

A ETNICIDADE GREGA: UMA VISÃO A PARTIR DE XENOFONTE

Ciro Flamarion Cardoso*

Abstract

This text studies one of the levels of ancient Greek ethnicity by the means of investigating such concept as illustrated by Xenophon's Anabasis – a source strategic for just this kind of research because the Greek army whose adventures in Asia are described by the Athenian author comprised Helenes from different parts of the Greek world: in this case, the decision of what was to be considered Greek, as different from 'Barbarian', would necessarily depend on criteria recognized by people from various regions of the Greek-speaking ancient world. Some theoretical issues on ethnicity are also discussed.

1. O conceito de etnia: sua aplicação aos gregos antigos

Meu objetivo neste artigo consistirá em formular o problema da identidade étnica helênica por meio da análise de uma fonte antiga, a meu ver, estratégica para isso: a *Anábase* ou *Retirada dos dez mil*, de Xenofonte, cuja redação parece ter ocorrido entre 375 e 362 a.C.

Começarei com o texto que talvez constitua o testemunho mais explícito que nos deixou a Antigüidade helênica no relativo a uma autodefinição étnica dos gregos. Trata-se de uma curta passagem contida em Heródoto, VIII, 144:

* Doutor, Professor Titular da Universidade Federal Fluminense.
E:mail: ciro@cruisier.com.br

...a semelhança de todos os helenos quanto a sangue e fala, os templos e sacrifícios que nos são comuns, nossos costumes que são os mesmos...

Esta passagem está inserida no que seria um discurso dirigido por representantes autorizados da *pólis* dos atenienses a representantes lacedemônios enviados a Atenas. No mesmo discurso, afirma-se a necessidade de vingar o incêndio e a destruição, feitos pelos persas, de santuários e objetos consagrados aos deuses gregos. Naturalmente, discursos como este atribuído aos atenienses são artifícios retóricos. Isto, porém, não importa no contexto deste trabalho. O que desejo mostrar é que, no século V a.C., alguns gregos, pelo menos, tinham uma autoconsciência étnica baseada na percepção do que chamaríamos de elementos culturais comuns, além de dependerem de um mito de origem que permitia pensar estarem todos os helenos unidos pelo sangue.

Numa primeira aproximação ao assunto, então, pareceriam cumprir-se adequadamente os elementos de uma definição do que antropólogos e historiadores da Antigüidade (ou, mais em geral, dos tempos pré-modernos) chamam de *etnia*. Etnia seria

um agregado estável de pessoas, historicamente estabelecido num dado território, possuindo em comum particularidades relativamente estáveis de língua e cultura, reconhecendo também sua unidade e sua diferença em relação a outras formações similares (autoconsciência) e expressando tudo isto mediante um nome auto-aplicado (etnônimo). (*T. Dragadze in GELLNER (org.) 1980, 162.*)

A aplicação de um conceito como o que acabei de reproduzir não constitui, entretanto, sobretudo no caso dos gregos antigos, uma solução totalmente adequada. Para perceber uma das razões disso, recorrerei uma vez mais a Heródoto (VII, 9), desta vez citando palavras que atribui – em outro discurso inserido no texto como artifício retórico – ao conselheiro persa Mardônio, que fala dos gregos a seu imperador, Xerxes:

[Os gregos,] tendo declarado a guerra uns contra os outros, descem à melhor e mais regular das planícies que possam encontrar e lá combatem, de tal modo que os vitoriosos não se retiram sem (ter

sofrido) grande dano; e nem falarei dos vencidos, já que são totalmente destruídos. E no entanto, falando como falam a mesma língua, deveriam pôr fim a suas disputas por meio de arautos e mensageiros, ou empregando qualquer expediente que não fosse a luta. Ou, caso se tornasse necessário lutarem uns contra os outros, cada grupo deveria descobrir a localização de sua paragem mais favorável para a defesa e tentar, ali, a sua sorte. O costume grego não é bom, portanto. E, quando avancei até a terra da Macedônia, não cogitaram de lutar.

O argumento central de Mardônio, além de criticar a maneira grega de guerrear com seus exércitos hoplíticos que combatiam em terreno plano, é que, se na ocasião da primeira guerra entre persas e gregos, ele mesmo, como general, havia conseguido avançar até a Macedônia, em 492 a.C., sem que os gregos o atacassem, ainda menos ousariam estes, num futuro próximo, opor-se ao Grande Rei, posto que, dizia a Xerxes, “terias atrás de ti as multidões da Ásia e todos os teus barcos”. Mas o que me interessa na passagem é o fato constatado pelo conselheiro de que, embora apresentassem uma unidade cultural (aludida neste caso pela menção à comunidade de língua), os gregos, divididos em numerosas *pólis* independentes, inimigas e rivais, combatiam entre si com frequência: politicamente, isto enfraquecia as conseqüências que pudessem derivar de sua unidade cultural e, também, a possibilidade de uma ação comum ao enfrentarem alguma ameaça vinda de fora como a que os persas então representavam.

Este estado de coisas torna necessário que perguntemos se de fato existia uma unidade étnica efetiva no mundo grego, segmentado em numerosas entidades políticas e cheio de lutas e rivalidades internas. Alguns diriam que o nível comunitário real, efetivo, a que deveríamos referir-nos, ao falar da etnicidade grega, estaria limitado a cada *pólis* tomada individualmente, já que uma hipotética unidade maior dos helenos, mesmo se fosse percebida por eles próprios, na prática desempenharia um papel muito menos importante do que os fatores de dispersão e conflito.

