

O 'INDÍGENA' EM COMUNHÃO COM A PÓLIS: O CASO DO SANTUÁRIO GREGO NO CENTRO INDÍGENA DE MONTE BUBBONIA EM GELA, SICÍLIA¹

Danilo Andrade Tabone*

* Mestrando em Arqueologia, MAE/USP.

RESUMO: A partir do estudo de um caso – a área sacra de Monte Bubbonia, na *khóra* de Gela, Sicília – serão pensados os espaços sagrados gregos fundados em território não helênico. O objetivo é entender as possibilidades de sociabilização entre esses grupos através de ritos de comensalidade. Em um primeiro momento será discutido o conceito de rito de comensalidade enquanto modo de sociabilização, assim como o lugar do espaço sagrado na realização desses ritos. Em seguida se descreverá o contexto arqueológico de Monte Bubbonia, a partir do que se pensará o contato entre culturas com o conceito de hibridismo cultural.

PALAVRAS-CHAVE: Mundo Grego Ocidental, contato cultural, espaço sagrado, sociabilização, hibridização cultural.

LES 'INDIGÈNES' EN COMMUNION AVEC LA POLIS: LE CAS DU SANCTUAIRE GREC AU CENTRE INDIGÈNE DE MONTE BUBBONIA À GELA, SICILIE

RÉSUMÉ: À partir de l'étude d'un cas – la zone sacrée de Monte Bubbonia, dans la *khóra* de Gela, Sicile – on penseront les zones sacrées grecques fondés sur le territoire non hellénique. Le but est de comprendre les possibilités de sociabilisation entre ces groupes à travers des rites entourant le partage du repas. Au début, il sera discuté le concept de rite du repas comme un moyen de sociabilisation, ainsi que le rôle de l'espace sacrée dans l'accomplissement de ces rites. Ensuite, sera décrit le contexte archéologique de Monte Bubbonia, ce qui nous permet de réfléchir sur le contact entre cultures sous le concept d'hybridité culturelle.

MOTS-CLÉS: Monde Grec d'Occident, contact culturel, espace sacrée, sociabilisation, hybridité culturelle.

1. Comunicação apresentada em 18 de Outubro de 2011, na mesa 'Paisagem de poder nas cidades gregas: aspectos políticos e religiosos' durante o XVIII Congresso Nacional de Estudos Clássicos da SBEC, Rio de Janeiro-RJ. Ao texto foram incorporadas algumas reflexões decorrentes de intervenções feitas durante a apresentação. O texto é parte das reflexões que fazem parte do projeto de pesquisa de Mestrado em Arqueologia "Paisagem Sagrada e Paisagem Política: os espaços sagrados de Gela, Sicília – séc. VII-III a.C." desenvolvido no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP), sob a orientação da Profa. Dra. Elaine Farias Veloso Hirata, e financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

2. SAHLINS, Marshall. *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1970, p. 15.

3. LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton & Co, 1973; LÉVI-STRAUSS, Claude. 'Histoire et Ethnologie'. *Annales ESC*, 1983, n. 6, p. 1217-1231.

4. MURRAY, Oswyn. 'O homem e as formas da sociabilidade'. In Jean-Pierre Vernant. *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1997, p. 208-209.

5. PANTEL, Pauline Schmitt. 'Banquet et cité grecque'. *MEFRA*, v. 97, n. 1, 1985, p. 147.

6. Sobre a *thysia* cf. BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993; e PANTEL. *Op. Cit.*

7. Nem todo sacrifício é sangrento, ou, nem todo sacrifício envolve a morte de um animal. Isso em se considerando que toda oblação, mesmo vegetal ou mineral é considerada como sacrifício, em se tendo em vista que a oferenda ou parte dela é sempre destruída, mas sempre tendo como resultado final a modificação da pessoa moral que a executa (MAUSS, Marcel. 'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice'. *L'Année Sociologique*, T. II, 1899, p. 12).

Em sociedades arcaicas as instituições sociais têm um caráter difuso, o que faz com que a sociedade procure mobilizar essas instituições para regularem o seu cotidiano². Aí, o sistema de parentesco subsiste ao lado de órgãos políticos ou administrativos; ou, em outras palavras, os indivíduos não são emancipados da necessidade de se relacionarem através do parentesco para que sejam aceitos como membros da sociedade. No entanto, como define Claude Lévi-Strauss³, a noção de 'parente' é bastante ampla, não se restringindo apenas ao núcleo familiar sanguíneo (o parentesco real); no *oikos* homérico, à família reinante eram agregadas outras famílias que se colocavam em relação de parentesco (fictício) e subordinação para com o chefe do *oikos*, quem passava a assumir um poder 'paternal' sobre seus agregados. Essa sociabilização acontecia, em geral, através de atividades sociais que eram a expressão de relações que estavam limitadas pela situação de parentesco e de comunidade das partes envolvidas.

No período Arcaico Grego emerge a pólis, quando se vê a formação de uma ética aristocrática de grupos cujos membros estão ligados por laços de lealdade e valores comuns relacionados com preocupações sobre a unidade no interior da pólis, em defesa dos privilégios de ordem da aristocracia; uma estreita ligação entre política e comensalidade que forma o *sympósion*, instituição identificável a partir do séc. VII a.C., e que, segundo Oswyn Murray⁴, se forma como uma organização exclusiva que visa manter a hegemonia de um grupo no interior de um mundo mais vasto, a pólis.

