

OLÍMPIA, ZEUS OLÍMPIO E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE GREGA NOS SÉCULOS VI E V A.C.

Lilian de Angelo Laky¹

RESUMO: O principal objetivo deste artigo é mostrar de que maneira a difusão do culto de Zeus Olímpio a partir de seu santuário sede Olímpia às pólis do mundo grego, durante o século VI e V a.C., foi motivada pela construção da identidade grega no período e em que medida o culto de Zeus Olímpio, ao mesmo tempo em que circulou em uma rede predominantemente de cidades dórias, teve um papel destacado no processo de integração entre os grupos étnicos gregos (dórios, jônios, aqueus e eólios).

PALAVRAS-CHAVE: Olímpia, Zeus Olímpio, identidade grega

ABSTRACT: This article aims to present how the dissemination of Zeus Olympios' cult from his main sanctuary, Olympia, to the pólis during the sixth and fifth centuries B.C. was motivated by the making of the Greek identity in this period, and how the cult of the god, at the same time that circulated predominantly in a network of Dorian pólis, had a prominent role in the integration process of ethnic groups of Greeks (Dorians, Ionians, Aeolians and Achaeans).

KEYWORDS: Olympia, Zeus Olympios, Greek identity

Introdução

Situada no oeste do Peloponeso, na Grécia Balcânica, é hoje consenso que a atividade religiosa em Olímpia iniciou-se no início da Idade do Ferro (XI-X a.C.) quando também os especialistas situam o início do culto de Zeus no local (Morgan, 1994: 26 e 57; Valavanis, 2004: 35). Somente a partir do final do século VIII a.C. o santuário de Olímpia deixou de ser local de culto rural e isolado – que servia a pequenos chefes do oeste do Peloponeso – para se tornar o local de um grande festival religioso que envolvia competições atléticas. Foi a partir desta época, também, que esteve ativo no santuário o oráculo de Zeus Olímpio consultado para questões relativas à guerra: tal oráculo rendeu fama à Olímpia em prestar soluções para problemas de guerra no momento em que Estados emergentes no mundo grego tentavam expandir seu território e continuamente encontravam-se em conflito. Assim, Olímpia emergiu

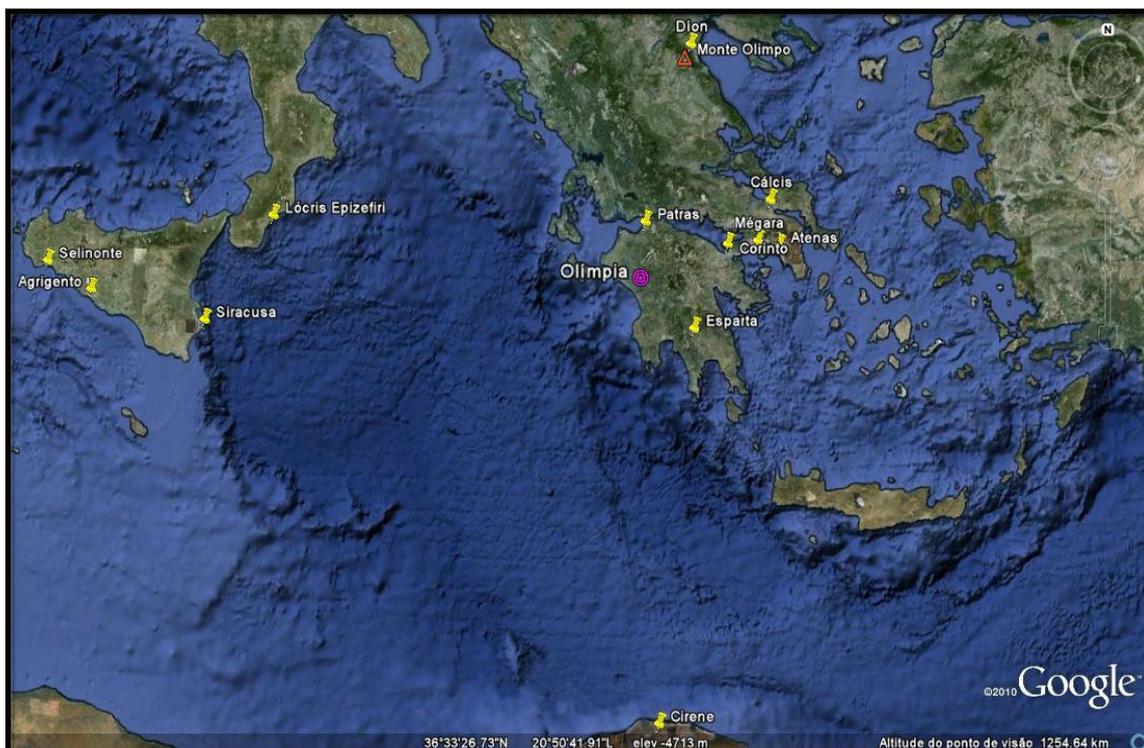
¹ Doutoranda em Arqueologia Clássica do Programa de pós-graduação em Arqueologia do MAE-USP, membro do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (LABECA), bolsista da FAPESP. Contato: lilian.laky@usp.br

essencialmente por duas razões: propiciou o local para consumo conspícuo da aristocracia através de competições e oferendas votivas e ajudou a resolver conflitos internos em Estados emergentes por meio de seu oráculo (Neer, 2007: 226-227).

O santuário ficou conhecido na história da Grécia antiga como o local neutro de encontro para os gregos competirem nos jogos e exporem suas individualidades e similaridades culturais. Tal processo de integração iniciou-se e intensificou-se entre o final do século VII e início do século VI a.C., consolidando Olímpia como centro religioso de uma rede pan-helênica de comunicação entre diversas cidades.

Como resultado do encontro e participação das elites de um número de regiões do mundo grego, Olímpia tornou-se o espaço onde informações e ideias eram transmitidas, comunicadas (Morgan, 1994: 203). A variedade de contatos entre diversos Estados fomentou a partir de Olímpia a difusão de instituições similares e traços culturais ao longo de uma área muito abrangente (Morgan, 1994:2). Lembremos o papel dos santuários interestaduais em reunir comunidades, forjar elos de identidade comum e disseminar cultos e ideologias (Vlassopoulos, 2009: 19). O festival olímpico serviu como um veículo ideal para a transmissão de informação entre as elites de distantes cidades e para a expressão e difusão de uma identidade baseada na ascendência grega (Hall, 2002: 157; 158).

Foi nesse contexto que justamente a partir do início do século VI a.C., se iniciou o processo de difusão do culto de Zeus Olímpio para as pólis no mundo grego. Sabemos disso através da construção de seus templos e santuários nesse período em sete regiões e doze cidades do mundo grego: Siracusa, Selinonte e Agrigento (na Sicília); Lócris Epizefiri (na Magna Grécia); Cirene (no norte da África); Atenas e Mégara (na Ática); Corinto, Esparta e Patras (no Peloponeso); Cálcis (na Eubeia); e Díon (na Macedônia). Cidades que construíram relações com Olímpia em momentos distintos e precisos na época arcaica e clássica.



