

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> </table>																	Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca	1 de 29																	

ALDROVANDI, C. E. V.

2009. Etnicidade, helenicidade e alteridade: apontamentos sobre a visão do outro e de si mesmo no mundo antigo. S.P., Labeca – MAE/USP.

[revisão Labeca]

*A surpresa daquilo que você deixou de ser ou deixou de possuir
revela-se nos lugares estranhos, não nos conhecidos. (...)
Os futuros não realizados são apenas ramos do passado: ramos secos. (...)
Você viaja para reviver seu passado?
Você viaja para reencontrar seu futuro ? (...)
Os outros lugares são espelhos em negativo.
O viajante reconhece o pouco que é seu
descobrimdo o muito que não teve e o que não terá.
(Ítalo Calvino, *Cidades Invisíveis*, 1990: 28-29)*

I. INTRODUÇÃO

O principal propósito desse texto é expor algumas das principais abordagens sobre a Etnicidade no mundo antigo a partir das discussões dos principais estudiosos sobre a viabilidade de sua aplicação com o uso das fontes materiais e textuais. Nesse sentido, procuramos elaborar uma síntese das questões que permeiam essas investigações e dos principais pontos de discordância metodológica discutidos pelos acadêmicos.

Num primeiro momento, iremos nos deter nas obras de Jonathan Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity* (1997) e seu trabalho posterior *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture* (2002); Fredrik Barth, *Grupos Étnicos e suas Fronteiras* (1966); e Siân Jones, *The Archaeology of Ethnicity* (1997). Em seguida, apresentamos algumas questões pontuais tratadas nas esquisas de C. M. Antonaccio, *Ethnicity and Colonization* (2001); D. Konstan, *To Hellenikon ethnos: ethnicity and the construction of ancient Greek identity* (2001); e outros autores, como Susan E. Alcock, *Breaking up the Hellenistic Word: survey and society* (1994); e *Ellos son como Niños*, de S. Gruzinski e A. Rouveret (1976), a fim de verificar a forma como questões sobre a *aculturação*, a *colonização*, o helenismo e as formas de interação cultural vêm sendo trabalhadas por esses estudiosos.

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		2 de 29									

II. AS TEORIAS E DISCUSSÕES SOBRE A ETNICIDADE

1. O Discurso e a Práxis: sobre a Etnicidade na Grécia Antiga

Em seu livro de 1997, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, J. Hall, um dos principais estudiosos da etnicidade, procurou delinear um quadro metodológico capaz de definir e estudar esse tema nas sociedades antigas. Sua fundamentação baseou-se nas várias categorias de evidência disponíveis para o investigador contemporâneo – textual, material, linguística –, de uma série de estudos de caso, com graus variados de detalhamento, trazidos do mundo grego e com datação aproximada entre 1200 e 400 a.C. O objetivo desse pesquisador era que sua obra fosse um ponto de partida útil para discussões futuras sobre a etnicidade e cujo potencial de aplicação se estende-se além dos limites do mediterrâneo antigo.

Assim, no primeiro capítulo de sua obra, Hall (1997) delinea a história dos primórdios do Academicismo, a partir da qual tenta contextualizar dentro dos discursos dominantes e dos imperativos ideológicos – do Romantismo e do Nacionalismo –, que acompanharam os processos de construção das nações européias, as razões para uma reação acadêmica contrária ao tema da etnicidade. Essa situação prevaleceu até recentemente, como acredita o estudioso, em parte devido ao crescimento dos conflitos étnicos no contexto da descolonização global. Assim, parecia quase natural ser esta a hora para uma investigação interdisciplinar das *etnicidades* da Grécia antiga, desenvolvida a partir de pesquisas antropológicas recentes.

No capítulo seguinte, Hall realiza um levantamento sintético da literatura antropológica recente, de forma a identificar as características comuns da etnicidade e do grupo étnico. O dilema que afeta o pesquisador da etnicidade é, como indica esse autor, o instinto natural de identificar critérios objetivos para definição de um grupo cuja identidade é amplamente aceita por antropólogos como subjetiva. A objeção de Hall, ao tratar índices objetivos (como linguagem, religião ou cultura) como critérios para a definição de etnicidade é que: em primeiro lugar, a mera existência objetiva dos mesmos não irá por si só desencadear uma consciência étnica; em segundo, se a intenção é fornecer uma definição de aplicabilidade universal, nenhum desses índices sozinho é necessário ou suficiente para definir um grupo étnico. Uma solução possível, apontada por esse historiador, seria olhar a etnicidade como uma categoria politética, mas essa seria uma opção que poderia minar a utilidade analítica do conceito.

Não é o desejo do autor, cabe aqui observar, negar que membros de um

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		3 de 29									

grupo étnico possam considerar a linguagem, a religião ou a cultura como uma importante – talvez a mais importante – dimensão da sua identidade. Entretanto, esses índices são extremamente variáveis em cada contexto. Se procurarmos um critério mais universal para a expressão subjetiva de afinidade étnica, Hall sugere que este esteja tanto na adoção de uma noção de um suposto parentesco e na consciência de uma herança histórica comum que é quase invariavelmente associada com uma linhagem específica, um território anterior real ou imaginado.

Nos capítulos 3 e 4, seguintes, o estudioso se volta à evidência literária antiga e demonstra que, enquanto a linguagem (dialetos), os rituais religiosos e os costumes específicos estavam associados a grupos específicos na antiguidade grega, parece frequentemente haver uma coincidência: esses índices se tornam secundários diante dos apelos predicados pela noção de *syngeneia* (parentesco). Grupos como os dórios ou jônios baseavam seu parentesco em dois pontos principais: um território primordial e líderes epônimos (reais ou míticos). A expressão arquetípica da etnicidade intra-helênica é o que ele chamou *Genealogia Helênica*. A genealogia mostra como os grupos viam a descendência do herói étnico e expressavam, em um nível metafórico, como os grupos étnicos intra-helênicos viam tanto sua consanguinidade quanto suas relações de parentesco mais distantes com outros grupos gregos.

A questão é que, para Hall, os grupos étnicos da Grécia antiga, e de um modo geral, construíram sua identidade discursivamente: o que eles disseram sobre eles mesmos era mais importante do que o que eles fizeram em qualquer sentido objetivo. O meio pelo qual eles *pensavam* sobre si mesmos consistia em gêneros genealógicos (com noções articuladas de parentesco e descendência) e mitos sobre a origem, que falavam de territórios primordiais.

O argumento de que a etnicidade é sobretudo uma questão do que as pessoas *dizem* tem implicações importantes para os campos da Arqueologia e da Linguística. Hall inicia seu quarto capítulo, com uma busca quimérica da presença dos dórios no registro arqueológico grego e questiona a visibilidade dos grupos étnicos no registro material, uma vez que não há nenhuma justificativa que permita considerar uma *cultura arqueológica* – uma categoria problemática em si mesma – como a manifestação material de um grupo étnico.

O autor não discorda de que um grupo étnico possa comunicar sua identidade por meio de símbolos materiais selecionados, consciente ou inconscientemente, a partir de um amplo repertório e dotado de significado *emblemático*. Mas, na ausência de informações textuais, esse pesquisador não vê como um estudioso atual pode distinguir uma silanização (sinalização?) étnica

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		4 de 29									

de uma comunicação de outra forma de identidade cultural, como veremos na discussão de S. Jones adiante. Uma conclusão semelhante aparece no capítulo 5, a respeito da relação entre etnicidade e linguística. Hall apresenta estudos de caso, nos quais os limites linguísticos e étnicos não eram completamente congruentes.

Há ainda dois aspectos do trabalho que o autor deseja confrontar, por parecerem controversos. O primeiro diz respeito à definição exata de etnicidade adotada na *Genealogia Helênica* cujas entidades étnicas não servem a outra função que a de agir como personificação do grupo que leva seu nome; não há heroísmo mitológico associado a eles, sua entrada nessa genealogia é, precisamente, uma questão já articulada do discurso étnico. A segunda objeção refere-se à etnicidade poder ser definida algumas vezes pelo parentesco, linguagem, religião ou considerações culturais, pois, nesse caso, ela deixa de possuir qualquer poder heurístico enquanto conceito analítico, o que permite ao instrumento analítico ser moldado pelos dados aos quais é aplicado e correndo, portanto, o risco de degenerar em uma consideração puramente descritiva sem qualquer explicação.

A outra área controversa para Hall, como vimos, diz respeito à unilateralidade da relação entre etnicidade e cultura material. Como discutiremos mais à frente, os conceitos formulados por S. Jones (1997) parecem não responder às dúvidas do estudioso em relação aos casos de ausência de documentação literária.