Seria igualmente possível discordar da unidade étnica grega antiga por outro caminho: o da heterogeneidade profunda do mundo helênico quando considerado segundo diferentes aspectos e critérios. Haveria boas razões, por exemplo, para duvidar da veracidade do que diziam os atenienses de Heródoto, em passagem já citada, quando se referiam aos gregos como possuidores de costumes comuns. A comparação sistemática mais fácil de rea-

lizar por razões documentais, a dos costumes atenienses e espartanos na Época Clássica, revelaria em muitos pontos costumes diferentes ou mesmo opostos em ambas as *póleis*. (FLACELIÈRE s.d.; MAFFRE 1989.) Embora os costumes espartanos constituíssem conseqüências lógicas de escolhas que extremavam uma noção de subordinação dos indivíduos e das famílias às *póleis* – idéia que, em si, estava presente na visão mesma da cidade-Estado como existiu até a Época Clássica – (RAHE 1994, 125) na prática isto resultava em costumes semelhantes aos de Creta, cujas estruturas político-sociais eram similares às de Esparta em certos pontos, mas muito diferentes daqueles do resto do mundo grego. Vejamos um exemplo no terreno religioso.

Em Atenas, como em Esparta, a deusa Ártemis vinculava-se a cerimônias anuais de iniciação, femininas no caso de Atenas, masculinas em Esparta. Entre os atenienses, meninas, vestidas de amarelo, cantavam e dançavam em honra à deusa em uma festa especial e eram, na ocasião, chamadas de “ursas”. A cerimônia envolvia um derramamento unicamente simbólico de sangue humano. Já em Esparta, na cerimônia masculina correspondente, adolescentes tentavam apropriar-se de alimentos empilhados como oferenda no altar da deusa e rapazes mais velhos tratavam de impedir que o fizessem, fustigando-os duramente com chicotes: a intenção implícita no exercício era que o sangue jorrasse – oferenda especial – sobre o altar, ocorrendo às vezes que um adolescente morresse por ter sido surrado excessivamente. (LEVI 1984, 128; POMEROY *et alii* 1999, 139-40.)

Em muitos outros domínios – por exemplo e sobretudo na área das instituições referidas a assuntos como casamento, sexualidade, coabitação matrimonial, relações entre pais e filhos, importância social relativa do *oikos* privado na vida da *pólis* – seria fácil traçar contrastes tão marcantes entre atenienses e espartanos que logo poderia vir a dúvida acerca de ser lícito incluir ambas as *póleis* numa mesma etnia culturalmente definida. Estavam errados, então, os atenienses de Heródoto ao se dirigirem aos enviados espartanos, apesar de tudo, como membros, tanto quanto eles mesmos, de uma única e vasta comunidade helênica situada além e acima das *póleis*, em contraste com os persas, exteriores a tal comunidade? Seria, claro, absurdo afirmá-lo. A autopercepção étnica, a existência de um etnônimo comum e a percepção de “outros” como membros de uma ou mais comunidades étnicas diferentes são, acredito, elementos importantíssimos do próprio conceito antropológico e histórico de etnia. Seria descabido, então, darmos lições retrospectivas aos antigos gregos acerca de não formarem, na verdade, uma

etnia, por mais que achassem ser assim, pois este próprio fato de acharem que integravam uma mesma comunidade constituía núcleo de peso na construção da etnia grega antiga, paralelamente à percepção da alteridade dos não-helenos, ou bárbaros.

É preciso, para começar, reconhecer na etnicidade grega um tipo específico de tal fenômeno, que os especialistas de língua inglesa batizaram com a expressão *nested ethnicity*, algo como “eticidade embutida”:

...o que temos na Antigüidade grega é o que às vezes se chamou de “eticidade embutida”, no contexto da qual um cidadão de uma cidade como Esparta podia identificar-se não somente com uma etnicidade dória como também com uma etnicidade grega que continha subdivisões étnicas do tipo dos dórios e eólios. (HALL 1997, XIII.)

Estarei tratando neste artigo, portanto, de um dos três níveis possíveis em que se manifestava o fenômeno da etnicidade entre os antigos gregos: o menor de cada *pólis*, o intermediário das divisões dialetais associadas a diferentes mitos de origem (dórios, jônios, eólios, arcado-chipriotas) e o mais amplo – que me ocupa –, isto é, o conjunto dos helenos em oposição aos bárbaros.

A seguir, devido à centralidade da autopercepção em paralelo com a percepção do “outro” no conceito de etnia, convém deixar de ver os elementos culturais gregos como uma lista de fatores, todos igualmente importantes, a partir da qual interrogaríamos as fontes antigas de todo tipo (escritas, iconográficas, arqueológicas) para decidir sobre presenças e ausências dos traços de cultura arrolados. Muito mais interessante é uma atitude metodológica diferente, derivada de Fredrik Barth. Se os gregos antigos achavam que eram todos membros de uma comunidade maior *a despeito* de manterem sempre, em qualquer momento que se escolha interrogar, inúmeras diferenças de todo tipo entre si, algumas até mesmo determinadas por fatores ecológicos – os costumes de populações do interior do Peloponeso, desprovidas de acesso ao litoral e situadas em zona montanhosa, teriam forçosamente que diferir em muitos pontos daqueles de cidades-Estado costeiras, marítimas e dotadas de planícies, por exemplo – então, na construção da etnia grega antiga, *um papel central deve ser concedido àqueles elementos culturais selecionados (variáveis no tempo) que, para o próprio grupo, delimitassem a fronteira étnica: isto é, os elementos que definissem a inclusão/exclusão na etnia.* (Fredrik Barth in POUTIGNAT e STREIFF-FENART 1998, 187-227.)

Este modo de ver permite, certamente, incluir numa mesma etnia helênica agrupamentos humanos portadores, eventualmente, de grandes diferenças culturais; e, quanto às semelhanças culturais que houvesse, apareceriam mais como consequência da existência da fronteira étnica assim definida (fronteira que não inclui necessariamente um caráter territorial: veja-se o caso da grande comunidade étnica judaica na Alexandria helenística, por exemplo) do que como causa ou elementos de diagnóstico dela. Em outras palavras, etnia e cultura não são expressões sinônimas ou coextensivas: a etnia constitui algo menos vasto do que a cultura tomada em sua totalidade, ao definir somente uma forma *específica* de inserção institucional, cuja importância é sem dúvida enorme no relativo à autodefinição de uma identidade grupal: no caso dos gregos antigos, aquela situada para além e acima das *pólis*. Obviamente, a autopercepção étnica e a relevância conjunturalmente maior ou menor atribuída à identidade étnica dependiam historicamente de múltiplos fatores, variáveis no tempo: aqueles, muito especialmente, que sublinhassem contrastes ou ameaças externos diante dos quais reagissem os membros da etnia helênica (de maneiras que podiam variar: lembremo-nos, por exemplo, das posições discrepantes dos oradores atenienses Demóstenes e Ésquines diante da crescente pressão de Filipe da Macedônia sobre a Grécia, em meados do século IV a.C.).

