Universidade de São Paulo Museu de Arqueologia e Etnologia

PAISAGEM SAGRADA E PAISAGEM POLÍTICA: OS ESPAÇOS SAGRADOS DE GELA, SICÍLIA – SÉCULOS VII-III A.C.

Dissertação apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Arqueologia, do
Museu de Arqueologia e Etnologia da
Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de mestre em
Arqueologia

Danilo Andrade Tabone

Orientadora:

Profa. Dra. Elaine Farias Veloso Hirata

Linha de pesquisa: Espaço, Sociedade e
Processos de Formação do Registro
Arqueológico

São Paulo, 2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUEOLOGIA

DANILO ANDRADE TABONE

Paisagem sagrada e Paisagem política:
os espaços sagrados de Gela, Sicília – séculos VII-III a.C.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Arqueologia.

Área de concentração: Arqueologia

Orientadora: Profa. Dra. Elaine Farias Veloso Hirata

Linha de Pesquisa: Espaço, sociedade e processos de formação do registro arqueológico.

São Paulo
2012

Autorizo a reprodução total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Nome: TABONE, Danilo Andrade.

Título: Paisagem sagrada e paisagem política: os espaços sagrados de Gela, Sicília – séc. VII-III a.C.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Arqueologia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Profa. Dra. Elaine Farias Veloso Hirata (orientadora)

Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo.

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Profa. Dra. Maria Cristina Nicolau Kormikiari Passos

Instituição: Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo.

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Profa. Dra. Cibele Elisa Viegas Aldrovandi

Instituição: Pós-doutoranda do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

Julgamento: _____

Assinatura: _____

*À minha avó,
Noemia Feitosa Andrade.*

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo* – FAPESP pelo suporte material concedido durante parte desta pesquisa. À Elaine Hirata, orientadora sempre disponível a tornar acessível o seu brilhantismo e vigor intelectual, cujas indicações são sempre instigantes e motivadoras. Por seu voto de confiança, fundamental para o início, a execução e a conclusão deste trabalho.

Aos demais professores do Museu de Arqueologia e Etnologia – MAE-USP, especialmente à Profa. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano e à Profa. Dra. Maria Cristina Nicolau Kormikiari Passos, por suas indicações, orientações e constante disponibilidade em ajudar. E à Profa. Maria Celeste Fachin, orientadora de Graduação e amiga, responsável pelo que há de mais humanístico em minha formação, o meu currículo oculto, pelo que sempre serei grato.

À todos os membros do *Laboratório de Estudos da Cidade Antiga* – Labeca, por propiciarem um importante ambiente de conversas e de discussões que foram pertinentes aos mais diversos temas tratados neste trabalho. Assim como pelo apoio do pessoal do Labeca sempre disposto a auxiliar na localização e edição de imagens, mapas e informações diversas, muito especialmente a Ana Paula Tauhyl e a Isabel Catânio.

À minha família. Noemia, avó, Luciene, mãe, Eduardo, pai, Marcelo, Aline e Felipe, irmãos, e Leandro, tio, por toda forma de apoio que me deram e me dão, sempre.

Aos amigos e colegas do MAE-USP com quem tenho percorrido esses instigantes caminhos da Arqueologia, João Estevam de Argos e Valdirene Ambiel; e àqueles sempre amigos e carinhosos, Scheila Koch, Anísio Cândido e Adriana Ramazzina. E a Juliana Rigato, Suellen Luperi, Taís Tesser e Luciana Vieira.

Aos amigos de tempos, Bruno Ribeiro, Rud Eric Paixão, Felipe Garrido, Vitor Zamith, Danusa Sabala, Aliriane Lopes, quem mesmo distantes, de alguma forma estão sempre próximos me presenteando com suas companhias e conversas sempre construtivas, edificantes e amigas. E aos amigos da Tenda, Tiago Castilho, Aline Marques, César Buosi, Malu Silva, Carol Carvalho, Daniel de Almeida, e a todos os demais pela amizade e fraternidade.

E a Dna. Maria, de Minas, Seu Antônio, da Bahia, Dna. Indaiá, ao pequeno Daniel, e a todos de casa pelas constantes, incansáveis e sempre benéficas presenças em minha vida.

RESUMO

A partir de sua fundação em 689/8 a.C. Gela, pólis siciliana, iniciou a ocupação do território (a *khóra*) ao redor da área urbana (a *ásty*). No século VI a.C. essa ocupação atingiu seu ápice, estendendo-se pelos vales dos rios Salso, Gelas-Maroglio e Dirillo e pela região montanhosa a norte da planície de Gela, quando entraram em contato tanto com os nativos quanto com outros gregos estabelecidos nas regiões de fronteiras. Nota-se a relação entre a definição desse território que os gelenses procuraram ocupar – com intenções de uso agrário – e a fundação de santuários, fato que se percebe em diversas pólis gregas tanto balcânicas quanto coloniais, mas que se mostra com muito mais clareza nas *apoikias*, e com especial ênfase em Gela. Assim como é notável a relação entre esses santuários e a vida política gelense. É sobre esse processo de definição política do território através do domínio religioso representado pelos espaços sagrados, assim como sobre os modos de contato e transformação das sociedades que se procurará trabalhar.

Palavras-chave: Arqueologia da Paisagem, Grécia Antiga, Gela, Espaços sagrados.

ABSTRACT

From this founding in 689/8 B.C. Gela, a sicilian polis, began the occupation of their territory – the *khóra* – around the urban center – the *ásty*. In the sixth century B.C. this occupation reached its maximum, extending through the valleys of the rivers Salso, Gelas-Maroglio and Dirillo, and through the mountainous region north the Geloan Plain; when in contacted with natives populations and with other Greeks established in the frontiers. It is remarkable the relationship between the definition of this territory that the gelosans sought to occupy – with intentions of agrarian use – and the founding of sanctuaries. What we see in various balkan and colonial *poleis*, but that much more visible in the *apoikias*, Gela especially. As is noteworthy the relationship between these sanctuaries and the gelosans political life. Is about this process of political definition of the territory through the religious domain represented by the sacred spaces, as well as on the modes of contact and transformation of societies that seek to discuss.

Key-Words: Landscape Archaeology, Ancient Greece, Gela, Sacred Spaces.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	p.6
RESUMO/ABSTRACT	p.7
SUMÁRIO	p.8
MAPAS	p.11
INTRODUÇÃO	p.15
CAPÍTULO 1. ARQUEOLOGIA DAS PAISAGENS SAGRADAS E POLÍTICAS	p.19
1. Arqueologia da Paisagem	p.19
1.1. Histórico dos estudos arqueológicos sobre espaço e paisagem	p.19
1.2. Espaço, lugar, território, paisagem	p.23
1.3. A paisagem como objeto da Arqueologia	p.25
2. O sagrado e o político na materialidade	p.28
2.1. Arqueologia do Culto e da Religião	p.28
2.2. Arqueologia do Poder	p.32
3. Os estudos sobre espaço, lugar, território e paisagem no mundo grego Ocidental	p.34
3.1. O sagrado e o político nas paisagens	p.44
CAPÍTULO 2. GELA: DADOS PRELIMINARES	p.49
1. Gela e o Mediterrâneo	p.50
1.1. A expansão grega no Mediterrâneo Ocidental: a primeiras geração de <i>apoikias</i> fundadas na Sicília	p.50
1.2. A fundação de Gela	p.55
2. Gela: história de uma pólis no mundo grego siciliano	p.57
2.1. A primeira <i>stasis</i>	p.58
2.2. Contexto político dos primeiros tempos e as primeiras tirantias: Cleandro e Hipócrates	p.59
2.3. As alianças e a transmissão do poder nas “casas dos tiranos” sob os Deinomênidas	p.61
2.4. Os Deinomênidas	p.64
2.5. Da queda da tirania em 466 a.C. ao ataque cartaginês de 405 a.C.	p.68
2.6. O ataque cartaginês de 405 a.C.	p.74

2.7. Excurso – a Sicília entre 405 e 339 a.C.	p.76
2.8. Da reconstrução de Timoleon a destruição de 282 a.C.	p.80
CAPÍTULO 3. <i>CORPUS</i> DOCUMENTAL DOS ESPAÇOS SAGRADOS DE GELA: PARA UMA ARQUEOLOGIA DA PAISAGEM	p.88
1. Área sacra de Molino a Vento – Santuário de Atena Lindia	p.90
2. Área sacra de Molino Di Pietro – Santuário de Zeus Atabírios	p.102
3. <i>Heraion</i>	p.108
4. Santuário de Carrubazza	p.112
5. Santuário de Via Fiume	p.115
6. Santuário de Predio Sola	p.119
7. <i>Herôon</i> de Antifemo de Rodes	p.123
8. Santuário de Madonna dell’Alemanna	p.125
9. <i>Tesmoforion</i> de Bitalemi	p.129
10. Santuário de Villa Iacona (Capo Soprano)	p.137
11. Área sacra em Capo Soprano	p.139
12. Santuário de Feudo Nobile	p.140
13. Santuário de Piano Camera	p.143
14. Santuário campestre de Fontana Calda	p.145
15. Santuário da acrópole de Monte Desusino	p.150
16. Área sacra sobre a acrópole do Monte Lavanca Nera	p.152
17. Área sacra de Montagna di Marzo	p.154
18. Santuário campestre de Casalicchio	p.158
19. Área sacra de Monte Bubbonia	p.162
20. Área sacra de Monte San Mauro – colina 1, 2 e 3; sudoeste da colina 3	p.167
21. Área sacra no centro indígena de Gabil-Gabib	p.171
22. Área sacra de Sabucina	p.173
23. Área sacra externa aos muros de Sabucina	p.176
24. Área sacra de Capodarso	p.179
25. Área sacra de Castellazzo di Palma	p.180
26. Santuário campestre de Contrada Tumazzo	p.182
27. Santuário de Mollarella (Licata)	p.184
28. Área sacra gelense em Camarina	p.185
29. Área sacra de Monte Saraceno	p.187

