



Alexandre Santos de Moraes<sup>1</sup>

O Pan-helenismo<sup>2</sup> ocupa uma posição central para a maioria dos pesquisadores que se dedicam a pensar a etnicidade grega. Há que se reconhecer as razões para essa ênfase. No século V a.C., à leste, a Hélade resistia ao poderoso projeto expansionista do Império Persa; à oeste, travava batalhas contra os etruscos, cartagineses e outros povos da Península Itálica. Admite-se frequentemente que esses eventos, ainda que não tenham necessariamente inventado, ajudaram a consolidar o ideário pan-helênico e deram uma robustez inédita à noção de “ser grego” por oposição ao “ser bárbaro”. Escusado lembrar que ao longo da história o termo *bárbaro* irrompeu as fronteiras da Hélade para consolidar sua presença na maior parte das sociedades, antigas e modernas, em especial no Ocidente. Ele está sempre por aí, mas vez por outra reaparece com mais vigor em estudos acadêmicos, nas páginas da imprensa e mesmo nas conversas cotidianas, atuando como o epítome do grotesco, da diferença, da irracionalidade, enfim, do oposto ao *ser civilizado*<sup>3</sup>.

Nos discursos antigos, não há como ignorar o emblemático sonho da rainha Atossa que Êsquilo apresentou ao público ateniense na tragédia *Os Persas*. A esposa do falecido rei Dario previu a queda de seu filho Xerxes quando ele tentava domar a Hélade, representada em seu devaneio onírico por uma

---

1 Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA/UFF) e colaborador do Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ).

2 Neste artigo, entendo o Pan-helenismo como um discurso político capaz de prover uma sensação pertencimento às comunidades de língua grega, baseado em critérios simultaneamente culturais e políticos de caráter aglutinador e que atuou na produção e reprodução da identidade helênica. Nesse sentido, estou de acordo com a abordagem de Lynette Mitchell (2007, p. 19-20), para quem “uma das funções do Pan-helenismo foi colmatar e obscurecer a diferença entre as unidades e os desajustes tanto culturais quanto políticos no mundo grego. Outra função foi explorar o vazio criado pela disparidade cultural, ou pelo menos as supostas diferenças culturais, negociando assim os limites da diferença”.

3 Sobre a questão, além do bem conhecido livro de Roger-Pol Droit, *Généalogie des barbares* (2007), vale consultar outras referências oportunamente indicadas por Tvetan Todorov (2010, p. 23-65) em seu livro que discute as dissensões modernas entre Ocidente e Oriente. Aliás, neste trabalho o autor também reserva espaço para refletir historicamente sobre o “perfil do bárbaro”, e, obviamente, faz o recuo habitual à Grécia Antiga.

mulher que vestia trajes dóricos e que se recusava a aceitar as rédeas que o rei lançava sobre ela (ÉSQUILO, *Os Persas*, vv. 176-214). A autonomia e liberdade das *pólis* figurava então como um marcador identitário de altíssimo valor. A questão era insistentemente retomada nos discursos de oradores, no palco dos teatros trágico e cômico, na pena dos historiadores, em cenas figurativas nas cerâmicas e nos mais diversos espaços de interlocução disponíveis ao longo do Período Clássico (séc. V ao IV a.C.).

Os apelos narrativos presentes na documentação textual e na cultura material estimulam os debates historiográficos sobre o Pan-helenismo, que são tão ricos quanto polêmicos. Nesse cenário, a problemática particular de que me ocupo tem a ver com a posição atribuída aos poemas homéricos. Estaria esse sentimento de pertença à Hélade presente, ainda que de modo germinal, na *Iliada* e a *Odisseia*? As narrativas seriam referências adequadas para refletir sobre algum aspecto do Pan-helenismo? Exploro nesse artigo esses e outros problemas pontuais através de uma discussão sobre como Homero tem sido interpretado em estudos sobre a etnicidade.

## ETNICIDADE ENTRE MODERNOS E ANTIGOS

O conceito de etnicidade tem sido exaustivamente explorado desde sua adoção nas ciências sociais anglo-saxônicas a partir da década de 1970<sup>4</sup>. De início, tratou-se de um desenvolvimento da noção de *identidade*, amplamente debatida a partir da década de 1950 e marcadamente polissêmica, em especial quando associada à noção tanto complementar quanto antitética de *alteridade*. No mais, diferentemente do conceito de identidade, que se presta a análises tanto de grupos quanto de indivíduos (evocando, neste caso, o étimo *id*, que se tornou célebre pela psicanálise freudiana), o de etnicidade se associa necessariamente à pertença a um grupo, variando em função do tipo de vínculo capaz de assegurar essa sensação de pertencimento.

Considerando o fundamento do vínculo, duas tendências principais resistem a tentativas conciliatórias, ainda que elas existam. Por um lado, no âmbito da perspectiva conhecida como *primordialista*, arroga-se que a pertença

---

4 Remeto-me, nesse momento, às conclusões de Philippe Poutignat e Jocelyn Streiff-Fenart (2001, p. 21). A despeito da utilização comprovada a partir da década de 1940, somente a partir de 1970 irá recrudescer sua presença, especialmente após o lançamento da revista *Ethnicity* (1974). Os autores recordam, inclusive, a adoção tardia do conceito no meio acadêmico francês, situada especificamente em 1981 quando da mesa-redonda organizada por Françoise Morin na Associação Francesa dos Antropólogos.



ao grupo étnico depende de traços primordiais<sup>5</sup>, por vezes biologicamente justificados e utilizados como operadores para explicar a hipotética coesão de algum grupo social. O corpo é frequentemente visto como o lugar em que tais operadores se tornam mais explícitos, mas costumes, tradições e uma história comum não são necessariamente desprezados. O aspecto geral, conforme Bromley (1974, p. 61) defendeu, é que a expressão étnica é tão resistente que persiste ao longo de gerações e através de uma variedade de formas sociais. Nesse caso, a pertença ao grupo étnico tende a ser vista como um dado essencial, sendo frequentemente admitida como *involuntária*. As análises enfatizam as relações *intraétnicas*<sup>6</sup>, pois como um dado primordial, o grupo se produz e reproduz com base em seus próprios dispositivos, e não através da relação com outros grupos.

Por outro lado, a maior parte dos analistas tende a recusar essa perspectiva e defender que o grupo étnico é caracterizado, sobretudo, pela *pertença voluntária* dos membros que o integram. Sob esse ponto de vista, a variedade de abordagens é vertiginosa. Certos autores defendem, por exemplo, que a etnicidade é uma estratégia parcialmente controlada por alguns grupos com vistas a exercer influência política e econômica<sup>7</sup> ou, para outros, racionalmente escolhida, como defendeu Banton (1983), fortemente amparado pelo Individualismo Metodológico de Max Weber. No entanto, a ênfase recai muitas vezes sobre as trocas culturais capazes de definir diferenças étnicas, como Lee Drummond (1980, p. 352-374) observou em estudo sobre a Guiana no qual enfatizava os símbolos de distintividade que permitiam identificar, em *si mesmos* e nos *outros*, tais diferenças. Sublinha-se, sobretudo, que os processos de identificação, formação e construção de grupos étnicos são percebidos a partir de relações dialéticas, de tal feita que as interações sociais concorrem diretamente para a promoção de sensações de pertencimento, que podem ser reivindicadas pelo grupo a despeito da existência pregressa de formas de classificação<sup>8</sup>.

5 Admite-se frequentemente que o termo *primordial* teria sido cunhado por Edward Shils (1957, p. 131) em uma discussão sobre Teoria Social publicada no *The British Journal of Sociology*.

6 Sobre o tema, consultar os trabalhos de Marcus Banks (1996) e Michael Banton (1983). As relações interétnicas também ocupam as preocupações de uma perspectiva sociobiológica que, no caso de Pierre Van den Berghee, tem preclara influência do paradigma neodarwinista. De acordo com este autor, as sociedades humanas estabelecem vínculos semelhantes àqueles observáveis em outras sociedades animais, calcadas nos interesses próprios de seus membros individuais que podem ser avaliados em termos de “sucesso reprodutivo” (VAN DEN BERGUE, 1981, p. 11).

7 Como, por exemplo, nos trabalhos de A. Cohen (1974) e de Glazer & Montnihan (1975).

8 Acerca de trabalhos que privilegiam o paradigma interacionista, poder-se-ia citar as pesquisas de Lyman & Douglass (1972, p. 344-365), Mitchell (1956), Berreman (1975, p. 71-105), dentre muitos outros.

Nesse cenário, os estudos do antropólogo alemão Fredrik Barth repercutiram intensamente no meio acadêmico. Sua principal contribuição foi, sem dúvida, o conceito de *fronteiras étnicas*. Barth parte de dois princípios basilares:



“Em primeiro lugar, torna-se claro que as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente processos de exclusão e de incorporação, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, essas distinções são mantidas [...] em segundo lugar, há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não apenas atravessam essas fronteiras como também muitas vezes baseiam-se precisamente na existência de *status* étnicos dicotomizados. Dito de outro modo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitação sociais mas, ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos” (BARTH, 2000, p. 26).