Olímpia e as pólis que dedicaram santuários e/ou templos a Zeus Olímpio nos séculos VI e V a.C. (Laky, 2011)

Em nossa dissertação de mestrado concluímos que a ocorrência do fenômeno de difusão do culto de Zeus Olímpio em um período tão específico da história grega antiga (VI e V a.C.) foi motivada por dois fatores inter-relacionados: a participação das elites² das cidades gregas nos jogos em Olímpia e a construção da identidade grega neste período, processo em que Olímpia teve um papel fundamental, como veremos adiante.

Mas como se relaciona a instituição do culto de Zeus Olímpio nas pólis com a construção da identidade grega no período? Em primeiro lugar, porque o culto se difundiu às pólis bem no momento em que a identidade grega começou a se definir: no século VI a.C. de forma agregativa, baseada em critérios de descendência e no século V a.C. em oposições gerada pelo confronto dos gregos com outros povos, como os persas e cartagineses.

A identidade grega: estado da arte

A instalação do culto de Zeus Olímpio nas cidades gregas foi impulsionada, como dissemos, pela preponderância da participação das elites

² Tal fator foi discutido no subcapítulo 6.1 “A apropriação do culto de Zeus Olímpio por governos aristocráticos, tirânicos e monárquicos”. Ver Laky, 2011: 411-425.

em Olímpia. Mas a instituição do culto foi catalisada, na realidade, por um fenômeno muito maior e amplo responsável por atrair esses grupos ao santuário localizado nos interstícios do lado ocidental do Peloponeso: trata-se do pan-helenismo e da helenidade.

Na tentativa de compreender a identidade grega, os estudiosos buscaram explicá-la sob a definição de etnicidade cunhada no pensamento antropológico desde pelo menos os anos 1960. I. Malkin, questionando-se sobre aplicabilidade do termo inventado na metade do século XX, para explicar um fenômeno antigo, defende que o conceito de etnicidade ainda é o mais viável e significativo para a nossa interpretação sobre a percepção de identidade nas sociedades do passado, pois identidade coletiva é uma forma de identidade étnica e, embora sejam conceitos amplos e fáceis de empregar, não são sinônimos de etnicidade (Malkin, 2001: 3-4). J. Hall, por sua vez, lembra que os gregos antigos não possuíam um termo que pudesse ser igualado a etnicidade. O termo *éthnos*, do qual derivam os termos científicos sociais modernos, simplesmente designa uma classe de seres (humanos ou animais) que compartilham uma mesma identificação (Aldrovandi, 2009, 7; Hall, 2002: 17). Mas, ao terem atribuído a solidariedade social de um *éthnos* ao *genos* (nascimento) e à *syngeneia* (parentesco), os gregos chegaram o mais perto que puderam do nosso conceito de etnicidade (Aldrovandi, 2009: 8; Hall, 1998: 34-40). Na perspectiva do estudioso, portanto, se não houver evidência do que os grupos pensavam sobre sua identidade torna-se extremamente complicado falar de etnicidade utilizando-se dos modelos atuais (Aldrovandi, 2009: 8).

A etnicidade envolve muito mais a percepção interna de cada membro de um grupo (Hall, 2001: 216). Quando aplicado ao processo de formação de identidade, o princípio é que a autoconsciência é construída através da diferenciação de grupos de fora ou “outros” (Hall, 2007a: 255). Nesse sentido, o grupo étnico define-se não pela soma de diferenças objetivamente observáveis, mas por apenas aquelas que os membros do grupo, eles próprios, percebem como diferenças significantes. A etnicidade, portanto, depende de categorização, ou seja, da habilidade em dividir o mundo entre “nós” e “eles” (Hall, 2001: 216). Outros dois conceitos utilizados por J. Hall são os de *criteria* e de *indicia* de etnicidade. 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*. Os *criteria* definidores 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.³ O grupo étnico não é estático nem monolítico e está sujeito à assimilação ou diferenciação de outros grupos. A etnicidade emerge frequentemente no contexto de migração, conquista ou apropriação de recursos por um grupo em detrimento de um outro (Aldrovandi, 2009: 6; Antonaccio, 2007: 217; Hall, 2002: 9-12; Hall, 2007b: 53). Portanto, autoidentificação étnica responde a – e flutua com – circunstâncias históricas específicas (Hall, 2007b: 53). De fato, veremos adiante que os critérios em que os gregos fundamentavam sua autoidentificação transformaram-se de acordo com a época (Hall, 2001: 216).

Assim, a questão central na busca da compreensão da identidade grega não é sobre como nós pensamos que os gregos eram, mas sim como os gregos percebiam a eles mesmos e os não gregos, e como eles interagiram com esses outros (Antonaccio, 2007: 215; Hall, 2001: 216).

Muitos estudiosos postularam que a identidade helênica surgiu na época em que os gregos começaram a fundar assentamentos além-mar a partir do século VIII a.C.: teria sido durante o confronto com as populações indígenas na órbita colonial quando até então os colonos se definiam em termos de cidade de origem e regiões (Aldrovandi, 2009: 20; Hall, 2007a: 256). Atualmente, no entanto, há objeções sobre essa visão. Em primeiro lugar, porque os encontros entre gregos e não gregos não eram uma novidade nesse período. Desde o final da Idade do Bronze, produtos micênios alcançaram a Sardenha, o Egito, o Levante, Chipre e há ainda fortes alusões sobre uma presença grega mais permanente na península itálica e na costa da Ásia Menor – particularmente em Éfeso e Mileto (Hall, 2007a: 255). Mesmo ao longo do século X e IX a.C., período em que essa intercomunicação diminuiu, sabemos que artesãos levantinos residiram em Atenas, Cnossos em Creta, e talvez em Lefkandi, e

³ Nessa visão, os *criteria* são transmitidos em discursos escritos e falados sem os quais a arqueologia não pode discernir etnicidade *per se* (Antonaccio, 2007: 217).

objetos do norte da Síria encontrados em sepultamentos na Eubeia, em Creta, na Ática e no Dodecaneso sugerem contatos diretos e possivelmente casamentos interétnicos (Antonaccio, 2007: 214; Hall, 2007a: 256). Nesse contexto, nota-se como as fundações gregas coloniais no século VIII a.C. representaram apenas uma intensificação desses contatos (Aldrovandi, 2009: 20; Hall, 2007a: 256). Em segundo lugar, a colonização, embora violenta no início, não promoveu um sentido universal ou permanente de hostilidade entre os gregos e os indígenas. As evidências indicam que dentro de duas gerações ou mais, as relações entre ambos estabilizaram (Hall, 2007a: 257). De fato, se detectou certa integração entre a população existente e os recém-chegados e um dos mecanismos chave nesse processo foram os casamentos interétnicos (Aldrovandi, 2009: 20; Hall, 2007a: 257).