Tabela 1. Síntese dos espaços sagrados	p.191
CAPÍTULO 4. ENTRE O PODER E O SAGRADO: ESPAÇOS	
SAGRADOS GELENSES	p.194
1. A fundação da pólis como ato religioso: a definição dos primeiros espaços sagrados em Gela	p.198
1.1. Espaço sagrado e definição da comunidade	p.199
1.2. Culto ao herói fundador: a tumba de Antifemo de Rodes	p.204
2. O poder e o sagrado na fronteira entre a <i>ásty</i> e a <i>khóra</i>	p.207
2.1. O santuário entre o centro urbano e o território	p.208
2.2. Deméter: de Gela para a Sicília	p.210
A. Aspectos da natureza dadivindade e do culto à Deméter	p.210
B. Deméter <i>Tesmofóros</i>	p.213
C. Deméter na Sicília	p.216
2.3. Santuário, soberania e integração social	p.218
3. ‘Caminhos e Fronteiras’: os espaços sagrados na posse do território e na integração das populações anelênicas	p.230
3.1. Conquista e infra-estruturação sagrada da <i>khóra</i> de Gela	p.234
3.2. A sociabilização ritualizada: sacrifício e comensalidade	p.246
3.3. Interações e hibridismos culturais	p.250
3.4. Gregos e não gregos nos espaços sagrados da <i>khóra</i> de Gela: contato, consumo, e hibridização – uma paisagem integradora	p.255
CONSIDERAÇÕES FINAIS: OS ESPAÇOS SAGRADOS ENTRE PAISAGENS SAGRADAS E PAISAGENS POLÍTICAS	p.264
TÁBUAS DE FOTOS	p.268
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	p.291

MAPAS

Mapa 1. Sicília Antiga – Grega, Fenícia e Romana (Holloway 2000: 44).

Mapa 2.A. Planimetria geral da ásty de Gela (a partir de Panvini 1966: 30, fig. 14).

Mapa. 2.B. Plano da área urbana e da acrópole de Gela a partir das escavações na acrópole – 1953-1960/1973-1976 (a partir de Bennet 2002: 111, fig. 10).

Mapa 3. Infra-estruturação sacra de Gela em sua máxima expansão. Pontos pretos: espaços sagrados de Gela; pontos brancos: espaços sagrados de Agrigento (a partir de Veronese 2006: 608, fig. 12.80).

1. Santuário de Atena Lindia; 2. Santuário de Zeus Atabírios; 3. Santuário de Hera; 4. Santuário de Carrubazza; 5. Santuário de Via Fiume; 6. Santuário de Predio Sola; 7. *Heroon* de Antifemo; 8. Santuário de Madonna dell'Alemanna; 9. *Thesmoforion* de Bitalemi; 10. Santuário de Villa Iacona; 11. Área sacra de Capo Soprano; 12. Santuário de Feudo Nobile; 13. Santuário de Piano Camera; 14. Santuário campestre de Fontana Calda; 15. Santuário da acrópole de Monte Desusino; 16. Área sacra da acrópole do Monte Lavanca Nera; 17. Área sacra de Montagna di Marzo; 18. Santuário campestre de Casalicchio; 19. Área sacra de Monte Bubbonia; 20. Área sacra de Monte San Mauro; 21. Área sacra no centro indígena de Gibil-Gabib; 22. Área sacra de Sabucina; 23. Área sacra externa aos muros de Sabucina; 24. Área sacra de Capodarso; 25. Área sacra de Castelazzo di Palma; 26. Santuário campestre de Contrada Tumazzo; 27. Santuário de Mollarella (Licata); 28. Área sacra de Camarina (não aparece no mapa); 29. Área sacra de Monte Saraceno.

INTRODUÇÃO

Sob esta pedra está Ésquilo, filho de Euforion, o Ateniense,
Que pereceu nas terras ricas em trigo de Gela;
De suas nobres proezas os bosques de Maratona podem falar,
E os Medos de cabelos-longos conhecem bem.
(*Anthologiae Graecae Appendix, vol. 3, Epigramma sepulcrale. p. 17*).

O epitáfio da lápide sob a qual Eurípides foi enterrado após sua morte em 456-55 a.C. não lembra os seus feitos como tragediógrafo. Lembra sim as suas proezas militares, o que no contexto do mundo grego Antigo, lhe conferia prestígio. Mas aqui não é o que nos interessa.

O epitáfio lembra também de Gela, onde ele morreu, as terras “*πυροφόροι*” (= “ricas em trigo”). As planícies férteis também saudadas por Virgílio na Eneida: os famosos “*campisque Geloī*” (*Vir.Aen. III, 701*). Essas ricas planícies que conformavam a *khóra* de Gela cercavam toda a colina que seguia a linha costeira, onde a *ásty* de Gela foi instalada no início do século VII a.C. (Mapa 3). Nessa *khóra* gelense, famosa já na Antiguidade pela riqueza dos campos cultiváveis, a Arqueologia tem evidenciado a ocupação grega ródio-cretense desde os primeiros tempos da fundação, e ainda contatos anteriores – um período “pré-colonial” desde o século VIII a.C. Os modos e a natureza dessas ocupações serão discutidos no *Capítulo 2*, o que será melhor explorado no contexto da presença dos espaços sagrados no *Capítulo 4*.

Para além da planície, as colinas e montanhas que a cercavam no norte e que dominavam os vales dos rios Salso (à oeste), do Dirillo (à leste) e do Gelas-Maroglio (no centro do território) também foram sendo ocupados ou passaram a estar na órbita do poder de Gela entre o fim do século VII e meados do VI a.C., definindo as fronteiras, as *eskathiái*, e garantindo, de modos que serão discutidos no *Capítulo 4*, a posse gelense sobre o território.

Tanto a *ásty* quanto essa vasta *khóra* que abrangia a planície fértil, a área montanhosa e os vales dos rios citados foram arqueologicamente exploradas desde o início do século XX por Paolo Orsi (Orsi 1906; 1932), onde foram identificadas fazendas, estruturas de uso agrário, necrópoles e espaços sagrados, dentre outras estruturas, artefatos e materiais de usos diversos.

Material este que se foi enriquecendo com as escavações de Dinu Adamesteanu e Piero Orlandini (Adamesteanu, Orlandini 1956; 1960; 1962; Orlandini 1963) nas décadas de 1950 e 1960 e mais recentemente por Ernesto de Miro, Graziella Fiorentini, Domenico Pancucci, Rosalba Panvini, além de outros, em sítios específicos. Esses trabalhos de campo, assim como estudos e interpretações por eles realizados serão temas tratados sítio a sítio no *Capítulo 3*, o *Corpus* documental deste trabalho, onde apesar de os espaços sagrados serem o foco principal, se buscará apresentar uma visão geral sobre os contextos arqueológicos.

Um Projeto de prospecção sobre uma porção de 2000 km² do território de Gela foi realizado entre 2002 e 2005 por uma equipe alemã da Universidade de Ruhr, sob a direção de Johannes Bergemann (De Angelis 2006-2007: 170). O ‘Gela Survey Project’¹ consiste em um aplicação combinada de métodos de prospecção intensiva e extensiva de acordo com as condições locais da terra. Somente os sítios identificados através de caminhar extensivo foram prospectados intensivamente com a coleta de todo material visível no solo, o que permitiu identificar mais 250 novos sítios, sendo desses, 126 do período grego Antigo, entre fazendas, necrópoles e santuários. Hoje a área pode ser considerada, do ponto de vista arqueológico, como uma das mais bem conhecidas da Sicília (Bergemann 2004 *apud* De Angelis 2006-2007: 170).

O ponto de partida do ‘Gela Survey Project’ foi entender as relações entre gregos e populações anelênicas no período ‘colonial’, no que o denso volume de materiais criou uma base válida de informações para responder às questões. A importância da prática de prospecções arqueológicas para a Arqueologia da Paisagem será tema do *Capítulo 1*, assim como, os resultados do Projeto serão considerados nas discussões realizadas no *Capítulo 4*.

Ao se observar a infraestruturação da *khóra* de Gela é evidente a grande proliferação de numerosos espaços sagrados, em maior número do que o de postos fortificados, os *frúria*. O que indicaria, por um lado, relações pacíficas com a população anelênica (ou que passaram a ser pacíficas em algum momento), e, por outro, que a relação entre gregos e não gregos era perpassada pelo culto. Assim, em um primeiro momento, impõe-se a necessidade de caracterizar os usos do território, a natureza dos espaços sagrados e a relação dos gregos com os não gregos.

¹ Um relato parcial pode ser encontrado In. Johannes Bergemann, Ulrich-Walter Gans. ‘Der Bochumer Gela-Survey: Vorbericht über die Kampagnen von 2002 bis 2004’. *MDAI(R)*, 111, 2004, p. 437-476. A publicação final In. Johannes Bergemann. *Gela-Survey: 3000 Jahre Siedlungsgeschichte in Sizilien*. Munique, 2010.

Assim, o objetivo desta pesquisa constitui-se em perceber qual a relação entre a expansão do território de Gela e a fundação desses espaços sagrados, e, em se considerando a natureza dos santuários territoriais (colocar a população rural sob o culto da pólis ao mesmo tempo em que define o território), pensar na relação entre o culto realizado nesses santuários e a definição de uma comunidade cívica em Gela, entendida antes de tudo como uma comunidade religiosa (Polignac 1995); todo esse processo só se torna claramente visível em uma perspectiva de longa duração que considera o percurso histórico de Gela², o que será tema do *Capítulo 2*.