A leitura do clássico *Os grupos étnicos e suas fronteiras* sugere que o termo central, *fronteira*, é tomado simultaneamente em um sentido material, relativo ao espaço, e metafórico, nos termos de uma acepção relativa à forma com que as diferenças culturais são mobilizadas pelos grupos. A fronteira também é vista sob seu duplo aspecto: ao mesmo tempo em que estabelece uma rotura, é um ponto de contato. Não há, portanto, a defesa da fronteira como a demarcação que promove uma indiferença hostil entre dois grupos, mas aquilo que sustenta a existência de grupos através de diferenças classificatórias, admitidas pelo autor como “categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios agentes [grifo meu]” (BARTH, 2000, p. 27). Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart observam oportunamente que o pensamento de Barth parece conciliar duas abordagens: a primeira é marcadamente interacionista, sugestiva a partir de referências ocasionais a Goffman, ao passo que a segunda privilegia a ação individual, numa aproximação ao pensamento weberiano. Apesar disso, os autores ressaltam que a riqueza e a complexidade de suas análises do fenômeno étnico tornam-no um autor de difícil classificação (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 113). No mais, concordo que o principal mérito de Barth, conforme observou Ciro F. Cardoso, foi perceber

“que a fronteira étnica depende da cultura, utiliza a cultura, mas não é idêntica a esta última tomada em seu conjunto. Dois grupos sociais vizinhos, muito parecidos culturalmente, podem chegar a considerar-se completamente diferentes e excludentes do ponto de vista étnico, opondo-se com base em um único elemento cultural isolado, tomado como critério” (CARDOSO, 2005, p. 186).



Essas e outras questões são decisivas para a análise dos grupos étnicos na Antiguidade e ficam evidentes, mesmo quando não declaradas, nas opções teóricas dos autores. Aliás, a influência de teorias modernas para a reflexão da etnicidade nas sociedades antigas acompanha a constatação, na maioria das vezes expostas nos capítulos introdutórios, de que os conflitos étnicos do mundo moderno ensejam a convocatória para que as sociedades de um passado mais remoto atuem como espaço de reflexão para os dilemas e conflitos do presente.<sup>9</sup>

O livro *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (1997), de Jonathan M. Hall, teve impacto significativo nas pesquisas sobre a etnicidade helênica. Em termos teóricos, aproxima-se do pensamento de Max Weber. Após uma crítica sucinta a determinados critérios comumente usados para definir etnicidade nos estudos do pós-Segunda Guerra Mundial, Hall sugere que a conexão de um território específico com um mito comum de descendência é a característica mais distintiva dos grupos étnicos, isso porque a etnicidade é sobretudo discursiva, de tal modo que “este reconhecimento, contudo, não significa a reivindicação de uma abordagem genética da identidade étnica, porque o mito de descendência é precisamente o reconhecimento de uma ancestralidade presumidamente compartilhada” (HALL, 2000, p. 2). Assim, “a realidade genealógica é de certa forma irrelevante. O que importa é que o apelo a uma descendência comum é consensualmente admitida” (HALL, 2000, p. 2). O fundamento dessas assertivas é atribuído pelo próprio autor ao paradigma subjetivista da sociologia weberiana, que enfatizava a crença como elemento de construção de grupos humanos. Assim, conclui Hall, “não importa se deve ou não devem existir relações consanguíneas objetivamente” (HALL, 2000, p. 26).

Em um segundo estudo, que retoma em parte as discussões da obra supracitada, Jonathan M. Hall procura resumir suas perspectivas acerca do fenômeno étnico. Tem-se, por exemplo, a definição de que “o grupo étnico é uma coletividade auto-atributiva e auto-denominada que constitui, em si,

---

9 Em seu *Greeks and Barbarians* (2013), Kostas Vlassopoulos identifica que a dissensão entre gregos e bárbaros é comumente “vista como parte da distinção mais ampla entre Ocidente e Oriente”, e retomando as considerações de Anthony Pagden, constata que “para muitas pessoas, o 11/09 foi outro ato na longa peça que começou no verão de 490 a.C. no campo de batalha de Maratona” (PAGDEN, 2008, p. 2 *apud* VLASSOPOULOS, 2013, p. 1-2). O mesmo expediente é utilizado por Edith Hall no prefácio de seu *Inventing the Barbarian – Greek self-definition through tragedy*, onde menciona furtivamente a percepção dos conflitos que envolveram diferentes nações, pessoas e grupos étnicos no século XX para considerar que “todas as épocas procuram no estudo do mundo antigo um contexto no qual se expressa suas próprias preocupações” (HALL, 2004, p. ix). Dispositivo semelhante é observável na primeira linha de *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (1997), onde Jonathan M. Hall escreve que “nós vivemos em um mundo cercado de conflitos étnicos” (HALL, 2000, p. 1).



uma oposição a outros grupos de ordem similar” (HALL, 2002, p. 9). Trata-se de uma premissa amplamente inspirada em A. Smith, Barth e Goffman, mas também sugerida por Van de Berghe, Eriksen e Banks em estudos com objetivos e perspectivas radicalmente diferentes entre si. O mesmo se aplica a outros vários postulados, tomados como diretrizes iniciais para a pesquisa que faz acerca da formação e manutenção da consciência de “ser heleno”<sup>10</sup>. Apesar disso, Hall permanece coerente em relação ao Individualismo Metodológico, já que insiste em centrar as análises na articulação entre genealogia e territorialidade como critérios definidores de *discursos*<sup>11</sup> étnicos.

Obviamente, a ênfase no subjetivismo não é consensual, ainda que a visão instrumentalista não desconsidere necessariamente as condições materiais que possibilitam a formação e manutenção de fronteiras étnicas. Porém, posto que a auto-definição é um critério decisivo que emerge com a crítica ao primordialismo, alguns especialistas foram levados a considerar que representações culturais que se tornam símbolos da etnicidade são derivadas de práticas habituais e experiências comuns a várias pessoas. É nesse sentido, por exemplo, que Siân Jones sinaliza a possibilidade de tratamento do problema a partir do conceito de *habitus*, tal como proposto por Pierre Bourdieu, e enfatizando, sobretudo, a relação ativa que existe entre os agentes e a cultura. Para a autora, “com base na teoria da prática de Bourdieu, pode-se argumentar que a construção intersubjetiva da identidade étnica é fundamental nas disposições subliminares compartilhadas dos *habitus* que formam e são formadas por semelhanças práticas objetivas” (JONES, 1997, p. 90). Essa perspectiva foi levada em consideração, por exemplo, na tese de Johannes Siapkak (2003) sobre as identidades étnicas na Grécia Antiga com ênfase na Messênia.

---

10 Dentre as assertivas de Hall, vale listar: 1) Aspectos biológicos, língua, religião ou aspectos culturais podem aparecer como marcadores identitários sem que necessariamente sejam suficientes, em si, para definir um grupo étnico; 2) os mitos de descendência comum atuam como um critério central na distinção entre diferentes grupos étnicos; 3) grupos étnicos não são estáticos ou monolíticos, estando frequentemente suscetíveis a processos de assimilação e diferenciação; 4) a participação em um grupo étnico não é a dimensão identitária mais saliente diante do repertório de identidades e papéis sociais que os indivíduos possam adotar em função das circunstâncias e objetivos, ainda que possa se tornar preeminente diante de alguma ameaça à integridade do próprio grupo; 5) Etnicidade geralmente emerge em contextos de migração, conquistas ou apropriação de recursos de um grupo a expensas de outro. As referências utilizadas para o uso dessa série de postulados podem ser consultadas em HALL, 2002, p. 10.

11 Vale notar que a perspectiva de Hall é absolutamente tributária da dimensão discursiva, o que traz como consequência óbvia a restrição aos pontos de vista de quem produziu o discurso. Nesse sentido, Carla Antonaccio adverte que “Para Hall, a linha de fundo é a etnicidade definida pelos critérios falados e escritos sobre a terra natal, da história compartilhada e dos descendentes. Como se notou anteriormente, para os arqueólogos, essa insistência nos discursos falados ou escritos torna muito do passado inacessível, tanto da experiência do passado pré-literário (ou iletrado) quanto das pessoas que não pertenciam às elites” (ANTONACCIO, 2009, p. 37).



Esses e outros exemplos disponíveis na historiografia revelam um amplo espectro de abordagens, que variam não apenas em função dos *corpora* documentais analisados, mas destacadamente em razão das escolhas teóricas dos autores. No entanto, em meio à diversidade, nota-se que a maioria dos estudos tende a analisar a ideia de pertença a um grupo étnico sob um prisma situacional, de tal forma que os desenvolvimentos culturais que asseguraram a oferta de símbolos diacríticos mobilizados pelo discurso étnico não se confundem com o discurso étnico propriamente dito: eles podem estar lá, presentes e atuantes, mas sem a consciência coletiva que envolve um sentimento de pertença, a etnicidade não se realiza.