Toda essa explicação não é para sugerir que os colonos gregos foram incapazes de distinguir diferenças entre eles mesmos e as populações que encontraram em suas novas terras. Segundo J. Hall, há pouco a se sugerir sobre se os gregos consideravam tais diferenças como significantes ou ainda se suas percepções foram instrumentais na construção de uma autoconsciência grega específica (Hall, 2007a: 257). A esse respeito, Hall argumenta que não há evidências convincentes para a existência de santuários federais ou lugares de encontro em cidades gregas na Itália do sul ou na Sicília em que os gregos dessas regiões pudessem ter expressado sua identidade coletiva. Contrário também à crença popular, Tucídides (6.3.1) não diz que todos os gregos sacrificavam no altar de Apolo Arquegeta no lado de fora da Naxos siceliota e a crença que existiu uma confederação de cidades gregas no século VI a.C. na Itália do sul, centrada no santuário de Hera Lacínia, fora de Crotona, não é efetivamente apoiada em evidências normalmente invocadas para isso (Políbio, 2.39.1-6). Hall ainda lembra que quando no século V a.C. os siracusanos inventam o termo *Sikeliotai* (Tucídides, 4.64.3), era para expressar uma designação geográfica que tecnicamente distinguia não os gregos de indígenas na Sicília, mas siceliotas de populações da Grécia continental. O termo, de fato, incluía eventualmente as populações indígenas da ilha. O estudioso, assim, quer mostrar que a ênfase excessiva na órbita colonial disfarça o fato de que houve múltiplos lugares onde os gregos encontravam outras populações: o

Mediterrâneo arcaico era um mundo de povos perpetuamente em movimento ao invés de um mosaico de discretas “nações étnicas” (Hall, 2007a: 257-258).

Por outro lado, a experiência colonial, ao desafiar a polaridade firmemente estabelecida de bárbaros *versus* gregos, ajuda-nos a questionar o que era a identidade grega no final da Idade do Ferro e início da época arcaica, no momento em que o movimento colonizatório começou a se intensificar (Antonaccio, 2007: 215). De acordo com C. Antonaccio, na literatura sobre o assunto prevaleceu e ainda prevalece um chauvinismo filelênico que prioriza a terminologia e os pressupostos de superioridade cultural, social e militar dos gregos. Nessa perspectiva, o processo de helenização – que inclui na cultura nativa a assimilação da cultura material grega, tecnologias, gêneros alimentícios, formas sociais, religião, língua e formas cívicas – se torna unidirecional, implicando em perda da identidade nativa, junto com independência política. Mesmo tendo sido (justamente) criticada, a autora reconhece o fato de que em todos os lugares, o grego substituiu línguas locais, a cultura material grega tornou-se predominante, e grupos locais foram apanhados e ultrapassados pelos gregos em seus territórios. Há ainda menos evidências para a influência de culturas indígenas sobre colonos gregos do que vice-versa (Antonaccio, 2007: 215). Nesse debate, Antonaccio argumenta que o problema com o conceito de helenização é justamente sua concepção de uma única via conjugada à ausência de atividade autóctone. Mas mesmo assim, a estudiosa defende que o processo de assimilação não é necessariamente destrutivo da identidade nativa e pode ser encarado como construtivo e produtivo (Antonaccio, 2001: 126). Na sua perspectiva, portanto, as similaridades culturais e tecnológicas de gregos e nativos teriam sido combinadas uniformemente (Antonaccio, 2007: 215-216).

Antonaccio explica ainda que, após terem definido uma dicotomia acentuada entre gregos e outros, os estudiosos atualmente empenham-se em quebrar essa visão, o que tem criado novas implicações na nossa compreensão da experiência colonial a partir da perspectiva dos gregos e dos nativos. De acordo com essa nova visão, os colonos gregos não teriam se sentido como participantes de uma identidade grega quando se defrontavam com os nativos diferentes deles (Antonaccio, 2007: 215-216). Nessa época, a identidade étnica entre aqueles que chamamos de gregos, mas que não se autoidentificavam como

tais até antes do final do período arcaico, foi expressa em termos de parentesco fictício, relacionados às genealogias mitológicas que produziram os epônimos étnicos de Doro, Éolo, Íon. A autora lembra que é comum considerar a identidade grega como um tipo de identidade étnica e a definir etnicidade como cultura mais linhagem. Contudo, a definição cultural de etnicidade, como veremos adiante, emergiu apenas no século V a.C. (Antonaccio, 2007: 215-216).

Em resumo, simplesmente parece não ser o caso que no período arcaico os gregos conceberam-se a si mesmos como um grupo étnico único e autoconsciente em virtude de sua diferenciação das populações não gregas, da forma como ocorreu no confronto com os persas no início do século V a.C. (Hall, 2007a: 261). Durante o período arcaico, no continente grego, J. Hall argumenta que os critérios culturalmente autorizados de identidade eram a descendência e um território comum, e não a cultura (ou mesmo a língua) (*apud* Antonaccio, 2001: 115). Segundo C. Marconi, nesse período outros níveis de identificação foram mais salientes para os gregos: afiliações ao *oikos*, à pólis, ou aos sub-*ethne* gregos (jônios, dórios, etc.). E isso é especialmente verdade nas colônias gregas ocidentais. A esse respeito é muito revelador que Píndaro, em seus poemas aos gregos da Sicília, não tenha feito referências à identidade grega deles, mas sim às identidades locais e cívicas. Mesmo na primeira *Ode Pítica* (71-80), onde sugere um paralelo entre as derrotas dos cartagineses em Himera, dos etruscos em Cumas e dos persas em Plateia e Salamina, o poeta tebano não aproveita a oportunidade para construir uma oposição entre gregos e bárbaros. Ao invés disso, celebra o governo dório do tirano siracusano na fundação da cidade de Aetna (Marconi, 2007: 31).

Atualmente, considera-se o século VI a.C. o período crucial para a cristalização da identidade grega (Hall, 2001: 218). Foi justo no último século da época arcaica que o termo *Helas* aparece pela primeira vez na poesia de Xenófanes, significando sem ambiguidades o que chamaríamos de Grécia – ou então para ser mais preciso – o mundo grego. Encontramos o mesmo padrão para o termo *helenos*, que não é empregado para designar os gregos em um sentido abrangente e coletivo antes do século VI a.C. É surpreendente que os dois nomes que os gregos utilizaram para designarem-se a si mesmos – *Helenos* – e a terra que eles habitavam – *Helas* – aparecem relativamente tarde nas fontes textuais. O nome *Helas*, por exemplo, é encontrado na *Ilíada*, mas a área

à qual este nome se refere é extremamente limitada. Em passagens do livro IX, *Helas* é definida como a região ao redor do vale do rio Espérquio na Grécia central. Na *Odisseia*, entretanto, *Helas* parece ter sido imaginada como uma área muito maior: a Grécia central, o norte do Istmo de Corinto, o coração das terras argivas e o Peloponeso. Na poesia pós-homérica mais antiga, os gregos são chamados de pan-helenos, termo que implica em pluralidade muito mais do que em unidade (Hall, 2001: 216). A tradição genealógica presente no *Catálogo de Mulheres*, que se acredita ter sido composto na primeira metade do século VI a.C., contém também indicações importantes sobre a criação da autoconsciência grega no período (Hall, 2001: 218; 219). O poema registra que o herói Heleno teve três filhos, Doro, Xuto e Éolo, e que Xuto teve como filhos, Aqueu e Íon. Esta árvore funciona para fazer a relação dos principais grupos populacionais da Grécia entre si e para criar uma identidade helênica mais abrangente. Os eólios representados pela figura epônima de Éolo eram as populações que habitavam as regiões da Grécia central, a Tessália e a Beócia, juntamente com a faixa norte do litoral da Anatólia. Os dórios, representados metaforicamente por Doro, habitavam partes do Peloponeso, as ilhas do sul do Egeu, incluindo Creta e o sudoeste da Ásia Menor. Os jônios, simbolizados pela figura de Íon, ocuparam Atenas e a Ática, a ilha de Eubeia, as ilhas Cíclades e a costa central da Anatólia. Por fim, Aqueu representava os aqueus que haviam se estabelecido – pensava-se – ao longo da costa sul do Golfo de Corinto. Juntos, eólios, dórios, jônios e aqueus podiam ser vistos como *helenos* representados por um herói epônimo chamado Heleno que, por sua vez, era visto como pai ou avô destes grupos constitutivos (Hall, 2001: 218).