No contexto dessa busca por perceber a relação entre o território e os espaços sagrados, deve ser considerada a natureza do culto aí realizado, e é notável a predominância de divindades femininas ctônias, especialmente o par Deméter e Core/Perséfone, o que será posto em relação tanto com os usos agrários do território quanto com as dinâmicas do poder em Gela, onde essas divindades assumiram um proeminente papel político.

Ao lembrarmos-nos que a religião grega está intimamente relacionada aos demais domínios da vida e que o culto – que tem lugar no espaço sagrado – é a expressão material dessa religião *par excellence*, torna-se imperioso considerar-se também o papel político (além de outros domínios, como o econômico, o artístico-cultural, entre outros) dessas fundações, seja em relação aos gregos da *khóra*, em relação aos demais gregos ou com as populações anelênicas.

O *corpus* documental para esta análise se constitui da totalidade dos espaços sagrados fundados por Gela, assim como pelo material achado em contexto e por estruturas a eles associadas, como, no caso dos espaços da *ásty*, da própria planta urbana, das demais estruturas públicas (cívicas e religiosas) e privadas (áreas de habitação); ou, no caso da *khóra*, das necrópoles, das fazendas, das áreas de habitação, das estradas, e de peculiaridades da paisagem (hidrografia, relevo, vegetação).

Esse estudo das implantações de espaços sagrados na *khóra* de Gela configura-se como uma forma de se procurar entender as sociedades que a eles estavam relacionadas. O que se insere nas perspectivas teórico-metodológicas da Arqueologia da Paisagem, a partir de onde se poderá pensar no santuário como parte de uma “iconografia do poder”,

² Após as camadas da Fase Pré-Histórica, temos: Fase grega I, da chegada dos primeiros colonos no século VII a.C. a destruição cartaginesa em 405 a.C.; segue-se um período de abandono; depois, Fase grega II, da refundação por Timoleon em 338 a.C. a destruição por Agátocles de Siracusa em 311-310 a.C. (Hirata 1986: 38-39).

nas palavras de Francesca Veronese (2006), que participa do processo de definição política do território e, ainda antes, da comunidade cívico-religiosa da pólis gelense.

O *Capítulo 1* é essencialmente teórico-metodológico. Trata da Arqueologia da Paisagem no estudo da constituição de paisagens sagradas e políticas e em como essas paisagens se constituem em objetos de análise para se entender práticas sociais a elas subjacentes. Para tal, são discutidos os modos de se apreender o sagrado e o político a partir da realidade material de uma cultura. Pois somente após se perceber o sagrado e o político na materialidade é que se pode analisar como se organizava essa materialidade no espaço, e como esse espaço organizado podia ser percebido como paisagem.

Nesse momento alguns conceitos essenciais para a análise dos espaços sagrados presentes no *corpus* serão definidos, tais como Arqueologia da Paisagem, sensação da percepção (no contexto de enfoques fenomenológicos em Filosofia), Arqueologia da Religião e do Culto e Arqueologia do Poder, assim como se definirão alguns conceitos instrumentais, como ‘espaço’, ‘lugar’, ‘território’ e ‘paisagem’.

Em seguida busca-se pensar nesses conceitos e ideias para o mundo grego Ocidental, analisando a tradição já estabelecida de estudos espaciais sobre pólis da Magna Grécia e Sicília.

O *Capítulo 2* consiste em um percurso histórico de Gela, privilegiando as dinâmicas política e social e a sua relação com a realidade material que se desenvolvia ao longo do tempo. Esta parte, junto do capítulo anterior, servem de subsídios para a formulação de estratégias de análise do material apresentado no *Capítulo 3*, o *Corpus* documental. Análises que serão tratadas no *Capítulo 4*.

CAPÍTULO 1. ARQUEOLOGIA DAS PAISAGENS SAGRADAS E POLÍTICAS

O estudo das implantações de espaços sagrados na *khóra* de Gela apresenta-se como uma forma de se procurar entender as sociedades que estavam relacionadas a esses assentamentos: gregos de diversas origens em ambiente ‘colonial’, populações não gregas anteriormente instaladas na Sicília, além de fenícios e púnicos. Assim como entender os modos como as relações entre esses grupos eram perpassadas pelo espaço sagrado.

Essas preocupações se inserem nas perspectivas teórico-metodológicas da Arqueologia da Paisagem, que se conforma como o estudo das sociedades humanas a partir de sua implantação em um território, do uso social de uma paisagem (Barret 1999). Com isto, vale afirmar que o interesse nas paisagens – aqui entendidas ao mesmo tempo como sagradas e políticas – não reside nessas paisagens como um fim, mas sim em procurar entender as práticas sociais subjacentes a elas.

Primeiramente, cabe aqui uma visão histórica do desenvolvimento deste ramo da Arqueologia; um histórico do desenvolvimento dos métodos de pesquisa, empregando-os no contexto de idéias e questões (Bahn, Renfrew 1991: 17), com o objetivo de entender as questões que levaram ao desenvolvimento de novos métodos e enfoques teóricos.

1. Arqueologia da Paisagem

1.1. Histórico dos estudos arqueológicos sobre espaço e paisagem.

Em meados do século XIX Jens Worsaae já havia sugerido a necessidade de se considerar a relação entre o material encontrado nos sítios arqueológicos com o seu meio, o que o levou a trabalhar com biólogos e geólogos, iniciando uma tradição nos estudos arqueológicos escandinavos (com Gerard de Geer, em 1905 e Lennart von Post, em 1916) (Trigger 2004: 239-240). Anos depois, em 1898, no contexto do pensamento funcionalista, o geólogo inglês Robert Gradmann relacionou a escolha do local dos primeiros assentamentos neolíticos da Europa central com o solo de loesse, estudo o qual, apesar da revisão posterior que se impôs com a análise do pólen no loesse¹,

¹ Gradmann afirmou que a escolha se deveu ao fato de as sociedades neolíticas não terem capacidade de derrubar florestas e as regiões de loesse não serem arborizadas; mas a análise de pólen feita na década de 1940 mostrou que as regiões de loesse eram sim arborizadas antes do estabelecimento dos assentamentos

mostra-se já como um dos precursores da Arqueologia da Paisagem (Jameson, Shaw 1999: 351). Tipo de estudos em que se relaciona um entendimento sobre a história dos assentamentos com conhecimentos sobre a geografia local, que se tornaram comuns nas explanações funcionalistas, como para o arqueólogo norte-americano Raphael Pumpelly (1908), o historiador Edwin Guest (1883) e os geógrafos H. J. Mackinder e F. J. Haverfield (1912), nos quais John Myres se inspirou para explicar a importância do enfoque geográfico para a Arqueologia (Trigger 2004: 241).

Durante a I Guerra Mundial a técnica de prospecção por fotografia aérea deu um novo ímpeto para os estudos sobre a paisagem. Nesse contexto dois nomes devem ser citados: o britânico Osbert Guy Stanhope Crawford e o padre francês Antoine Poidebard.

Crawford também procurou relacionar os seus estudos sobre a pré-história em relação ao ambiente geográfico, quando tirou fotografias aéreas a partir de planadores e balões (Bahn, Renfrew 1991: 69); Poidebard, em 1925, também se utilizou de fotografias aéreas da região da Síria para estudar rotas de caravanas em relação à fronteira de defesa romana no deserto sírio (Poidebard 1937), o que o levou, além de um conhecimento mais detalhado sobre o limes romano, a descobrir o porto da cidade fenícia de Tiro, na Líbia. Ambos, Crawford e Poidebard, notaram que a técnica da análise de fotografias aéreas possibilitava uma percepção sobre a relação de estruturas construídas tanto entre si quanto com o ambiente (Bahn, Renfrew 1991: 69-72).

"O mapeamento da distribuição dos artefatos possibilitou estudos de períodos específicos" (Trigger 2004: 241), o que influenciou pesquisas relacionando povoamentos pré-históricos e ecologia, como o trabalho de Cyril Fox sobre os povoamentos na Grã-Bretanha, que produziu algumas das mais importantes generalizações sobre a relação entre paisagem e história cultural; mais tarde essa sua abordagem foi aplicada em outras áreas (Trigger 2004: 241). Esses primeiros estudos fomentaram o interesse pela relação entre a sociedade humana e seu contexto ambiental, o que estimulou análises de paleoambientes, assim como sobre a adaptação das culturas a eles.

Dentre as influências no trabalho do arqueólogo britânico Grahame Clark, cite-se a sua percepção sobre o modo como os escandinavos estudavam as culturas em seu contexto ambiental, o que Clark adotou em uma perspectiva materialista, e sob a

neolíticos, e que, provavelmente, a escolha dessas regiões se deveu ao fato de o solo ser mais fácil de amainar (Trigger 2004: 240).

influência de abordagens funcionalistas de antropólogos sociais como Bronislaw Malinowski e Radcliffe-Brown (Trigger 2004: 255-256).

Clark desenvolveu, assim, uma interpretação ecológica, rompendo com a interpretação histórico-cultural do artefato-dominante de seus contemporâneos, arguindo que o estudo dos modos como as populações humanas se adaptam ao meio permite entender muitos aspectos das sociedades antigas (Bahn, Renfrew 1991: 33).

Entre 1949 e 1951 Clark escavou um sítio mesolítico em Star Carr (pântano a leste de Yorkshire) com o objetivo de recolher material orgânico (por exemplo, vestígios de alimentos) instrumentos de pedra e datar o sítio em relação a padrões de vegetação. Percebeu que não bastava relacionar os assentamentos antigos com a situação geo-climática atual, pois esta seria tão inconstante quanto os próprios agrupamentos humanos. Estas considerações exigem também do arqueólogo o estudo da história do clima, da topografia, da vegetação e da fauna (Clark 1966: 14).

Em meados do século XX o etnólogo norte-americano Julian Steward em uma visão materialista, interessou-se por explicar mudanças culturais: mostrou que as culturas interagem entre si, mas que elas também interagem com a paisagem, ressaltando essa adaptação ao meio como causa de mudanças culturais.