O *sympósion* é uma instituição social central no mundo grego, de Homero à época Helenística; como sublinhou Pauline Pantel⁵, a partir do fim do período Arcaico, o *sympósion* invadiu a cidade ao ponto de explicar muitos de seus elementos. Mas "esta onipresença vem em par com um silêncio completo sobre outra forma de comensalidade: a refeição sacrificial". Nesta análise não trataremos do *sympósion*, mas da refeição pública seguida do sacrifício sangrento que era realizada no contexto do espaço sagrado; trata-se de outra cerimônia, a *thysia*, o sacrifício de consumo alimentar⁶.

Na *thysia* a refeição era precedida do sacrifício de sangue⁷, que, por excelência, é a forma de sociabilização com a divindade⁸. O sacrifício estabelece uma ligação entre o sa-

crificador e o deus, pois os deuses, como “dadores de bens”, também aspiram um contra-dom⁹, o que é oferecido no sacrifício (sangrento ou não). Mas pouco do sacrifício em honra a um deus acabava sendo de fato por ele consumido: queimavam-se as vísceras, que liberavam um perfume, o que era consumido pelos deuses; enquanto os homens festejavam comendo o animal cuja carne foi cozida, momento este em que o grupo exprimia o seu sentido de comunidade que incluía homens e deuses¹⁰.

E o santuário era o local privilegiado para a realização do banquete, onde por vezes eram erigidas tendas ou choupanas para servir de abrigo nas ocasiões em que a refeição era seguida do sacrifício. Há salas de banquete por toda a parte em ruínas de santuários e de outros locais públicos das *póleis*; esses banquetes aparecem em inscrições e em textos literários, fornecendo um quadro desses grandes locais comportando dezenas ou centenas de pessoas durante as festas religiosas e em torno da partilha e do consumo da carne sacrificada¹¹.

Essas cerimônias não eram esporádicas. Tratavam-se de ocorrências normais estruturadas de acordo com um calendário de festividades regulares, o que se nota pela preocupação, durante os períodos Arcaico e Clássico, com a ordenação da comensalidade pública e privada em um *corpus* de regras escritas em forma de leis e decretos¹². Em uma inscrição de Sicione datada dentre o fim do séc. VI e o início do V a.C., onde aparece o mais antigo uso do termo *hestiatóron*, há a definição de que o povo de Sicione era formado por aqueles que tinham a posse comum da sala de banquetes¹³; logo abaixo havia uma lista com 73 nomes, cujos estatutos sociais não cabe no momento discutir, mas que marcam o caráter coletivo, mesmo que seletivo, de um grupo que se define em torno da prática de um banquete ritualizado comum em uma cidade de fins da época Arcaica.

Também o estabelecimento de relações com as populações não gregas era perpassado pela religião. Isto acontecia em geral através de oferendas da parte de não gregos a santuários gregos, caso, por exemplo, do rei Cresos da Lídia, que teria oferecido tesouros ao templo de Apolo em Delfos, tendo recebido em troca o direito de ser reconhecido como cidadão daquela cidade (Heródoto. I, 50-54).

Essas relações também eram estabelecidas pela realização de ritos que envolvem a comensalidade, como acontecia nos

8. MAUSS, Marcel. ‘Essai sur le don: forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques’. *L’Année Sociologique*, 2e série, Paris, 1923-1924, p. 22.

9. BURKERT. *Op. Cit.*, p. 146.

10. MURRAY. *Op. Cit.*, p. 202.

11. PANTEL. *Op. Cit.*, p. 136-137.

12. MURRAY. *Op. Cit.*, p. 202-203. Alguns exemplos de calendários de sacrifícios instituídos por lei que, apesar de tardios, são bastante completos: Calendário do demo de Êrquia, *LSCG* 18 (início séc. IV a.C.), calendário de Míconos (Cíclades), *LSCG* 96 (c. 200 a.C.), sobre o banquete público (*demothoinia*) em Egiale (Amorgos – Cíclades), *IG IX I² (2)* 582 (207 a.C.), calendário de Êritras (Ásia Menor), *Ierythrai* 207 (séc. II a.C.).

13. PANTEL. *Op. Cit.*, p. 139.

14. DOMÍNGUEZ, Adolfo J. 'Dos religiones en contacto en ambiente colonial: griegos y no griegos en la Sicilia Antigua'. *Polifemo*, v. 10, 2010.

15. ORLANDINI, Piero. 'Monte Bubbonia, Sicily'. In Richard Stiwel, William MacDonald, Marian McAllister. *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*. Princeton-NJ: At University Press, 1976. A cerâmica de produção gelense apresenta-se como um tipo particular em suas formas e decoração, facilmente identificável, constituindo-se, assim, junto da coroplástica (cf. HIRATA, Elaine F. V. *Os prótomos femininos de Gela: especificidade e função no quadro da coroplástica siciliota (séc. VI-V a.C.)*. Tese de doutoramento – Museu de Arqueologia e Etnologia – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986) como um 'tipo' independente no quadro da tradição siciliana.

16. Sobre as escavações nos templos de Monte Bubbonia cf. PANCUCCL, Domenico. 'Precizzazioni sul Sacello di Monte Bubbonia'. *Il tempio greco in Sicilia: architettura e culti*. Atti della 1ª Riunione Scientifica della Scuola di Perfezionamento in Archeologia Classica dell'Università di Catania, Siracusa 24-27 novembre 1976, "CronA", XVI, 1977.

santuários gregos estabelecidos em territórios não gregos, dos quais há vários exemplos na Ásia Menor, Magna Grécia e Sicília. E é o caso da área sacra de Monte Bubbonia, na *khóra* de Gela, Sicília, fundada pelos gelenses em território 'indígena', a 22 km a nordeste da *ásty* de Gela.

