só aparece muito tarde na história humana, e suas preocupações nada têm de primitivas. De fato, o homem pré-histórico não acreditava em um sobrenatural simplesmente porque não punha as realidades delineadas pelo pensamento sagrado em um mundo diferente ou acima do mundo natural. “A conexão entre os seres humanos e as forças naturais, ou às vezes também sobrenaturais, era diretamente vivida e não constituía uma interpretação posterior” (VANZAGO, 2012, p. 16). Todas as entidades sagradas eram, de certa forma, existentes na natureza, fossem elas invisíveis ou não. Isso valia também para o conceito de alma.

1.5. Pós-morte e xamanismo na Pré-História

Um fenômeno religioso bastante comum em muitas sociedades arcaicas são as uranofanias (ELIADE, 1993; ARMSTRONG, 2005), nas quais há a identificação de um

mundo espiritual como localizando-se nos céus ou entre as nuvens (ELIADE, 1993). Por essa razão há a correlação quase constante de termos relativos aos céus e hierofanias com determinadas divindades ou espíritos supremos.

Esse fenômeno pode ser verificado em línguas reconstruídas por paleolinguistas. Entre os indo-europeus havia o termo **dyaus* (TERRA, 1999) ou **deiwos* (ELIADE, 1993), do(s) qual(is) derivaram posteriormente os nomes de diversas divindades como *Dyaus* na Índia, *Zeus* na Grécia, *Júpiter* em Roma, *Daipatûres* em ilírio, o cita *Zeus-Papaïos*, o trácio-frígio *Zaus-Pappos*, e termos etimologicamente interligados como *Deus*, *Theos* e *dia* (TERRA, 1999; ELIADE, 1993). Eliade (1993) atenta para o significado dos nomes de divindades superiores em diversas línguas. Entre os mongóis, o termo *tengri* denotava tanto uma divindade suprema quanto o próprio céu, algo que se observa também entre povos urálicos com o termo *Jume*.

No caso desta última palavra, há a correlação com diversas raízes indicando *dia*, *luz* ou *luz do dia*. Os três sentidos podiam ser encontrados no Nostrático, no qual diversas outras raízes eram ligadas também a uma uranofania xamânica. O termo **yum'a* (raiz 2634) significava “dia, luz do dia” (DOGOLPOLSKY, 2008). Da raiz 2634 derivaram o proto-afrasiático **yawm* – de significado idêntico –, o proto-urálico **yuma* “céu, paraíso, deus”, e o proto-indo-europeu **ye|om* “divindade mítica que levava os espíritos dos mortos”. O termo **yawm* do afrasiático pode ser encontrado no hebraico *yôm* “dia”. O termo urálico **yuma* está na etimologia do finlandês *Jumala* “deus”. O indo-europeu **ye|om* pode ser verificado em nomes de diversas divindades indo-europeias, como *Ya'mah* – divindade védica que conduz a alma dos mortos para os céus –, *Yima* – nome de um rei-deus legendário iraniano – e *Ymir* – gigante primordial da mitologia nórdica (DOGOLPOLSKY, 2008, pp. 2241-2).

A relação entre a morte e o Céu, como pode ser observada nas etimologias do último parágrafo, já havia sido percebida por Eliade (1993). Apesar de não ser universal, a relação está presente na grande maioria das religiões primitivas, e mesmo em religiões mais recentes e institucionalizadas na história humana.

É comum aos europeus a crença de que os corvos levam as almas dos mortos para o além (JUBAINVILLE, 2003), e essa crença é comum também a diversos povos asiáticos (CAMPBELL, 1997). A morte é quase sempre ligada à passagem da alma por uma montanha, nuvem, escada ou corda para o alto (ELIADE, 1983), o que também se observa em mitologias mais recentes, como a montanha representante do Purgatório

(ALIGHIERI, 1998), em que Dante e Virgílio inquirem as almas pelo monte por onde as almas precisam passar para purgar seus pecados.

Assim como ocorria na literatura recente, havia ainda na pré-história uma correlação entre o céu e o mundo dos espíritos, o que se reforçava pelo voo extático ou pela elevação em uma montanha (ELIADE, 1993), uma vez que o espírito do xamã era obrigado a voar, ou seja, a ter contato com o céu. Por essa razão os mortos também eram tidos como aqueles que viajavam entre as nuvens, e o céu, como divindade maior, é quem guiava e conduzia suas almas para o além (ELIADE, 1993).

A uranofania, porém, vem à história humana para reforçar a crença no pós-túmulo, afinal, as religiões paleolíticas têm como primeiro desdobramento da hierofania a crença na vida após a morte.

Another source of religious ritual which can also be traced back as far as the hunting period is the belief in some kind of afterlife. Paleolithic men already buried their dead surrounded by the tools and weapons they would presumably need in their new existence. The notion that man had some kind of spirit distinct from his body seems to have developed among all branches of mankind, and was probably deduced from the fact that he had dreams while his body was asleep; but most primitive peoples regarded the next life as pale reflection of this one and supposed that the dead were likely to envy the living. (PARKES, 1965, p. 34).

Os povos caçadores tinham como principal protagonista religioso o xamã, que “era um mestre do transe e do êxtase, cujas visões e sonhos capturavam o *etos*¹⁵ da caçada e davam a ela um sentido espiritual” (ARMSTRONG, 2005, p. 26). Enquanto os caçadores partiam por vários dias em ambiente perigoso para trazer o alimento para a tribo, o xamã partia em uma jornada espiritual, saindo de seu próprio corpo e viajando ao mundo dos espíritos para beneficiar seu povo (ARMSTRONG, 2005) ou orientando o morto no caminho que ele precisa seguir no além (ELIADE, 2002).

O imaginário do homem pré-histórico – se o imaginário for compreendido como um sistema de imagens e informações baseadas na vivência de um sujeito em sociedade (LAPLANTINE, TRINDADE, 2003) – entendia o mundo como pertencente aos espíritos, com os quais tinha de haver um foco em negociar uma boa caçada e um ano de fartura na coleta para a tribo. A imaginação simbólica de um povo pré-histórico,

¹⁵ O termo *etos*, ou *ethos* é compreendido na Filosofia como “modo de ser” ou “caráter” como uma forma de vida que é necessária e deve ser conquistada pela vivência humana (VÁZQUEZ, 2011). Segundo Jung (2000), o *ethos* seria uma marca psíquica desejável e equilibrada pelo sujeito, enquanto que o *pathos* seria a marca psíquica indesejável e desequilibrada.

portanto, lidava com um aspecto da vida entendido por eles como realidade, porém sem os dados da autoevidência própria do mundo empírico (DURAND, 1995).

A jornada do xamã em muito se assemelha à jornada do herói. Enquanto membro de uma tribo ou povo, o xamã é muitas vezes escolhido ou eleito dentro de uma tribo, ou aparece com uma vocação para isso¹⁶. Ele atravessa todas as doze fases da jornada do herói (CAMPBELL, 2007). Porém, o caso do xamã é específico porque sua jornada ocorre no mundo dos espíritos.

Os modelos fixados pelas mídias modernas, como desenhos animados, filmes e livros, assemelham-se aos modelos fixados por esses mitos arcaicos, reforçando a ideia de Campbell (1990) de que os mitos estão ainda presentes hoje em dia, sob outros formatos, dentro do mundo profano. Nesse sentido, o xamã e as mídias modernas compartilham de uma mesma estrutura básica religiosa arquetípica¹⁷ que permite-se espalhar pelas demais esferas da vida humana.

Outra característica da alma xamânica é sua relação com as entidades da natureza. Apesar de Durkheim (1996) ter percebido no totemismo uma mera relação de parentesco, raramente partindo para elementos mais transcendentais, os povos xamânicos em geral vinculam a existência humana diretamente com a natureza também no espaço sagrado. A natureza é sagrada, e, portanto, os aspectos da humanidade mimetizarão elementos da natureza, retomando aquilo que Mithen (2002) reconhece como uma percepção naturalista da esfera social do humano. Nesse sentido, a alma de cada pessoa estaria ligada à sua função na tribo ou à simbologia de alguma espécie encontrada na natureza.

Nas cavernas paleolíticas sagradas de Lascaux, na França, e Altamira, na Espanha, encontramos pinturas que retratam a caçada; juntamente com os animais e caçadores há homens que usam máscaras de pássaros, sugerindo a capacidade de voar, os quais provavelmente eram xamãs. [...] os xamãs acreditam que, ao entrarem em transe, sobem aos céus e conversam com os deuses, como os humanos faziam há muito tempo na Idade do Ouro. (ARMSTRONG, 2005, p. 27).

Isso reforça a ideia de que as almas dos xamãs eram geralmente os animais com capacidade de voar (JUBAINVILLE, 2003), uma vez que a simbologia presente na cultura exigia esse tipo de interpretação do conceito de alma. Por essa razão que a

¹⁶ As vocações que identificam o xamã são muitas: visões, relatos de sonhos, hereditariedade, eleições dos membros da tribo etc. (ELIADE, 2002; HAYDEN, 2003).

¹⁷Arquétipo aqui entendido na visão campbelliana, ou seja, arquétipo junguiano, resultante das energias do corpo e da mente quando em conflito (CAMPBELL, 2004), manifestadas nos sonhos (SOLIÉ, s/d).

jornada do xamã/herói era geralmente dotada de um conjunto grande de sentimentos e atitudes em comum, afinal, “o voo espiritual não exige uma jornada física, mas um êxtase no qual se considera que a alma abandonou o corpo” (ARMSTRONG, 2005, p. 28), que geralmente se dava através do voo. Para isso, o xamã precisa receber um treinamento em diversas técnicas de êxtase para que, em transe, sua alma suba aos céus (ELIADE, 2002). Essas técnicas visavam, dentre as mais diversas coisas, induzir a estados alterados de consciência ou *devaneio*, fosse pelo controle do sono, fosse pelas visões, pelos sentimentos ou pelo uso de drogas alucinógenas.

O “Devaneio” – estado que os australianos vivenciam tanto durante o sono quanto nos momentos de visão – é intemporal e “todo-sempre”. Serve como pano de fundo estável para a vida ordinária, que transcorre sob o domínio da morte, da vicissitude, da sucessão interminável de eventos e do ciclo das estações. O devaneio é habitado pelos Ancestrais – poderosos seres arquetípicos que ensinaram aos humanos as habilidades essenciais para a vida, como caçar, guerrear, fazer sexo, tecer e trançar cestos. (ARMSTRONG, 2005, p. 18).

A alma animal suscita um outro tipo de discussão: a de que a alma, em diversas religiões, está intimamente relacionada à noção de espíritos da natureza e de deuses. Apesar de primitivamente a alma não ser um espírito, nem um deus, há algumas semelhanças que englobam tanto uma como outra esfera de significado. Segundo Durkheim (1996), a alma, o espírito e os deuses são três das dezenas de categorias espirituais básicas da religião¹⁸, apesar de não estarem presentes em todos os sistemas. Apesar de muitas vezes a alma ou o deus serem considerados espíritos, há uma gama de particularidades.

A alma não é um espírito. Com efeito, ela está internada num organismo determinado; embora possa sair dele em certos momentos, ela normalmente é prisioneira. Só consegue escapar definitivamente na morte [...]. O espírito, ao contrário, embora com frequência esteja unido por laços estreitos a um objeto particular, a uma fonte, a uma pedra, a uma árvore, a um astro, etc. [...], pode afastar-se à vontade para levar uma existência independente no espaço. Assim, ele tem um raio de ação mais amplo. Pode agir sobre todos os indivíduos que dele se aproximam ou dos quais se aproxima. A alma, ao contrário, não tem muita influência, a não ser sobre o corpo que ela anima [...]. (DURKHEIM, 1996, pp. 289-290).

Por outro lado, o deus seria uma espécie de espírito ancestral ou herói civilizador citado por Armstrong mais acima, do qual descenderiam todos os seres humanos

¹⁸Durkheim cita também clã, emblemas, sagrado, antropomorfização, cosmologia, culto, rito, mito, energia (força, mana), sacrifício, comunhão etc.

(CURTISS, 1902). Dessa forma, as almas dos ancestrais tornam-se livres e poderosas. Os *gené* da religião grega indicam seres distintos da divindade, mas com poder suficiente para civilizarem o mundo. Apesar de serem distintos dos *theoí* em natureza, são também distintos dos mortos comuns, implicando em uma outra categoria de seres (VERNANT, 2006), indicando que as fronteiras entre alma, espírito e deidade não são definidas de modo claro, podendo significar a mesma coisa em certas culturas, e coisas completamente distintas em outras de mesmo nível de desenvolvimento e mesma localização geográfica (DURKHEIM, 1996; ELIADE, 1995).

Como as fronteiras entre espírito, alma e deidade são imprecisas, a linguagem para designá-los torna-se em determinados momentos bastante vaga, pois era difícil separar, em culturas arcaicas, aquilo que era influência externa dos espíritos sobre o sujeito, e aquilo que o sujeito fazia de conta própria, sem influência externa.

Uma linguagem tão vaga para designar o sobrenatural foi usada do mesmo modo por gregos de todos os períodos, não em virtude de ceticismo, mas simplesmente porque eles eram incapazes de identificar o deus específico que estava envolvido no acontecimento. [...] Tal linguagem é utilizada do mesmo modo por povos primitivos, pela mesma razão. (DODDS, 2002, pp. 20-21).

Os limites entre espírito, alma e deidade tornam-se difusos e, por vezes, um conceito tende a dar origem ao outro. A alma de um morto pode tornar-se um espírito da natureza, e um espírito da natureza pode por fim tornar-se uma divindade. Mas isso em si é um ponto que auxilia na eliminação da imprecisão do termo.

Um resultado das transposições dos acontecimentos do interior do sujeito para o mundo externo é que a imprecisão é eliminada – o *daemon* indeterminado tem que se tornar um dado concreto, como um deus específico qualquer. (DODDS, 2002, p. 23).

Isso significa que o conceito de alma é bastante antigo nas culturas humanas e, como visto acima, não era entendida como existente fora do mundo natural. As culturas ameríndias falam que os humanos são formados por duas almas: uma alma de “vida”, e uma alma de “alento” (HINNELL, 1991). A primeira seria a personalidade, capaz de deixar o corpo durante as experiências do sono (ARMSTRONG, 2005). A alma se ausenta do corpo e vagueia pelo mundo dos espíritos durante o sono, e quando fica muito tempo ausente, a doença pode se instalar, fato que põe em evidência também a ligação dos sonhos e das visões com a alma dos mortos, ou fantasmas. Na maior parte das vezes, os fantasmas dos mortos podem ser vistos apenas pelos xamãs, sendo vistos

pelas demais pessoas apenas em sonho (ELIADE, 1995). A segunda seria sempre ligada ao corpo, cuja ausência causaria a morte do corpo (HINNELLS, 1991). Nesse sentido, a alma adota as mesmas categorias ontológicas do espírito¹⁹ quando em condições propícias, e volta às categorias da alma quando essas condições desaparecem.

Ora, os primeiros humanos a chegar à Austrália em cerca de 50.000 AEC já possuíam uma cultura dotada de ideias relativas à alma, aos espíritos da natureza e à presença de deuses enquanto espíritos míticos dos antepassados (DURKHEIM, 1996). Isso significa que as populações colonizadoras vindas da Ásia tinham tais conceitos previamente, o que explica como tais ideias podem estar presentes também nas Américas, cuja colonização – cerca de 30.000 AEC – levou a uma cultura de noções similares sobre a condição humana (GREENBERG, 2005).

Para compreender a importância do conceito de alma nas religiões primitivas, é mister atentar para as palavras usadas para exprimir esse conceito em diversas culturas humanas. Um fantasma ou espectro geralmente é visto pelo visionário ou sonhador como tendo forma imaterial, geralmente com ideias como sombra, reflexo. Outras culturas investem em significados como “vida, coração” (ELIADE, 1995). Porém

o ato de respirar, tão característico dos animais superiores durante a vida, cuja cessação coincide tão intimamente com a cessação da vida, tem sido repetida e naturalmente identificado com a vida ou a própria alma. (ELIADE, 1995, p. 114).

A distinção entre os conceitos de alma e de espírito nas culturas arcaicas, então, é aquela que vincula a alma à vida de uma pessoa, restando ao espírito indicar qualquer entidade sobrenatural, geralmente invisível aos olhos comuns (HINNELLS, 1991). Mesmo assim, essa distinção é incerta na maioria das culturas primitivas, uma vez que as mesmas noções gerais ligadas à respiração estão diretamente vinculadas a ambas as concepções (ELIADE, 1995).

A maioria das culturas, passadas e presentes, tem aceitado a existência de espíritos, de uma espécie mais ou menos pessoal, capazes de influir, de certo modo, na vida humana. Considera-se o ser humano possuidor de um ou mais espíritos separáveis do corpo físico. Como sobreviventes da morte corporal, os espíritos podem ser objeto de um culto [...]. Acontecimentos que ocorrem

¹⁹ Essas categorias são muitas, mas existem três que são mais importantes para o estudo presente, dentre as quais citam-se:

- 1) Existência independente do corpo (DETIENNE, 1992);
- 2) Influência sobre a realidade (VANZAGO, 2010; DETIENNE 2012);
- 3) Divinificação (DURKHEIM, 1996; TRAUNECKER, 1995).

no meio físico ou na consciência humana são imputáveis a espíritos [...]. (HINNELLS, 1991, p. 93).

Hinnells também percebe que na maioria das línguas, os termos para designar espírito e alma estão etimologicamente relacionados a palavras que indicam alento, vento, invisível, vida e respiração. Diante disso, o desmaio do xamã, em que ele diminui a respiração, torna-se um momento perigoso em que a alma sai do corpo.

Assim como a perigosa expedição do caçador, a busca do xamã é um confronto com a morte. Quando ele retorna a sua comunidade, a alma ainda está ausente do corpo, e ele precisa ser revivido pelos companheiros, que “seguram a cabeça e sopram nas faces. É assim que a gente consegue viver de novo. Graças aos amigos, se eles não fizerem isso a você, então você morre [...]”. (ARMSTRONG, 2005, p. 28).

Assim como a alma é o princípio vital de toda matéria orgânica, ela é também o sopro divino ou espiritual que dá o alento aos vivos (PORTO, SCHLESINGER, 1995). A ideia geral ligada ao alento está presente também.

Três termos designam a alma nas línguas bíblicas: *nefesh* (hebr), *psiqué* (gr) e *anima* (lat). Todos estão associados à ideia de sopro, significando ora o homem vivo, a vida ou a pessoa humana. [...] No hinduísmo e bramanismo: *Atman*. A *Atman* individual está aprisionada na matéria para se aperfeiçoar. Todas as *atmas* retornarão à alma suprema *paramatman*. (PORTO, SCHLESINGER, 1995, p. 129).

Porto & Schlesinger afirmam que esta última derivaria de termos arcaicos significando *respiração*, *movimento* e *sopro*. Porém, a preocupação dos autores em definir a alma se centra muito na concepção bíblica, e em fazer seu contraponto com as demais culturas. Como se verá mais adiante, a ligação da ideia de alma com a respiração está presente também na gênese de um léxico nas culturas semitas e indo-europeias, culminando em etimologias similares tanto para o hebraico quanto para o grego (ELIADE, 1995).

Outra característica comum a quase todos os povos é o culto aos antepassados. Quando a alma de um morto vai aos céus, ela transforma-se em um símbolo familiar, um totem ou um espírito guia (WATTS, 1975). Os romanos cultuavam um conjunto de deuses ou espíritos chamados *lares*, membros da família que morreram e que protegiam os membros ainda vivos (VERNANT, 2006).

Diversos outros povos de origem Nostrática apresentam o culto aos antepassados como um elemento constante nas mitologias. Pode-se ver isso na cultura grega, em que

os heróis e os reis eram tidos como pertencentes à linhagem dos deuses (VERNANT, 2006). Os gregos, como indo-europeus, representavam o ramo Eurasiático das línguas Nostráticas. O mesmo ocorria com os egípcios, do ramo Afrasiático (GREENBERG, 2005), com deuses contados na genealogia dos grandes líderes. E talvez o exemplo mais evidente seja o caso do Japão, no Xintoísmo, em que o culto aos antepassados assumiu tamanha força que fundamentou todo o sistema de crenças (LITTLETON, 2010).

1.6. O advento da agricultura

Não se sabe precisamente como nem por que, mas em torno de 10.000 AEC a economia humana transitou de um sistema de caça-coleta para um em que o alimento era plantado ou criado em currais (CAMPBELL, 1997). Essa economia agrária e pecuária mudou completamente o modo de vida da humanidade. Sociedades inteiras com religiões xamânicas passaram por processos históricos diversos em que o xamanismo foi sendo abandonado, modificado ou diversificado.

No caso dos indo-europeus, o xamanismo era ainda praticado em uma sociedade tripartida (BENVENISTE, 1995), em que um sacerdote ou xamã valia-se de plantas mágicas ou bebidas originárias de plantas mágicas (vinha, soma, madhu) ou outras substâncias de origem animal que alteravam a consciência (hidromel) (MEILLET, 1908) para atingir o êxtase e viajar para o mundo dos espíritos (ELIADE, 1983). A interação masculino-feminino também ficou dúbia no universo indo-europeu, levando a sincretismos locais ao se depararem com culturas agrárias.

Os indo-europeus, nômades, patriarcais e violentos, teriam destruído os valores religiosos das regiões conquistadas, sem, porém, conseguir suprimir as antigas deusas que, com os nomes de Ártemis, Hécate ou Kubaba/Kybele, teriam continuado a ter culto e fiéis. (COULIANO, ELIADE, 1999, p. 247).

Algo semelhante é encontrado na religião primitiva dos semitas, em que o rito envolve um sono mágico e uma respiração alterada, nos quais um sacrifício animal é feito para a divindade (DURKHEIM, 1996; ELIADE, 1993, 2002; PETROPOULOU, 2008). Curtiss (1902), Hayden (2003) e Petropoulou (2008) suspeitam que uma planta ou técnica de êxtase fosse também usada pelos semitas primitivos, pois vinculavam os deuses aos odores e aos espíritos do ar e dos ventos. Para eles, os espíritos eram seus ancestrais mortos velando pelos vivos, e o espírito desencarnado após a morte que não

alçava o nível dos ancestrais encarnava na mulher grávida mais próxima do corpo morto.

Ambas as culturas, Indo-Europeia e Semita, desenvolveram a agricultura e a pecuária como meios de subsistência alternativos (BLENCH, 2008; KORTLANDT, 2002). Enquanto que os indo-europeus tinham uma cultura mais expansionista e dominadora, muitas vezes abandonando a agricultura e preservando tão somente a criação de animais (BENVENISTE, 1995), os Semitas mantinham uma economia mista (CONTENEAU, 1979).

Isso implica que na revolução econômica do Mesolítico, quando a caça foi paulatinamente sendo substituída pela domesticação de animais, e com a descoberta dos valores nutricionais dos cereais, a religião foi assumindo a função dupla de representar a sacralidade tanto masculina como feminina entre os Semitas (COULIANO, ELIADE, 1999), enquanto preservava ou retornava para o foco na masculinidade entre os indo-europeus (DUMÉZIL, 1973).

“A nova ciência da agricultura foi abordada com reverência religiosa” (ARMSTRONG, 2005, p. 41). Os atos de lavrar e colher exigiam dos agricultores uma pureza ritual, e a observação do milagre agrícola da semente que cai na terra e brota em seguida, transformando a colheita em uma epifania na qual as forças divinas se manifestavam. A sexualidade passou a ser compreendida como idêntica à energia que causava a frutificação da Terra.

Na mitologia neolítica inicial, a colheita era vista como fruto da hierogamia, de um casamento sagrado: o solo era feminino; as sementes, sêmen divino; a chuva, a relação sexual entre o céu e a terra. Era Comum que homens e mulheres se dedicassem ao sexo ritual enquanto semeavam a terra. Seu próprio ato sexual, em si sagrado, despertaria as energias criativas do solo, assim como o arado ou a enxada do agricultor era o falo sagrado que abria o útero da terra e o fazia crescer com a semente. (ARMSTRONG, 2005, p. 42).

Esses rituais eram comuns aos semitas, mas também podem ser encontrados entre romanos, gregos, indianos e egípcios. A agricultura fazia uma ponte entre as uranofanias paleolíticas (o Céu como deidade masculina) e as geofanias neolíticas (a Terra como deidade feminina) (ELIADE, 1983). Essa mudança brusca das estruturas psicossociais trouxe uma visão mais andrógina da humanidade em alguns mitos. Enquanto que sistemas religiosos pagãos mais recentes têm funções sexuais bastante claras para a chuva, o sol e as montanhas, o mesmo sistema tende a ser mais líquido quanto mais volta-se ao passado, como no mito grego dos andróginos.

Os machos descendiam do Sol, as fêmeas da Terra, os hermafroditas da Lua; e tal era sua força e energia que realmente tentaram, nas palavras de Aristófanes, “escalar as alturas do céu e atacar os deuses”. (CAMPBELL, 2001, p. 152).

Apesar de o mito grego referir-se aos humanos, e não aos deuses, Campbell lembra que no Oriente a diferença entre homem e deus é ilusória, e isso tem implicações diretas no conceito indiano de alma (CAMPBELL, 2001).

Com cada vez maior especialização dos sexos, tendo na mulher seu papel principal numa cultura agrícola (ARMSTRONG, 2005), as religiões passam a desenvolver sistemas em que o ideal feminino é seu *axis mundi* (ELIADE, 1992), preparando terreno para a Revolução Neolítica, que ocorreria entre 8.000 e 7.000 AEC (PARKES, 1965), trazendo, dentre outras coisas, uma cultura agrícola bastante avançada, a mudar o ritmo de vida e as crenças religiosas da humanidade pré-histórica.

Sobre essa transferência dos papéis sexuais, Campbell (2001) explica que o advento da agricultura trouxe consigo uma mudança de pensamento mítico. Povos que antes tinham sua estrutura religiosa centrada na figura masculina viam-se agora imersos em um mundo de sacralidade feminina. O resultado foi a abundância de culturas híbridas, nas quais sacerdotes masculinos presidiam ritos para deusas, exaltando elementos sagrados fálicos (serpentes, obeliscos e pirâmides) ao mesmo tempo em que o feminino subia na hierarquia do sagrado (CAMPBELL, 2001).

Isso significa que, onde antes imperava uma religião em que a estrutura girava em torno da figura do homem caçador, muito centrada em ritos de passagem e na jornada espiritual xamânica como símbolo da jornada pela caça, passou a imperar um novo sistema, que girava em torno da mulher plantadora, apresentando ritos cíclicos de fertilidade e renascimento. Porém, as culturas matrilocais e pacíficas já eram uma tendência em alguns locais, como na Europa desde o Paleolítico até a invasão indo-europeia no Neolítico (COULIANO, ELIADE, 1999).

1.7. A alma grega

Para entender os atributos que compõem a alma grega, é necessário compreender quem eram os gregos. Nesse ponto, assume-se que os gregos são, retomando Auerbach (1996), o fundamento da Cultura Ocidental.

Sobre a natureza dos gregos, Renfrew (1990) afirma que originalmente eram um povo nômade, caçador, expansionista, de cultura basicamente guerreira e posteriormente marítima. Após terem se estabelecido no Peloponeso, rapidamente desenvolveram agricultura e pecuária, e sua religião, feita em mosaico com outras religiões de povos vizinhos, adotou um sistema misto entre aquelas de povos guerreiros e de povos sedentários.

O novo modo de vida trouxe consequências profundas para a religião grega. Deuses advindos de uma cultura originalmente nômade e caçadora tornaram-se gradativamente deuses ressignificados (DETIENNE, 1992). Na Trindade Grega, Zeus representava os Céus, Poseidon os Oceanos (e a Terra, uma vez que era o Senhor dos Terremotos) e Hades o mundo inferior (LAMBERT, 2011). A trindade justificava uma sociedade tripartida. Com a mudança no estilo de vida, houve aparição e ressignificação de deuses menores como Dioniso, Deméter e Perséfone. Nesse sentido, pode-se afirmar que os gregos eram dotados de um xamanismo vestigial (BENVENISTE, 1995; VERNANT, 2006).

Dodds (2002) e Eliade (2002) atribuem também aos gregos o xamanismo. Enquanto Dodds concentra-se na cultura grega, Eliade remonta à cultura indo-europeia. Segundo Eliade, se o xamanismo for compreendido em sua esfera extática e mágica, é óbvio que os indo-europeus eram xamanistas. Havia entre os gregos o título de *kapnobátai*, “os que andam nas nuvens”, como um resquício do voo xamânico na cultura grega (BENVENISTE, 1995).

A religião grega, para além da mitologia clássica com narrativas heróicas cultuada por eruditos e uma religião estilizada pela modernidade, possuía, em sua origem, uma estrutura religiosa muito mais próxima aos parâmetros do Xamanismo (DODDS, 2002). Com isso, a concepção de alma comum a esses sistemas religiosos também estaria presente, o que incluiria a Metempsicose e a Mortalidade da Alma (LAMBERT, 2011).

Beaucoup de peuples se rendaient ont conçu l'idée d'une renaissance, cyclique [...]. Pour les Hittites, les Grecs, les Latins, dire de quelqu'un qu'il est “devenu dieu”, c'est dire qu'il est mort. La métempsychose, réincarnation de l'âme après le décès dans un corps différent, n'est eu revanche pas du tout répandue [...]. (SERGENT, 1995, p. 357).

Mas os gregos não tinham um conceito único que representasse a alma ou a personalidade, muitas vezes um único indivíduo podendo ser dotado de mais de um tipo de alma ao mesmo tempo (DODDS, 2002).

Concepções da alma grega, como θυμός, ἄτη, νοῦς, δαίμων, ψυχή etc. apresentam ideias ainda primitivas, encontradas nas demais culturas, ao mesmo tempo em que possuem significações derivadas de elementos empíricos (DODDS, 2002).

Na tradição védica e na reflexão indiana subsequente, a alma é designada pelos termos *manas* (órgão do pensamento), *asu* (vida), *atman* (sopro). Este último termo foi o que então prevaleceu, significando o eu individual na sua essência, mas também o princípio cósmico absoluto, de modo que da evolução dessas diversas áreas semânticas chegou-se a estabelecer uma equação entre identidade substancial da alma individual e da alma universal. (VANZAGO, 2012, p. 18).

Ate (ἄτη)

A palavra grega ἄτη indica um estado mental de “bloqueio temporário ou confusão em nosso estado mental de consciência” (DODDS, 2002, p. 13). Isso significa que, para os gregos, havia um estado mental em que a confusão ou a loucura podiam se instalar. Na *Iliada*, é o estado que leva heróis a praticarem atos insanos de ira ou a tomar decisões de graves consequências. Por essa razão, a ἄτη era respeitada como algo vindo dos deuses, como a vontade de um deus se manifestando através da ação da alma (DODDS, 2002; VANZAGO, 2012).

Aponta-se para ἄτη um significado mais recente na literatura, o de “infortúnio, punição” (BOISACQ, 1916, p. 96) ou de “loucura” (CHANTRAINE, 1968), correlacionado a ἀτηρός “fatal, funesto”. Compare com o registro de ἄτη geralmente traduzido em Latim como *sons*, *sontis* “culpado”, que destoa da ideia original trabalhada por Dodds de ἄτη como princípio ativo de ações passionais e impensadas entre os gregos, com consequências no mundo real. O termo também aparece relacionado etimologicamente com o Antigo Alto Alemão *sunta*, com o significado de “pecado” (BOISACQ, 1916) ou “vaguear” (CHANTRAINE, 1968). Boisacq também traz à tona a hipótese de que ἄτη estaria etimologicamente próximo ao gótico *wunds* “ferido”, ao armênio *vandem* “eu destruo”, ao Antigo Alto Alemão *wal* “campo de batalha” e ao Sânscrito *ávātaḥ* “sem lesão”.

Assim, as ações impensadas eram causadas necessariamente por um agente sobrenatural que intervinha diretamente na mente do “hospedeiro”. Os gregos antigos, portanto, acreditavam que para tudo havia um plano maior, uma espécie de fatalismo.

“Para Homero e para o pensamento dos primórdios em geral, não existe acidente – Ulisses sabe que seu cochilo foi enviado pelos deuses εἰς ἄτην, ‘para enganá-lo’” (DODDS, 2002, p. 14). Segundo Dodds, a alma entendida como *ate*, portanto, nem reduz a perversidade nem conecta à culpa, mas, sendo irmã mais velha de Zeus e causada diretamente por um demônio.

Ζεῦ πάτερ ἢ δ’ ἄλλοι μάκαρες θεοὶ αἰὲν ἔόντες,
ἢ με μάλ’ εἰς ἄτην κοιμήσατε νηλεὶ ὕπνῳ.
οἱ δ’ ἔταροι μέγα ἔργον ἐμητίσαντο μένοντες²⁰.

Originalmente o *ate* era compreendido como tendo origem numa *louca paixão ou tentação divinas*, ou seja, o que posteriormente pôde ser entendido como um dos termos gregos para a alma era, originalmente, um estado de mente suscetível à influência dos espíritos e dos deuses.

Ideias advindas de um mundo espiritual xamânico eram também bastante fortes em se tratando dos espíritos mais comuns da religião grega, como o hilozoísmo da cultura homérica, considerando a matéria no seu conjunto como algo vivo, dotada de alma – algo a que o mesmo autor chama também *animismo* (VANZAGO, 2012). Outro ponto em comum é a presença de um culto aos antepassados. As Erínias e as Moiras, por exemplo, eram compreendidas como espíritos que governavam o destino e a vingança (DODDS, 2002). No caso das Erínias, havia uma ideia original de que elas eram o espírito de um morto que voltava para vingar-se dos vivos. Ao mesmo tempo

não se pode falar, no caso da cultura homérica, de uma sobrevivência depois da morte do ser humano no seu complexo, de outro lado a imagem da alma persiste depois da morte da pessoa, mesmo sendo apenas um “fantasma”, não é um nada. (VANZAGO, 2012, p. 23).

Menos (μένος)

Algo semelhante se passa com o termo μένος, de significado aproximado ao de ἄτη, mas indicando com mais propriedade o ardor, a paixão. Enquanto que o ἄτη é um estado de consciência que foi interrompido em uma pessoa, atribuída a uma divindade pessoal, o μένος aponta para uma influência impessoal, interna. Sua especificidade semântica ocorre no fato de que “o caso típico ocorre na transmissão de um *menos* durante a batalha” (DODDS, 2002, p. 16), ou seja, um princípio fundamental da

²⁰ Odisseia, Livro XII, versos 371-373.

existência grega voltada para a guerra é a presença de uma força que dirige as batalhas. Porém, semanticamente, os gregos vinculavam o μένος à vontade e aos desejos.

Segundo Boisacq (1916), os vocábulos do grego homérico μενοιναι “pensará, meditar, desejar”, μενοινή “desejo” e *μένω “intenção, desejo” atestam a relação de μένος com as ideias de desejos e de volição. Porém, μένος significa “espírito, coração, alma, coragem, ardor, cólera”, indicando que o termo está presente nos sentimentos que indicam ação do sujeito. Etimologicamente, relaciona-se com *manah* “sentimento”.

“A conexão do *menos* com a esfera do querer (volição) aparece claramente em palavras correlatas como μενοιναν (‘estar ansioso’) e δυσμενες (‘desejar doentamente algo’)” (DODDS, 2002, p. 17).

O termo μένος aproxima-se muito das concepções de alma, mente e sentimento entre os australianos, uma vez que o termo é usado também para representar a energia do fogo, similar à ideia de *mana* nas culturas australianas (DODDS, 2002). Outra acepção para o μένος é o de que ele pode ser desencadeado por exortação verbal, caso um deus “sopre dentro do herói” ou “introduza algo em seu peito”, ligando à ideia de que a guerra era um ato sagrado, soprado dos deuses (DODDS, 2002). Daí seu correlato μαιμώωσι “ímpeto”²¹ vir também composto de significados próximos a μένος, como “coragem” e “cólera”.

Nous (νοῦς)

O termo νοῦς, que segundo Chantraine (1968) é a forma contrata de νόος, significa “inteligência, espírito”, indicando aquele que percebe que tem a capacidade de pensar. Daí sua tradução também ser o de entendimento, consciência, ou estado mental de autopercepção na realidade (DODDS, 2002). O termo foi bastante usado por Plotino (2000) em sua filosofia como um substituto conceitual ao *demiurgo* platônico, colocando a alma ou o espírito no papel de criador – caminho que, como visto acima, foi também adotado pelas sociedades arcaicas, vinculando a alma dos mortos ao papel de ancestral criador.