Há duas razões pelas quais se pode supor que Heleno não havia sido concebido originalmente como o ancestral de Éolo, Doro, Íon e Aqueu. Em primeiro lugar, enquanto o termo *helenos* não indicava, como vimos, o povo que chamamos de gregos até pelo menos o século VI a.C., a literatura mais antiga reconhece a existência dos outros grupos: os dórios e os jônios aparecem uma única vez nos poemas homéricos e o poeta Hesíodo, que escreveu no início do século VII a.C.⁴ registra que seu pai havia migrado para a Grécia central vindo da cidade eólia de Cime na Ásia Menor. Em segundo lugar, há uma intrusão na genealogia da figura de Xuto, filho de Heleno e pai de Íon e de Aqueu. Por que

⁴ Os pesquisadores aceitam que Hesíodo esteve ativo entre 750-650 a.C. (West, 1966: 40).

deveriam Íon e Aqueu ser vistos como netos e não como os filhos de Heleno e por que não há uma população “xutia” na Grécia que fosse representada por Xuto? A melhor explicação é que os jônios e os aqueus estavam ansiosos para estabelecer laços de parentesco entre si por meio da figura comum de Xuto antes que tivessem percebido ou sentido qualquer afinidade maior com os eólios ou dórios. Isto, por sua vez, sugeriria que a genealogia apresentada no *Catálogo das Mulheres* constitui o produto final de um processo gradual por meio do qual populações originalmente independentes procuraram estabelecer laços étnicos entre si acrescentando os nomes de seus ancestrais à mesma árvore familiar e eventualmente traçando uma descendência comum até Heleno. A identidade helênica vinha sendo construída de forma *agregativa* por meio da percepção de similaridades com grupos de pares (Hall, 2001: 218-219).

No início do século V a.C., em face das ameaças externas dos persas no leste e dos fenícios no oeste, uma solidificação da identidade grega de *oposições* emergiu. O período clássico oferece pela primeira vez a noção compreensiva de etnicidade grega: nas palavras de J. Hall, a identidade *agregativa* deu lugar a uma de *oposições* a grupos externos de bárbaros (Hall, 2001: 220; 2007a: 267; Malkin, 2001: 7). Esta mudança no mecanismo definidor da autoconsciência grega permitiu uma maior inclusão que agora podia abranger grupos como os arcádios e os etólios, mas também requeria que a especificidade grega fosse imaginada em termos mais concretos que uma simples afinidade genealógica (Hall, 2001: 220). Em outras palavras, uma identidade centrada no “nos” (*agregativa*) convergiu para uma predominantemente no “nós” (baseada em *oposições*). Esta última tende a se basear no papel ativo da partilha e do fazer, na procura por conexões em santuários e ritos compartilhados, ou em histórias comuns e ações constitutivas. A identidade grega centrada no “nós” também envolve a exclusão e seleção de traços relevantes assim como o realçar as diferenças entre governos gregos e individualidades intra-helênicas como os dórios e os jônios. Nessa etnicidade baseada no “nós”, em circunstâncias específicas de ameaças e guerras, diferenças poderiam ser suavizadas e identidades homogeneizadas (Malkin, 2001: 7).

O mesmo autor afirma que embora devemos ser cautelosos ao considerar eventos históricos como linhas divisórias na história da etnicidade grega, as

guerras persas e também cartaginesas⁵ realmente promoveram contornos de identidade mais definidos, fronteiras mais acentuadas e as forças coesivas entre os gregos mais fortes do que antes. Nas palavras do estudioso, os persas catalisaram o processo de helenidade em *oposições*, processo que vinha sendo construído gradualmente sobre precedentes (Hall, 2002: 175; Konstan, 2001: 43; Malkin, 2001: 7). Hall explica que muitos gregos, ainda que nem todos, procuraram uma unidade comum em termos de parentesco compartilhado pelo menos duas gerações antes da ameaça persa. Entretanto, é verdade que vencer os persas e conseguir libertar muitas pólis de seu domínio tiveram um efeito na forma como os gregos se enxergavam, desencadeando uma atitude completamente nova em relação ao Oriente. Durante os séculos VIII e VII a.C., o Oriente era um objeto de fascinação exótica para os gregos, ou pelo menos às elites gregas. De fato, uma das características que definiu o que era a cultura grega do início a meados da época arcaica foi a tendência em emprestar técnicas e estilos do Levante – um fenômeno comumente conhecido como Orientalizante (Hall, 2001: 220; 2007a: 260). A partir do confronto com os persas e da ascensão concomitante da democracia em várias cidades gregas – quando ocorre a marginalização de muitas das práticas das elites – gerou-se uma visão negativa dessa região. A palavra *bárbaros*, tanto o adjetivo quanto o substantivo, registrada apenas ocasionalmente antes da invasão, entra agora em uso comum para designar não somente os persas, mas todos os outros grupos de não gregos sem qualquer diferenciação. Na tragédia e na comédia ateniense⁶ do período, os personagens bárbaros passam a assumir um papel mais central e são, em geral, representados como cruéis, sem moderação, covardes, servis e afeminados (Hall, 2001: 220; 2002: 175-176; 2007a: 268).

A emergência da imagem estereotipada do bárbaro no século V a.C. tem sido vista muitas vezes como um desenvolvimento crucial na autoclassificação helênica. E apesar de existirem traços dessa concepção na literatura do período, que vê em bárbaros e helenos categorias excludentes, J. Hall acredita que os bárbaros eram vistos mais comumente como situados no outro extremo de um contínuo linear que permitia, realmente, cruzamentos de categorias. Tal

⁵ Surpreendentemente, a vitória grega sobre os bárbaros ocidentais nunca foi explorada no mesmo grau que os “homólogos” orientais (Hall, 2007a: 267).

⁶ Hall conclui que foi Atenas, autoproclamada a *escola de Hellas*, a principal responsável pela *invenção* do bárbaro e pela redefinição da *helenicidade* em termos culturais (Hall, 2002: 8).

passagem, ou cruzamento, só foi possível porque a identidade grega passou, naquele momento, a ser entendida primariamente em termos culturais: um bárbaro poderia “se tornar” grego ao adotar as práticas, costumes e língua helênicas (Hall, 2002: 8). Lembremos que foi justo nessa época que o verbo *hellênizein* (“agir – e eventualmente falar – como um grego”) fez sua primeira aparição em Tucídides (2.68.5) (Hall, 2007a: 260).