Nosso colega Marcos Alvito Pereira de Souza empreendeu brilhantemente, em sua dissertação de Mestrado, o estudo histórico da etnicidade helênica, valendo-se de fontes escritas e material iconográfico abundantes e escolhendo como eixo a construção ateniense da alteridade dos bárbaros. (PEREIRA DE SOUZA 1992.) Talvez façam falta estudos suficientes dentro de uma outra opção de ênfase, que seria centrar a análise, período por período, na fronteira étnica enfocada a partir do ponto de vista dos critérios historicamente mutáveis determinantes *da inclusão* na etnia helênica, tais como os percebiam os próprios gregos da Antiguidade.

2. A Anábase de Xenofonte como fonte para o estudo da etnicidade helênica

A seleção do texto de Xenofonte, provavelmente redigido entre 375 e 362 a.C., para um teste da aplicação da perspectiva teórico-metodológica que escolhi, deve-se ao seu caráter estratégico para tal finalidade, tanto cronologicamente, no que concerne ao episódio, em si menor, da Retirada dos

Dez Mil, que teve lugar entre 401 e 399 a.C., na virada portanto do século V para o IV a.C., logo após o fim da Guerra do Peloponeso, quanto pelo fato de ser protagonista do episódio em questão um exército mercenário composto por soldados vindos de diversas regiões da Grécia (se bem que quase a metade de somente duas regiões peloponésias, a Arcádia e a Acaia: *Anábase*, VI, 2, 10-1; doravante, deixaremos de escrever o título da obra de Xenofonte ao citá-la, pois as suas citações no texto não se prestam a ambigüidade).

Quando falei num caráter estratégico cronologicamente, tal fato ligou-se a ter Jonathan Hall emitido a hipótese seguinte:

...a identidade helênica era claramente encarada no século VI a.C. como sendo de caráter étnico, [*mas*] há alguns dados a favor de que, por volta do século IV a.C., ela fosse (...) concebida em termos culturais. (HALL 1997, XIII.)

Nesta passagem, “étnico” é termo utilizado mais ou menos como sinônimo de “racial”: isto é, segundo Hall, no século VI a.C. a identidade helênica baseava-se em mitos que assentavam a idéia de descenderem todos os gregos dos mesmos antepassados comuns; mas, entre essa época e o século IV a.C., uma mudança de critérios levou a que a identidade em questão passasse a buscar fundamento na percepção de elementos culturais partilhados. A meu ver, no relativo à etnia grega antiga no nível estudado neste artigo, a *Anábase*, no limiar do século IV a.C., mostra, como se ilustrará, a persistência da crença numa comunidade hereditária dos helenos, *ao lado* do apelo a fatores culturais – exatamente como já acontecia no texto de Heródoto.

O segundo aspecto mencionado a favor do caráter estratégico do texto de Xenofonte é de grande relevância: num exército com as características indicadas, os elementos ou traços culturais que tornavam uma pessoa reconhecidamente um membro da etnia helênica seriam, forçosamente, aqueles que pudessem ser aceitos, percebidos e invocados para além dos particularismos das diversas *pólis*: elementos efetivamente compartilhados de um modo geral por todos os gregos; traços que fossem comuns, indubitável e consensualmente, a toda a Grécia.

Recordemos rapidamente os dados históricos pertinentes. Em 405/404 a.C. morria o rei da Pérsia, Dario II, sendo sucedido por seu filho mais velho, Artaxerxes II. O irmão do novo monarca, Ciro, o Jovem, querendo usurpar o poder e contando para tal com o beneplácito de Esparta, cidade-

Estado que detinha na época, como principal vitoriosa na Guerra do Peloponeso, a hegemonia no mundo helênico do Egeu, reuniu na Ásia Menor, onde era sátrapa ou governador, um exército numeroso de mercenários gregos, sob o comando do espartano Clearco. Isto se fez, ostensivamente, como se a razão consistisse em tomar Mileto a outro sátrapa; na verdade, a intenção era, desde o início, atacar o Grande Rei persa e tomar-lhe o trono. Atravessando a Ásia Menor para dirigir-se ao Eufrates, a expedição militar de Ciro entrou em combate com as tropas do Grande Rei perto de Cunaxa, a 70 km de Babilônia, no outono de 401 a.C. O pretendente ao trono morreu, mas os mercenários gregos, após o massacre de seus generais – por ordem do sátrapa Tissafernes, que os acolhera para negociações –, rechaçaram o ataque de uma parte das tropas reais persas e decidiram deixar a Ásia para voltar à Grécia. Tendo eleito novos generais, entre os quais Xenofonte de Atenas, que décadas depois narraria os variados episódios da retirada, cerca de treze mil dos mercenários – número que diminuiria à medida que avançavam e enfrentavam batalhas e escaramuças – se puseram em movimento, terminando os sobreviventes por atingir as margens do Ponto Euxino (mar Negro), depois a região dos Estreitos, da Trácia passando então uma boa parte dos que restavam (cerca de seis mil) à Ásia, onde se puseram sob as ordens do general espartano Tíbron, no início de 399 a.C. (TARN 1953, 4-19.)