Em Homero, νοῦς era também vinculado à concepção de uma ideia, atributo ou reputação de alguém como “algo que se dá a conhecer” (CHANTRAINE, 1968, p. 756). Por estar muito ligado à ideia do mundo sensível, νοῦς foi usado com frequência para

²¹ No trecho da *Ilíada*, Livro V, verso 661, o termo μαιμώωσα é traduzido por “estar ansioso, tremer de ansiedade”.

indicar também a percepção e o pensamento. Apesar da polissemia típica à palavra, há problemas etimológicos em torno da mesma que remontam aos primeiros estudos filológicos de Grimm e Frisk (VIARO, 2011).

Segundo Boisacq (1916), o termo *vóoç*, do qual derivaria *voûç*, aponta para uma etimologia confusa. Tanto Boisacq quanto Wharton (1890) colocam como possível cognato o gótico *snutrs* “sábio”, que apareceria no Antigo Alto Alemão como *snottar* “inteligente”. Wharton indica como cognato de *vóoç* o latim *nota* “sábio”. Boisacq aponta uma relação com o verbo também grego *νεύω* “fazer um sinal na cabeça”, que tem uma relação clara com o latim *nūmen* e com o alemão *sinn* “sentido, significado”. Todos os termos teriam uma ligação com os vocábulos proto-gregos **senya-* e **snou-o-s*, ambos possivelmente derivados do indo-europeu **seneuo-*, de onde derivaria posteriormente o latim *sentio*.

Psichê (ψυχή)

Outro termo comumente usado para designar a alma em grego é *ψυχή*, com o significado de “soprar, respirar, refrescar, secar”. Por estar muito ligado à ideia de “pessoa morta” e citado no momento em que alguém perde sua vida, o vocábulo *ψυχή* passa a significar a permanência humana que fica após a morte (DODDS, 2002; ELIADE, 1995) por isso sendo traduzido também como “alma de um morto, fantasma, vida”. O termo *ψυχή* pode advir de **bzh-* ou **bhs-* uma forma contrata do indo-europeu **bhes-* “soprar”, do qual derivaria mais tarde o sânscrito *bábhasti* (BOISACQ, 1916; WHARTON, 1890).

Chantraine aponta como etimologia mais certa para *ψυχή* uma primitiva indicação para o vento frio e seco, provavelmente do norte da Europa. Além de “sopro” e “refrescar”, *ψυχή* também apresenta como significado o de “sombra” ou “cópia” de uma pessoa que viveu um tempo e não existe mais, ao mesmo tempo em que indica uma permanência da consciência da pessoa morta. Não é entendida como dotado de um estatuto ontológico particular nem como essência autêntica da pessoa morta, e também não é visto como mera surperstição (VANZAGO, 2012).

Segundo Vanzago, a *ψυχή* não pode ser vista como uma fantasia particular, mas como uma realidade externa, existente no mundo visível, mas sem dele fazer parte, e autoevidente aos observadores, reforçando a ideia de que o termo tenha derivado de um princípio empírico, no caso, o sopro (VANZAGO, 2012).

Thymós (θυμός)

Chantraine (1968) descreve o vocábulo θυμός como significando “alma, coração”, assim como o princípio da própria vida. Em Homero aparece também com o significado de “ardor, coragem”, indicando a cólera pela qual uma personagem poderia agir. A palavra aparece com mais frequência em composições, a exemplo de θυμοβόρος “que devora o coração” e θυμολέων “ao coração do leão”, ambos com recorrência em Homero. Há como cognatos o sânscrito *dhūmah* “vapor, fumaça” (BOISACQ, 1916), o latim *fūmus* “vapor difuso, sutil” (VANZAGO, 2012), o eslavônico *dymŭ*, cuja semântica não aponta para um significado comum, mas que apresenta indícios de relação através do grego *θυμιάω “fumaçar”. Evoca-se também θύω “se lançar com furor” (CHANTRAINE, 1968; WHARTON, 1890). O termo também está relacionado com o Lituano *dumas* ou *dúmai* “pensamento, fumaça” (WHARTON, 1890). Todos os termos derivariam do indo-europeu **dhū-mó-s* “subir ondulante, ebulição, fumaça” (BOISACQ, 1916).

Outro significado correlato, porém tardiamente, para θυμός, é o de “emotividade, sobretudo ligada à ação bélica, portanto também coragem” (VANZAGO, 2012, p. 22), reforçando o significado de θύω, e o significado de “ardor, coragem”. Porém, esse significado tardio pode estar ausente no original (CHANTRAINE, 1968), podendo vir a causar confusão quanto à etimologia.

O thumos pode ter sido, em algum momento, um primitivo “sopro” ou “alma vital”, mas em Homero ele não é nem uma alma (como em Platão) nem uma parte da alma. Ele pode ser definido, grosso modo, e em termos genéricos como um órgão de sentimento. [...] O thumos de um homem lhe diz, por exemplo, se ele deve comer, beber ou assassinar um inimigo. Ele o aconselha durante a ação, põe palavras em sua boca. [...] O homem pode conversar com ele, com seu “coração” ou “barriga”. [...] normalmente ele aceita seus conselhos, mas pode também rejeitá-los para agir por conta própria, como Zeus age, em uma ocasião sem o consentimento de seu thumos. (DODDS, 2002, p. 24).

Assim, θυμός não parece ter significado “alma” originalmente, mas apenas tardiamente. Antes, referia-se apenas a um conjunto de sentimentos empíricos como a coragem, a raiva e a motivação, com funções bastante similares às da alma, mas sem sê-lo. Com o tempo, passou a significar “coração”, levando finalmente a significar “alma”.

O thumos não tende a ser sentido como uma parte de nosso “eu” – ele aparece, de hábito, como uma voz interna e independente. [...] Este costume de [...] “objetivar as forças pulsionais”, tratando-as como um “não-eu”, deve ter aberto amplo caminho para a ideia religiosa de intervenção psíquica, que,

segundo se diz, atua não sobre o homem mas sobre seu thumos ou sobre o espaço físico que ele ocupa, na altura do peito (coração) ou do ventre. (DODDS, 2002, p. 24).

Dáimon (δαίμων)

O vocábulo δαίμων indica uma possessão divina que não se pode ver ou nomear, em que o senso de deidade não é outro senão outro aspecto do destino. Apesar de indicar mais um senso de ligação com a divindade, há diversos momentos em que δαίμων significa “semideus” e “demônio”, este último adentrando na cultura cristã e nela fixando seu significado. Na Filosofia, passou a designar “deus” e “destino” (CHANTRAINE, 1968).

Na cultura grega arcaica, o δαίμων era um princípio sobrenatural enganador. Ele provocava os indivíduos a realizarem atos que, de outra forma, não seriam capazes de cometer, muitas vezes conduzindo os humanos à danação.

Um homem que persegue a “virtude” e o “louco” está sendo deliberadamente enganado por um daemon, que provoca sobre ele uma confusão entre bem e mal, bem (proveitoso, lucrativo) e ruim. Aqui a ação do daemon não é de modo algum moralizada – ele parece um simples espírito mau, tentando o homem à danação. (DODDS, 2002, p. 46).

Apesar de ser entendido mais como um espírito enganador e menos como essência do sujeito (alma), às vezes ocorre confusão entre o possuidor e o possuído. Com a presença do espírito, a personalidade do possuído some, mas para isso o possuído precisa participar e permitir que o *daimon* entre, o que não configura uma possessão, mas mediunidade (DODDS, 2002). Só posteriormente, com Platão, é que o *daimon* se tornaria um guia superior do espírito que no *Timeu* é identificado como elemento da pura razão do homem.

Pneuma (πνεῦμα)

O termo πνεῦμα deriva do verbo πνέω, que significa originalmente “soprar” (CHANTRAINE, 1968). Na maior parte da literatura grega, o significado é totalmente empírico, sem relações com o mundo sagrado. Porém, na Teogonia há a expressão ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν (verso 31), no qual o verbo πνέω na 3ª pessoa do plural, no aoristo indicativo ativo, significa também “inspirar”. No caso, as Musas inspiram o canto a Hesíodo ou, em uma tradução mais literal, elas *sopram* as palavras em seus ouvidos. Nesse sentido, ocorre de maneira observável o fenômeno que se deduz ter

ocorrido com os termos anteriores, em que um elemento empírico (sopro, respiração, vento) passa a significar um elemento não-empírico (inspiração sobrenatural).

A forma *πνεῦμα* é uma derivação nominal no gênero neutro do verbo, significando “respiração, hálito, odor”, assim como “vento”, mas apenas tardiamente passando a significar “espírito”, mais especificamente “Espírito Santo”, no Novo Testamento (BOISACQ, 1916; CHANTRAINE, 1968).

Sua relação etimológica o aproxima dos germânicos **fnēs-*, **fnōs-*, como observa-se no Velho Alto Alemão *fnehan* “respirar”, que manteve seu significado empírico. A relação é duvidosa, porém, em relação a termos como o sânscrito *abhiknūyate* “estar úmido, sentir-se mal”, uma vez que a relação semântica não é tão evidente como no caso das línguas germânicas (CHANTRAINE, 1968).

Porém, sua referência arcaica presente na Teogonia indica que há uma relação bastante tênue entre os significados empíricos e sagrados. Essa relação aproxima semanticamente os termos *πνεῦμα*, *ἄτη* e *θυμός*, pois os três referem-se a momentos de inspiração das personagens épicas e dos poetas de acordo com os casos supracitados. Essa aproximação sugere que a cultura grega não abandonou de todo as raízes xamânicas indo-europeias, podendo indicar uma prática religiosa em comum na qual algo precisava ser soprado nos ouvidos do adivinho/poeta/xamã e retransmitido para os demais ouvintes da plateia.

1.7.1. A religião grega arcaica

A religião grega arcaica era desprovida de um livro sagrado, o que implica a ausência de um profeta e um messianismo fraco ou inexistente (VERNANT, 2006). Dentre as diversas características da religião grega estavam o politeísmo étnico, ritos, mitos e um complexo imaginário que diziam respeito ao modo de vida, à cultura e às origens do povo grego. Isso implica a não existência de um texto sagrado, mas de tradições de discurso (BARBOSA, 2008; PÊCHEUX, 1997) depositadas na oralidade, tão somente com o propósito de guiar a vida do povo em questões práticas e não-especulativas (VERNANT, 2006).

A religião grega “não implica nenhum *credo* que imponha aos fiéis um conjunto coerente de crenças relativas ao além” (VERNANT, 2006, p. 14). Como não há um plano doutrinal fixo no qual a religião se repousar, os ritos e os mitos são frágeis e mutáveis, exigindo apenas ao fiel que dê crédito às narrativas ouvidas desde a infância

(VERNANT, 2006). O que há, no mundo grego, é uma ideia de *θηρησκεῖν*, que indica tão somente a observação das prescrições de culto e de regras práticas dos ritos, cujo sentido é o de regulamentação dos sacrifícios realizados aos deuses (BENVENISTE, 1995).

Por causa disso, a cultura grega não se centrava em uma tradição de profetas, como ocorreu com o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo. A tradição grega é uma tradição de poetas (VERNANT, 2006).

Os limites que separam o poeta do profeta são frágeis, muitas vezes incorrendo em confusão entre os dois termos. Porém, didaticamente, o poeta é aquele que detém uma tradição e a repassa em determinadas situações (podendo ou não envolver um rito), sem nenhuma obrigação de preservá-la pura ou intacta. O profeta, por sua vez, apesar de também ser o detentor de uma tradição, e de repassá-la, tem seu foco na preservação da mesma (WEBER, 1999). Assim, enquanto o poeta preocupa-se somente em transmitir, o profeta preocupa-se em proteger. Por essa razão pode-se afirmar que o poeta é filho das culturas ágrafas, enquanto o profeta tem seu advento com a escrita (ONG, 1998).

Algumas instituições religiosas gregas, portanto, seriam não somente aquelas transmitidas oralmente, como também as que viriam tradicionalmente de um estágio histórico anterior. Uma dessas instituições era o sacrifício (BENVENISTE, 1995).

O sacrifício era uma instituição anterior aos gregos, de origem indo-europeia. Apesar de ser tão forte que tenha perpassado a história e se preservado em meio aos povos que deles descendem, não há uma unidade vocabular para designá-lo. A ausência de um termo que seja compartilhado por todos os indo-europeus para referir-se ao sacrifício indica que não havia uma unidade ritual em torno dele (BENVENISTE, 1995).

Entre os gregos, os termos que designavam o sacrifício eram *eúkhomai* “pedir, prometer, vangloriar-se, afirmar solenemente” e *thúō* “sacrificar”. O primeiro apontava para um compromisso verbal solene, e o segundo indicava um ato de fumigação, de queima de gordura sobre um altar²². Os termos já indicam que os métodos sacrificiais podiam variar. Etimologicamente, *thúō* deriva de **dhu-yō* “produzir fumaça”, aproximado ao lituano *dvesiu* “soprar, arquejar” (BENVENISTE, 1995).

O “sacrifício” em grego, portanto, saiu da noção de “fumigação”, gordura que é queimada, exalação das carnes que são postas para assar, fumaça que se

²² Comparar com o já citado *θυμός*, e sua relação íntima com o latino *fumus*.

eleva e sobe em oferenda aos deuses: concepção que aparece em múltiplos exemplos nos textos védicos e homéricos. (BENVENISTE, 1995, p. 229).

Não existia entre os gregos, portanto, uma ideia de religião enquanto sistema de dogmas. Porém, os gregos tinham um senso de sagrado enquanto relação com a divindade. Para tal, os gregos designavam a relação afetiva e irracional com os deuses com a palavra *thambós*, por vezes traduzida como “temor reverencial”. Mas esse termo não resume o modo de culto dos gregos, antes, é a regulamentação do sacrifício que prevalece, e deste que brotam as hierofanias gregas, que viria mais adiante a reforçar a concepção cívica de religião (VERNANT, 2006).

1.8. Os hebreus

Os hebreus vêm de uma história não menos complexa e profunda. Enquanto povos do deserto, muito comumente sua cultura adveio de uma atitude do ouvir e ligada à noite, enquanto que os indo-europeus eram povos diurnos e de cultura essencialmente visual. Os hebreus constam ao lado dos gregos como fundamento da cultura Ocidental (AUERBACH, 1996).

Sobre os hebreus, pode-se afirmar que são um povo que migrou para a Palestina a partir da Mesopotâmia entre os séculos XV e XII AEC (DEBRAY, 2004; PETERS, 2007). Sua língua é representante do Semita Ocidental, que tem, como duas de suas subdivisões principais, o Árábico e o Canaanita (HUEHNERGARD, 2000). Sua religião primitiva era originalmente carregada de todos os elementos originais dos cultos semitas primitivos (CURTISS, 1902). Apesar de seus mitos apontarem para uma origem distinta da dos povos cananeus, sua língua é bastante próxima do Fenício, do Aramaico e do Ugarítico, apontando para uma origem pré-histórica em comum (GESENIUS, 2003).

Seus ritos mais antigos registrados não têm mais traços de uma vivência xamânica. Na verdade, os povos semitas, apesar de nômades originalmente, já eram uma cultura totalmente transformada em agrícola e pastoril (CURTISS, 1902). A mudança no estilo de vida já indicava que diversos conceitos comuns às culturas xamânicas estariam ausentes ou em níveis vestigiais irreconhecíveis em estágios posteriores (WATTS, 1975).

Isso fica evidente com a mudança do vocabulário referente ao sacrifício e à função do sacerdote. Enquanto que entre os indo-europeus ainda preserva-se um ideal de sacrifício como dado aos deuses pelo ar pela queima da oferta, apresenta-se com

grande frequência entre os semitas uma ideia de que o sacrifício é algo feito pelo derramamento de sangue, ou depósito de carne, gordura ou frutas sobre as pedras ou o solo (CURTISS, 1902).

Isso aponta uma diferença fundamental entre os modos de pensar indo-europeu e semita. Os indo-europeus são uma cultura ainda fortemente ligada ao céu e à caça, daí os sacrifícios serem levados aos deuses uranofânicos (BENVENISTE, 1995; TERRA, 1999). O segundo é uma cultura ligada diretamente ao universo agrário, daí os deuses para os quais eram oferecidos os sacrifícios serem comumente os geofânicos (TRAUNECKER, 1995). Apesar de a cultura lunar ser difundida entre os semitas, eram cultos essencialmente agrários (PETROPOULOU, 2008), sendo posteriormente abandonados na história do povo hebreu (DÉBRAY, 2004; PETERS, 2007).

Porém, apesar de os semitas já constarem como povos ligados à agricultura, o mesmo não pode ser dito da totalidade dos povos Afrasiáticos. Enquanto que os Egípcios eram ligados à agricultura (TRAUNECKER, 1995), o mesmo não se poderia dizer sobre chádicos, omóticos, berberes e cuxíticos (DOLGOPOLSKY, 2008). Portanto, havia entre os Afrasiáticos pelo menos quatro ramos que se mantiveram no estilo de vida de caça-coleta, enquanto que dois grupos sofreram uma alteração histórica considerável em torno do Nilo e no Oriente Médio (TRAUNECKER, 1995).

Curtiss (1902) e Petropoulou (2008) apontam para vestígios na primitiva religião semita de um sacrifício transmitido pelo ar, mas cuja existência está bastante recuada no tempo, talvez referindo a esse passado afrasiático. Os primitivos semitas vinculavam os deuses aos odores e aos espíritos do ar e dos ventos, sendo essa uma tradição ainda mais antiga e vestigial, presente de forma bastante frágil nas diversas culturas agrícolas do Oriente Médio (CURTISS, 1902).

A diferença crucial entre o modo de sacrifício grego e hebraico está no vocábulo hebraico *zabab* “sacrificar”, que indica mais o “ato de chacinar”, cujo significado idêntico pode ser encontrado no árabe *dhabh*, assim como no egípcio *zabh* – representante do ramo Egípcio das línguas afrasiáticas, das quais também fazem parte as línguas semitas (HUENERGARD, 2000). Apesar de o sacrifício palestino (fenícios, hebreus e cananeus) ser predominantemente através do fogo, esse não era o modo sacrificial original dos povos semitas. Eles ofereciam sacrifícios de sangue, vertendo o sangue do animal morto e suas partes no solo, como medida sagrada para garantir a boa colheita (CURTISS, 1902).

Isso indica que o sacrifício também é uma instituição semita (CURTISS, 1902), mas que seu modo era diferenciado. Indo-europeus centravam o sacrifício no céu, enquanto que os semitas centravam na terra, e por motivos econômicos bastante distintos.

Apesar de não pertencer ao ramo semita, os Egípcios são um exemplo da riqueza léxica que pode ser atingida por um povo com um sistema religioso elaborado. Sua proximidade geográfica, e o fato de possuírem estreitas relações bélicas e comerciais com os povos do Levante implica que diversos de seus conceitos estariam presentes em meio aos povos do Oriente Médio.

Igualmente representantes das línguas afrasiáticas, ao lado dos semitas, dos cuxíticos, dos omóticos, dos berberes e dos chádicos, os egípcios possuíam termos variados indicadores para alma, dentre os quais citam-se principalmente *ka*, *ren*, *ba* e *akh* (TRAUNECKER, 1995).

Em egípcio, *ka* era uma representação do recém-nascido, e significava originalmente “alimentação” (TRAUNECKER, 1995). Nesse sentido, o *ka* de um sujeito era um princípio ativo que o mantinha vivo, a nutrição. O *ka* passou a designar posteriormente a sede dos desejos humanos.

O termo *ren* indicava o destino gerado pelo *ka*. Se um indivíduo exagerava no alimentar-se ou no privar-se de alimentos, agredia seu *ka* e alterava seu *ren*. Quando o indivíduo morria, seu *ka* cessava, e seu *ren* continuava após a morte.

Para indicar o espírito após a morte, os egípcios usavam a palavra *ba*²³ que indicava um princípio de mobilidade que servia de passagem para outro mundo ao mesmo tempo em que significava a essência do sujeito, derivado possivelmente de um termo arcaico afrasiático para “estar em um lugar” – compare com o verbo hebraico *bānāh* “edificar, construir” (KLEIN, 1987; SCHWANTES, 1981), no sentido de fixar-se em um lugar. Era representado por um pássaro, implicando o voo da alma após a morte (TRAUNECKER, 1995). A etimologia afrasiática leva a entender que a alma era entendida entre os egípcios como algo que, mesmo sobrevivendo após a morte, precisava estar ou retornar ao lugar onde estava o morto, possivelmente justificando a tradição da mumificação, para que o espírito pudesse retornar.

Por fim, os egípcios tinham a crença em um *akh*, ou uma figura que se situava entre os deuses e os mortos, semelhantes aos *gené* dos gregos, que constavam ao mesmo

²³ Traunecker alerta para o fato de que os hieróglifos para *ba* sejam grafados  e , ou seja, pássaros que levam as almas dos mortos para o além.

tempo como ancestrais, espíritos e demônios. Os *akh* eram seres dotados de poderes e que podiam ser apaziguados mediante rituais (TRAUNECKER, 1995).

1.9. A alma hebraica

Etimologicamente, a alma para a cultura hebraica não é mais modesta que a grega. Apesar da menor riqueza léxica, há uma profundidade semântica indicadora de um longo e complexo processo histórico de passagem de uma cultura de modo nômade para uma cultura sedentária. Faltam algumas categorias presentes na alma para os gregos, mas compensam em outras categorias mais abstratas. O hebraico nos lega as palavras *nep^heš* “alma, vida”, *ʔawwāh* “desejo, geralmente vinculado aos desejos do *nep^heš*”, *rūah* “espírito”, *yid^{həʕ}ōni* “espírito familiar”, *nešāmāh* “respiração, espírito”, *ʔōb^h* “designando ao mesmo tempo o médium e o espírito mediado”.

Na cultura hebraica bíblica se fala de *neshamah* (sopro), de *nephesh* (respiração) e de *ruah* (sopro vital). Na narrativa bíblica se fala de divina *insufflatio* como animação do corpo e juntamente criação do homem enquanto indivíduo. (VANZAGO, 2012, p. 18).

Nep^heš (נפש)

Nep^heš possui um campo semântico bastante amplo: respiração, aroma, perfume, alma, mente, vida, ânimo, sede das emoções, desejo, criatura viva. Acrescido de sufixos pronominais indica a essência de um sujeito: *Nap^{hə}šī* “eu mesmo, ego”, *nep^hesh^ək^əā* “tu mesmo” etc. (SCHWANTES, 1981).

Entre os judeus havia o conceito de que a alma de um morto tendia a desaparecer com sua morte, sendo, portanto, uma cultura aniquilacionista²⁴. A maior discussão a respeito centra-se na dúvida de se essa cultura veio a aparecer tardiamente, ou se é uma derivação de uma cultura hebraica ainda em seu estágio primitivo. Porém, o que interessa é que para os hebreus, o *nep^heš* morre com o corpo, e ele pode ser reanimado de diversas formas e métodos (VANZAGO, 2012 p. 23) apontando para uma diferença fundamental em relação ao termo ψυχή, do grego, que aponta para um estado permanente e irrecuperável após a morte, em que a pessoa, antes viva, permanece para

²⁴ As culturas aniquilacionistas e metempsicóticas são, a princípios, opostas. Enquanto estas creem na sobrevivência da alma após a morte, aquelas creem que a alma desaparece com a morte do sujeito (VANZAGO, 2011).

sempre como fantasma. Strong (2006) aponta também como significados “paixão, apetite, emoção”, aproximando mais ainda do termo ἄτη do grego.

O proto-semita * $\sqrt{np\acute{s}}$ “sacudir, mexer, quebrar, destruir” (HUEHNERGARD, 2000) ou * $\sqrt{np\acute{s}}$ “respirar” (MILITAREV, 2011) apresentam-se como a origem etimológica do termo, apesar de o segundo ser mais certo. Ambos os termos derivariam do afrasiático * $n\sqrt{f\acute{f}s}$ - “respiração” (MILITAREV, 2011).

O verbo hebraico $nāp^h a\acute{s}$ (נָפַח) “tomar alento” (SCHWANTES, 1981) está relacionado ao aramaico-siríaco $n^p h a\acute{s}$ “hálito de vida, alma, espírito, mente, criatura viva”, mas, no Sul-Arábico Arcaico, há a raiz $\sqrt{np\acute{s}}$ “lápide, cadáver, parto” (KLEIN, 1987), indicando que existe uma relação com o campo semântico apontado por Huehnergard (2000) no Proto-Semita. Mas ainda em Árabe existem os vocábulos $na\acute{f}usa$ “estava de estima elevada” e $nā\acute{f}asa$ “ele desejou algo”. O etíope $na\acute{f}s$, os vocábulos acadianos $nappis\acute{t}hu$ “vida, ser vivo, pessoa” e $napāshu$ “soprar, tomar fôlego” (KLEIN, 1987) e o mandaico $nap\acute{s}$ - “alma, personalidade, ego” (MILITAREV, 2011) reforçam o campo semântico hebreu. Como reforço, comparar com o termo acadiano $nap\acute{s}utu$ “garganta, vida, ser vivo, alma, pessoa, indivíduo”.

$\acute{a}awwāh$ (אוֹה)

Outro termo usado para designar a ideia de uma alma ou espírito é $\acute{a}awwāh$ (אוֹה) que indica “desejo”, geralmente vinculado aos desejos do $nephesh$, mas também significa “cobiça, aspiração, almejo” (KLEIN, 1987; SCHWANTES, 1981). A raiz é pouco usada em hebraico, e está ausente nas línguas semitas, apontando para um uso típico do hebraico.

Rūah (רוּחַ)

$Rūah$ é geralmente traduzido como “espírito” e, principalmente em traduções cristãs, é especificado como o “Espírito Santo” ou a “ligação entre o ente vivo e Deus” (GILSON, 1995). A raiz $\sqrt{rw\acute{h}}$ possui uma dupla acepção. De um lado, seu significado gira em torno das ideias de “alívio” e “espaço”, e, por outro lado, assume o significado de “cheiro, sopro” (SCHWANTES, 1981), no Hifil – modo causativo ativo do verbo – significa “ele fez cheirar”. A raiz, quando assume as formas substantivas, apresenta como derivações $r^wā\acute{h}āh$ “alívio” e $rūah$ “sopro, vento, espírito, princípio de vida”. Em alguns casos, até assume um significado como “coragem, raiva” (STRONG, 2007). Como visto nos casos gregos, suspeita-se que ideias como “espírito” e “princípio de

vida” sejam tardios na história, enquanto que “sopro” e “vento”, por terem acepções mais empíricas, seriam o significado primitivo do termo.

A etimologia de $\sqrt{rw}h$ no sentido de “espaço, alívio” pode ser verificada no termo árabe *rawiḥa* “foi amplo” e no etíope *raḥawa* “ele abriu”. No sentido de “cheiro, sopro, respiração” verifica-se no Siríaco *rāḥ* “ele respirou” e o Árabe *rūḥ* “vento, ar”. A relação entre espaço, alívio, sopro e respiração pode, segundo Klein, estar vinculada ao fato de que originalmente a raiz proto-semita $\ast\sqrt{rw}h$ significaria “o ar que passa entre dois objetos” (KLEIN, 1987, p. 610).

Yid^{həʕ}ōnī (ידעני)

O *yid^{həʕ}ōnī* pode ser entendido como “espírito familiar, adivinho” (KLEIN, 1987; SCHWANTES, 1981). O termo tem sua origem na raiz $\sqrt{yd}^f$, que possui uma gama de significados: *saber, experimentar, reconhecer, preocupar-se, conhecer, aprender, compreender, distinguir, mostrar, confessar e proclamar* (SCHWANTES, 1981). Aproxima-se do aramaico $y^2d^ha^f$ “ele conheceu”, ugarítico yd^f , do acadiano e do assírio *idū* “conhecer” (KLEIN, 1987), do etíope $^2ayde^fa$ “fazer conhecer” (KLEIN, 1987), do fenício $\sqrt{yd}^f$ “anunciar, narrar”.

A relação específica do espírito com a família pode ser verificada no afrasiático $\ast\sqrt{7}n^d$ “comunidade, tribo, clã, pessoa” (MILITAREV, 2011), como se observa no Zenaga – língua do ramo Berbere – *eddiya* “família, parentes, pessoa”, relação presente na maior parte das línguas Afrasiáticas, especialmente dos ramos Berbere, Cuxítico, Chádico e Semita (MILITAREV, 2011). Nesse sentido, *yid^{həʕ}ōnī* teria uma relação especial com o espírito de uma família, como um totem, tal qual ocorre na Austrália (DURKHEIM, 1996).

Porém, há também um significado primitivo para “conhecer”, apesar de a palavra ser usada para uma grande variedade de sentidos figurados, literários, eufemistas, e para o conhecimento e aquisição do mesmo, para advertências, perguntas, respostas, apontamentos e diversos outros sentidos (STRONG, 2006).

Compare também com o mandaico *mandaya* “ter conhecimento” e o aramaico *mandā^f/madda^f* “conhecimento” (HUEHNERGARD, 2000) – em línguas semitas, o prefixo *m-* indica um verbo na sua forma nominal, absorvendo o *y-* ou *w-* inicial (MENDES, 1981). A raiz proto-semita $\ast\sqrt{yd}^f$ (HUEHNERGARD, 2000) já estava ligada em sua origem ao conhecimento, mas focando-se no conhecimento das coisas que se manifestavam, ou seja, aquilo que se podia ver e ouvir.

Por significar ao mesmo tempo um “espírito familiar” e um “adivinho”, ambos derivando de uma raiz ligada ao fato fenomenológico, ocorre então uma relação clara da presença de fenômenos mediúnicos entre os hebreus, mas também de uma cultura totêmica anterior, em que o espírito representava não somente uma pessoa, mas todo um clã (DURKHEIM, 1996). Havia portanto um adivinho que incorporava o espírito de alguém (ou de uma família), e este se dava a conhecer ou se manifestava diante de todos. O *yid^{həʕ}ōnī* apontava para a presença entre os afrasiáticos de um espírito no sentido totêmico (TRAUNECKER, 1995): guia e representante de um determinado clã.

Nešāmāh (נשמה)

Significando “espírito” tardiamente, *nešāmāh* significava originalmente “respiração, sopro de vida, fôlego”. Seu significado original advém da raiz *√nšm* “ofegar” (SCHWANTES, 1981). Há recorrência de cognatos semelhantes no aramaico-siríaco *nashāmāh* “respiração, sopro de vida” e no árabe *nasama* “ele respirou gentilmente” (KLEIN, 1987). Apesar de não existirem paralelos afrasiáticos, há o termo da língua jibbali – do ramo arábico – *enúsum* “respiração” (MILITAREV, 2011).

Sua ligação dupla com o empírico e o não-empírico apresenta-se no hápax *nešōm* (KLEIN, 1987), que apresenta o termo significando “destruir” e ao mesmo tempo “suspirar”, levando a ambiguidades nas traduções (STRONG, 2006).

Da mesma forma que o termo grego não tinha relação inicial direta com o mundo espiritual, o termo hebraico não era voltado inicialmente ao mundo espiritual. Porém, o vocábulo era também usado em contexto ritual e mesmo profético, imprimindo-se de uma semântica sagrada devido ao contexto sagrado de seu uso.

^ʔōb^h (זב)

A existência de mediunidade na cultura hebraica pode ser verificada em *^ʔōb^h* “espírito de um morto, médium” (SCHWANTES, 1981). Designativo ao mesmo tempo do mediador e do espírito mediado, seu significado em muito se aproxima de *yid^{həʕ}ōnī*. O termo indica que havia uma antiga prática necromante na cultura hebraica, e mais de uma forma de compreender a alma. Enquanto que *nep^heš* aponta para algo que morre com o corpo, ao mesmo tempo algo retorna dos mortos e interage com os vivos. Por essa razão, *^ʔōb^h* e *yid^{həʕ}ōnī* podem estar intimamente ligados à mesma ideia de ψυχή.

^ʔōb^h também significa “odre”, recipiente de pele de cabra, geralmente usado para portar água, leite e vinho. Por existir a mesma palavra indicando ambos os termos,

talvez ocorra o uso de algo que era bebido no ritual para que a consciência pudesse ser alterada e, com isso, o espírito pudesse vir até o sacerdote (STRONG, 2006). O termo talvez aponte para um resquício de uma prática xamânica, o de ingerir algum alimento alucinógeno (como no caso do vinho) e induzir uma experiência xamânico-mediúnica que trouxesse ao mesmo tempo um espírito e a sabedoria (ou conhecimento).

A etimologia do termo não ajuda, por ser bastante obscura. Klein (1987) aponta para o árabe *ʿāba* “ele retornou”, denotando um fantasma que retornou do outro mundo, tal como ocorreria com o francês *revenant* “fantasma”, que derivaria de *revenir* “retornar” (KLEIN, 1987). Porém Huehnergard aponta sua origem para o Proto-Semita **√²b* “pai, ancestral”, que é reforçado por Strong (2006). Aqui pode-se observar que o termo originalmente podia ter ligação com a mesma ideia que perpassa as religiões mediúnicas de matiz africana, em que o necromante atende pelo título de pai ou mãe, e o espírito que eles incorporam muitas vezes pode ser o de um ancestral da tribo ou da família (CACCIATORE, 1988).

Elementos semelhantes podiam ser encontrados na cultura hebraica, como nos revelam a presença de rituais mediúnicos e xamânicos no livro de I Samuel 28, no qual Saul consulta uma necromante, que lhe faz vir o espírito de Samuel e, através da fumaça, o mesmo espírito o admoesta sobre a guerra contra os filisteus.

Portanto, os sistemas metempsicóticos do Xamanismo, com suas possessões, o sacrifício de animais e a sexualidade ritual estavam sempre presentes na religião grega e hebraica, até mesmo em suas fases mais tardias²⁵.

1.10. Os povos nostráticos

Quando se diz que o objeto de estudo é uma língua reconstruída – será dedicado parte do segundo capítulo deste trabalho para explicar o método por meio do qual se chegou até o Nostrático – está-se afirmando pelo menos duas coisas: 1) que não existem registros escritos nessa língua, e 2) que ela foi postulada por meio de um método linguístico-histórico.

O Nostrático é uma língua reconstruída com base na comparação exaustiva e detalhada entre todas as diversas línguas vivas e as reconstruções de outras protolínguas como o Proto-Indo-Europeu, o Proto-Semita e o Proto-Urálico.

²⁵ Nesse sentido, cai por terra o argumento de que a cultura hebraica era aniquilacionista.

Uma língua não é falada sem relação com a realidade. Ela supõe a presença de uma cultura: organização social, meio de vida, religiosidade, meio natural etc. Não existe língua sem um contexto, e, por isso, não é possível existir o Nostrático sem o meio em que ele era falado (LOPES, 1979). Por ter o Nostrático o status de língua hipotética reconstruída, assume-se que o mesmo não tenha sua existência como certa. As diversas evidências a favor são exaustivamente estudadas e postas à prova. O mesmo processo se repete com famílias linguísticas como o Semita, o Indo-Europeu ou o Tupi-Guarani. Nenhuma reconstrução hipotética de qualquer língua ágrafa dá cem por cento de certeza de sua existência ou de sua estrutura (CAMPBELL, POSER, 2008).

Como observa-se na Árvore da Figura 2, originalmente a família linguística se diferenciou em quatro diferentes grupos: Eurasiático, Dravido-Elamita, Kartveliano e Afrasiático. O grupo eurasiático se diferenciaria em Esquimó-Aleúte, Indo-Europeu e no supergrupo Uralo-Altaico, do qual derivariam posteriormente as famílias Urálica, Altaica e Coreo-Japonesa. Do grupo Afrasiático, como já explicado acima, derivariam os grupos Semita e Norte-Africano (Berbere, Cuxítico, Chádico, Camítico e Omótico). Pelas evidências etimológicas apontadas por Dolgopolsky (2008) – alguns povos de origem nostrática apresentando uma estrutura religiosa comum anterior à agricultura – suspeita-se que a diferenciação nos quatro grupos tenha se iniciado antes de 10.000 AEC, quando a maioria das etnias no planeta ainda vivia no Paleolítico. Mesmo assim, os povos de origem nostrática já demonstravam uma cultura e uma tecnologia neolíticas.