Embora Hall (1997) aceite que os contextos de interação possam propor desafios que resultem na objetivização de certas *disposições duráveis* (i.e. da construção de uma ortodoxia articulada discursivamente...), os casos em que a etnogênese não ocorre sugerem que deve haver algo mais sobre o fenômeno. Para esse autor, é necessário que qualquer investigação de identidade étnica em sociedades do passado seja conduzida a partir de parâmetros mais evidentes do que somente os da Arqueologia.

A maior parte das abordagens sobre etnicidade procura estar em algum lugar entre a visão *primordialista* (essencialista) da identidade dos grupos e a abordagem *instrumentalista* (construtivista). No entanto, existe pouco consenso entre os acadêmicos a respeito do critério preciso que define os grupos étnicos. Para os primordialistas, a etnicidade, enquanto extensão natural da consanguinidade, é considerada como um fenômeno básico, natural, universal e trans-histórico, por meio do qual objetivos comuns são seguidos; os instrumentalistas, por sua vez, vêem a etnicidade como uma ficção adotada por grupos (ou líderes), cuja proposta real é seguir objetivos políticos, ideológicos e

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca	5 de 29										

ou econômicos, não étnicos.

Se tomamos a definição dos conceitos *êmico* e *ético*, observamos que enquanto o grupo costuma possuir uma visão êmica (interna e subjetiva), pessoas de fora apresentam uma visão ética (externa e, supostamente, *objetiva*). Atualmente, se busca estabelecer um ponto de equilíbrio entre as ambas as visões. Hall, por exemplo, está interessado no aspecto êmico dos gregos – quem eles achavam que eram –, mas também considera o aspecto ético.

Ainda dentro do campo conceitual, existem dois tipos de classificação de grupos étnicos: a primeira, *monotética*, baseia-se em traços físicos e culturais para definir o grupo, se não houver tais elementos, um grupo étnico não fica caracterizado; a segunda, *politética*, não define o grupo a partir de um conjunto de características, ele não compartilha essas características com os outros grupos.

Embora a definição monotética atualmente seja desconsiderada, o uso da classificação politética também é problemático. As definições politéticas, segundo o próprio Hall, são insatisfatórias por três razões:

(1) se a etnicidade for definida de forma tão ampla, algumas vezes pelo parentesco, algumas pela língua, algumas pela religião, algumas por considerações culturais e algumas vezes pela mistura incalculável de qualquer uma delas, então seu potencial heurístico se torna extremamente limitado e ela deixa de ser uma ferramenta significativa para os cientistas sociais: não é a definição de etnicidade em si, mas o contexto social no qual a etnicidade opera que varia;

(2) características individuais, frequentemente citadas nas definições de etnicidade, não possuem um caráter universal e são extremamente variáveis em diferentes contextos, isto é, embora traços físicos, língua, religião ou orientação cultural, unicamente ou em combinação, possam parecer constituir os marcos mais importantes de diferenciação – e possam realmente ser invocados como tais por membros do grupo étnico –, eles não possuem a universalidade que critérios como a consubstancialidade e a consanguinidade fictícia possuem na definição de etnicidade;

(3) alguma distância clara deve ser estabelecida na definição entre grupos que são comumente reconhecidos como étnicos e outras coletividades, como grupos linguísticos, religiosos, culturais ou ocupacionais (ver Hall 2002: 12-13).

Muitos autores mencionam a ancestralidade comum, a descendência – consanguinidade – como fator importante na definição de um grupo, mesmo que esse fato seja ou não verdadeiro, o que importa é que se acredite numa

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		6 de 29									

descendência comum. Para Hall, se o que muda é o contexto ideológico que opera em um determinado local ou tempo, então a etnicidade deve convergir com o elemento mais importante e, algumas vezes, esses elementos mudam dentro do mesmo grupo.

Outros dois conceitos utilizados por Hall em sua obra são o de *criteria* e de *indicia* de etnicidade. O primeiro é um conjunto definido de atributos por meio dos quais fica definida a inclusão de um indivíduo em um grupo étnico. O segundo é um conjunto operacional de atributos distintos (critérios) que as pessoas tendem a associar com um grupo étnico particular.

Algumas observações desse pesquisador são igualmente importantes como, por exemplo, de que a identidade étnica pode não ser o elemento mais importante no grupo; os indivíduos podem cruzar fronteiras étnicas; os grupos étnicos não são monolíticos ou estáticos, eles podem desaparecer ou emergir.

A partir das conclusões de seus trabalhos anteriores, Hall (2002: 9-12) definiu etnicidade a partir dos seguintes critérios:

- (1) O grupo étnico é uma auto-definição e auto-nomeação de uma coletividade social que se constitui em oposição a outros grupos de uma ordem semelhante.
- (2) Elementos biológicos, língua, religião ou traços culturais podem parecer ser marcadores bastante visíveis de identificação, mas em última instância eles não definem o grupo étnico. Eles são, ao invés disso, *indicia* (o conjunto operacional de atributos distintivos que tende a ser associados com os membros de um grupo étnico) secundária, ou *marcadores superficiais*.
- (3) As *criteria* definidoras ou os *elementos centrais* que determinam a participação no grupo étnico – e o distingue das demais coletividades sociais – são supostas associações a um mito de descendência comum e parentesco, uma associação a um território específico e um sentido histórico compartilhado.
- (4) O grupo étnico não é estático nem monolítico e está frequentemente sujeito à assimilação ou diferenciação de outros grupos.
- (5) Os indivíduos possuem um repertório amplo de identidades sociais e papéis que eles adotam em circunstâncias diversas e para objetivos e propósitos variados, assim, a associação a um grupo étnico nem sempre será a dimensão mais evidente da identificação, embora ela tenda a assumir mais importância nos momentos em que a integridade do grupo étnico é ameaçada.
- (6) A etnicidade frequentemente emerge no contexto de migração, conquista ou apropriação de recursos por um grupo em detrimento de um outro.

A centralidade de um parentesco ou descendência fictícios na definição de etnicidade não é uma novidade. Já em 1922, Max Weber (1978: 389) definiu o


<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		7 de 29									

grupo étnico como “aqueles grupos humanos que nutrem uma crença subjetiva em sua descendência comum por causa de similaridades de tipo físico, ou costumes, ou ambos, ou por causa de memórias de colonização e migração; essa crença deve ser importante para a propagação da formação do grupo; por outro lado, não importa se existe ou não uma relação consanguínea objetiva”.

Para Hall (2002: 10), a principal diferença entre essa definição e aquela elaborada por ele mesmo é que Weber acreditava que a crença subjetiva numa descendência comum se baseava em *indicia*, como tipo físico ou costumes, não temos mais certeza se essas *indicia* precisam de uma etnogênese preexistente. Colin Renfrew (1998: 275) é mais direto, etnicidade é “em última instância uma questão de auto-reconhecimento e auto-identidade de grupo”, mas Hall (2002: 12) considera sua definição insuficiente, justamente porque é muito ampla. Ele suspeita que essas tentativas variadas de remover o parentesco fictício do critério definidor de etnicidade surgiu de um desconforto ideológico de que um grupo étnico definido em termos de descendência possa parecer assustadoramente parecido com o de “raça biológica”. Após a Segunda Grande Guerra, os acadêmicos procuraram se manter distantes dessas teorias pseudo-científicas, elaborando uma distinção entre raça (baseada em características biologicamente herdadas) e etnicidade (baseada em traços culturalmente transmitidos).

No entanto, Hall (2002: 13) considera essa distinção um tanto ilusória, pois a expressão paradigmática de parentesco é a família e, por extensão, os agrupamentos sociais baseados na agregação das famílias – mas é precisamente a natureza fictícia da crença no parentesco que distingue o grupo étnico da família. Nesse sentido, o grupo étnico é, em outras palavras, uma “comunidade imaginária (ou imaginada)” cujos constituintes “nunca conhecerão seus membros comuns, nem saberão, ou ouvirão falar deles, no entanto, na mente de cada um existe a imagem de sua comunhão” (Hall 2002: 16).

Uma outra objeção, que é brevemente antecipada por Hall (2002: 17), é que etnicidade é um fenômeno moderno e cujo estudo aplicado ao passado seria, portanto, anacrônico. O pesquisador pensa que realmente o termo é um neologismo e que os gregos não possuem um termo que possa ser igualado a *etnicidade*. O termo *éthnos*, do qual derivam os termos científico-sociais modernos, simplesmente designa uma classe de seres (humanos ou animais) que compartilham uma mesma identificação. Mas não, isso significa, como supõe Colin Renfrew (1998: 277), que os gregos não tinham um conceito de etnicidade no sentido moderno. Hall apresenta outros termos que não se adequam exatamente ao conceito moderno, mas que são questões que podem

	Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		8 de 29

ser estudadas na antiguidade. Ao atribuir a solidariedade social de um *étnos* ao *génos* (nascimento) e à *syngeneia* (parentesco), os gregos chegaram o mais perto que puderam do nosso conceito de etnicidade (Hall 1997: 34-40). Uma segunda possível objeção considera a etnicidade um fenómeno trans-histórico, mas ao negar a validade de aplicar uma definição elaborada pela pesquisa comparada entre sociedades contemporâneas às sociedades do passado, perpetua a dicotomia estéril entre a generalidade de modelos comparativo e as particularidades históricas e regionais do passado.

