

Identidade cultural: semelhança ou diferença; ritual ou comunicação?

Lamartine P. DaCosta*

RESUMO

A questão da identidade surge na antiga Grécia, nas relações e conflitos entre as cidades-Estado. Na cidade de Olímpia, centro de cruzamento cultural, local da paz negociada, onde se realizavam os jogos olímpicos, nasce a identidade grega como construção coletiva. A identidade aparece, então, não somente como o estado típico de uma determinada cultura, mas, sobretudo, como dramatização de seus relacionamentos com o mundo. Palavras-chave: identidade; Grécia Antiga; Roma Antiga.

SUMMARY

The question of identity comes out in the Ancient Greece, in the relations and conflicts between the cities-states. In the city of Olympia, the center of intertwined cultures, local of the negotiated peace, where it was played Olympic games, it emerges the Greek identity as a collective construction. The identity arises, in this way, not only as the typical condition of a determined culture, but also as the dramatization of its relationships with the world.

Keywords: identity; Ancient Greece; Ancient Rome.

RESUMEN

La cuestión de la identidad surge en la Grecia Antigua, en las relaciones y conflictos entre las ciudades-Estado. En la ciudad de Olimpia, centro del cruce cultural, local de la paz negociada, donde se realizaban los juegos olímpicos, nace la identidad griega como construcción colectiva. La identidad aparece, en esa ocasión, no sólo como el estado típico de una determinada cultura, sino, sobre todo, como dramatización de sus relaciones con el mundo.

Palabras-llave: identidad; Grecia Antigua; Roma Antigua.

A identidade não é somente um estado típico de uma determinada cultura, mas é sobretudo uma dramatização de seus relacionamentos com o mundo. Esta postulação conceitual foi progressivamente elaborada pelo autor do presente ensaio no lidar cotidiano com o fenômeno da identidade cultural, em prática e em teoria. Atuando como professor da Academia Olímpica Internacional, na Grécia, desde 1991, tive que assumir como princípio ordenador a compreensão da identidade, em suas manifestações peculiares por nacionalidade, etnia e costumes, de alunos e professores de origens diferenciadas e contrastantes.

Tal entidade acadêmica de índole multicultural e internacionalista situa-se em Olímpia, na região de Elis-Peloponnesos, onde se pressupõe ter surgido conscientemente a identidade cultural como construção coletiva, pelo menos em termos da cultura ocidental. Uma impregnação histórica revela-se, portanto, como inevitável em Olímpia ao se exercer vivências intelectuais. Estas, as mais das vezes, invocam o passado da cidade como uma produção cultural, uma consagração étnica do próprio homem, por si mesmo revelado.

Há, então, uma inspiração humana em Olímpia, que lhe dá um significado universal concreto nos dias presentes, mas que no passado - cerca de 1000-1200 a.C. - prendeu-se a um mito primevo: Gaia, a densa mãe da natureza. Nesta primeira conformação de Olímpia como santuário, veneravam-se as dádivas da natureza e os seus ciclos regeneradores. A mitificação da natureza local acabou por se associar ao culto de Zeus, o deus

mais importante da cosmogonia grega antiga (DaCosta, 1994). Isto aconteceu porque a região em foco, o Monte Kronos, morada mítica de Zeus, Gaia e seus filhos também deuses, situa-se nas margens do Alfeios, rio que cruza o vale de Elis de oeste para leste (das montanhas centrais do Peloponnesos ao Mar Mediterrâneo) como via natural de acesso, no interior, às ilhas e às colônias da Grécia Antiga (Yalouris, 1996). Olímpia, no caso, floresceu e se desenvolveu numa convergência do Alfeios com as encostas ocidentais do Monte Kronos.