Abro um parêntese para explicar o uso do termo 'indígena', aqui, entre aspas; o termo serve para se referir ao conjunto de populações que viviam na Sicília quando da chegada dos gregos a partir do séc. VIII a.C.; preferiu-se este termo aos étnicos fornecidos pelos gregos, como 'sículos', 'sicanos' e 'elímios', pois, em seguindo Adolfo Domínguez¹⁴, "não creio que haja existido uma identidade sícula antes de sua criação ou elaboração no século V a.C.", pois "o mundo indígena da Sicília não é um mundo de 'nações' e tampouco de cidades-estados até um momento bastante avançado de interação com o mundo grego". Sendo de se duvidar que diferenças na cultura material entre as populações da Sicília pudessem ter servido de mecanismo interno para demarcar possíveis diferenciações entre essas populações.

O SANTUÁRIO GREGO NO CENTRO 'INDÍGENA' DE MONTE BUBBONIA: EVIDÊNCIAS PARA SE PENSAR O CONTATO

Passemos então para a descrição do contexto arqueológico da área de Monte Bubbonia, na hinterlândia de Gela, Sicília.

Na área foi identificada uma necrópole 'indígena' com enterramentos datados dentre os séculos VIII e VII a.C., e que são seguidos no fim do século VII a.C. por enterramentos tipologicamente gregos acompanhados também de bens gregos: vasos Jônicos, Coríntios, Áticos e Gelenses¹⁵. Também foram identificados dois edifícios na acrópole (Fig. 1): um grande edifício retangular, longo e estreito (50m x 7,5m), que Dinu Adamesteanu¹⁶ identificou como sendo uma guarnição do séc. IV a.C. e que se utilizava de parte dos blocos do segundo edifício, este anterior, datado do período Arcaico.

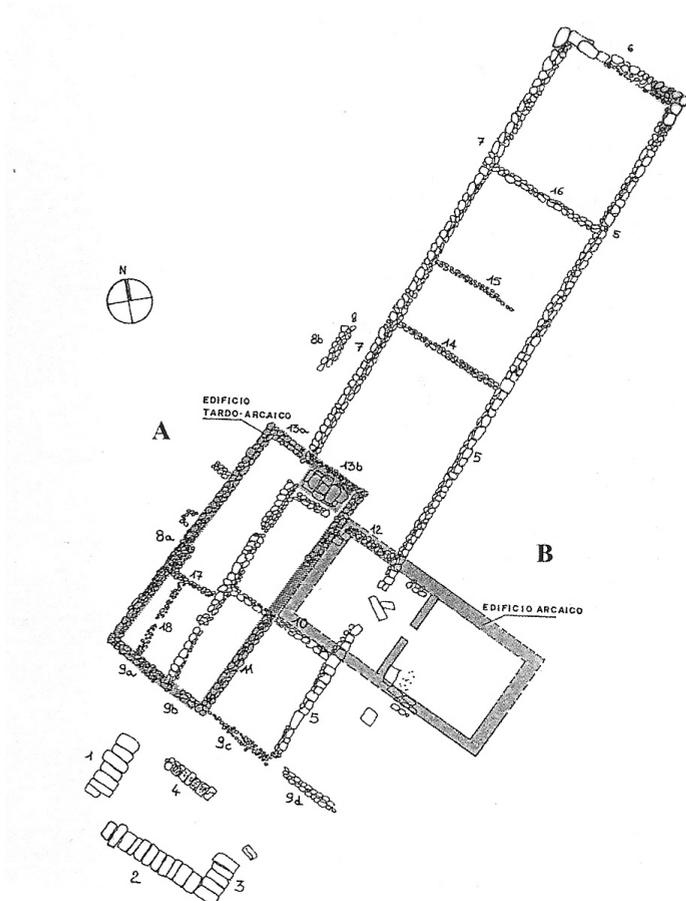


Fig. 1. Planimetria das estruturas encontradas sobre a acrópole de Monte Bubbonia¹⁷.

Nas escavações de Dinu Adamesteanu, em 1955, abaixo da guarnição foi descoberto o segundo edifício (Fig. 1, A), retangular e com grossos blocos de arenito que lembravam os das fundações do *Athenaion* da acrópole de Gela. Com a recuperação da planta, Adamesteanu assumiu tratar-se de um templo Arcaico datado do fim do séc. VI a.C. Da mesma data é a cinta de muros que envolve a colina e a área de habitações, descoberta através de fotografias aéreas¹⁸. Em 1977, Domenico Pancucci voltou a escavar o edifício Arcaico, onde encontrou, no ângulo sudeste, um cubículo hipógeo, provavelmente um *bóthros*¹⁹, com 1,80m de profundidade e contendo fragmentos de cerâmicas e de ossos de animais (aves, coelhos

17. VERONESE, Francesca. *Lo spazio e la dimensione del sacro: santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*. Padova: Esedra, 2006, p. 419.

18. PANCUCCI. *Op. Cit.*, p. 119.

19. Os sacrifícios de animais no mundo grego compartilhavam muito das práticas do Próximo Oriente. Havia os sacrifícios onde o animal era inteiramente consumido pelo fogo, os *sphagia* e os *enagismata*, e os que eram compartilhados e consumidos pela comunidade sacrificial. Os sacrifícios do primeiro tipo eram dedicados aos heróis e às divindades do submundo – ctônias – o que se fazia com um fogo aceso dentro de um poço, *bóthros*, onde se abatia o animal acima, se recolhia o sangue, colocava-se este sangue e outros líquidos em uma cova e se queimava a carcaça no fogo (SCHACHTER, Albert. 'Cult'. In Nigel Wilson (ed.). *Encyclopedia of Ancient Greece*. Nova Iorque: Routledge, 2006: 194).