Assim, podemos falar em *helenicidade*⁷ somente a partir da invasão e derrota persa no mundo grego nos anos de 480-479 a.C., quando uma consciência cultural étnica passou a existir entre os gregos, manifestando-se nas artes visuais e literárias do período (Hall, 2007b: 217). O principal testemunho sobre essa nova percepção étnica dos gregos é a famosa passagem de Heródoto (8.144.2) que narra a resposta dos enviados atenienses aos espartanos, explicando a razão pela qual eles, os atenienses, recusaram o convite de renderem-se ao rei persa Xerxes em favor de permanecerem fiéis à coalizão grega (Marconi, 2007: 30).

Esta passagem é uma das melhores fontes sobre a formação da autoidentidade grega como resultante do confronto com os persas. O trecho contém uma definição de helenidade baseada nas similaridades (de parentesco, língua, cultos e costumes) existentes entre diferentes comunidades gregas (Marconi, 2007: 31). No entanto, salta-se à vista que a estes quatro ingredientes de helenidade não é dado o mesmo peso. De fato, eles são apresentados em ordem crescente de importância. Assim, são os costumes, seguidos das práticas religiosas e da linguagem os itens que mais atraem Heródoto quando ele descreve as populações que não são gregas. Às noções de descendência é dada, comparativamente, pouca atenção (Hall, 2001: 222). E ainda, a passagem também deixa claro que a identidade cívica – incorporada nas estátuas de culto e templos erigidos pela pólis de Atenas – vinha antes da identidade grega. A preocupação primária dos atenienses era vingar o saque de seus templos, sugerindo que a comunidade de culto estava acima da filiação helênica mais ampla (Marconi, 2007: 31).

Segundo J. Hall, a novidade na definição de helenidade no livro VIII de Heródoto é que ela relega a consanguinidade ao mesmo nível que os critérios

⁷ *Helenicidade* é um termo cunhado por J. Hall, em sua obra de 2002, que define a identidade grega (helenidade ou grecidade) em termos culturais étnicos.

culturais mais amplos, ou seja, promove o critério cultural (que inclui língua e religião) ao mesmo nível que o parentesco (Hall, 2002: 193). 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 (Hall, 2002: 192). A mesma estratégia de oposição entre grego e bárbaro se aplica à cultura, concebida em termos de *diaita* (“cultura material”, “subsistência”, “modo de vida”), *ethea* (uma espécie de “personalidade cultural”) e *nomos* (“lei”, “norma”) dos vários *éthne*. Heródoto, diante dos diferentes estrangeiros, tenta enfatizar o que tornam os gregos culturalmente diferenciados (Hall, 2002: 192-193). Para o historiador grego, portanto, era a cultura comum que definia o que era ser grego, muito mais do que a descendência compartilhada (Hall, 2001: 223).

Para Hall, assim, Heródoto estava tentando ampliar os critérios de helenidade para além dos elementos puramente étnicos, uma estratégia que pode ser reconhecida ao longo de sua obra (Hall, 2002: 190). Suas *Histórias* são muito mais do que uma narrativa a respeito das causas e dos eventos ligados à invasão persa. Na verdade, é possível afirmar que esta obra é uma meditação sobre a natureza da própria identidade grega (Hall, 2001: 220). Sendo ou não Heródoto o primeiro a formular essa definição de helenidade mais voltada para o lado cultural, trata-se de uma concepção atestada com cada vez maior frequência em outras obras do final do século V e do século IV a.C. (Hall, 2001: 223).

Vimos, portanto, que os gregos estavam sempre no *processo de vir a ser* e este processo não havia sido concluído antes do período clássico, quando no confronto com os persas os gregos começaram a ver-se mais em termos de costumes e de cultura do que em termos de parentesco (Hall, 2001: 216, 223; 2002: 198).

Mas, conforme Hall, em qualquer exame da evolução da autoconsciência grega, é insuficiente somente considerar em como os gregos diferenciavam-se dos outros não gregos. Igualmente importantes são as similaridades e comunalidades que ligavam os diferentes grupos de gregos – o pan-helenismo é o termo normalmente empregado para descrever esse fenômeno. Essas semelhanças foram exercitadas nos santuários interestaduais pan-helênicos de Olímpia, Delfos, Nemeia e Ístmia, dentre os quais Olímpia teve um papel

destacado como veículo para a expressão e difusão da identidade helênica no mundo grego (Hall, 2002: 158; Hall, 2007a: 270).

Já a partir do século VII a.C. os grandes santuários interestaduais haviam se tornado arenas regulares para a comunicação e competição entre aristocratas de várias partes do mundo grego. No final do século VII e no decurso do século VI a.C. ocorreu a terceira fase de desenvolvimento desses locais: pela primeira vez o investimento em arquitetura monumental se tornou aparente. Desta fase remontam os primeiros templos de Apolo em Delfos e de Poseidon em Ístmia, ambos do final do século VII a.C.; o primeiro templo de Zeus em Nemeia e o Heráion e os tesouros de Síbaris, Metaponto, Gela, Sicione, Epidamnos, Selinonte, Cirene e Mégara em Olímpia, todas são obras do século VI a.C. (Hall, 2007a: 271). Esse primeiro grande desenvolvimento arquitetônico nesses tipos de santuários corresponde a dois momentos, os quais este autor não considera meramente acidentais: o uso do termo *helenos* e a formalização dos festivais pan-helênicos realizados nesses espaços. Os jogos ístmicos e pítics foram reorganizados em 582 a.C. e os jogos nemeanos nove anos mais tarde. Quanto aos jogos olímpicos, há controvérsia no que tange a data de seu início. Tradicionalmente datado de 776 a.C., atualmente se aceita que tiveram início, na realidade, no começo do século VI a.C. (Hall, 2007a: 271-272; 274). É nesse período também que J. Hall explica ter ocorrido um alargamento da participação de grupos gregos nos jogos olímpicos. O estudioso acredita que na participação dos tessálios⁸ em Olímpia está uma das chaves para a explicação da criação da autoconsciência grega no século VI a.C., quando as elites tessálias começaram a obter mais vitórias nos jogos olímpicos. Como no início do século V a.C. a participação nos jogos em Olímpia estava restrita àqueles que podiam alegar descendência helênica, Hall então conclui que foi possivelmente na órbita transregional dos jogos olímpicos que a identidade helênica surgiu, na medida em que as elites dórias, jônias e aqueias começaram a forjar relações de parentesco fictícias com os eólios da Tessália no século VI a.C. (Hall, 2001: 219; 2007a: 274).

⁸ Hall lembra que a tradição derivava a descendência de Heleno do herói tessálio Deucalião. Além disso, os tessálios, que se viam como eólios originais, podiam derivar sua própria descendência do filho mais velho de Heleno (Hall, 2001: 219; 2007a: 274).