Para esse estudioso, se não houver evidência do que os grupos pensavam sobre sua identidade é extremamente complicado se falar de etnicidade. A questão é, nesse caso, tentar verificar se é possível estudar a etnicidade no passado, impondo os modelos atuais.

2. A Arqueologia da Etnicidade

Em *The Archaeology of Ethnicity* (1997), Siân Jones, como veremos a seguir, trabalha conceitos e elabora métodos de análise a fim de identificar a comunicabilidade – ou como denominou Hall, a visibilidade – da etnicidade no registro material cultural. Ao utilizar a Teoria da Prática de P. Bourdieu (1972), essa pesquisadora argumenta que o contato entre dois grupos, cada qual dotado de seu próprio *habitus* – um sistema adquirido de esquemas produtivos, objetivamente ajustados às condições particulares nas quais está constituído –, impõe a objetivação de determinados hábitos e símbolos dentro desse sistema que pode ser detectado no registro arqueológico.

Na busca por uma definição de etnicidade, Jones elaborou um quadro analítico em que observou que, a partir do final dos anos 60, a visão dominante entre as tradições científicas sociais ocidentais estabelecia que os grupos étnicos eram sistemas *auto-definidos* e que os grupos étnicos específicos foram definidos com base nessa auto-identificação e na identificação por meio dos outros. Essa definição foi inserida num modelo teórico focado na construção de fronteiras étnicas, no contexto da interação social e das suas propriedades de organização.

Cabe aqui observar como, no trabalho de Fredrik Barth, *Grupos Étnicos e suas Fronteiras* (1966: 188), a fórmula utilizada pelos antropólogos sociais de um conceito de *sociedade* altamente abstrato para representar o sistema social globalizante, dentro do qual grupos e unidades concretas menores podem ser analisados, deixa intactas as fronteiras e as características empíricas de grupos étnicos e, conseqüentemente, as importantes questões que são levantadas por

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		9 de 29									

tal investigação. Naquela época, persistia a visão simplista de que o isolamento geográfico e social tinham sido os fatores críticos para a preservação da diversidade cultural.

Para Barth, no entanto, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação, de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, pelo contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais os sistemas sociais globalizantes são erigidos. A interação, em um sistema social como esse, não leva ao seu desaparecimento por mudança ou por aculturação; esse autor observa que as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato inter-étnico e da interdependência dos grupos (Barth 1997:189).

Esse estudioso coloca que as formulações anteriores, ou as definições tradicionais sobre grupos étnicos, impedem que se entenda o fenômeno dos grupos étnicos e seu lugar na sociedade e na cultura humana, pois procuram estabelecer um modelo ideal típico de um modo empírico recorrente. Isso implica em um ponto de vista preconcebido a respeito dos fatores significativos quanto à gênese, estrutura e funções de tais grupos. O ponto mais grave dessa visão é que ela nos induz a assumir que a manutenção das fronteiras não é problemática e decorre do isolamento devido às características de sua constituição. Esse tipo de história produziu um mundo de povos separados, cada qual com sua cultura própria e organizado em uma sociedade que acreditava-se legitimamente poder isolar (Barth 1997:190).

A importância atribuída ao fato de se compartilhar uma mesma cultura é, na visão de Barth (1997: 191), uma implicação ou resultado, mais do que uma característica primária e definidora da organização do grupo étnico. Senão, somos induzidos a identificar e distinguir grupos étnicos pelas características morfológicas das culturas das quais eles são os suportes. Nesse caso, as diferenças entre grupos tornam-se diferenças nos inventários de traços; a atenção é dirigida à análise da cultura e não à organização étnica. A relação dinâmica entre os grupos irá então ser descrita em estudos sobre a aculturação, que atualmente já não são também mais aceitos.

A abordagem processual e relacional adotada por Jones (1997) para definir etnicidade estabelece, por sua vez, que grupos étnicos são organizados a partir de uma identidade atribuída culturalmente, baseados em expressões reais ou aceitas e em uma descendência comum. Pensada como um *processo*, a etnicidade, assim conceituada pela estudiosa, envolve uma consciência de diferenciação em graus variados e transmite a reprodução e transformação de

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		10 de 29									

distinções classificatórias entre grupos de pessoas que percebem a si mesmas, sob certo aspecto, como culturalmente distintas. Essas categorias étnicas, por sua vez, são reproduzidas e transformadas durante o processo de vida social. Essa abordagem processualista permite a análise dos processos envolvidos na construção da etnicidade e de seu papel mediador da interação social e das relações sociais. O foco no processo social, em oposição às características do grupo, permite “substituir a substância pela forma, a estática pela dinâmica, a propriedade com a relação e a estrutura com o processo” (cf. Eriksen 1992: 28; *apud* Jones 1997: 92).

Assim, Jones pretendeu produzir um modelo teórico que facilitasse a análise da formação e da transformação dos grupos étnicos, nos vários contextos sociais e históricos. Ela acreditava que uma definição ampla e formal podia ser utilizada como ferramenta analítica para explorar as diversas expressões de etnicidade em diferentes contextos culturais, enquanto uma classificação detalhada ou histórica iria apenas reafirmar *tipos* de grupos étnicos e dessa forma, na verdade, restringir a apreciação das manifestações diferenciadas da etnicidade, em particular nos contextos histórico e social.

Ao tentar estabelecer uma Teoria Prática da Etnicidade, Jones observa que a oposição entre definições *objetivas* e *subjetivas* evidenciam um problema fundamental na análise da etnicidade: a questão da relação entre a percepção dos agentes de etnicidade e de seus modos associados de interação, e do contexto cultural e relação social nos quais eles estão inseridos. As falhas nas teorias primordialista e instrumentalista não permitiram explicar como os povos passam a reconhecer seus traços comuns.

A Teoria da Prática de Bourdieu, por sua vez, transcende a dicotomia entre objetivismo e subjetivismo, assim como as oposições a ela correlacionadas, como determinismo e liberdade, condicionamento e criatividade, sociedade e indivíduo, por meio do desenvolvimento do conceito de *habitus*. Assim, as estruturas constitutivas de um tipo particular de ambiente produzem o *habitus*, i.e., sistemas de *disposições* duráveis e transmissíveis, estruturas organizadas predispostas a funcionar como estruturas organizativas, ou seja, como princípios generativos e estruturais de práticas e representações que podem ser objetivamente *reguladas* e *regulares*, sem de forma nenhuma se tornarem produtos da obediência à regras. Nesse sentido, o *habitus* é formado pelas disposições duráveis de certas percepções e práticas, que se tornam parte de um sentido individual próprio em uma idade precoce e que podem ser transportadas de um contexto para outro. Como envolve um processo de socialização, essa teoria prevê que novas

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca	11 de 29										

experiências sejam estruturadas de acordo com as estruturas produzidas pelas experiências passadas, nas quais as mais antigas retêm um peso específico. Dessa forma, as estruturas de poder se tornam corporificadas, o que resulta em certas predisposições (cognitivas e estruturas de motivação) que influenciam a prática freqüentemente em um nível inconsciente.

A Teoria de Bourdieu, nesse sentido, difere das teorias normativas e estruturais de cultura no sentido de que as práticas produzidas em relação a determinadas condições são supostamente utilizadas para envolver o mecanismo usado em um sistema de regras existentes fora da história individual e do grupo – elas legitimam esse processo. As orientações estruturais somente existem na forma de um corpo de conhecimento e disposições do *habitus*, em que sua substância própria depende das práticas e representações dos agentes humanos que, por sua vez, contribuem para reprodução e transformação das condições objetivas, constitutivas do *habitus*. Nessa relação dialética, elas moldam e, ao mesmo tempo, são moldadas pela prática social.

Assim sendo, essa teoria possibilita inserir a reprodução cultural na atividade estratégica existente dentro dos limites do *habitus*, bem como na possibilidade de mudança social em termos de transformações contínuas nas disposições estruturais do *habitus* dentro de contextos mutáveis de prática social. Além disso, ela também explora a possibilidade de resistência ativa a modos prevaletentes de dominação, como resultado da exposição à arbitrariedades e ao conhecimento subconsciente (*dóxico*) em contexto de mudança social e econômica radical.