20. VERONESE, Francesca. *Lo spazio e la dimensione del sacro: santuari greci e territorio nella Sicilia arcaica*. Padova: Esedra, 2006, p. 417.

e porcos), o que confirmou que o edifício tivesse uso cultural²⁰, assim como leva a pensar em um culto a divindades ctônias.

Na área sul-oriental foi descoberto outro edifício (Fig. 1, B) com planta retangular, e datado da metade do séc. VI a.C. (anterior ao edifício A); os achados na vizinhança de um anepítio de Górgona e de um *kálypter hegemón*, permitem pensar, como faz Francesca Veronese, também em um uso cultural para este edifício.

Antes de tudo, cabe entender como os gregos chegaram a fundar santuários em território ‘indígena’. Gela foi fundada por ródios e cretenses em 689/8 a.C. na costa sul da Sicília em uma longa colina paralela ao mar. Após a fundação, Gela iniciou um processo gradual de conquista de sua *khóra*: primeiro a planície fértil que cercava a colina costeira, a qual, pelo que se pode notar pela evidência arqueológica, estava em grande parte desabitada. Em seguida se iniciou a penetração ao longo de ambas as margens do rio Gelas e do Maroglio, um afluente do primeiro, a leste da colina, e do rio Salso a oeste; esses dois rios se conformavam como limites latitudinais naturais e davam acesso ao interior do território, na *khóra* calcídica a leste ou à remota região setentrional. Durante esta penetração dos gelenses para o interior, no entanto, eles acabaram entrando em conflito com grupos ‘indígenas’, especialmente na região norte²¹ onde estavam alguns dos mais importantes de seus assentamentos na região.

O que se nota neste processo de ocupação da hinterlândia gelense é que os espaços sagrados assumiram a função de postos avançados da presença grega, pois, estes são muito mais numerosos do que os *phrouria* (fortificações), assumindo a afirmação da presença helênica frente às populações indígenas²².

E assim aconteceu em Monte Bubbonia: após a ocupação fundou-se um santuário em local de destaque – uma acrópole – cercou-se o assentamento com muros, e rapidamente se reorganizou o plano do quarteirão de habitação em um sistema regular de ruas em N-S, o que acontece ao mesmo tempo em que os enterramentos da elite local passaram a ser feitos em tipo grego.

INTERAÇÕES E HIBRIDISMOS CULTURAIS

Impõe-se então a questão da relação dos ‘indígenas’ com os espaços sagrados gregos, para o quê, em Monte Bubbonia, a consideração da necrópole é importante por trazer

21. Especialmente em Monte Saraceno, Monte Desusino, Butera, Monte Bubbonia, a região da atual cidade de Caltagirone – Monte San Mauro (GABBA, Emilio; VALLET, Georges. *La Sicilia Antica*. Vol. II. Nápoles, 1980).

22. GABBA; VALLET. *Op. Cit.*, p. 567.

informações significativas. Nela, os enterramentos da elite 'indígena', realizados em tipo grego implicam no consumo por parte desta elite de todo um aparato ritual e funerário oriundos dos gregos. E que este consumo de bens foi a base para a formulação de novas realidades culturais que, obviamente, não se restringiram apenas ao contexto funerário. Após a fundação do santuário, em meados do séc. VI a.C., esta elite também teria passado a frequentá-lo, introduzindo-se, assim, na vida religiosa e nos ritos de sociabilização tipicamente gregos.

Mas não se trata de 'helenização', em se considerando os 'indígenas' como mental e tecnicamente incapazes, naturalmente atraídos por uma cultura supostamente superior, o que além de subestimar o potencial criativo dessas populações no interior da mudança cultural, mina qualquer eficácia no estudo dos contatos entre grupos culturais²³.

Pesquisadores atentos a questões teóricas e alinhados a tendências pós-coloniais, têm realizado uma crítica aos *linguistic terms*, defendendo a necessidade de discutir os conceitos que permeiam os termos, e a escolha de outros mais adequados ao invés de se forçar sentidos em determinados termos, caso, por exemplo, de 'colônia', tradicionalmente utilizado para as novas fundações gregas no Mediterrâneo Ocidental, mas que hoje vem sendo substituído pelo grego *apoikia*, que evita os inconvenientes do termo anterior²⁴.

Seria simples afirmar que os 'indígenas' da Sicília foram helenizados por estarem consumindo bens e práticas de origem grega. A explanação do consumo inter-cultural de bens, no entanto, requer a consideração de forças sociais muito mais complexas e sutis, que devem levar em conta também a agência e a resistência indígenas, não em um sentido romântico, mas sim na consideração das lógicas culturais locais do consumo de bens estrangeiros. A ênfase recai sobre a experiência local do encontro e nas decorrentes transformações na cultura, consciência e identidade²⁵.

Deste modo, não é apropriado falar em 'helenização' como se uma cultura pronta e uniforme pudesse se impor sobre outras culturas e outros locais – outros ambientes, outras paisagens, pessoas com 'mapas cognitivos do mundo'²⁶ diferentes – sem que ela também seja afetada: a partir do momento em que acontece o contato nenhum dos grupos, seja o 'indígena', seja o grego, será como antes²⁷.

23. DIETLER, Michael. 'Consumption, cultural frontiers, and Identity: Anthropological approaches to Greek Colonial Encounters'. In *Confini e Frontiera nella Grecità d'Occidente. Atti del 37° Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto, 1999, p. 475-501, p. 476; GRUZINSKI, Serge; ROUVERET, Agnès. 'Ellos son como niños: Histoire et Acculturation dans le Mexique colonial et l'Italie méridionale avant la romanisation'. *MEFRA*, t. 88, n. 1, 1976, p. 162-163.