Chamou esse estudo de "ecologia cultural" (Bahn, Renfrew 1991: 33), no que foi bastante criticado pelo determinismo ambiental que pressupõe, mas que foi importante tanto pelo impacto teve nas Ciências Sociais, especialmente na Antropologia e na Arqueologia, quanto por sua proposta de explanação das mudanças a partir da consideração do meio, levando a um trabalho conjunto entre diversas disciplinas – Geologia, Geografia, Paleontologia, etc. – e ao uso de técnicas para o estudo da paisagem natural.

Steward inspirou o surgimento da Arqueologia dos Assentamentos, que se iniciou com o estudo de Gordon Willey sobre o Vale do Virú, no Peru, no qual dispôs a distribuição geográfica de sítios em vários períodos, através da utilização da combinação de mapas detalhados e fotografias aéreas, de material de prospecções e de escavações e no estabelecimento de datas de sítios por centenas de anos; constitui-se como um dos primeiros modelos de assentamento estudados em Arqueologia (Bahn, Renfrew 1991: 33). Willey, em uma mudança interpretativa com relação à Steward, "não negava que fatores ecológicos desempenham um papel significativo na configuração dos padrões de assentamento", no entanto "observava que muitos outros fatores, de natureza cultural e social, também se refletem no registro arqueológico, e não

estava disposto a considerá-los simples reflexo dos padrões gerais de adaptação ecológica" (Trigger 2004: 273-274); seu trabalho se constitui como um esforço pioneiro na tentativa de se interpretar mudanças culturais na longa duração.

No estudo arqueológico dos assentamentos passou-se a considerar a região dos arredores dos sítios como um todo, sem cair em determinismos geográficos, mas como uma forma de se entender a totalidade. Essas pesquisas que recobrem áreas extensas requerem métodos mais baratos e menos destrutivos, os quais foram sendo supridos por avanços técnicos ao longo do século XX, como pelas fotografias aéreas a partir de balões e aviões, assim como de radares (SLAR); e por prospecções de superfície com escavações pontuais e a utilização de detecção de estruturas com aparelhos remoto-sensores, que permitem a elaboração de detalhados mapas topográficos com a distribuição dos achados ao longo do espaço e do tempo – no que o GIS ajudou consideravelmente.

A partir desses desenvolvimentos, a Arqueologia da Paisagem se estabeleceu como subdisciplina arqueológica na década de 1970, quando M. Aston e T. Rowley, em 1974, aplicaram uma orientação metodológica de estudos da paisagem para o entendimento das fronteiras e dos sistemas de uso da terra na Inglaterra medieval, e com os estudos, em 1978, de Bowen e Fowler² sobre os modelos de uso da terra na Idade do Ferro (Jameson, Shaw 1999: 351).

Neste momento, no campo da Arqueologia Clássica, é interessante o trabalho de Raymond Chevallier³, arqueólogo, latinista e historiador francês que se dedicou ao estudo das vias romanas e de traçados antigos através de fotografias aéreas. Chevallier traça relações entre a Arqueologia da Paisagem e a História, pensando em uma “arqueologia da paisagem humanizada” (Chevallier 1976: 504), quando então a paisagem é tida como um palimpsesto da História, percebendo que fazia pouco sentido pensar nos sítios como pontos limitados em um mapa, assim como Crawford já vinha sugerindo desde a década de 1950.

Chevallier analisou dois exemplos de paisagens de pólis gregas da Itália do Sul: Heracléia e Metaponto, com o quê notou que a Arqueologia da Paisagem – notavelmente, no caso de seu estudo, através da análise de fotografias aéreas – tem

² Uma síntese de seus trabalhos pode ser encontrada em ASTON, ROWLEY. *Landscape archaeology: an introduction to fieldwork techniques on Post-Roman landscapes*. Newton Abbot, 1974; e BOWEN, FOWLER. *Prehistoric land allotment*. Oxford, 1978.

³ Raymond Chevallier foi membro da Academia Francesa de Roma e presidente honorário da Sociedade Francesa de Fotogrametria e Teledetecção; seus cursos de topografia histórica e fotointerpretação foram freqüentados por vários prospectores aéreos franceses, dentre eles R. Agache e J. Dassié.

permitido reconstituir a evolução física da paisagem, o que inclui a antiga linha da costa, as séries de terraços marinhos, as sucessivas embocaduras dos rios e traços de aluvionamento, os planos das cidades e das parcelas de linhas paralelas que correspondem a canais que disciplinavam a erosão nas terras, estas, sempre ameaçadas pelas aversões violentas próprias do clima mediterrâneo. Assim, Chevalier pensou em uma “paisagem humanizada” ao notar a necessidade de se relacionar a paisagem física e suas transformações com as pessoas que a habitavam e a modificavam.

Durante a década de 1990, sob a influência de correntes das Ciências Sociais como o Estruturalismo inspirado por Claude Lévi-Strauss, o pós-Estruturalismo e até mesmo a Fenomenologia, muitos arqueólogos e antropólogos têm dado menos atenção a aspectos econômicos e funcionais em favor de uma busca pelos modos como estruturas naturais e arquiteturas foram experimentadas pelas pessoas no passado, e como a antiga modificação da paisagem pode ser interpretada como reflexo de processos cognitivos (Jameson, Shaw 1999: 351): a contribuição metodológica desses últimos pode ser encontrada na própria mudança de perspectiva interpretativa, sobre o que se tratará mais adiante.

1.2. Espaço, lugar, território e paisagem.

O desenvolvimento de técnicas de prospecção de superfície intensivas, tanto no mundo no grego quanto em outras áreas, levaram à percepção de que os materiais de superfície são encontrados em uma enorme gama de formas, desde associados à estruturas arquiteturas com abundância de artefatos, até achados pequenos, difusos e em baixa densidade, ou mesmo artefatos ou estruturas isolados (Cherry 2005: 188).

Esta constatação tem forçado uma reflexão sobre as implicações espaciais da atividade humana, o que decorre na emergência da reavaliação do conceito de ‘sítio’ (Tartaron 2003: 37).

Neste sentido, o conceito de *non-site* ou *off-site* tem sido formulado para se referir desde a apenas um artefato disperso até uma pequena concentração de artefatos como unidade básica de registro dentro de uma região (Cherry 2005: 188). Este conceito é importante, na medida em que resulta de uma percepção da inadequação do conceito de ‘sítio’, geralmente definido como uma densa concentração de artefatos, e limites espaciais definidos; esta definição é inadequada, pois não dá conta de todos os níveis de atividade humana (Tartaron 2003: 37).

A percepção de que a atividade humana se dá em um espaço bem mais amplo do que o abarcado pelo sítio é essencial para os estudos arqueológicos que buscam entender as relações entre espaço e sociedade. Com o objetivo de entender estas relações, é importante ainda definir alguns conceitos que se relacionam com aquele de espaço.

O conceito de ‘espaço’, para a Geografia Humanista, ligada à corrente Fenomenológica da Filosofia, envolve noções gerais de extensão e dimensão, constituindo forma, sendo um meta-conceito, já que os outros conceitos de ‘lugar’, ‘território’ e ‘paisagem’ se referem ao espaço, mas já considerados enquanto obra humana (Tuan 1983). Já o conceito de ‘lugar’ é entendido para locais cheios de sentido, de significado, ou ainda, são locais específicos que são incorporados em mundos maiores por ações e significações humanas. O ‘lugar’, assim, é um ‘espaço’ que foi afetivamente apropriado, o que implica em uma relação com o tempo de significação deste espaço em lugar (Tuan 1983), ou seja, o lugar possui uma História, a qual deve ser considerada.

Os ‘espaços sagrados’ são ‘lugares’ na medida em que são ‘espaços’ afetivamente apropriados, enquanto sagrados, e que, por isso, possuem História. Mas, como será explicado mais adiante, utilizaremos a expressão ‘espaço sagrado’, tanto por ser a tradução do grego *témenos*, quanto pelo uso já estabelecido desta expressão para se referir a esses ‘lugares’ específicos⁴. O termo ‘sagrado’ seguido de ‘espaço’ já indica a sua apropriação afetiva, o que o define como um ‘lugar’.

Outro conceito importante é o de ‘território’. Pode-se dizer sumariamente que se trata de um conceito que envolve o ‘espaço’, sua fronteira e um poder, na medida em que o ‘território’ é uma porção de ‘espaço’ que é definido e delimitado por e a partir de relações de poder, o que leva a concluir que o território é uma realidade que está presente em qualquer espacialidade social (Zedeño 2008).

Este conceito também é essencial neste trabalho na medida em que é notável a fundação de espaços sagrados pela *khóra* de Gela como uma prática relacionada ao estabelecimento de uma autoridade política e que participa das preocupações dessa mesma autoridade em definir o território de Gela. Sabemos que o sagrado e o político

⁴ Uma alternativa seria ‘local/lugar de culto’ como utilizado por Veronese 2006 (*luoghi di culto*). No entanto, preferiu-se ‘espaço sagrado’ por ser a forma já corrente em estudos congêneres produzidos no país, especialmente nos trabalhos desenvolvidos no Labeca, p.ex. In. Hirata 2010; ou, Lilian de Ângelo Laky. ‘A atribuição do santuário de Casa Marafioti a Zeus Olímpio em Lócris Epizéfiri: um exercício de interpretação’. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. Suplemento 11, 2011, que utiliza a expressão similar ‘área sagrada’.

estavam difusamente relacionados no mundo grego, não sendo estranho, por isso, que o território da pólis fosse então definido e demarcado em relação com a definição desses espaços sagrados (Malkin 1987: 332).

Esta rápida apresentação dos conceitos que envolvem o espaço não esgota o tema, que é complexo e abrangente. Neste ponto, servem para demarcar como os mesmos estão sendo entendido neste trabalho.