Este talvez seja o ponto decisivo para compreender a posição que os poemas homéricos ocupam nos debates sobre a etnicidade helênica, particularmente quando o Pan-helenismo é tomado como medida primeira. No marco de uma análise histórica que contingencie o diálogo entre mudanças e permanências, a questão da nomenclatura pode representar um aspecto deveras pontual, restringindo não apenas a possibilidade de uma análise holística, mas a tomada do fenômeno em sua própria historicidade<sup>12</sup>. Não há dúvida de que Barth, em termos metodológicos, estava preocupado em “explorar os diferentes processos que parecem estar envolvidos na geração e manutenção dos grupos étnicos” (BARTH, 2002, p. 27). Para isso, propunha deslocar “o foco da investigação da constituição interna e da história de cada grupo para as fronteiras étnicas e sua manutenção” (BARTH, 2002, p. 27). De um ponto de vista etnográfico, a proposta é absolutamente pertinente, ainda que esteja longe de funcionar como um axioma. Do ponto de vista da análise histórica dos grupos étnicos, contudo, é de se questionar se a lógica situacional não é apenas plausível, mas desejável. Essas considerações são, a meu ver, decisivas para compreender a forma com que os poemas homéricos são lidos quando o Pan-helenismo figura no horizonte primeiro das preocupações.

## HOMERO E O PAN-HELENISMO

As razões para a centralidade do Pan-helenismo nos estudos sobre a etnicidade grega foram ligeiramente identificadas no primeiro parágrafo deste artigo, e não seria absurdo especular que a tradição historiográfica o faça não apenas pela força impositiva dos eventos históricos em si. Parece inegável que o acento dado ao ideário pan-helênico não foi o mesmo em todas as *póleis*, que

12 Daí a conclusão do próprio Jonathan Hall, em consonância com a perspectiva de Smith (1986, p. 22-30), de que é impossível existir um grupo étnico sem que haja um uso coletivo de um etnônimo, ou seja, um nome capaz de “encapsular a ‘essência’ do grupo” (HALL, 2000, p. 25).



tinham interesses políticos e econômicos bastante diversificados e, por vezes, incompatíveis. S. Pearlman chegou a argumentar que tal discurso operou em nível de propaganda e foi utilizado principalmente pelos atenienses para legitimar suas políticas imperialistas (PERLMAN, 1976, p. 5).

É bem verdade que os combates monumentais que opuseram gregos e persas permitiram a construção de uma narrativa potencialmente capaz de sugerir um sentido inédito de unidade cultural a uma Hélade caracterizada pela absoluta ausência, ao longo de toda sua história, de instituições políticas capazes de aglutinar centenas de *pólis* sob a égide de leis compartilhadas e de um governo centralizado. Não parece absurdo especular que há nessa unidade um atrativo nada desprezível para uma tradição historiográfica que aprendeu a pensar as relações entre os povos sob o paradigma da *nação*, muito presente nos estudos modernos sobre a etnicidade e que também gera debates, apesar de aparentemente anacrônico, nas pesquisas sobre o mundo pré-moderno<sup>13</sup>.

Nesse cenário, as sociedades representadas pelos poemas homéricos não figuram necessariamente como uma etapa histórica do desenvolvimento da cultura helênica, mas como um discurso estratégico, ou seja, como a marca de uma tradição compartilhada. Dito de outro modo, a presença de Homero no período de difusão do ideal pan-helênico é frequentemente vista não como um vestígio que permite reconhecer a ancestralidade de muitos costumes, mas como os mitos que atuam como elementos agregativos de uma helenicidade que se forjou mais recentemente e que precisava ser defendida. Assim, numa perspectiva situacional, chega-se à conclusão razoavelmente incômoda de que os helenos se reconhecem em poemas em que eles próprios não estão presentes na condição de grupo<sup>14</sup>.

Como visto, a etnicidade depende da cultura, mas não se confunde com ela se tomada em seu conjunto. Poder-se-ia, em última instância, identificar um “*ethos* helênico” nas personagens homéricas, expresso a partir das formas de associação, dos comportamentos, dos símbolos distintivos, das relações com os estrangeiros, das práticas, valores e ideias. Ainda assim, seria um passo demasiadamente arriscado reconhecer na *Iliada* e na *Odisseia* traços bem definidos

13 Remeto-me mais uma vez ao artigo *Etnia, nação e mundo pré-moderno: um debate*, de Ciro Cardoso, no qual o autor problematiza a questão e assevera que “seria impossível, de imediato, dar uma solução ao debate sobre ser ou não aplicável ao mundo pré-moderno o conceito de nação” (CARDOSO, 2005, p. 187). De todo modo, ainda que o uso da ideia de nação não pareça apropriado, cabe recordar não apenas que a discussão existe, mas que a lógica operante da nacionalidade e do nacionalismo pode atuar de modo bastante enfático nos argumentos dos historiadores, mesmo daqueles que recusam terminantemente o uso do conceito.

14 Como observou Edward M. Anson (2009, p. 11), “os gregos ou helenos reconheciam a nacionalidade Pan-helênica comum invocando o mito da Guerra de Tróia e uma versão, em grande parte mítica, da guerra contra os persas como exemplo da unidade helênica”.



do discurso Pan-helênico quando se admite que dele depende a consolidação da ideia de *barbárie* e a correlativa assunção dos persas como principal medida de estranhamento. Contudo, uma leitura minimamente atenta permite ao analista reconhecer uma série de discursos cujo sentido étnico não é apenas evidente, mas portador de características bastante similares àqueles que seriam recuperados nas exortações contra essa mesma *barbárie* que, por contraste, teria permitido a gênese da “helenicidade”.

A existência de padrões culturais que persistiram através das gerações é tanto óbvia quanto compreensível, já que Homero esteve presente no cotidiano dos gregos ao longo de toda sua história, a ponto de Platão mencionar a existência em sua época de admiradores de Homero que o consideravam “o educador da Grécia” (PLATÃO, **República**, 606E). O que chama a atenção, contudo, é a forma com que a defesa dos valores que definiam o *ethos* dos protagonistas, bem como a caracterização de seus oponentes, dimensionam um olhar acerca de *si mesmo* e do *outro* que facilmente poderiam ser classificados como *discurso étnico*.

Ora, é certo que a persistência de aspectos culturais não resolve a questão, mas a existência de discursos que fazem uso desses aspectos em torno de uma consciência de grupo torna o problema bem mais complexo. Diversos dispositivos operados em séculos posteriores para definir etnicidade, particularmente alguns critérios para a representação da *barbárie*, já marcavam presença nos poemas homéricos<sup>15</sup>. Com isso não afirmo que o discurso étnico na Hélade do Período Clássico seja em qualquer nível idêntico ou uma mesma espécie de “continuidade”, tampouco que dialogue com os mesmos grupos ou tenha abrangência equiparável à dos épicos homéricos. Obviamente, a experiência da guerra contra os persas representou uma etapa decisiva para a construção dos discursos sobre a “helenicidade”, o que não significa dizer que algumas *formações discursivas* mobilizadas para esse fim não estivessem previamente disponíveis e que não fossem praticadas em períodos mais recuados da história, fazendo parte desse modo da própria *história* da formação da helenicidade.

Certamente que os épicos possuem diferenças sensíveis em relação ao tratamento que dão ao *outro*, mas ambos permitem identificar, apesar de tomarem caminhos distintos, uma exaltação bastante coerente de uma série de

15 Nessa lógica, não há como defender o advento de “mecanismos” inovadores do discurso étnico do Período Clássico. Por essa razão, não me parece operativa e empiricamente observável a distinção que Jonathan M. Hall faz da auto-definição grega pensada *from without* e *from within*, que teria emergido com a consolidação do estereótipo do persa, generalizando a imagem exótica, tiranizada e ininteligível dos povos bárbaros, de tal modo que só então a identidade grega teria sido capaz de se definir “pela exclusão” (HALL, 2000, p. 47).



valores e comportamentos que orientou a construção de identidades étnicas<sup>16</sup>. Na *Iliada*, a coesão dos aqueus depende não apenas da existência de diferenças culturais ou de animosidades políticas, mas, sobretudo, do reconhecimento dessas diferenças com base na leitura que fazem do *ethos* troiano. Na *Odisseia*, o contraste se dá através das fronteiras que distinguem o mundo de Odisseu do mundo dos povos visitados, quiçá ampliando-se em torno do dilema que envolve a manutenção de sua própria humanidade. Essas diferenças explicam em parte as razões pelas quais a *Iliada* gozou de maior popularidade que a *Odisseia*, principalmente no Período Clássico ateniense: enquanto na última os esforços se associam aos limites dimensionáveis que distinguem a civilidade da selvageria, na *Iliada* as alteridades estão no nível humano, são tangíveis e disponíveis para o embate. O “outro étnico” tem um nome, vive em uma região específica, possui uma história, goza do apoio de aliados e da repulsa de inimigos; enfim, os troianos são inimigos deste mundo, similares a todos aqueles combatidos e potencialmente combatíveis. Esse expediente explica o apelo da narrativa iliádica não apenas de um ponto de vista interdiscursivo, mas também de sua mítica vinculação aos eventos que originalmente aglutinaram os povos de língua grega em torno de uma demanda comum, especialmente sintetizada na emblemática afirmação de Tucídides: “antes da guerra de Tróia, não vemos nenhuma realização comum da Hélade” (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, I, 3).