O fato de poderem os mercenários atravessar uma extensa área do Império Persa encontrando dificuldades afinal de contas bastante limitadas continha uma lição, que Xenofonte expôs como se a tivesse percebido logo de início, antes mesmo de começar a retirada, o que é improvável. De fato, o que afirma ter dito naquela ocasião parece refletir as idéias posteriores de Isócrates ou de Agesilau de Esparta, amigo e protetor de Xenofonte, sendo uma ilusão a noção de uma “debilidade” do Império Persa na transição do século V para o IV a.C. (CAWKWELL 1972, 23-30.) No que apresenta como um discurso seu dirigido à assembléia do exército mercenário (III, 1, 19), Xenofonte menciona o contraste entre as dificuldades de abastecimento das tropas gregas na situação posterior a Cunaxa e “a grande quantidade de terra boa que [os persas] possuíam, a quantidade de provisões, a quantidade de escravos, gado, ouro e tecidos”. E, em outro discurso (III, 2, 25-7), indicando a decisão que em sua opinião seria a melhor naquele momento, aconselha: “deveríamos voltar aos nossos na Grécia, mostrando aos gregos que são pobres por sua própria escolha”. Sua idéia era que os helenos deveriam enviar à Ásia, como conquistadores, aqueles que vivessem uma vida miserá-

vel nas regiões gregas, já que as “boas coisas” dos persas poderiam pertencer “aos que tivessem a força de possuí-las”.

O texto de Xenofonte permitiria um estudo muito rico na linha da construção da identidade étnica mediante uma utilização do “outro” como *repoussoir*, posto que em muitas passagens estabelece um contraste entre helenos e bárbaros. Já disse que não foi este o ângulo que escolhi. Vou, entretanto, explorá-lo rapidamente antes de passar adiante.

Em comparação com a “traição” de Tissafernes, isto é, com o “perjúrio” dos bárbaros, os gregos são apresentados como aqueles que respeitaram os juramentos, razão pela qual poderiam contar com o beneplácito dos deuses (III, 2, 10). O perjúrio, outrossim, tinha o efeito de anular os compromissos anteriormente assumidos entre gregos e persas, abrindo à pilhagem os bens dos súditos do Grande Rei (III, 1, 21-2). Num episódio revelador, um grego que aparece como traidor dos outros helenos logo é denunciado como sendo, de fato, lídio – bárbaro, portanto (III, 1, 30-1). As táticas de guerra gregas são superiores às bárbaras, coisa que um chefe trácio reconhece (VII, 3, 39). Os alimentos exóticos dos bárbaros asiáticos são perigosos para os helenos, posto que seu consumo lhes produz dores de cabeça: isto é dito das tâmaras e do palmito (II, 3, 15-6). E a vida à moda bárbara, em ociosidade, opulência e sensualidade, os amoleceria, fazendo com que se esquecessem do caminho de volta à sua terra (III, 2, 24-5). Um bárbaro é menos bárbaro quando manifesta moderação à maneira grega: assim, Xenofonte louva o chefe trácio Seuthés por não se mostrar bêbado à saída de um banquete festivo (VII, 3, 34-5). Um grego que prefere um bárbaro aos demais helenos é um traidor (I, 3, 5-6) e sofrerá inelutavelmente desgraças como consequência de sua ação traiçoeira (V, 4, 19-21). Os gregos são, hereditariamente, mais corajosos do que os bárbaros e, portanto, não podem admitir a presença de covardes em seu meio (III, 1, 23; III, 2, 39; VI, 5, 17-18 e 23-4).

Numa interessante passagem, Xenofonte faz-me recordar o que dizia Heródoto sobre os egípcios, que “fixaram seus costumes e leis ao contrário (...) de todos os outros homens”. Heródoto pensava, na verdade, num contraste com os helenos (Heródoto, II, 35-6). Falo do que escreveu Xenofonte acerca dos mosinecos do Ponto Euxino (V, 4, 34):

Os que estiveram na expedição disseram que esses homens eram os mais bárbaros e distantes dos costumes gregos de todos aqueles

cujos países haviam percorrido. Pois faziam habitualmente em público o que outras pessoas só faziam privadamente; e, quando estavam sozinhos, agiam como se estivessem na companhia de outros: falavam consigo mesmos, riam para si mesmos e punham-se a dançar em qualquer lugar onde estivessem, como se se exibissem a outros.

3. O que fazia com que os gregos fossem gregos

3.1. A estruturação poliáde e as assembléias e conselhos: o exército como uma *pólis* em movimento

Passando agora a distinguir no texto de Xenofonte que elementos culturais partilhados por todos os helenos da expedição chamada dos “dez mil” aparecem como os mais importantes, isto é, aqueles que, em sua própria opinião, estabeleciam o fato de pertencerem ao mundo helênico – um exercício que o caráter pan-helênico dos mercenários favorece –, o mais importante deles era, provavelmente, a fidelidade ao modo de funcionamento da *pólis*. Independentemente de serem as cidades-Estado aristocráticas, oligárquicas ou democráticas, o próprio de todas elas era que, em órgãos coletivos variavelmente restritos ou inclusivos (do tipo dos conselhos ou das assembléias), se chegasse a decisões obrigatórias para todos por meio do debate, da deliberação e do voto. (FINLEY 1983, 51-3.)

Ora, desde o início, os mercenários se organizaram em assembléia que decidia acerca de todas as coisas importantes, num debate em que a palavra estava aberta a todos, seguindo-se o voto em que se contavam as mãos levantadas em apoio a cada moção (por exemplo: III, 2, 33 e 39). Os generais, por sua vez, se reuniam numa espécie de conselho. De fato, o exército em movimento assemelhava-se muito a uma *pólis* errante, reivindicando atribuições de um Estado. Talvez por tal razão, numa dada fase das aventuras no litoral meridional do Ponto Euxino e nos Estreitos, Xenofonte chegou mais de uma vez a pensar em fundar efetivamente uma nova *pólis* naquela região, projeto a que se opuseram os soldados, desejosos de voltar à Grécia (V, capítulos 6 e 7; VI, 4, 14-6). As assembléias daquele exército composto de helenos de diferentes regiões da Grécia eram numerosas, convocadas para finalidades variadas: decidir o caminho a seguir na retirada (V, 1; VI, 2, 4); estabelecer a estratégia ou tática a ser empregada em algum combate que