O resultado da fusão dos mitos fundadores de Gaia e Zeus com uma disposição geográfica de abrigo e acesso não foi numa cidade-estado ao estilo da Grécia Antiga, mas a geração em *genius loci* (lugares de referência carismática) de culto e peregrinação, como se observa hoje em Jerusalém e Santiago de Compostela. Mas o que distinguiu Olímpia destas cidades sacrossantas foi o caráter performático e antropomórfico do culto: competições de atividades físicas na feição dos esportes de hoje, de oratória reunindo filósofos e sofistas, de poesia, além da exibição de pintura e estatuária. Coroando este típico festival de consagração, ocorriam os Jogos Olímpicos, mantendo o ritmo agrário a cada quatro anos (daí a denominação de "olimpíadas" para este ciclo).

Olímpia, em suma, constituiu uma mediação sincrética e unificadora em que a religião confundia-se primeiramente com o culto à natureza e depois aos fazeres humanos em excelência corporal e artes, que caracterizaram a civilização grega (DaCosta, 1997). Mais do que isso, Olímpia representou por mais de dez séculos (VIII a.C. ao III d.C.) uma referência concreta e amplamente visível da cultura helênica. Note-se que as cidades-estado somente

tinham de comum a língua, a religião, a etnia e certas tradições orais, como as de Homero. Daí a Grécia Antiga não ter sido propriamente uma nação ou uma federação de cidades, já que as cidades-estado jamais deixaram de promover guerras fratricidas, exceto nos casos de invasão por inimigos externos.

Na essência, Olímpia foi produto da *ekecheria*, isto é, da trégua, da paz negociada. Tendo como justificativa a realização dos Jogos Olímpicos, as cidades-estado obedeciam um pacto de não agressão. Com efeito, nas Olimpíadas construiu-se a identidade cultural grega. E esta acabou sendo um resultado da crença sacralizada e narrada (*mûthos*), da lei (*nomos*) e da excelência humana (*aretê*) que eram divulgadas pelos *spondophoroi*, mensageiros de Elis que operavam em rede cobrindo todas as regiões da Grécia arcaica.

Nikos Yalouris¹ prefere entender o fenômeno da identidade nascido no Altis (área sagrada dos Jogos) como uma expressão do cosmopolitismo que a Grécia experimentou ao consolidar sua cultura, com auge no século V a.C. (Yalouris, 1997). Ao se expandirem do continente para as ilhas e depois para as colônias, que alcançaram a Espanha e as costas africanas, os gregos encerraram-se em sua cultura, por eles julgada superior - os demais povos eram os "bárbaros", aqueles que falavam uma língua estranha -, mas aperfeiçoaram o modo de ver e de se relacionar com o mundo exterior. A argumentação de Yalouris desenvolve-se em torno de Prometeu e Hércules, deuses cultuados no Altis e mitos fundadores da cultura ocidental pelo lado da instrumentalização da vida. Ambos eram viajantes e cumpriam epopéias que faziam os homens se aproximarem dos deuses, o primeiro doando ao homem "o fogo sagrado" e o segundo, com seus trabalhos, tornando o homem "vizinho de Zeus".

A lição de Olímpia, partindo da interpretação de Yalouris, seria então aquela de uma auto-elaboração coletiva, tanto funcional como derivada de um propósito. Afinal, mais de dez séculos de obediência social a um procedimento complexo, envolvendo todo um grupo étnico espalhado em vasta área, reflete em princípio uma necessidade e uma ordenação consciente. A evidência da relação direta dos governantes gregos com o ritual das Olimpíadas, segundo

Yalouris, chegou aos dias presentes sob forma inequívoca: um acordo escrito entre os reis da Eleia e de Esparta sobre as rotinas de propagação e manutenção da trégua.

Em resumo, o legado histórico de Olímpia concerne à identidade cultural "produzida" um nexo que somente se resgataria no final do século XVIII, com a vaga do romantismo na Europa. Claro está que esta produção associava o ritual a um processo de organização e comunicação que passou por sucessivos aperfeiçoamentos. Esta interpretação pertence a Stephen Miller (1974), ao transcrever fragmentos de textos que discorriam sobre os Jogos Olímpicos, nos quais se discerniam funções tais como a de *agonothetes* (patrocinador, condutor e financiador dos jogos), *gymnastes* (treinador profissional de atletas nas cidades que se representavam nos jogos) ou *theoria* (delegação de uma cidade para representação nos festivais de Olímpia).