Essas indicações gerais, porém, estão longe de serem consensualmente admitidas. As análises que defendem o reconhecimento ou não de distinções étnicas nos poemas homéricos, e mais especificamente a “ascendência homérica” dos Pan-helenismos arcaico e clássico, são baseadas em argumentos cuja contestação depende não apenas da crítica literária, mas da adoção de um ponto de vista diferente sobre a questão da etnicidade. Algumas questões são bastante recorrentes e indicam a riqueza das discussões a que me refiro.

O debate começa por uma série de ressalvas, que vão desde o entrecruzamento das teorias modernas sobre etnicidade com o amplo campo semântico do vocábulo *ethnos*, à própria crítica acerca dos limites epistemológicos do conceito. Irad Malkin, por exemplo, compreende que “a etnicidade não é por

16 Nesse caso, é preciso defender que a poesia épica não é apenas o espaço em que dada experiência social é representada sob a marca de uma estética literária particular. Trata-se, na verdade, de um dado estruturado e estruturante: ainda que ela informe determinados aspectos da vida em sociedade que permitiu sua gênese, também fazia parte dos repertórios discursivos que permitiam a produção e reprodução dessas mesmas estruturas. A atuação dos *aedos*, nesse caso, deve ser considerada de um ponto de vista estratégico, já que através de sua itinerância, como notei oportunamente (MORAES, 2012, p. 71-92), eles construíam essas tradições e informavam as diversas comunidades de língua grega acerca dos acontecimentos mais recentes.



definição a única (ou talvez a maior) forma da identidade grega”, não sendo “necessariamente um conceito-chave para todos os períodos” (MALKIN, 2001, p. 4). A opção de David Konstan, por sua vez, foi a de considerar uma tripartição da história grega, assumindo o pressuposto de que não há como defender a constância da identidade étnica ao longo de todos os períodos. Assim, adotou a estratégia heurística de examinar a etnicidade em momentos históricos diferentes: “a época arcaica dos épicos homéricos, a era das cidades-Estado a partir do fim do século V a.C. e o tempo do Império Romano” (KONSTAN, 2001, p. 29). Mais do que isso, na esteira da tendência atual de crítica ao primordialismo, levando em consideração que a etnicidade se constrói relativamente a outros grupos, mesmo no Período Clássico não há como imaginar uma identidade étnica monolítica, ainda que seja tentador transformar a oposição entre gregos e bárbaros em uma medida primeira que exceda todas as demais em importância. Como percebeu Ciro Cardoso, a etnicidade grega deve ser observada a partir de, pelo menos, três níveis: “o menor, considerando cada *pólis* como uma unidade particular, o intermediário, referente às divisões dialetais associadas a diferentes mitos de origem (dórios, jônios, eólios, arcado-chipriotas) e o mais amplo, no âmbito da oposição entre helenos e bárbaros” (CARDOSO, 2002, p. 79). Apesar disso, é inegável que o acento recai frequentemente na oposição binária “nós-eles”, em muito estimulada pela centralidade dada às análises das *Histórias* de Heródoto e das tragédias de Ésquilo, como se observa respectivamente em *Le miroir d’Hérodote* (1980), de François Hartog, e em *Inventing the Barbarian: Greek self-definition through tragedy* (1989), de Edith Hall, dois estudos de inegável impacto, amplamente consultados pelos especialistas na questão.

Diversas passagens dos épicos, especialmente da *Ilíada* (pelas razões supracitadas), expõem a riqueza do dissenso que caracteriza o debate. O encontro de Glauco e Diomedes é emblemático para compreender as dificuldades que se interpõem na análise da etnicidade em situações de conflito. Durante a refrega entre aqueus e troianos narrada no Canto VI da *Ilíada*, eles se deparam no meio das duas hostes e dialogam antes do iminente embate singular. Diomedes, que lutava junto ao exército aqueu, admirando a aparência do adversário, inicia o diálogo perguntando a ascendência do filho de Hipóloco (HOMERO, *Ilíada*, VI, vv. 123-143). A resposta do herói lício leva o filho de Tideu a recordar os antigos vínculos que uniam seus respectivos *oikoi*, já que num passado próximo Eneu recebeu Belerofonte por vinte dias em seu palácio e trocaram dons hospitalares. Diante dessa constatação, o aqueu declara:

*Por conseguinte, sou teu amigo e anfitrião em Argos;  
tu és meu, na Lícia, se eu visitar a terra daquele povo.*



*Evitemos pois a lança um do outro por entre esta multidão.  
Há muitos troianos e seus famigerados aliados para eu matar:  
aquele que o deus me proporcionar e que eu alcançar com os pés;  
e há muitos aqueus para tu matares – àquele que fores capaz.  
Mas troquemos agora as nossas armaduras, para que até estes  
aqui saibam que amigos paternos declaramos ser um do outro  
(HOMERO, *Iliada*, VI, vv. 224-231).*

Edith Hall vê nessa passagem um dos muitos exemplos que sugerem a inexistência de diferenças políticas flagrantes entre aqueus e troianos. De acordo com a autora, “se a pedra-angular da polarização conceitual de gregos e bárbaros foi política”, é preciso compreender a repulsa coletiva a Dario e Xerxes como uma nova ideologia então emergente, dado que “não há prenúncio de uma distinção política entre gregos e não-gregos no pensamento arcaico” (HALL, 2004, p. 15). Essa conclusão advém do princípio de que “o mundo dos poemas homéricos é dividido por um grande abismo, mas ele é separado não por grupos de diferentes etnicidades ou linguagens, e sim entre aristocratas e pessoas comuns” (HALL, 2004, p. 14).

Obviamente, a interpretação dessa passagem envolve uma série de variáveis, passando pelos ritos de hospitalidade, pelas relações de *philia* e pela construção das alianças políticas que caracterizaram as relações entre diversas comunidades em uma época anterior à da formação das *póleis*. Em linhas gerais, esse encontro pode ser compreendido como o elogio a um princípio diplomático que foi capaz de exceder, naquele ponto preciso, as questões que levaram aqueus e troianos ao enfrentamento. Como observou Lee E. Patterson (2010, p. 13), Glauco e Diomedes foram capazes de “superar as exigências da guerra, reconhecendo que em um contexto mais importante do que o imediato eles não eram de todo inimigos. A cena demonstra como pode ser possível a existência de laços entre pessoas de localidades remotas mesmo em circunstâncias improváveis”.

A noção de similitude entre práticas políticas é incapaz de sustentar *per se* a inexistência de diferenças étnicas, não apenas porque a etnicidade no mundo homérico era pensada segundo critérios historicamente particulares, diferentes daqueles do Período Clássico, mas porque as relações de *philia* construídas a partir dos ritos de hospitalidade envolvem a recepção a quem vem de fora, de tal modo que o acolhimento no seio de um grupo presume o contato com alguém que inicialmente não pertence a ele<sup>17</sup>. Mais do que

17 A celebração de banquetes é ritualmente entendida como um dos momentos mais importantes nesse esforço de acolhimento. Conforme Pauline Schmitt Pantel e François Lissarrague, “um



isso, seria preciso defender as razões pelas quais as diferenças étnicas dependem de hostilidades e exclusões recíprocas, além da necessária distinção entre grupos étnicos e comunidades políticas. Entende-se que em situações de guerra é comum que os grupos envolvidos no conflito, ainda que muito próximos culturalmente, adotem alguns símbolos de distinção que fazem da etnicidade um elemento capaz de aprofundar a querela instaurada<sup>18</sup>, mas disso não se conclui que as diferenças étnicas tenham sua existência baseada, por princípio, no conflito. Não apenas é necessário considerar que os laços de *philia* entre as famílias de Glauco e Diomedes foram construídos aparentemente em tempo de paz, mas também que eles eram suficientemente estáveis para sublimar o combate singular que se insinuava naquele momento. Nada, contudo, permite inferir que os guerreiros faziam parte do mesmo grupo étnico ou mesmo que a distinção entre gregos e troianos deva ser desconsiderada em função de um acordo particular, firmado no calor da batalha.