24. VAN DOMMELEN, Peter. 'Colonial Interactions and Hybrid Practices: Phoenician and Cathaginian Settlements in the Ancient Mediterranean'. In *The Archaeology of Colonial Encounters: Comparative perspectives*. Santa Fé: School of American Research, 2005, p. 109-141.

25. DIETLER, Michael. *Op. Cit.*, p. 183.

26. RENFREW, Colin. Towards a cognitive archaeology. In Colin Renfrew e E. B. Zubrow (ed.). *The ancient mind: elements of cognitive archaeology*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1994, p. 3-12.

27. DOUGHERTY, Carol, KURKE, Leslie. 'Introduction: the cultures within Greek Culture'. In Carol Dougherty e Leslie Kurke (eds.). *The Cultures within Ancient Greek Culture: contact, conflict, collaboration*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

28. GOSDEN, Chris.
'What Do objects want?'
*Journal of Archaeological
Method and Theory*, v. 12,
n. 3, 2005.

Chris Gosden²⁸ traz um caso que ilustra a dinâmica do contato, considerando a agência de objetos e de pessoas com diferentes identidades no processo de mudança cultural. Em uma análise sobre o mundo provincial romano, onde tradicionalmente se fala em *romanização*, Gosden conclui que a cultura romana teria, na verdade, surgido ao mesmo tempo em que se criava o Império, com todas as suas partes participando desta criação: as pessoas nas Províncias, assim como nos centros, todos participaram da romanização dos próprios romanos.

Há considerável discussão sobre “os modos como novas formas de construção, tais como as *villas*, são marcas tanto de romanização quanto de resistência das populações locais, mas poucos se preocuparam com os efeitos sensoriais e emocionais que novos tipos de construção em novas paisagens podem ter sido impactantes ao subjetivo humano”²⁹. Na Gália Romana, a substituição das casas circulares – as *roundhouses* – pelas *villas* foi uma mudança dramática, mas que mascara continuidades sociais. Aí, os cânones da arquitetura clássica foram consistentemente violados para acomodar duas ou mais unidades familiares, o que nos permite notar como os arranjos sociais podem gerar as formas dos edifícios e como as formas dos edifícios podem tanto encorajar quanto alterar ou continuar ações humanas.

29. GOSDEN, Chris.
Op Cit., p. 199

No momento em que pessoas de diferentes identidades são postas em contato com novas formas, estas se criam, ao longo do tempo, como seres sociais com novas sensibilidades, que não são mais as do ‘colonizador’ e nem mais as ‘índigenas’, mas um híbrido destes.

30. MENESES, Ulpiano
Bezerra de. ‘A problemática
da identidade cultural nos
museus: de objetivo (de
ação) a objeto
(de conhecimento)’. *Anais
do Museu Paulista*, nova
série, n. 1, 1993, p. 210.

É importante lembrar que “identidade não é uma essência, um referencial fixo, apriorístico, cuja existência seja automática e anterior às sociedades e grupos – que apenas os receberiam já prontos do passado”³⁰. Ela é um processo constante de construção e reconstrução. Assim, não pode haver ‘perda de identidade’ e nem mesmo ‘resgate de identidade’ – como recuperar algo que não é estático? Não se pode dizer que o ‘índigena’ perdeu sua identidade – se assim pudesse, então os gregos estabelecidos na Sicília também a teriam perdido ao entrar em contato com as populações não-gregas. Pensemos em uma criança que nasceu em uma *villa* na Gália Romana. Ela tem uma identidade, que não é a do gaulês pré-romano e nem mesmo a do romano; é uma identidade que se vai formulando e reformulando incessantemente. Do mesmo modo, como

dito, a identidade romana – de Roma – também se foi formulando ao mesmo tempo em que o Império era construído.

O exemplo serve para entender a relação entre o consumo – de bens estrangeiros – e a identidade, percebendo o fato de que a cultura não é um fenômeno rígido e estático. Como definiu o antropólogo Marshall Sahlins³¹, cultura é mais do que somente uma herança recebida do passado, mas sim como um *continuum* criativo: como modos de pensar, perceber e resolver problemas, o que inclui os problemas decorrentes do contato com pessoas estrangeiras e da incorporação de seus bens e práticas.

Michael Dietler³² cita um caso que ilustra como objetos que cruzam suas fronteiras culturais podem não chegar associados às mesmas práticas e com os mesmos significados que tinham em seus contextos de origem: o consumo de uma garrafa de *Coca Cola* entre os Luo (oeste do Quênia). Para eles a *Coca Cola* tornou-se uma valorizada bebida de luxo, usualmente servida a visitantes distintos e incorporada no cerimonial de comensalidade. Entre os Luo a presença de garrafas de *Coca Cola* não é um sinal da ‘norte-americanização’ da África, mas, na verdade, o que se vê, é a ‘africanização’ da *Coca Cola*. A simples contagem do número de garrafas não seria suficiente para falar em um processo de ‘norte-americanização’, que é o que não se percebe ao se reconhecer os seus novos usos e significados.

Na Lucânia e no mundo iapígio, assim como na Etrúria e no Lácio, entre meados do séc. VI a.C. e o início do V a.C., é notável a adoção de elementos gregos por grupos aristocráticos locais; na Gália Celta há numerosas tumbas principescas cujos enterramentos acompanham suntuosos bens de origem grega³³, o que se exemplifica bem com a tumba encontrada em Vix, onde, além da maior cratera ática já encontrada, figuram diversos suportes destinados ao consumo do vinho, o que indica a existência de um comércio de vinho (e de seus recipientes), e também no seu consumo acompanhado de todo o aparato de tipo grego pelos grupos aristocráticos locais.