A partir dessa fundamentação, Jones pensa que a Teoria Prática da Etnicidade possibilitaria, a princípio, a análise das relações entre a consciência étnica e as estruturas sociais, assim como, de forma mais geral, da etnicidade e da cultura. A construção intersubjetiva da identidade étnica é baseada nas disposições subliminares compartilhadas do *habitus* que molda, e é moldado, pelas semelhanças objetivas da prática. Assim, da mesma forma que sentimentos e interesses étnicos são derivados de similaridades no *habitus*, também o reconhecimento de certas práticas culturais e experiências históricas são representações simbólicas de etnicidade.

Além disso, Jones observa que a etnicidade é também influenciada pelos interesses econômicos e políticos, o que resulta na mudança da percepção e da expressão da identidade étnica pelos indivíduos, assim como na representação da identidade do grupo como um todo, que são continuamente reproduzidas e transformadas: “as atividades humanas são definidas pela intersecção de

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		12 de 29									

sistemas socialmente constituídos por estruturas cognitivas e motivadoras (que formam o *habitus*), e as situações socialmente estruturadas nas quais os interesses dos agentes são definidos, e com esses as funções objetivas e as motivações subjetivas das suas práticas” (Bourdieu 1977: 76; *apud* Jones 1997: 91).

O reconhecimento de sentimentos e interesses comuns fornecem as bases para mobilização política do grupo étnico. Tal mobilização não representa uma forma de consenso comunitário e, sob vários aspectos, fica claro que os membros de um grupo étnico possuem experiências diferentes e interesses divergentes. Tais posições divergentes podem ser baseadas em relações de dominação, inseridas nas disposições do *habitus* e, como resultado, os líderes serão apoiados independentemente do fato de seus interesses não corresponderem aos do grupo como um todo.

A fim de estabelecer a etnicidade em uma teoria coerente de produção e reprodução cultural é necessário que um grande número de dimensões diferenciadas da etnicidade sejam esclarecidos. Segundo Jones (1997:94), é preciso observar que a etnicidade não é constituída por um reconhecimento subliminar de similaridades, mas é “essencialmente uma consciência da diferença”.

De acordo com Bourdieu (1977: 164), o desenvolvimento do *habitus* é tal, que os princípios subjetivos de organização e de formas associadas de conhecimento tendem a corresponder às condições de existência. Essa correspondência resulta em um nível de experiência social, chamada doxa, que suscita um falso reconhecimento e naturalização das divisões reais da ordem social e leva à reprodução dessa ordem e, conseqüentemente dos seus modos de dominação inerentes. A função política dessas classificações tendem a permanecer despercebidas porque os agentes não estão conscientes dos esquemas rivais ou antagônicos de pensamento ou percepção.

Entretanto, o modo *dóxico* de conhecimento não é a única forma de conhecimento social. Quando um modo particular de vida é trazido à prática, por exemplo como resultado do chamado *contato cultural*, ou de crises econômica ou política, esses padrões *dóxicos* sofrem transformações. Os resultados são a criação de formas ortodoxas e heterodoxas de conhecimento, que envolvem uma consciência e reconhecimento de crenças alternativas. A ortodoxia tenta negar a possibilidade de alternativas em um nível consciente; e a heterodoxia, reconhece a existência de uma escolha entre formas diferentes de conhecimento e de sua avaliação por meio de críticas explícitas. Bourdieu desenvolveu a distinção

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		13 de 29									

entre o conhecimento *dóxico* e de outras formas de conhecimento (ortodoxo e heterodoxo) em uma análise da emergência de consciência de classe, que também pode ser aplicada à etnicidade.

A objetivação da diferença cultural na construção da etnicidade envolve a oposição de tradições culturais diferenciadas. A forma particular que tais oposições tomam são um produto da intersecção do *habitus* dos povos tratados com as condições que constituem um contexto particular de interação. Tais condições incluem as formas de dominação e de distribuição relativa, entre os diferentes *grupos*, dos meios materiais e simbólicos necessários para impor modos dominantes de categorização étnica. Pode também formar as bases para mobilização política e de resistência, quando grupos dominados possuem os meios materiais e simbólicos para rejeitar definições externas de suas identidades e, mais importante, quando a classificação étnica de uma forma ou outra se torna objeto e instrumento de luta política. As sociedades complexas, nesse sentido são caracterizadas por um *desacoplamento de campos*, que resulta na ruptura e transformação do conhecimento *dóxico* e, conseqüente, no aumento do grau de codificação da tradição presentes nas sociedades de pequena escala.

Em relação à localização, como colocou Jones (1997: 100), a etnicidade é um fenômeno multidimensional constituído de formas diversas e em áreas sociais diferentes. As representações de etnicidade envolvem oposição dialética de práticas sociais localmente relevantes e experiências históricas associadas a diferentes tradições culturais. Conseqüentemente, o padrão resultante será de fronteiras étnicas sobrepostas, constituídas por representações de diferenças culturais que são transitórias, mas também sujeitas à reprodução e transformação no processo da vida social.

A utilização de modelos históricos de etnicidade merece, por sua vez, uma análise mais aprofundada, uma vez que possui um significado especial para os arqueólogos se estes quiserem utilizar conceitos e teorias contemporâneas de etnicidade para analisar as sociedades do passado. O colonialismo europeu forneceu sem dúvida alguma, segundo Jones (1997: 101), o contexto para as transformações radicais e confrontações culturais, nas quais novas formas de consciência étnica foram inscritas. Além disso, no contexto da derrocada dos regimes coloniais e da desintegração da cultura ocidental moderna dominante, os grupos étnicos recorreram às ideologias preexistentes de nacionalismo e relativismo cultural, para legitimação de sua identidade e articulação de seus direitos políticos e econômicos. Os mais importantes elementos nesse complexo ideológico são, em geral, o direito a uma autonomia cultural e o direito a auto-

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		14 de 29									

determinação econômica e política. Para essa pesquisadora, a historicização crítica dos próprios conceitos de grupo étnico e nação revela que a idéia de uma unidade delimitada e cultural foi imposta às articulações de etnicidade em alguns contextos sócio-históricos bastante recentes. Concebido como um princípio unitário de diferenciação humana, a idéia de uma unidade étnica monolítica é também um mito classificatório moderno projetado em toda a história humana.

A porção final da obra de Jones (1997) aborda os problemas relativos à identificação de culturas e sociedades passadas em Arqueologia que foi, em grande parte, dependente do pressuposto de que entidades limitadas e monolíticas (*culturas arqueológicas*) estavam correlacionadas aos povos do passado, grupos étnicos, tribos e/ou raças. Essa suposição foi bastante questionada, tanto pela arqueologia histórico-cultural, como, em seguida, pelas arqueologias processual e pós-processual. De forma geral, as críticas podem ser divididas em três categoria principais: uma primeira, que está preocupada com a correlação das culturas arqueológicas com os grupos étnicos; uma segunda, que se debruça sobre a natureza das distribuições arqueológicas e o status das culturas arqueológicas como entidades classificatórias; e uma terceira, preocupada com a natureza da etnicidade e a própria existência de entidades étnicas e culturais limitadas e homogêneas.

No passado, as questões de equivalência entre culturas arqueológicas e grupos populacionais foi tratada a partir da perspectiva histórico-cultural. Dentro desse quadro empírico e tipológico, os debates se focaram no significado dos tipos arqueológicos, assim como, se tais tipos representavam categorias artificiais (éticas) impostas pelo arqueólogo, ou se representavam categorias mentais (êmicas) dos produtores. O surgimento da Nova Arqueologia, ou arqueologia processual, deixou claro que, em oposição à visão indiferenciada de cultura, perpetuada pela arqueologia normativa, a cultura não era compartilhada, mas participativa. Nesse sentido, era necessário empreender uma análise das estruturas dos conjuntos arqueológicos em termos da sua função dentro de um sistema social diferenciado. As distribuições arqueológicas não podiam ser igualadas de um modo simplista aos grupos étnicos, uma vez que as variações funcionais desses conjuntos podiam ser interpretadas equivocadamente como diferenças étnicas. Baseados nas teorias antropológicas e sociológicas de etnicidade, os arqueólogos observaram que grupos étnicos são auto-conscientes e auto-definidos, e baseados na percepção de diferenças culturais reais ou presumidas.


Jones também discutiu a questão da verdadeira existência de culturas

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca	15 de 29										

arqueológicas. Tradicionalmente, os agrupamentos assim como as culturas ou as fases, foram definidos em termos monotéticos, a partir da presença ou ausência de uma lista de tipos, considerados atributos mais apropriados na definição de uma cultura específica. O que se observou, no entanto, é que provavelmente nem todos os tipos de uma determinada cultura estarão presentes em um conjunto arqueológico. Estas abordagens eram, portanto, ineficientes e estudos mais sofisticados dos dados arqueológicos revelaram uma estrutura bem mais complexa. As culturas arqueológicas podiam ser geradas em um contínuo de mudança e, dessa forma, essas entidades passavam a ser construções puramente elaboradas pelos arqueólogos. A partir de então, a idéia de que cultura é um fenômeno múltiplo e resultante de muitos fatores foi aceito por muitos arqueólogos.