A identidade produzida, nesse caso, deve ser focalizada condignamente no passado helênico, mas pretendo aqui desenvolver a hipótese de que seus elementos essenciais continuam hoje presentes e se manifestam em condições idênticas àquelas geradas em Olímpia. Este pressuposto ganha validade diante da revisão que está passando o conceito

Em última instância, a identidade cultural da Grécia Antiga foi típico exemplo de uma mentalidade que sobreviveu e se repetiu entre românticos dos setecentos sob o rótulo de *ens est ens*, toda coisa é igual a ela mesmo.

de identidade cultural quando inserido no processo corrente de mundialização da vida, como examinarei posteriormente. Em última instância, a identidade cultural da Grécia Antiga foi típico exemplo de uma mentalidade que sobreviveu e se repetiu entre românticos dos setecentos sob o rótulo de *ens est ens*, toda coisa é igual a ela mesmo.

O mundo grego ao se expandir valorizou seus semelhantes e excluiu os diferentes, criando um sentido de

unidade. Esta, por sua vez, construiu-se por auto-imagem dado a que não havia o simbolismo unificador de um estado, reino ou república, como os demais povos do Mediterrâneo, sobretudo os romanos. Daí a importância de um ritual voltado para a representação e de uma forma de comunicação que fixasse a imagem construída deste procedimento simbólico e comunal. Uma comparação com Roma do mesmo período pode iluminar o jogo de semelhanças e diferenças que desde então tem marcado o fenômeno de identidade cultural como forma *mentis*, isto é, por uma forma elaborada de pensar.

De fato, os romanos tornaram-se, na Antigüidade, eméritos niveladores de diferenças entre etnias e nações por eles dominadas. Foram eles que introduziram a unidade entre diferentes (1996). Em oposição ao isolamento étnico grego, Roma, ao ocupar quase toda a Europa e partes da Ásia e da África, instituiu uma identidade por diferença, cuja expressão mais conhecida é a *pax romana*. Ainda se distinguindo dos gregos, os romanos assumiram um padrão de conduta que pretensamente substituiu o ritual da semelhança por um código de convivência entre diferentes.

Ao se fazer conviver as diferenças étnicas e culturais com a norma igualitária - a lei romana -, também se construiu uma identidade que Darcy Ribeiro (1995) recentemente vinculou à noção de "povos germinais": os romanos, tanto quanto aos iberos, ingleses e russos no mundo moderno, destacaram-se na colonização de outros povos por aceitar misturas étnicas e culturais em lugares diferenciados, mas impondo padrões centrais de referência para todos os subjugados. Este processo ecumênico de convivência social explicaria inclusive - ainda acompanhando Darcy Ribeiro - o Brasil quanto à sua formação nacional.

Em contas finais, há conveniência numa tipologia de identidade cultural sob forma de um continuum: num extremo, temos a construção grega, seletiva e excludente, e em outro, a elaboração romana sustentada pela inclusão e pelo seu respectivo controle. Não haveria nestas opções de identidade uma contradição, em termos, mas sobretudo um processo de afirmação no interior da cultura ou no exterior a ela. Por outro lado, o jogo da semelhanças e diferenças está presente em todo o continuum, como também

a comunicação que culmina no ritual entre os gregos e na instrumentalização dos romanos.

Ainda hoje ao se explorar a região de Olímpia, torna-se perceptível a distinção entre as mentalidades grega e romana; a primeira mantendo-se fiel ao princípio básico de isolamento e a segunda que evoluiu até os dias presentes reproduzindo-se com seu sentido operacional e normativo, cujo resultado final e característico é a tecnologia de ponta. A observação direta da vida cotidiana grega, seguindo as interpretações de Nicholas Cage (1993), mostra que ainda sobrevive a mentalidade do topos, tal como acontece com visões do mundo por meio de locus, entre os usuários da metodologia científica.