Todo esse aparato grego usado para consumir o vinho – e o hidromel, uma bebida de produção local cujos vestígios foram encontrados em vasos de bronze – aparece nas tumbas da aristocracia local junto de objetos de prestígio político, como os típicos punhais *hallstatticos*³⁴. Este contexto de achado revela que o aparato grego para o consumo do vinho, assim como a *Coca Cola* entre os Luo, foi incorpo-

31. SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

32. DIETLER, Michael. *Op. Cit.*, p. 485-486.

33. VILLARD, François. ‘Des vases grecs chez les Celtes’. *Les princes celtes et la Méditerranée*. Paris: La documentation française, 1988. Rencontres de l’École du Louvre.

34. DUVAL, Alain; ELUÈRE, Christiane; MOHEN, Jean-Pierre. ‘Les grecs ont-ils tenté de coloniser les Celtes anciens?’. *Les princes celtes et la Méditerranée*. Paris: La documentation française, 1988. Rencontres de l’École du Louvre, p. 11-18.

35. Para um exemplo desta interpretação cf. DÉCHELETTE, Joseph.

Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine. IV. Second âge du fer ou époque de La Tène. Paris: Picard, 1927, p. 1069-1070.

36. Sobre a arte céltica cf. DUVAL, Paul-Marie.

Découverte et nature de l'art celtique ancien. Paris: Academie des Inscriptions et Belles-Lettres – Institut de France, 1977; para acompanhar o processo de ‘celtização’ dos tipos monetários cf. COLBERT DE BEAULIEU, Jean-Baptiste. *Traité de Numismatique celtique*. I. Méthodologie des ensembles. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

rado na Gália por meio das aristocracias locais e com uma nítida função de gerar prestígio social.

Interessante considerar ainda que a partir do século IV a.C. a moeda, que é um fenômeno grego, foi introduzida entre os celtas da Gália. É notável que entre os séculos III e I a.C. os tipos monetários foram se alterando, o que os primeiros arqueólogos a se preocuparem com tema interpretaram como uma ‘degeneração’³⁵ do tipo grego. Na verdade o que aconteceu foi um processo de ‘celtização’ sobre o tipo grego, que, com o tempo, incorporou elementos típicos da estética céltica³⁶.

Assim como para a *Coca Cola* entre os Lou, não podemos dizer que os celtas foram ‘helenizados’, mas sim que as moedas foram ‘celtizadas’. E que, do mesmo modo como o aparato grego usado no consumo do vinho e do hidromel, a moeda, à parte a sua função econômica que em muitos casos é discutível, também foi utilizada como bem de prestígio político pelos chefes locais.

O que também se vê em Monte Bubbonia é que foi a elite ‘indígena’ quem passou a consumir bens, práticas e rituais gregos, como se deduz pelos achados nas tumbas e no santuário. Sabe-se que as elites e os detentores do sagrado se constituem, no interior das sociedades, como ligações capitais entre a cultura externa, a grega, e o mundo ‘indígena’. Isto se dá justamente por estes grupos ocuparem posições chave na organização da sociedade, sendo a partir deles, enquanto agentes internos de mudança, que as culturas entram em contato e que os bens estrangeiros são introduzidos no cotidiano – como bens de prestígio a princípio.

Veremos agora como os bens e práticas gregos foram consumidos pelos ‘indígenas’ de Monte Bubbonia, com especial ênfase para o espaço sagrado grego aí fundado, onde, como se verá, é possível se pensar como um lugar de interação – de comunhão – entre gregos e ‘indígenas’.

O ‘CONSUMO’ DO SANTUÁRIO GREGO POR ‘INDÍGENAS’ EM MONTE BUBBONIA

As cidades gregas da Sicília possuíam um raio de influência que se irradiava, em diferentes graus, sobre os grupos próximos; assim, nas margens da *khóra* a presença de objetos gregos não tinha sempre o mesmo significado. Esses objetos, por

vezes presentes em depósitos não gregos, são testemunhos da adoção pelos ‘indígenas’ de certas formas da religiosidade grega, ou, menos pretensiosamente, da simples adoção de objetos gregos para os fins mais diversos, constituindo-se, geralmente, como objetos que conferiam prestígio ao seu proprietário.

Francesca Veronese³⁷ definiu as áreas de influência das *póleis* sicilianas através da aplicação dos polígonos de Thiesen (que não consideram acidentes de relevo). Sobre os mesmos, foi elaborada a distribuição dos sítios no ArcView sobre uma grade em formato *raster* bidimensional, o que possibilitou considerar também o relevo da ilha. Com o mapa obtido, a arqueóloga italiana notou, exceto no caso de Gela, que a tendência era a de se fundar santuários no entorno imediato da *ásty* e em uma faixa que compreendia entre 20 e 30 km, como que marcando uma “distância crítica” de confin. No caso de Gela, há santuários fundados em todas as distâncias até o máximo de 43 km.

Monte Bubbonia fica a 22 km a norte da *ásty* de Gela, em uma área que do ponto de vista de uma ‘paisagem do poder’ gelense, estaria em uma área de influência média, pelo menos em fins do período Arcaico, momento que coincide com as edificações gregas no centro ‘indígena’. No entanto, ao se observar a realidade evidenciada pela Arqueologia, nota-se que a influência gelense aí foi intensa, o que é visível na decoração arquitetônica dos edifícios sacros, na tipologia das sepulturas e no conjunto de necrópoles.