se estivesse preparando (IV, 8, 9-13: neste caso, tratou-se de um conselho reservado aos generais); deliberar acerca do que fazer quando, repetidamente, os sinais recolhidos quando dos sacrifícios aos deuses fossem negativos, impedindo às tropas pôr-se em marcha ou iniciar alguma ação desejada pelos soldados (VI, 4, 17-9); eleger generais e outros oficiais (VI, 1, 25-33); negociar acordos com povos e cidades com os quais entrassem em contato (VI, 1, 14); estabelecer decretos, por exemplo sobre como dividir o butim resultante das expedições de pilhagem (VI, 6, 1-2); agindo como tribunal, determinar o castigo ou a absolvição de generais acusados de ações prejudiciais (V, capítulos 7 e 8); determinar se as tropas aceitariam colocar-se a serviço de um chefe como o trácio Seuthés, ou permaneceriam depois a seu serviço (VII, 3, 2-6; VII, 6, 7-41); acatar ordens dos espartanos (VI, 6, 11-6) ou passar a servi-los (VII, 6, 7-10); até mesmo, enviar emissários com ameaças à cidade de Heracléia do Ponto (VI, 2, 4-8). Nesta última ocasião, dividindo-se passageiramente o exército, em função de divergências, em três blocos independentes, em cada um continuava vigente a prática de que os chefes acatassem o que fosse decidido pelo voto majoritário dos soldados (VI, 2, 12).

Se considerarmos tais dados, entende-se facilmente que estivesse presente, entre os elementos que formavam para os mercenários a imagem da terra grega distante, ao lado da lembrança do país, dos pais e da casa paterna, da esposa e dos filhos (III, 1, 11-2; III, 4, 46), a noção da liberdade das *póleis* (III, 2, 13): “a liberdade das *póleis* em que nascestes e onde fostes criados, já que a ninguém salvo aos deuses aceitais reconhecer como senhores”. Mas o texto de Xenofonte termina por se contradizer neste assunto, já que o auge das cidades-Estado helênicas autônomas começava, já então, a ser coisa do passado. O autor ateniense reconhece esta dura realidade em duas ocasiões: quando comenta que “os lacedemônios eram naquela época os líderes de toda a Grécia” (VI, 6, 12-3), capazes de fazerem o que quisessem nas diferentes *póleis*; e ao aconselhar aos mercenários, num momento em que ameaçavam adotar uma forma de ação (saquear a cidade de Bizâncio pelo fato de não receberem dos espartanos um pagamento prometido), que os poria em rebelião aberta contra a autoridade de Esparta, dizendo-lhes que, como gregos, deveriam submeter-se “aos líderes da Grécia” (VII, 1, 30). Mesmo se esta contradição só faria aprofundar-se, com o tempo e com a ascensão sucessiva dos tebanos, macedônios e romanos à hegemonia no mundo grego, por muitos séculos manter-se-ia ainda a noção teórica da liberdade das *póleis*. Depois de ter sido sacerdote em Delfos, um homem

como Plutarco não desdenhou disputar posições de mando numa obscura cidade da Beócia ainda no século II d.C. A persistência se deveu exatamente a quão central era tal noção para a autopercepção étnica dos helenos.

3.2. Uma *pólis* em movimento e suas “relações internacionais”

O texto de Xenofonte esclarece as formas consideradas corretas de relacionarem-se os mercenários, agindo como se fossem uma *pólis* errante, com outros gregos. Ao chegarem a cada uma das cidades helênicas da costa meridional do Ponto Euxino, estabeleciam um acampamento perto das muralhas, solicitavam comprar alimentos e vender os produtos resultantes de suas pilhagens (um mercado organizava-se, para tais finalidades, perto do acampamento militar) e pediam que seus feridos e enfermos fossem recebidos no interior da zona urbana amuralhada. Presentes de hospitalidade eram recebidos da população da cidade, na forma de alimentos e bebidas. Se os habitantes urbanos não agissem assim, ou se os mercenários achassem que os presentes eram insuficientes, demonstravam sua insatisfação, que poderia eventualmente chegar ao ponto de passarem a ações hostis, pilhagens ou mesmo a uma batalha aberta. Em geral, estendia-se aos bárbaros que fossem dependentes ou aliados dos hospedeiros as mesmas atitudes não belicosas, caso se cumprissem a contento as ações mencionadas (IV, 8, 4-7; V, 2, 1-2; V, 5, 5-25; VI, 1, 1-4; VI, 2, 1-8). Numa ocasião de que já se falou, o não pagamento de um estipêndio prometido pelos espartanos aos mercenários quase causou o saque da cidade onde naquela ocasião se encontravam na região dos Estreitos, Bizâncio (VII, 1, 7-31).

Vê-se, então, que, como no caso das assembléias que realizava, o exército mercenário grego arrogava-se as características e direitos de uma cidade-Estado que se relacionasse com outras, ou com povos “bárbaros”. Quanto a estes últimos, quando não fossem dependentes de cidades gregas aliadas, não estivessem ligados aos soldados e seus chefes por algum acordo ou por juramentos, ou na eventualidade de quebrarem os juramentos feitos, a atitude para com eles seria simplesmente pilhá-los e escravizá-los, destruindo seus assentamentos, em busca de abastecimento para as tropas ou de lucro, através da obtenção de um butim de guerra que seria vendido à primeira oportunidade que se apresentasse (III, 1, 22-3; V, 2, 3-20; V, 3, 4). A expedição mais rendosa no gênero, dentre as que menciona o texto, ocorreu na costa ocidental da Ásia Menor, perto da região dos Estreitos, sob comando do próprio Xenofonte, na parte final das aventuras das tropas mercenárias,

pouco antes de que se pusessem sob comando espartano em Pérgamo. Naquela ocasião, embora de início sofrendo algumas agruras, os mercenários helenos se apossaram primeiro de mais de duzentos escravos e de gado menor pertencentes a um grande senhor persa, Asidate; posteriormente, prenderam o próprio Asidate, sua esposa e seus filhos, apoderando-se de seus cavalos e de todo o seu tesouro. Já em Pérgamo, os espartanos, os generais dos mercenários e os próprios soldados decidiram conceder a Xenofonte a melhor parte desse butim (VII, 8, 11-24).