Topos, efetivamente, é o modo tradicional de se referenciar diante do mundo por pontos objetivados em dimensões temporais, espaciais e até mesmo por idéias e conceitos. Por locus entende-se uma ordem de relacionamento que liga vários pontos entre si, definindo-os primeiramente por uma localização. Em outras palavras, a mentalidade grega antiga cultivava o singular, ao passo que os romanos de mentalidade imperial confiavam nas relações entre partes de um todo. Pretensamente, a especificidade de cada forma mentis delineou o tipo de identidade cultural adotado por cada povo em sua história.

No caso grego, se especialmente remetido à Olímpia, a identidade cultural seria uma expressão de vontade popular, o que não se torna igualmente claro nas circunstâncias de Roma Antiga, produto de uma elite jurídica, administrativa e militar de maior comprometimento prático e secular do que a civilização grega. Resulta desta distinção que, no continuum da identidade cultural, o extremo ora denominado de "romano" tem predominância funcionalista, seguindo-se uma abordagem sociológica antes aqui admitida. Já no extremo "grego" seria dominante um sentido de consciência, o que se entende pelos pensamentos e sentimentos do homem, permitindo-o absorver estímulos de seu entorno e lhes dar uma resposta, como definiu Soares Pinto (1983).

O desdobramento de evidências históricas e suas interpretações adotado pelo presente estudo aproxima-se então das teorias recorrentes sobre identidade cultural. Note-se que se evoluirmos

na vertente da consciência, inaugurada pelos gregos, chegaremos certamente à identidade de indivíduos e de grupos restritos à feição dos escritores românticos brasileiros do século XIX. Mas se adotarmos o ponto de vista funcionalista da necessidade social, aqui vinculado ao pragmatismo exacerbado dos romanos, podemos penetrar no âmbito das teorias que explicam a criação das identidades nacionais, surgidas a partir do século

Há conveniência numa tipologia de identidade cultural sob a forma de um continuum: num extremo, temos a construção grega, seletiva e excludente, e em outro, a elaboração romana sustentada pela inclusão e pelo

passado. A minha preferência para delimitação deste estudo incidiu sobre a identidade coletiva de postulação cultural, menos sujeita a desvios contingenciais produzidos por indivíduos, grupos e tramas político-nacionalistas.

Voltando à origem grega da identidade cultural produzida, cujo impacto ainda se faz sentir no Ocidente e de certa forma caracteriza seu processo de civilização, cabe retomar a interpretação de Werner Jaeger, em sua obra clássica *Paidéia*. Para este historiador alemão de cunho helenista, a formação do povo grego na Antigüidade tornou-se possível pela conjugação, num todo integrado e coerente, da política, religião e educação. Jaeger creditou a esta convergência de expressões singulares do mundo grego o surgimento do conceito de identidade cultural no século passado na Europa.

Da concepção étnica, nacional e territorial européia, a identidade cultural foi sendo apropriada pelas ciências humanas no atual século, mas em contraponto com uma abordagem emancipatória, após a Segunda Guerra Mundial, quando do movimento desenvolvimentista do Terceiro Mundo. Estas diferentes abordagens não se excluíram desde então, reforçando a idéia do continuum, antes aqui proposta. Em geral, hoje pode-se admitir que a emancipação - definida em termos políticos, religiosos e educacionais - reside no extremo "grego" do continuum

e tem como contraste, no outro extremo, versões científicas, mormente geradas pela sociologia e antropologia.

Portanto, a herança "romana" abrigou-se na variedade de tipificações que qualquer cultura admite ao se relacionar com as demais e que as ciências sociais estão mais aptas a mapeá-las. Sendo considerado este argumento, o passo seguinte é o de atualizar as manifestações que envolvem semelhantes e diferentes, como também verificar o papel da comunicação, antes um pressuposto essencial na construção da identidade coletiva. Em tese, estes três objetos de observação constituem a base do continuum por estarem presentes em toda a sua extensão.