Mais recentemente, Hall atribuiu um grande papel às elites no processo de formação da identidade grega ao longo do século VI a.C. Mas o autor argumenta, de antemão, que seria um erro confundir a emergência de uma aristocracia transregional com a cristalização da autoconsciência helênica, porque, em primeiro lugar, as elites fundamentaram sua identidade ao diferenciarem-se do *demos* de suas comunidades de origem. E em segundo lugar, porque na prática de hospitalidade, reciprocidade e casamentos, as fronteiras entre aristocratas gregos e não gregos eram muito tênues. No século VI a.C., quando o *demos* começou a atuar como um participante no governo – embora ainda não em pé de igualdade com os aristocratas dominantes –, um equilíbrio delicado foi exigido entre a autoglorificação da aristocracia dentro de um ambiente competitivo, os santuários interestaduais, e a lógica de reciprocidade que governou as relações dos aristocratas e o *demos* de cada cidade (Hall, 2007a: 272). Na sua perspectiva, o importante divisor de águas na autodefinição helênica não veio quando as elites começaram a competir em Olímpia, mas quando começaram a competir como representantes de suas pólis. Hall cita como exemplo dessa mudança o fato de que enquanto no século VII a.C. os edifícios construídos pelas elites em santuários pan-helênicos eram realizados para obterem renome e glória individuais, no século VI a.C. tais edifícios – mesmo que indubitavelmente ainda financiados pelos mais ricos – foram dedicados em nome da pólis (Hall, 2007a: 272-273). O autor defende que a origem da identidade grega pode ser detectada no século VI a.C. na medida em que as elites procuraram equilibrar sua afiliação a uma aristocracia internacional que tinha obrigações com suas próprias comunidades (Hall, 2007a: 275).

Zeus Olímpio na construção da identidade grega

Diante desse contexto, percebe-se que a instituição do culto de Zeus Olímpio, o qual ganhou expressão material somente a partir do século VI a.C., corresponde ao momento em que a helenidade cristalizava-se, tomava forma, na medida em que diferentes grupos étnicos gregos passaram a ser ver como *helenos* e novos grupos foram aceitos a participar das competições em Olímpia, e na medida em que as elites aristocráticas ampliaram a sua pertença à própria comunidade ao abandonar, ao menos em parte, o individualismo de sua

autoglorificação para representarem a sua própria cidade. As cidades, por sua vez, se fizeram representar em Olímpia monumentalizando o santuário com construções que aumentassem o seu prestígio. Esse processo de ampliação da helenidade, acreditamos, motivou a difusão do culto do deus de Olímpia pelas mãos de uma elite (quer formada por aristocratas, quer formada por reis ou tiranos) para as pólis do mundo grego que naquele período participaram das transformações operadas no decurso do século VI a.C., cujo palco principal era, sem dúvidas, o santuário localizado no Altis. O culto de Zeus Olímpio ganhou importância nas cidades gregas no momento do alargamento da identidade coletiva dos gregos e no momento em que as pólis assumiram sua identidade individual (cívica) em Olímpia através dos monumentos edificadas em seu nome e das vitórias de seus cidadãos.

Também muito indicativo de que o culto de Zeus Olímpio esteve totalmente relacionado à definição da helenidade, é o fato de que uma segunda fase da construção de seus templos ocorreu na transição do século VI a.C. para o século V a.C. ou na primeira data do período clássico (480 a.C.), sendo datados, portanto, do período ou do ano em que os gregos estiveram sob a ameaça e/ou libertaram-se dos persas na Grécia Balcânica e dos cartagineses na Grécia de Ocidente. Em Cálcis, a datação dos capitéis atribuídos ao Olimpiéion corresponde ao período em que a cidade havia sido arrasada pelos persas e à libertação persa da Eubeia. O Olimpiéion de Cirene foi edificado na época em que os persas dominavam a Cirenaica e o templo em Agrigento foi construído para celebrar a vitória na Batalha de Himera. O próprio santuário de Olímpia ganhou o templo de sua principal divindade no momento da consolidação do ideal de helenidade, quando há uma década depois de os gregos terem vencido os persas em Salamina. E ainda, lembremos que algumas dedicações individuais ao deus em Olímpia foram feitas em agradecimento pela vitória sobre os “bárbaros”, tal como a realizada por Hieron pelo sucesso contra os etruscos em Cumas (474 a.C.) e a de Milcíades pela vitória sobre os persas em Maratona (490 a.C.). Lembremos também do manto doado por Gélon à estátua de Zeus Olímpio do Olimpiéion de Siracusa em agradecimento pela vitória sobre os cartagineses em Himera.

Nesse sentido, no período em que justamente os gregos estavam construindo sua unidade cultural e sua diferença em relação ao outro não grego

– o “bárbaro” –, erigir um templo a Zeus Olímpio, mesmo já havendo um santuário previamente instalado, significou, à pólis e à sua comunidade, uma forma e uma necessidade de afirmação e proteção do que era grego, portanto, da helenidade, cuja mensagem foi endereçada tanto aos próprios gregos como aos não gregos.

Esse caráter específico de Zeus Olímpio como o protetor e marcador da helenidade torna-se bem evidente no mundo grego colonial em contraste às esferas de atuação de Zeus Meilichios e de Zeus Amon, os dois cultos que ganharam espaço em algumas das fundações gregas no mesmo período em que o deus de Olímpia. Como vimos anteriormente, ambos os cultos eram compartilhados e frequentados pelos indígenas e funcionaram como mediadores entre os gregos e essas populações. Em Selinonte, o témeno de Zeus Meilichios, seja do ponto de vista cultural ou arquitetônico, denota a constante interação entre o mundo grego, o fenício-púnico e o elímio⁹ (Veronese, 2006: 528). Em Cirene, Zeus Amon – uma hibridização do deus grego com o deus líbio-egípcio Amon – teve uma função importante na demarcação e delimitação do território da pólis em relação aos líbios (Malkin, 1994: 158, 165, 167). Embora tenham também afirmado o domínio grego sobre determinado ponto do território da pólis, esses cultos de Zeus em contexto colonial promoviam a interação com os não gregos. Tal característica não é observada em Zeus Olímpio, em cujos santuários não foram documentadas evidências sobre reverências ao deus da parte das populações locais. Diante desse contexto, pode-se afirmar que o culto a Zeus Olímpio foi, até mesmo no mundo colonial, voltado apenas para os gregos, o que corrobora a nossa tese de que a divindade atuava especialmente e com intensidade na esfera da autoidentificação grega. Ora, lembremos ainda que o santuário do deus em Olímpia não permitia a participação de “bárbaros” salvo raríssimas exceções, em contraste ao de Apolo em Delfos onde uma variedade de dedicações realizadas à divindade demonstra que o local era compartilhado com outros povos do Mediterrâneo. E assim, é notório que o culto de Zeus Olímpio tenha ganhado espaço nas áreas coloniais nas quais o contato com o outro não grego era permanente. Nesse sentido, adquire mais significado ainda a presença do deus em Selinonte como marcador

⁹ Povo que habitou o noroeste da Sicília em época grega.

e afirmador da presença grega, em região sob influência púnica, no último posto avançado dos gregos na Sicília ocidental.