O centro não grego esteve em contato com os ródio-cretenses de Gela desde o fim do século VII ou início do VI a.C., o que permite identificar o sítio como Maktorion, cidade sícula citada por Heródoto, próxima de Gela (Heródoto, VII, 153) e para onde um grupo de gelenses teria fugido durante uma *stásis*³⁸; pode ainda ser identificada com Omphake, outro poderoso centro ‘indígena’ (Pancucci 1980-81³⁹ *apud* Fischer-Hansen 2002: 136). Maktorion ou Omphake, o importante é perceber que este centro não helênico esteve em contato com os gregos desde o início e com quem certamente não chegaram a entrar em conflito.

Na segunda metade do século VI a.C. os gelenses fortificaram a acrópole de Monte Bubbonia com uma muralha de pedra de 5 km, em uma técnica considerada ‘indígena’ mas que foi empregada pelos assentados gregos, como se pode ver em outros contextos; a área também recebeu um templo proeminentemente decorado com antefixos de górgonas (*kálypter hegemon*) de tipo gelense; no local do santuário foi identificada a presença

37. VERONESE, Francesca. *Op. Cit.*, 561-569.

38. Conta Heródoto (VII, 153) que entre o final do século VII e o início do VI a.C. (625-575 a.C.) irrompeu uma *stásis* em Gela (BERGER, Shlomo. *Revolution and society in Greek Sicily and Southern Italy*. Stuttgart: Steiner, 1992, p. 24); esta teria sido causada pela natureza heterogênea das origens étnicas da nova apoikia (líndios, cretenses e peloponésios, entre outros), o que teria causado disputas durante a distribuição de terras. Como resultado, um grupo de cidadãos teria se exilado em um assentamento anelênico chamado Mactorion (provavelmente Monte Bubbonia), no norte da *kbóra* de Gela; Telines, que então ocupava o posto de hierofante das deusas ctônias, “trouxemos de volta à Gela, sem força de homens para ajudá-lo, mas só com as relíquias sagradas do culto das deusas”. A entrada dos exilados em Gela, presididos por Telines, munido das relíquias sagradas das deusas ctônias, teria cumprido uma função conciliadora, cuja emanação foi atribuída ao poder das deusas manifesto pelos instrumentos carregados por Telines: ao ameaçar invocar as deusas caso as partes não resolvessem suas diferenças, Telines foi o primeiro a usar o culto a Deméter como instrumento político (WHITE, Donald. ‘Demeter’s Sicilian Cult as a Political Instrument’. *GRBS*, v. 5, n. 4, 1964: 262-263).

39. PANCUCCI, Domenico. 'Recenti scavi sull'acropoli di Monte Bubbonia (1976-1979)'. *Kokalos*, XXVI-XXVII, 1980-1981, p. 649-655.
40. FISCHER-HANSEN, Tobias. 'Reflections on native settlements in the domination of Gela and Akragas – as seen from the perspective of the Copenhagen Polis Centre'. In Thomas Heine Nielsen. *Even More Studies in the Ancient Greek Polis*. Copenhagen: Franz Steines Verlag, 2002, p. 136.
41. POLIGNAC, François de. *Cults, territory and the origins of the Greek City-State*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
42. LA GENIÈRE, Juliette de. 'Entre Grecs et non-Grecs en Italie du Sud et Sicile'. *Modes de Contact et Processus de transformation dans les sociétés anciennes*. Actes du Colloque de Cortone (24-30 mai 1981). Roma: École Française de Rome, 1983, p. 257-285.

de cerâmica não-grega junto de corpos de animais e cinzas, o que indica que o santuário grego sucedeu um local de culto sículo, “boa testemunha da continuidade de culto original nativo (sic) na posterior História Grega do sítio”⁴⁰.

Monte Bubbonia recebeu ainda um plano de ruas em sistema ortogonal orientado no sentido norte-sul, o que permite constatar a emergência de uma “urbanização” em estilo grego de um centro ‘indígena’ ainda na segunda metade do século VI a.C., momento que coincide com o ápice da intensidade do raio de influência de Gela sobre a região.

Um santuário extra-urbano – Monte Bubbonia é extra-urbano com relação à *ásty* de Gela – por vezes marca os limites entre as atividades agrícolas e pastoris, opõe a civilização ordenadora e regular à selvageria e desordem; sua posição é igualmente ligada à ideia do controle da pólis sobre um território, a sua *khóra*⁴¹. A divindade tutelar do santuário deve assegurar a segurança da *khóra*, assim como a sua prosperidade.

Apesar de o primeiro contato entre ródio-cretenses e ‘indígenas’ ter sido marcado pela violência, a situação parece ter rapidamente se alterado, o que vale especialmente para Monte Bubbonia, onde trocas de objetos são atestadas desde o fim do século VII a.C. Assim, o santuário aí implantado, voltado para a planície cultivável da *khóra* conquistada por Gela, garantia a sua prosperidade. Mas a segurança não era uma preocupação, o que teria levado o santuário a assumir rapidamente a função de local de contato entre os dois grupos.

A presença de um santuário dedicado a divindades femininas ctônias (o que se deduz a partir da presença do *bóthros*), podendo mesmo ter sido dedicado à Deméter – deusa da agricultura, relacionada ao mundo ctônio – facilitou a interpretação do sagrado por parte dos ‘indígenas’ habituados eles também a divindades femininas ligadas à fertilidade e à prosperidade.

Neste ponto é importante considerar a presença de mulheres ‘indígenas’ na realização de casamentos mistos, os quais são bem atestados no mundo colonial grego, como em Ísquia. Em Monte Bubbonia, somente uma pesquisa atenta sobre as tumbas das primeiras gerações da necrópole permitiria apreciar a importância desses casamentos. O grande desenvolvimento de santuários extra-urbanos em ligação com a religiosidade feminina – especialmente Deméter, além de seu papel político em Gela – dá conta da absorção de tradições indígenas no quadro organizado das divindades gregas⁴². É plausível

pensar que o culto a essas divindades femininas poderia ter continuado, mesmo que revestido de um aparato helênico.