O jogo de exclusão-inclusão entre semelhantes e diferentes tornou-se, desde o século XIX, um tema ideológico afeto ao etnocentrismo europeu. Houve, naturalmente, expressões preliminares sobre a descoberta do "outro", como no início da colonização da América no século XVI, mas a rejeição dos não-europeus tornou-se generalizada no auge do nacionalismo e da colonização. Esta contextualização fez-se mais fundamentada recentemente nas décadas de 70 e 80, por intérpretes da perquirição do "outro": Edward Said, focalizando o orientalismo como uma invenção do Ocidente, e Tzvetan Todorov, que reelaborou o etnocentrismo europeu como um sistema de valores construídos por intelectuais.

A vertente explorada por Said, escrevendo em língua inglesa, é mais sintomática e de fundo histórico. Sintetizando, diz ele ao definir o orientalismo como um imaginário social construído deliberadamente pelas elites dirigente e pensante da Europa, que esta versão preconceituosa e mítica "foi submetida ao imperialismo, ao positivismo, ao utopismo, ao historicismo, ao darwinismo, ao racismo, ao freudismo, ao marxismo e ao spenglerismo" (Said, 1990). Todorov (1993), a seu turno e em textos produzidos em francês, analisa por categorias o etnocentrismo e o cientificismo, atribuindo a estas tendências ideologizadas um fundo racista de extração universalista, vindo das elaborações intelectuais libertárias do século XVIII e até mesmo de épocas anteriores.

Em ambos autores, contudo, há uma convergência sobre a origem da identidade construída entre semelhantes: a rejeição opera como uma forma de legi-

timação da auto-defesa contra o outro. A meu ver, teríamos então uma “identidade por confronto”, em que os semelhantes não se isolam dos diferentes, como praticaram os gregos, nem os diferentes são dominados e incorporados ao grupo dos semelhantes, como fizeram os romanos. Paradoxalmente, os semelhantes necessitam dos diferentes a fim de se autoconhecerem e se legitimarem por comparações e exclusões.

Violências à parte, como aconteceu com o genocídio racial na Segunda Grande Guerra, o jogo entre nós e os outros - usando-se expressões caras a Said e Todorov - é o que estaria presente no interior do atual fenômeno da globalização econômica e simultânea mundialização de certos traços culturais. Esta hipótese permite completar o delineamento do continuum, uma vez que semelhantes e diferentes nele se situam em três arranjos elementares: isolados (gregos), juntos por dominação (romanos) e juntos em confronto (mundo atual). Esta teorização, entretanto, não explica a dinâmica da identidade cultural de modo suficiente, embora aborde sua necessária perspectiva geral. Importa, então, testar o continuum da identidade cultural em termos de proposições quanto ao papel assumido pela comunicação.

Em primeiro lugar, consideremos a própria definição contemporânea de identidade cultural promovida por entidades internacionais. Diz a Unesco (1983), por exemplo, nos dois primeiros parágrafos da “Declaração do México sobre Políticas Culturais”: “Cada cultura representa um conjunto de valores únicos e insubstituíveis, já que as tradições e formas de expressões de cada povo constituem seu modo mais hábil de estar presente no mundo.” E seguiu: “A afirmação da identidade cultural contribui, por isto, na liberação dos povos. Ocorrendo o contrário, qualquer forma de dominação nega ou deteriora a identidade.”

Nestes dois parágrafos de abertura, é nítida a inspiração “grega” de afirmação cultural, mas logo delimitada pelo caráter emancipador, que se dirige mais à dominação vinda do exterior à cultura do que ao seu isolamento. Após deslocar o foco para o significado patrimonial da identidade (parágrafos 3 e 4), diz a Declaração, remetendo para um significado “romano” de tom apaziguador (parágrafo 5): “O universal não se pode postular em abstrato

por qualquer cultura em particular e deve surgir da experiência de todos os povos do mundo, cada um dos quais afirma sua identidade. Identidade cultural e diversidade cultural são indissociáveis.”