Costuma-se ressaltar na bibliografia a influência de Olímpia sobre o lado ocidental do mundo grego. Sua posição na porção ocidental da Grécia Balcânica, voltada ao oeste e ao norte, tornou o santuário o centro virtual de culto dos gregos ocidentais da Sicília e da Magna Grécia a partir, sobretudo, do século VI a.C. (Antonaccio, 2007: 219; Gardiner, 1925: vii; Marinatos, 1993: 230; Morgan, 1994: 102; Philipp, 1991: 45; Yalouris, 1981: 12-13; 1995: 30). Antonaccio vai ainda mais longe ao afirmar que o espaço sagrado no Altis, no Peloponeso, funcionou como o substituto do santuário pan-siceliota que os gregos da Sicília nunca tiveram (Antonaccio, 2007: 219). De fato, uma das características mais frequentes da relação das fundações gregas ocidentais com suas antigas comunidades e territórios foram os investimentos nos santuários interestaduais, como atestam os tesouros construídos especialmente em Olímpia (Antonaccio, 2007: 219). Essa relação de Olímpia com o Ocidente grego explica a razão pela qual o culto de Zeus Olímpio ganhou seus santuários mais antigos nessa área e nesse período (século VI a.C.). Foi em Siracusa, por exemplo, que o santuário do deus alcançou organização e monumentalização pela primeira vez já no início do século VI a.C. A relação também explica por que a adoção do culto do deus pelos tiranos foi um fenômeno marcadamente ocidental. Apesar da tirania em Atenas ter instalado o culto na cidade, apropriando-se da invenção de templos de dimensões colossais nascida entre os tiranos da Jônia, foi no Ocidente grego, na Sicília, que o culto ganhou maior expressão.

Os autores costumam também denominar Olímpia como o mais notável centro dório do mundo grego (Marinatos, 1993: 230). De fato, a tabela abaixo criada por J. Hall, a respeito da afiliação étnica dos campeões olímpicos do início do século VIII ao início do século V a.C., mostra a predominância dos dórios (109 campeões) em relação aos jônios (34 campeões) e aos eólios (29 campeões) e aqueus (28 campeões). A quantidade total de dórios e a sua participação em Olímpia desde o início comprovam a vocação dória do santuário, corroborando a predominância do culto de Zeus Olímpio em cidades do mundo grego que se consideravam desse grupo,¹⁰ tais como Corinto, Esparta, Mégara Nísea, na Grécia Balcânica; Siracusa (fundada por coríntios que eram

¹⁰ Sobre as áreas e pólis gregas que se consideravam dórias, ver Hall (2006: 240).

dórios), Selinonte (fundada por Mégara Hibleia que tinha a origem dória de sua metrópole Mégara Nisea) e Agrigento (fundada por cretenses e ródios que se consideravam dórios) na Grécia ocidental; e Cirene no norte da África. Os jônios – o grupo que aparece na tabela como o segundo mais ativo em Olímpia – também foram os segundos em quantidade a adotar o culto do deus, estabelecendo santuários nas cidades jônicas de Atenas e Cálcis. Os eólios e os aqueus, com menos vitórias no santuário, são igualmente os grupos que menos adotaram o culto do deus, como os aqueus de Patras e os eólios de Lócris Epizefiri (fundada por gregos da Lócrida que se consideravam eólios). Assim, a incidência de participantes vitoriosos de dórios, jônios, eólios e aqueus corresponde de um modo geral à incidência do culto entre cada um desses grupos, demonstrando, assim, a influência de Olímpia na adoção do culto de Zeus Olímpio por cada grupo.

	AIOLIANS	DORIANS	IONIANS	AKHAIANS	OTHERS	TOTAL
776–725 BC	3	9		1		13
725–675 BC	2	15	4	1		22
675–625 BC	3	21	4	1		29
625–575 BC	2	19	3	4		28
575–525 BC	4	9	12	6	4	35
525–475 BC	15	36	11	15	15	92
TOTAL	29	109	34	28	19	219

Tabela – Afiliação étnica dos campeões olímpicos (776-475 a.C.)

Referência: Hall, 2002, p. 163, fig. 5.3

Os macedônios não aparecem na tabela, pois foram aceitos como helenos apenas no final do século V a.C., o exato período em que a documentação literária atesta a influência de Olímpia no antigo culto macedônio do deus em Díon. Foi em 409 a.C. que Arquelaos instituiu competições atléticas em honra ao deus que conferiram a cidade de Díon o título de *a Olímpia na Macedônia*. O contato de Arquelaos com o santuário no Altis ocorreu somente nesse período porque os macedônios não eram vistos pelos gregos como pertencentes à comunidade helênica na época arcaica e até a primeira metade da clássica. No *Catálogo das Mulheres*, o herói epônimo Macedon é descrito como filho de Zeus e de Thuia, a irmã de Deucalião. Mas apesar de Macedon ser sobrinho de Heleno, a lógica genealógica requeria descendência através de uma sucessão

uterina, excluindo, assim, da categoria de *helenos* a população que levava seu nome. Somente na segunda metade do século V a.C., Helânico de Mitilene (4 *FGrH*74) produziu uma genealogia em que Macedon foi listado como o filho de Éolo se tornando, portanto, neto de Heleno. Em outras palavras, foi nessa época que os macedônios passaram a compartilhar descendência helênica (Hall, 2002: 165).

Mesmo defendendo nessa pesquisa a instituição do culto de Zeus Olímpio nas pólis gregas por influência direta de Olímpia, não podemos deixar de considerar a possibilidade de que em alguns casos o culto pode ter sido fundado por influência de outras cidades que já possuíam áreas sagradas dedicadas à divindade ou ao menos a tradição do culto. A presença política e bélica de Atenas em Cálcis e Mégara pode ter motivado a instalação do culto de Zeus Olímpio nessas cidades. E se um dia ficar comprovada a existência de um santuário do deus em Túrio, este pode ter sido instalado por influência dos atenienses fundadores da cidade. Mas ainda a esse respeito, o caso mais interessante é o de Siracusa, onde foram atestados vários traços culturais semelhantes com a Eubeia e especialmente com a pólis de Cálcis. Atualmente, com base em achados cerâmicos da Eubeia, considera-se que os eubeus foram os protagonistas em uma fase anterior a fundação “oficial” de Siracusa. O toponímio Ortígia, por exemplo, não tem antecedentes em Corinto, mas na Eubeia. Mais interessante ainda é o fato de em Cálcis ter existido uma fonte chamada Aretusa como em Siracusa. Ora, a situação de Siracusa leva-nos a considerar que a presença de calcídios em meio aos eubeus pode ter deixado reminiscências de um culto a Zeus Olímpio na pólis siceliota que se concretizou posteriormente, durante a permanência dória dos coríntios, os responsáveis pela concretização de um culto com o qual eles próprios tinham afinidade por serem dórios ou por já o terem em sua cidade.