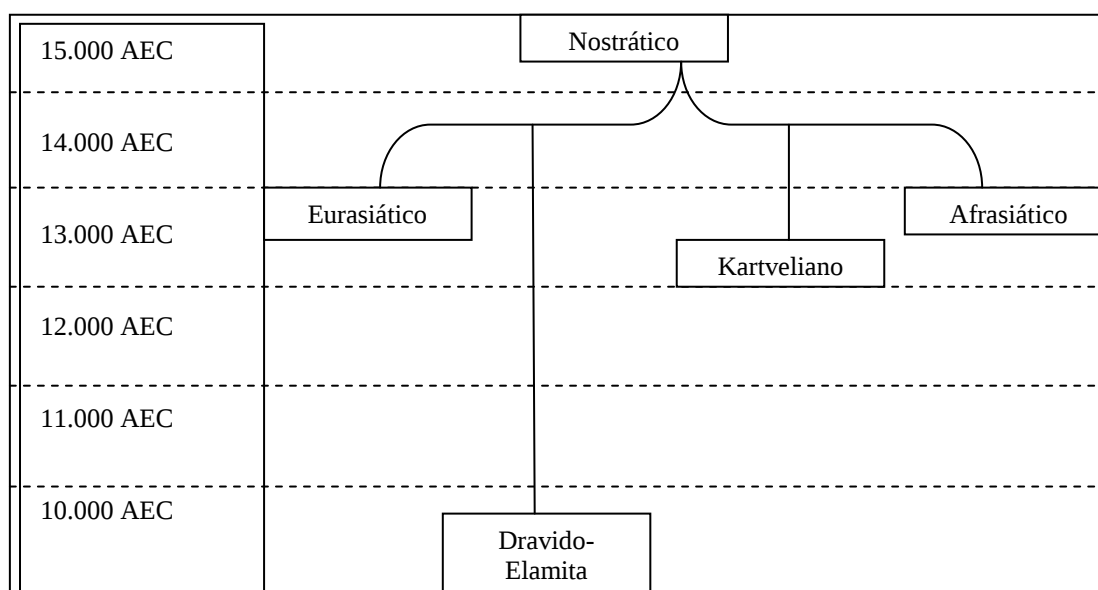


Figura 2: Árvore genealógica do Nostrático.

Pelas reconstruções de Dogolpolsky e Starostin, realizando o cálculo das mudanças semânticas, chegou-se à data relativa de 15.000 a 8.000 AEC. Precisamente é o período que coincide com o final do Paleolítico Superior, com o fim de uma Era Glacial e com o advento da agricultura, e período também das culturas mais suspeitas de terem abrigado a língua Nostrática: a Zarziense – de cerca de 12.000 AEC –, a Natufiense e a Kebareense (LEROI-GOURHAN, 1976), todas correspondendo ao eixo de sítios de assentamento pós-glaciais que iam da Índia até Israel, passando por todos os lugares relacionados às culturas arqueológicas em questão.

Essas culturas em questão representam o Período Mesolítico, quando a tecnologia de pedra mudou dos diversos estágios cada vez mais complexos de pedra lascada até o refinamento da pedra polida, com a presença de micrólitos e vestígios de uma vida urbana incipiente (LEROI-GOURHAN, 1976).

Curiosamente, apesar de extenso vocabulário xamânico referente à alma, aos espíritos e ao voo mágico encontrado pelos nostraticistas, faltam nessa língua indícios de um vocabulário para a agricultura ou a pecuária. Porém, um léxico voltado para a guerra, a caça, a coleta e descrevendo toda a variedade de vida no mundo natural é bastante amplo. Faltam também palavras para descrever o uso e o manuseio de metais, e também referentes a metais específicos (BOMHARD, 2008). Isso leva a crer que essa língua era falada por povos do Neolítico ou do Paleolítico Superior que não tinham ainda avançado tecnologicamente em relação aos demais povos do Oriente Próximo (LEROI-GOURHAN, 1976).

Como os sítios arqueológicos com domesticação de gramíneas mais antigos estão entre os milênios IX e VIII AEC, no Iraque (LEROI-GOURHAN, 1976), isso leva a crer que o Nostrático já havia se diferenciado em suas variantes descendentes, predominando na região o Afrasiático, uma vez que a mesma técnica de polimento de pedra com uso dos micrólitos encontrados em Zawi Chemi Shanidar (Iraque) podia também ser encontrada por todas as regiões referentes aos povos afrasiáticos – Península Arábica e Norte da África (LEROI-GOURHAN, 1976).

Outros elementos tecno-culturais espalhados por entre os povos afrasiáticos envolviam também a domesticação de caprinos e o uso de arquitetura de substrato lítico (uso da pedra nas fundações das construções) (LEROI-GOURHAN, 1976). A influência dessa nova realidade no mundo Afrasiático não passou despercebida à religião:

Unas figuritas femeninas y animales de piedra o en arcilla sin cocer están en relacion, probablemente, con las prácticas de cultos; poca cosa se conoce de los ritos funerarios; en Jarmo inhumanaciones se practicaban bajo el suelo de la casa; en Hacilar han sido recogidos en las casas cráneos aislados, colocados sobre piedras, lo que hay que relacionar con el culto a los cráneos [...] (LEROI-GOURHAN, 1976, p.88).

Como já citado anteriormente, havia a presença entre diversos sítios afrasiáticos também de santuários de pedra nos quais se sacrificavam animais e se ofereciam os frutos da terra (LEROI-GOURHAN, 1976), ou simplesmente se sepultavam os mortos enterrados, como ocorria às sementes, mostrando extensa influência dos ritos xamânicos, mas já com forte presença de ritos voltados para a agricultura.

1.11. Do Nostrático ao Grego e ao Hebraico

Os gregos – indo-europeus – e os hebreus – semitas – derivam de um tronco comum do Paleolítico. Pela presença de termos hebraicos e gregos para a alma observa-se que a viagem xamânica, em que a ideia de sopro – usada pelos amigos do xamã de que fala Armstrong (2005) – está sempre presente, incluindo também a vida ou partes do corpo que creem-se repositórios da vida.

A evolução ou transformação a que se assiste é então a de um termo concreto que significa algo “exterior” para um termo ainda concreto, mas que significa algo de “interior” ou de invisível escondido de todos exceto daquele ou daquela que experimenta esse desejo (VANZAGO, 2012, p. 18).

Nesse sentido, pode-se empreender um histórico de comparação semântica entre os povos de determinado grupo linguístico-cultural. Pela semântica de determinada palavra de línguas de um grupo, faz-se o mapeamento das transformações de significado e isolando aqueles elementos do campo semântico que estavam originalmente na ideia por trás da palavra. Diante disso, pode-se perceber que tanto na cultura hebraica como na cultura grega, os termos relativos à alma estavam originalmente ligados a órgãos do corpo, dos sentidos e à respiração. A alma era entendida enquanto entidade física, existente no mundo empírico.

Porém, o caminho oposto também é possível. Pode-se verificar termos que originalmente não possuíam vínculo algum com o mundo sagrado, mas que posteriormente foram sendo tomados por significados sagrados. Porém, levando em conta que o mundo profano inexistia para o homem pré-histórico (ARMSTRONG,

2005), então entende-se que mesmo que determinado termo não seja entendido dentro de um contexto ritual ou mítico, ele é ainda considerado um termo de origem sagrada.

É justo por isso que veio a dificuldade central deste trabalho, na qual haverá melhor aprofundamento no terceiro capítulo.

Adiantando, porém, pode-se afirmar que enquanto que a raiz nostrática 155 $\sqrt{ot} \nabla$ “respiração, sopro” (DOLGOPOLSKY, 2008) repete o mesmo campo semântico no indo-europeu, desembocando em todo um universo em que apenas no Indiano Arcaico $\bar{a}tmā$ preservou-se o significado triplo de “respiração, alma, ego”.

No mesmo universo indo-europeu, porém, o grego $\alpha\tau\mu\acute{o}\varsigma$, significando tão somente “sopro, vento, ar”, é utilizado porém mais adiante com o significado de “bafo, sopro” quando este vem dos deuses, como no verso “ $\alpha\tau\mu\eta\tilde{\iota}\ \theta\epsilon\sigma\pi\epsilon\sigma\acute{\iota}\eta\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\tau\acute{\eta}\kappa\epsilon\tau\omicron\ \kappa\alpha\sigma\acute{\sigma}\acute{\iota}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \omega\varsigma$ ” (Teogonia, verso 862).

A implicação disso é que um termo simples como $\alpha\tau\mu\acute{o}\varsigma$ pode ter vindo originalmente já carregado com a ideia semântica ligada ao sagrado ou aos deuses, algo que será melhor estudado mais adiante, no terceiro capítulo.

O problema se evidencia com a raiz Semita $\ast\sqrt{t}^{\prime}tm$ (DOLGOPOLSKY, 2008), da qual derivaram posteriormente diversos termos como o Acadiano $e\acute{t}emmu$ “espírito do morto, fantasma”, e o hebraico $\sqrt{qtr}$ “exalar fumaça, incenso, fragrância, cheiro”. Como se percebe, e isso será melhor detalhado na terceira parte deste trabalho, há a presença ainda muito tênue de um significado relativo à alma ou espírito tanto no grego quanto no hebraico, ambos derivativos do mesmo termo original do nostrático, cujo significado era o mais empírico, mas que, devido à sua localização histórica no período imediato anterior à agricultura, pode-se suspeitar que pudesse ter alguma relação semântica ligada ao sagrado. Porém, se lembrarmos da viagem xamânica na qual os amigos do xamã sopram em sua face para que sua alma retorne, provavelmente essa ideia estava há muito tempo presente nas tradições culturais nostráticas.

Capítulo II

Comparação, Semântica e Religião

Para alcançar uma cultura perdida na pré-história é necessário, antes de mais nada, comparar os pontos em comum que restaram em suas culturas descendentes. Para identificar uma cultura como derivada de um determinado grupo, geralmente parte-se da comparação entre todas as culturas existentes e sua consequente classificação, tomando como base pontos de aproximação, desde os elementos mais gerais e comuns a todas, até aqueles que são específicos a culturas ou grupos de culturas. A presença dos elementos culturais mais comuns, por sua vez, é observada pelo método estatístico. O método ajuda a identificar os elementos mais similares e menos similares, permitindo uma classificação em árvore dos dados (BIGLARI, 2009; DURKHEIM, 1996; GREENBERG, 2005; LOCKWOOD, 1969).

Pela comparação dos vocábulos pôde-se verificar que alguns componentes semânticos são mais persistentes na história que outros. Estudos glotocronológicos reafirmam a alteração de pelo menos 14% do vocabulário de uma língua a cada mil anos (ULLMAN, 1970), porém, essa alteração quase sempre se processa por meio de metáforas ou metonímias, permitindo a persistência de quase 90% dos componentes semânticos originais, mesmo que a palavra passe a significar outra coisa (OLIVEIRA, 2008).

As áreas do conhecimento que são mais úteis nesse tipo de pesquisa são a Etimologia, a Filologia, a Linguística Histórico-Comparativa, a Glotocronologia e a Lexicoestatística. Apesar de as duas últimas serem importantes no estabelecimento de parentescos e datações, trabalhar com um vocábulo pontual em textos escritos exige mais as duas primeiras.

2.1. Os métodos da ciência da linguagem e a história

2.1.1. O Método Etimológico

O método etimológico consiste em buscar na história da língua a origem de determinadas palavras ou expressões, muitas vezes percebendo ou encontrando empréstimos linguísticos de uma família de línguas para outra, como é o caso de “açúcar”, que originalmente provinha do sânscrito *çarkarā* “cascalho”, que foi tomada

de empréstimo pelo árabe *as-sukkar* “o açúcar”, finalmente se transformando no português “açúcar”. Assim, a etimologia consiste no percurso que a palavra levou na história até sua realização final, e sua notação é:

- sânscrito *çarkarā* > árabe *sukkar* → árabe *as-sukar* > português *açúcar*.

Mas o método etimológico nasce em meio a debates. A primeira grande polêmica no que concernia à origem das palavras de uma língua, na Grécia Antiga, referia-se ao debate entre Naturalidade e Arbitrariedade dos vocábulos. De um lado havia aqueles para os quais os nomes eram naturais, e eram a própria coisa que representavam. Por outro lado, havia os que acreditavam que os nomes eram criados a partir da convenção social (JOTA, 1976; VIARO, 2011).

Filósofos como Sócrates e Platão, por outro lado, eram indiferentes a essa discussão, uma vez que para eles o conhecimento não se obtém pelas palavras, mas pela observação das coisas em si mesmas (VIARO, 2011).

No diálogo intitulado *Crátilo*, Platão coloca Sócrates concordando inicialmente com Hermógenes, para o qual há o que se chama de “justa denominação” (*onomátos orthótēs*), cuja investigação se daria por análise da etimologia da palavra. Para Hermógenes, as coisas têm uma essência fixa e estável, e por isso os nomes não mudam, mas se corrompem com o passar dos anos. Como Platão não dispunha de meios que ajudassem uma investigação etimológica segura – como a ausência de um grego mais arcaico que Homero para se basear, ou línguas mais próximas ao Grego com as quais comparar, apesar de só ter o Frígio para executar essa comparação (BASTOS, CANDIOTTO, 2007; OLIVEIRA, 2008; VIARO, 2011) –, suas intervenções etimológicas não eram exatas, e sim bastante vagas e moralmente tendenciosas – havia um compromisso com a moral heraclitiana no diálogo (VÁZQUEZ, 2011).

Apesar de parecer bastante infantil com a criação de históricos caótica, a hipótese de *étimos-frases* e transposições arbitrárias de sons, esse diálogo platônico foi um dos primórdios da investigação da origem das palavras, hoje relegada à Etimologia e à Filologia (VIARO, 2011). A Etimologia, hoje mais fundamentada, apresenta uma larga história de estudos acadêmicos desde Platão. Nem mesmo a noção de *alma* escapou às análises platônicas nesse diálogo, para o qual

a alma (psykhē) teria esse nome porque proporcionaria ao corpo a capacidade de respirar, refrescando-o (anapsýkhon) ou porque veicularia e manteria (ékhei) sua natureza (phýsis). No último caso, o hipotético nome *psyékhē, assim formado, se teria transformado, mais tarde, por “embelezamento”, em psýkhē. (VIARO, 2011, pp. 33, 34).

Como se observa, a presença de uma etimologia arbitrária e por demais hipotética – acrescentando aí a ausência de provas concretas – contribuiu para tornar a Etimologia um campo de investigação menos consistente por muitos anos. Porém, por mais de um milênio, ficou sendo essa a forma predominante de investigar as palavras (VIARO, 2011).

Em meados do século VII d.C., Isidorus Sevillanus escreveu o primeiro compêndio de etimologia da história, e é uma obra importante, por reunir de forma sistemática o léxico, o significado, os autores que citam as palavras e sua origem ou possível origem na história. Para a época, o que a palavra significou no passado ainda interferia ativamente no que ela era no momento presente, e por isso muitas vezes havia apenas a definição seca de um determinado léxico. A visão sintética da época considerava o significado da palavra como parte de seu léxico, e, portanto, corroborava a visão naturalista de Hermógenes. Porém, Isidorus tinha consciência de que alguns argumentos platônicos eram questionáveis, uma vez que, diferente deste, tinha acesso a textos em língua anterior para realizar comparações. Mesmo assim, sabia que algumas etimologias não eram óbvias, e exigiam um maior cuidado e estudo. Ele percebeu, por exemplo, que muitas vezes uma palavra podia ser tomada de empréstimo de uma classe de palavras diferente, ou de manifestações muito precisas dessas classes de palavras, como era o caso de *lector* “leitor”, que derivava de *lectus*, particípio passado de *legere* no Latim. Como observa-se, não há obviedade, diante das ferramentas que se tem na época, entre *legere* e *lector*, mas como o significado permaneceu o mesmo, e havendo uma forma da palavra primitiva bastante semelhante à derivada, deduz-se daí sua origem. Isidorus, em seus estudos etimológicos, tomou nota também de aspectos históricos importantes na vida de uma língua que seriam posteriormente trabalhados por linguistas como Saussure, Sapir e Starostin, como mudanças vocálicas, mudanças consonantais, a questão das onomatopeias, metaplasmos e outros fenômenos linguístico-históricos (VIARO, 2011).

Outros etimologistas na história deram contribuições importantes como Nunes de Leão, que foi o primeiro a estudar a diacronia das palavras e a formação de sistemas linguísticos próprios e divergentes a partir de uma língua-mãe. O filósofo Leibniz

dedicou páginas a desvelar as mudanças semânticas, mas ainda preso à ideia de uma semântica pura do passado – além de ser um dos primeiros na história a buscarem sistematicamente indícios de uma língua “mãe de todas”. Antoine Court de Gébelin, no século XVIII, dedicou-se a realizar estudos etimológicos para alcançar um padrão universal entre as línguas. Sámuel Gyarmathi, ainda no século XVIII, com apoio de verbas russas, conseguiu estabelecer o primeiro sistema mais exato de classificação de um conjunto de línguas ao comparar o Lapão com o Húngaro e outras línguas próximas, demonstrando que, assim como ocorrera com as línguas neolatinas, outros grupos de línguas também podiam ter passado pelo mesmo processo de transformação. Com Gyarmathi, percebeu-se que as mudanças das línguas não era caótica, mas que seguia um conjunto de regras precisas (VIARO, 2011).

Rasmus Rask e Franz Bopp, por sua vez, estudando as línguas escandinavas e comparando com outras línguas europeias, perceberam algumas regularidades fonológicas. Seu trabalho consistia em Etimologia, uma vez que vinculavam semântica, léxico e se arriscavam a reconstruções a partir de termos hoje existentes. Rask, por sinal, foi um dos primeiros estudiosos a tentar estabelecer uma classificação entre famílias de línguas distintas, quando alegou que o esquimó-aleutino e o urálico eram membros de uma mesma superfamília (RASTIER, 2001; VIARO, 2011).

Até então não havia diferença clara entre Filologia Clássica e Etimologia, consistindo ambas de um todo orgânico. Porém, pouco a pouco, começou-se a estabelecer uma divisão. De um lado, havia a Etimologia, que se concentrava na origem semântica de determinados léxicos, preocupada em verificar como esse significado mudou ou evoluiu, muitas vezes lançando mão de registros não escritos ou deduções a partir de padrões encontrados. De outro lado, havia a Filologia, que se preocupava em estudar o que havia escrito, a ocorrência histórica daquela palavra, independente de seu uso “externo” ao texto (VIARO, 2011).

Jakob Grimm, no final do século XVIII e inícios do século XIX, rompeu com a Filologia Clássica ao dar valor aos dialetos, encontrando em muitos deles estruturas arcaicas ou paralelas que sobreviveram enquanto a língua padronizada já se apresentava inovadora. Ao estudar os dialetos, Grimm não recorreu somente ao texto, mas passou a considerar outro tipo de registro em seus estudos: o registro oral. Seus estudos causaram uma aparente aposentadoria da Etimologia, e uma crescente visão mais centrada na Filologia. Estudando as línguas germânicas e grega, percebeu que muitas mudanças fonológicas ocorriam de forma regular (VIARO, 2011).

August Schleicher, por sua vez, desenvolveu um estudo das línguas na sua concretude, e estabeleceu um uso mais prático das línguas reconstruídas. Estudando línguas indo-europeias, demonstrou ser possível criar frases e textos em línguas extintas e sem registro histórico, unicamente estudando as línguas descendentes e estabelecendo comparações. Schleicher desenvolveu o modelo classificatório das línguas em forma de árvores, com galhos e ramos indicando as diversas divisões de uma família linguística (VIARO, 2011).

O trabalho de Schleicher influenciou posteriormente Karl Verner, que indicou que a tonicidade de uma sílaba era essencial para explicar alguns casos que era considerados excepcionais ou aberrantes na passagem do Indo-Europeu para o Protogermânico (SERGENT, 1995; VIARO, 2011).

Trabalhos de Bopp e Grimm haviam influenciado uma legião de outros linguistas, dentre os quais Friedrich Diez, para o qual era importante estabelecer um estudo etimológico do indo-europeu. Desta forma, concentrando-se inicialmente nas línguas românicas, estabeleceu letra e som como parâmetros distintos de uma língua, partindo, portanto, para o lançamento das bases de uma etimologia indo-europeia. Seu dicionário etimológico viria posteriormente a influenciar bastante o trabalho de outros etimologistas e filólogos (VIARO, 2011).

Hugo Schuchardt, por sua vez, afirma que a etimologia deve ser contemplada numa Linguística Geral, e que a mesma é importante ferramenta para determinar as origens de um povo ágrafo, mas também, de modo bastante semelhante à teoria das ondas de Johann Schmidt, acreditava que uma vez duas línguas tendo se diferenciado, não convergiam mais, sendo as mudanças no seu léxico definitivas e irreparáveis. Para ele, também, a língua não se diferenciava de sua origem de modo brusco, não havendo, portanto, um momento *estaque* em que o Indo-Europeu passou a ser Protogermânico, Proto-Itálico ou Protogrego. Para Schuchardt, havia, de fato, um *continuum* linguístico. As línguas se transformam de modo paulatino, pouco a pouco, levando cada palavra a ter uma história nessa língua, que pode ser mapeada até sua origem, por meio do método etimológico (BUNSE, 1983; VIARO, 2011).

Os schleicherianos dividiram-se em dois grupos bastante distintos: os que se dedicavam ao estudo da língua no aspecto sincrônico, e aqueles que levavam a diacronia às últimas consequências. Tomando partido do segundo grupo, e com base nos trabalhos de Schuchardt e Schleicher, assomando-se também os trabalhos posteriores de Meyer-Lübke e Trombetti – monogenista às últimas consequências –, Pedersen estabeleceu um

estudo comparado de diversas macro-famílias, inserindo grupos distintos como o Esquimó-Aleutino, o Urálico, o Semítico, o Indo-Europeu, o Samoiedo, o Yukaghir e o Fino-Ugriano em uma superfamília que posteriormente receberia pelo mesmo o nome de *Nostrático* (DOLGOPOLSKY, 2008; GREENBERG, 2005; STAROSTIN, DYBO, 2008; VIARO, 2011).

Porém, antes de Pedersen, outros já haviam notado semelhanças entre línguas de grupos completamente distintos e tentado estabelecer uma rede de parentesco, como Wüllner (que reunia o indo-europeu, o semítico e o tibetano) e Sapir (que havia mostrado semelhanças entre algumas línguas ameríndias como o Haida com as línguas Sino-Tibetanas) (VIARO, 2011).

Porém, nem todos os diacronistas defendem o monogenismo. Apesar de Pedersen ser adepto da origem única das línguas, Greenberg (2005) e Dolgopolsky (2008) rejeitam essa ideia, indicando que pode haver origens diversas para as línguas.

No caso de Greenberg, este estabelece uma dura crítica ao método histórico-comparativo, alegando que o mesmo não permite uma classificação adequada. Segundo ele, um número reduzido de línguas pode permitir classificá-las de milhares de formas distintas, uma vez que não se diferenciam umas das outras de forma regular e fechada – uma língua que se diferencia também sofre influência de línguas de outro grupo linguístico – e que portanto é necessário reduzir as variáveis e aumentar o número de línguas estudadas. Portanto, o material trabalhado por Greenberg permitiu classificar as línguas de acordo com a etimologia do vocabulário, as similaridades morfológicas e as regularidades das mudanças fonéticas, criando uma diferenciação estatística entre as diversas línguas de um mesmo grupo (GREENBERG, 2005).

Seus trabalhos permitiram deduzir mais precisamente o número de macrofamílias espalhadas pelo globo, partindo de centenas para poucas dezenas (CAMPBELL, 1999). Seu método consistia basicamente em estabelecer um conjunto resumido de variáveis e verificando o quanto se diferenciava de outra língua. Segundo este método, chamado posteriormente de Lexicoestatística, bastava verificar todo o vocabulário de uma língua, comparar com outra língua, e com línguas vizinhas, até estabelecer um modelo aproximativo entre elas (GREENBERG, 2005).

Usando desse método, diversos nostraticistas, como Illich-Svitych e Dolgopolsky, resolveram retomar a antiga hipótese do Nostrático de Pedersen. Usando de uma convergência dos métodos lexicostatístico e etimológico, começaram a estudar modelos de reconstrução de línguas pré-históricas, fundando com isso a

Paleolinguística, filha direta da convergência dos métodos (DOLGOPOLSKY, 2008; STAROSTIN, DYBO, 2008).

A proposta de Dolgopolsky e Illič -Svityč é que o Nostrático reuniria , portanto, as famílias indo-europeia, afrasiática, kartveliana, urálica, altaica e dravídica. Estudiosos como Shevoroshkin e Kaiser propuseram a inserção do Nilo-Saariano e do Nígero-Cordofaniano, mas a discussão mostrou-se improfícua, uma vez que nenhuma evidência corroborava essa tese (STAROSTIN, DYBO, 2008). Ao mesmo tempo, a posição do Esquimó-Aleutino permaneceu uma incógnita (DOLGOPOLSKY, 2008). Apesar de Greenberg (2005) sugerir sua inserção, o trabalho de Dolgopolsky não contemplou essa família linguística, assim como deixou de fora também as línguas Paleo-Siberianas.

Outros paleolinguistas, por sua vez, propuseram outro conjunto de classificações, como Starostin & Dybo (2008), propondo a superfamília Sino-Caucasiana, corroborado pelos estudos de Nikolayev, que lançou a hipótese do Dene-Caucasiano (STAROSTIN, DYBO, 2008). Posteriormente, Shevoroshkin, Bengtson, Ruhlen e Vajda propõem unir as duas hipóteses em uma só, a da Superfamília Sino-Dené-Caucasiana, na qual inseririam os grupos Sino-Tibetano, Ienisei, Caucasiano, Basco, Na-Dene, Algonquino-Wakashano, Burushashki, Sumério e Etrusco (BENGTSON, 2008).

Mais ousados, e adeptos ainda da hipótese do monogenismo, alguns paleolinguistas como Ruhlen e Bengtson, lançaram mão dos métodos de Morris Swadesh, principalmente a Glotocronologia, para buscar uma língua primitiva que teria dado origem a todas as línguas existentes no mundo: o *protossapiens* – também chamado *proto-humano* e *protomundo* (GREENBERG, 2005; STAROSTIN, DYBO, 2008). Nesse trabalho também cita-se Bomhard, crítico de Dolgopolsky, que não aceita a hipótese monogênica (BOMHARD, 2008).

2.1.2. O método filológico

A Filologia nasceu durante as primeiras especulações acerca da relação entre as diversas línguas (LOCKWOOD, 1969). Da mesma forma que o Método Etimológico permitiu perceber que as línguas de diversas localidades possuem uma origem em comum, a Filologia permitiu dar-lhes um conjunto de classificações que viriam mais tarde a ajudar os métodos etimológicos (VIARO, 2011). Por um lado, permitindo a

comparação entre duas ou mais línguas de uma mesma família para, daí, deduzir sua origem – Etimologia – e, em seguida, fornecendo material para a Linguística Histórica estabelecer as mudanças relativas às palavras no decorrer dos tempos (ILARI, 2000; LOCKWOOD, 1969).

Grosso modo, porém, a Filologia não lida com a língua em si – no sentido de lidar com a língua falada e de uso mais corrente e dinâmico – mas com sua manifestação mais fixa e permanente, que é o texto escrito (DUBOIS, 1995; JOTA, 1976). Por essa razão, a Filologia não se preocupa em verificar como determinada palavra se realizava na língua falada – apesar de serem possíveis algumas aproximações em textos mais antigos –, mas em verificar como se processaram algumas mudanças-chave no âmbito gráfico da mesma (ILARI, 2000).

Historicamente, a Filologia tem uma origem tão antiga quando a Etimologia, podendo igualmente ser levantada a questão sobre Platão e seu diálogo *Crátilo*. Porém, deve-se a Dionísio de Trácio (século V a.C.) e Apolônio Discolos (século II d.C.) os registros mais antigos de uma preocupação Filológica. Como nesse período os gregos já faziam um estudo sistemático de outras línguas – por razões bélicas e comerciais – esses pensadores começaram a debruçar-se sobre textos e realizações de fala de outros povos e a comparar as línguas faladas pelos mais diversos povos sob o jugo dos Impérios Grego e Romano (LOCKWOOD, 1969; VIARO, 2011).

Suas comparações tinham como foco, porém, um método mais eficaz de classificar as palavras – no caso de Dionísio de Trácio – ou de facilitar as traduções – no caso de Apolônio. Portanto, a preocupação primeira era o estabelecimento de padrões lógicos para facilitar o trabalho dos filósofos, e criar modelos de tradução de documentos escritos em outras línguas (VIARO, 2011).

Os romanos também tiveram um contato com culturas bárbaras, especialmente pela cultura grega e, no caso de Júlio César, com as culturas de povos celtas (JUBAINVILLE, 2003). Os romanos perceberam similaridades entre as línguas grega, latina e celta, estabelecendo modos de estudar os textos a que fosse possível ter acesso nessas línguas. O resultado foi que deram início não apenas ao método Filológico como também ao Histórico-Comparativo (LOCKWOOD, 1969).

As similaridades entre as línguas foi tanta que, em, meados do século II d.C., o gramático romano Varro compôs a obra *De lingua latina* em 25 livros, na qual, ao realizar seu trabalho etimológico nos livros de 5 a 7, estabeleceu a origem de diversas

palavras estabelecendo uma história de sua realização escrita em diversos documentos (LOCKWOOD, 1969).

Na Idade Média, diante das línguas românicas em formação, e com o Latim usado extensamente, a Filologia ganhou força e espaço. Nesse período vieram à tona as compilações de Donato (século IV d.C.) e Prisciano (século VI d.C.). Durante esse período, o maior interesse dos estudiosos da Europa Ocidental estava no Latim, principalmente em procurar um meio de pronunciá-lo corretamente, para o que se exigia um estudo das línguas descendentes, pois, acreditava-se, podiam elucidar uma pronúncia mais correta (LOCKWOOD, 1969; VIARO, 2011).

Ao mesmo tempo, havia durante o período uma preocupação em estudar o Hebraico (por razões místicas) e o Latim da Vulgata (por questões eclesásticas), e esse estudo permitiu que muitos no período pudessem verificar a evolução gráfica textual (LOCKWOOD, 1969; VIARO, 2011).

Registros sobreviventes desse período nos falam muito pouco sobre as línguas vernáculas em seus dias. Mas Giraldus Cambrensis (século XII d.C.) elucidou bastante as similaridades na escrita do Latim, do Grego e do Galês. Posteriormente, deveu-se a Dante Alighieri o estudo da Filologia, pois o mesmo acreditava que a correta grafia em uma língua vernácula devia advir de uma compreensão da grafia daquela palavra no original latino (VIARO, 2011).

A Filologia sofreu profundas transformações quando os linguistas começaram a se preocupar em buscar uma língua original. Os estudos filológicos, pouco a pouco, transformavam-se no método Histórico-comparativo. Porém, inicialmente, seu modo de comparação ainda era bastante rudimentar, centrado unicamente no texto escrito, e desconsiderando a possibilidade de empréstimos linguísticos (VIARO, 2011).

2.1.3. O Método Histórico-Comparativo

A princípio, apontar semelhanças partia de uma simples intuição ao comparar listas de palavras com significados bastante precisos, como a terminologia para os números de 1 a 10. Alguns estudiosos encontravam similaridades entre as estruturas do Hebraico e do Latim nos números 4, 6 e 8, e em algumas outras palavras de significado similar. Porém, a mentalidade da época, e o pouco estudo aprofundado a respeito, não permitia que chegassem a conclusões mais exatas (LOCKWOOD, 1969). Após mais de um século de estudos, pode ser comprovada através do método Histórico-Comparativo,

tanto quanto o método Léxico-Estatístico de Greenberg (2005), a similaridade de diversas línguas, permitindo o agrupamento das mesmas em grupos, famílias e superfamílias linguísticas (VIARO, 2011).

O principal trabalho do linguista aqui é estabelecer as correlações que um determinado léxico encontrado possa ter com outros léxicos cognatos (BLENCH, 2008). Assim, entende-se que as semelhanças dos termos encontrados, de acordo com o grau de proximidade, possam ser organizadas em uma árvore de modo a evidenciar que o léxico possa ter-se originado de uma palavra original. A forma que o léxico assume nas línguas-filhas é um indício de como ela era na expressão de origem (ILARI, 2000).

Os primórdios do método Histórico-Comparativo remontam ao século XVI d.C. (BLENCH, 2008). A princípio, com exceção da Igreja, havia um grande interesse pela publicação de gramáticas e dicionários das línguas vivas, o que levou os filólogos a procurarem nos textos em línguas originais o real modo de grafar essas palavras. Assim, a língua portuguesa, tanto quanto a francesa e a espanhola, teriam correspondentes na língua latina, de onde derivariam, obedecendo uma tradição etimológica em sua escrita. Por essa razão, a filologia assumiu um papel corretivo e propositivo, e menos de ciência.

The historically significant development here is the discussion of pronunciation and the implication of the possible etymological identity so different sounds [...] With the application of such phonetic laws, etymologising became more rational and the old impressionistic procedure which had persisted since antiquity was more abandoned. (LOCKWOOD, 1969, p. 18).

Como corolário às investigações filológicas, e levando em conta algumas similaridades já percebidas entre línguas díspares, foi natural que no século XVI d.C. diversos estudiosos como Bembo, Pasquier, Castelvetro e Aldrete supusessem que uma língua-mãe nos moldes da Torre de Babel – como era a crença na época – teria dado origem a todas as línguas do globo (VIARO, 2011). Somente no século XVII é que a ideia de monogenismo perdeu força, graças aos trabalhos de Scaliger, que percebeu, em um trabalho comparativo, que havia várias línguas-mães espalhadas pela Europa e Levante. As semelhanças entre as diversas línguas e a possibilidade de agrupá-las de acordo com essas semelhanças e diferenças, porém, permitiu um começo de classificação em famílias linguísticas (LOCKWOOD, 1969).

O problema do método comparativo é que ele se vale de um viés originalmente sincrônico, ou seja, parte-se da comparação entre duas ou mais línguas que existam em um mesmo plano temporal. As línguas são comparadas de modo a estabelecer entre elas tipologias e classificações. Assim, pode-se verificar que algumas línguas tinham uma estrutura geral similar, indicando uma possível ascendência a partir de uma língua-mãe, como se verificou entre o Latim e as demais línguas românicas (BLENCH, 2008).

Porém, o aspecto diacrônico da Linguística Histórica aparece quando brotam similaridades entre as reconstruções alcançadas pela comparação sincrônica e outras reconstruções ou registros escritos encontrados em uma mesma época. Assim, o Português e o Italiano podem ser comparados para chegar ao Latim, que possui registro escrito. O registro escrito de línguas como o Latim, o Grego, o Persa e o Sânscrito podem ser comparados a reconstruções de outros grupos como o Proto-Germânico, o Proto-Celta e o Proto-Armênio, advindo daí a possibilidade de reconstruir o Indo-Europeu. Portanto, o aspecto diacrônico da Linguística Histórica encontra melhor reforço quando se têm em mãos dados escritos de outras línguas. Lembrando que quanto menos registros escritos temos, menos exatidão se acha na reconstrução histórica de uma língua (ILARI, 2000; LOCKWOOD, 1969; VIARO, 2011).

Porém, nem sempre o método comparativo assume propósitos genéticos, mas, no caso da filologia e das linguísticas aplicadas a grupos específicos de línguas (Linguística Românica, Germânica, Nipônica, Sino-Tibetana etc.) ela assume como objetivo estabelecer um estudo histórico e genealógico de uma língua (CAMPBELL, 1999).

Da mesma forma que se faz com a reconstrução de elementos em comum na forma da palavra, também se podem comparar elementos morfológicos, sintáticos, semânticos e mesmo sócio-culturais de uma língua, de modo a permitir uma reconstrução mais aprofundada e exata (BENGTSON, 2008; PAIS, 1977). Como ocorre em toda comparação, a percepção dos padrões permite um resultado mais seguro à medida em que aumentam em quantidade as fontes de comparação. Desta maneira, quanto maior o número de línguas de um determinado braço em comparação, maior a exatidão dos termos reconstruídos (LOCKWOOD, 1969).

2.1.4. A Semântica Componential

A linguística moderna tem como bastante evidente a diferença entre o significante e o significado. Enquanto que o significante é a imagem sonora (ou escrita) de uma palavra, o significado consiste naquilo que ela quer dizer (SAUSSURE, 1977).

Ao estudar as mudanças na fonologia e na morfologia, os linguistas muito frequentemente negligenciaram as mudanças do significado. A história de uma língua tende a firmar uma reinterpretação do significado de um termo, causando uma leitura diferenciada das mesmas frases e, com isso, apontando para uma reinterpretação da própria cultura (LEHMANN, 1969).

A Semântica a princípio pode ser definida como a ciência que estuda o significado das palavras (OLIVEIRA, 2008; ULLMAN, 1970). O significado seria uma ideia de conexão entre o referente e o significante, sendo, portanto, aquilo que a palavra aponta como relevante para o falante e o ouvinte de uma sentença (LYONS, 1987).

Isso implica que o significado tem um motivo histórico e cultural, e que ele nunca é o mesmo para duas pessoas, pois o mesmo é construído a partir das experiências dos falantes dentro de uma vivência cultural (ULLMAN, 1970).