Coerentemente, as definições passam a progredir na dimensão cultural do desenvolvimento; e, após, nas relações entre cultura e democracia, incluindo o sentido patrimonial, artístico, educacional e científico, chegando finalmente à

“O universal não se pode postular em abstrato por qualquer cultura em particular e deve surgir da experiência de todos os povos do mundo (...). Identidade cultural e diversidade cultural são indissociáveis.”

comunicação (parágrafo 37): “Os meios modernos de comunicação devem facilitar informação objetiva sobre as tendências culturais nos diversos países, sem comprometer a liberdade criadora e a identidade cultural das nações.”

Isto posto, confirma-se o papel fundamental da comunicação na construção e preservação da identidade cultural nos dias atuais, porém há um impasse entre a recomendação citada e o confronto cogitado no continuum. Como os meios de comunicação estão basicamente controlados pelas culturas mais economicamente desenvolvidas, sucede-se que o padrão codificado romano do passado já teria hoje uma versão equivalente, na chamada “comunicação global”, disposta por um sentido tecnológico unificado que minimiza a produção local. Ou seja: o ecumenismo pela força dos romanos teria como sucessor um ecumenismo pelo conhecimento técnico e poder econômico, já instalado em todos os quadrantes da terra.

Sendo dominante a comunicação global, há que se examinar o conteúdo pós-moderno da cultura atual que lhe corresponde. Neste âmbito teórico há uma convergência sobre o fenômeno da “destraditionalização”, como descreve Paul Heelas (1996), ao enfatizar o deslocamento nas diferentes culturas de suas condições de necessidade para a contingência, da certeza para a incerteza, da se-

gurança para o risco ou das virtudes para as preferências. A identidade cultural em meio a esta profunda vaga de mudanças também estaria sendo atingida, pelo julgamento de John Thompson, que compartilha dos mesmos referenciais teóricos de Heelas. Eis como Thompson contextualiza a identidade cultural: “Com o desenvolvimento das sociedades modernas, há um declínio gradual nos fundamentos da ação e no papel da autoridade tradicional, isto é, no aspecto de legitimação e normativo da tradição. Em outras abordagens, contudo, a tradição retém seu significado, particularmente como meio de dar sentido ao mundo (aspecto hermenêutico) e como via de criação do sentido de pertencimento (aspecto de identidade)”. (1996, p.89)

Thompson prefere ainda focalizar a identidade por pertencimento na história da coletividade que a postula, à vista de concepções, crenças e padrões de comportamento retirados do passado e transformados em símbolos (Idem, p.93). Este mesmo analista favorece a comunicação de massa como coletora e reforçadora destes símbolos, usando exemplos da tradição que não se dissolveram na avassaladora expansão da mídia eletrônica. E estes exemplos estão entre as principais mudanças sociais de final do século: a ressurgência do Islã e os movimentos religiosos e esotéricos das décadas de 70 e 80. (Idem, p.94)

As explanações de Thompson se estendem pelo efeito da mídia sobre a interação social que estaria sendo reforçada, embora se reduzindo à condição de aproximação entre pessoas e grupos. Em outras palavras, a comunicação eletrônica teria mudado a interação social como forma e não como conteúdo: “O declínio de alguns aspectos ritualizados da tradição (como na frequência às igrejas) não deve ser necessariamente interpretado como declínio da tradição enquanto tal. Isto porque eles expressam simplesmente o fato de que a manutenção da tradição tem se tornado menos dependente da ritualização. A tradição, com efeito, está crescentemente se desritualizando”. (Idem, p.98)

Enfim, o jogo entre a comunicação e o ritual tem uma reflexão cabível que se volta para Olímpia, não como o eterno retorno de Nietzsche, mas como ponto de encontro. Esta circunstância de mediação explicaria porque

a comunicação é reforçada pelo ritual, porém não vice-versa. Afinal, Olímpia emergiu ritualizando-se como topos e cresceu à feição de locus, resultante da comunicação entre pontos distantes entre si. Em consequência, foi em Olímpia que a semelhança consagrou-se e iluminou a existência dos diferentes, antecipando um confronto hoje evidente.