3.3. A religião de um exército em movimento

A religião é elemento onipresente ao longo de toda a narrativa de Xenofonte. A ajuda dos deuses era considerada necessária, certos eventos lhes eram atribuídos, os quais eram encarados como presságios por eles enviados, que deveriam aceitar-se e interpretar-se (III, 2, 9; V, 2, 24; VI, 5, 2). Em algumas batalhas, proferiam-se gritos religiosos (“Zeus salvador, Hércules condutor”) e eram entoados cânticos como o *paeon* (VI, 5, 25-7). Outrossim, orações, cânticos religiosos e principalmente sacrifícios aos deuses precediam todas as batalhas e quaisquer decisões importantes (IV, 8, 16; V, 4, 22; VI, 4, 12-22; VI, 5, 2; VII, 8, 9-10). Outros sacrifícios e/ou oferendas tinham o caráter de ação de graças (IV, 7, 25-6; IV, 8, 25). Sacrifícios cujos sinais fossem negativos (por exemplo, em função do que fosse percebido nas entranhas dos animais sacrificados) impediam que a ação que estivesse sendo preparada se realizasse (V, 5, 2-4; VI, 4, 13-6). Desobedecer eventualmente a tal atitude prudente levaria, acreditavam os gregos, a conseqüências nefastas – por exemplo, a derrota esmagadora num choque militar, resultando em pesada perda de vidas humanas (VI, 5, 20-7). Num único caso, um sacrifício – e trata-se daquele em relação ao qual se detalham mais as oferendas que seriam dedicadas – foi interrompido em razão de ter-se anulado a decisão de aceitar um general-em-chefe, o qual, justamente, se preparava a sacrificar antes de chefear uma ação militar a ser empreendida (VII, 1, 35-41). Os ritos de sepultura se cumpriam em intenção dos mortos como um dever sistemático e sagrado (por exemplo, VI, 5, 5-6); substituía-os a elevação de um cenotáfio e de uma fogueira engalanada com guirlandas quando os corpos não fossem achados (VI, 4, 9).

Numa ocasião, tendo-se obtido uma soma de dinheiro muito considerável mediante a venda de prisioneiros como escravos, uma décima parte da mesma foi consagrada a Apolo de Delfos e a Ártemis de Éfeso: o cumpri-

mento desta determinação, levado a cabo por Xenofonte, verificou-se fielmente, embora só após considerável lapso de tempo, muito depois de concluído o episódio da retirada dos dez mil (V, 3, 4-13).

Xenofonte, além dos sacrifícios que realizava como general diante das tropas (a assistência dos soldados aumentava ou diminuía conforme se percebesse ou não urgência e gravidade na situação), levava a cabo com freqüência outros, de caráter privado, para ajudá-lo na tomada de decisões pessoais importantes: sua crença era firme na eficácia de tal forma de agir, na intervenção positiva dos deuses que ela poderia provocar (VI, 1, 22-4; VI, 2, 15-6; VII, 2, 16; VII, 6, 44; o exemplo mais detalhado está em VII, 8, 3-6).

3.4. Costumes gregos a que os mercenários permaneciam fiéis

Dedicados persistentemente, como acabamos de ver, aos ritos religiosos tradicionais, aqueles gregos distantes de seu país também permaneciam fiéis a diversos costumes de diferentes tipos. Assim, depois de uma luta vitoriosa, elevavam troféus no campo de batalha, decorando-os com as armas tomadas aos vencidos (IV, 6, 27; VI, 5, 32). Na Armênia, numa ocasião em que puderam contar com vitualhas e bebidas abundantes, organizaram um simpósio ou banquete à moda grega, coroando-se com guirlandas, deitando-se em leitos improvisados e fazendo-se servir por meninos armênios: não conhecendo estes a língua grega, tiveram de instruí-los por meio de gestos (IV, 5, 33). Em outro momento, ao entrarem em entendimento com os paflagônios do Ponto, o festim então celebrado foi um misto de simpósio grego e festa "bárbara" (VI, 1, 4-13). Em duas ocasiões, à margem do mar Negro, organizaram-se comemorações religiosas que incluíram jogos ginásticos com corridas a pé e de carro, lutas, exercícios atléticos, etc.: em Trebizonda, quando o espartano Dracôncio foi eleito chefe dos jogos (IV, 8, 25-8); e nas proximidades de Cotiora, cidade grega dependente da de Sinope (V, 5, 5). Neste último caso, os jogos foram precedidos de procissões solenes levadas a cabo separadamente pelos soldados de cada região da Grécia.

4. Reflexões finais

A noção antropológica de etnia, historicamente utilizada, é antídoto contra o absurdo que seria, como diz Finley referindo-se a algumas das visões modernas acerca dos falantes de língua indo-européia que chegaram à Grécia a partir do final do III milênio a.C.,

...imaginar que fossem já “gregos” e possuísem alguma misteriosa afinidade com os governantes de Micenas de setecentos ou oitocentos anos mais tarde, para não mencionar Safo, Péricles ou Platão. (FINLEY 1971, 17.)

É certo que os próprios gregos tinham de si mesmos uma idéia “racial”, como descendentes de um antepassado comum. Por tal razão, como vimos, consideravam serem sua coragem e a superioridade de suas habilidades e costumes coisas intrínsecas, hereditárias. Nós, porém, percebemos os elementos de construção existentes na identidade étnica helênica e sabemos que ela sofreu transformações no tempo para adaptar-se a diferentes circunstâncias.