1.3. A paisagem como objeto da Arqueologia.

Como se pôde perceber com a própria história do estabelecimento da Arqueologia da Paisagem enquanto subdisciplina arqueológica, o interesse na paisagem transcende disciplinas e divisões acadêmicas tradicionais. Assim, o arqueólogo que dela se ocupa tem à sua disposição enfoques diversos para pensar o que se dispõe de materialmente observável, sendo possível falar em paisagens políticas, paisagens econômicas, paisagens sagradas, etc., considerando uma mesma paisagem.

Deste modo, muitas podem ser as suas definições. De forma geral pode-se resumir essas definições afirmando que uma paisagem é um meio particular de expressar concepções de mundo, o que inclui aspectos políticos, religiosos, econômicos, assim como sensibilidades individuais ou coletivas diversas; sendo elas também um meio de se referir a entidades físicas: a mesma paisagem física – a realidade material – pode ser vista de diferentes formas por diferentes grupos culturais, por vezes ao mesmo tempo (Layton, Ucko 1999: 1).

A paisagem é uma realidade palimpséstica que se gera progressivamente da interação entre homem e ambiente, entre homem e homem e entre ambiente e ambiente, uma realidade complexa e que está em constante transformação, sendo parte, deste modo, de processos cognitivos tanto agenciados, na medida em que “as paisagens são meios particulares de expressar concepções de mundo” (Layton & Ucko 1999: 1), ou seja, elas são socialmente construídas; quanto como agentes, ao criar novos ambientes onde os indivíduos nascem e são socializados, os quais internalizam um conjunto de regras sociais e espaciais (Gosden 2005).

A Fenomenologia, teoria advinda da Filosofia, se preocupa, nas palavras de Maurice Merleau-Ponty, com o “estudo das essências”, sendo “uma filosofia que repõe as essências na existência” (Merleau-Ponty 1999: 1), pensando que o que o homem sabe do mundo, o sabe através de sua própria experiência do mundo (Merleau-Ponty 1999: 3). A perspectiva fenomenológica pressupõe um fundo filosófico para se entender a

materialidade, não se constituindo como uma teoria formal com propostas metodológicas, mas como atitudes, orientações e disposições para se *entender*. O ímpeto da Fenomenologia na Filosofia vem da obra de Edmund Husserl (1950), cujas proposições foram extendidas por Maurice Merleau-Ponty (1999), Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre, que influenciaram o pensamento de arqueólogos como Julien Thomas e Christopher Tilley (1994), quem se dedicou a pensar a Arqueologia da Paisagem a partir deste enfoque filosófico.

A Fenomenologia se dedica a entender os fenômenos, mas em se considerando que um fenômeno (evento ou pensamento) aparece ou se apresenta a um sujeito no mundo. A questão, então, é entender a percepção, a sensação dos fenômenos pelo sujeito (Merleau-Ponty 1999), o qual, como diz Renfrew, possui um “mapa cognitivo do mundo” (Renfrew 1994) a partir do qual perceberá os fenômenos. Em Arqueologia a questão central é entender a relação sujeito-objeto, o que pressupõe que se faça uma descrição das coisas como elas eram experimentadas no mundo pelo sujeito (Tilley 2005). Para tal, são significativos os processos mais ordinários de percepção humana: o que se vê, o que se toca, o que se cheira, o que se ouve, e como se dava a relação do sujeito com esses sentidos.

A Fenomenologia, assim, possibilita pensar diversas questões pertinentes à percepção da paisagem, assim como também sobre a percepção do grego antigo sobre o mundo como um todo, o que inclui religião e política, domínios sobre os quais nos preocupamos ao estudar as paisagens compostas pelos espaços sagrados gelenses.

Como dito, esta não é uma teoria arqueológica formal, assim, não se pretende entender a totalidade da percepção sobre os fenômenos por parte dos antigos gregos com relação à sua paisagem, mas considera-se as propostas da Fenomenologia interessantes, e sempre se procurará tê-las em mente, para se procurar entender a percepção de gregos e não gregos sobre a paisagem formada pelos espaços sagrados fundados por Gela.

Um paralelo que pode demonstrar a relevância de uma abordagem que considere as ideias da Fenomenologia pode ser feito em um contexto religioso temporalmente contemporâneo a nós, mas com muitos pontos de encontro com o ritual grego: um terreiro de Umbanda descrito por um fiel – o que faz toda a diferença na percepção sobre os fenômenos. Um terreiro de Umbanda, de forma geral, se constitui de um cômodo retangular onde se encontra um altar (*congá*), no fundo, com as imagens de santos católicos sincretizados com Orixás africanos; na frente, uma cerca separa um

espaço onde fica a “assistência” (os que vão se consultar com as entidades) e, do outro lado, os médiuns que incorporarão essas entidades. Há ainda outros apetrechos vários.

Mas o que o fiel sente nesse espaço que para ele é sagrado só pode ser entendido com a consideração de outros elementos. Primeiro, a intimidade do sujeito com relação àquele espaço, o que pode estar relacionado a muitos fatores. Segundo, o desenvolver do ritual: o toque dos atabaques, os pontos cantados (as canções), os sons que as entidades incorporadas emitem, o cheiro da defumação, o da água de alfavaca usada na incorporação das ‘Mães d’Água’, o fumo de corda, o charuto; o toque das mãos do médium incorporado no consulente (pessoa que eventualmente pode não ter recebido um toque carinhoso de outra pessoa no seu dia-a-dia), entre outros inúmeros elementos. Tudo isto está intimamente ligado à “percepção da sensação” do sagrado que o fiel desenvolve em relação àquele espaço.

Este caso foi citado para se mostrar a importância de se considerar esses fenômenos ordinários no estudo de um espaço sagrado. É importante saber os usos que eram feitos daquele espaço, mesmo em momentos quando não estava se realizando o ritual (funções bancárias, de asilo), e levar em conta que outros elementos faziam parte do espaço como um todo. Com isto, fácil é perceber que a paisagem, para além apenas do visual, é um meio ativo de comunicação, uma fonte de estímulos influenciando o comportamento humano, “através de trocas repetidas com o ambiente local o homem aprende e julga”; a paisagem está permeada “por um quadro de valores e de símbolos, cuja complexidade revela o volume e a variedade das comunicações (internas ou externas), contribuindo em seu valor expressivo” (Sanguin 1981: 576).

Para entender uma parcela desse universo cognitivo representado pela paisagem é necessário que se considere o que fazia parte do mundo cultural – assim como do cotidiano do espaço sagrado, como as práticas de axilo, bancárias, etc. – afinal, o espaço sagrado, inserido em uma paisagem que era sentida a partir de uma percepção formada na cultura, não estava dissociado do ritual que ali se realizava.

Os sons que faziam parte da cerimônia cultural, como o grito do animal sacrificado, a música e os cantos entoados (D’Allones 1963; Furley 2007; Lind 2009). Pierre Somville mostra a relação entre a música ritual e o êxtase religioso na cerimônia religiosa grega (Somville 1992) e André Motte mostra, por exemplo, como os Hinos Homéricos de época Arcaica manifestam expressões de emoção musical (Motte 2008);

os perfumes sentidos, como a queima da carne e da gordura do animal⁵, os incensos e perfumes usados na lavagem do corpo, do recinto e na própria cerimônia, assim como as flores e ervas (Burkert 1993), as cores (das flores, das roupas), dentre outros elementos. Ainda se considerando os modos como os elementos arquiteturais dos espaços sagrados eram percebidos, sem falar nas próprias divindades cultuadas.

Neste sentido, a paisagem também se conformaria como parte de um ‘mapa cognitivo’ do mundo, o que legitima o seu estudo para uma tentativa de se compreender como se pensava no passado. Este ‘mapa cognitivo’, ainda, não seria apenas um reflexo direto do pensar humano, mas também um agente na formação desse mesmo ‘mapa cognitivo’.

2. O sagrado e o político na materialidade.

2.1. Arqueologia do Culto e da Religião

Apesar de estar na esfera do subjetivo, do que não é palpável, a religião permeava todas as esferas da vida social no mundo grego, o que se traduz em vestígios materiais que se constituem tanto em objetos de culto quanto em objetos sacros, mesmo que não fazendo parte do ritual: não apenas os templos e santuários, mas também as expressões figuradas sobre cerâmica, moedas, os entalhes sobre estruturas e edifícios diversos, os depósitos votivos que não dependiam de estruturas formais de culto para existirem, dentre outros diversos tipos. O estudo do conjunto desse material se constitui no objeto da Arqueologia da Religião e da Arqueologia do Culto, áreas que hoje dispõem de instrumentos de análise muito mais precisos do que no passado, tanto com relação às técnicas de escavação e datação quanto com relação a uma estrutura teórica específica (Hirata 2010: 20).

Não se pretende aqui discutir o papel da religião e do culto nas sociedades, mas sim nos critérios gerais para reconhecê-los, ou seja, saber como este domínio é representado arqueologicamente.

Uma proposta teórica e metodológica mais robusta para o estudo do culto e da religião a partir das evidências materiais foi desenvolvida por Colin Renfrew, no Prefácio e no Capítulo 1 da obra *The Archaeology of Cult: the sanctuary of Phylakopi*⁶,

⁵ Para se conhecer os animais sacrificados pode-se recorrer à documentação textual, quando se conhece as divindades cultuadas. No geral, o achado de restos de ossos e de cinzas pode ser bastante útil. Um estudo significativo sobre a aplicação de técnicas da Zooarqueologia em um santuário grego: Leguilloux 1999.