A idéia do ponto de encontro, aliás, contribui para a sustentação da tese do continuum, que seria enfim uma trajetória de auto-conhecimento humano. E, nesta vertente de interpretação, vale apelar para a arte como foco de observação por sempre enriquecer significados. Eis que, aos peregrinos das ciências sociais que hoje penetram na área sagrada do Altis, uma constatação aparece de modo contundente: as oficinas dos escultores Fídias e Praxíteles, que marcam o ponto culminante da arte grega entre os séculos IV e III a.C., localizavam-se ao lado do templo de Zeus, sendo as únicas instalações seculares de um conjunto de lugares dedicados ao culto.

Tal proximidade tem diversas explicações, mas apenas uma propriedade: a estatuária produzida em Olímpia deu lugar ao uso das medidas canônicas referidas ao homem. Assim, Olímpia era uma teatralização em que os homens gregos se observavam mutuamente por comparações físicas e intelectuais, com os escultores buscando medidas justas que representassem seus corpos num sentido universal. Não seria este ambiente eivado de símbolos, mas ao mesmo tempo interrogador e objetivo, o ponto ideal para se dar início à longa jornada da identidade cultural na história da humanidade? Não seria a identidade, finalmente, a *dramatis personae* de qualquer cultura?

Nota

¹ Arqueólogo grego e meu colega de trabalhos acadêmicos em Olímpia.

Bibliografia

- CAGE, N. "Hellas – A portrait of Greece", Efstathiadis Group S.A. Athens: American Heritage Press, 1993, p.17-20.
- DaCOSTA, L.P. "Environment and Sport – An International Overview". Porto/Lausanne: Universidade do Porto/International Olympic Committee, 1997, p. 39-56.
- _____. "Pesquisando o mito de Gaia em Elis Peloponneso". III Simpósio Internacional sobre Mitos. Rio de Janeiro: Sociedade Psicanalítica, 1994.
- _____. "O reencontro do desporto com a cultura". Esporte com Identidade Cultural – Coletânea. Brasília: INDESP, 1996, p. 39-55.
- HEELAS, P. (ed.). *Detraditionalization*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- JAEGER, W. *Paidéia – A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- MILLER, S. "Arete - Ancient Writers, Papyri and Inscriptions on the History and Ideals of Greek Athletics and Games". Chicago: Ares Publishers, 1974, p. 104-114.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro – A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAID, E.W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SOARES PINTO, R.F. "Desarrollo moderno y expression cultural: dos modelos". *Culturas. Diálogo entre os povos do mundo*, n.1, vol.IX, UNESCO, 1983.
- THOMPSON, J.B. "Tradition and self in a mediated world". In: HEELAS, P. (Ed.) *Op.cit.*, p. 89-108.
- TODOROV, T. *Nós e os outros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- UNESCO. "Declaração do México sobre Políticas Culturais". *Culturas. Diálogo entre los pueblos del mundo*, n.1, vol.IX, 1983.
- YALOURIS, N. "Ancient Elis – Cradle of the Olympic Games". Athens: Adam Editors, 1996.
- _____. "Ancient Elis - Cradle of the Olympic Games", 37th Session of the International Olympic Academy, Ancient Olympia, 7-22 July, 1997.

* *Lamartine P. DaCosta é Doutor em Filosofia, Professor do Mestrado e Doutorado em Educação Física da UGFIRJ e Professor Convidado da Universidade do Porto, Portugal.*