Na versão de tal identidade que se pode encontrar na *Anábese*, o ponto mais importante a verificar talvez seja que, apesar da constatação de uma diminuição de autonomia, para as *póleis* como para os indivíduos, determinada pela hegemonia espartana, mesmo assim se continuasse reafirmando a liberdade das cidades-Estado. É que tal elemento, que Morris chama de “Estado de cidadãos” (*citizen state*), era o resultado de um processo com raízes muito antigas, centrais para a autodefinição dos helenos, não podendo, portanto, abandonar-se facilmente. (MORRIS, 1997.) Nele se baseava, acima de tudo, a diferença que os gregos acreditavam existir entre si mesmos e os bárbaros.

Existiam sem dúvida muitos dados culturais comuns que pudessem servir de fundamento à etnia helênica antiga, apesar das também presentes discrepâncias que se mostram ao compararmos entre si as diferentes regiões gregas. No tocante à religião, por exemplo, os mitos conheciam variantes locais muito divergentes e a hierarquia dos deuses variava, na prática, de cidade a cidade. Mas em todos os casos, numa religião ritualística baseada numa relação contratual com os deuses e no sacrifício que era sua resultante lógica, o mais importante das atividades de culto se dava, não nos templos, mas, sim, em altares diante dos mesmos ou em outros lugares, ao ar livre.

Assim, os mercenários de Xenofonte podiam, mesmo na ausência de santuários, praticar sem dificuldade o que era o núcleo decisivo das atividades religiosas helênicas. A ausência de autoridades centrais em matéria de religião ou, mais em geral, em assuntos culturais e relativos aos costumes, era elemento favorável a que não surgissem conflitos a respeito: todas as variantes eram aceitáveis, partia-se do princípio de que as idiossincrasias locais fossem algo natural, com fundamento numa tradição venerável que ninguém pensava contestar. Apesar de todos os particularismos e por mais que verifiquemos mudanças maiores ou menores na definição da fronteira étnica helênica conforme as épocas, um heleno da Antigüidade, em qualquer período, teria a impressão de achar-se em terreno reconhecível e familiar por toda parte, ao viajar a *póleis* ou regiões gregas que não fossem a sua. Os diferentes dialetos eram mutuamente compreensíveis, os deuses eram os mesmos, bem como no geral as cerimônias eram semelhantes em seu fundamento: por trás dos detalhes distintos perceptíveis em qualquer domínio, quase sempre se podia notar um fundo comum – pelo menos naqueles pontos selecionados por meio dos quais a cultura servia, justamente, de fundamento à autoconsciência étnica. (FINLEY 1984.)

O último tema que quero abordar tem a ver com o caráter da identidade étnica e os terrenos em que convém examiná-la. Atualmente, devido à influência do pós-modernismo, está na moda uma posição a respeito que sublinha de preferência (e às vezes exclusivamente) aspectos culturais e, de certo modo, subjetivos. Por exemplo:

...o “núcleo” da etnicidade, como transmitida no registro histórico e como dá forma à experiência individual, reside neste quarteto dos “mitos, memórias, valores e símbolos”; e nas formas características ou estilos e gêneros de determinadas configurações históricas de populações. (SMITH 1996, 15.)

A segunda parte desta caracterização da etnicidade por Anthony Smith abre a possibilidade de considerar fatores que não sejam estritamente culturais no sentido restritivo do termo habitual hoje em dia devido à influência de Clifford Geertz e outros antropólogos culturalistas e relativistas (ou “perspectivistas”); mas tal possibilidade aparece em posição claramente subordinada aos “mitos, memórias, valores e símbolos”.

Embora o pós-modernismo seja bastante variado em suas posições, podemos considerá-lo como uma espécie de pano de fundo do pensamento contemporâneo, em especial depois de 1970. A melhor exposição resumida de tal ponto de vista é provavelmente a de Bentley:

“Pós-moderno” é um adjetivo mais útil quando vinculado a um período ou fase particular do pensamento, como sugere Jane Caplan, do que a uma coleção específica de ferramentas e enfoques. De maneira análoga a “iluminista” ou “romântico”, assinala uma convicção que obteve um domínio parcial sobre as especulações de uma dada época. E, como os outros adjetivos citados, fornece somente uma indicação muito geral sobre o que uma pessoa específica inserida em seu âmbito possa acreditar. (BENTLEY 1999, 140.)

Smith é, em linhas gerais, um pensador pós-moderno. Mas Jonathan Hall o é muito mais claramente. Hall produziu o livro mais importante dos últimos anos sobre a identidade étnica dos antigos helenos, embora a explore num nível distinto do que nos ocupou neste artigo: o da diferença que era percebida entre jônios, dórios, eólios e arcado-chipriotas; uma diferença que, para Hall, não passava de construção subjetiva. O Autor chega ao ponto de pôr em dúvida que os helenos possuísem a consciência da existência de uma língua grega num plano geral, para além dos dialetos, e até mesmo dúvida do caráter mutuamente inteligível dos dialetos gregos antigos, pontos que, pelo contrário, creio estarem satisfatoriamente estabelecidos, embora não combinem com suas noções. (HALL 1997, 143-81.) Parece-me, quanto a isto, que, se tivesse utilizado Xenofonte e sua *Anábase* – coisa que não fez – ser-lhe-ia bastante mais difícil manter tais posições: os mercenários não tiveram de estabelecer intérpretes para entender-se mutuamente sem qualquer problema, por exemplo. Tenho certeza, porém, de que Hall acharia algum meio de livrar-se desta dificuldade, como fez no caso de outras, com a finalidade de sustentar convicções nas quais crê muito sinceramente.

As explicações objetivistas (ou por adscrição de características listadas) da etnia podem ser, indubitavelmente, muito problemáticas; as subjetivistas parecem-me ainda piores. A língua, por exemplo, não existe só como resultado de percepções e construções subjetivas. E as representações, que certos autores transformam em algo desencarnado (sem relações com o mundo natural ou social em si), dependente de uma natureza humana específica, o

homo symbolicus, na realidade remetem sempre, como mostram adequadamente os psicólogos sociais, a objetos exteriores à mente individual. (ROBERT e BOUILLAGUET 1997, 43-4; JODELET 1989, 41-3.)