⁶ Prefácio intitulado *The Archaeology of Cult*, e Capítulo 1 intitulado *Towards a Framework for the Archaeology of Cult Practice*.

de 1985, que se tornou o texto teórico fundamental sobre o estudo arqueológico do culto e da religião. Renfrew reconhece a ausência de um corpo teórico específico para a Arqueologia do Culto e da Religião, como vinha sendo denunciado pelos arqueólogos processualistas desde a década de 1960. Reconhecendo a possibilidade de se conhecer o domínio religioso a partir da evidência material, o arqueólogo britânico propõe então o estabelecimento de um sistema de inferências que permita apreender o religioso a partir de uma análise controlada das evidências materiais (Renfrew 1985: 11).

Com o desenvolvimento da Arqueologia Cognitiva, Renfrew ampliou suas perspectivas de pesquisa para o entendimento, através de vestígios materiais, de como funcionavam as mentes das pessoas no passado (Hirata 2010). Ela é definida por Renfrew como “o estudo dos modos passados de pensar, como inferidos a partir de restos materiais” (Renfrew, Zubrow 1994: 3), defendendo uma abordagem a partir da elaboração de estruturas de inferência que possam servir para entender como se utilizavam as mentes no passado, partindo da evidência material.

O modo mais concreto de se pensar o enfoque cognitivo seria, para ele, imaginar cada indivíduo como possuidor de um ‘mapa cognitivo’ do mundo (Renfrew, Zubrow 1994: 10), por meio do qual o homem dá significado ao mundo em que vive; e o que ele faz através da formulação de símbolos (Bahn, Renfrew 1991: 339). Mas o significado desses símbolos não é universal: está circunscrito a uma tradição cultural particular; os indivíduos de tal tradição, desde o seu nascimento, são formados de modo a dar o mesmo significado a símbolos particulares. Parte-se da noção de que a materialidade da cultura é produto de pensamentos e intenções humanas: de símbolos (Bahn, Renfrew 1991: 340).

Esses pressupostos são importantes na medida em que se considera que as evidências materiais constituem hoje a principal documentação para as pesquisas sobre a religião grega (Martin & Metzger 1976: 10). Essas evidências são diversas e numerosas, mas apresentam certa uniformidade, se bem que por vezes controversa, que permite caracterizar bem a natureza substancial e formal das expressões religiosas e dos cultos no mundo grego.

A plástica de bronze, mármore ou terracota⁷ é a base essencial da iconografia religiosa, fornecendo um repertório bastante rico de imagens divinas, para as quais temos um *corpus* sistematizado, o *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*

⁷Sem contar com os trabalhos em madeira, dos quais quase nada sobreviveu; destes, no entanto, temos algumas referências feitas pelos autores clássicos, muito notavelmente por Pausânias.

(LIMC), um léxico iconográfico de mitologia Antiga (grega, etrusca e romana) publicado em oito volumes entre 1981 e 2009 e realizado por uma comissão internacional de pesquisadores. Essa plástica, no entanto, possui o inconveniente de ter sofrido uma idealização clássica, influência dos esquemas dos ateliês (Martin & Metzger 1976: 10).

As estatuetas destinadas à oferta votiva (Fig. 1.1), são, outrossim, interessantes. Essas oferendas, munidas de atributos relacionados às versões míticas que quando aparecem contextualizados permitem a identificação de santuários e de tipos cultuais ligados a epítetos divinos específicos.

Fig 1.1. Siracusa. Estatuetas votivas encontradas no depósito do santuário de Deméter (Voza 1999: 97b – Acervo Labeca).

Os tipos monetários são outra série de documentos que nos fornecem dados relevantes, na medida em que sua iconografia está mais diretamente em contato com as tradições locais; para Roland Martin e Henri Metzger (1976: 10), a numismática se mostrou uma via fecunda de pesquisas sobre a religião após os estudos de Léon Lacroix. Um dos primeiros trabalhos a este respeito, que não é especificamente sobre moedas, mas que dedica uma sessão a elas, agrupadas segundo a representação de divindades é a obra de J. Overbeck, *Griechischen Kunstmythologie*, publicada entre 1871 e 1889.

Outra obra de referência é o *Sylloge Nummorum Graecorum*, que, assim como obras do mesmo gênero⁸, é publicado em edições segundo as instituições que abrigam as peças.

A pintura, especialmente sobre a cerâmica, também se constitui como outra série de documentos mais diretamente em contato com a realidade das crenças e dos ritos, “os temas mitológicos, as grandes cenas da vida religiosa, os diversos aspectos dos ritos e das festas refletem na decoração cerâmica uma vida religiosa permanentemente sensível às transformações de suas épocas” (Martin & Metzger 1976: 10). Mas nestes casos, infelizmente, os sujeitos estão mais relacionados com as manifestações religiosas de Atenas e da Ática. Assim, no mundo grego Ocidental, a decoração das métopas de Selinonte, das métopas do Heraion de Posidônia ou as *pinakes* de Locres (Fig. 1.2), que nos apresentam aspectos originais de mitos conhecidos no mundo grego – e especialmente no caso de Selinonte, do mito de Perséfone – não encontram paralelos na produção cerâmica.

Fig. 1.2. Locres. Gravura obtida a partir de uma pinake, representando Perséfone e Hades entronados (DARG 697)

Os locais de culto também são evidências sobre a natureza própria do culto realizado. Seja com relação à localização desses espaços (próximos de elementos naturais, no alto de colinas, próximos ao mar, etc.), seja com relação à estrutura arquitetônica do templo, que permite precisar certos ritos e formas de culto. Assim, é significativo entender porque e como os santuários são instalados na paisagem (Cole 2000: 135). Um exemplo é o caso dos edifícios do santuário de Elêusis, onde a natureza

⁸ É o caso, por exemplo, do *Corpus Vasorum Antiquorum* (CVA).

dos ritos de mistério se reflete na estrutura: sala de iniciação (o *telesterion*) fechado e isolado; plano baixo, como que simulando um acesso ao mundo inferior. É sugestivo que uma análise do témeno do santuário de Deméter *Malophoros* em Selinonte faz lembrar a estrutura daquele de Elêusis (Holloway 2000: 61), o que sugere que em Selinonte também se realizavam cultos de mistério.

2.2. Arqueologia do Poder

Também é possível identificar o poder em um contexto Antigo a partir da evidência material. Assim como para a Arqueologia da Religião, temos que inferi-lo a partir da interpretação de sistemas simbólicos constituídos materialmente por essas sociedades para expressá-lo (Hirata 2010).

Assim como com relação à Arqueologia do Culto e da Religião, não se intenta aqui discutir o papel do poder nas sociedades, mas sim nos critérios gerais para reconhecer como o poder é representado arqueologicamente.

Primeiramente, é necessário lembrar que “a distinção convencional entre religião e política obscurece a similaridade entre religião e política: ambas são formas de sistematicamente construir poder” (Price 1984: 247 *apud* Hirata 2010). Assim, os seus pressupostos teóricos e metodológicos não são diferentes, na medida em que em ambos se busca inferir aspectos cognitivos a partir da interpretação de um sistema simbólico constituído materialmente para expressá-lo.

O arqueólogo britânico A. Bernard Knapp (1988), ao discutir a relação entre Arqueologia, ideologia⁹ e poder, considerou a importância do domínio religioso na legitimação das hierarquias sociais e de poder, percebendo como objetos sagrados eram também objetos de prestígio. Para ele, “o estabelecimento do poder se liga ao uso e elaboração de símbolos e nos modos como símbolos chamam atenção sobre indivíduos particulares ou políticos” (Knapp 1988: 138).

Heródoto oferece um exemplo bastante ilustrativo a este respeito, em Gela. Telines, ancestral dos Deinomênidas, família de tiranos que mais tarde governaria a cidade, teria terminado com uma *stasis* ao nela entrar carregando os instrumentos sagrados das deusas ctônias (*Hdt.* VII, 53), assim reunindo os dois grupos dissidentes em torno desses objetos sacros. E lançando as bases sagradas e políticas para a tomada do poder por Gélon.

⁹ A. Bernard Knapp se vale do conceito de ideologia em um sentido como dado pela teoria marxista original (Hirata 2010).

O poder pode ser percebido na evidência material quando se procura por indicadores de assimetria nas relações de poder, que podem estar “na posse limitada a poucas pessoas de objetos raros ou valiosos, os chamados objetos de prestígio, na organização hierarquizada de áreas de enterramento, nas construções monumentais e executadas com tecnologias sofisticadas” (Hirata 2010: 22).

Em se observando o tamanho e a posição das evidências, que inclui desde bens de prestígio até edificações monumentalizadas, em um contexto geral – uma cidade, uma região ou uma paisagem, por exemplo – pode-se notar como se estruturavam as autoridades políticas.

Contextos funerários e residenciais são sítios privilegiados para se interpretar como se estruturavam as hierarquias sociais, que se refletem na presença de bens de prestígio e na monumentalidade das estruturas. Por exemplo, a presença de vasos gregos finamente trabalhados nos enterramentos de determinados indivíduos na Gália Celta das culturas Hallstatt e La Tène (Fig.), o que não aparece nas tumbas de todos os gauleses, evidencia que esses poucos indivíduos desfrutavam de um estatuto social mais elevado com relação aos demais (Villard 1988).

Os vasos gregos, que neste contexto passam a ser vistos como bens de prestígio, afirmam o caráter aristocrático do indivíduo, sepultado junto de carros de guerra, jóias e, na cultura Hallstatt, de típicos punhais aristocráticos (Duval *et all.* 1988: 11-18), tudo no interior de uma tumba cuidadosamente construída. Contexto que revela um *consumo conspícuo*¹⁰, na medida em que são bens que adquirem um valor sócio-político antes mesmo que econômico – através da construção e decoração da tumba e da colocação de bens valiosos – como uma dedicação da comunidade à ordem política.

Também a Numismática oferece muitas informações sobre o poder instituído, especialmente ao se recordar que o emissor da moeda representa um poder – que possui uma moral legitimadora do valor econômico expresso pela moeda.