A linguagem é outra questão amplamente explorada e foco das principais divergências, especialmente porque sua valorização é notável na documentação antiga, “não como uma abstração, mas como um claro e concreto critério da etnicidade em um amplo contexto cultural” (ANSON, 2009, p. 6). Jonathan M. Hall (2000, p. 172-173), por exemplo, julga as evidências literárias suficientemente convincentes para sustentar que não há dificuldades comunicacionais entre gregos e troianos na *Iliada*. David Konstan atinge conclusões semelhantes ao defender que “é aparentemente impossível, tendo

---

repasto permite tornar o estrangeiro um convidado, demonstrando que ele é bem aceito e identificado como alguém importante para a comunidade. A recusa da hospitalidade mostra justamente o contrário, assinalando que a integração com a comunidade não é possível por razões religiosas, sociais ou políticas” (PANTEL; LISSARRAGUE, 2004, p. 234).

18 No Período Clássico, Heródoto traz um exemplo notável através da defesa que faz em suas *Histórias* da ascendência helênica de Alexandre I, filho de Amintas, numa tentativa de refundar os olhares sobre a Macedônia (HERÓDOTO, *Histórias*, V, 18-23) que, graças à ambiguidade com que se posicionava em relação ao Oriente, foi por vezes considerada uma terra de bárbaros. Fato é que os macedônios gozavam de características suficientemente expressivas para que essa defesa pudesse ser feita, de tal modo que considerá-los parte dos povos bárbaros era uma decisão inegavelmente política. Recordemos aqui, com ajuda de Johannes Engels (2010, p. 87), que o rei Dario I recebia tributos regulares de Amintas por volta de 510 a.C. e a Macedônia constava nas inscrições reais da Pérsia entre os povos subjugados ao Grande Rei. A relação da etnicidade como parte discursiva da afirmação de um conflito certamente extrapola os limites da Antiguidade. Kathryn Woodward recorda uma história narrada pelo escritor e radialista Michael Ignatieff acerca da guerra na antiga Iugoslávia. Nela, um soldado sérvio utiliza uma marca de cigarros como uma das marcas que os distinguiam dos croatas. A autora comenta que “trata-se de uma história sobre a guerra e o conflito, desenrolada em um cenário de turbulência social e política. Trata-se também de uma história sobre identidades. [...] Trata-se de povos que tem em comum cinquenta anos de unidade política e econômica, vividos sob o regime de Tito, na nação-estado da Iugoslávia. Eles partilham o local e diversos aspectos da cultura em suas vidas cotidianas. Mas o argumento do miliciano sérvio é de que os sérvios e os croatas são totalmente diferentes, até mesmo nos cigarros que fumam” (WOODWARD, 2000, p. 7-8).

como base os épicos em si, discriminar gregos e não-gregos tendo a linguagem como base” (KONSTAN, 2001, p. 31).



Obviamente, os épicos foram compostos, comunicados e transmitidos em uma linguagem absolutamente artificial (VLASSOPOULOS, 2013, p. 37), particularmente utilizada nas récitas dos *aedos*, diferente de todos os dialetos praticados em qualquer período da história grega. Apesar disso, como Finley (1978, p. 18) observou, “aparentemente compreendiam muito bem tanto os incultos como os instruídos em todo mundo grego”<sup>19</sup>. Ainda que haja variações particulares ao longo dos épicos, algumas vezes em função dos personagens que assumem a fala, outras decorrentes das muitas “camadas” do texto, pesava a necessidade de manter a rígida métrica e a necessidade de se fazer compreendido pelo público ouvinte. Não é habitual que narrativas de caráter literário ou etnoliterário<sup>20</sup> sejam compostas respeitando as possíveis diversidades linguísticas de seus personagens, não apenas porque isso implicaria que os autores e receptores conhecessem e estivessem dispostos a consumir a obra em mais de uma língua, mas porque dificultaria a própria organização da trama, que exige na maioria dos casos que os personagens sejam capazes de dialogar entre si<sup>21</sup>. Mesmo na *Odisseia*, diante de encontros absolutamente insólitos, junto a comunidades distantes, por vezes desconhecidas e na maior parte do tempo verticalmente distantes dos costumes gregos, a comunicação verbal impera sem problema. Há, portanto, um inegável convencionalismo necessário à maioria absoluta das composições, e não há razões para imaginar que Homero fosse uma exceção.

19 Segundo Robert Aubreton (1959, p. 34), “acha-se na *Iliada* e na *Odisseia* uma mistura muito peculiar dos dialetos: ático, jônico, arcado-cipriota e até algumas formas que são arcaísmos e que, segundo parece, não se podem aproximar de nenhuma flexão conhecida”. Além disso, e apesar das muitas discussões a respeito da composição oral dos poemas e a influência da escrita no formato que conhecemos, sabe-se que os *aedos* dispunham de uma mnemotécnica muito precisa, fato que por si só confere traços bastantes particulares à narrativa, distanciando-a da língua falada na vida cotidiana.

20 Opto sempre pela definição de *etnoliteratura* proposta por Greimas & Cortés (2012, p. 191-192) para me referir às narrativas provenientes de sociedades que não reconhecem a literatura como atividade específica.

21 A não ser que as diferenças linguísticas cumpram uma função na própria trama. No Período Clássico, através de *Acarñenses*, nota-se como aos megarenses e tebanos é atribuído um modo particular de falar a língua grega. Nesse caso, o comediógrafo busca produzir um efeito cômico através do estranhamento causado pelo sotaque estrangeiro nos ouvidos atenienses. Aliás, trata-se de um expediente bastante comum no teatro de Aristófanes. Neste caso, consultar ARISTÓFANES, *Acarñenses*, v. 730 e 860 e ss. Não é provável que a língua falada fosse menos heterogênea à época da composição dos épicos, muito pelo contrário.



No entanto, ainda que não aparecessem inscritas na narrativa<sup>22</sup>, são bastante numerosas as menções que destacam o estranhamento a respeito da fala dos troianos e seus aliados, além de suficientemente claras para que se questione a ausência da diversidade linguística que J. M. Hall defende em se tratando da *Iliada* (HALL, 2000, p. 177). Homero é absolutamente silencioso a respeito de Agamêmnon e seus pares, onde a comunicação impera sem qualquer ruído, desconsiderando inclusive as variações dialetais que certamente existiam. No caso troiano, contudo, a diversidade de grupos envolvidos no combate é absolutamente flagrante, e a língua é um dos indicativos dessas diferenças culturais: “É que na cidadela de Príamo estão muitos aliados; e tem a sua própria língua cada um destes homens dispersos” (HOMERO, *Iliada*, II, vv. 803-804). Há igualmente a célebre menção aos Cários, aliados troianos identificados por Homero como *barbarophónos* (HOMERO, *Iliada*, II, v. 867), ou seja, “que falam bárbaro”, “que falam como um estrangeiro”, “que balbuciam” Essas particularidades levaram Bruno Rochette a considerar que ainda que não haja a dupla antitética gregos *versus* bárbaros, o poeta

“está consciente de que nem todos os homens falam grego e que, para além das diferenças dialetais, há uma língua grega comum que se difere dos outros dialetos. Além disso, existe nele um sentimento de comunidade étnica unida, embora vários nomes sejam usados para se referir aos gregos” (ROCHETTE, 1997, p. 40).

Mais do que isso, defende o autor, “a oposição linguística entre gregos e não-gregos, troianos nesse caso, se desdobra em um antagonismo etnográfico, que insistente evidentemente na superioridade dos gregos” (ROCHETTE, 1997, p. 40). Esse fato coaduna a própria composição dos exércitos, descrita minuciosamente no *Catálogo das Naus*, um incrível exercício de memória que ocupa parte significativa do Canto II da *Iliada*. Kostas Vlassopoulos observou que “todas as comunidades gregas enviaram suas tropas para a expedição dos

22 Vale considerar que há indicativos e análises bem acuradas que demonstram as diferenças na linguagem, como sustentou o trabalho de Hilary Mackie (1996). Mais do que isso, a autora defende, ainda que não explore necessariamente um viés étnico, que “o mítico encontro entre a cultura grega e troiana inspirou a construção poética de diferentes linguagens” (MACKIE, 1996, p. 1). Shawn A. Ross, inspirado pelo trabalho de Mackie, considera que a “variação linguística é resultado de duas motivações dos poetas. A primeira ocorre amplamente na tradição poética como notado acima: a diferença linguística atua como marcador de distância e alteridade. A segunda é mais específica para a dinâmica interna da *Iliada*: o desejo de representar a tropa troiana como dividida e caótica, diferentemente dos aqueus, unificados e organizados”. Disso o autor sugere que “a *Iliada* pode ter contribuído para um senso emergente de Pan-helenismo, pois o público pode ter reconhecido como familiar a homogeneidade linguística e talvez tenha percebido uma extensão ou idealização de sua própria cultura emergente, compartilhada na comunidade unificada cultural, social e politicamente dos aqueus” (ROSS, 2005, p. 313-314).



aqueus; todos os povos não-gregos da Ásia Menor e do norte, a quem os gregos encontraram a partir do século VIII, foram aliados troianos” (VLASSO-POULOS, 2013, p. 171).