Considerações finais

A emergência do culto de Zeus Olímpio nas pólis gregas, por influência direta de Olímpia ou por influência de cidades, no último século da época arcaica e no primeiro século da época clássica, mostra que o deus passou a ser reverenciado e a ter significado, na esfera cívica, no momento em que os gregos procuravam laços comuns, se de parentesco no século VI a.C., se de cultura no

século V a.C. Nessa busca incessante dos gregos por sua autoidentificação e definição étnica comum, Zeus Olímpio assume um papel agregador, expressando a coesão entre os grupos diversificados de gregos (dórios, jônios, eólios, aqueus). Sabemos que mesmo após a consolidação da helenidade no início do século V a.C., as identidades ditas intra-helênicas permaneceram firmes nas relações entre os gregos. I. Malkin lembra, por exemplo, que a identidade coletiva de um siracusano era articulada em siracusano, colono coríntio, *sikelote*, dório e grego. Em sua relação cívica e política com outros cidadãos de Siracusa, ele era um siracusano. Em termos de relações internacionais, a sua afiliação coríntia e dória era significativa. Em termos de prática de culto ele ou ela compartilhava vestes e *nomima* dórios. Em relação às populações nativas da Sicília e aos ameaçadores fenícios, assim como os gregos do continente, um siracusano era primariamente um *sikelote*. Somente em relação às guerras persas e ao santuário de Olímpia, um siracusano era considerado um grego (Malkin, 2001: 3). J. Hall também lembra que ainda no século V a.C. as comunidades de culto muitas vezes separavam os gregos ao invés de uni-los. O estudioso cita o caso da sacerdotisa de Atena Polias na Acrópole ateniense que tentou impedir o rei espartano Cleômenes a oferecer sacrifícios, alegando que ele era um dório. Cita ainda uma inscrição do século V a.C. proveniente de um santuário da ilha jônia de Paros que também proibia o acesso aos estrangeiros dórios (Hall, 2001: 222).

Assim, numa época em que a identidade grega, embora definida culturalmente, ainda operava em sub-identidades, Zeus Olímpio assume um papel destacado marcando a helenidade no geral, pois ele está acima de qualquer diversificação. É importante lembrar que Zeus é o único entre as divindades que tem como característica equilibrar e apaziguar as diferenças. Como Zeus *Phlios* zela pelas obrigações de amizade e como *Xênios* pela *xenia* – a relação de hospitalidade recíproca entre pessoas de diferentes Estados, onde ambas as partes são conhecidas como *xenos* (“estrangeiros”), independentemente de quem é o anfitrião ou de quem é o hóspede em uma dada ocasião. Numa sociedade de permanente tensão entre diferentes Estados, Zeus *Xênios* protegia os estrangeiros, garantia que os diferentes habitantes tivessem meios para conviver uns com os outros, impunha, portanto, respeito nessas relações (Dowden, 2006: 78-79). Tal papel também pode ser atribuído a

Zeus Olímpio, ao atuar como o protetor e o zelador da convivência entre os gregos, que embora estivessem a caminho de uma definição cultural étnica, permaneciam divididos em subgrupos e em cidades.

O culto de Zeus Olímpio se difunde no mundo grego como parte do processo de formação da helenidade. Ao mesmo tempo em que nasce nas cidades gregas da necessidade de um autorreconhecimento entre os gregos, ele atua nesse processo, marcando a helenidade de forma exclusiva e diferenciada. Os seus santuários espalhados tanto pela Grécia Balcânica quanto pelas fundações gregas demonstram que serviram para afirmar a helenidade aos próprios gregos, formados por diferentes grupos, e à realidade não grega.

Não foram, portanto, apenas os valores de uma elite que levaram a instalação do culto e a veneração do deus, mas a necessidade de proteção do que era grego, do apaziguar as diferenças entre eles e a autoafirmação de uma consciência étnica e cultural que se cristalizava. Santuários e templos de Zeus Olímpio – expressões materiais desse processo – foram marcos expressivos e permanentes de helenidade na paisagem da cidade grega.

Bibliografia

ALDROVANDI, C.E.V. *Etnicidade, helenicidade e alteridade: apontamentos sobre a visão do outro e de si mesmo no mundo antigo*. São Paulo, Labeca-MAE/USP, 2009.

ANTONACCIO, C. Ethnicity and Colonization. In: Malkin, I. (ed.). *Ancient Perceptions of Geek Ethnicity*. Cambridge, MA, Londres: Harvard University Press, 2001, pp.113-157.

_____. Colonization: Greece on the Move, 900-480. In: SHAPIRO, H.A. (ed.). *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge University Press, 2007, pp. 201-224.

DOWDEN, K. *Zeus*. Londres: Routledge, 2006.

GARDINER, N. *Olympia Its History and Remains*. Oxford: Clarendon Press, 1925.

HALL, J.M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. Quem eram os gregos. *Revista do MAE*. São Paulo: 11, 2001, pp.213-225.

_____. *Hellenicity – Between Ethnicity and Culture*. Chicago: Chicago University Press, 2002.

_____. Dorians (s.v.). In: WILSON, N. (ed.). *Encyclopedia of Ancient Greece*. N. York: Routledge, 2006, p. 240.

_____. *A History of Archaic Greek World ca. 1200-479 B.C.E*. Malden: Blackwell, 2007a.

_____. Polis, Community and Ethnic Identity. In: SHAPIRO, H.A. (ed.). *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge University Press, 2007b, pp. 40-60.

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, pp.29-50.

LAKY, L.A. *Olímpia e os Olimpiéia: a origem e difusão do culto de Zeus Olímpio na Grécia dos séculos VI e V a.C*. Dissertação de mestrado. São Paulo: MAE-USP, 2011.

MALKIN, I. *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*. Cambridge University Press, 1994.

_____. (ed.). *Ancient Perceptions of Geek Ethnicity*. Cambridge, MA, Londres: Harvard University Press, 2001.

MARCONI, C. *Temple Decoration and Cultural Identity in the Archaic Greek World: the Metopes of Selinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

MARINATOS, N.; HÄGG, R. *Greek Sanctuaries. New Approaches*. Londres, N. York : Routledge, 1993.

MORGAN, C. *Athletes and Oracles – The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century B.C.*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

NEER, R.T. Delphi, Olympia, and the Art of Politics. In: SHAPIRO, H.A. (ed.). *The Cambridge Companion to Archaic Greece*. Cambridge University Press, 2007, pp. 225-264.

PHILLIPP, H. Le caratteristiche delle relazione fra il santuario di Olimpia e la Magna Grecia. *Atti Taranto*, 21, 1991, pp. 29-51.

VALAVANIS, P. *Games and Sanctuaries in Ancient Greece. Olympia, Delphi, Isthmia, Nemea, Athens*. Atenas: Kapon Editions, 2004.

VERONESE, F. *Lo spazio e la dimensione del sacro. Santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*. Pádua: Esedra, 2006.

VLASSOPOULOS, K. Beyond and Below the Polis: Networks, Associations and the Writing of Greek History. In: MALKIN, I.; CONSTANTAKOPOULOU, C.; PANAGOPOULOU, K. (eds.). *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*. Londres; N. York: Routledge, 2009, pp. 12-23.

WEST, M. L. *Theogony*. Oxford: Oxford University Press ,1966.

YALOURIS, N. Olympie et la Grande Grèce. *Atti Taranto*, 20, 1981, pp. 9-22.

_____. Lo stile severo come modello culturale e artistico. In: BONACASA, N. (org.) *Lo Stile Severo in Grecia e in Occidente. Aspetti e Problemi. Studi e Materiali*. Istituto di Archeologia, Università di Palermo. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1995, pp. 23-42.