“A moeda reflete muito exatamente o particularismo que caracteriza a organização política do mundo grego” (Lacroix 1975: 154), que não se resume à sua função econômica; ela é um meio de afirmar a existência da pólis e de manifestar os seus direitos de soberania, caracterizando-se, assim, como um emblema da pólis emissora.

¹⁰ Sobre *consumo conspícuo*, conceito cunhado pelo sociólogo Thorstein Veblen, se tratará neste capítulo, mais adiante.

A monumentalidade também é um identificador tanto de assimetrias sociais quanto da dedicação da comunidade à ordem política; e no caso da monumentalização dos templos, também à ordem sagrada. Ambas fundem-se: a ordem política então participa da ordem cósmica.

Fig. 1.3. Reconstituição do frontão do templo de Hera em Posidônia (Mertens 2006: 144, fig. 245).

Estruturas monumentais, tais como templos (Fig. 1.3) e palácios, e também sepulturas, estátuas, relevos e pinturas são significativos da expansão e comunicação da ideologia através de sistemas simbólicos (Veronese 2006: 50). Em sociedades como a grega, onde a religião era difundida sobre o poder e a ideologia e, logo sobre as representações iconográficas, os detentores do poder recorriam a métodos propagandísticos e instrumentais, como a edificação de obras monumentais, para impressionar, e para assegurar a própria autoridade (Veronese 2006: 51).

Com relação aos espaços sagrados gregos, vários podem ser os níveis de monumentalidade, de acordo com a presença ou ausência de estruturas no espaço sagrado: um templo, seja pseudodíptero, periptero ou hekatompedon, conjuntos de capelas, edifícios sacros ou recintos, grutas, altares, depósitos votivos ou ainda outras estruturas associadas, como teatros anexos (Veronese 2006: 86-89).

3. Os estudos sobre espaço, lugar, território e paisagem no mundo grego Ocidental.

As prospecções arqueológicas no Mediterrâneo contam com uma já estabelecida tradição de cerca de 30 anos de pesquisas, especialmente em área grega. Notavelmente os Projeto Messênia, na Grécia, e o Projeto do Sul da Etrúria, na Itália, durante os anos

1960 e 1970, os quais, ao transformarem a percepção acadêmica sobre o mundo antigo, deram início a uma nova e distinta subdisciplina arqueológica (Alcock, Cherry 2004 *apud* Finocchi, van Dommelen 2008: 14).

A tradição de trabalhos de prospecção na Grécia vem se estabelecendo através de diversos projetos, como o Projeto de Exploração da Argólida, o Projeto Arqueológico do Vale da Neméia, a Prospecção Arqueológica de Berbati-Limnes, a Prospecção da Lacônia, a Expedição Cambridge/Bradford da Beócia e o Projeto Nikópolis, no Épiro (Tartaron 2003: 27); práticas que vêm servindo para refinar as prospecções de superfície sistemáticas na região do Mediterrâneo e que tem derrubado as controvérsias sobre a legitimidade desta técnica como instrumento metodológico robusto para pesquisas com foco regional, ou sobre a contribuição que fornece para o estudo de todos os períodos do passado mediterrânico (Tartaron 2003: 23), na medida em que, como afirmam S. Finocchi e P. van Dommelen, o interesse nos estudos de assentamentos rurais não está em seu estudo *per se*, mas por possibilitar vislumbrar um quadro social, econômico e político dos quais esses assentamentos eram parte (2008: 17).

Um bom exemplo de projeto de prospecção arqueológica na Grécia voltada para o estudo da paisagem é o Projeto Nikópolis, no Épiro. Foram realizadas três estações de campo, de 1992 a 1994, onde se estabeleceram estratégias para amostragens e métodos explícitos de coleta e descrição de dados; a emergência e a proliferação de técnicas de prospecção sistemáticas e intensivas realizadas anteriormente na Grécia proveram o potencial para um quadro de trabalho que forma uma base para a comparação de dados entre projetos (Tartaron 2003: 26). Tanto os métodos e técnicas empregados quanto os dados registrados foram detalhadamente publicados (Wiseman, Zachos 2003; Tartaron 2003).

O Projeto Nikopolis foi formulado e conduzido com o objetivo de ser um experimento em Arqueologia da Paisagem com foco nas sociedades humanas que ocuparam o sul do Épiro, no noroeste da Grécia (Fig. 1.4), desde as primeiras ocupações até o período Medieval. Para isto se empregaram conjuntamente prospecções arqueológicas intensivas e investigações geológicas. Este método possibilitou determinar padrões de atividade humana e o entendimento de como a paisagem e outras estruturas naturais se relacionam com essas atividades, em uma busca pela compreensão das mudanças observadas em uma relação terra-homem através do tempo (Wiseman, Zachos 2003: 1-2).

A região do Épiro foi escolhida pela diversidade topográfica, incluindo regiões costeiras, lagunas, vales no interior, altas planícies e áreas montanhosas, o que provê uma variedade de ambientes para diversos tipos de atividade humana, conformando-se como um rico estudo de caso. Além disso, os primeiros vestígios Paleolíticos na Grécia são atestados no vale do rio Louros, no Épiro, o que evidencia a ocupação humana na região para os períodos pré-históricos.

Fig. 1.4. Mapa do Épiro e regiões adjacentes. A zona da prospecção é indicada por cruzes (Wiseman, Zachos 2003: 2).

Também interessante é a existência, na zona selecionada para a prospecção, da cidade de Nikopolis, a “cidade da vitória”, fundada por Augusto para celebrar sua vitória, em 31 a.C., contra Cleópatra e Antônio na Batalha de Ácio. “A criação de uma população urbana com o encorajamento oficial pela migração ou remoção forçada à Nikopolis de outras populações do Épiro, Acarnânia, Leucas, Amphilochia e Etólia, e a longa existência de Nikopolis como metrópole do Épiro, traz um número de problemas desafiantes na relação entre a cidade e o território” (Wiseman, Zachos 2003: 3).

Na Sicília grega, a avaliação das implantações urbanas das pólis, e hoje se podem ainda acrescentar os temas concernentes à *khóra* tem sido um dos principais temas de

estudos dos últimos 30 anos. É importante ressaltar que o estudo do processo de urbanização resume a história da Sicília em todos os seus aspectos – político, econômico, religioso e artístico – e evidencia a contribuição fundamental da prospecção aerofotográfica, a qual permite alcançar resultados substanciais nos âmbitos da identificação do plano urbano, da situação topográfica, do traçado de fortificações e das relações entre a *ásty* e o mar e a *ásty* e o campo – a *khóra* (Di Stefano 1999).

Já na década de 1980, Anthony Snodgrass (1982) reconhece a importância dos estudos sobre a *khóra* grega, defendendo a realização de prospecções arqueológicas no Mediterrâneo, o que conclui ao mostrar as vantagens de sua prática especialmente para contextos rurais, tema cuja importância emergiu com o reconhecimento da necessidade de se considerar a *khóra* para um entendimento sobre a pólis.

De fato, os estudos em Arqueologia da Paisagem na *khóra* grega têm servido para se perceber que a *khóra* e a *ásty* não estavam dissociadas dentro de uma noção de pólis (Ward-Perkins 1974). Fácil é notar que a *khóra* é bem mais vasta do que a *ásty*, o que adéqua a *khóra* como objeto de estudo às perspectivas de trabalho de campo da Arqueologia da Paisagem – as prospecções.

As *khórai* de algumas pólis coloniais gregas, como no entorno do Mar Negro, têm sido objeto de sistemáticos estudos, como é o caso de Quersoneso, uma colônia aquéia cuja *khóra* vem sendo estudada por russos e ucranianos já há quase um século, além de escavações recentemente iniciadas pelo *Institute of Classical Archaeology* da Universidade do Texas (Carter 2009: 14-15); também, na Magna Grécia, em Metaponto, outra colônia aquéia – Joseph C. Carter (2009) realizou um estudo traçando alguns paralelos com aqueles sobre a *khóra* de Quersoneso.

Outra pólis que teve a *khóra* sistematicamente explorada foi Posidônia (Paestum). Estrabão (V, 4, 13) oferece um relato condensado sobre a sua fundação: Síbaris, também uma colônia aquéia, fundou-a na margem do mar Tirreno, próximo ao rio Sele. A interpretação acadêmica tradicional afirmava que havia uma base comercial sibarita anterior à fundação e uma muralha que garantia o estabelecimento contra os etruscos, a qual teria sido destruída pelos lucanos no século V a.C., evidência de uma constante belicosidade com relação às populações locais.

Em 2002 Mikels Skele conduziu uma prospecção na *khóra* de Posidônia para a elaboração de sua tese de doutorado (Skele 2004). Ele trabalhou em um dos braços do Sele, o que foi acompanhado por um estudo geomorfológico do local. Na região da planície foram encontrados dois santuários, sendo um, o *Heraion*; também foram

encontrados restos de cerâmica rústica, telhas, fornos, necrópoles e outras estruturas. Além disso, foi identificada a produção mista de artefatos, e vias que ligavam os centros indígenas ao rio. A partir desse mapeamento – no qual Skele não encontrou estratigrafia de guerra, invasão ou destruição¹¹ – percebeu-se uma relação próxima de gregos e lucanos, e evidenciou que Posidônia, certamente, devia ter tido uma relação tanto com os indígenas quanto com a sua paisagem, bem diferentes da que se tinha imaginado até então.

Vejamos agora como essas mudanças de perspectivas teórica e metodológica e uma já estabelecida tradição de prospecções arqueológicas no contexto de enfoques em Arqueologia da Paisagem tem contribuído para o entendimento de questões concernentes ao espaço no mundo grego Ocidental.