A Semântica, ao preocupar-se com o significado das palavras, estabelece uma linha de investigação em um terreno espinhoso e de difícil trabalho. Porém, é possível realizar um estudo a respeito, pois, “o entendimento mútuo e a consistência dos pares forma-significado ao longo do tempo são características necessárias para que um sistema de comunicação como a linguagem funcione” (OLIVEIRA, 2008, p. 17).

Segundo Ullman (1970), significado pode ser descrito como uma fórmula simples: *nome + sentido + coisa*. O nome consistiria na configuração fonética da linguagem, ao que Saussure (1977) chama *significante*. O sentido é a informação que o nome comunica ao ouvinte. A coisa, por fim, é o referente.

Ullman discorda de Saussure, que separa significado e significante em duas categorias dicotômicas. Porém, essa diferença entre o que é o significado e o que é a palavra que a ele se liga é crucial para a linguística. Mesmo que não sejam oposições *saussurianas*, ambas não são a mesma coisa (OLIVEIRA, 2008).

A palavra em si mesma pode se apresentar em pelo menos duas grandes categorias. De um lado, há o que Lyons (1987) chama de *palavras cheias*, aquelas dotadas de um significado facilmente descrito e passível de tradução imediata. De outro, há as *palavras vazias* ou *funcionais*, que correspondem a palavras sem uma tradução clara, possuindo nada mais que função gramatical (MOUNIN, 1972).

Tradicionalmente, essas categorias recebem os nomes de *palavras categoremáticas (cheias)* e *palavras sincategoremáticas (vazias ou funcionais)*. Ullman (1970) vai mais além ao apresentar a distinção entre *palavras cheias* e *partículas*, porém, Oliveira (2008) afirma que é um erro considerar um termo *sincategoremático* como desprovido de significado, uma vez que ele também determina um modo de relação entre as palavras, e carrega um significado, mesmo que gramatical, consigo (MOUNIN, 1972).

O problema principal da semântica é que uma palavra nunca possui um significado estanque, dicionarizado. Ela é dinâmica, e seu significado também o é. Ademais, seu significado também é múltiplo, uma única palavra nunca possuindo um único significado ao qual se ligar. Uma palavra possuir múltiplos significados não consiste em peso nenhum à comunicação, pois, como afirma Oliveira:

essa aparente desvantagem que a polissemia causa para a comunicação é realmente apenas aparente. O fato de uma mesma palavra possuir mais de um significado tem uma vantagem linguística essencial para o funcionamento da linguagem: a economia que ela produz, reduzindo a necessidade de haver apenas uma palavra para cada significado. (OLIVEIRA, 2008, p. 22).

É necessário que o significado e sua palavra sejam devidamente compreendidos em separado para se realizar um estudo adequado (CHIERCHIA, 2003). De um lado, a palavra é uma unidade mínima e independente que pode ser compreendida dentro de um sistema linguístico (GREIMAS, 1966; PAIS, 1970). Assim, o falante de uma língua entende que uma palavra é aquela que possui começo, meio e fim, e determina seus limites (LYONS, 1987). Ao escrever a palavra, é ele quem decide os limites de sua escrita tomando como base a possibilidade de a mesma palavra manter-se inalterada e independente dentro de determinado contexto de uso da língua (LEHMANN, 1969). Essa unidade mínima é o que na linguística chama-se *lexema*, a unidade mínima reconhecível como palavra dentro de uma língua (LYONS, 1987).

O *semantema* pode ser compreendido como a unidade informativa mais básica de uma palavra (LYONS, 1987). Todas as palavras possuem um campo semântico, que consiste em tudo o que ela pode significar em determinado contexto – ou em todos os contextos possíveis reunidos. Assim, qualquer palavra possui não um único significado, mas um conjunto deles trabalhando em conjunto para comunicar a informação que é necessária (ULLMAN, 1970).

O campo semântico, portanto, pode ser compreendido como o conceito da palavra, e as esferas conceituais seriam os contextos de uso que podem advir do campo semântico de uma palavra (ULLMAN, 1970). Cada palavra possui um alcance do que pode significar, e esse alcance está em constante movimento devido a recursos semânticos da própria língua, como restrições, extensões, valorações e alterações de significados, como as pejorações, os eufemismos, as associações, as metáforas etc. (DURAND, 1995; ULLMAN, 1970).

Portanto, não existe um termo que tenha significado preciso e fechado²⁶. Antes de mais nada é preciso analisar o contexto de uso de uma palavra e analisar suas unidades mínimas uma a uma (FILLMORE, 2009; MOUNIN, 1972).

Chierchia (2003) e Greimas (1966), estudando em separado o problema semântico, concluíram que o semantema pode ser compreendido como um componente que se combina com outros semantemas, nos quais existem todas as informações necessárias para lidarmos com o mundo ao nosso redor. Sempre que o sujeito observa o mundo, como um interruptor de liga e desliga, essas informações podem adquirir valores positivos e negativos (MOUNIN, 1974).

A Semântica Componencial consiste em uma análise minuciosa dos componentes semânticos mais básicos de um vocábulo e sua aplicação ao contexto de uso (CHIERCHIA, 2003). Isso significa que levantam-se os semantemas de um vocábulo e, com isso, estabelecem-se as unidades formadoras de sua estrutura. Nesse caso, é uma forma de mapeamento semântico baseado na extração do contexto utilizado dos semantemas (MOUNIN, 1974).

A premissa original parte do princípio de que, se a linguagem é um instrumento central para a existência da espécie humana tal como a conhecemos, é nela que se imprimem as relações sociais mutuamente compartilhadas (CHIERCHIA, 2003). Dessa forma, o que se analisa em um vocabulário é precisamente seu aspecto composicional.

Segundo Chierchia (2003), uma análise composicional de um vocábulo é tão somente estudar os valores de verdade e falsidade no modo regular como o significado de expressões ou lexemas se apresentam na linguagem. Diante disso, cada lexema pode ser decomposto de forma a ponderar diversos significados ou campos de significados de uma palavra, como no caso dos relativos ao mundo sagrado (GREIMAS, 1966).

²⁶ Aqui diferenciam-se os estruturalistas, para os quais essa imprecisão do significado se deve à polissemia dos termos, e os pós-estruturalistas, que afirmam que um termo tem seu significado construído a partir do rastro deixado por outros termos (CHIERCHIA, 2003).

Se o semantema pode ser levantado de um vocábulo, pode ser também comparado a outros vocábulos da mesma língua ou de línguas próximas (comparação sincrônica) ou comparado com as línguas-mães como um modo de auxiliar os estudos filológicos e etimológicos (comparação diacrônica) (MOUNIN, 1972).

Até mesmo duas concepções distintas de culturas distintas podem ser verificadas, realizando uma comparação mais precisa entre palavras que são comumente traduzidas da mesma forma. A comparação sincrônica (SAUSSURE, 1978) dos dois vocábulos em Língua Portuguesa em duas tradições espirituais distintas (Cristianismo e Budismo), pode ser vista abaixo:

Cristianismo	Mobilidade	Internalização	Mortalidade	Mentalidade	Tangibilidade	Representação	Naturalidade	Superioridade	Sacralidade	Ritualidade	Universalidade	Pessoalidade
Alma	+	+	-	+	-	+	-	-	+	-	-	+
Espírito	-	+	-	-	-	+	-	+	+	+	+	-
Budismo	Mobilidade	Internalização	Mortalidade	Mentalidade	Tangibilidade	Representação	Naturalidade	Superioridade	Sacralidade	Ritualidade	Universalidade	Pessoalidade
Alma	-	+	+	+	-	+	-	-	+	-	+	-
Espírito	+	+	-	+	-	+	+	-	+	+	+	-

Tabela 1: Comparação semântica entre o conceito de alma no Cristianismo e no Budismo²⁷.

No quadro acima observam-se alguns elementos comuns para conceituar alma e espírito, tanto no Budismo quanto no Cristianismo. De acordo com as literaturas de ambas as religiões, que podem ser deduzidas nas obras de Schaeffer (2001) e Suzuki (1990), a alma no Cristianismo parece focar muito mais na possibilidade de uma permanência após a morte, algo que não ocorre com o Budismo, que tende a negar a existência dessa alma imortal. Também existem distinções claras entre alma e espírito em ambas as religiões, porém, o que se conceitua como alma e como espírito são

²⁷ Análise feita pelo autor deste trabalho, com base nas categorias para a alma encontradas em literaturas de ambos os sistemas religiosos, pautando-se no que se deixa revelar nos trabalhos de D. T. Suzuki (1990) e Schaeffer (2001).

completamente diferentes, pois ambas derivam de culturas diferentes, levando o mesmo conceito a formular componentes completamente distintos.

A análise semântica componencial, segundo afirma Oliveira (2008), compõe-se do levantamento da ocorrência ou não ocorrência entre diversos componentes semânticos para um vocábulo, sempre sinalizados como positivos ou negativos. Em seu aspecto diacrônico (SAUSSURE, 1978), quando refere-se à palavra portuguesa *alma*, temos componentes semânticos cuja ocorrência pode ser levantada e sinalizada em sua origem latina, indicando em que ocorreu a mudança no significado desse vocábulo:

LATIM: *Anima*: [+mental][±imortal]²⁸[-morto][-racional]
 [+movimento][+tocável]
 PORTUGUÊS: *Alma*: [+mental][+imortal][±morto][±racional]
 [±movimento][-tocável]

Os componentes semânticos indicam mais que um significado profundo da palavra, eles indicam também seu contexto de uso, a forma de um povo de pensar sobre e de se relacionar com a coisa a que o vocábulo se refere (MOUNIN, 1972).

A partir dessa comparação, é possível estabelecer em que sentido há permanência de um sentido entre uma língua-mãe e as línguas-filhas, e assim mapear na genealogia de uma língua quais componentes de um determinado termo se apresentaram persistentes na história (VIARO, 2011).

Por outro lado há o método de Fillmore (2009), que consiste basicamente em estabelecer uma decomposição exaustiva dos significados de um termo em uma língua, levando em conta seus diversos usos tópicos. O projeto *Frame.Net* apresenta um modelo de tabelas e listas baseadas na análise do significado lexical dentro de exemplos de uso e construções gramaticais, que vão se adicionando pouco a pouco na lista pela contribuição de outros pesquisadores. Sua distribuição em uma série de exemplos pode levar ao desvelamento de um conjunto de ideias culturais presentes em uma única frase, como pode ajudar a mapear fenômenos culturais com maior precisão. Porém, esse sistema de Fillmore apresenta um problema para este trabalho: como seu método é funcionalista, ele exige uma aplicação em uma língua com uso corrente, não aplicando-se a línguas somente com registro escrito ou reconstruídas. Sua não escolha, portanto,

²⁸ A notação neste trabalho diferencia os sinais “+”, “-“ e “±”. “+” aponta para a presença do traço semântico proposto, “-” indica sua ausência, e “±” para a presença de uma incerteza acerca desse traço semântico presente na literatura filosófica (o que seria demasiado extenso para detalhar, considerando a natureza deste trabalho).

deveu-se ao fato de seu método não se adequar à natureza do objeto, que não é atual, e apresenta-se somente por escrito, já afastado de seu contexto cultural, enquanto Fillmore requer uma língua em uso e com contexto exaustivo e amplamente conhecido, sendo possível verificar as mudanças de significado em tempo real no próprio contexto de uso.

2.2. Métodos externos à linguística

Algumas outras ciências podem auxiliar o trabalho do linguista. Em relação ao Indo-Europeu, a Arqueologia apontou para dados culturais ou similaridades históricas que passariam despercebidas em uma simples comparação linguística (RENFREW, 1990), como a verificação da presença da incineração dos mortos entre diversos povos indo-europeus (SERGENT, 1995), que poderia ser compreendida como uma aparição tardia e pontual em diversas culturas locais como a grega e a hitita, e menos como um dado típico indo-europeu (RENFREW, 1990). Portanto, a Arqueologia pode ajudar a elucidar diversos elementos culturais que passariam despercebidos aos textos escritos.

2.2.1. Arqueologia

A arqueologia consiste basicamente em reunir peças deixadas para trás por populações humanas, que resistiram à ação do tempo e podem elucidar um pouco de como foi a cultura de um determinado povo. As peças arqueológicas muitas vezes falam sobre como era a alimentação, a tecnologia, o meio de vida e, bem comparadas, podem até mesmo dizer como era a organização social, a religião e a linguagem. Porém, para isso, é necessário um estudo mais aprofundado e um cuidado maior na apuração dos dados (LEROI-GOURHAN, 1964).

Primeiramente, porque a linguagem não deixa registro fóssil. Quando muito ela deixa elementos persistentes que podem ou não ser encontrados como resquícios em uma língua-filha. Porém, uma palavra falada não deixa registro (RENFREW, 1990). Ela corresponde a um modo de agir e pensar, que se fundamenta na cultura. O que permanece é o referente e, em caso de peças arqueológicas simbólicas, o significado (CAMPBELL, 1960). O significante, porém, se perde na história (BENGTON, 2008).

É por essa razão que filólogos, linguistas e etimologistas estão preocupados em reconstruir línguas pré-históricas, comparando os povos de um grupo inteiro e

estabelecendo aproximações. Essas aproximações vão, aos poucos, a partir dos dados coletados pelos arqueólogos, montando um perfil geral do que pode ser considerado o modo de vida de um povo.

2.2.1.1. Os gregos

A cultura grega que conhecemos hoje é um apanhado de diversas culturas maternas, dentre povos autóctones de Creta e do Peloponeso e grupos invasores que se instalaram nas imediações da Turquia e dos Bálcãs e depois avançaram para a atual Grécia (DODDS, 2002).

Diversas culturas arqueológicas podem ser encontradas na Grécia desde o Paleolítico Superior. Povos caçadores-coletores abundavam no Mesolítico, mas somente no Neolítico que viriam aparecer os primeiros assentamentos, de Toumba e Magoula, já com economias agro-pastoris. Apesar de curtirem o couro e confeccionarem joias, não tinham ainda cerâmica e a agricultura, apesar de estar em teste, não tinha sido ainda consolidada (GREENE, 2009; RENFREW, 1990).

Diversas culturas se sucederam, como a *Fruekeramikum*, Sesklo, Tsangli-Larisa, Arapi, Dimini e Rachmani, nas quais diversos avanços culturais e tecnológicos foram se sucedendo na história, como agrupamentos em clãs ou famílias, o pastoreio, a agricultura, cidades complexas de argila e caniço, lareiras, estratificação social, muitas esculturas de mulheres gordas ou mulheres-sapo sugerindo uma religião centrada na deusa-mãe, e ritos lunares (GREENE, 2009; PETERS, 2007; SERENSEN, 2008; VERNANT, 2006; VERNANT, VIDAL-NAQUET, 2008).

Os primeiros habitantes da Grécia que deixaram marcas mais recentes na cultura grega, porém, foram os pelasgos. Eram, a princípio, tribos autóctones que viviam em pequenas vilas agrárias nas regiões de Creta e do continente europeu. Por serem considerados sinônimos dos tirrênicos (*Orestes* 857, 933), podem ser povos aparentados aos etruscos e aos lêmnios e, portanto, pertencentes à família Tirrênica, do ramo Sino-Dené-Caucasiano, o mesmo que apresenta parentesco com o Sumério, o Basco, o Caucasiano, o Chinês e outras línguas correlatas (BENGTSON, 2008).

A primeira grande cultura a legar parte de sua religião na Grécia foi a Minoica (VERNANT, VIDAL-NAQUET, 2008). Era uma sociedade agrária e pescadora que dominou toda a Ilha de Creta e rapidamente espalhou-se pelas ilhas da região. Tinham uma religião matriarcal, com ritos taurinos e diversas deusas-mães, lunares e naturais

como Ariadne e outras que foram absorvidas no panteão grego, como Citerea (Afrodite), Cibele e diversas deidades titânicas (PETERS, 2007; VERNANT, 2006). Acredita-se que uma sucessão de desastres naturais tenham feito a civilização sucumbir e quase ser dizimada, as populações remanescentes sendo assimiladas pelos micênicos, que repovoaram a região (PETERS, 2007).

A Civilização Micênica era mais belicosa e expansionista. Os Micênicos absorveram diversos elementos religiosos minoicos, além de aperfeiçoarem o bronze. A presença micênica fez com que a Grécia entrasse em uma Era de Trevas, quando, depois, culturas indo-europeias tipicamente gregas como os eólios, dórios e jônios, e posteriormente os aqueus, se instalassem na região. O resultado final foi a imposição da língua grega às populações conquistadas, o sincretismo religioso, a apropriação das tecnologias e das culturas pastoris, talássicas e agrárias dos povos autóctones e o estabelecimento de instituições mais complexas como a moeda e a cidade-estado. (RENFREW, 1990).

2.2.1.2. Os indo-europeus

A princípio, os indo-europeus correspondem a um grupo linguístico, e menos a um grupo étnico. Porém, apesar de haver discrepância entre língua e etnia no decorrer da história, os indo-europeus são caracterizados por alguns elementos culturais nucleares, como a criação extensiva de gado bovino, o porco domesticado, a relação entre gado e riquezas, a hospitalidade honorífica, a realeza, o patriarcalismo, a exogamia, a tripartição social, a oposição livre-escravo e o juramento verbal e sagrado (BENVENISTE, 1995).

Os proto-indo-europeus falavam uma língua reconstruída e hipotética de mesmo nome, usual na Idade do Bronze, ou seja, entre 2.000 e 3.000 AEC (MEILLET, 1908). Porém, alguns estudiosos como Renfrew (1990) e Gray & Atkinson (2003) datam o Proto-Indo-Europeu para meados de 7.000 AEC, e corresponderia aos falantes que posteriormente dariam origem aos indo-iranianos, gregos, itálicos, celtas, germânicos, balto-eslavos etc.

Algumas hipóteses ligam os indo-europeus originais à Idade do Cobre, embora acredite-se que eles remontem a muito antes (HAYDEN, 2003). Provavelmente a expansão teria se iniciado somente com a cultura dos metais, antes esses povos ficando

reclusos à caça e à coleta, ou à cultura pré-agrária e pré-pastoril dos estepes asiáticos (QUILES, 2007; ZANOTTI, 1982).

Evidências linguísticas apontam para um povo que conhecia o pastoreio, a domesticação do cão, a agricultura, climas com neve, os transportes hídricos, a roda, os cultos urânicos, o sistema de parentesco patrilinear e a sociedade tripartida (BENVENISTE, 1995; DUMÉZIL, 1973; TERRA, 1999). Esses pontos comuns sugerem seminomadismo e ritos funerários fixos, o que reforça a Hipótese Kurgan, mais aceita atualmente, em que os indo-europeus seriam povos que originaram-se ao norte dos Mares Negro e Cáspio, representando a Cultura Sredny Stog, que existiu nas imediações do Mar de Azov entre 4.500 e 3.500 AEC (TERRA, 2001).

Nesse sentido, os indo-europeus conheciam a cerâmica e tinham um modo específico de sepultar seus mortos, além de terem domesticado o cavalo (POSSEBON, 2006), o que pode indicar que os indo-europeus iniciaram sua fase expansionista mais ou menos nesse período. Porém, como a glotocronologia data o indo-europeu a até 7.000 AEC (GRAY, ATKINSON, 2003), suspeita-se que tenha sido com as culturas Sredny Stog e Kurgan que tenham iniciado sua expansão populacional (TERRA, 2001).

Outra hipótese, a Hipótese Anatólia, aponta para uma provável origem dos Indo-Europeus na atual região da Anatólia, localizada na Turquia Oriental (GRAY, ATKINSON, 2003; RENFREW, 1990). Gray e Atkinson reforçaram a Hipótese Anatólia depois de lançarem mão de métodos de rastreio e mapeamento de surtos virais na pré-história, simplesmente analisando o DNA dos vírus e estabelecendo parentescos entre eles, datando o início da dispersão indo-europeia entre 9.500 e 8000 AEC²⁹.

Porém, ambas as hipóteses podem estar corretas, uma vez que os povos pré-históricos viviam em constante migração, e os indo-europeus podem de fato ter migrado para os Bálcãs e o norte dos Mares Negro e Cáspio nesse período, sendo a Cultura Kurgan, portanto, um resultado direto dessa migração. Nesse sentido, os ramos Eurasiático e Kartveliano, derivados do Nostrático e dispersos na mesma região, corresponderiam a ondas migratórias distintas a partir dos povos nostráticos do Levante.

²⁹ Disponível em <<http://www.roperld.com/YBiallelicHaplogroups.htm>>, acessado em 22 de Abril de 2014, às 11:27.

2.2.1.3. Os hebreus

Os hebreus são um povo semita que se estabeleceu no Levante em meados do século XII AEC (DÉBRAY, 2004; PETERS, 2007). Nesse período, a região era dominada por outros povos, provavelmente de origem Tirrênica, aparentados aos sumerianos e aos etruscos (FOXVOG, 2012; WATTS, 1975). Como a língua hebraica é muito próxima às línguas cananeias (HUEHNERGARD, 2000), muito provavelmente os hebreus sejam autóctones, e não conquistadores da região. Aproximações da antiga religião hebraica também reforçam esse parentesco (DEBRAY, 2004).

Assim, os hebreus fariam parte de uma onda civilizatória que chegou no mediterrâneo em 3.000 AEC (FLAMARION, CARDOSO, 1986), quando, pressionadas pela onda civilizatória mesopotâmica e egípcia, as cidades produtivas começaram a crescer em número e complexidade na Síria e na Palestina. Culturas pré-históricas locais incluíam diversas etnias que dominavam o bronze e começavam a dominar o ferro (GOWLETT, 2008).

Os hebreus, segundo Peters (2007), seriam naturais da própria Cananeia, uma vez que sua língua e a dos povos cananeus e siríacos pertencem a grupos similares (HUEHNERGARD, 2000), enquanto que os mesopotâmicos tinham línguas de outro grupo semita diferente do hebraico (KLEIN, 1987). A evidência linguística corrobora diversas evidências históricas apontando similaridades entre as religiões cananeias e o judaísmo primitivo (DEBRAY, 2004; PETERS, 2007). Portanto, os hebreus seriam representantes de descendentes diretos dos proto-semitas que habitaram a região desde 6.200 AEC (JURIS, 1990)

2.2.1.4. Os semitas

Os sinais mais antigos que atestam a história dos semitas como povo vem da Mesopotâmia, quando povos semitas de língua acadiana dominaram povos não-semitas de língua sumeriana – língua isolada, mas hoje entendida como aparentada das demais do ramo Sino-Dené-Caucasiano (BENGTSON, 2008).

O registro mais antigo é uma inscrição encontrada em Ur, que listava diversos reis e líderes pré-históricos de Kish, com nomes semitas, indicando que a presença semita na Mesopotâmia pode ser atestada em meados de 3.000 AEC (GEORGE, 2007).

Alguns pesquisadores sugerem que o *urheimat* semítico seja o Oriente Médio, mais especificamente a Península Arábica e a Síria e Palestina (HUEHNERGARD, 2000; HOLLAND, 2010). Durante a Idade do Bronze, o Semita já era falado extensamente na região, e já adentrava na África pelo sul da Arábia. A presença de termos em proto-semita para gelo, carvalho, cavalo e camelo (HUEHNERGARD, 2000) apenas reforça a origem não-africana para esse grupo de línguas.

De qualquer forma, os semitas foram originalmente povos ligados a uma cultura mista. Os povos alternavam constantemente entre as economias de pastoreio e agrícola, principalmente devido às constantes mudanças climáticas e ecológicas da região (HOLLAND, 2010).

Por fim, os semitas também seriam representantes de pastores nômades que se espalharam durante uma crise climática pós-glacial em 6.200 AEC, espalhando-se desde o sul da Palestina até a Mesopotâmia, adentrando na Península Arábica. Assim, os semitas podem ser representantes das culturas arqueológicas de Harifan e Pré-Cerâmica (JURIS, 1990).

Como a cultura Harifan, por sua vez, apresenta elementos em comum com a cultura de Faium, encontrada no Egito, sugerindo um parentesco arqueológico entre ambas as culturas, o que pode reforçar o passado afrasiático. O reforço é maior pela semelhança entre grupos como o chádico, o omótico e o cuxítico com o Egípcio e o Semita, indicando que os Semitas podem ter pertencido a um grupo que migrou para a África (DOLGOPOLSKY, 2008; JURIS, 1990; MILITAREV, 2011).

2.2.1.5. Afrasiáticos, Eurasiáticos e Nostráticos

O Levante é uma região caracterizada por ser uma profusão de povos. Diversas culturas como a Acheuliana (entre 1,7 milhões a 100 mil AEC), de espécies humanas antigas, já foram encontradas na região, além de evidências de uma parceria ainda mais antiga entre humanos e canídeos (BIGLARI, 2009). Porém, é no Paleolítico Médio que espécies de homínídeos, como o *Homo erectus*, podem ser encontradas na região, cerca de 400.000 AEC, como sugerem as escavações em assentamentos da caverna Qesem, em Israel. Lá, produziam ferramentas de pedra lascada, caçavam elefantes e domesticavam o fogo. O *Homo sapiens* só viria a aparecer na região em meados de 200.000 AEC, mas suas populações não nos legaram nenhum dos haplogrupos mais

importantes, como será visto mais adiante. A cultura predominante na região, neste período, foi a Mousteriana (GANNON, 2014).

Para o *Homo sapiens*, a região sempre foi uma grande rota de viagem. As populações africanas, arábicas e eurasiáticas tinham a região entre a Mesopotâmia a o Mediterrâneo como rotas de migração constantes. Durante mais de cem mil anos, na região predominou a Cultura Mousteriana, até que, em meados de 20.000 AEC, no início do Mesolítico, começaram a aparecer os micrólitos na região (FLAMARION, CARDOSO, 1986).

Segundo os nostraticistas, é entre 20.000 e 12.000 AEC que houve o advento da Língua – e possivelmente da Cultura – Nostrática. As diversas culturas de caçadores-coletores que nesse período abundaram na região começaram a se concentrar em pequenos povoados seminômades, como as culturas Kebarense, Natufiana e Zarziana (MUNRO, 2004; RICHTER, 2014).

Portanto, o que se pode concluir dessas evidências arqueológicas é que, se for levada em conta a correlação entre a Hipótese Anatólia e Kurgan para os indo-europeus, e a Harifan para os semitas, ainda comparando com a localização dos povos da hipótese Elamo-Dravídica de McAlpin (SOUTHWORTH, 2014), considerar-se-á que as culturas nostráticas são derivadas do Levante, região já apropriada por grandes migrações.

Apesar de povos elamo-dravídicos serem caçadores-coletores por muito tempo ainda antes de estabelecerem uma civilização (SOUTHWORTH, 2014), assim como muitos povos urálicos e altaicos, japoneses, coreanos e inuits, a maioria dos povos nostráticos já havia desenvolvido uma cultura seminômade, com tecnologia pré-agrária ou pré-pastoril, como no caso dos indo-europeus (eurasiáticos), dos kartvelianos e dos afrasiáticos (egípcios, semitas, cuxíticos e omóticos). Nesse sentido, infere-se que os nostráticos viviam uma cultura de caçadores coletores pós-mousterianos (MUNRO, 2004). Eram nômades e tinham iniciado a domesticação ainda tímida de plantas e animais (BAR-YOSEF, 2004). Como alguns povos foram a regiões com mais oferta de alimentos (como os dravídicos, coreanos e japoneses) ou onde plantar e criar animais seria mais penoso (berberes, chádicos, urálicos, altaicos, inuits), então os povos em que a agricultura e o pastoreio foram melhor desenvolvidos foram os que já se encontram estudados nesta dissertação (OLSZEWSKI, 2012).

2.2.2. A genética

Depois que no final da década de 1990 cientistas resolveram mapear o genoma humano, de lá para cá, os cientistas já conseguiram descrever mais de 25 mil genes e suas respectivas funções (OLIVEIRA, 1998), além de algo que é bem surpreendente: cada grupo de pessoas possui um grupo de genes específico a elas (SYKES, 2003). Essa relação gene/grupo finalmente apresentada pelo Projeto Genoma trouxe consequências para quem estuda a Pré-História (SYKES, 2003).

Na pré-história, as populações humanas viviam migrando em busca de alimento e água. Populações inteiras, pressionadas pelo ambiente, escolhiam entre ficar e morrer ou mudar de lugar e sobreviver, e essa escolha muitas vezes levava as pessoas a acompanhar as manadas de herbívoros que se deslocavam sazonalmente (DANIEL, 1968).

A história humana na Pré-História é, basicamente, a história de suas migrações. Para cada grupo que se desloca, porém, há sempre aquelas mutações eventuais e raras que ocorrem a um indivíduo, que são passadas a seus descendentes no caso de eles serem mais aptos ao ambiente que os demais, o que recebe a denominação de *seleção natural*. Algumas vezes essa mutação ocorre no genoma humano, fornecendo novas características e habilidades (como um sabor a mais na língua, uma pele mais clara, novos tipos sanguíneos). Outras vezes, ocorrem nas mitocôndrias, alterando o modo como a energia é metabolizada (SYKES, 2003).

Todos recebemos 23 cromossomos da mãe e 23 do pai. Isso significa que todos nós, humanos, somos compostos por 46 cromossomos. Dois desses cromossomos são os sexuais, os cromossomos X e Y. Enquanto que a mãe sempre doará um cromossomo X, é ao pai que cabe determinar o sexo do filho, pois ele é quem doa o X e o Y (OLIVEIRA, 1998).

Como não dá para mapear o cromossomo X como meio seguro de determinar uma origem populacional, uma vez que ambos o doam, é mais fácil então determinar uma ascendência patrilinear a partir das mutações sofridas no cromossomo Y. O resultado é uma linha patrilinear antiga que se divide em árvore até os dias de hoje, e que remonta a mais de 237 a 581 mil anos atrás. O Adão cromossômico é a linhagem mais antiga já encontrada, e aqueles que hoje possuem o Adão do Cromossomo Y estão localizados hoje na África, mais precisamente em locais muito específicos e fechados, como entre os Khoisan e no sul do Sudão (SYKES, 2003).

A linhagem materna pode ser mapeada pelas mitocôndrias. Mitocôndrias são organelas celulares derivadas de bactérias que entraram na célula dos eucariontes e, desde então, vivem em simbiose conosco. Como bactérias, têm sua própria carga genética, e dividem-se em dois quando uma célula se divide. Como espermatozoides não têm mitocôndrias, o resultado é que prevalece a mitocôndria do óvulo, ou seja, da mãe (OLIVEIRA, 1998).

Assim, uma linhagem feminina também pode ser mapeada pela análise do DNA Mitocondrial, ou mtDNA. Essa linhagem pode ser mapeada até a África, onde se encontra a mitocôndria mais antiga, o grupo L, existente em populações africanas da África Oriental, e mais especificamente no Sudão, na Somália e no Iêmen (GIBBONS, 1998).

Confluindo os dados da Genética, da Arqueologia e da Linguística, portanto, pode-se verificar que há alguns problemas metodológicos nesse sistema. Primeiro porque a difusão cultural nem sempre segue o mesmo ritmo da difusão genética (SYKES, 2003). Duas populações humanas podem se encontrar, trocar bens culturais e nunca cruzarem suas linhagens. Por isso que línguas Nostráticas como o Inuit e o Hebraico não pertencem às mesmas linhagens genéticas, apesar de algumas aproximações culturais serem possíveis.

Outro problema é que muitos povos distantes, como Portugueses e Japoneses, situados nos dois extremos da Eurásia, podem apresentar parentesco íntimo, a despeito de suas características físicas e sua língua e cultura. O problema é que, analisando o Haplogrupo mtDNA-R0 – de populações Iranianas que migraram para a Europa entre 30.000 e 25.000 AEC, originando o Haplogrupo HV, dos países eslavos –, e o Haplogrupo mtDNA-N – grupo antigo, dividido em N1 até N20, mas cujas raízes encontram-se geneticamente fincadas no Levante – espalhou-se rapidamente para a Indochina, a Sibéria e o Alasca. Como eram populações muito próximas, e as migrações de ambos os grupos manteve evidências de cruzamento de rotas, é bastante provável que as populações da Sibéria e do Oriente Médio tenham um parentesco que remonta a entre 30.000 e 25.000 AEC³⁰.

Também foi um período rico em migrações para o cromossomo Y. Os haplogrupos cromossômicos R1a e I, tipicamente europeus, têm suas origens em dois grupos. De um lado, o IJ, do Afeganistão e Paquistão, e, de outro, o grupo R, de

³⁰ As informações deste e dos parágrafos seguintes foram colhidos do site <<http://www.ianlogan.co.uk/mtDNA.htm>>, acessado em 23/05/2014, às 8h38.

populações que viviam provavelmente nas imediações orientais do Mar Cáspio. Pela data, entre 30.000 e 25.000 AEC, sugere-se que o grupo I tenha acompanhado a migração do haplogrupo mtDNA-HV (SYKES, 2003).

Essa data, e os locais para os quais esses grupos se espalharam, porém, coincidem com a distribuição original das línguas boreanas, segundo Starostin & Dybo (2008) e Greenberg (2005), indicando que uma correlação entre a reconstrução linguística e a reconstituição das migrações pode ser verificada. A data apresentada para a expansão das línguas nostráticas, porém, não coincide com o registro genético, o que pode indicar que, apesar de nas línguas boreanas haver uma clara evidência a favor, não é o que ocorre com as línguas nostráticas (OLIVEIRA, 2007).

Porém, entre os anos 20.000 AEC e 15.000 AEC, data mais provável das línguas nostráticas o haplogrupo mtDNA-N9, do Tibete, teria originado uma rota migratória até as imediações da Grécia e da Macedônia seguindo uma rota ao norte dos mares Negro e Cáspio, como apontam as evidências genéticas. Enquanto isso, o mtDNA-HV, 15.000 AEC, teria originado o último grupo de humanos a conviver com neandertais, empurrando-os para Portugal, onde finalmente se extinguiriam. Em meados de 10.000 AEC, o grupo cromossômico R1b se espalharia a partir das estepes do Quirgistão, dividindo-se em dois grandes grupos: o primeiro descendo para a Índia, e o segundo partindo pelo norte para a Europa (SYKES, 2003).

No caso, o grupo R1b pode coincidir com a difusão das populações indo-europeias, e o alcance da língua indo-europeia pode se explicar pela dominância cultural sobre a genética. Levando em conta que entre 15.000 e 10.000 AEC corresponde ao advento da agricultura, as culturas historicamente envolvidas em grandes iniciativas migratórias (China, Oriente Médio, Índia, Mediterrâneo, Norte da África, Indochina) teriam finalmente se fixado. O resultado foi a menor dinâmica populacional, mas uma maior expansão cultural, uma vez que os povos envolvidos na agricultura tinham mais poder tecnológico e bélico, e inventaram também a escravidão, trazendo para debaixo de seus domínios povos que originalmente não pertenciam à cultura linguística e religiosa do povo dominante (SYKES, 2003).

Portanto, cruzando os dados da genética com os dados da Paleolinguística, pode-se verificar que a expansão que corresponde aos lugares por onde se expandiram as línguas nostráticas (e que têm como epicentros justamente toda a região entre o Levante e a Ásia Sul e Central), leva a crer que a hipótese da cultura Zarziana esteja de fato correta, uma vez que populações da Ásia Central e do Irã eram relativamente próximas,

e, ao acompanhar as migrações de grandes mamíferos, eventualmente levariam consigo sua língua e sua cultura (SYKES, 2003).

Porém, como explicar que as línguas nostráticas tenham chegado ao norte da América do Norte a partir do Irã, uma vez que as linhagens norte-americanas diferem das linhagens mtDNA-N9 em pelo menos 20.000 anos? Talvez por expansão cultural, ou uma linhagem genética original tenha se perdido com a migração de outros povos, que se apossaram posteriormente da tecnologia e da língua dos povos conquistados.

2.3. Método Histórico-Comparativo aplicado à raiz 155 *ʕoʔV-

O estudo mais aprofundado da reconstrução da raiz *ʕoʔV- será melhor elucidado no próximo capítulo. Porém, é necessário demonstrar como funciona o método Histórico-Comparativo com outras línguas mais recentes, e considerar algumas dificuldades inerentes ao estudo comparativo das línguas.

Primeiramente, quando se estudam duas línguas irmãs ou primas, parte-se do princípio de que o universo estudado deve abarcar o conjunto significante-significado que se pretende estudar (ILARI, 2000; LOCKWOOD, 1969; VIARO, 2011). Nesse sentido, devem-se buscar no léxico aquelas ocorrências que se aproximam da estrutura mais arcaica da língua-mãe. Quando se estuda o léxico, busca-se primeiramente o conjunto significante-significado. Em seguida, deve-se buscar o conjunto de significantes e, por fim, de significados. Nesse processo, parte-se em busca de correlações, convergências (ILARI, 2000).