Em 488/7 a.C. Gélon, o tirano de Gela, transferiu o centro de sua administração para Siracusa, para onde levou grande parte da aristocracia gelense⁴³. A partir desse momento Gela passou a receber menos atenção do tirano, o que marca o início do declínio da importância política desta pólis, e o que se reflete na diminuição de investimentos na cidade e no gradual decréscimo de sua densidade populacional⁴⁴. Até que enfim, em 406 a.C., após um assédio, os púnicos invadiram a cidade semi-abandonada e a arrasaram após a derrota de Dionísio de Siracusa.

Se considerar-se que a evidência material (a partir do *bóthros*) indica que a área sacra de Monte Bubbonia funcionou até a segunda metade do séc. IV a.C., momento em que, e pelo menos desde o início do séc. V a.C., o raio de influência de Gela já não era tão intenso, e inexistente a partir do fim desse mesmo século, é de se crer que a área sacra tenha sido frequentada, ao longo de todo este tempo, por grupos híbridos, que continuaram vendo o templo como marco cultural, e mais especificamente, sagrado.

Pode-se advogar que neste contexto os objetos gregos podiam ter sido vistos como ‘fetiches’, ou, como signos de um helenismo – enquanto signos de prestígio social – aos quais as elites locais gostariam de se vincular. Outros dados, no entanto, como a organização do quarteirão de habitações em um sistema regular e o uso do espaço sagrado grego pela população local, indicam que a influência grega pode ter penetrado mais intensamente. Esse novo mundo material afetou as relações humanas locais⁴⁵, o que não significa que estejamos diante de um fenômeno de ‘helenização’; o consumo de uma nova realidade material pelas elites reforçou hierarquias pré-existentes no grupo e criou novas relações hierárquicas também com relação aos gregos. Esse ‘helenismo materializado’ foi agente sobre a consciência dos ‘indígenas’, mas também e ao mesmo tempo, os ‘indígenas’ foram agentes ao interpretar esse novo mundo.

O helenismo foi interpretado: uma cratera ática, que para o grego tinha como principal função misturar o vinho com a água, ou mesmo para armazenar o vinho, tornou-se símbolo de afirmação de poder para a princesa de Vix; e o templo dedicado às deusas ctônias em Monte Bubbonia, que a princípio seria um canal eficiente de helenização e de afir-

43. COARELLI, Filippo, TORELLI, Mario. *Sicília*. Roma/Bari: Laterza, 1988. “Guide archeologicche Laterza”, p. 116-117.

44. LOMAS, Kathryn. *Op Cit.*

45. GOSDEN, Chris. ‘What Do objects want?’ *Journal of Archaeological Method and Theory*, v. 12, n. 3, 2005, p. 208.

46. WHITE, David. 'Demeter's Sicilian Cult as a Political Instrument'. *GRBS*, v. 5, n. 4, 1964.

47. ALBANESE PROCELLI, Rosa Maria. *Sicani, Siculi, Elimi: forme di identità, modi di contatto e processi di trasformazione*. Milão: Longanesi & C., 2003, p. 113.

48. DOMÍNGUEZ, Adolfo J. 'Dos religiones en contacto en ambiente colonial: griegos y no griegos en la Sicilia Antigua'. *Polifemo*, v. 10, 2010.

mação do poder do tirano de Gela – sabemos ter ele sido o hierofante dessas deusas, e usado o seu culto como instrumento político⁴⁶ – pode ter sido visto pelos indígenas como um local de culto para as suas próprias divindades, o que não exclui que também sentissem o templo, a princípio, como um marco da presença grega em sua paisagem. Em um segundo momento – a partir de gerações que nasceram, cresceram e formaram seu mapa cognitivo dentro de um mundo onde o helenismo estava presente – o santuário talvez já não fosse mais um marco da presença estrangeira, mas sim um elemento cotidiano, já incorporado nas regras espaciais e paisagísticas locais.

Rosa Maria Albanese Procelli⁴⁷ percebe que até o contato com os gregos a partir do séc. VIII a.C. as estruturas sociais das populações não gregas da Sicília eram estruturadas em chefias (*chiefdoms*), sendo que algumas se caracterizavam mesmo como típicas sociedades de tipo tribal, o que determinava que o fenômeno religioso fizesse parte da esfera de atividades do chefe de clã ou família⁴⁸, e que, do mesmo modo, a organização social passasse pela religião através de ritos de sociabilização.

O espaço sagrado grego era um local privilegiado para a realização do banquete, como se disse. Se considerar-se que o santuário foi frequentado por indígenas e que, pelo menos no tempo de sua fundação, que os gregos participavam do rito realizado no local, é de se pensar que os ritos de comensalidade da elite 'indígena' acontecessem no âmbito do espaço sagrado grego, o que faria com que os laços entre os indivíduos e os grupos, o que inclui 'indígenas' e gregos, fossem criados e fortalecidos em um espaço sagrado e através de um rito de tipo grego; os 'indígenas', assim, tinham a possibilidade de entrar em comunhão entre si e também com os gregos.

Entende-se comunhão não em um sentido estritamente religioso – e cristão – mas como “participação em comum”, o que no contexto aqui tratado também leva em conta uma dimensão religiosa, a qual não é um fim em si, mas um meio de se estabelecer relações comuns entre grupos e indivíduos. É o que se nota nos ritos de sociabilização gregos e 'indígenas': a criação e o fortalecimento de relações sociais – a “participação em comum” em um mundo social, o qual é sempre perpassado pelo religioso.

Recebido em setembro de 2012
Aprovado em abril de 2013