Ao mesmo tempo, uma pequena quantidade de arqueólogos questionou a própria existência de grupos étnicos enquanto entidades fixas e limitadas. Os estudos mostraram que as fronteiras entre grupos étnicos e a identificação dos indivíduos pode mudar diacrônica e sincronicamente, em geral como resultado da manipulação estratégica da identidade frente às relações políticas e econômicas. Na literatura arqueológica, foi observado que a etnicidade é um fenômeno dinâmico e instrumental e que a cultura material é utilizada ativamente para justificar e manipular as relações inter-grupais. Também foi confirmado que a intensidade da consciência étnica e, conseqüentemente, da diferenciação da cultura material pode crescer em tempos de *stress* político e econômico (ver Hodder 1979; 1982), entretanto, essas conclusões mais radicais ainda são pouco aceitas.

Como bem observou Jones (1997: 110), todas as críticas apresentadas acima têm implicações fundamentais para a análise da etnicidade por meio da Arqueologia. Nesse sentido, a conceituação de cultura enquanto um sistema e a ênfase no funcionalismo, da corrente processual, levaram à definição de diferentes tipos de variações de artefatos e conjuntos. As diferentes classes de artefatos foram geralmente distinguidas entre suas características *funcionais*, quer estes fossem utilitários ou não, e as *estilísticas*, que perpassavam as categorias funcionais e eram consideradas variações formais residuais. Por conta disso, houve uma ênfase nas variações da decoração cerâmica, pois os arqueólogos consideraram que a cerâmica possuía uma função utilitária e que sua decoração, ao mesmo tempo, constituía uma variação não funcional adicional, que expressava uma espécie de *iconografia étnica* (ver Jones 1997: 111). Isso levou a uma distinção artificial entre *estilo* e *função*, como se tais

	Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		16 de 29

dimensões da cultura material fossem componentes discretos que poderiam ser medidos e contribuiriam para a ambigüidade entre os processos normativos e a variação na cultura material. Assim, o estilo continuou a ser visto como um produto passivo da etnicidade, reflexo das regras normativas, até o surgimento de uma diferente conceitualização do estilo em termos de comunicação ativa e troca de informação.

Como pontuou Jones (1997: 112), no início dos anos 80, o estilo foi redefinido como algo mais do que um produto passivo de um meio cultural e passou a ser considerado uma forma de comunicação ativa e de marca social em certos artefatos, em determinados contextos sociais. O estilo foi concebido tanto como funcional quanto adaptativo, uma vez que permite a troca de informação em relação a identificações sociais e religiosas, afiliações a grupos, status, etc., em períodos de *stress* ambiental e social. Ele é um dos muitos canais pelos quais a identidade pode ser projetada para os outros e, conseqüentemente, será afetado pelos processos de comparação social e determinado pelo que surge dessa comparação em termos de expressão de similitudes e diferenças. Dessa forma, o estilo poderia ser utilizado ativamente na destruição, alteração e criação das relações sociais.

Nesse sentido, o estilo se refere ao papel simbólico ativo de características específicas da cultura material que interferem na mediação das relações e estratégias sociais. Wiessnerr (1983: 257-58; *apud* Jones 1997: 113-14) pontua dois aspectos distintos de estilo que possuem referências diversas, ao mesmo tempo que contêm tipos diferentes de informação, são gerados por condições diferentes e produzem diferentes tipos de variação: o *estilo emblemático*, uma variação formal da cultura material que possui um referencial distinto e transmite uma mensagem clara para uma população alvo definida, sobre afiliação e identidade consciente; e o *estilo assertivo*, uma variação formal na cultura material que é baseada pessoalmente e carrega informações que apóiam uma identidade individual. O primeiro se refere a um grupo social e às normas e valores associados a esse grupo, enquanto o segundo não possui um referencial distinto uma vez que apóia, mas não simboliza diretamente, a identidade individual. A variação estilística aqui, não é vista como um reflexo passivo da aculturação dentro de contextos étnicos delimitados, mas como produção ativa, preservada e manipulada no processo de comunicação e na mediação das relações sociais. O arqueólogo não deve supor que graus de similaridade e diferença na cultura material fornecem um índice direto de interação.

O que Jones (1997: 116), por sua vez, pretende compreender é como

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca	17 de 29										

determinados atributos estilísticos se integram à expressão ativa da identidade étnica e quais os processos envolvidos na objetivação da etnicidade. O que ela acredita estar faltando é uma explicação adequada da produção social do estilo. Como vimos, Hodder (1982: 204) parece ser um dos poucos a enfatizar a importância da estrutura simbólica que permeia todos os aspectos da prática cultural e das relações sociais, na diferenciação dos grupos étnicos.

As práticas e relações sociais, como observou Jones (1997: 116-7), são estruturadas por esquemas culturais que mediam as relações e ações sociais. A cultura material é uma dimensão constitutiva ativa da prática social. As práticas sociais e estruturas sociais envolvidas na produção, uso e consumo da cultura material se tornam expressas nela, porque esses processos se dão dentro de contextos culturais significativos. No entanto, a cultura material pode operar simultaneamente em um número variado de campos sociais e seu significado não é fixo mas, sim, sujeito a reprodução e transformação em termos de preservação e interpretação durante sua vida social. A cultura material não é somente um repositório de significado acumulado, ela fica inscrita por meio da sua produção e uso em diferentes contextos sociais e por atividades sociais diversas. Ela tem um papel ativo na estruturação das práticas culturais porque os significados culturais específicos com os quais a cultura material é dotada, como resultado de práticas anteriores, influenciam as práticas e interpretações sucessivas. A principal implicação desse argumento para a Arqueologia é que estrutura e função não podem ser separadas – a estrutura fornece o quadro dentro do qual a função é definida. As orientações estruturadas no *habitus* se manifestam de formas diferentes em diversos contextos relacionados a vários conjuntos de relações sociais e práticas culturais. É necessário adotar uma abordagem contextual e histórica na análise dos vestígios arqueológicos de forma a tentar entender as práticas sociais e as relações que se estendem além da estrutura e conteúdo da distribuição da cultura material.

Assim, a cultura material frequentemente está envolvida no reconhecimento e na expressão da etnicidade. Certos aspectos da cultura material podem ser associados à significação auto-consciente de identidade e na justificativa e negociação das relações étnicas. Assim, formas e estilos distintos da cultura material podem ser mantidos ou contidos ativamente durante o processo de sinalização da etnicidade, enquanto outros podem atravessar as fronteiras étnicas. Tal escolha, segundo Jones (1997: 120), não é arbitrária, mas a relação entre estilo da cultura material e expressão de etnicidade pode estar em constante mudança de acordo com o tempo e espaço.


<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca	18 de 29										

As implicações dessa abordagem para a arqueologia são importantes. A *práxis* da etnicidade é o que com mais certeza aparece representado no registro arqueológico e resulta em um conjunto transitório, mas frequentemente repetido, de realizações da diferenciação étnica em contextos particulares. Tais realizações são tanto estruturadas como estruturais e envolvem, em muitos casos, a produção e o consumo de estilos distintos na cultura material. No entanto, são produtos da intersecção das disposições perceptivas e práticas das atividades sociais e dos interesses e oposições engendradas em contextos sociais determinados e não categorias abstratas de diferença (Jones 1997: 123).

Além disso, como a etnicidade está envolvida na organização do comportamento, é possível prever que em certas circunstâncias passadas, como de *stress* econômico, as fronteiras étnicas podem ter sido utilizadas e ter sido mais demarcadas que em outras situações (ver Hodder 1979). O problema destas pesquisas é que o simbolismo étnico, culturalmente específico, deixa pouca evidência de cruzamentos culturais universais. Para Jones (1997: 125), existe uma relação entre as disposições e orientações constituídas historicamente que informam sobre o entendimento e as práticas das pessoas, e o reconhecimento e expressão da etnicidade. Dessa maneira, a forma como estilos particulares da cultura material estão significativamente envolvidos na articulação da etnicidade pode ser arbitrário entre culturas, mas *não ocorre ao acaso dentro de contextos sócio-históricos particulares*.