Suas vozes indiscerníveis também produziram uma imagem bastante contrastante, e Homero fez questão de associá-las ao comportamento dos exércitos. No Canto III, antes do combate singular entre Páris e Menelau, duas posturas diante da luta são mobilizadas para caracterizar o *ethos* dos guerreiros. Por um lado, os aqueus “avançavam em silêncio, resfolegando força, cada um desejoso de auxiliar o companheiro” (HOMERO, *Ilíada*, III, vv. 8-9). Por outro lado, os troianos “levantaram um grito como se fossem pássaros: era como o grito dos groux que ressoa do céu, quando fogem ao inverno e às desmedidas tempestades” (HOMERO, *Ilíada*, III, vv. 2-4). A imagem dos aqueus compenetrados, marchando circunspectos e enfileirados distingue-os dos troianos desorganizados, pouco equilibrados e com escassa ponderação, onde tudo estruge e tumultua: “Escancararam os portões e para fora se precipitou o exército, tanto infantaria como cavalaria. Levantou-se um fragor desmedido” (HOMERO, *Ilíada*, II, vv. 809-810). Associada à ininteligibilidade das falas, há a constatação de que o som de suas vozes “ressoava” de modo bastante particular. Os poetas, por exemplo, mencionam o “alarido” troiano no Canto IV através de um símile:

*Quanto aos troianos, tal como as ovelhas de um homem rico  
esperam em número incontável pela ordenha do alvo leite,  
balindo sem cessar porque ouvem as vozes dos cordeiros –  
Assim se elevou o clamor dos troianos pelo vasto exército.  
É que não tinham todos a mesma fala, nem a mesma língua,  
mas as línguas estavam misturadas, pois eram povos de muitas terras.  
(HOMERO, *Ilíada*, IV, vv. 433-438)*

A aparência e o comportamento em batalha também foram objeto da atenção dos poetas. É significativo, por exemplo, que Homero faça seu ouvinte conhecer a figura do troiano Anfímaco, filho de Nómion, que vestia adereços de ouro, aspecto que no Período Clássico será amplamente evocado para caracterizar os excessos dos persas<sup>23</sup>. A sentença do poeta alinha-se à tendência helênica de repudiar o uso de áureo equipamento: “Veio ele para a guerra todo vestido de ouro como uma donzela, o estulto!, pois não foi por isso que evitou a morte dolorosa, mas foi subjugado, no rio, às mãos do veloz Aquiles” (HOMERO, *Ilíada*, II, vv. 872-874). Também Glauco, que lutava ao lado dos troianos, portava uma armadura de ouro. Na passagem supracitada, como parte do

23 Como, por exemplo, na já citada tragédia esquiliana, onde o exército persa é caracterizado com o vocábulo *polychrysos*, “rico em ouro” (ÊSQUILO, *Os Persas*, v. 9).



acordo de não duelarem para ratificar os antigos vínculos de *philia*, o aqueu e o lício decidem trocar suas armaduras diante de todos. Zeus perturba o juízo do primeiro e faz com que dê suas armas de ouro por armas de bronze: “o valor de cem bois pelo de nove” (HOMERO, *Ilíada*, VI, vv. 232-236).

Finalmente, também é notável que as frequentes fugas do combate ou mesmo as súplicas pela vida que fazem os troianos atuem como símbolos dia-críticos, já que esse fato não registra nenhuma ocorrência no exército aqueu. Adrasto, por exemplo, diante do gládio de Menelau, implora que seja feito refém em troca de vultoso resgate que seu pai pagaria. O Atrida cogitou aceitar a proposta, mas a intervenção de seu irmão Agamêmnon evitou o compadeci-mento e fê-lo golpear o flanco do inimigo, que tombou com a lança cravada no peito (HOMERO, *Ilíada*, VI, vv. 46-65). Dólón também pede que seja feito refém quando capturado por Odisseu e Diomedes. O troiano estava “aterrori-zado, balbuciando e com os dentes a chocalhar na boca, pálido de medo” (HO-MERO, *Ilíada*, X, vv. 375-376). Mais uma vez, não houve piedade: Diomedes desfere um golpe de espada em seu pescoço no momento em que a vítima to-car-lhe-ia o queixo para suplicar insistentemente pela vida (HOMERO, *Ilíada*, X, vv. 454-459). Nem mesmo os heróis mais destacados do contingente de Príamo escapam a esse elemento que distingue o valor guerreiro. Páris, dian-te de Menelau, representa a fuga mais célebre, digna de censura e repreensão por parte do irmão (HOMERO, *Ilíada*, III, vv. 30-37). No entanto, o próprio Héctor, outrora censor, é dominado pelo medo ao se colocar diante de Aquiles e dele foge, adotando o mesmo expediente, numa tentativa inútil de evitar a morte iminente (HOMERO, *Ilíada*, XXII, vv. 136-138).

Essas questões singulares, no entanto, não encerram as controvérsias. A tendência geral da historiografia é enfatizar mais as semelhanças do que as diferenças, a despeito do fato de que a construção da etnicidade se fie antes naquilo que distingue os grupos do que nos elementos que os aproximam. Parece-me igualmente problemática a indistinção ou a escassa reflexão a res-peito da dinâmica entre etnicidade e cultura, ou mais precisamente acerca do modo como a etnicidade se apropria da cultura sem com ela se confundir. Essa questão decisiva não parece ter sido considerada por Jonathan M. Hall quando afirma que diferença étnica entre gregos e troianos não é inteiramente convincente, “já que possuem diversos aspectos culturais compartilhados, tais como as nomenclaturas, o fato de cultuarem os mesmos deuses, possuírem a mesma organização cívica e serem retratados pelos poetas com não menos simpatia (por vezes, com até mais) do que os gregos” (HALL, 2005, p. 118). Elementos semelhantes também são elencados por John Heath (2005, p. 531) para afirmar que “ainda há muitos críticos que veem um retrato negativo dos



troianos como uma *raça* [grifo meu] na *Iliada*”, o que obviamente gera outras tantas discussões, especialmente quando não se admite a ideia de *raça* como sinônimo de *etnia*.

Alguns autores consideram outras soluções menos taxativas, como Kostas Vlassopoulos (2013, p. 171), que não julga razoável considerar que “o foco da narrativa seja a luta titânica entre os gregos e seus inimigos nacionais [...] e, mais ainda, os épicos ignoram amplamente o fato das diferenças étnicas e culturais: aqueus e troianos são descritos adorando os mesmos deuses, falando a mesma linguagem e aceitando os mesmos valores morais e sociais”. No entanto, o autor considera um equívoco considerar que a distinção entre gregos e não-gregos não estava presente nos épicos homéricos, mesmo porque “os temas e motivos que posteriormente vão se tornar a base das representações gregas do *outro* estão claramente presentes no tempo de Homero e também nos poemas” (VLASSOPOULOS, 2013, p. 171).

Outra questão particularmente complexa é a presença dos etnônimos, ou seja, da nomenclatura utilizada pelo grupo para se referir a si. Trata-se de um tema de destaque nas análises de Jonathan M. Hall, cuja defesa em linhas gerais se radica na necessidade de reconhecer o termo *Hellenes* como o que será capaz de denunciar a existência de uma unidade étnica nas comunidades de língua grega. A defesa desse postulado implica considerar não apenas o uso político e cultural de uma nomenclatura de valor agregativo e que será disseminada apenas tardiamente, mas também a recusa de que os povos que habitavam a região em épocas anteriores aos Períodos Arcaico e Clássico poderiam se definir a partir de um etnônimo diferente, tal como faz Homero, que utiliza os termos aqueus (*Akhaioi*), dânaos (*Danaoi*) e argivos (*Argerioi*) em referência às comunidades falantes da língua grega.

Essa questão envolve também o infundável debate acerca da datação dos épicos homéricos, e o autor leva em consideração que ao menos dois destes três etnônimos faziam clara referência à cidade de Argos: *argivos*, explicitamente, e *dânaos*, dado que Danao foi um dos mais importantes heróis da mitologia argiva. No entanto, através de algumas evidências documentais, especialmente literárias<sup>24</sup>, Hall cogita a possibilidade de que o termo *aqueu* também possuía um significado argivo (HALL, 2005, p. 54). Nesse sentido, reconhece que os três etnônimos, no lugar de indicar a heterogeneidade dos grupos étnicos, acabam por estabelecer entre si mais proximidades do que distanciamentos, de tal forma que, apesar das nuances, são três nomenclaturas diferentes usadas para

24 Como, por exemplo, em três passagens da *Iliada* (IX, v. 141, v. 283; XIX, v. 115), nas quais a cidade de Argos é descrita como Acaia.



fazer referência aos mesmos grupos sociais<sup>25</sup>. No entanto, de acordo com sua perspectiva teórica, sustentada por autores como John Dewey, Edwin Ardener e Thomas Hylland Eriksen, o ato de nomear tem em si um poder criador, participando efetivamente da formação das concepções que o grupo faz de si. Com isso em mente, Hall afirma que “é altamente significativo que o termo *Hellenes* e seu cognato *Hellas* são atestados relativamente tarde em nosso testemunho literário” (HALL, 2005, p. 125).