Voltando à *Anábase*, os mercenários gregos da virada do século V para o IV a.C. – um agregado heterogêneo de helenos de muitas regiões e *pólis*, ainda por cima muito distanciados da zona nuclear da cultura grega até atingirem Bizâncio, onde voltaram a sentir o impacto da hegemonia espartana –, até chegarem à região dos Estreitos, devido à natureza misturada de sua comunidade errante e às circunstâncias geográficas de sua aventura, não sofreram pressões de alguma *pólis* específica no sentido de se conformarem aos elementos institucionais de adscrição étnica em sua tradução *ad hoc* que se estabelecia em cada cidade helênica (participação no culto estatal, participação política esperada dos cidadãos embora em graus diversos segundo o tipo de regime, costumes específicos).

Pois bem, o que tenho a impressão de ler em Xenofonte, no relativo à manutenção de uma consciência étnica helênica entre tais soldados expatriados, não tem tanto a ver com manifestações abstratas a respeito de “mitos, memórias, valores e símbolos” – se bem que elas existiram – e sim, muito mais, com a prática sistemática e repetitiva de dadas ações: deliberar em assembleias e conselhos, realizar sacrifícios aos deuses, levar a cabo festas e jogos, enterrar seus mortos ou honrá-los de acordo com determinados rituais, celebrar suas vitórias de maneiras específicas, combater ou entrar em acordo com adversários ou aliados eventuais segundo certas regras.

Parece-me que, mais do que de construções subjetivas, a consciência étnica e sua reprodução dependiam, na Grécia como em qualquer outro lugar, de coisas que as pessoas reiteradamente *faziam*. Sem isto também não podem ser entendidas as desestruturações e reestruturações eventuais das concepções integrantes do que Barth chamou de fronteira étnica. Aqueles helenos reinventaram a *pólis* em circunstâncias que não podiam ser as de cada cidade-Estado; e o fizeram mediante um conjunto, impossível de separar realmente, de elementos dados objetivamente presentes, concepções e práticas. Não percebo razão alguma de tipo metodológico que justifique o desprezo de uma parte deste conjunto em favor de outra parte. Ao ser transformado em base unilateral de uma nova encarnação de uma natureza humana a-histórica, o *homo symbolicus* se torna tão reducionista e empobrecedor como puderam ser o *homo faber* ou o *homo oeconomicus*. E a etnia, mesmo quando se escolher encará-la como um subsetor da cultura, depende de prá-

ticas e de muitos elementos exteriores àquilo que os pós-modernos, em versão recortada e empobrecida do conceito, delimitam como sendo a “cultura”. É altamente edificante, quanto a isto, ler as críticas agudas e pertinentes a Clifford Geertz e sua Antropologia, e deste modo ao “perspectivismo” e ao culturalismo pós-modernos, devidas à pluma do antropólogo sul-africano Adam Kuper. (KUPER 1999, 75-121.)

Referências

Fontes primárias

Heródoto foi utilizado na edição seguinte:

HERODOTUS. *The Persian wars*. 4 vols. Tradução, introdução e notas de A. D. Godley. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press, 1999 (reimpressão da edição revista de 1926). Coleção Loeb Classical Library, volumes 117 a 120.

Xenofonte foi usado na edição:

XENOPHON. *Anabasis*. Tradução, introdução e notas de G. P. Goold. Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press, 1998 (revisão da edição original de 1922). Coleção Loeb Classical Library, volume 90.

Bibliografia citada

- BENTLEY, Michael. *Modern historiography: an introduction*. London-New York: Routledge, 1999.
- CAWKWELL, George. “Introduction”. In: XENOPHON. *The Persian expedition*. Trad. Rex Warner, introdução e notas de George Cawkwell. London: Penguin, 1972, pp. 9-48.
- FINLEY, Moses I. *Early Greece: the Bronze and Archaic ages*. New York: Norton, 1971.
- FINLEY, Moses I. *Politics in the ancient world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- FINLEY, Moses I. “Introduction”. In: FINLEY, Moses I. (org.). *The legacy of Greece*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1984, pp. 1-21.
- FLACELIÈRE, Robert. *A vida quotidiana dos gregos no século de Péricles*. Trad. Virgínia Motta. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.

- GELLNER, E. (org.). *Soviet and Western anthropology*. London: Duckworth, 1980.
- HALL, Jonathan M. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- JODELET, D. *Folies et représentations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- KUPER, Adam. *Culture: the anthropologists' account*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999.
- LEVI, Peter. *Atlas of the Greek world*. New York: Facts on File, 1984.
- MAFFRE, Jean-Jacques. *A vida na Grécia clássica*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- MORRIS, Ian. "An archaeology of equalities? The Greek city-states". In: NICHOLS, Deborah L. e CHARLTON, Thomas H. (orgs.). *The archaeology of city-states: cross-cultural approaches*. Washington-London: Smithsonian Institution Press, 1997, pp. 91-105.
- PEREIRA DE SOUZA, Marcos Alvito. *Atenas e a invenção dos bárbaros*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1992 (dissertação de mestrado).
- POMEROY, Sarah *et alii*. *Ancient Greece: a political, social, and cultural history*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1999.
- POUTIGNAT, Phillipe y STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade, seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da Universidade do Estado de São Paulo, 1998.
- RAHE, Paul. *Republics ancient and modern: I. The Ancien Régime in Classical Greece*. Chapel Hill (North Carolina)-London: The University of North Carolina Press, 1994.
- ROBERT, André D. e BOUILLAGUET, Annick. *L'analyse de contenu*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.
- SMITH, Anthony D. *The ethnic origins of nations*. Oxford-Cambridge (Mass.): Blackwell, 1996 (reimpressão da edição original de 1986).
- TARN, W. W. "Persia from Xerxes to Alexander". In: BURY, M. A. *et alii* (orgs.). *The Cambridge Ancient History. V. Macedon 401-301 B.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1953, pp. 1-24.