Exemplificando como seria esse estudo comparativo, observemos como se processa com o vocábulo *leite* da língua portuguesa. Leite pode ser entendido como um lexema indicativo de “substância branca e nutritiva que é produzida pelos mamíferos para alimentar seus filhotes” (BUENO, 1974). Dentre outros sentidos, porém, advêm aqueles nascidos tanto de uma visão mais metafórica da realidade, até aquelas em que prevalece uma metonímia. O *leite* é entendido como o animal que o produz, como alimento, como sêmen, como cor, como doença e até mesmo como nuvem. Cada acepção pode, na história da língua, ganhar mais ou menos força, a depender da fala, da poesia ou da fixação gramatical (OLIVEIRA, 2008).

Em catalão, *leite* se escreve *llet*. Diz-se *leche* em espanhol, *lait* em francês, *leite* em português e galego, *latte* em italiano, *lapte* em romeno. Essas línguas vivas e mais faladas, porém, deixam claro que há uma similaridade entre os diversos termos. Há em

todas elas uma consoante inicial líquida lateral [l/ll] e em seguida uma consoante oclusiva em manifestações diversas [t/ch/tt/pt]. A vogal central é quase sempre uma anterior [a/e] e a última é também anterior ou inexistente [Ø/e]. Ou seja, esta, e outras palavras, denunciam as mesmas línguas como pertencentes à mesma família linguística: a família românica, no caso (ILARI, 2000).

Um quadro comparativo, porém, ajudaria a elucidar melhor, inclusive adicionando outras línguas românicas não citadas:

Língua	Termo	1ª posição	2ª posição	3ª posição	4ª posição	5ª posição
Aragonês	<i>leit, lei, let</i>	l	e	i*	t*	
Asturiano	<i>lleche</i>	ll	e	ch		e
Catalão	<i>llet</i>	ll	e		t	
Espanhol	<i>leche</i>	l	e	ch		e
Francês	<i>lait</i>	l	a	i	t	
Galego	<i>leite</i>	l	e	i	t	e
Italiano	<i>latte</i>	l	a	t	t	e
Occitânico	<i>lach, lait, lèit</i>	l	a / è	i / ch	t	
Português	<i>leite</i>	l	e	i	t	e
Reto Romano	<i>latg</i>	l	a	tg		
Romeno	<i>lapte</i>	l	a	p	t	e
Siciliano	<i>latti</i>	l	a	t	t	i
Valão	<i>laecea</i>	l	ae	c		ea
Vêneto	<i>lat</i>	l	a		t	
Proto-românico	<i>laite / leite / laKte / leKte</i>	l	a / e	i / K	t	e

Tabela 2: Comparação estrutural entre línguas neolatinas³¹.

A comparação pode portanto reconstruir as formas **laite*, **leite*, **laKte*, **leKte*, o **K* maiúsculo indicando qualquer consoante plosiva velar que podia existir nessa posição no Proto-Romance (VIARO, 2011). É uma reconstrução possível, dada a tabela. Porém, como as terceira e quarta posições apresentam natureza distinta, há a possibilidade de ter havido empréstimo linguístico ou influência de uma palavra anterior. Nesse sentido, [ch] e [it / Kt] podem advir do mesmo fenômeno de palatização que ocorre quando o [t] assimila as características do [t] no português brasileiro de

³¹ Comparação feita pelo próprio autor.

algumas regiões, quando /leite/ pode ser pronunciado [lejtʃ(ɪ)] (BECHARA, 1999). Processo semelhante pode ter influenciado o reto-romano *latg* e o valão *laecea*. Caso não existisse nenhum registro da língua latina para realizar a comparação, a forma mais próxima teria 25% de chances de aparecer nas reconstruções, uma vez que o latim *lac*, *lactis* é o mais próximo de **laKte* que se pode encontrar – mesmo assim, *lacte* corresponde ao ablativo singular do termo *lac*, *lactis*³² (RONAI, 2003).

O Método Histórico-Comparativo, que se vale da comparação de línguas de uma mesma família, se apresenta não como um método final e perfeito, mas como eficaz até onde permite a reconstrução do léxico de uma língua-mãe (ILARI, 2000). No caso do Latim, há a presença de uma fonte escrita que preenche as lacunas, pois a reconstrução não dá mostras de ser capaz de explicar a presença dos casos latinos, ou da forma primitiva *lac*, da qual derivaria o genitivo *lactis*, cujo radical serviu de base para a formação posterior da palavra. A Linguística Histórica encontrará essa lacuna muitas vezes, razão pela qual os aspectos fonológicos terminam não sendo grafados de forma idêntica aos fonéticos, uma vez que a realização fonética se perdeu na história. Porém, a fonologia do termo, o valor distintivo de cada som, se preserva (GABAS, 2007).

Mas há o problema daqueles termos que, na língua-mãe, usavam um determinado léxico e, nas línguas descendentes, têm um léxico completamente distinto. É o caso do latino *iecur* “fígado”³³. Esse termo é aparentado ao grego ἥπαρ / ἥπατος, e mostra similaridades com outros termos de origem indo-europeia. Mas esse vocábulo está ausente em todas as línguas-filhas do Latim, pois o vocábulo *fígado* derivaria de *ficatum*, referente à técnica de dar figos para que os gansos comessem à força e assim o órgão ficasse grande o suficiente para o consumo. Qualquer reconstrução baseada em uma terminologia moderna para *fígado*, sem o devido conhecimento da fonte original no Latim e da prática histórica de dar figos aos gansos, estaria, portanto, 100% incorreta ou vaga diante dos fatos. Isso demonstra que esse método nem sempre é confiável, razão pela qual o Indo-Europeu e outras protolínguas são ainda apenas hipóteses, uma vez que a ausência de uma fonte confiável não permite que se encontre com 100% de precisão o vocabulário de qualquer língua ágrafa perdida na história.

³²DICIONÁRIO Português-Latim. Porto: Editora Porto, 1994.

³³Idem.

2.4. Estrutura das línguas estudadas

2.4.1 O indo-europeu

Há a presença de correlações entre raízes de diversos grupos linguísticos que apresentam uma raiz similar ou aproximada. A primeira posição, segundo a Tabela 10³⁴, pode ser representada como uma Fricativa Sonora Faringal ou como uma Fricativa Epiglotal (ou Laringal, se levarmos em conta a teoria de Albert Cuny) (DOLGOPOLSKY, 2008). A segunda posição, que seria uma Labial-Velar vestigial (POKORNY, 1989). Sua ausência em outros grupos, porém, implica que fosse um fenômeno fonético bastante localizado no Indo-Europeu, uma vez que não se repete em nenhuma das demais famílias. A terceira e a quarta posições, por sua vez, apontam para uma semelhança fonética entre as diversas protolínguas reconstruídas. A maior variedade está no fim da raiz, uma vez que, como aglutinantes ou flexivas, essas línguas deveriam apresentar certo grau de alteração na estrutura do radical com o acréscimo de desinências e sufixos.

A raiz indo-europeia é mais ou menos fixa, geralmente CVC, CCVC, CVCC ou CV (FRIEDRICH, 1970; LOCKWOOD, 1969; QUILES, 2007). Em torno dessa raiz agregam-se desinências sufixais e vogais temáticas. O conjunto de raiz e desinência/vogal temática é chamado *tema*. Como é um grupo em que é comum a ocorrência de temas, de raízes cujo significado é reforçado ou levemente modificado pela presença de desinências e vogais temáticas, então há força maior na marca morfológica do vocábulo, de acordo com a classe à qual pertence a palavra. Assim, um nome (substantivos, adjetivos e pronomes) sofrerá flexão de número (singular, plural, dual), gênero (masculino, feminino, neutro) e caso (nominativo, acusativo, genitivo, dativo, instrumental, ablativo, locativo e vocativo). A flexão nominal indo-europeia era complexa por ser cada desinência uma combinação de valores de número, gênero e caso. O verbo sofre flexão de modo (indicativo, imperativo, subjuntivo e optativo), número (singular, dual, plural), pessoa (primeira, segunda, terceira), voz (ativa, médio-passiva), tempo (presente, aoristo, perfeito) e possuía um complexo sistema de participios para cada combinação tempo-modo. Diferentemente do que ocorria com os

³⁴ A Tabela 10 encontra-se na página 134 desta dissertação.

nomes, as desinências verbais podiam ter valor separado para número-pessoa-voz e tempo-modo, tal como ocorre em língua portuguesa (LOCKWOOD, 1969).

Levando em conta essa estrutura típica do Indo-Europeu, diversos pesquisadores tiveram o cuidado de estabelecer um sistema comparativo que pudesse facilitar o modo como a língua funcionava, facilitando o levantamento de diversos vocábulos para evidenciar concepções de mundo, instituições ou práticas do povo indo-europeu que pudessem justificar algumas dessas estruturas. Ainda assim, alguns conceitos importantes para este trabalho foram negligenciados por estudiosos como Benveniste (1995) não descreveu com mais cuidado o conceito de alma por não se tratar propriamente de uma instituição, mas de uma ideia. Outros estudiosos, porém, desenvolveram uma preocupação maior em descrever essas ideias, chegando ao ponto de explicar com mais cuidado o conceito de alma e divindade, assim como o de espírito e fantasma.

Um desses estudiosos foi Pokorny (1989), linguista austríaco que elaborou um pequeno dicionário da língua indo-europeia, mas que tinha como foco a Hipótese Europeia³⁵. Porém, suas raízes apresentaram uma tentativa de aproximar não somente aspectos fonológicos, como também de construir o que seria a base fonética do indo-europeu. Dentre as raízes que Pokorny levantou, citam-se:

- 1) Raiz *g^hhren- “diafragma, mente, alma”. Desta raiz derivaram o norueguês arcaico *grunr* “suspeita, desconfiança”, e o grego φρονέω “entender, compreender”. Percebe-se uma ligação tênue entre a ideia de som (diafragma) e alma, e, portanto, uma ligação com o ar (o som se propaga pelo ar).
- 2) Raiz *men- “pensar, mente, atividade espiritual”. No irlandês arcaico existe a palavra *domoiniur* “pensar, acreditar”. O Alemão Arcaico cita o lexema *gimunt* “mente, memória”. No Latim há a palavra *mens, mentis* “mente”. Há a presença do lituano *manýti, mǎno, mǎnė* “pensar”. Em Eslavônico Eclesiástico dizia-se *мѣнѣти, мѣнѣти, мѣнѣти* “pensar, acreditar”. O Grego Homérico registra Μέντωρ “mentor, conselheiro”, que provavelmente deriva de μῆνις “raiva, ira, ímpeto”³⁶, que pode ser encontrado também em μάντις “profeta, adivinho” e em μνημεῖον “túmulo”. O termo hitita derivado é *me-mai* “falar”, mais próximo ao armênio *imanam* “aprender, entender”. Outro

³⁵ Essa hipótese reza que o Indo-Europeu surgiu na Europa, próximo aos Bálcãs.

³⁶ Comparar com μένος do primeiro capítulo.

cognato é o avéstico *manyēite* “pensar”, e em Sânscrito escrevia-se *mánas* “mente”, de onde deriva *mantra* “mantra, conselho sagrado”, e *mantrin* “conselheiro”. Nesse sentido, há já um termo indicando alma, ou mente, que se transmite à maioria das línguas-filhas, mas pode-se levantar a dúvida se referia-se à alma ou somente ao ato de pensar.

- 3) A raiz **ansu-*, *ṛsu-* provavelmente derivaria do indo-europeu mais antigo **antro-m*, “fantasma, espírito, demônio”. Esse termo é originalmente ligado à esfera do sagrado, sentido que se espalha para as demais línguas-filhas, como verifica-se no inglês arcaico *ōs* “deus, (nome para) O-rune” – presente em *Aesir* “tribo dos deuses” e *Asgard* “reino dos Aesir”, que deriva por sua vez do norueguês arcaico *āsgarðr*. Observa-se também o alemão *Asen* “deuses”, o rúnico *a(n)su-gisalas* “casa dos deuses” e *a(n)suR* “deuses”, o gótico *anses* “semideuses, meio-deuses”, o avéstico *ahura-* “senhor, legislador” – de onde deriva o nome do deus Ahura-Mazda – e *aṇhu-* “mundo, (sopro de) vida”. Encontram-se também registrados o sânscrito *ásu-* “mundo, (sopro de) vida” e *ásu-ra-* “senhor, legislador”. Portanto, já havia para os indo-europeus a ideia de deuses ou divindades, seres espirituais superiores aos humanos. Benveniste (1995) registra a ligação com o latim *aius* como um presságio da voz divina, o que reforça essa ideia.

Benveniste (1995) separa raízes de várias línguas indo-europeias e as estuda, ligando-as a aspectos gerais da cultura. De acordo com ele, os vocábulos indo-europeus ligados ao sagrado representam algumas instituições religiosas que já se faziam presentes em meio aos povos do grupo. Suas instituições sacrificiais eram a libação – com fins de aplacar a ira divina – e a oferta de gordura e sangue. Há portanto, uma rede de significados apontando para um modo de relação entre deuses e humanidade que em muito se assemelha a mitos ao mesmo tempo de povos caçadores e plantadores, uma vez que a libação e o sangue centravam a oferta na terra, e a queima de gordura centrava esse sacrifício nos céus (ELIADE, 1993).

Os indo-europeus também acreditavam que a palavra tinha um valor mágico ou cósmico. Benveniste (1995) também cita as raízes **wegh^w*- “dizer” e **gh^wedh-* “orar, suplicar”. A primeira deriva em boa parte das línguas indo-europeias no sentido original, ou no sentido de prece ou oração. Porém, ela aparece no latim *uoueo*, *uotum*, no sentido de “voto”, ou contrato verbal sagrado. **gh^wedh-* apareceria em quase todas as

línguas descendentes com o sentido de “oração, súplica, pedido, prece”, indicando uma ideia original também de quase um contrato entre humanidade e mundo espiritual.

Este último é bastante próximo à etimologia apontada por Eliade a partir dos trabalhos de Benveniste (1993), segundo o qual há uma forma mais recente de **gh^wedh-*, **gan*, significando “canto”. É por isso que o canto para eles tinha um uso estritamente religioso³⁷, e os nomes eram dados de acordo com significados precisos. O valor do nome era tal que, ao nomear uma região nova – um hábito de cosmizar territórios e o espaço geográfico em que se instalavam – tinha-se de obedecer um ritual para escolher as palavras corretas e não “prejudicar” o novo local. Esse hábito também é periódico, para simbolizar a constante escatologia e gênese do mundo, e é observado em quase todos os povos indo-europeus, principalmente indianos, iranianos, romanos e celtas (ELIADE, 1992;1993).

Benveniste também desenvolve seu próprio vocabulário institucional religioso do indo-europeu. A raiz **deiwo-* representaria a divindade e o céu, simultaneamente, em oposição ao que é terrestre (latim *homo*). **ais* tem acepções bastante próximas ao Pokorny (1989) **ansu-*, **nsu-* “deus” ou “fantasma, espírito, demônio”. **dhē-* significaria “tornar apto a uma operação religiosa, colocar o objeto em condições de satisfazer os ritos” (BENVENISTE, 1995, p. 206). **g^hheu-* estaria mais próximo a uma ideia sacrificial xamânica, no sentido de “verter no fogo”, sentido próximo a **dhu* “produzir fumaça”³⁸.

2.4.2. O Afrasiático

O Afrasiático é uma língua hipotética deduzida pela comparação entre diversos ramos que se espalham pelo norte da África e pelo Oriente Médio. Correspondem aos grupos Berbere, Chádico, Egípcio, Semita e Cuxita (LEHMANN, 1969; MILITAREV, 2011) e alguns estudos incluem o Omótico, mesmo que de forma controversa (CAMPBELL, 1999; DOLGOPOLSKY, 2008; STAROSTIN, DYBO, 2008; THEIL, 2007).

As línguas Afrasiáticas são caracterizadas pelo molde da raiz. Apesar de ser bem mais forte nas línguas semitas e no egípcio, a raiz afrasiática é quase sempre

³⁷ Lembrando que “o canto, para aquele que o narra [...], constitui a realização simbólica de um desejo; a identidade virtual que, na experiência da palavra, se estabelece um instante entre o narrador, o herói e o ouvinte, cria, segundo a lógica do sonho, uma **fantasmagoria** libertadora” (ZUMTHOR, 1993, p. 55).

³⁸ Nota-se sua proximidade à etimologia de θυμός, trabalhado no primeiro capítulo.

consonantal, de duas ou três consoantes (GREENBERG, 2005; MILITAREV, 2011). Sua estrutura é quase sempre CCC – tripla consoante –, na qual alternam vogais dentro de um padrão pré-estabelecido de inflexões, chamadas *transfixos*. A princípio, a classe de palavras que se utiliza de fato de transfixos é o verbo (KLEIN, 1987; MENDES, 1981), apontando o Proto-Afrasiático como uma língua verbal, ou focada na ação. Nesse sentido, todas as palavras são, de certa forma, derivações de formas verbais. Em torno desse núcleo consonântico modificado pelas vogais inserem-se prefixos, sufixos e desinências que auxiliam a compreensão da palavra (MENDES, 1981; MILITAREV, 2011).

As classes nominais apresentam flexão em número – singular, dual, plural –, gênero – masculino, feminino – e caso – nominativo, acusativo, genitivo (KLEIN, 1987; LOPRIENO, 1995; MENDES, 1981). As flexões de número e gênero costumam vir valoradas em uma única desinência, enquanto que o caso tende a aparecer como desinência separada (KLEIN, 1987). Ao mesmo tempo, há uma grande profusão de plurais internos nas línguas semitas, como ocorre no Árabe, com o singular *sadd* e o plural *sudūd* (= mal). Fenômeno similar observa-se no Indo-Europeu, como se vê no inglês *tooth* (= dente), cujo plural se faz *teeth* (KLEIN, 1987; MILITAREV, 2011).

Assim, uma raiz como $\sqrt{yqd}$ significa qualquer coisa relacionado ao fogo, à queima e às cinzas. Uma palavra como $yāqad^h$ significaria “ele queimou”, $hoj^2qād^h$ “ele foi queimado”, $y^2qōd^h$ “queima” e $yāqūd^h$ “fogo” (SCHWANTES, 1981). Apesar da altamente permissiva flexibilidade vocálica, as consoantes são fixas.

O verbo é todo um sistema complexo de combinações de transfixos, prefixos e sufixos para indicar variações em tempo-aspecto – completo, incompleto –, modo – indicativo, imperativo, optativo, jussivo –, pessoa – primeira, segunda, terceira –, grau – normal, intensivo, causativo –, voz – ativa, passiva, médio-passiva. As línguas afrasiáticas também têm uma complexa estrutura de participios para cada combinação pessoa-grau-voz (KLEIN, 1987; MILITAREV, 2011).

Não há um apanhado das raízes afrasiáticas com o significado de alma, exceto enquanto desdobramento de suas línguas descendentes. Porém, seu vocabulário original levantado por Militarev (2011) pode elucidar um pouco sobre o modo de pensar a respeito da morte e da vida após a morte para o povo afrasiático original.

- 1) A raiz afrasiática $*(f-)/lib(b)-$ “coração”, que possui a variante $*la/lip^2$ “órgão interno”, pode ser encontrada em diversas línguas, como no egípcio *ib* “coração”, e no bura (do ramo chádico central) *libu* “erva com folha em

forma de coração”. As línguas cuxíticas apresentam o somali *laab* “coração”, o oromo *lubbuu* “coração, alma, espírito”, o amárico *lubbo* “alma”, e o afar *lùbbi* “coração, alma”. Militarev também acusa a palavra semita na língua maʿa *lubúra* “baço”. Em hebraico há o termo *leb^h* “coração”, que passou a significar “alma” no período helênico (KLEIN, 1987).

- 2) O Afrasiático **n ʾʾs-* “respiração”, como visto no primeiro capítulo, é visto no Semita **√npš* “respirar, alma, personalidade”, no berbere ahaggar *unfas* “sopro”, e no cuxítico saho *nafse* “respiração”. Como visto no primeiro capítulo, todas as derivações possíveis referentes a “alma” ocorrem somente dentro das línguas semitas.
- 3) O afrasiático **maw ʾt-* “morrer” apresenta algumas palavras isoladas referentes à vida após a morte em algumas línguas isoladas como o Egípcio (LOPRIENO, 1995) e o Hebraico (SCHWANTES, 1981), este derivando do Proto-Semita **mwt* “morrer”. As demais línguas preservam o significado original para a morte, como no protoberbere **immut* “morte”, no protochádico ocidental **mawut-* “morte”, no protochádico central **m ʾt ʾt-* “morte”, no protochádico oriental **mawut-* “morte”, e no cuxítico, com as línguas somali *mōd/t* “morte” e oromo *a-mutaa* “luto, funeral”. Portanto, é um termo ligado unicamente à cessação da vida, e menos a uma vida após a morte.
- 4) Militarev aponta a raiz proto-semita **√h₂dr* “pernoitar, morar” e **ʿašr-* “festim, banquete, tempo, estação, noite”, que se verifica no hebraico *ʿāšrā* “feriado, dia santo, celebração, assembleia festiva”, no siríaco *ʿāšart-* “sacrifício”, no sabaico *h₂dr* “funeral” e no etíope selti *arōt* “noite”. Porém, apesar de Militarev indicar essa como uma raiz primitiva do Afrasiático, faltam exemplos de línguas de outras famílias para reforçar esse argumento.
- 5) O afrasiático **g ʾb(b)-* ou **g ʾbb- ʾr/l-* “sentar, prostar-se, banco sagrado” pode ser encontrado em egípcio *ḏb³* (< **gbr/l²*) “altar, templo assentado no granito, trono socado”. Essa raiz apresenta cognatos nas línguas cuxíticas, como no somali *gāmbār* “pequena cadeira circular com quatro pernas”, e no amárico *g^wabbalā* “sentar-se”.
- 6) O vocábulo afrasiático **yada^ʿ- ~ *daya^ʿ* “conhecer, saber” foi verificado no primeiro capítulo. Ele evoluiu no Chádico Central, na língua Mandara, para o vocábulo *diya* “conhecer, saber”. Raíz semelhante se verifica no semita

iraqw *da^ʕ-ati* “bruxaria” e *da^ʕ-ari* “queimar”. Lembrando o primeiro capítulo, é a mesma raiz que em Hebraico evoluiu para *yid^{həʕ}ōnī* “espírito familiar, adivinho”, derivado da raiz *√yd^ʕ* “saber, experimentar, reconhecer, preocupar-se, conhecer, aprender, compreender, distinguir, mostrar, confessar e proclamar”. Verifica-se ainda o aramaico *yəd^ha^ʕ* “ele conheceu”, o ugarítico *yd^ʕ*, o acadiano e o assírio *idū* “conhecer” e o fenício *√yd^ʕ* “anunciar, narrar”. Essa mesma raiz está presente no etíope *ʔayde^ʕa* “fazer conhecer”. Na controversa família omótica (THEIL, 2007), observa-se na língua Bworo a palavra *daan* “conhecer”.

- 7) O afrasiático **d ʔw/y ʔn-* “oferecer um sacrifício” é o único exemplo de vocabulário sagrado levantado por Militarev. Esse termo pode ser encontrado no Semita, principalmente no acadiano *nadānu* “oferecer um sacrifício”, e na raiz árabe *√dyn* “rezar, emprestar, retribuir”. Ambas derivam do semita **√n/ytn* “dar, oferecer”. Em Egípcio há a raiz *wdn* “sacrifício”, e no Chádico, na língua Angas, a palavra *tūn* “tuwo como uma oferenda”.

Portanto, como observa-se nesses casos, não existe um vocabulário comum no Afrasiático para reportar o sentido de *alma* ou *espírito*. O vocabulário levantado por Traunecker (1995), Curtiss (1902) e Militarev (2011) refere-se a uma vida religiosa comum somente quanto à oferta de sacrifícios, apesar de não especificar o tipo de sacrifício a que se refere essa terminologia.

As populações afrasiáticas apresentam uma dúbia origem. Análises do DNA do Cromossomo-Y sugerem que os povos afrasiáticos apresentam elementos fortes do haplogrupo do clado E1b1b, originado na Somália e na Etiópia 22.000 AEC. Porém, algumas evidências podem apontar um outro clado para o Afrasiático, a saber, o haplogrupo J, fortíssimo na Península Arábica desde 25.000 AEC - o grupo J originou-se em meados de 40.000 a 34.000 AEC -, mais especificamente o J1c3, cuja distribuição também se assemelha à dos grupos linguísticos Afrasiático e Dravídico. Porém, os povos afrasiáticos sugerem também uma origem asiática, como apontam as evidências genéticas do grupo R1b1a, surgido há 18 mil anos a.C. e espalhado por boa parte da África, Ásia e Europa. Portanto, o mais provável é que as populações afrasiáticas na

África sejam povos aculturados ou descendentes de povos que retornaram à África em busca de melhores condições de vida (SYKES, 2003)³⁹.

2.4.3. O Nostrático

Com as ressalvas de Bomhard (2008), pode-se inferir que, de acordo com Dolgopolsky (2008), alguns termos podem ter tido uma íntima relação com o conceito de “alma, espírito, fantasma” na língua proto-nostrática.

- 1) Dolgopolsky acusa a raiz nostrática **beʔyV* “corpo, ego, alma”. Bomhard atesta sua força em seu artigo. Esse termo pode ser encontrado no Hebraico *√byn* “observar, discernir, compreender”, apresentando-se textualmente principalmente na forma *bīnā* “ele observava”. Apesar de atestado por Bomhard (2008), não é uma raiz semita devidamente trabalhada por Dolgopolsky, daí não ter sido incluída nesta análise. Dolgopolsky atesta ainda o egípcio *bai / ba* “alma” (DOLGOPOLSKY, 2008; TRAUNECKER, 1995). Loprieno (1995) informa que originalmente esse termo tinha um significado mais “físico”, como “corpo” ou “cadáver”. O japonês *otoko* “homem”, que deriva do japonês arcaico *wo(nokuo)*, que por sua vez adviria do protojaponês **bʔ* “homem”, teria um significado similar também (DOLGOPOLSKY, 2008), sendo o *-toko* um sufixo indicando lugar, posição e circunstância, e, portanto, *wo-toko* significaria “circunstância enquanto homem / lugar do ego ou do caráter”. Comparar também com o protodravídico **pēy*, como vemos, entre outras línguas, no malayalam *pena* “fantasma, espírito”. A presença do *-n-* do Malayalam assemelha-se à presença do *-n-* da raiz semita *√byn* (DOLGOPOLSKY, 2008). Por sua vez, este termo deriva no indo-europeu **b^hlā-*, **b^hl-eh_A-*, **b^hel-* “soprar, inflar”, como se vê no latim *flā-* “sopro”, *flātus* “sopro, respiração”. No germânico **blē-* – germânico ocidental **blā-* – teria derivado em alemão arcaico *blāen* “assoprar, apagar-se”, e no norueguês arcaico *blér* “rajada de vento, golpe de vento, calmaria”. Em Celta há o termo *ffroen-foll* “com narinas largas, com narinas enchidas”. Portanto, como se observa, há uma relação íntima ainda em Nostrático entre a respiração e a alma na raiz **beʔyV*.
- 2) O nostrático **šUηE* “respiração, alma” pode ser atestado no egípcio *√ssn* “respirar”, que depois passaria a significar “perfume, cheiro, fumaça”

³⁹ Informações colhidas do site <<http://www.ianlogan.co.uk/mtDNA.htm>>, acessado em 23/05/2014, às 8h38.

(DOLGOPOLSKY, 2008; LOPRIENO, 1995). O fino-úgrico **šuje* “alma” pode ser verificado no finlandês *huu* “fantasma, espírito”, filologicamente relacionado a *huuru* “vapor, névoa, fumaça, nevoeiro, fumo”. Também em Elamo-Dravídico atesta-se **cōyk* “demônio, espírito maligno”, como verificado no Tâmil *cōku* “vampiro, diabo” (DOLGOPOLSKY, 2008), e no Elamita *sunki* “rei” (STAROSTIN, 2002).

Na língua nostrática, segundo os dados levantados por Dolgopolsky, podem ser atestadas sete conceitos religiosos importantes. São eles:

- 1) O nostrático **ʕa ʔ* “queimar sacrifícios, usar meios mágicos (sacrifícios, fórmulas mágicas etc.) para produzir um resultado particular”. É possível que os falantes originais do Nostrático tivessem o ato de oferecer sacrifícios pelo fogo, nos quais a fumaça subia para os céus, para os espíritos ou deuses. Atesta-se, portanto, um povo cuja religiosidade era predominantemente xamânica, com uso de substâncias alucinógenas ou que induziam a estados alterados de consciência. Essa raiz atesta-se no Indo-Europeu **H^eal-* “queimar sacrifícios”.
- 2) O nostrático **²aRba* “mentir em emboscada, esquema mal contra alguém, usar ferramentas mágicas”. É possível que a mentira fosse uma instituição religiosa, uma vez que está intimamente ligada à esfera da magia e, portanto, do ritual.
- 3) O nostrático **hal ʔ* é muito similar em estrutura ao primeiro item desta lista, mas significava “chamar para fora, chamar, pronunciar palavras mágicas, jubilar”. É possível que houvesse ritos de invocação de espíritos por meio de palavras mágicas ou ritos verbais. Pode indicar a presença de mediunidade.
- 4) O nostrático **hūm ʔ* “mágica, feitiço, destino” pode indicar outra instituição ritual.
- 5) O nostrático **mañ ʔy ʔ* “falar, chamar, invocar forças mágicas”. Sua derivação no Indo-Europeu **mon-* ou **men-* “mente, alma” pode atestar uma incorporação ou mediunidade incipiente na religiosidade nostrática.
- 6) O nostrático **šoʔ ʔ* “executar mágica, abençoar”.
- 7) O nostrático **w ʔmo ʔi* “usar forças mágicas, fazer sinais rituais, proferir encantamentos mágicos, jurar, causar sofrimento, tormenta”.

Como observa-se acima, a sobrevivência dos conceitos religiosos do Nostrático foram mais fortes no que concerne à esfera dos ritos. Pouco de sua esfera mais

metafísica e conceitual, como o sentido de alma, restou nas línguas-filhas. Porém, é bastante possível que ritos de sacrifício no fogo, com a absorção de fumaça para incorporar espíritos, ou sair do próprio corpo para visitar o mundo dos espíritos, fosse algo comum em meio a esse povo, induzindo-nos a acreditar que eram, na verdade, povos caçadores, de religião xamânica e centrada na figura masculina como centro dos ritos.

Capítulo III

Estudo de vocabulário

O conceito de alma, como visto no primeiro capítulo, corresponde geralmente a um conceito aéreo, ligado à respiração, à fumaça ou a qualquer outro elemento que, metonimicamente, conecte a humanidade aos céus, sendo, portanto, uma ideia religiosa brotada principalmente em contextos uranofânicos. Essa correlação metonímica pode ser evidenciada em um estudo semântico. Ao mesmo tempo, um termo que originalmente se reporte a um campo semântico urânico ou aéreo pode, também, invadir irreversivelmente o universo sagrado, ao significar alma. Esse caminho irreversível se verifica da história desse vocábulo desde a língua-mãe até as línguas-filhas, comparando com suas irmãs. Partindo dessa premissa, o presente trabalho estabeleceu o *corpus*, o método e o modelo de interpretação de dados.

Para chegar aos vocábulos selecionados, tomou-se como ponto de partida o dicionário de Dolgopolsky, o mais recente dentre os já criados e, portanto, o que se baseou em dados mais atualizados. Dolgopolsky (2008) comparou um conjunto de mais de seis mil línguas de dezesseis famílias linguísticas consideradas por Greenberg (2005) como pertencentes à Superfamília Nostrática, exceptuando-se a família Esquimó-Aleutina.

Essa classificação varia, como será visto mais adiante, a depender do autor. Pedersen considera como pertencente ao grupo as línguas Indo-Europeia, Semita, Uralo-Altaica e Tíbetanas (VIARO, 2011). Starostin insere o grupo Dravídico (STAROSTIN, DYBO, 2008). Quanto a Svytch-Illych, ele exclui as famílias linguísticas Tíbetana e inclui a Kartveliana (DOLGOPOLSKY, 2008). Porém, de forma bastante nuclear, todas as classificações nesta superfamília incluem, basicamente, os grupos Afrasiático, Eurasiático, Dravídico e Kartveliano. O Afrasiático composto pelos grupos Cuxita, Semita, Egípcio, Chádico e Berbere, havendo uma controvérsia no caso do Omótico (THEIL, 2007). O Eurasiático corresponderia na maioria das classificações ao Indo-Europeu e Uralo-Altaico. Alguns estudiosos incluem as línguas paleo-siberianas e esquimós-aleutinas, mas ainda é controversa essa inclusão (DOLGOPOLSKY, 2008).

No início deste trabalho, vários termos haviam sido selecionados a partir do dicionário de Dogolpolsky. Primeiramente foram escolhidas nove raízes, selecionadas entre aquelas que, nas línguas-filhas, trabalhavam no campo semântico de alma e espírito. Foram as raízes 155 **ʕoʔ* ∇- “respiração”, 199 **b* ∇L ∇a “soprar, inchar”, 274

*beʔyʋ “corpo, ego”, 690 *gʷäšʋʔa “sentir medo, ficar triste, preocupar-se”, 777 *hAwɣʋ “sentido, alma, mente”, 1648 *ɣaʃwʷiʷ “morto, pessoa morta”, 1847 *qicʋ “trevas, sombras”, 2162 *šUɣE “respirar” e 2238 *šûžʃA “peito”. A raiz 2162 *šUɣE tem seu correspondente no banco de dados do *Starling.NET* como *sun(g)V, apesar de alguns cognatos apresentarem-se diferenciados. Da mesma forma, a raiz 155 *ʃoʈʋ apresentou uma reconstrução semelhante em *Hewa, com todos os mesmos cognatos apresentados nas línguas-filhas.

Bomhard (2008) realizou um estudo dos vocábulos de Dogolpolsky, e apresentou uma leitura do dicionário de Dolgopolsky tomando como base critérios de força histórica. Nisto, mais da metade desse *corpus* foi descartado, a saber os vocábulos 690, 777, 1847 e 2238, sob o argumento de serem raízes cujas línguas-filhas apresentavam problemas filológicos para classificá-los, como a ausência de padrão claro nas línguas-filhas que pudesse justificar a reconstrução. As raízes 155 (e sua correlata no *Starling.NET* *Hewa), 274, 1648 e 2162 (e sua correlata *sun(g)V) foram marcadas como raízes possíveis. A raiz 199, por sua vez, apresentou tantas evidências a favor que o próprio Bomhard marcou sua reconstrução como fortemente provável.

O problema pode ser melhor percebido quando se detalha na raiz 1648 *ɣaʃwʷiʷ “morto, pessoa morta”. Apesar de Dolgopolsky assumir como evidência clara os termos no Afrasiático, no Indo-Europeu e no Altaico, Bomhard põe em dúvida. Segundo Bomhard, não há uma regularidade nas mudanças linguísticas nas palavras derivadas deste termo, o que significa que não há um modo seguro de estipular que unidades fonológicas de fato correspondem ao original, e quais são acréscimos, perdas ou alterações. O termo apontado por ele como possível derivação de *ɣaʃwʷiʷ seria a raiz hebraica √nwh “descanso”, a mesma da qual derivaria o nome do patriarca bíblico Noé. Apesar da aproximação semântica, é o único caso em que ocorre essa aproximação, significando que pode existir aí uma indução do resultado.

Apesar de o vocábulo 1648 apresentar cognatos em línguas indo-europeias, com exceção do Grego, nas línguas semitas, sua relação com o Hebraico √nwh acompanhava vários problemas filológicos, segundo Klein (1987). O vocábulo 2162 apresentava cognatos em várias línguas, incluindo o Hebraico, mas não apresentava nenhuma recorrência nas línguas indo-europeias. As raízes 199 e 155 apresentavam uma relação de significado entre si ainda na Língua Nostrática, como bem assinalaram Dogolpolsky e Bomhard. Enfim, restavam os vocábulos possíveis 155 e 274, este último sendo

considerado um cognato e etimologicamente próximo a 199, ambos os vocábulos, portanto, sendo trabalhados juntos nesta dissertação.

Devido ao vocábulo 199 ter como cognatos nas famílias linguísticas estudadas – Semita e Indo-Europeu – uma disparidade semântica a ponto de romper com o significado mais tênue que poderia se preservar em Grego e Hebraico – apesar de mais próximos no Proto-Indo-Europeu e no Proto-Semita –, foi também descartado para o presente estudo.