Ora, em primeiro lugar, não há segurança para afirmar que os etnônimos fossem efetivamente um critério definidor de grupos étnicos. Com base no *Catálogo das Naus*, Philip Kaplan observou oportunamente que ainda que os etnônimos sejam utilizados, com mais frequência no caso dos aqueus, os aspectos geográficos são mais valorizados, de tal modo “que o lugar continua sendo o principal meio de identificar os povos que foram levados para a batalha” (KAPLAN, 2014, p. 300). Aliás, é precisamente por valorizar a interlocução entre gregos de diferentes localidades, no sentido de uma “identidade cultural compartilhada entre os gregos que viviam em locais geograficamente separados” que Christopher Eckerman considera que “apesar de não estar explícito no discurso, em termos de uma articulação da campanha grega contra os troianos, o Pan-helenismo pode ser encontrado já na *Ilíada* de Homero” (ECKERMAN, 2008, p. 37). Em segundo lugar, as alternativas que se colocam contra o primado da “taxionomia” podem se confrontar duramente com esse argumento, especialmente para quem julga ser o nome (ou, no caso, o etnônimo) resultado de uma experiência social que o antecede, e não o agente produtor dessa experiência social, mas também para os que reconhecem a nomenclatura em seu valor simultaneamente estruturado e estruturante, mas nunca um ou outro isoladamente<sup>26</sup>.

Ainda nesse ponto específico, é preciso considerar que o termo *Hellenes* e seu cognato *Hellas* não são exatamente desconhecidos de Homero, ainda que não possuam a abrangência sugerida por *aqueus*, *argivos* e *dânaos* e tampouco se refiram às comunidades que viriam a designar nos séculos posteriores<sup>27</sup>.

25 É uma justificativa bastante aceitável, reconhecida pelo próprio autor, é que Homero precisava dispor de diferentes palavras para sustentar a rigorosa métrica do hexâmetro dactílico: “elas permitem ao poeta maior flexibilidade do que um simples nome” (HALL, 2005, p. 126).

26 Como aparentemente se posiciona Finley que, acerca dessa questão, afirmou: “a partir do momento em que o nome local ‘aqueus’ foi aplicado a todos os gregos, mesmo que este termo não fosse o único e devesse apagar-se rapidamente para dar lugar ao de ‘Helenos’, pode considerar-se como terminado o período de formação: a existência de um nome comum é como que o símbolo dos inícios da história grega, no sentido próprio” (p. 16)

27 Na verdade, o termo *Hellenes* aparece uma única vez em Homero, particularmente na *Ilíada* (II, vv. 681-685), e seu escopo geográfico é restrito à comunidade dos Mirmidões. No entanto,



Contudo, as mudanças de concepção não são menos esperadas do que empiricamente observáveis, especialmente em se considerando a formação das *pólis*, que representou uma etapa decisiva na história dos gregos antigos, de tal modo que o etnônimo, ainda que seja uma medida de análise deveras importante para compreender essas mudanças, não representa o fim último que permite compreender como essas mudanças foram experimentadas. Como aponta Nino Luraghi, “a dicotomia gregos-*barbaros*, como eles chamavam todos os outros, é um dos fatos mais familiares sobre a cultura grega antiga. É claro suficiente que sistemas de classificação similares, que no fim desenvolveram uma oposição elementar ‘nós-eles’ se mostrou presente em outras tantas culturas”. O autor também observa que “essa oposição binária foi particularmente central para a identidade coletiva dos gregos”, apesar “da interação extraordinariamente intensa com outras culturas” (LURAGUI, 2014, p. 213). Diante dessa observação, seria necessário reconhecer que tal dispositivo, que aparentemente preside a distinção entre gregos e troianos, teria sido uma apropriação posterior cujos sentidos estariam ausentes nas narrativas homéricas.

Destarte, e para além da análise da narrativa *stricto sensu*, pesa igualmente a incerteza insolúvel acerca do período a que se referem os “núcleos narrativos” da *Ilíada* e da *Odisseia*. Na hipótese mais aclamada atualmente, acredita-se que os épicos representariam o estado de coisas que imperava no mundo grego do início e da metade do século VIII a.C., época que marca também o início da formação das *pólis* e, para muitos autores, que testemunhou a gênese do ideário e instituições Pan-helênicas. Como aponta Gregory Nagy,

“Uma síntese arqueológica feita por Anthony Snodgrass demonstrou que o século VIII, época em que a *Ilíada* e a *Odisseia* se aproximaram de seu formato final, foi um marco decisivo na evolução da civilização helênica; ao lado da emergência da cidade-Estado *poliade* como uma instituição geral com uma tendência forte a tradições localizadas (culto, lei, etc.), emergiu uma tendência proporcionalmente forte de intercomunicação entre as elites das cidades-Estado, a tendência do Pan-helenismo. Algumas manifestações desta última tendência são o estabelecimento dos Jogos Olímpicos, do santuário de Apolo Pítico e o Oráculo em Delfos, as colonizações organizadas e a proliferação do alfabeto” (NAGY, 1996, p. 6-7).

É precisamente por essa dimensão histórica que José Ribeiro Ferreira (2005, p. 19) considerou que “os poemas homéricos são claramente

---

a partir dos trabalhos de Paul Kretschmer, é possível considerar que o termo *Hellenes* teria sido originalmente precedido por um prefixo, fato que justifica a frequência significativamente maior do termo *Panhellenes* em Homero.



pan-helênicos nos seus objetivos”. Especificamente no que tange às colonizações, diversos autores reconhecem os épicos, especialmente a *Odisseia*, como discursos estratégicos que anunciam a expansão grega que, ao fim e ao cabo, é uma das marcas mais significativas desse Pan-helenismo então emergente. Richard Buxton (2000, p. 151) chegou a defender que uma das funções da *Odisseia* é exibir a “helenicidade” (*Greekness*) pelo contraste produzido a partir do comportamento dos diversos povos visitados. Carol Dougherty (1993, p. 4) reconhece a *Odisseia* como um discurso estratégico, comum a diversas tradições e movimentos coloniais. Irad Malkin, com mais cautela, sustentou a hipótese de que “as experiências de navegação, a imagem do herói que viaja/retorna e a própria Ítaca convergiram para criar um foco poderoso para articular a experiência protocolonial” (MALKIN, 1998, p. 2). Fato é que o estímulo a essas interpretações se dá pela riqueza de uma epopeia que representa a disposição do protagonista de se exibir como parte de um grupo com comportamentos virtualmente superiores, reforçando constantemente, em variados momentos, não apenas seus méritos pessoais, mas sua origem itacense, seja em meio ao embate junto a Polifemo (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 500-505), seja na pacífica estadia junto aos feaces (HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 19-28). São elementos deveras persuasivos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dessas e de outras várias questões específicas, Homero fica na incômoda vizinhança do florescente Pan-helenismo que veio a prover a moderna erudição de parte significativa dos problemas que analisam no mundo grego. As principais divergências são pouco concludentes, e talvez esse estado inconclusivo não seja exatamente aquilo que os Estudos Clássicos buscam superar, mas precisamente o que se espera sustentar e recrudescer.

De um ponto de vista historiográfico, é evidente que Homero ocupa uma posição fronteiriça: por um lado, a *Ilíada* e a *Odisseia* podem ser entendidas como o espaço em que certa noção de helenicidade encontra sua expressão, dialogando com as transformações estruturais que caracterizam a formação do mundo Pan-helênico; por outro lado, pode ser situada no limite que distingue as sociedades pré-helênicas daquelas que vieram a se formar no decurso do Período Arcaico. Em ambos os casos, os épicos parecem arrastar consigo certa lógica de incipiência, o som de um acorde ainda não plenamente executado, ampliado por um devir que se tornou paradigmático e que arrasta consigo os períodos imediatamente anteriores e posteriores da Grécia Antiga. Disso decorrem soluções que buscam compreender o mundo de Homero não por



suas dinâmicas próprias, pelas diferenças étnicas que presidiam seus conflitos e encontros, mas pela subordinação das narrativas a um discurso que marcou a História do Ocidente. É nesse sentido que Malkin entende Odisseu como um herói protocolonizador (MALKIN, 1998, p. 2), que Shawn A. Ross deduza a existência de um *proto-Panhellenism* (ROSS, 2005, p. 299) ou que Marie-Françoise Baslez observe a *Ilíada* como “o germe de uma definição política e cultural do ‘diferente’, do não-grego” (BASLEZ, 2008, p. 31).