O reconhecimento de que a cultura material possui um papel ativo na geração e significação da etnicidade, modifica a suposição usual de que os graus de semelhança e diferença na cultura material fornecem um indicador direto da intensidade da interação entre os grupos do passado (Jones 1997: 126). Esse papel não é uma reflexão passiva da socialização dentro das unidades étnicas delimitadas. Como observado, uma determinada forma material pode permanecer a mesma, mas seu significado pode se alterar em contextos diferentes (Shanks e Tilley 1987: 97). A partir daí, não se pode supor, *a priori*, que a similaridade na cultura material reflete a presença de um grupo particular de pessoas no passado, um índice de interação social, ou um quadro normativo compartilhado.

A abordagem teórica apresentada por Jones (1997), questiona a própria existência de grupos étnicos enquanto entidades coerentes e monolíticas dentro das quais as formas de *aculturação* teriam produzido uma expansão uniforme da cultura que, por sua vez, sofreu mudanças graduais ao longo do tempo. O questionamento destas noções sobre a limitação inerente dos grupos ou das inevitáveis transformações diacrônicas das unidades sociais é pertinente e deve,

	Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		19 de 29

segundo a pesquisadora, levar a uma mudança radical, não somente na forma como conceituamos a cultura, mas também, como conceituamos descrição e representação.

3. De volta ao Discurso e à Práxis

Em 1997, Hall argumentou que se a etnicidade é construída discursivamente por meio de símbolos, como por exemplo uma consanguinidade fictícia, a evidência literária constituía o ponto de partida em qualquer análise da etnicidade antiga (Hall 1997:111-42). Em sua obra de 2002, ele reiterou sua posição em relação ao trabalho de Jones (1997), alinhado ao pensamento antropológico recente e que utilizou, como vimos, a Teoria da Prática de Bordieu (1977).

Para Hall (2002: 21-22), existe um problema na defesa de Jones de que uma análise diacrônica detalhada da cultura material, mesmo que bastante atenta ao contexto, seja capaz de revelar exemplos de sinalização simbólica por meio da cultura material – em outras palavras: exatamente a forma de reificação de fontes simbólicas por meio da qual um grupo cultural comunica sua distinção. Também pode acontecer que essa comunicação emblemática de símbolos culturais seja desenhada para reforçar o sentido de consciência étnica. Mas, uma vez que nem todo grupo cultural é um grupo étnico, não há nada sobre a sinalização material *per se* que permita classificar o fenômeno como étnico. A única forma que Jones consegue estabelecer essa equação é definindo grupos étnicos como “grupos de identidade atribuída culturalmente, que são baseados na expressão de uma cultura compartilhada, real ou presumida, e descendência comum” (Jones 1997: 84, com ênfase de Hall), mas a definição em si nunca é justificada.

Mesmo no exemplo de reuso das tumbas da Idade do Bronze, que ele chama de *estratégia ancestralizante* (ver Hall 1997: 138-40), em que se estabeleceu uma conexão direta com o suposto ancestral pela associação com um território ancestral, essas comunidades tinham um mito étnico de ancestralidade comum que remontava a Hércules. Assim, na ausência de um discurso étnico explicitamente articulado, não há nada sobre esses fenômenos arqueológicos que necessariamente os torne estratégias étnicas (Hall 2002: 23). O historiador pensa que não é possível confirmar a existência precisa de um sentimento de etnicidade somente na sinalização cultural do registro arqueológico, deve necessariamente haver evidência literária que o confirme. Assim, as tradições genealógicas representam um tipo de evidência literária extremamente valiosa, uma vez que a natureza familiar das genealogias é especialmente adequada à

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		20 de 29									

articulação das noções de descendência e parentesco (Hall 2002: 25).

4. Helenos e Bárbaros: Identidade Étnica e Cultural

Ao analisar a construção da identidade grega antiga, D. Konstan (2001: 30) observou que os elementos em comum da vida social contribuem para a auto-definição de um povo, somente quando são articulados para tal fim. Esses processos discursivos ocorrem como resultado preciso de *mudanças do contexto social*, ou seja, dos eventos para os quais a formação de uma identidade imaginada é a resposta.

Para esse estudioso, a consciência étnica é, portanto, um fenômeno reativo. A tensão que leva a mudanças sociais normalmente surgem de interesses competitivos entre grupos que podem se interessar e se mesclar em associações. Nesse sentido, pode-se esperar encontrar diferentes tipos de identificação étnica coexistindo em uma mesma população a definir-se contra ou a favor um do outro. Em qualquer reivindicação de identidade étnica está a noção de essência comum, assim a etnicidade localiza a consubstancialidade da comunidade, seja na forma de imagens de relação consanguínea e descendência, de afinidade com um determinado território, ou com elementos espirituais comuns, uma língua religião, ou moral comuns (Konstan 2001: 30).

Muitos acadêmicos supõe que o sentido de identidade helênica surgiu na época em que os gregos começaram a fundar assentamentos além-mar, a partir do século VIII a.C., e tiveram contato mais prolongado com as populações que eles percebiam ser fundamentalmente diferentes de si mesmos. Há, no entanto, objeções a essa visão. Primeiro, os encontros entre gregos e não-gregos não eram uma novidade nesse período, mas ocorreram ao longo dos séculos anteriores; a implantação de cidades coloniais, no século VIII a.C., representou simplesmente uma intensificação desses contatos. Além disso, a *Colonização* – mesmo que violenta no início – não promoveu um sentido universal ou permanente de hostilidade entre os colonos e os indígenas; de fato, as duas comunidades frequentemente alcançaram um equilíbrio, em parte, por meio dos casamentos inter-raciais.

A *aculturação*, segundo a antropologia, é o conjunto de fenômenos resultantes do contato de grupos de indivíduos de culturas diferentes – contínuo e direto –, e das mudanças produzidas dentro dos padrões culturais originais de um desses grupos (cf. Gruzinski e Rouveret, 1976). Esse fenômeno, que durante muito tempo foi considerado uma forma de explicar os contatos culturais, atualmente já não é mais uma premissa válida. Como acreditaram

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		21 de 29									

alguns estudiosos, o *contexto colonial* teria implicado na chegada de uma cultura estrangeira que se imporia a uma cultura autóctone. Mas como bem lembraram estes mesmos estudiosos, pode acontecer do movimento se inverter e ele não é jamais em um único sentido, mas sim, como sabemos, uma via trans-cultural.

Seria portanto necessário, antes mesmo de estudar a incidência da colonização grega sobre a vida das populações não-helênicas, estabelecer um quadro da sociedade em questão. É essencial, particularmente, separar as mudanças ocorridas na sociedade indígena que proveram um amadurecimento interno – pelo desenvolvimento de suas próprias contradições ou contatos entre grupos – daquelas devidas à ação dos colonos gregos. Um estudo interessante a esse respeito foi realizado por S. Alcock (1994) e relação ao mundo helenístico.

Um outro fator a ser considerado é a noção de que diferenciações lingüísticas, que teriam estreitado diferenças étnicas, não podem ser medidas dentro da complexidade da evidência, nas quais a interferência linguística entre idiomas gregos e indígenas, podem muitas vezes atestar a existência de uso bilíngue (ver Hooker 1999). Além disso, a evidência literária a respeito dos povos não-gregos no período Arcaico é heterogênea e fornece pouca evidência de qualquer tipo de estereótipo étnico ou diferenciação que seja discernível, como o foi a partir do século V a.C. O termo *bárbaroi*, como indicado por Edith Hall, se refere primeiramente aos persas mas incorpora um significado mais genérico de “não grego” (cf. Antonaccio 2001: 121).

Para Konstan (2001: 43), a oposição entre gregos e bárbaros se tornou mais pronunciada somente após a destruição do exército persa e foi explorada a serviço de questões ideológicas que envolveram, principalmente, a própria Hellas. A visão de identidade Pan-Helênica, que Heródoto atribui aos atenienses, era parte de um complexo discurso de etnicidade, endógeno à sociedade grega, mais que uma simples função de auto-diferenciação do “outro”, do *bárbaro*. Com a mudança das condições para o discurso étnico, a natureza da sensibilidade étnica grega também mudou. Ao invés de considerar a consangüinidade, religião e outros aspectos, era necessário compartilhar um sentido tradicional, embora não necessariamente exclusivo, de cultura.

A chamada etnicidade *agregativa* de J. Hall (1998), nesse caso, depende da cristalização de uma identidade especialmente colonial em um período de grande *stress*. Esse pesquisador argumenta que no continente grego, durante o período Arcaico, os critérios culturalmente autorizados eram a descendência e um território comum, e não a cultura (ou mesmo a língua). Enquanto o estilo de artefatos, ou a língua e os dialetos podem não mapear previsivelmente um

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		22 de 29									

discurso sobre etnicidade, definido por descendência e território comuns, estas categorias constituem amplas diferenças que não podem ser ignoradas, além de compreender formas de discurso do qual todos participavam – mesmo aqueles que não compartilhavam o discurso da elite de genealogia e não o controlavam, pois todos tinham em comum a língua e a cultura material (Antonaccio 2001: 116).