Dentro do trabalho de Dolgopolsky, a raiz de número 155, $\sqrt{\text{ot}}$ significa “respiração, sopro”. O Proto-Indo-Europeu em questão usado na reconstrução foi $\sqrt{\text{ot}}$ “respiração” (DOLGOPOLSKY, 2008), que derivou no indo-europeu tardio $\sqrt{\text{ot}}$, com o mesmo significado, do qual derivariam posteriormente outros termos como o sânscrito *ātman* “respiração, alma, ego”, o irlandês arcaico *athach* (< *at-āko*) “respiração, vento” e em várias línguas germânicas, como o anglo-saxão *æðm* e o alemão *Atem* “respiração”. A língua grega apresenta os cognatos ἀτμός “vapor”, ἄσθμα “respiração difícil”, ambas derivações do termo ἄημι “soprar” (CHANTRAINE, 1968).

Entre as línguas afrasiáticas, Dolgopolsky apontou as raízes proto-semitas $\sqrt{\text{et}}$ “queimar incenso, fumegar com incenso” e $\sqrt{\text{et}}$ “espírito de um morto, fantasma”. Deste último derivou o semita ocidental $\sqrt{\text{et}}$ “exalar como vapor ou fumaça”. Esses significados podem ser verificados nos vocábulos acadianos *eṭemmu* “espectro, visagem, fantasma”, *ēṭiru* “Salvador” e *eṭēru* “pagamento”, todos advindos da mesma raiz em Acadiano.

3.1. Estudo de vocabulário hebraico

Huehnergard aponta para a raiz Semita Ocidental $\sqrt{\text{et}}$, significando “fumaçar, fumar, queimar incenso”, relacionados ao Árabe $\sqrt{\text{at}}$ “aromático”, derivado de $\sqrt{\text{at}}$ “ter uma fragância”. O Hebraico $\sqrt{\text{et}}$ significa “arredores”, mas o correlato $\sqrt{\text{et}}$ significa “exalar fumaça”, implicando em uma alteração da glotal fricativa inicial por uma uvular plosiva. Especialmente na língua Mehri há o termo $\sqrt{\text{et}}$ “perfumar”. Strong (2006) aponta cognatos no Assírio *eṭēru* “poupar, resgatar”, e em Fenício $\sqrt{\text{et}}$ “coroa”, levantando o problema de como o semita significando “sopro” passou a significar “arredores” ou “rodear” na passagem da glotal para a uvular.

Como dito acima, o termo em Hebraico possui uma etimologia problemática. Pois, observando a definição de Klein (1987), há o verbete $\sqrt{\text{et}}$, identificado pelo

significado “rodear, circular, coroar”. Os vocábulos acima citados do Fenício, do Acadiano e do Aramaico foram citados como termos cognatos, nenhum deles com significados próximos ao nostrático * $\sqrt{\text{ʕot}}$ -. Porém, em Hebraico Bíblico, como o citado por Dolgopolsky, a raiz $\sqrt{\text{qtr}}$ significa “exalar fumaça” da mesma medida em que significa “arredores”.

O termo, no Qal, עָטַר ʿāṭar , significa “ele arroteou, circundou, coroou”. O Niphal נִעְטַר nāʿāṭar significa “ele foi adornado, foi coroado”. O Piel apresenta a forma עִטַּר ʿitēr “ele coroou, fez uma coroa, adornou, decorou”. O Pual tem o formato עֻטַּר ʿutar “ele foi adornado, decorado”. O Hiphil הִעְטִיר hāʿatīr “ele coroou”, que na Bíblia, segundo Klein (1987), apresenta apenas uma recorrência em Isaías 23:8. O Hophal הֻעְטַר hoʿoṭar “foi coroado”. Enfim, todas as formas apontadas por Klein e Strong envolvem um significado dêitico “circundar, arrotear” ou cultural “coroar, adornar”, e nenhuma conotação natural “sopro, ar, fumaça, perfume”. Porém, Huehnergard (2000) e Strong apontam para um uso negligenciado por Klein ao indicar a relação da raiz do hebraico não-bíblico $\sqrt{\text{ʕtr}}$ “exalar fumaça, arredores” com os Árabes ʿatīr “aromático” e ʿatīra “ter uma fragância” e Dolgopolsky reforça essa relação ao apontar o Mehri ʔōṭṣr “perfumar”, todos derivados da raiz Semita Ocidental $\sqrt{\text{ʕtr}}$, significando “fumaçar, fumar, queimar incenso”.

Marcado como vocábulo 6282, Strong (2006) indica pela grafia ʕōṭṣr , significando “incenso (como incremento ao volume de fumaça), suplicante, adorador”. Esse termo é relacionado com o vocábulo 6281 ʕetḥer “abundância”, e com o 6283 ʕatḥeret “abundância”.

Essas relações apontadas por Strong explicariam a relação semântica com “coroa”, mas não conseguiriam explicar a relação do termo com “arrotear” ou “circundar”. Huehnergard não aponta confluência de raízes no Proto-Semita, pelo contrário, ele aponta uma instauração de significados, que poderia explicar como a mesma raiz apareceria em Assírio, Fenício e Acadiano com os significados apontados por Klein, e em Acadiano, Árabe, Mehri e Hebraico Bíblico pelos significados apontados por Huehnergard.

Strong, por sua vez, levanta uma evidência na semântica que possa ligar o Proto-Semita $\sqrt{\text{ʕtn}}$ “queimar incenso, fumegar com incenso” a $\sqrt{\text{ʕtm}}$ “espírito de um morto, fantasma” e, por sua vez, ao semita ocidental $\sqrt{\text{ʕtr}}$, com desenvolvimento dúbio em Hebraico, cuja relação filológica com o significado original do Proto-Semita se encontra apenas na proximidade semântica encontrada entre vários termos com a raiz $\sqrt{\text{ʕtr}}$ do

Hebraico, como *et^her* “abundância” e *at^heret* “abundância”, ligando ao significado “coroa”.

Enquanto há o cognato Acadiano *eṭeru* “salvar, pagar, resgatar”, há o hebraico *āṭar*, com o significado de “arrodar” ou “circundar”. Há um Hebraico Não-Bíblico com o significado de “exalar fumaça”, enquanto que o Hebraico Bíblico aponta para um significado aparentemente não correlato, exceto por uma tênue relação semântica em algumas situações específicas. Para isso, torna-se necessário observar alguns componentes semânticos presentes no termo.

Devido a essa divergência nas interpretações, foram selecionados dois trechos⁴⁰ em que esse vocábulo aparece. Primeiramente I Samuel 23:25-28, citado abaixo.

- 25 וַיֵּלֶךְ שָׂאוּל וְאַנְשָׁיו לְבַקֵּשׁ וַיִּגְדּוּ לְדָוִד וַיֵּרֶד הַסֵּלַע וַיֵּשֶׁב בְּמַדְבַּר מְעוֹן וַיִּשְׁמַע שָׂאוּל וַיֵּרֶד
אֶת־יֵדְוִד מִדְּבַר מְעוֹן:
- 26 מִזֶּה־וַיֵּלֶךְ שָׂאוּל מֵצֵד הַהָר וְדָוִד וְאַנְשָׁיו מֵצֵד הַהָר מִזֶּה וַיְהִי דָוִד נֹחֵץ לְלֶכֶת מִפְּנֵי שָׂאוּל וְשָׂאוּל
וְאַנְשָׁיו עֹטְרִים אֶל־דָּוִד וְאֶל־אֲנָשָׁיו לְתַפְשָׁם:
- 27 וּמִלֶּאֱדָבָא אֶל־שָׂאוּל לֵאמֹר מִהֵרָה וְלֵכָה כִּי־פָשְׁטוּ פְּלִשְׁתִּים עַל־הָאָרֶץ:
- 28 וַיֵּשֶׁב שָׂאוּל מִרְדֵּף אֶת־יֵדְוִד וַיֵּלֶךְ לְקִרְאָת פְּלִשְׁתִּים עַל־כֵּן קָרָאוּ לְמָקוֹם הַהוּא סֵלַע הַמְּחֻלָּקוֹת:

A transliteração do verso 25 deste trecho, segundo o sistema de Richards & Gibson (1955), ficaria assim:

*wayyēlek šā'ul wa'ānāšāyw ləb^haqqēš wayyaggidū ləḏ^hāwid wayyēred haššela^ś
wayyēšeb bəmid^habar mā'ōn wayyišəma^ś šā'ul wayyirədōp^h? aḥārēy-d^hāwid mid^habar
mā'ōn.*

A vogal [ə], chamada *shevah* ou *shevá*, presente nesta transliteração, por vezes é considerada uma vogal não pronunciada, ou um encontro consonantal. Por causa disso, muitas das transliterações mais antigas, como as de Mitchell (1984) e Meyrowitz (1877), não contam esta vogal e cortam a aspiração da consoante, por sua ausência não causar nenhuma alteração na compreensão do texto. Outras transliterações, mais recentes, como a de Mendes (1997) e Richards & Gibson (1955) já elucidam o *shevá* como uma vogal essencial não-pronunciada que deve ter marcada sua presença na

⁴⁰ Uma vez que, segundo Strong (2006), todos os demais momentos em que as raízes selecionadas aparecem nos textos em hebraico significam basicamente a mesma coisa, optou-se pela simples seleção de trechos mais antigos para este estudo.

escrita, mesmo que ausente na fala. Nessa forma de transliterar, cortando o *shevá*, preservando-o onde a eufonia o exige para que haja pronúncia correta das consoantes, e retirando as aspirações das consoantes e as marcas de quantidade das vogais, o trecho poderia ser lido assim:

*wayyelek ša'ul wa'anašayw ləbaqqeš wayyaggidu lədawid wayyered haššela' wayyešeb
bmidbar ma'on wayyišma' ša'ul wayyirdop 'aḥarey-dawid midbar ma'on.*

Esta segunda forma de transliterar, porém, omite diversas informações importantes, afinal, a duplicação da consoante após um artigo e em algumas formas verbais é determinante para a compreensão, razão pela qual se optou pela primeira transliteração, mais detalhada, apesar de visualmente mais complexa. O verso 25 pode ser assim traduzido em partes.

conj(w)-[hlk-piel.3ms.inc] [šā'ūl] conj(w)-[ʔēnōš-3ms] prep(l)-[bqš-piel.inf.cons.]
conj(w)-[ngd-hifil.3p.com] prep(l)-[d^hāwid] conj(w)-[yrd-qal.3ms.inc] art(h)-[šela']
conj(w)-[yšb-qal.3ms.inc] prep(b)-[mid^habar] [mā'ōn] conj(w)-[šm'-qal.3ms.inc] [šā'ūl]
conj(w)-[rdp-qal.3ms.inc] [ʔaḥaray]-[d^hāwid] [mid^habar] [mā'ōn].

Os problemas de tradução se evidenciam neste texto, por diversos motivos. O primeiro deles é a dificuldade de atribuir um tempo dêitico ao verbo. As ações presentes neste verso são marcadas como *incompleto* e *completo*. Porém, tratando-se de um texto narrativo, suspeita-se tratar-se de um evento passado (ROSENFELD, 2004), apesar de, mesmo que raramente, não ser impossível um texto narrativo no presente ou no futuro (BLANCHOT, 2005). Para tornar a informação mais exata, pode-se observar que em português existem dois aspectos verbais próximos aos verbos em questão. Primeiramente, há os tempos verbais de ação continuada (como o pretérito imperfeito) e os de ação concluída (o pretérito perfeito), daí a antiga nomenclatura para esses aspectos verbais como *perfeito* e *imperfeito* em vez de *completo* e *incompleto*.

Outra dificuldade levantada pelo etimologista da língua hebraica Klein (1987) para este trecho diz respeito a *mid^habar*, segundo o qual o termo, que nos chegou significando “deserto, estepe” derivaria da preposição dêitica *m-* e do verbo *√dbr* “pastar”. Ao mesmo tempo, Strong (2006) reforça que a palavra *mā'ōn* “Maom”,

toponímico, deriva de *mā'ōnā'* “região”. Assim, בְּמִדְבַּר מַעֲוֹן, *bəmidhəbar mā'ōn* poderia significar “na região de pastagem abundante”.

Além desses detalhes, observam-se frequentes inversões entre sujeito e verbo, o que motiva muitas vezes uma marca de acusativo preposicionada. O trecho acima, traduzido, portanto, ficaria assim:

E Saul marchava com seus homens para alcançar, e anunciaram a Davi, e ele descia da rocha e assentava-se no Deserto de Maom e ouvia Saul e seguia atrás de Davi no Deserto de Maom.

Problema similar acompanha os demais versos. A transliteração do trecho inteiro de I Samuel 23.25 fica desta forma:

²⁵*wayyēlek šā'ul wa'ānāšāyw ləb^h aqqēš wayyaggidū lə^hāwid wayyēred haššela^ʿ wayyēšeb bəmid^həbar mā'ōn wayyišma^ʿ šā'ul wayyirədōp^h 'aḥārēy-d^hāwid mid^həbar mā'ōn.* ²⁶*wayyēlek šā'ul miçcad hāhār wə^hāwid wa'ānāšāyw miçcad hāhār mizzeh wayəhī d^hāwid neḥapāz lālek^het mipənēy šā'ul mizzeh wəšā'ul wa'ānāšāyw 'ōṭārīm 'el-dāwid wə'el-'ānāšāyw lə^hāp^həsām.* ²⁷*ūmalō'āk bā' 'el-šā'ul lē'mōr mahārāh wəlēk^hāh kī-p^hāšəṭū p^həlišəṭīm 'al-hā'āreç* ²⁸*wayyāšāb šā'ul mirəd^hōp 'aḥārēy d^hāwid wayyēlek liqərə't pəlišəṭīm 'al-qārə'ū lammāqōm hahū' šela^ʿ hammaḥələqōt.*

A tradução do trecho completo ficaria, portanto, desta maneira:

²⁵ *E Saul marchava com seus homens para alcançar, e anunciaram a Davi, e ele descia da rocha e assentava-se no Deserto de Maom e ouvia Saul e seguia atrás de Davi no Deserto de Maom.* ²⁶ *E Saul seguia por este lado da montanha e Davi e seus homens por aquele lado, onde deviam estar. Davi fugiu aterrorizado para fugir da presença de Saul, e Saul e seus homens **cercando** contra Davi e seus homens para pegá-los.* ²⁷ *E o mensageiro que veio a Saul para falar apressou-se e seguiu quando os filisteus lançaram ataque contra o país.* ²⁸ *E Saul desistiu de perseguir Davi e seguiu para encontrar os filisteus, para assim encontrá-los para o lugar do Rochedo Hamahelqot.*

Pelo que se percebe, neste trecho, há a presença de um dos termos estudados, עֹטָרִים, *'ōṭārīm*, “cercando” (verso 26). Neste caso, há uma clara semântica dêitica, indicando um local ou uma ação sobre um local. O verbo *√ṭr* significa coisas distintas,

a depender do grau e da voz em que se encontra. No qal – o grau normal ativo –, significa “cercar”. No piel – grau intensivo ativo – significa “coroar”. No hifil – causativo ativo –, tem o significado de “o que coroa”, manifestando-se apenas no particípio.

O trecho acima apresenta problemas típicos quando se traduz uma língua de um determinado grupo linguístico para outro. Primeiramente, a ausência de um tempo cronológico na flexão dos verbos – as línguas semitas, como dito anteriormente, flexionam os verbos em tempos completo (perfeito) e incompleto (imperfeito). Essa ausência de tempo cronológico faz com que a duração ou o aspecto de duração do verbo seja mais importante que a dêitica temporal para o falante de uma língua semita.

Outra característica é que os verbos apresentam as vozes (ativa, passiva e reflexiva) e os graus (normal, causativo e intensivo) marcados na própria alternância vocálica dos verbos. Além da alternância vocálica ser importante, as vogais podem mudar internamente por princípios de eufonia para adaptar-se aos ritmos das orações, e a presença de sufixos, prefixos e infixos podem também alterar a composição consonantal de uma palavra.

Como se pode ver, a Língua Hebraica, como as demais línguas semitas, pode gerar dificuldades a um falante de línguas indo-europeias, acostumado com uma raiz de vogal geralmente fixa e cujos elementos são a princípios invariáveis.

Os mesmos problemas podem ser verificados no trecho de II Reis 18:1-8, nos quais ocorre a presença de outro termo cognato levantado para este estudo, מְקַטֵּרִים, derivado do verbo קטר, com seu significado original no qal de “incensar, aromar, fumaçar” já desaparecido, restando somente o verbo em outros graus e vozes, como no pual, no hifil e no hofal. Até mesmo o raríssimo pilel – classe rara de piel com redobro da última consoante –, apresenta-se neste verbo, indicando um possível arcaísmo linguístico, visto o redobro ser comum em fases mais antigas de línguas afrasiáticas, como aponta Ratcliffe (1999), para o qual o redobro e a sufixação foram responsáveis pelo surgimento das raízes triconsonantais em diversas línguas afrasiáticas, como o Egípcio e as famílias Semita e Cuxita.

Segue abaixo o trecho de II Reis 18:1-8.

- 1 וַיְהִי בִשְׁנַת שְׁלֹשׁ לְהוֹשֵׁעַ בֶּן־אֵלָה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל מֶלֶךְ חֲזַקְיָה בֶן־אֶחָז מֶלֶךְ יְהוּדָה:
- 2 בֶּן־עֲשָׂרִים וְחָמֵשׁ שָׁנָה הָיָה בְּמָלְכוֹ וַעֲשָׂרִים וְתַשְׁעַ שָׁנָה מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלַם וְשֵׁם אָמֹ אָבִי בֶת־זַכְרְיָה:

3 וַיַּעַשׂ הַיֵּשֶׁר בְּעֵינָיו יְהוָה כָּל אֲשֶׁר-עָשָׂה דָּוִד אָבִיו:
 4 הוּא | הִסִּיר אֶת־הַבָּמֹת וְשִׁבַּר אֶת־הַמִּצֵּבֹת וְכָרַת אֶת־הָאֲשֵׁרָה וְכָתַת נָחֹשׁ הַנְּחָשֹׁת אֲשֶׁר־עָשָׂה מִן־כֶּסֶף
 עַד־הַיָּמִים הַהֵם הָיָה בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִקְשָׁרִים לוֹ וַיִּקְרָא־לוֹ נְחָשֶׁת:
 5 בַּיהוָה אֱלֹהֵי־יִשְׂרָאֵל כָּטַח וְאַחֲרָיו לֹא־הָיָה כָּמֹהוּ כָּל מֶלֶךְ יְהוּדָה וְאֲשֶׁר הָיוּ לְפָנָיו:
 6 וַיִּדְבֶּק בַּיהוָה לֹא־סָר מֵאַחֲרָיו וַיִּשְׁמֹר מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:
 7 וְהָיָה יְהוָה עִמּוֹ כָּל אֲשֶׁר־יַצֵּא יִשְׁכִּיל וַיִּמְרֹד בְּמֶלֶךְ־אֲשׁוּר וְלֹא עָבְדוּ:
 8 הוּא־הָיָה אֶת־פְּלִשְׁתִּים עַד־עַתָּה וְאֶת־גְּבוּלֵיהֶ מִמִּגְדָּל נֹצְרִים עַד־עִיר מִבְּצָר: פ

A transliteração deste trecho ficaria da seguinte maneira:

¹ wayəhī bišənah šālōš lahōšēa¹ ben-²ēlāh melek yisəra²ēl mālak hizəqiyyāh ben-
²āhāz melek y əhūd^hāh ² ben-³esərim w əḥāmēš šānāh ⁴¹ hāyāh b^həməlak^hō w ə³sərim
wāt^hēša³ šānāh mālak bīrūšālim wəšēm² immō² āb^hī bat-zək^hariyāh ³ wayya³as hayyāšār
bə³ēynēy yəhāweh kakōl² āšer-³āsāh dāwid² āb^hīw ⁴ hū² hēšīr² et-habāmōt wəšibar² et-
hammaççēb^hōt wək^hārat² et-hā²āšērāh wək^hitat nəḥas⁴² hannəḥōšet² āšer-³āsāh mōseh kī
³al-hayyāmīm hāhēmāmāh hāyū bənēy-yisəra²ēl **məqattərīm** lō-wayyiqərah lō nəḥušātān
⁵ bayhwāh² ēlōhēy-yisəra²ēl bāṭah w ə²ahārāyw lō² -hāyāh k^hāmōhū b ək^hōl mal ək^hēy
yəhūd^hāh wa² āšer hāyū l əp^hānāyw ⁶ wayyid^həbaq bīh wāh lō² -šār mē² əḥārāyw
wayyišəməor miç əwōt^hāyw² āšer-çiwwāh y əhāweh² et-mōšeh ⁷ wəhāyāh³ immō b ək^hōl
²āšer-yēçē² yasəbīl wayyimərōd bəmelek² əššūr wəlō² āb^hād^hū ⁸ hū² hikāh² et-pəlišəṭ^hīm
³al-³azzāh wə² et-gəb^hūleyhā mimmigədal nōçərīm³ ad-³īr mib^həçār

A tradução⁴³ deste trecho pode ser assim feita:

¹ E houve que aos três anos de Hoshea ben Elah, Rei de Israel, reinou Ezequias, filho de Acáz, Rei de Judá. ² Tinha vinte e cinco anos apenas desde que reinou, e vinte e nove anos reinou em Jerusalém, e o nome de sua mãe era Abi, filha de Zacarias. ³ E fazia o que pareceu justo aos olhos de Javé, como tudo o que fez Davi, seu pai. ⁴ Ele removeu os lugares altos, esteve destruindo os pilares, cortou os ídolos, e forjou o feitiço do bronze que Moisés dizimou nos dias em que vieram os filhos de Israel queimando incenso, foi chamado Neustã. ⁵

⁴¹ Há duas formas diferentes de escrever esta palavra no modo absoluto, a depender do dicionário. Schwantes (1981) usa como o modo absoluto da palavra a forma *šānāh*, sob o argumento de que a terminação *-at* corresponde naturalmente ao formato da palavra feminina no modo construto – aparecendo esta palavra neste formato no mesmo trecho, em outros versos. Porém, Strong (2006) argumenta a favor de *šānīm*, que é a forma natural da palavra na linguagem comum, não literária. Por causa disso. Como esse construto de *šānāh* é considerado o modo coloquial com um construto irregular, admite-se para o termo *šānāh* a ideia de uso literário, talvez por ter se tornado um arcaísmo na linguagem.

⁴² Divergências nesse vocábulo podem levar a traduções distintas. Como a grafia da palavra não muda (נחש), então há, para a mesma representação gráfica, sem os massoretas, as possibilidades de ler-se *nāḥas* “cobra, serpente”, *naḥas* “agouro, feitiçaria”, e *nəḥas* (construto para ambas as formas). Estando o termo no construto no texto, pode-se inferir que há ambas as possibilidades de tradução, que foram levadas em conta neste trabalho.

⁴³ Tradução minha.

Eleconfiou em Javé dos deuses de Israel, que depois não houve como ele em todos os reis de Judá, ou vieram antes dele.⁶ Estava colado em Javé e não se desviou desde cedo, guardando os mandamentos que Javé ordenou a Moisés.⁷ Javé esteve com ele, que, quando saía, agia sabiamente. Se rebelava contra o Rei da Assíria, e não o serviu.⁸ Feriu com a língua os Filisteus até Gaza e a fronteira deles desde a torre dos guardas até a cidade fortificada.

3.2. Estudo de vocabulário grego

A palavra grega ἀτμός tem o significado de “sopro, vapor quente, fumaça” (WHARTON, 1890; BOISACQ, 1916; CHANTRAINE, 1968), não se excluindo a possibilidade de significar também “alento, hálito, bafo”. Um sentido respiratório também é mantido, principalmente quando passa também a significar “exalação” e “transformar-se em fumaça” (BOISACQ, 1916). Este último significado aponta para a possibilidade de algo ser lançado ao fogo para transformar-se em fumaça.

A relação respiratória pode ser verificada na palavra etimologicamente próxima ἄσθμα “arquejo, respiração difícil, asma” (WHARTON, 1890). Nesse vocábulo, há a presença clara da ideia de que ἀτμός refere-se também ao ato de respirar.

Chantraine (1968) trabalha com a ideia de “vapor quente”, tanto quanto a de “incenso”. Portanto, é a primeira vez que pode-se verificar a presença de um sentido aproximado, ou pelo menos tênue, entre o *√qtr* do Hebraico e o ἀτμός do Grego. Porém, o próprio autor admite ser esse fenômeno um uso fraco, e mesmo tardio, na história da Língua Grega, mas que não deixa de ser curioso.

O termo ἀτμός leva menos problemas etimológicos que a raiz hebraica, razão pela qual há menos discussões acerca do assunto. Por outro lado, a quantidade de variações semânticas em torno de um tema central nas línguas indo-europeias é grande, nesse caso.

Apesar de não haver muitas divergências interpretativas, como ocorreu com o Hebraico, alguns trechos foram devidamente selecionados. Primeiramente, o trecho selecionado foi a *Teogonia*, versos 853 a 868, citados abaixo:

Ζεὺς δ' ἐπεὶ οὖν κόρθυνεν ἐὸν μένος, εἴλετο δ' ὄπλα,
βροντὴν τε στεροπὴν τε καὶ αἰθαλόεντα κεραυνόν,
πλῆξεν ἀπ' Οὐλύμποιο ἐπάλμενος: ἀμφὶ δὲ πάσας
ἔπρεσε θεσπεσίας κεφαλὰς δεινοῖο πελώρου.
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ μιν δάμασεν πληγῇσιν ἰμάσσας,
ἥριπε γυιωθεῖς, στενάχιζε δὲ γαῖα πελώρη.
φλόξ δὲ κεραυνωθέντος ἀπέσσυτο τοῖο ἄνακτος
οὔρεος ἐν βήσσησιν αἰδνῇς παιπαλοέσσης,

πληγέντος. πολλή δὲ πελώρη καίετο γαῖα
ἄτμῃ θεσπεσίῃ καὶ ἐτήκετο κασσίτερος ὥς
 τέχνη ὕπ' αἰζηῶν ἐν ἐντρήτοις χοάνοισι
 θαλφθεῖς, ἥ ἐ σίδηρος, ὃ περ κρατερώτατός ἐστιν.
 οὔρεος ἐν βήσσησι δαμαζόμενος πυρὶ κηλέῳ
 τήκεται ἐν χθονὶ δίῃ ὑφ' Ἡφαιστου παλάμησιν.
 ὥς ἄρα τήκετο γαῖα σέλαι πυρὸς αἰθομένοιο.
 ῥῖψε δέ μιν θυμῷ ἀκαχὼν ἐς Τάρταρον εὐρύν.

A transliteração não apresenta grandes problemas, uma vez que já existe uma tradição transliterativa própria mais antiga que a da língua hebraica. Nesse sentido, transliterando os versos 853 a 856, ficariam assim:

*Zéys d' epéi oũn kórthynen héon ménos, héileto d' hópla,
 brontén testeroppn te kái aithalóenta keraynón,
 plēksen ap' Oylýmipoio epálmenos: amphí dé pásas
 éprese thespesías kephalás deinoio pelóroy*

Alguns ditongos com [υ] geralmente são transliterados como [u], mas visto sua transliteração em latim constar como [y], há a possibilidade de usar o latino também nas transliterações dos ditongos. O espírito brando também não costuma ser transliterado, ficando apenas à aspiração propriamente dita a transliteração com o [h].

A língua grega apresenta desafios distintos em relação à língua hebraica. Traduzir para a língua portuguesa não apresenta grandes dificuldades, em geral, por serem ambas as línguas, a grega e a portuguesa, representantes de uma mesma família linguística, a família indo-europeia.

A tradução por partes pode ser observada abaixo:

[Ζεύς-m.s.nom] [conj(δ' ἐπεὶ)] [adv(οὖν)] [κορθύνω-3s.imp.ind.at.][ἐὸν-adj.pos.m.ac.][μένοσ-n.s.ac.] [αἶρεω-3s.aor.ind.med.][partíc.(δ')][ὄπλον-n.p.ac.]

[βροντή-f.s.ac.][τε-art.f.s.ac.][στεροπή-f.s.ac.][τε-art.f.s.ac.][conj(καὶ)][αἰθαλόεις-adj.m.s.ac.][κεραυνός-m.s.ac.]

[πλήσσω-3s.aor.ind.at.][prep(ἀπό)][Οὐλύμπος-m.s.gen.][ἐφάλλομαι-part.s.aor.med.][prep(ἀμφὶ)][conj(δὲ)][πᾶς-adj.f.s.gen.]

[πίμπρημι-3s.aor.ind.at.][θεσπέσιος-adj.f.p.ac.] [κεφαλή-f.s.gen.][δεινός-m.s.gen.][πέλωρον-n.s.gen.]

[conj(αὐτὰρ)][adv(ἐπεὶ δὴ)] [μιν-pron.3fs.ac.][δάμαζω-3s.aor.ind.at.][πληγή-3s.aor.sub.pas.][ἰμάσσω-2s.aor.ind.at.]

[ἐρείπω-3s.aor.ind.at.][γυιόω-part.m.s.nom.aor.pas.] [στεναχίζω-
3s.imp.ind.at.][conj(δὲ)][γαῖα-f.s.nom.][πέλωρος-f.s.nom.]

[φλόξ-f.s.nom.][conj(δὲ)][κεραυνόω-part.m.s.gen.aor.pas.][ἀπέσσουα-
3s.imp.ind.med.][art(τοῦ)][ἄναξ-m.s.gen.]

[ὄρος-n.s.gen.][prep(ἐν)][βῆσσα-f.p.dat.][αἰδνός-f.p.dat.][παιπαλόεις-f.p.dat.]

[πλήσσω-part.m.s.gen.aor.pas.] [πολύς-f.s.nom.][conj(δὲ)][πέλωρος-f.s.nom.][καίω-
3s.imp.ind.mp.][γαῖα-f.s.nom.]

**[ἀτμός-f.s.dat.][θεσπέσιος-f.s.dat.][conj(καί)][τήκω-3s.imp.ind.mp.][κασσίτερος-
m.s.nom.][conj(ὧς)]**

[τέχνη-f.s.dat.][prep(ὑπό)][αἰζιγός-m.p.gen.][prep(ἐν)][εὐτρήτου-m.p.dat.][χοάνοιο-
m.p.dat.]

[θάλλω-part.m.s.nom.aor.pas.] [interj(ἤ)][σίδηρος-m.s.nom.][ὄ-
rel.n.s.nom.][περ][κρατερός-adj.superl.m.s.nom.][εἰμί-3s.pres.ind.at.]

[ὄρος-n.s.gen.][prep(ἐν)][βῆσσα-f.p.dat.][δαμάζω-part.m.s.nom.pres.mp.][πῦρ-
n.s.dat.][κήλεος-m.s.dat.]

[τήκω-3s.pres.ind.mp.][prep(ἐν)][χθών-f.s.dat.][δοῖος-f.s.dat.][prep(ὑπό)][Ἥφαιστος-
m.s.gen.][παλάμη-f.p.dat.]

[conj(ὧς)][conj(ἄρα)](τήκω-3s.imp.ind.mp.)[γαῖα-f.s.nom.][σέλας-n.s.dat.][πῦρ-
n.s.gen.][αἶθω-part.m.s.gen.pres.mp.]

[ρίπτω-3s.aor.ind.at.][conj(δέ)][μιν-pron-3s.fem.ac.][θυμός-m.s.dat.][ἀχεύω-
part.m.s.aor.at.]⁴⁴[prep(ἐς)][Τάρταρος-f.s.ac.][εὐρύς-m.s.ac.]

Por ambas as línguas pertencerem à família indo-europeia, a estrutura da raiz grega não traz desafios muito grandes. Mesmo assim, há constantemente a presença de redobro em algumas formas verbais – fenômeno não existente em língua portuguesa. As alterações vocabulares no interior dos verbos e em alguns raros nomes se assemelham a alterações que vemos também na língua portuguesa com realizações como *sumir/some*. O Grego apresenta também flexão de caso, fenômeno que inexistente em língua portuguesa – os casos em língua portuguesa são marcados por uma posição rígida de palavras e pela presença de preposições, e, no caso dos pronomes oblíquos e retos, há um sistema de casos vestigial.

⁴⁴ Reduplicado.

Além disso, a língua Grega apresenta formas verbais inexistentes em português, como o tempo aoristo⁴⁵, as vozes médio-passiva e média⁴⁶ e o modo optativo⁴⁷. Porém, como as demais formas verbais correspondem às mesmas que se apresentam em português, não há muitos problemas de tradução.

Traduzido, este trecho fica assim:

⁸⁵³ Zeus então certo ergueu seu furor (μένος), tomou para si as armas, ⁸⁵⁴ o trovão, o relâmpago e o raio fuliginoso, ⁸⁵⁵ e feriu, saltando desde o Olimpo, e fulminou ao redor ⁸⁵⁶ todas as cabeças divinas do terrível prodígio. ⁸⁵⁷ Todavia quando dominou-o castigando-o com os golpes, ⁸⁵⁸ arremessou depois de mutilá-lo, e a terra gemeu prodigiosa. ⁸⁵⁹ E a chama brotou do rei destruído pelos relâmpagos. ⁸⁶⁰ Nos vales sombrios e acidentados das montanhas ⁸⁶¹ golpeando, vasta e incrível terra ardia-se ⁸⁶² e o estanho derretia com o sopro divino ⁸⁶³ como a arte dos vigorosos e bem perfurados crisóis ⁸⁶⁴ aquecidos, ou ferro, que é mais robusto. ⁸⁶⁵ Nos vales das montanhas dominadas pelo fogo ardente ⁸⁶⁶ derrete-se no solo celeste pelas mãos de Hefesto, ⁸⁶⁷ assim como a terra derretia-se no brilho do fogo aceso. ⁸⁶⁸ E atirou-o em coração aflito para dentro do grande Tártaro.

Nesse trecho, vê-se no verso 862 a construção “ἀτμῇ θεσπεσίῃ καὶ ἐτήκετο κασσίτερος”, traduzida como “e o estanho derretia com o sopro divino”. A expressão ἀτμῇ θεσπεσίῃ apresenta-se como uma exalação de um vento, ar ou algo similar à inspiração, daí a tradução como “sopro divino”. Percebe-se que ocorre um uso similar não somente ao *√qtr* do Hebraico – significando “incenso” –, mas também à ideia de que esse sopro é quente e, portanto, um vapor. Compare também com a expressão hebraica *ʾel-rūah*, o “espírito de Deus” ou “o sopro de Deus”, o mesmo que inspirava os profetas do Antigo Testamento.

Quanto ao termo ἄσθμα, que, segundo Chantraine (1968) e Boisacq (1916) derivam ambos de ἀτμός, significando uma dificuldade de respiração, podemos verificá-lo nos primeiros onze versos do Livro 15 da *Ilíada*.

αὐτὰρ ἐπεὶ διὰ τε σκόλοπας καὶ τάφρον ἔβησαν
φεύγοντες, πολλοὶ δὲ δάμεν Δαναῶν ὑπὸ χερσίν,
οἱ μὲν δὴ παρ’ ὅχεσφιν ἐρητύοντο μένοντες
χλωροὶ ὑπαὶ δαίους πεφοβημένοι: ἔγρετο δὲ Ζεὺς
Ἴδης ἐν κορυφῇσι παρὰ χρυσοθρόνου Ἥρης,
στή δ’ ἄρ’ ἀναΐξας, ἴδε δὲ Τρῶας καὶ Ἀχαιοὺς
τοὺς μὲν ὀρινομένους, τοὺς δὲ κλονέοντας ὄπισθεν

⁴⁵ O aoristo corresponde ao perfeito latino, mas com a diferença de que representa uma ação passada, sem ideia precisa de duração (FREIRE, 1997).

⁴⁶ A voz média, presente também em Sânscrito, Lituano e Persa, representa uma ação exercida pelo sujeito sobre si mesmo, ou em proveito próprio (FREIRE, 1997).

⁴⁷ O optativo corresponde a um desejo de que uma ação seja executada (FREIRE, 1997).

Ἀργείους, μετὰ δέ σφι Ποσειδάωνα ἄνακτα:
 Ἑκτορα δ' ἐν πεδίῳ ἶδε κείμενον, ἄμφι δ' ἑταῖροι
 εἶαθ', ὃ δ' ἀργαλέῳ ἔχετ' ἄσθματι κῆρ ἀπινύσσων
 αἶμ' ἐμέων, ἐπεὶ οὗ μιν ἀφανρότατος βάλ' Ἀχαιῶν.

Visto esse trecho, em Grego, apresentar os mesmos problemas encontrados no trecho anterior, pode-se simplesmente traduzi-lo como feito abaixo:

¹ Quanto passaram tanto pelas estacas como pelas trincheiras em fuga,² muitos foram dominados pelas mãos dos Dânaos, ³ esperaram ao lado dos carros, reprimindo, ⁴ verdes de medo e fugindo: Zeus acordou ⁵ sobre os picos de Ida com o trono de ouro de Hera, ⁶ elevou-se e, saltando, viu troianos e aqueus, ⁷ aqueles fugindo, estes perseguindo em tumulto, ⁸ e aos argeus, com o Rei Posídon no encalço. ⁹ Viu Heitor jazendo na campina, seus companheiros ¹⁰ ignorantes lançaram **ofegando** o coração às dores dos homens de substância, ¹¹ e o sangue negro, depois disso, porém, o mais fraco jogou-se sobre os Aqueus.