De certo modo, a interpretação deste Homero vizinho do Pan-helenismo depende de um *vir-a-ser*, da investigação de uma história que não foi propriamente sua e, sobretudo, do privilégio de sabermos o que se passou ao longo do tempo. Obviamente, além de inevitável, essa vizinhança já se fazia presente desde o Período Clássico, e muitos autores observaram prudentemente o apelo discursivo da mítica Guerra de Tróia na formulação da ideia de *bárbaro* (PAPADODIMA, 2014, p. 262; MITCHEL, 2007, p. 15; HALL, 2005, p. 175). Há, portanto, pelo menos três grandes questões que se colocam no marco das relações entre Homero e o Pan-helenismo: a primeira é precisamente a investigação dessa apropriação posterior, histórica e interdiscursiva, do mito da Guerra de Tróia na construção do ideal de barbárie do Período Clássico; a segunda, em um viés comparativo, implica considerar os possíveis desenvolvimentos do Pan-helenismo nesses dois períodos da História Grega, tanto por suas similitudes quanto por suas diferenças; a terceira, finalmente, é a pesquisa da existência ou não de um ideal Pan-helênico nas epopeias. Desses cada um desses campos emergem uma miríade de discussões, tão ricas quanto divergentes na maior parte do tempo. Decerto, esses e outros temas ajudam a avolumar o rico acervo de debates que envolvem a poesia homérica.

## REFERÊNCIAS

### *Documentação Textual*

ARISTÓFANES. *Comédias I*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

ÉSQUILO. *Os Persas*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2013.

HERÓDOTO. *Histórias – Livro V*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva e Carmen Leal Soares. Lisboa: Edições 70, 2007.

HOMER. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford: Oxford University Press, 1920.

\_\_\_\_\_. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2005.

\_\_\_\_\_. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2003.

PLATÃO. **República**. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso – Livro I**. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2008.



## Referências Bibliográficas

ADKINS, A. W. H. Homeric values and Homeric Society. In: **Journal of Hellenic Studies**, nº 91, 1971, p. 1-14.

ANSON, Edward M.. Greek Ethnicity and the Greek Language. In: **Glotta**, n. 85, 2009, p. 5-30.

ANTONACCIO, Carla. (Re)defining ethnicity: Culture, Material Culture, and Identity. In: HODOS, T.; HALES, S. (ed.). **Visual Culture and Social Identity in the Ancient Mediterranean**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

AUBRETON, R. **Introdução a Homero**. São Paulo: Difel, 1959.

BANKS, Marcus. **Ethnicity: Anthropological Constructions**. London: Routledge, 1996.

BANTON, Michael. **Racial and ethnic competition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, Tomke (org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BASLEZ, Marie-François. **L'étranger dans la Grèce Antique**. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

BERREMAN, G. Bazar Behaviour: Social Identity and Social Interaction in Urban India. In: DE VOS, G. ROMANUCCI-ROSS, L. (org.). **Ethnic Identity: cultural continuities and change**. California: Mayfield, 1975, p. 71-105.

BROMLEY, Yulian. The term ethnos and its definition. In: \_\_\_\_\_. **Soviet ethnology and anthropology today**. The Hague: Mouton, 1974, p. 61.

BUXTON, R. **El imaginario griego: los contextos de la mitología**. Madrid: Cambridge University Press, 2000.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Etnia, nação e mundo pré-moderno: um debate. In: \_\_\_\_\_. **Um historiador fala de Teoria e Metodologia: Ensaios**. Bauru, SP: EDUSC, 2005, p. 171-198.

\_\_\_\_\_. A Etnicidade grega: uma visão a partir de Xenofonte. In: **Phoïnix**, v. 8, n. 1, 2002, p. 75-94.

COHEN, A. **Two-dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society**. Berkeley: University of California Press, 1974

DOUGHERTY, Carol. **The poetics of colonization: from city to text in Archaic Greece**. New York: Oxford University Press, 1993.

DROIT, R.-P. **Généalogie des barbares**. Paris: Odile Jacob, 2007.

DRUMMOND, Lee. The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems. In: **Man**, v. 15, n. 2, 1980, p. 352-374.



ECKERMAN, Christopher. Pindar's KOINOSΛOΓOΣ and Panhellenism in Olympian 10. *In: Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, n° 151, v. 1, 2008, p. 37-48.

ENGELS, J. Macedonians and Greeks. *In: ROISMAN, Joseph; WORTHINGTON, Ian (org.). A Companion to Ancient Macedonia*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

FERREIRA, J. R. Hélade, Pan-helenismo e identidade helénica. *In: FIALHO, M. C.; SILVA, M. F. S.; PEREIRA, M. H. R. (org.). Génese e consolidação da ideia de Europa - Vol. I: de Homero ao fim da época clássica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2005, p. 15-42.

FINLEY, M. I. *El mundo de Odiseo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

GLAZER, N.; MOTNIHAN, D. P. *Beyond the Melting-Pot*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

GRIMAS, A. L.; CORTÉS, J. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 191-192.

HALL, Edith. *Inventing the Barbarian: Greek self-definition through tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

HALL, Jonathan M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000,

\_\_\_\_\_. *Hellenicity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

HARTOG, François. *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la representation de l'autre*. Paris: Folio, 1980.

JONES, S. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the past and present*. Londres: Routledge, 1997.

KAPLAN, P. Ethnicity and Geography. *In: McINERNEY, J. (ed). A companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Wiley Blackwell, 2014, 298-311.

KONSTAN, David. To Hellênikon ethnos: ethnicity and the construction of Ancient Greek Identity. *In: MALKIN, I. (ed.). Ancient perception of Greek Ethnicity*. Washington D.C.: Harvard University Press, 2001, p. 29-49.

LURAGHI, Nino. The study of Greek Ethnic Identities. *In: McINERNEY, J. (ed). A companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*. Oxford: Wiley Blackwell, 2014, p. 213-227.

LYMAN, S. M.; DOUGLASS, W. Ethnicity: Strategies of Collective and Individual Impression Management. *In: Social Research*, v. XL, 1972, p. 344-365.

MACKIE, H. *Talking Trojan: speech and community in the Iliad*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 1996.

MALKIN, Irad. *The returns of Odysseus: colonization and ethnicity*. Los Angeles: University of California Press, 1998.

\_\_\_\_\_. Introduction. *In: MALKIN, I. (ed.). Ancient perception of Greek Ethnicity*. Washington D.C.: Harvard University Press, 2001, p.1-28.

MITCHELL, J. C. *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in N. Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press, 1956

MITCHELL, Lynette. *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*. Oxford: The Classical Press of Wales, 2007.

MORAES, A. S. *O officio de Homero*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

NAGY, G. *The best of Achaeans: concepts of the hero in archaic greek poetry*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996.



PAGDEN, A. **Worlds at War: The 2,500-Year Struggle between East and West**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

PAPADODIMA, E. Ethnicity and the Stage. In: McINERNEY, J. (ed). **A companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean**. Oxford: Wiley Blackwell, 2014, p. 256-269.

PATTERSON, L. E. **Kinship myth in Ancient Greece**. Austin: University of Texas Press, 2010.

PEARLMAN, S. Panhellenism, the polis and imperialism. **Historia**, n. 25, 1976.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: UNESP, 2011.

ROCHETTE, B. Grecs, Romains et Barbares. A la recherche de l'identité ethnique et linguistique des Grecs et des Romains. In: **Revue belge de philologie et d'histoire**, n° 75, v. 1, 1997, p. 37-57.

ROSS, S. A. Barbarophonos: Language and Panhellenism in the *Iliad*. **Classical Philology**, v. 100, n. 4, 2005, p. 299-316.

SIAPKAS, J. **Heterological Ethnicity: conceptualizing identities in ancient Greece**. Acta Universitatis Upsaliensis. Estocolmo: Elanders Gotab, 2003.

SHILS, Edward. Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory. **The British Journal of Sociology**, Vol. 8, No. 2, 1957, p. 131.

SMITH, A. D.. **The ethnic origins of nations**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

TODOROV, T. **Nous et les autres**. Paris: Le Seuil, 1989.

TODOROV, T. **O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 23-65.

ULF, Christoph. The development of Greek *ethnê* and their ethnicity: an anthropological perspective. In: FUNKE, Peter; LURAGHI, Nino (ed.). **The politics of ethnicity and the crisis of the Peloponnesian League**. Washington, D.C.: Center of Hellenic Studies, Harvard University, 2009, 215-249.

VAN DEN BERGUE, Pierre L. **The Ethnic Phenomenon**. New York: Elsevier, 1981.

VLASSOPOULOS, K. **Greeks and Barbarians**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

WHITLEY, J. **Style and society in dark age Greece: the changing face of a preliterate society, 1100-700 BC**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 7-72.