Nesse sentido, Antonaccio (2001: 122) considera possível estabelecer uma cultura indígena ou local a partir de um exame da cultura pré-grega. Isto estabelece as bases para diferenciação, uma vez que as populações locais e suas culturas existiram antes da colonização e sua identidade não foi totalmente construída, ou destruída, pelos colonizadores. Para isso, é necessário examinar todo os vestígios passados, todos os dados pré-existentes, ao invés de seguir somente um discurso, aquilo que a estudiosa chama de *ressonância étnica* de certas categorias culturais. Embora esses atributos não (definem)vão definir a etnicidade, mas as diferenças são os fatores chave para se isolar traços que podem ser considerados recorrentes e que devem ser analisados em contexto, não isoladamente. Os atributos de diferenciação cultural podem ser categorizados como marcas originais e permanecem identificáveis por longos períodos de tempo antes que a assimilação finalmente os domestique. Essa cultura não é um discurso verbal de genealogias e territórios mas um discurso de *coisas* (cf. Antonaccio, 2001:125).

É nesse momento que o conceito de helenização, essencialmente um processo cultural e historicamente específico de assimilação, que pode ser aplicado a todas as áreas colonizadas pelos gregos, merece uma discussão. Para muitos arqueólogos a questão chave para estudar o período colonial está relacionada ao modo de discernir a presença de gregos e de nativos, na ausência de (ou em adição a) fontes históricas, por meio dos traços materiais deixados.

Para Antonaccio (2001:126), por exemplo, o casamento inter-racial entre gregos e mulheres nativas foi recentemente encarado como um agente da helenização, encontrados em enterramentos mistos, com artefatos ou inscrições bilíngues. Nesse modelo, se supõe que os indivíduos carregam a cultura material consigo, reproduzindo as fronteiras dos grupos étnicos nesse processo. Os indígenas, nesse caso, não devem ser vistos como agentes passivos da cultura grega ou vítimas da agressão grega. Eles incorporaram diversos elementos e traços da cultura grega nos seus próprios termos. Na verdade, o processo de assimilação não é necessariamente destrutivo da identidade nativa, mas pode ser encarado como construtivo e produtivo. O problema com o conceito de

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca	23 de 29										

helenização é justamente sua concepção de uma via única conjugada à ausência de atividade autóctone. Além disso, os colonos gregos criaram sua própria versão do que seria *ser grego* e eram, eles mesmos, considerados diferentes.

Retornamos, então, à questão do que significava ser grego, num período que não tinha a obsessão moderna pela classificação, supervisão e controle. A pergunta de Hall (2002: 5) permanece: “Quem eram os gregos – ou os *helenos*, como eles se chamavam – acreditavam ser e porquê? Em que critérios eles baseavam seu senso de consciência helênica? Em suma, quão ‘étnicos’ eram os gregos?”.

Esse pesquisador argumenta que a base definidora da identidade helênica mudou de étnica para um critério cultural mais amplo durante o século V a.C. Como vimos, esse argumento foi observado anteriormente, mas não é consenso entre os estudiosos (Hall 2002: 7). A emergência da imagem estereotipada do bárbaro no século V a.C. foi frequentemente considerada um desenvolvimento crucial na auto-classificação helênica, mas na maioria das vezes se supôs que helenos e bárbaros constituíam categorias mutuamente excludentes, diametralmente opostas uma à outra.

Embora existam traços dessa concepção na literatura do período, Hall (2002: 8) coloca que os bárbaros eram mais comumente vistos como situados no outro extremo de um contínuo linear que permitia, de fato, cruzamentos de categorias. Essa *passagem* só foi possível, ele acredita, porque a identidade helênica passara, naquele momento, a ser entendida primariamente em termos culturais: um bárbaro *se tornaria* grego ao adotar as práticas, costumes e língua helênicas. Hall também conclui que foi Atenas, auto-proclamada a “escola de *Hellas*”, a principal responsável pela *invenção* do bárbaro mas também pela redefinição da helenicidade em termos culturais, ao formular uma concepção do que era *ser grego* que não era tão bipolar quanto “atenocêntrica”.

No século IV a.C., essa visão da relação entre helenos e não-helenos se tornou o paradigma dominante entre “os campeões do pan-helenismo”, como Xenofonte e Isócrates, mas também reverberou no pensamento político de Platão e Aristóteles” (Hall 2002: 8). A distinção, naquela época, entre os critérios étnico e cultural de identidade pode não ser óbvia, especialmente porque, como observa o autor, existe a tendência de tratar os dois virtualmente como sinônimos.

Assim como a maioria dos historiadores, Hall (2002: 172) atribui a entrada em cena da figura do bárbaro à guerra contra os persas entre 480 e 479 a.C. Ela é reconhecida como um momento decisivo na maneira como os gregos concebiam


<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		24 de 29									

sua própria identidade e, nesse sentido, a pérsia teria dado aos gregos sua identidade. Isso, sem considerarmos a natureza e força da consciência coletiva que os historiadores atribuem aos gregos do período Arcaico. Como apontou o estudioso, o termo *bárbaro* não aparece em Homero porque naquela época não havia uma categoria *heleno*. O crescimento da representação do bárbaro é observado nas décadas que se seguiram à guerra e à vitória contra os persas, que coincide com a ascensão do hoplita como paradigma e em oposição ao bárbaro.

Entre as fontes escritas, Hall (2002: 176) argumenta, baseado em estudos de outros pesquisadores, que não há uma única peça em que a oposição entre gregos e bárbaros, ou entre cidadãos e estrangeiros não tivesse um papel significativo. As tragédias mais antigas se baseavam não em temas míticos, mas em eventos históricos recentes; dos quais a confrontação com o leste, do ponto de vista histórico, constituía um dos elementos mais significativos. Nos *Persas*, por exemplo, Ésquilo estabeleceu uma oposição que seria extremamente influente no discurso etnocêntrico subsequente – a dicotomia entre o heleno livre e o oriental escravizado. (Nessa)Nessa obra, analisada por Edith Hall (1989), o termo *bárbaros* ou aporuguesado bárbaro ocorre 10 vezes.

Em termos comportamentais os persas são caracterizados pela ausência de uma qualidade tipicamente grega – *sophrosyne* (moderação). As explosões emocionais são elementos que no pensamento grego eram associados às mulheres. Para J. Hall (2002: 176-77, 179), a figura do bárbaro na tragédia ática articula um discurso de alteridade que convida à auto-especulação entre os espectadores sobre a natureza da helenicidade. Existem sinais nessas peças de que as relações entre helenos e bárbaros era concebida em termos de uma oposição *diametral*, na qual os bárbaros eram uma categoria homogênea com pouca ou nenhuma diferenciação interna. O estudioso observa que o mito não dispunha de bárbaros suficientes para satisfazer a fascinação grega pelo ‘outro’, o estrangeiro. Essa fascinação aparece também nas comédias, em especial em relação ao comportamento e língua.

Hall (2002: 178) observa que na arte do século V a.C. também surge um novo interesse no estereótipo étnico entre os artistas. Há um grande número de cerâmica de figuras vermelhas que retrata os guerreiros persas, com características físicas específicas, feições ou trajés. Os bárbaros não são sempre assemelhados no pensamento desse período, elementos recorrentes estão lado a lado com estereótipos específicos, os citas, por exemplo são considerados toscos e incultos. No entanto, nem sempre são retratados de modo negativo,

	Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		25 de 29

pois em alguns momentos existem idealizações sobre o estado puro e primitivo dos bárbaros (Hall 2002: 180). O estudioso discute dois tipos de categorização: a chamada *digital*, em que o sistema de classificação opera sobre uma base inclusiva ou exclusiva livre de ambiguidade e na qual todos os estrangeiros são considerados a mesma coisa (Long 1993: 161-67; *apud* Hall 2002: 181); e um princípio *analógico*, no qual o critério de exclusão e inclusão permite diferenças de graduação, os estrangeiros em alguns casos são percebidos quase “como nós mesmos” e em outros como “extremamente diferentes” (Eriksen 1993: 67; *apud* Hall 2002: 181).

Para Hall (2002: 181), a concepção analógica é mais aparente nas *Histórias* de Heródoto. Apesar de estabelecer uma distinção explícita entre helenos e bárbaros no prólogo do trabalho, ele não descreve os costumes estrangeiros em termos pejorativos de modo consistente, alguns são até dignos de elogio, ou mesmo comparações, ao descrever elementos em comum com os egípcios. Assim, Heródoto apresenta uma visão mais pluralista da situação, na qual as *éthne* constituem categorias situadas em relação de simetria ou oposição umas com as outras. Como lembrou Hall, mais tarde Plutarco [*Moralia* 857a] chamou Heródoto de filobárbaros – “amante dos estrangeiros” –, devido a sua tolerância diante dos costumes estrangeiros.