Vê-se que a tradução para o termo ἄσθματι foi “ofegando”, ou seja, uma respiração difícil. Dentro deste trecho, tratando-se de uma batalha, observa-se que existe um significado ligando ἄσθματι à ideia de respiração. Segundo Chantraine (1968), Boisacq (1916) e Wharton (1890), ἄσθμα deriva de ἄτμός, e para tal termo, Chantraine ainda afirma que o modo como a palavra se compôs se perdeu na história, apesar de evidente sua relação etimológica.

Portanto, ἄτμός com um sentido de “sopro, vapor”, mas com um sentido muito fraco indicando “respiração”, algo que se herdou do Indo-Europeu, pode ter preservado o sentido indo-europeu original quando derivou-se no termo ἄσθμα, que passou a indicar uma respiração difícil e entrecortada, razão pela qual tornou-se, em língua portuguesa, a palavra *asma*, com sentido aproximado.

3.3. Uma análise comparativa

Retomando o Hebraico, os conceitos presentes no vocábulo $\sqrt{q}tr$ e $\sqrt{s}tr$ apresentam divergências claras em relação ao seu significado. Segundo Schwantes (1981), o vocábulo $\sqrt{s}tr$ apresenta como significados principais os de “cercar, pôr em volta”. Strong (2006) indica como significados primitivos “abrangência, círculo, cerca, rodeio, roda”. Strong faz uma relação filológica entre $\sqrt{s}tr$ e $\sqrt{s}tr$, afirmando que o vocábulo ${}^t at^h ar^f \bar{o} t^h \bar{o} r$ significa “adorador, suplicante”. Esse termo estaria relacionado a ${}^t et^h er$ e ${}^t at^h eret$ “abundância”. Porém, Klein (1987) refuta essa etimologia, afirmando que a raiz $\sqrt{s}tr$ tem um histórico diferente de $\sqrt{s}tr$, descartando esta segunda. Portanto, a

etimologia de Strong não se pode afirmar com certeza, restando a de Klein para elucidar melhor sobre o alcance semântico da raiz $\sqrt[3]{tr}$.

עטר to surround, encircle; to crown, [Phoen. עטרת (= wreath), עטר (= to crown), Aram. עָטַר (= he surrounded). cp. Akka eṭēru (= to spare, rescue).] – Qal עָטַר tr. v. ₁ he surrounded, encircled; ₂ PBH he crowned. [...] (KLEIN, 1987, p. 469).

Pode-se adicionar ao significado ainda os vocábulos de línguas próximas ao hebraico, como o fenício $\sqrt[3]{trt}$ “grinalda, coroa”, o acadiano *eṭēru* “poupar, salvar”. Portanto, pode-se afirmar que a raiz $\sqrt[3]{tr}$, do hebraico, compreende, mesmo que de forma tênue, os significados assinalados abaixo:

Raiz $\sqrt[3]{tr}$	Circularidade	Objeto	Localização	Abrangência	Salvamento	Poupamento	Corporalidade	Liberdade
Hebraico	+	+	+	+	-	-	+	-
Fenício	+	+	+	+	-	-	+	+
Aramaico	+	+	+	+	-	-	-	-
Acadiano	+	-	-	-	+	+	-	+

Tabela 3: Comparação semântico-componencial da raiz $\sqrt[3]{tr}$.⁴⁸

Percebe-se portanto que o termo em Acadiano é o que mais se afasta do significado original. Klein (1987), indica relação entre *eṭēru* e $\sqrt[3]{tr}$, porém, não explica a disparidade semântica, nem apresenta contraprovas que possam indicar um caminho entre ambas as línguas. Militarev (2011) também não oferece recursos para elucidar esta questão. Porém, observa-se que havia o hábito na época do Antigo Testamento de os reis darem suas coroas como oferenda para as estátuas das divindades (CONTENEAU, 1975). Portanto, a relação semântica ainda permanece intacta.

Comparativamente, a única ideia que permanece em todos os vocábulos de todas as línguas levantadas pelos estudiosos das línguas semitas para $\sqrt[3]{tr}$ é o de *circularidade*, seguido da noção de tratar-se de um *objeto*, e sua *localização* e *abrangência*.

⁴⁸ Neste e nos demais quadros, os traços foram definidos a partir do que se descrevia dos mesmos termos nos dicionários etimológicos ou das línguas estudadas presentes na bibliografia deste trabalho.

A raiz $\sqrt{qtr}$, por outro lado, apresenta uma relação mais íntima com a ideia da raiz nostrática $*\text{ʕoʔ}\sqrt{\text{}}$. Originalmente, $\sqrt{qtr}$ significa “incensar, fumaçar”. Segundo Strong (2006), há a presença do Siríaco homônimo significando “dificuldades, coisas complicadas, feitiços, proclamas”.

קטר 1 to smoke, make sacrifices smoke, turn something into smoke. [related to Aram. קוטר, קוטר (= smoke), Arab. *qatar* (= it exhaled odor, smoked – said of fire), *qatar* (= exhalation, smoke), Ethiop. *qetârê* (= incense), Akka. *qutru* (= smoke). [...]

קטר m.n. incense (a hapax legomenon in the Bible [...]). (KLEIN, 1987, p. 576).

Portanto, o significado primordial da raiz $\sqrt{qtr}$ é “incenso, fumaça, fazer sacrifícios, tornar algo em fumaça” (KLEIN, 1987). O aramaico *qūtārā*⁷ e o acadiano *qutru* significam ambos “fumaça”. O árabe *qatar* “ele exalou um odor, fumaçou” derivou de *qatar* “exalação, fumaça”. Compare também com o etíope *qetârê* “incenso”. Klein ainda acusa o *hapax legomenon qītar* “incenso”, presente unicamente na passagem de Jeremias 44:21.

Assim, portanto, comparando os significados em torno da raiz $\sqrt{qtr}$ em suas ocorrências nas diversas línguas semitas, pode-se observar o seguinte quadro:

Raiz $\sqrt{qtr}$	Fumaça	Odor	Exalação	Sacrifício	Feitiço	Dificuldade	Incenso
Hebraico	+	-	+	+	-	-	+
Siríaco	+	-	-	+	+	+	-
Acadiano	+	-	-	-	-	-	-
Etíope	-	-	-	-	-	-	+
Árabe	+	+	+	-	-	-	-

Tabela 4: Comparação semântico-componencial da raiz $\sqrt{qtr}$, revisado.

Para Huehnergard, a raiz predominante foi $\sqrt{\text{ʕtr}}$, o que leva a crer que $\sqrt{qtr}$ corresponde a uma irregularidade no padrão das línguas semitas, como se observa no árabe entre [q] e [ʕ].

ʕtr West Semitic, to smoke, burn incense. ATTAR, from Arabic *ʕtir*, aromatic, from *ʕtira*, to be fragrant. (HUEHNERGARD, 2000, p. 2073).

Ou seja, $\sqrt{f}tr$ significa “fumaçar, fumar, queimar incenso”. Portanto, a língua árabe vale-se de ambas as raízes para indicar um mesmo significado, sendo, portanto, essa relação bastante peculiar das línguas semitas ocidentais. As demais línguas semitas não-ocidentais, como o Etíope e o Acadiano, e diversas línguas semitas ocidentais, há predominância do [q] na raiz que significa “fumaça”, e o [ʕ] na raiz que tem significado dêitico e mórfico – indicando *circularidade* e *posicionamento*. Por essa razão o Hebraico apresenta sentidos distintos para $\sqrt{f}tr$ e $\sqrt{q}tr$, enquanto que o Árabe alterna significados próximos para ambas as realizações, como em $\sqrt{a}tir$ “aromático”, derivado de $\sqrt{a}tira$ “ter uma fragância”. Especialmente na língua Mehri, do grupo Sul Semítico, há o termo $\sqrt{o}t3r$ “perfumar”. Curiosamente, o Acadiano *eṭemmu* “fantasma” não apresenta a uvular plosiva [q].

Pelo quadro comparativo, conclui-se que originalmente havia maiores chances de a raiz $\sqrt{q}tr$ significar “fumaça” – evidenciado por quatro realizações no quadro. Significando também “exalação, sacrifício, incenso” – duas realizações –, uma língua-mãe semita poderia ter uma noção de sacrifício próxima à dos indo-europeus, acompanhada de uma uranofania, uma vez que a fumaça dos sacrifícios sobre aos céus.

Porém, há maiores chances de o [q] hebraico corresponder ao [ʕ] do Proto-Semita pela maior ocorrência desta em vez daquela. Loprieno (1995) chama a atenção para a construção 73 do Egípcio *nts jṯt t3w=f* “Ela é aquela que tomou seu fôlego”, no qual fôlego seria marcado pelo termo *t3w=f* “fôlego”. Ele alega que o [t] é um termo sobrevivente de uma sílaba que viria antes, mas que se perdeu na gramaticalização da língua egípcia. Significa que o Afrasiático pode de fato ter apresentado uma sílaba seguida de um [t] mediano na raiz.

Quanto ao Indo-Europeu, Dolgopolsky (2008, p. 230) aponta como correspondente a 155 $\sqrt{f}ot \text{ } \overline{V}$ a construção $\sqrt{h}^wot$ “respiração”, do qual derivaria o indo-europeu tardio e mais estrito $\sqrt{o}t$ -, de igual significado, com a perda da laringal. Pokorny (1989) por sua vez aponta para o Indo-Europeu $\sqrt{e}t\text{-}mén$ -, marcado em seus estudos como “respiração”, no qual $\sqrt{-mén}$ - corresponderia a um sufixo ou agregação à raiz com o sentido de “atividade espiritual, pensamento, mente”. Portanto, a raiz bruta para Pokorny é $\sqrt{e}t$ -, o que nos faz ter duas possibilidades para um Indo-Europeu tardio, $\sqrt{e}t$ - e $\sqrt{o}t$ -. Esse fato pode indicar uma alternância vocálica, como a que ocorre nos plurais de algumas línguas indo-europeias, nas quais um $\sqrt{o}$ singular pode transformar-se em um $\sqrt{e}$ no plural, tal como pode ser observar no paradigma inglês *goose/geese, tooth/teeth, foot/feet*.

Assim, o sânscrito *ātmān* “respiração, alma, ego” corresponderia ao inglês arcaico *æðm* “cheiro, respiração, vapor, emanção”, ao frísio arcaico *ethma*, ao saxão arcaico *āðom* “respiração, vapor”, e ao alemão arcaico *ātam/ātum* “respiração”. Dolgopolsky aponta ainda o irlandês arcaico *athach* (< *at-āko*) “respiração, vento”, também indicando um espírito da floresta.

athach Scottish monster. A monstrous creature that haunted the Scottish Highlands, killing passersby and throwing them into gorges or down rocky hills. *Athachs* included the female *luideag* of Skye and the male *díreach* of Glen Etive, who had one hand growing out of his chest and one eye in his forehead. (MONAGHAN, 2004, p. 28).

Apesar de ser deixado de fora nas listas de Dolgopolsky e Pokorny, há etimologistas da Língua Grega, como Boisacq, Warthon e Chantraine, que apontam similaridades entre ἀτμός “vapor, ar, fôlego, sopro”, ἄσθμα “respiração difícil”, o verbo ἄημι “soprar”, e o alemão *Atem* e o sânscrito *ātmā*.

Raiz *ōt-/*ēt-	Respiração	Cheiro	Vapor	Emanção	Vento	Ar	Fôlego	Sopro	Alma / Ego	Espírito(s)
Sânscrito	+	-	-	-	-	-	+	+	+	-
Inglês Arc.	+	+	+	+	-	-	-	-	-	-
Saxão Arc.	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-
Alemão Arc.	+	-	-	-	-	-	-	+	-	-
Irlandês Arc.	+	-	-	-	+	-	-	-	-	+
Grego	-	-	+	-	-	+	+	+	-	-

Tabela 5: Comparação semântico-componencial da raiz *ōt-/*ēt-

Pelos trechos estudados, porém, deu para perceber que a raiz grega corresponde também ao uso sagrado, especialmente o trecho ἀτμῇ θεσπεσίῃ καὶ ἐτήκετο κασσίτερος, “o estanho derretia com o sopro divino” (Teogonia 862). Esse uso apresenta similaridades com o hebraico *rūah* “cheiro, sopro”, que, quando usado para se referir à divindade, muitas vezes termina sendo traduzido como “espírito” e, em alguns textos mais recentes, como “coragem, raiva”.

Nesse sentido, ἀτμῇ θεσπεσίῃ – modo dativo singular de ἀτμός θεσπέσιος – poderia ser traduzido como “espírito divino” ou “sopro divino” e, dentro do contexto descrito na Teogonia, da ira de Zeus, até mesmo como “raiva divina”, relações muito

comuns na época em que o texto foi escrito. Observe o que ocorre também na Teogonia, versos 30-32.

καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον
δρέψασαι, θηητόν: **ἐνέπνευσαν** δέ μοι αὐδὴν
θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα.

O original indo-europeu, portanto, tinha maior recorrência do significado “respiração” (5 ocorrências), seguido de “vapor” (3 ocorrências) e usos eventuais com os significados de “cheiro”, “emanação”, “vento”, “ar”, “fôlego”, “sopro”, “alma/ego” e “espírito(s)”.

Nesse sentido, pode-se perguntar a razão de este objeto de pesquisa, que carece de um significado mais preciso para “alma, espírito” estar sendo trabalhado, uma vez que pode parecer acidental tanto o termo acadiano *eṭemmu* “fantasma” quanto o sânscrito *ātmā* “respiração, alma”. Porém, vale salientar que a significação não é tão esparsa, uma vez que o uso como “espírito” pode ser compreendido em grego como se observa na Teogonia 862, com o termo *ἀτμή*. Também pode-se observar no Alemão a palavra *Atem*⁴⁹ como tradução para o hebraico *rūḥī* “minha respiração” em Jó 9:18 e 19:17, respectivamente, derivadas de *rūaḥ*.

Nesse sentido, o mesmo termo traduzido como “espírito, respiração” em Hebraico traduz-se em Alemão por um termo que deriva da mesma raiz nostrática, implicando em uso sagrado para as línguas germânicas também. A tradução do irlandês arcaico *athach* “respiração” indicando também um espírito da natureza parece indicar uma proximidade similar ao mundo sagrado, no qual o *athach*, monstro folclórico, teria um papel violento e amedrontador, algo que se aproxima ao que Eliade afirmou da hierofania como a experiência com um sentimento terrível, como um *sentimento de pavor* (OTTO, 2007; ELIADE 1992).

Assim, o significado de *ātmā*, em Sânscrito, está longe de apresentar um acidente histórico, correspondendo mais a uma tendência do significado, possivelmente marcado pelo sufixo **-mén-*, deduzido por Pokorny, significando “atividade espiritual, pensamento, mente”, ou seja, um sentido espiritual estava presente ainda no Proto-Indo-europeu.

⁴⁹ Tradução de Elberfelder, de 1905.

Nesse sentido, um outro quadro comparativo pode ser feito

Raiz <i>ōt-/ēt-</i>	<i>Respiração</i>	<i>Cheiro</i>	<i>Vapor</i>	<i>Emanação</i>	<i>Vento</i>	<i>Ar</i>	<i>Fôlego</i>	<i>Sopro</i>	<i>Alma / Ego</i>
Sânscrito	+	-	-	-	-	-	-	-	+
Inglês Arc.	+	+	+	+	-	-	-	-	-
Saxão Arc.	+	-	+	-	-	-	-	-	-
Alemão Arc.	+	-	-	-	-	-	-	-	-
Irlandês Arc.	+	-	-	-	+	-	-	-	-
Grego	-	-	+	-	-	+	+	+	-

Tabela 6: Comparação semântico-componencial da raiz **ōt-/*ēt-*, revisado.

Porém, sendo o Indo-Europeu um representante do grupo Eurasiático ao lado do Urálico, do Altaico e, possivelmente do Japonês e do Coreano, pode ser feita ainda outra comparação de seus sentidos. Nessas línguas, há uma ideia central que gira em torno de outros focos de significados do termo. A língua Olcha, do ramo tungúsico das línguas altaicas, apresenta o termo *отй ōti* “o vento nordeste”. Outra língua tungúsica, o Nanai, tem o vocábulo *оцй ōci* “o vento norte”. Nesse caso, ao sentido de “respiração” nas línguas afrasiáticas e no Indo-Europeu, pode-se agregar também o de “vento” nas línguas Eurasiáticas.

Além dos grupos Afrasiático e Eurasiático, há ainda a divisão em outros dois grupos, a saber, o Kartveliano e o Dravídico. A raiz 155 de Dolgopolsky não apresenta correlatos em Kartveliano, até onde esta pesquisa pôde evidenciar. Porém, nas línguas dravídicas, há o protodravídico **ūt* “sopro”, do qual derivaram o tâmil *ūtu* “soprar num instrumento de sopro ou no fogo (geralmente em um ritual)”, e o kannada *ūdu* “soprar”.

No Tâmil há uma ideia de “fogo”, levando a uma aproximação com o significado de “fumaça, vapor” nas línguas afrasiáticas, e de “vapor” nas línguas germânicas. Portanto, há um conjunto de elementos que podem ser observados em convergência nas diversas línguas:

1) que há a presença de uma ideia aérea (ar, vento, fumaça, vapor), indicando que o vocábulo tem um sentido empírico de “coisas fluidas relativas ao ar”.

2) que está presente também o sentido de “respiração”, que perpassa a quase totalidade das línguas-filhas nas quais o vocábulo se manteve.

3) que existe uma semântica tênue ligando os termos à esfera sagrada, seja no sentido abstrato (línguas indo-europeias), seja no sentido ritual (línguas semitas e dravídicas).

Para que se possa partir de ἀτμός para o Nostrático, é necessário primeiro partir para o Indo-Europeu (DENNIS, 2002). Valendo-se do Método Histórico-Comparativo das unidades fonológicas, observaram-se os termos apresentados neste trabalho.

Termo	Língua	1 ^a posição	2 ^a posição	3 ^a posição	4 ^a posição	5 ^a posição
<i>atmós</i>	Grego	a	t		m	os
<i>ātmā</i>	Sânscrito	ā	t		m	a:
<i>ātam/ātum</i>	Alemão	ā	t'	a/u	m	
<i>āðom</i>	Saxão Arcaico	ā	ð	o	m	
<i>æðm</i>	Inglês Arcaico	æ	ð		m	
<i>ethma</i>	Frísio	e	th		m	a
<i>athach</i>	Irlandês Arcaico	a	th	a		ch
	Indo-Europeu	*E / *Ē	*t / *t ^h	*A / *O	*m	*a / *ā

Tabela 7: Comparação estrutural entre línguas indo-europeias.

A partir da comparação acima, vê-se a presença do *-m- medial, e a predominância do *E- ou *ā- na posição inicial. Uma consoante apico-dental como o *t, *t', *ð ou *th também aparece nessa comparação. Uma vogal medial varia muito, sendo inexistente na maioria das línguas, enquanto que as terminações das palavras geralmente indicam flexões gramaticais específicas.

Assim, a estrutura original seria algo em torno de *E|Ēt|t^hA|Oma. Isso significa que as possíveis realizações originais no Indo-Europeu envolveriam qualquer vogal anterior na primeira posição; um [t], podendo ou não ser aspirado; uma vogal qualquer na terceira posição; um [m] na quarta posição e um [a] curto ou longo na quinta posição. Nisso, observa-se que Dolgopolsky optou pelo [o] longo na primeira posição, enquanto Pokorny optou pelo [e].

Nas línguas afrasiáticas há um jogo mais sutil com as palavras. Devido à alternância vocálica, é difícil inferir o termo original substantivo, uma vez que a maioria do léxico decorre de uma derivação a partir de um verbo. Porém, pode-se verificar o seguinte:

Termo	Língua	1ª p.	2ª p.	3ª p.	4ª p.	5ª p.	6ª p.
<i>qīṭar</i>	Hebraico	q	i	ṭ	a	r	
<i>qūtārāʔ</i>	Aramaico	q	ū	t	ə	r	āʔ
<i>qatar</i>	Árabe Q	q	a	t	a	r	
<i>ṣatira</i>	Árabe Ṣ	ṣ	a	t	i	r	a
<i>ṣṭrt</i>	Fenício	ṣ		ṭ		r	t
<i>qṭr</i>	Siríaco	q		ṭ		r	
<i>ṣōṭṣr</i>	Mehri	ʔ	ō	ṭ	ɜ	r	
<i>qutru</i>	Acadiano Q	q	u	t		r	u
<i>eṭemmu</i>	Acadiano Ṣ		e	ṭ	e		mmu
<i>qetârê</i>	Etiópe	q	e	t	â	r	ê
<i>t3w</i>	Egípcio			t	ɜ	w	
	Afrasiático	*q / *ṣ	*∇	*ṭ / *t	*∇	*r	

Tabela 8: Comparação estrutural entre línguas semitas.

As línguas semitas, portanto, tinham uma estrutura para esta raiz marcada como *q|ṣ Ṭ|t Ṛ. Ou seja, a primeira posição era uma uvular [q] ou uma oclusiva glotal [ṣ], geralmente seguida de uma vogal alternante na segunda posição, uma terceira posição tomada por um [t] ou [ṭ], uma quarta posição assumida por uma outra vogal alternante e um [r] na quinta posição. Esse [r] poderia não existir no Afrasiático, uma vez que o Egípcio apresentou nesta posição um [w], e no Acadiano era um termo inexistente em *eṭemmu*, apesar de presente em *êṭeru*. Porém, a terminação –*mmu* em Acadiano em muito se aproxima das raízes indo-europeias.

Em relação às línguas altaicas, há outra comparação a ser feita entre as línguas Olcha e Nanai, ambos representantes do ramo tungúsico das línguas altaicas, com os termos *ōṭi* “o vento nordeste” e *ōčī* “o vento norte”.

Termo	Língua	1ª posição	2ª posição	3ª posição
<i>ōṭi</i>	Olcha	ō	t	ɪ
<i>ōčī</i>	Nanai	ō	tʲ	ɪ
	Tungúsico	*ō	*ṭ	*ɪ

Tabela 9: Comparação estrutural entre línguas tungúsicas.

Como pode-se observar, nas línguas tungúsicas existe uma regularidade maior, mas devido ao isolamento dos povos e à manutenção do seu modo de vida. Quando as estruturas sociais e as condições de vida não mudam, a língua não sente a necessidade de mudar. Por isso, pode-se afirmar sem medo que o Prototungúsico tinha como vocábulo original **ōṭi*. A Língua Protodravídica, porém, já é devidamente registrada por Dolgopolsky como **ūt^o*, facilitando o trabalho de realizar uma tabela comparativa.

Uma comparação entre Indo-Europeu e o Altaico pode ajudar a elucidar uma língua eurasiática. Porém

Termo	Língua	1ª p	2ª p	3ª p	4ª p	5ª p
$\bar{o}t$	Tungúsico			$\bar{o}$	t	l
$h^w o e t$ -	IE Dolg.	H	w	$o e$	t	
$\bar{o} \bar{e} t$ -	IE Tardio			$\bar{o} \bar{e}$	t	
	Eurasiático	H^*	*w	$^{*}\bar{o}$	$^{*}t$	$^{*}l$

Tabela 10: Comparação estrutural entre línguas eurasiáticas.

Apesar de a comparação apontar para $^{*}h^w \bar{o} t$ no Eurasiático, é provável que o *w mediano não existisse, e fosse uma consequência do uso original da laringal (DENNIS, 2002). Assim, portanto, pôde-se alcançar uma indicação importante da estrutura do termo ancestral no Nostrático. O indo-europeu $^{*}E | \bar{E} t | t^h A | O m a$ pode então ter retirada sua terminação, restando $^{*}E | \bar{E} t | t^h$ - (de acordo com a notação de Dolgopolsky, pode-se grafar ET-). Porém, o mesmo apresenta uma laringal no indo-europeu $^{*}h^w o t$ - (que pode ter derivado nas raízes $^{*}\bar{o} t$ -| $\bar{e} t$ -). Como existe a tendência à aspiração na ápico-dental, optou-se pela grafia $-t$ - na reconstrução final. Por fim, o mais provável é que o Euroasiático já contivesse em sua fonologia uma tendência ao desaparecimento da laringal/glotal, indicando que as laringais indo-europeias poderiam ser meramente residuais. A estrutura eurasiática ficaria, portanto, como $^{*}h \bar{o} t$ -.

A parada glotal ou uvular no afrasiático $q | \zeta \nabla t | t \nabla r$ também aponta para essa similaridade laringal/glotal. Primeiro, para a alternância de sons aspirados produzidos na garganta (∇ , ζ), e segundo para a presença de uma apico-dental surda após a vogal. Enquanto isso, o Protodravídico já apresentava a ausência da laringal/glotal inicial. Isso leva a crer que o $[q]$ inicial das línguas semitas seja uma regularidade incidental no termo em questão, e que sua origem fosse mais aspirada e menos plosiva, como em $^{*}\zeta \nabla t$ -, em que a queda do $[r]$ se daria pelo argumento de que o $[w]$ egípcio também não se explicaria, exceto por acréscimo à raiz (THEIL, 2007).

Termo	Língua	1ª posição	2ª posição	3ª posição	4ª posição
$^{*}h \bar{o} t$	Eurasiático	H	$\bar{o}$	t	l
$^{*}\zeta \nabla t$	Afrasiático	ζ	∇	t	
$^{*}\bar{u} t^o$	Protodravídico		$\bar{u}$	t	o
	Nostrático	$^{*}\zeta$	$^{*}\bar{o}$	$^{*}t$	$^{*}\nabla$

Tabela 11: Comparação estrutural entre línguas nostráticas.

Reconstruir o passado semântico de uma língua é um pouco mais trabalhoso. Primeiro, porque as realidades às quais a língua se referiam não podem ser facilmente acessadas, e segundo porque muitas vezes há mudança incidental de significado. Porém, é possível inferir os significados originais de um determinado termo olhando para o uso dos termos descendentes, pois, mesmo quando o significado é tênue, há a presença de um resquício passível de ser comparado. Portanto, como ἄτμός significa “vapor quente” (CHANTRAINE, 1968), assume-se um significado que pode ser decomposto como *vapor* em alguns componentes semânticos, e *quente* em outros. Para decompôr, é necessário, de acordo com Chierchia (2003), conhecer o significado de *vapor* enquanto referente.

O referente para “vapor” corresponde a um estado da matéria, geralmente gasoso, branco e fluido, quase sempre derivado da ebulição da água, ou seja, é de origem hídrica. Quando há a referência a “quente”, fala-se de um modo de energia em que as moléculas estão bastante agitadas, e mais energéticas que nosso corpo, daí a maior sensação de temperatura e a atribuição a essa temperatura de uma terminologia própria. Portanto, nessa lógica, ἄτμός ficaria assim descrito:

ἄτμός: [vapor^{[gás][brancura][fluidez]}][quente]

Ou

ἄτμός	gás	brancura	fluidez	quente
	+	+	+	+

Tabela 12: Análise semântico componencial de ἄτμός.

Verificado esse significado, outros podem ser acrescentados. Chantraine (1968) ainda acusa a presença da concepção de “vapor úmido”, “vapor seco”, “transformar-se em vapor”, “derramar um vapor”. Porém, essas acepções são, segundo o autor, muito recentes, sendo a versão mais primitiva apenas o “vapor quente”. Decompondo, porém, as versões mais recentes, podemos alcançar um maior conjunto de nuances para o termo:

ἄτμός: [vapor^{[gás][brancura][fluidez][umidade]/[sequidão]}][quente]

Ou:

ἄτμός	gás	brancura	umidade	fluidez	quente
	+	+	±	+	+

Tabela 13: Análise semântico-componencial de ἄτμός, revisado.

Comparando com outros sentidos, como o Sânscrito *ātmā*, há a acepção de “sopro, alma, ego” (CHANTRAINE, 1968). Referencialmente, o “sopro” corresponde ao gás quente, úmido e fluido que sai da boca e das narinas, correspondendo ao significado mais primitivo do termo. Este sai quente do corpo porque carrega consigo o calor do corpo que o gerou. O elemento “brancura” está ausente por se tratar do referente “sopro” e não “vapor”⁵⁰. Assim, o *ātmā* seria assim decomposto:

ātmā: [sopro^{[gás][umidade][fluidez]}][quente]

Ou:

<i>ātmā</i>	gás	brancura	umidade	fluidez	quente
	+	-	+	+	+

Tabela 14: Análise semântico-componencial de *ātmā*.

Observa-se então que há uma similaridade entre *ātmā* e ἄτμός não apenas na estrutura da palavra, mas principalmente na sua composição semântica. A comparação do Grego com o Sânscrito leva a crer que anterior às duas línguas havia a presença de um sentido ligado à ideia de um “gás úmido e quente”, mas que adquiriu nuances distintas em ambas as línguas. No sânscrito passou a referir-se especificamente ao gás

⁵⁰ Não se desconsiderou o fato de, empiricamente, o sopro em lugares frios ter uma cor branca, mas esse traço semântico não parece ter persistido em algumas fases de uso para este termo.

que é exalado pelos seres vivos, o “hálito” ou “sopro”, enquanto que no grego indicou mais o “gás livre”. Porém, também em grego, como ocorre na tradução de Hesíodo, há a presença de ἀτμῇ θεσπεσίῃ significando “sopro divino”, levando a crer que a acepção pode ser entendida como ainda mais próxima do Sânscrito, significando que é em grego que o termo assume um campo semântico mais amplo. Porém, em Sânscrito está presente também a acepção “respiração”, algo que se torna mais evidente no termo grego ἄσθμα “respiração ofegante”, derivado de ἀτμός (BOISACQ, 1916).

Como observado em um quadro semântico mais acima, portanto, há a presença de uma ideia geral no Indo-Europeu para “respiração, fôlego, vapor, sopro”. O sentido “respiração” apresentado de forma pura estava ausente, nas línguas indo-europeias, somente no Grego. Em todas as demais línguas, era uma ideia bastante presente. Somente o inglês arcaico *āðom* apresenta uma ideia relativa a “cheiro”, enquanto que “vapor” tem recorrências no Inglês Arcaico, no Saxão e no Grego. Porém, “sopro” e “fôlego” se repetem também em Sânscrito e Alemão. Desta forma, corrigindo o quadro acima, ocorre a seguinte configuração:

Raiz *ōt-/ *ēt-	gás	brancura	umidade	fluidez	quente	sopro	cheiro
Sânscrito	+	-	+	+	+	+	-
Inglês Arc.	+	+	-	-	-	-	+
Saxão	+	+	-	-	-	-	-
Alemão	-	-	-	+	-	+	-
Irlandês Arc.	-	+	-	+	-	+	-
Grego	+	+	+	+	+	+	-

Tabela 15: Comparação semântico-componencial da raiz *ōt-/ *ēt-.

Porém, apesar de levarmos em conta de que o sentido sagrado é posterior aos sentidos empíricos do termo⁵¹, admite-se que em línguas muito distantes o termo assumiu de forma muito rápida o sentido sagrado. Assim, portanto, o termo grego rapidamente apresenta uma conotação sagrada na Teogonia como “sopro divino”, em

⁵¹ Algumas discussões a respeito são desenvolvidas por Cassirer (1972) para o qual o sentido sagrado antecede o sentido empírico. Porém, Leroi-Gourhan (1976) acredita que os sentidos empíricos antecedem qualquer percepção sagrada da realidade.

comparação ao *inspiratio* bíblico⁵². Igualmente, podemos verificar que *Atem* do alemão arcaico significava também “alma”, que *ātmā* tinha uma ideia também ligada à alma e ao ego, e que em irlandês arcaico *athach* indicava um espírito monstruoso da floresta. Portanto, apesar de sua ligação empírica, a presença de um sentido sagrado em povos muito dispersos geograficamente sugere um uso original no Indo-Europeu também tendendo ao sagrado.

Subindo ao nível eurasiático, porém, temos a presença de um prototungúsico **ōtɪ* “vento norte / nordeste”. Levando em conta o referente regional, para o qual os ventos do norte e do nordeste são, na verdade, ventos frios, podemos supor que o Prototungúsico **ōtɪ* significasse, na verdade, “vento frio” ou “vento quente”, ou seja, uma ideia de temperatura geral. Sendo o vento entendido como um gás fluido, nesse sentido, tem-se o seguinte esquema:

**ōtɪ*: [vento^{[gás][fluidéz]]}[[frio]

Ou:

<i>*ōtɪ</i>	<i>gás</i>	<i>fluidéz</i>	<i>frio</i>
	+	+	+

Tabela 16: Análise semântico-componencial de **ōtɪ*

A semântica eurasiática poderia portanto ser assim reconstruída:

Eurasiático	<i>sopro</i>	<i>respiração</i>	<i>gás</i>	<i>brancura</i>	<i>umidade</i>	<i>fluidéz</i>	<i>quente</i>	<i>sagrado</i>
IE	+	+	+	±	±	+	+	+
Tungúsico	-	-	+	-	-	+	±	-
	±	±	+	-	-	+	+	±

Tabela 17: Comparação semântico-componencial do Eurasiático.

⁵² A Bíblia foi traduzida para o grego em uma época tardia, pós-filosófica, o que fez com que *pneuma* e não *atmos* terminassem por traduzir a ideia de *ruah* do Hebraico.

Realizando essa comparação, portanto, observam-se alguns pontos importantes na reconstrução do Eurasiático. Primeiramente, que a ideia mais certa de estar presente em **hōt* é “gás, fluidez, quente”, sendo menos certo “sopro, respiração” e seu sentido sagrado. Portanto **hōt* podia indicar “vento quente”, sendo as ideias ligadas a “sopro, respiração, sagrado” de uso menos corriqueiro.

Algo diferente se processava com o protodravídico **ūt^o* “sopro”. Entendendo o sopro como um referente idêntico ao sopro do indo-europeu, pode-se encontrar o seguinte:

**ūt^o*: [sopro^{[gás][fluidez]}]

Ou:

<i>*ūt^o</i>	sopro	gás	fluidez
	+	+	+

Tabela 18: Análise semântico-componencial de **ūt^o*

Deduzem-se, nesse caso, duas hipóteses. A primeira é que para este termo, o Protodravídico apresentou uma simplificação. A outra é que o Eurasiático apresenta uma complexificação dos sentidos. Para entender melhor qual a hipótese está correta, temos de buscar agora o caso do Afrasiático.

As línguas afroasiáticas, apesar de apresentarem uma regularidade maior nas raízes, o mesmo não se verifica com a semântica. O termo hebraico *√qtr* “exalar fumaça” aponta para um significado distinto do encontrado no Protodravídico e no Eusasiático. Primeiramente, as línguas semitas apresentam quase todas uma ideia comum que pode ser desenvolvida em torno de *√qtr*. Primeiro, segundo Klein (1987), essa raiz pode indicar “exalar fumaça, queimar incenso”, mas também “fragância, cheiro”. Sendo referencialmente a exalação um ato de “fluição para os céus” e a fumaça um “gás negro/branco que vem da queima de um objeto”, pode-se desenvolver a seguinte decomposição do termo:

√*qṭr*: [fumaça]^{[gás][brancura/negridão][fluidez→céu]}[[fogo]^[quente]]

Acrescendo as ideias de incenso, fragância e cheiro, pode-se ainda observar:

√*qṭr*: [fumaça]^{[gás][brancura/negridão][fluidez→céu]}[[fogo][sentido]^[olfato]]

O mehri ²*ōṭṣr* “perfumar” pode também apontar para um sentido mais próximo, assim como o árabe ³*aṭira* “ter uma fragância”. O proto-semita *√*ḥṭm* “espírito de um morto, fantasma”, do qual suspeita-se que tenha derivado o acadiano *eṭemmu* “espectro, visagem, fantasma”, pode apresentar uma semelhança. Porém, entendendo o espírito como uma forma que brota da respiração, na Bíblia, Samuel tendo se manifestado a Saul através da fumaça, é bem possível que fosse essa a origem da mudança de significado do termo. Porém, o holocausto, rito judaico de oferenda à divindade, constava também como um pagamento a uma dívida, o que também explicaria o acadiano *eṭēru* “pagamento de uma dívida”, mas também *napaštam eṭēru*⁵³ “pagar uma dívida de fumaça para salvar a vida de alguém”, ou seja, há a presença da ideia de “fumaça”⁵⁴. Nesse sentido, a comparação semântica dos termos Semitas formaria o seguinte quadro:

Semita	gás	quente	brancura	fluidez	céu	olfato	dívida	morto	sagrado
Hebraico	+	+	±	+	+	+	±	-	+
Acadiano	+	+	±	+	-	-	+	+	+
Mehri	+	-	-	-	-	+	-	-	-
Árabe	+	-	-	-	-	+	-	-	-
	+	±	±	±	-	+	-	-	±

Tabela 19: Comparação semântico-componencial do Semita.

Ou seja, a ideia semita original é mais provável que seja a de “gás, cheiro”. Menos provável, mas presente também, são as ideias de “brancura/negridão, fluidez,

⁵³ Encontrado em <http://www.assyrianlanguages.org/akkadian/index_en.php> acessado em 14/04/2014 às 11h15.

⁵⁴ Deduzindo a possibilidade de este também significar o sopro branco que sai do hálito nos climas mais frios.

sagrado”. Ideias ligadas à morte e ao céu são raras, com recorrências muito específicas nas línguas-filhas.

Assim, o termo deduzido por Loprieno (1995), $t3w=f$ “fôlego”, ou, numa interpretação frasal apresentada pelo exemplo 73, “exalar fôlego, soprar, hálito quente”, viria com um significado também similar. Segundo Loprieno, $t3w=f$ é o resultado de uma supressão da primeira sílaba, que poderia ser uma vogal aspirada. Nesse sentido, como as vogais tendem naturalmente a desaparecer, e as aspirações também, devido ao processo de economia linguística⁵⁵, é provável que $t3w=f$ seja uma derivação de uma raiz como $*\text{ʕ}tw$ (DOLGOPOLSKY, 2008). A comparação do Egípcio com o Semita pode elucidar algo acerca do afrasiático:

Afrasiático	sopro	respiração	gás	quente	branca	fluidez	céu	olfato	sagrado
Semita	-	-	+	±	±	±	-	+	±
Egípcio	+	+	+	+	-	+	-	-	-
	±	±	+	+	-	+	-	±	-

Tabela 20: Comparação semântico-componencial do Afrasiático.

Ou seja, semanticamente não há nenhuma relação original do Afrasiático com o sagrado. Porém, é forte a ideia que liga o termo original a “gás, quente, fluidez”, menos provável a ligação com “olfato” e parece ausente ou vestigial o significado original de “fluidez, céu, sagrado”.

O problema é que, como muitas vezes um significado pode enfraquecer em uma língua, e voltar a fortalecer em línguas posteriores, alguns significados vestigiais podem ter retornado no decorrer das mudanças culturais. Tomando o Eurasiático e comparando com o Afrasiático e o Protodravídico, porém, pode-se perceber que há uma ideia que se repete em todas as línguas.

⁵⁵ Existem teorias, como a Teoria da Sílabas (SAUSSURE, 1977), que afirma que algumas sílabas são defeituosas dentro das restrições de uma língua, o que pode ter sido o problema da língua egípcia, levando à perda da sílaba inicial.

Nostrático	sopro	respiração	gás	brancura	umidade	fluidez	quente	sagrado	olfato
Eurasiático	+	+	+	±	±	+	+	+	-
Protodravídico	+	-	+	-	-	+	-	-	-
Afrasiático	±	±	+	-	-	+	+	-	±
	+	±	+	-	-	+	+	-	-

Tabela 21: Comparação semântico-componencial do Nostrático.

Apesar de o sagrado parecer ausente no Nostrático, há presença de ideias sagradas tanto nas línguas indo-europeias quanto nas línguas semitas, o que pode indicar que era um termo que, como $\alpha\tau\mu\acute{o}\varsigma$, tem um sentido empírico, mas que é usado pelo mundo sagrado sem grandes dificuldades. Assim, a ideia original do Nostrático envolveria “sopro, respiração, gás, fluidez, quente”, ou seja, “sopro quente, vento quente”, daí possivelmente significar também “respiração”.

3.4. Notas da religião nostrática

Diante do exposto, pode-se deduzir a presença de uma religião nostrática que não vinculava de imediato a raiz $*\zeta o\acute{f}\varnothing$ à esfera do sagrado. Porém, em diversas línguas-filhas há a presença forte dessa esfera sagrada. Por essa razão, Dolgopolsky havia desconsiderado a presença do conceito de alma para essa raiz, mas previsto a presença dessa semântica nas línguas-filhas.

Por outro lado, algumas instituições religiosas nostráticas envolviam a presença de sacrifícios que eram oferecidos no fogo, como se observa na raiz $*\zeta^ra\acute{I}\varnothing$ ⁵⁶, que lidava diretamente com a esfera semântica do sacrifício, vinculando à queima. Porém, esse sacrifício tinha um objetivo específico: produzir um resultado particular por meio de fórmulas mágicas (DOLGOPOLSKY, 2008). As culturas xamânicas estudadas por Eliade (2002) trazem alguns exemplos de práticas semelhantes. Por essa razão, a maioria das línguas-filhas, principalmente o indo-europeu, apresentavam um conjunto de ritos sacrificiais por meio do fogo. Uma estrutura semelhante encontra-se na raiz $*hal\varnothing$, apontando uma espécie de invocação ou chamamento ritual pelo uso de frases ou palavras rituais ou mágicas. Em muitas das línguas-filhas o termo apontou para uma

⁵⁶ Ver página 105

prática de chamar uma divindade e incorporá-la. Por isso, a semântica próxima também a **mañ̥* ʔy̥ ʔ, apontando para um chamamento de forças mágicas ou sobrenaturais, com meios de incorporação, estava presente no vocabulário. Uma evidência forte a favor deste último aponta para seu desenvolvimento no sentido de “alma, mente”, no Indo-Europeu, o que pode reforçar a ideia de que existia uma prática mediúnica nos povos nostráticos.

Para isso, havia forte presença na religião nostrática do **l̥um* ʔ “mágica, feitiço, destino”, acompanhado também de **šoʔ* ʔ “executar mágica, abençoar”. Os dois lexemas podem indicar uma tendência a ritos ou simpatias próprios de povos xamânicos, principalmente ritos de cura ou de proteção. Apesar de Dolgopolsky insistir na ideia de “mágica”, pode-se inferir também a ideia de “sobrenatural” ou algo similar ao *mana* dos povos do Pacífico. Porém, a magia se reforça por causa do termo **w̥mo̥* ʔi “usar forças mágicas, fazer sinais rituais, proferir encantamentos mágicos, jurar, causar sofrimento, tormenta”.

A “mentira ritual” é uma novidade em termos de estudos religiosos, levantada por Dolgopolsky. A raiz **ʔaRba* se referiria a uma mentira ou emboscada que tinha como objetivo também alcançar algo que se quer, mas para usar a mentira, era necessário o uso de “ferramentas mágicas”. Essa instituição religiosa é encontrada mais raramente, e atesta-se um único exemplo desse tipo de prática entre povos primitivos: o povo *yali*, da Indonésia, que tem na traição e na mentira uma realização ritual e religiosa (RICHARDSON, 2003).

Diante disso, as conclusões acerca da raiz **ʔoʔ* ʔ- são de que, na sua maior parte, as línguas descendentes evoluíram no sentido de abordar o lado sagrado desse vocábulo, apesar de originalmente não apontar para um sentido forte de sua raiz. Porém, levando em conta o que Hinnells (1991) afirmou, de que as religiões primitivas tratam a alma frequentemente como um “sopro” ou um “vento”, é bastante possível um tratamento dúbio ou ambíguo em língua nostrática.

Considerações Finais

Como observou-se no termo grego ατμός, a presença ou ligação entre o sentido de “sopro” e o de “inspiração” se faz forte para compor a ideia de alma. Em grego, como visto no trecho de Hesíodo “καί μοι σκηπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον / δρέψασαι, θηητόν: ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν / θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ’ ἐσόμενα πρό τ’ ἐόντα”, a inspiração ocorre porque o “sopro divino” ou o “bafo divino” veio sobre o poeta, munindo-o da capacidade de narrar com maestria.

Porém, como ocorre com o hebraico $\sqrt{qtr}$, pode ocorrer também de a alma ou o sopro estarem ligados, na esfera ritual, à exalação de uma fumaça ou manifestação de uma ida aos céus. O incenso corresponde ao levantar da oferta para os deuses celestes no contexto semita, o que poderia corresponder a uma versão sacrificial do voo mágico do xamanismo.

Essa ideia é reforçada pelo fato de $\sqrt{qtr}$ também estar ligado, em línguas como o Acadiano e o Hebraico, à concepção de “dívida” e de “fantasma”. No trecho de II Reis 18 há uma forte relação entre $\sqrt{qtr}$ e a dívida paga por Moisés a Javé, como meio de apaziguá-lo, ou ofertá-lo, um rito em que queimar incenso era levar a Javé as súplicas do povo, tal qual a raiz $*\zeta^ra \sqrt{V}$ do Nostrático.

Lidar com o sacrifício de queima é também lidar com o voo mágico, uma vez que a alma do animal sacrificado terá de voar aos céus levando as súplicas. O xamã também praticava o voo mágico ao respirar a fumaça de um sacrifício e entrar em êxtase, podendo viajar aos céus através da fumaça e assim contatar os espíritos uranofânicos.

Portanto, por meio tanto do rito do incenso semita quanto da presença da inspiração indo-europeia, é bastante possível que a prática do voo mágico tanto quanto da incorporação⁵⁷ pudessem estar presentes na língua nostrática, e ainda estarem representadas pela mesma raiz. Portanto, $*\zeta o\sqrt{V}$ poderia não somente representar uma ou outra coisa, mas a própria substância que estaria entremeada nesse movimento de saída e de entrada em um corpo. Sendo seu significado mais comum o de respiração, a expiração e a inspiração corresponderiam a movimentos distintos – saída e entrada de uma alma – de um mesmo fenômeno.

⁵⁷ A asma, ou respiração ofegante, é uma das características dos ritos de incorporação espiritual (HAYDEN, 2003).

Essa ideia se reforça com raízes como **beʔy* ∇ “corpo, ego, alma”, que pode ser verificada no Egípcio *bai / ba* “alma” (DOLGOPOLSKY, 2008; TRAUNECKER, 1995). Na língua egípcia, o *bai* ou *ba* eram almas que podiam sair do corpo de alguém, mas que representavam o próprio corpo físico. A morte do corpo era a libertação do *ba*, mas este morria logo depois. Portanto, uma ideia de alma como corpo físico era compreendida também dentro das culturas afrasiáticas. Porém, tendo o protodravídico a raiz **pēy* como um espírito demoníaco, supõe-se também nesta raiz a presença ainda tênue de significados tanto sagrados como mais profanos. Porém, o sentido físico afrasiático legou um sentido ligado à respiração para o indo-europeu.

Sentido similar acompanha **šUḡE* “respiração, alma”. Nesse caso, o movimento é unicamente de exalação, visto em quase todas as línguas descendentes o sentido ser de respirar, mas também de expirar, exalar, perfumar ou incensar. Porém, é um sentido mais forte, como ocorre com o Fino-Úgrico **šune* “alma”, que derivou o Finlandês *huu* “fantasma”, e *huuru* “vapor”. O mesmo termo tem derivado o vocábulo elamo-dravídico **cōṇk* ∇ “demônio”.

Portanto, a ideia de ligação entre a respiração e a alma se dá pela possibilidade de incorporação de uma entidade – geralmente uranofânica – ou pela possibilidade de, através da queima, elevar a alma aos céus. Visto que

a simples contemplação da abóbada celeste é suficiente para desencadear uma experiência religiosa. O Céu revela-se infinito, transcendente. É por excelência o *ganz andere* diante do qual o homem e seu meio ambiente pouco representam. [...] As regiões superiores inacessíveis ao homem, as zonas siderais, adquirem o prestígio do transcendente, da realidade absoluta, da eternidade (ELIADE, 1992, p. 100).

Portanto, respirar é ligar-se aos céus, ao mundo sagrado e sobrenatural. O ar que se respira vem dos céus, e aos céus retorna. Por essa razão a importância grande que se dá à vinda e à ida dos espíritos, e sua ligação com o mundo aéreo.

A respiração do xamã é uma ida aos céus, e sempre que ele pratica o rito do sacrifício de queima, ele eleva aos céus a alma do animal sacrificado. Respirar essa fumaça também é entrar em contato com as esferas celestes, e alçar um voo mágico.

Quando o grego ἄτμός se refere ao bafo divino, está se tratando de uma entidade uranofânica – Zeus – que desce e incorpora-se no próprio poeta. Nesse sentido pode-se afirmar que a descrição inicial da Teogonia corresponde a um rito de incorporação aos pés do monte Hélicon. O mesmo processo ocorre com o hebraico *√qtr*, no qual o

incenso levava as súplicas, mas acompanhavam o próprio sacrifício do carneiro, cujas gorduras mortas enchiam o lugar com sua fumaça e assim subiam aos céus. Nesse sentido, **ḥot* √-corresponderia a uma concepção ritual arcaica, seria parte de um extenso vocabulário ritual que, graças à diligência de Dolgopolsky, Bomhard e outros nostraticistas, pôde pelo menos em parte ser recuperado.

Vê-se, portanto, que as Ciências das Religiões fazem juz à sua terminologia. Se no passado ela era fundamentada por outras como a Antropologia, a Sociologia, a História, a Psicologia e a Etnologia (HOCK, 2010), demonstra-se aqui que, como deduziram Filoramo & Prandi (1999), a Linguística também pode constar em seu arcabouço teórico. Assim, portanto, ao lidar com o conceito de alma – dado essencial para diversas religiões e para a compreensão daquelas de sociedades mais primitivas ou arcaicas (DURKHEIM, 1996) –, torna-se necessário lançar mão dos métodos dos estudos da linguagem. É essa a razão pela qual diversos métodos aqui foram eleitos. Por trabalharem-se textos sagrados, a seleção de um método como o Filológico tornou-se essencial. Por lidar com diversas nuances de significado presentes em um termo referente à vivência sagrada, uma análise semântica foi necessária. O Método Histórico-Comparativo, natural aos estudos da linguagem no âmbito diacrônico, demonstrou ser de grande ajuda em se tratando de textos sagrados presentes no mundo clássico.

Assim, então, percebe-se que o presente estudo pôde sim auxiliar na compreensão pontual do universo sagrado analisando o conceito “alma” em uma determinada genealogia linguística e deduzindo o modo de vida religioso dos falantes dessas línguas arcaicas e clássicas.

Bibliografia

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia: purgatório**. Tradução de Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. Tradução de Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- AUERBACH, Erich. **Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental**. Tradução de I. Villanueva e E. Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BAR-YOSEF, Ofer. "The Natufian Culture in the Levant, threshold to the origins of agriculture", in: **Evolutionary Anthropology v1007**. Columbia: The Origins of Human Society, 2004. Encontrado na página <<http://www.columbia.edu/itc/anthropology/v1007/baryo.pdf>> Acessado em 12 de abril de 2014, às 9:00.
- BARBOSA, Afranio Gonçalves. "Linguística de Corpus e Sociolinguística Histórica: o lugar dos grupos de fatores externos" in: BARBOSA, Afranio Gonçalves; LOPES, Célia. **Projeto 3 - História do português brasileiro – desde a Europa até a América**. XV Congresso Internacional da Associação de Linguística e Filologia de América Latina. Montevideu, 18-21/agosto/2008.
- BASTOS, Cleverson Leite; CANDIOTTO, Kleber B.B. **Filosofia da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BECHARA, Evanildo. **Moderna gramática portuguesa**. 37 ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Lucerna, 1999.
- BENGTSON, John D. **Materials for a Comparative Grammar of the Dene-Caucasian (Sino-Caucasian) Languages**. Santa Fe: Santa Fe Institute, 2008.
- BENVENISTE, Émile. **Vocabulário das instituições indo-européias: volume II: Poder, Direito, Religião**. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.
- BIGLARI, F et al.. "Test excavations at the Middle Paleolithic sites of Qaleh Bozi, Southwest of Central Iran, A preliminary report", In: OTTE, M.; BIGLARI, F.; JAUBERT, J. (org.). **Iran Palaeolithic: Proceedings of the XV World Congress UISPP**. Lisboa, Vol. 28, 2009.
- BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BLENCH, Roger. "Archaeology and language methods and issues", in: BINTLIFF, John (org.). **A companion to archaeology**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2008.
- BOISACQ, Émile. **Dictionnaire étymologique dela langue grecque étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes**. Heidelberg/Paris: Carl Winter / Klincksieck, 1916.
- BOMHARD, Allan R. **A Critical Review of Dolgopolsky's Nostratic Dictionary**. Nostratic Books, 2008. Disponível em <[http://www.nostratic.ru/books/\(287\)bomhard-dolgopolsky2.pdf](http://www.nostratic.ru/books/(287)bomhard-dolgopolsky2.pdf)> Acessado em 12/04/2011 às 12h30 PM.
- BUENO, Francisco da Silveira. **Grande Dicionário Etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa**. Santos: Editora Brasília LTDA, 1974.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros: com a indicação da origem das palavras**. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988.
- CALIL, Eduardo. **Trilhas da escrita: autoria, leitura e ensino**. São Paulo: Cortez, 2007.

- CAMPBELL, Joseph. **The masks of god: primitive mythology**. Londres: Secker & Warburg, 1960.
- _____. **O poder do mito**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- _____. **As transformações do mito através do tempo**. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Editora. Cultrix, 1997.
- _____. “Temas mitológicos na arte e na literatura criativa”, in: CAMPBELL, Joseph (org.).
- _____. **Mitos, sonhos e religião: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea**. Tradução de Angela Lobo de Andrade e Bali Lobo de Andrade. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- _____. **E por falar em mitos: conversas com Joseph Campbell**. Tradução de Marcos Malvezzi Leal. Campinas: Verus Editora, 2004.
- _____. **O herói de mil faces**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix / Pensamento, 2007.
- CAMPBELL, Lyle. **Historical linguistics: an introduction**. Cambridge: The MIT Press, 1999.
- CAMPBELL, Lyle; POSER, William J. **Language classification: history and method**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito: uma contribuição ao problema dos nomes dos deuses**. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1972. Coleção Debates.
- CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots**. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.
- CHIERCHIA, Gennaro. **Semântica**. Tradução de Luis Arthur Pagani, Lígia Negri e Rodolfo Ilari. Campinas: Editora da UNICAMP; Londrina: EDUEL, 2003.
- COMTE, Auguste. **Reorganizar a sociedade**. Tradução de Antonio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2006.
- CONTENEAU, Georges. **A civilização de Assur e Babilônia**. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1979.
- CROATTO, José Severino. **As Linguagens da Experiência Religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CURTISS, Samuel Ives. **Primitive semitic religion today**. Londres: Hodder and Stoughton, 1902.
- DANIEL, Glyn. **El concepto de prehistoria**. Tradução de Ramiro Sánchez Sanz. Barcelona: Editorial Labor, 1968.
- DEBRAY, Régis. **Deus, um itinerário: material para a história do Eterno no Ocidente**. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DEDIU, Dan; LEVINSON, Stephen C. “On the antiquity of language: the reinterpretation of Neandertal linguistic capacities and its consequences”, in: **Frontiers in Psychology, vol. 4, Art. 397**. 05 de Julho de 2013.
- DENNIS, John D. “Language Super-Families from Indo-European to Nostratic”, in: **Bulletin of Hokuriku University**, Vol 26 (2002), pp. 85-86.
- DETIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia**. Tradução de André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro: José Olympio / Brasília: UnB, 1992.
- DICIONÁRIO Português-Latim**. Porto: Porto Editora, 2000.
- DODDS, E.R. **Os gregos e o irracional**. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- DOLGOPOLSKY, Aharon. **Nostratic Dictionary**. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 2008. Disponível em <<http://www.dspace.cam.ac.uk/handle/1810/196512>> Acessado em 16/04/2012 às 22h33.

- DUBOIS, Jean [et al.]. **Dicionário de linguística**. Direção e coordenação geral da tradução Izidoro Blikstein; tradução de Frederico Pessoa de Barros ... [et al.]. São Paulo: Cultrix, 1995.
- DUMÉZIL, Georges. **Los dioses de los germanos**: ensayo sobre la formación de la religión escandinava. Tradução de Juan Almela. Cidade do México: Siglo XXI, 1973.
- DURAND, Gilbert. **O imaginário simbólico**. São Paulo: Edições 70, 1995.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- _____. **O mito do eterno retorno**. Tradução de José Antonio de Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- _____. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. **Tratado de história das religiões**. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. **O Conhecimento Sagrado de todas as Eras**. Tradução de Luiz L. Gomes. São Paulo: Mercuryo, 1995.
- _____. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das Religiões**. 2ª ed. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FILLMORE, FM-Heine-FM-drv Heine-Narrog (Typeset by Spi, Chennai) 315 of 886 June 30, 2009 16:59.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.
- FLAMARION, Ciro; CARDOSO, S. **Sociedades do Antigo Oriente Próximo**. São Paulo: Ática, 1986.
- FOXVOG, Daniel A. **Introduction to Sumerian Grammar**. Berkeley: University of California at Berkeley, 2012.
- FREIRE, S. J. Antônio. **Gramática grega**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- FRIEDRICH, Paul. **Proto-Indo-European Trees**. Chicago / Londres: University of Chicago Press, 1970.
- FRYE, Northrop; MACPHERSON, Jay. **Biblical and Classical Myths**: the mythological framework of western culture. Toronto: University of Toronto Press, 2004.
- GABAS JR., Nilson. "Linguística histórica", in: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina. **Introdução à linguística: domínios e fronteiras**. 7ª edição. São Paulo: Cortez, 2007.
- GANNON, Megan. "Ancient Hearth Found In Israel Dates Back 300,000 Years, Scientists Say", in: **Huffington Post**. Retrieved 28 January 2014. Disponível em <http://www.huffingtonpost.com/2014/01/28/ancient-hearth-israel-human-ancestors-campfire_n_4681260.html>, acessado em 12 de Abril de 2014, às 23:52.
- GARDNER, Howard. **Frames of mind**. New York, Basic Books, 1985.
- GEORGE, Andrew, "Babylonian and Assyrian: A History of Akkadian", In: **Postgate, Languages of Iraq, Ancient and Modern**. London: British School of Archaeology in Iraq, 2007.
- GESENIUS, F. W. **Gesenius' Hebrew grammar**. 2 ed. Bellingham: Logos Research Systems, 2003.

- GHISALBERTI, Alessandro. **As raízes medievais do pensamento moderno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- GIBBONS, Ann. "Calibrating the Mitochondrial Clock", in: Science, vol. 279, no. 5347, 1998, pp. 28-29. Disponível no site <<http://www.sciencemag.org/content/279/5347/28.summary>>, acessado em 27/05/2014, às 13h13.
- GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GIORDANI, Mário Curtis. **História da Antiguidade Oriental**. Petrópolis: Vozes, 1981.
- GOWLETT, J. A. J. "Chronology and the Human Narrative", in: OTTE, M.; BIGLARI, F.; JAUBERT, J. (org.). **Iran Palaeolithic: Proceedings of the XV World Congress UISPP**. Lisboa, Vol. 28, 2009.
- GRAY, Russel D.; ATKINSON, Quentin D. "Language-tree divergence times support the Anatolian theory of Indo-European origin", in: **Nature** 426, 435-439 (27 November 2003) | doi:10.1038/nature02029; Received 18 July 2003; Accepted 22 August 2003, Disponível em <<http://www.nature.com/nature/journal/v426/n6965/full/nature02029.html>>, acessado em 02/05/2014 às 10:26.
- GREENBERG, Joseph H. **Genetic linguistics: Essays on Theory and Method**. Oxford: Oxford Press, 2005.
- GREENE, Kevin. "Archaeology and Technology", in: OTTE, M.; BIGLARI, F.; JAUBERT, J. (org.). **Iran Palaeolithic: Proceedings of the XV World Congress UISPP**. Lisboa, Vol. 28, 2009.
- GREIMAS, A. J. **Sémantique structurale**. Paris: Larousse, 1966.
- HAACK, Susan. **Filosofia das lógicas**. Tradução de Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**. Tradução de Milton Camargo Mota. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- _____. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** Tradução de Karina Jannini. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HAYDEN, Brian. **Shamans, sorcerers, and saints: a prehistory of religion**. Washington: Smithsonian Books, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Círculo do Livro, 1967.
- HINNELLS, John R. **Dicionário das religiões**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1991.
- HOCK, Klaus. **Introdução à Ciência da Religião**. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HOLLAND, Glenn S. **Gods in the desert: religions of the Ancient Near East**. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- HOWELL, F. Clark. **O homem pré-histórico**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.
- HUEHNERGARD, John. "Appendix II: Semitic Roots", in: **The American Heritage dictionary of the English language**. 5ª ed. Boston / New York: Houghton Mifflin Harcourt, 2000.
- ILARI, Rodolfo. **Linguística Românica**. 3. ed. São Paulo: Ática, 2000.
- JAKOBSON, Roman. **Poética em ação**. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1990.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 4 ed. atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- JOSGRILBERG, Rui de Souza. "Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado", in: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org). **Linguagem da religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012.

- JUBAINVILLE, H. D'Arbois de. **Os druidas: os deuses celtas com formas animais**. Tradução de Julia Vidili. São Paulo: Madras, 2003.
- JUNG, Carl. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução de Maria Luíza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis / Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- JURIS, Zariņš. "Early Pastoral Nomadism and the Settlement of Lower Mesopotamia", in: **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, No. 280, Nov., 1990, pp. 31-65.
- KLEIN, Ernest. **A comprehensive etymological dictionary of the Hebrew language for readers of English**. Jerusalém: University of Haifa, 1987.
- KORTLANDT, Frederik. **The spread of the indo-europeans**. 2002. Disponível na página <<http://www.kortlandt.nl/publications/art111e.pdf>>, acessada em 12 de Abril de 2014, às 15:43.
- LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da Filosofia**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LAMBERT, Yves. **O nascimento das religiões: da pré-história às religiões universalistas**. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- LAPENDA, Geraldo Calábria. **Arquivos 21/47**. Recife: Secretaria de Educação e Cultura (Prefeitura Municipal do Recife)/Imprensa Universitária, 1965.
- LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana Sálvia. **O que é imaginário**. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis / Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- LEAKEY, Richard. **A origem da espécie humana**. Tradução de Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- LEHMANN, Winfred P. **Introducción a la lingüística histórica**. Tradução de Pilar Gómez Bedate. Madrid: Editorial Gredos, 1969.
- LEROI-GOURHAN, André. **La Prehistoria**. Tradução de Ricardo Martins. 3. ed. Barcelona: Editorial Labor, 1976.
- LITTLETON, C. Scott. **Conhecendo o xintoísmo: origens, crenças, práticas, festivais, espíritos, lugares sagrados**. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2010.
- LOCKWOOD, W. B. **Indo-european philology: historical and comparative**. Londres: Hutchinson & CO., 1969.
- LOPES, Edward. **Fundamentos da Lingüística Contemporânea**. 6ª ed. São Paulo: Cultrix, 1979.
- LOPRIENO, Antonio. **Ancient Egyptian: a linguistic introduction**. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1995.
- LYONS, John. **Linguagem e lingüística**. Tradução de Marilda Winkler Averbug e Clarisse Sieckenius de Souza. Cambridge: LTC, 1987.
- MATURANA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Tradução de Cristina Magro e Victor Paredes. Belo Horizonte: Editada da UFMG, 2001.
- MEILLET, A. **Introduction a l'étude comparative des langues indo-européennes**. Paris: Hachette, 1908.
- MELTON, J. Gordon; BAUMANN, Martin. **Religions of the world: a comprehensive encyclopedia of beliefs and practices**. Santa Barbara / Denver / Oxford: ABC CLIO, 2002.
- MENDES, Paulo. **Noções de hebraico bíblico**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1981.
- MEYROWITZ, Alexander. **Hebrew grammar**. Columbia: University of Columbia, 1872.

- MILITAREV, Alexander. **A complete etymology-based hundred wordlist of Semitic updated**: Items 35–54. Moscou / Santa Fé: Russian State University for the Humanities / Santa Fe Institute, 2011.
- MILITAREV, A. “Prehistory of Dispersal: Proto-Afrasian (Afroasiatic) Farming Lexicon.” in BELLWOOD, P.; Renfrew, C. **Proceedings of the meeting on early farming dispersals**. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- MITCHELL, Larry A. **A Student’s Vocabulary for Biblical Hebrew**. Grandville: Zondervan, 1984.
- MITHEN, Steven. **A pré-história da mente**: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência. Tradução de Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. São Paulo: UNESP, 2002.
- MONAGHAN, Patricia. **The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore**. NovaYork: Facts on File, 2004.
- MORRIS, Desmond. **O macaco nu**. São Paulo: Círculo do Livro, 1967.
- MOUNIN, Georges. **Clefs pour la semantique**. Paris: Éditions Seghers, 1972.
- MUNRO, Natalie D. **Zooarchaeological Measures of Hunting Pressure and Occupation Intensity in the Natufian**: Implications for Agricultural Origins. *Current Anthropology* Volume 45, Supplement, August–October 2004.
- NAHRA, Cinara; WEBER, Ivan Hingo. **Através da lógica**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- NARAYANAN, Vasudha. **Conhecendo o hinduísmo**. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes, 2009.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. “Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura”, in: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org). **Linguagem da religião**: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012.
- OLIVEIRA, F. **Engenharia genética**: o sétimo dia da criação. São Paulo: Moderna, 1998.
- OLIVEIRA, Ricardo Costa de. “Nostratic and DNA double hypopthesis”, in: *Genealogy-DNA-L, Archives*, Fevereiro de 2007. <<http://archiver.rootsweb.ancestry.com/th/read/GENEALOGY-DNA/2007-02/1171333138>>, acessado em 18/05/2014, às 15h35.
- OLIVEIRA, Luciano amaral. **Manual de semântica**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- OLSZEWSKI, Deborah I. “The Zarzian in the Context of the Epipaleolithic Middle East”, in: **Intl. J. Humanities** (2012) Vol. 19 (3): (1-20).
- ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**. Tradução de Enid Abreu Dobranszky. Campinas: Papirus, 1998.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PAIS, Cidmar Teodoro. **Ensaio semiótico-lingüísticos**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- PARKES, Henry Bamford. **Gods and men**: The Origins of Western Culture. New York: Vintage Books, 1965.
- PÊCHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes, 1997.
- PETERS, F. E. **Os monoteístas**: judeus, cristãos e muçulmanos em conflito e competição: volume 1: os povos de Deus. São Paulo: Contexto, 2007.
- PETROPOULOU, Maria-Zoe. **Animal sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- PFEIFFER, John E. **The emergence of man**. Londres/Nova York: Harper&Row, 1969.
- PLOTINO. **Tratado das Enéadas**. Tradução de Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2000.

- POKORNY, Julius. **Indogermanisches etymologisches Wörterbuch**. Berna: Francke, 1989.
- PORTO, Humberto; SCHLESINGER, Hugo. **Dicionário enciclopédico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- POSSEBON, Fabrício. **Rigveda: a sabedoria das estrofes**. João Pessoa: Ideia/UFPB, 2006.
- PROGOFF, Ira. “Sonho desperto e mito vivo”, in: CAMPBELL, Joseph (org.). **Mitos, sonhos e religião: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- QUEIROZ, João. “Comunicação animal – problemas e métodos”, in: Com Ciência, 2006. Disponível em < <http://www.comciencia.br/comciencia/index.php?section=8&edicao=17&id=170&tipo=1>>, acessado em 30/05/2014, às 11h19.
- QUILES, Carlos. **A grammar of Modern Indo-European**. Vol I. Badajoz: Dnghu Adsoqiation, 2007.
- RADHAKRISHNAN, S. **Indian Philosophy**. Calcutá: University of Calcutta, 1948.
- RATCLIFFE, Robert R. “Afroasiatic Comparative Lexica: Implications of Long (and Medium) Range Language Comparision”, 1999. Disponível em <www.tufts.ac.jp/ts/personal/ratcliffe/>, acessado em 12/04/2014, às 23h.
- RENFREW, Colin. **L'enigme indo-européenne: archéologie et langage**. Paris: Champs/Flamarion, 1990.
- RICHARDS, T. A.; GIBSON, Christine. **Hebrew Language**. New York: Pocket Books, 1955.
- RICHARDSON, Don. **Os senhores da terra**. Belo Horizonte: Betânia, 2003.
- RICHTER, Tobias et al. **Interaction before agriculture: exchanging material and sharing knowledge in the Final Pleistocene Levant**. Cambridge: Cambridge Archaeological Journal 21:1, 2011. Encontrado na página: <discovery.ucl.ac.uk/1343637/1/download20.pdf>, acessado em 12 de março de 2014, às 13:45.
- RÓNAI, Paulo. **Gradus primus**. 16 ed. São Paulo: Cultrix, 2003.
- ROSENFELD, Anatol. **A personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1977.
- SCHMIDT, Bettina E. “A antropologia da religião”. In: USARSKI, Frank. **Espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- SCHAEFFER, Francis. **A morte da razão**. São Paulo: ABU/Fiel, 2001.
- SCHWANTES, Siegfried J. **Pequeno dicionário hebraico-português do Velho Testamento**. Engenho Novo/RJ: Seminário Adventista Latino-Americano, 1981.
- SERENSEN, M. L. S. “The Archaeology of Gender”, in: OTTE, M.; BIGLARI, F.; JAUBERT, J. (org.). **Iran Palaeolithic: Proceedings of the XV World Congress UISPP**. Lisboa, Vol. 28, 2009.
- SERGEANT, Bernard. **Les Indo-Européens: histoire, langues, mythes**. Paris: Éditions Payot & Rivages, 1995.
- SOLECKI, Ralph S. “Shanidar IV, a Neanderthal Flower Burial in Northern Iraq”, in: **Science**, n. 190, 1975, pp. 880-881.
- SOLIÉ, Pierre. **Mitanálise Junguiana**. Tradução de Fanny Ligeti. São Paulo: Nobel, s/d.

- SOUTHWORTH, Franklin. "Rice in Dravidian", in: **Springer**, 22 March 2014. Disponível em <<http://link.springer.com/article/10.1007/s12284-011-9076-9>>, acessado em 12 de abril de 2014, às 8:11.
- STAROSTIN, George. "On the genetic affiliation of Elamite Language", in: **Mother Tongue**, vol. VII, 2002, pp. 147-170.
- STAROSTIN, G. S.; DYBO, A. V. "In defense of the Comparative Method, or the End of the Vovin Controversy" in: **Orientalia et Classica**, Vol. XIX, 2008, 00. 119-258.
- STRONG, James. **Strong's Exhaustive Concordance of the Bible**. Peabody/EUA: Hendrickson Publishers, 2006.
- SUZUKI, D.T. **Introdução ao Zen-Budismo**. Tradução de Murillo Nunes de Azevedo. 4ª ed. São Paulo: Pensamento, 1990.
- SYKES, Bryan. **Adam's curse: a future without men**. Londres: Corgi Books, 2003.
- TERRA, João Evangelista Martins. **O deus dos indo-europeus: Zeus e a proto-religião dos indo-europeus**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- THEIL, Ralf. "Is Omotic afroasiatic?: a critical discussion", in: **UiO – Universitetet i Oslo**, no. 2110, vol 07, 2007, disponível em < <http://www.uio.no/studier/emner/hf/iln/LING2110/v07/THEIL%20Is%20Omotic%20Afroasiatic.pdf>>, acessado em 14/07/2012, às 15h02.
- TRAUNECKER, Claude. **Os deuses do egito**. Tradução de Emanuel Araújo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.
- ULLMAN, Stephen. **Semântica: uma introdução à ciência do significado**. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970.
- VANZAGO, Luca. **Breve história da alma**. Tradução de Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Tradução de João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. Tradução de Anna Lia A. de Almeida [et al.]. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- VIARO, Mário Eduardo. **Etimologia**. São Paulo: Contexto, 2011.
- WATTS, C. A. **A evolução cultural do homem**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.
- WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- WHARTON, Edward Ross. **Etyma Graeca**. Londres: Percival and CO., 1980.
- WHITE, Hayden: **Meta-história: A imaginação Histórica do Século XIX**. Tradução de José Laurêncio de Melo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.
- ZANOTTI, D. G. "The evidence for Kurgan Wave One as Reflected by the distribution of 'Old Europe' Gold Pendants". **JIES**, n. 10, 1982, pp. 223-234.
- ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção e leitura**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. 2a ed. São Paulo: Cosac Naigy, 2007.
- _____. **A letra e a voz**. Tradução de Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

NA INTERNET

Bible Hub:

<http://biblehub.com/>

Greek Dictionary Headword Search Results:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>

The Global Lexicostatistical Database:

<http://starling.rinet.ru/new100/main.htm>

Starling.NET:

<http://starling.rinet.ru/>

Portal FrameNet:

<http://www.ufjf.br/framenetbr/>