Sabemos que a maior parte da evidência textual do período Clássico é ateniense, nesse sentido, Hall (2002: 184, 188) avalia que seria interessante verificar o significado variável que a imagem do bárbaro pode ter apresentado nas diferentes cidades, em termos de contribuição particular que cada um teve nos esforços de defesa. Mas Atenas é sem dúvida a responsável pela perpetuação do estereótipo negativo do bárbaro.

Ainda assim, Hall (2002: 189) lembra que o fato de ter sido a língua, os costumes, o caráter e o temperamento que caracterizaram os bárbaros nos palcos gregos, não demonstra que essas qualidades constituíam o critério primário de identidade helênica na época. Eles ainda permaneceram indícios secundários de etnicidade, embora tenham fornecido um meio mais visível e concreto de marcar as diferenças étnicas em uma performance dramática, do que o critério aparentemente intangível de consangüinidade compartilhada. Apesar disso, quando contextualizado contra o plano de fundo de outras evidências contemporâneas, torna-se bastante claro que isso de fato não representa uma mudança grande na definição de helenicidade, uma vez que critérios culturais mais amplos vieram a substituir os étnicos.

Para Hall (2002: 189), a evidência clássica dessa questão se encontra na

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca	26 de 29										

descrição de Heródoto sobre os eventos que ocorreram logo após a batalha de Platéia, na primavera de 479 a.C. Ao receber a notícia de que o rei macedônio Alexandre I estava tentando dissuadir os atenienses a abandonar seus aliados gregos e concluir sua aliança com os persas, uma embaixada espartana foi enviada para tentar fazer os atenienses desistirem de romper a ligação, evocando uma resposta indignada:

Há muitas razões importantes que nos impedem de fazer isso, mesmo que nós o desejássemos. Primeiro e antes de mais nada, há as estátuas e templos dos deuses que foram saqueados e destruídos; é necessário vingá-los com toda nossa força, ao invés de chegar a um entendimento com o homem que o fez. Ainda assim, existe a questão da helenicidade (*hellenikon*) – isto é, nosso sangue comum (*homaimon*), língua comum (*homoglosson*), locais de culto e sacrifício comuns (*theon hidrymata...koina kai thysiai*) e costumes semelhantes (*ethea... homotropa*); não seria certo que os atenienses traissem tudo isso” [*Histórias* 8.144.2].

Curiosamente, como observa Hall, a questão da helenicidade é acrescida como um pensamento secundário, sua preocupação primária é vingar o saque dos templos, o que sugere que a comunidade de culto atenienses estava acima da afiliação helênica mais ampla. Apesar dessa passagem ser muito conhecida, existem muito poucos exemplos no corpo literário em que a definição da identidade helênica fica tão explícita. Finalmente, o estudioso questiona o porque de Heródoto ter decidido endereçar a audiência de modo tão contundente se os ingredientes definidores da helenicidade já eram familiares a essa audiência? E porque o fez num discurso? Uma versão de um discurso histórico que se tornou célebre após a conclusão da guerra contra os persas. Mas é estranho que ele não tenha registrado o nome do proclamador desse aforismo tão famoso, preferindo atribuí-lo coletivamente aos atenienses.

Para Hall (2002: 190-91), Heródoto estava tentando ampliar os critérios de helenicidade para além dos elementos puramente étnicos, uma estratégia que pode ser reconhecida ao longo de sua obra. A consangüinidade é uma estratégia do modelo genealógico do período Arcaico. A questão da língua interessa mais a Heródoto mas, acima de tudo, é a religião e os hábitos culturais que exercem o maior interesse sobre o escritor, uma vez que, na Grécia a religião era ancorada, legitimada e mediada pela pólis. A mesma estratégia de oposição

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		27 de 29									

entre grego e bárbaro se aplica à cultura, concebida em termos de *díaita* (cultura material; subsistência; modo de vida), *ethea* ('personalidade' cultural) e *nomos* (leis, normas) dos vários *éthne*. Heródoto, diante dos diferentes estrangeiros, tenta enfatizar o que fazem os gregos culturalmente diferenciados. Ao tratar dos egípcios, a intenção de Heródoto, na visão de Hall (2002: 192-93), é convidar à especulação sobre a diversidade e, em última instância, ao que confere coerência aos próprios hábitos e práticas coletivos. O objetivo desse *excursus etnográfico* é, portanto, análogo ao propósito de recontar a história da grande guerra entre a Grécia e a Pérsia.

Hall (2002: 193) pontua também que a novidade na definição de helenicidade no Livro 8 de Heródoto é que ela relega a consanguinidade ao mesmo nível que os critérios culturais mais amplos, ou seja, promove o critério cultural (que inclui língua e religião) ao mesmo nível que o parentesco. No plano de fundo das *Histórias*, os quatro ingredientes da helenicidade parecem na verdade ser apresentados em ordem ascendente de significado, com as considerações culturais superando em última instância as noções étnicas nas definições de grupos populacionais. Mesmo em Tucídides, o pesquisador observa duas proposições claras: uma em que os bárbaros estão em um estágio mais primitivo de desenvolvimento cultural que os gregos; e outra em que nem todas as populações não-gregas são igualmente civilizadas. Mas há uma proposição não verbalizada que se segue às duas primeiras, que as populações bárbaras podem, por convergência cultural se tornar mais helênicas – *mixellenes*, alguém que está se tornando heleno (Hall 2002: 195-56).

Os escritores do século V e IV a.C. privilegiam a *physis* sobre o *nomos* na diferenciação das populações humanas, isso ocorre em termos não de conceitos vagos de hereditariedade, transmitida via grupos descendentes, mas sim de determinantes ambientais e climáticas. As diferenças humanas eram concebidas em termos mais culturais, assim, para Hall (2002: 198) a questão que resta é saber porque a cultura substituiu a afiliação étnica na construção da auto-identidade helênica.

VI. Referências Bibliográficas:

ALCOCK, S. E.
1994. Breaking up the Hellenistic world: survey and society. In Morris, Ian (org.), *Classical Greece: Ancient Histories and Modern Archaeologies*. Cambridge: Cambridge University Press: 171-190.

<table border="1"> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td></td><td></td><td></td></tr> </table>										Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca	28 de 29										

ANTONACCIO, C.M.

2001. Ethnicity and Colonization. In Malkin, I., *Ancient Perception of Greek Ethnicity*. Center for Hellenic Studies Colloquia 5. Harvard University Press: 113-157.

BARTH, F.

1997. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In Poutignac, P. e Streiff-Fenart, J., *Teorias da Etnicidade*. São Paulo, Unesp.

BOURDIEU, P.

1972. Esboço de uma Teoria da Prática. In: Bourdieu, P. *Sociologia*. São Paulo, Ática (1994): 46-81.

1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

FOWLER, R. L.

1998. Genealogical thinking, Hesiod's Catalogue, and the creation of the Hellenes. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 44: 1-19

GRUZINSKI, S. e ROUVERET, A.

1976. Ellos son como Niños, *MEFRA*, 88: 159-219.

HALL, J. M.

1997. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

1998. Ethnic identity in Greek Antiquity. *Cambridge Archaeological Journal* 8.2: 265-83.

2002. Hellenicity: Between Ethnicity and Culture. University of Chicago Press.

HODDER, I.

1979. Economic and social stress and material culture. *American Antiquity* 44: 446-54.


1982. *Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOOKER, J.T.

1999. *The Coming of the Greeks*. Claremont: Regina Books.

JONES, S.

1997. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*. London: Routledge.

	Etnicidade, Helenicidade e Alteridade: Apontamentos sobre a Visão do Outro e de Si Mesmo no Mundo Antigo	Fev / 2010
labeca		29 de 29

KONSTAN, D.

2001. To Hellenikon ethnos: ethnicity and the construction of ancient Greek identity. In Malkin, I., *Ancient Perception of Greek Ethnicity*, Center for Hellenic Studies Colloquia 5. Harvard University Press: 29-50.

RENFREW, C.

1988. *Archaeology and Language: the Puzzle of Indo-European Origins*. Cambridge: Cambridge University Press.

1998. From here to ethnicity. *Cambridge Archaeological Journal* 8: 239-64.

THOMAS, R.

2001. *Ethnicity, genealogy, and Hellenism in Herodotus*. In Malkin, I. *Ancient Perception of Greek Ethnicity*. Center for Hellenic Studies Colloquia 5. Harvard University Press: 213-233.

WEBER, Max.

1922. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília (1994).