Falar de urbanística é indagar sobre uma expressão vital de uma comunidade em um grau elevado de associação, o que exige que perguntas atentas e diacrônicas sejam dirigidas às comunidades que são diferentes umas das outras, o que leva em conta desde a natureza do solo até a economia, da estruturação social ao regime político e da religião às práticas culturais (Gafa 1989). A urbanização grega Arcaica durante o início da expansão grega ao Ocidente foi tema de diversos e profundos estudos, o que forma uma vasta bibliografia¹².

Aleksandra Wasowicz é uma arqueóloga que tem se dedicado há muitos anos ao estudo das pólis da área do Mar Negro, outra região que foi sede da fundação de diversas *apoikias* no período Arcaico (Wasowicz 1983a; 1999); a consulta aos seus trabalhos é muito interessante também para uma análise das *apoikias* ocidentais, seja pelos métodos arqueológicos utilizados, seja pelas interpretações que suscitem instigantes reflexões aplicáveis ao contexto siciliano (Wasowicz 1992).

Para entender “o programa urbano das pólis gregas” (1983b), Wasowicz se utiliza de métodos empregados por medievalistas nas pesquisas sobre topografia social das cidades da Idade Média, entendendo que o mesmo pode ser feito para as cidades antigas; segundo a pesquisadora este método ajudou a distinguir vários programas urbanos que refletem também programas econômicos, sócio-políticos e ideológicos,

¹¹ Não foram encontrados níveis estratigráficos de destruição nos muros, mas uma foi encontrada no Heraion. Deve-se considerar, no entanto, que o Heraion se encontrava em uma região fronteiriça de Posidônia, que poder ter sido objeto de disputas (Skele 2004).

¹² Para uma visão sobre cada um dos sítios, uma obra de interesse para as *apoikias* da Magna Grécia: Giuseppe Nenci, Georges Vallet. *Bibliografia topografica della colonizzazione Greca in Italia e nelle Isole Tirreniche*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 1977.

como é o caso de Quersoneso Táurica nos séculos IV-III a.C., cujos estudos mostraram que a planta urbana reflete o programa de uma pólis democrática (Wasowicz 1983b).

Também Roland Martin (1987), considerando as pesquisas arqueológicas italianas sobre as cidades gregas do sul da Itália e da Sicília, e das soviéticas sobre as antigas cidades do Mar Negro, percebe a estreita relação entre as estruturas urbanas da cidade e a divisão do território, o sistema de repartição das propriedades e os seus modos de exploração; em uma análise dos casos de Metaponto e Heracléia, na Itália, e de Olbia Pontica e Quersoneso, no Mar Negro, seus estudos orientam novos problemas de pesquisa sobre a relação entre a *ásty* e a *khóra* (Martin 1987: 581).

As *apoikias* do Ocidente, assim como aquelas do Leste, foram criadas “do nada”; a sua instalação teve que ser rápida, o que reflete com precisão as funções e os aspectos primitivos da cidade (Martin 1987: 583). Notam-se dois tipos principais de agrupamento urbano neste período (Martin 1983: 583; Vallet 1996a) e cujas diferenças nas estruturas correspondem a dois diferentes modos de ocupação e exploração do solo. Roland Martin divide entre as cidades sem território de exploração, orientadas para as práticas mercantis, dentre as quais estão as cidades de matriz étnica focéias; e as cidades com vasto território, de atividade essencialmente agrícola e, por isto, em dependência estrita de sua *khóra*, cujos exemplos melhor definidos são no Leste: Quersoneso (só para o séc. IV a.C.) e Olbia Pôntica; e no Ocidente: Metaponto, Lócris e Gela. Por este motivo, no caso das cidades desse segundo tipo, a consideração da *khóra* é essencial em um estudo sobre a pólis em questão.

No entanto, percebe-se que a instalação dos gregos nos entornos do Mediterrâneo Ocidental não foi um fato único e homogêneo, baseado em motivações e em resultados únicos, mas que esteve inserido em um movimento bem mais amplo dos gregos no Mediterrâneo (Vallet 1996a), diversidade de fatores que gerou fundações de muitos tipos. Para Georges Vallet é necessário considerar a natureza da pólis de onde partiram os fundadores, o que também não significa que a nova pólis tenha mantido esta natureza ao longo de toda a sua história; e deve-se levar em conta ainda a estrutura da pólis de onde partiram esses fundadores: a fundação de uma nova cidade não tinha a mesma função para pólis aristocráticas ou oligárquicas (Vallet 1996a), importância que Wasowicz notou em seu estudo sobre a organização espacial de Quersoneso no séc. IV a.C., que reflete uma organização política de tipo democrático. É interessante notar como mudanças de regime político coincidiam com grandes reformas nas cidades, caso de Atenas na ascensão de Pisístrato e depois também na de Péricles.

Não é o objetivo aqui discutir as motivações do processo de expansão grega na época Arcaica, mas notar que essas motivações devem ser consideradas na medida em que são fatores que intervêm nos tipos de fundação de novas cidades (Austin & Vidal-Naquet 1986: 71). E que não se pode resumir todo este movimento apenas em motivações econômicas de tipo Moderno.

Uma motivação não exclui outras necessariamente – uma pólis nova com motivações agrárias também praticava comércio, o que se percebe pela grande profusão de vasos produzidos em Atenas e pelas moedas de diversas proveniências encontradas em Gela, uma pólis de inequívoca vocação agrária¹³; em um primeiro momento é importante definir o que seria comércio no mundo grego Arcaico, "que pode significar quer procura de escoadouros (comércio de exportação), quer comércio de trânsito, quer procura de necessidades vitais (comércio de importação)" (Austin & Vidal-Naquet 1986: 71), o que leva a pensar que essas categorias de fundações poderiam muito bem coexistir, mesmo que uma predominasse.

As *apoikias*, ou, as cidades com território, diz Michel Gras, eram “cidades entre planície (*pedion*) e mar e os seus dois atributos essenciais (além das estruturas cívicas, políticas e religiosas comuns a todas as cidades gregas) são o seu território (*khóra*) e o seu porto (*epineion*)” (Gras 1998: 77). O que afirma a dupla vocação de todas as *apoikias* – agricultura e comércio.

Irland Malkin ressalta a importância da definição dos espaços sagrados, os *témenos*, quando uma nova pólis era fundada; os *témenos* eram partes integrantes do ato de fundação sob o comando do *oikista*, sendo um elemento constitutivo da divisão do território no interior da pólis (Malkin 1987: 332). É importante, assim, considerar o que era e como se estruturava o *témenos*.

O uso do termo “santuário” pode causar problemas. O termo *τέμενος* (*témeno*), que se pode traduzir como ‘recinto sagrado’, ou ‘espaço sagrado’ é mais preciso, na medida em que nem todo espaço sagrado necessariamente comportava um templo e nem se apresentava como santuário (Malkin 1987: 332). Sabemos que o essencial para o culto na religião grega era o espaço sagrado delimitado e o altar, *τέμενος* και *βωμός*

¹³ Não se está afirmando que a presença de cerâmicas importadas e muito menos de moedas evidencie a existência de uma prática mercantil como objetivo final; mas a presença desse material sinaliza a existência de trocas, mesmo que esporádicas, que visavam o abastecimento de bens para o consumo local.

(Burkert 1993), ao passo que o templo foi uma adição tardia e nunca verdadeiramente necessária.

Há diferença entre espaço sagrado (entendido como ‘lugar’, como dito acima) e área sagrada: o segundo é um ponto no espaço e o primeiro é o espaço em si mesmo, isto entendendo que o témeno é “um pedaço de terra, pertencente ao território da cidade e definido como sagrado” (Malkin 1987: 333). Uma área sagrada pode conter um ou vários espaços sagrados. Na Grécia Balcânica esses locais sagrados o eram pela tradição, como disse Martin Nilsson, “na Antiguidade a sacralidade pertencia ao sítio em si mesmo e o santuário era erigido ali porque o sítio era sagrado” (Nilsson. *Greek Piety*. Nova Iorque, 1948; 1969: 9 *apud* Malkin 1987: 334): afirmação tautológica (o sítio é sagrado porque é sagrado), mas que caracteriza a sacralidade como inerente ao sítio em função da tradição.

Os deuses eram venerados em topos de montanhas, cavernas, fontes, campos cultivados, encostas, bosques, montes de pedras, considerados como áreas sagradas; em alguns casos, mas nem sempre, os altares e templos eram aí construídos (Alcock 2002: 53). Em torno desses locais circulavam mitos e lendas, sendo um exemplo o próprio Monte Olimpo, tido como o lar dos deuses.

Em uma abordagem fenomenológica da paisagem é essencial considerar o caráter dessa área sagrada: a história – mesmo que mítica – e a sacralidade do local, a relação com pontos específicos da natureza e com determinadas divindades, enfim, a relação que as pessoas estabeleciam com esses lugares e as paisagens que conformavam.

No mundo grego Ocidental essas áreas sagradas fundadas na tradição não existiam e a escolha dos locais de culto se reveste de uma significação particular, pois implica em uma definição espacial no território da *apoikia*. Para a Sicília, Emanuele Ciaceri (1894) defendeu que os gregos aproveitaram os locais de culto das populações anelênicas, assimilando a sua paisagem sagrada e facilitando o sincretismo das divindades gregas com as divindades locais, o que explicaria a importância dos cultos de Deméter na Sicília e de Perséfone em Lócris; Vallet (1968) fez algumas observações críticas a este respeito, ao passo que aceitou a tese de modo geral.

Para G. Pugliese Carrateli, a existência de traços micênicos na Sicília teria levado à uma conseqüente escolha desses locais como sagrados pelos gregos. François de Polignac vê dificuldades nessa tese, pois a presença dos egeus (micênios e cipriotas) no Mediterrâneo Ocidental, apesar de ter deixado marcas nas populações da Sicília, não teve tanta duração e intensidade e o período de desaparecimento dos micênios varia

muito de um sítio para outro, o que tornaria arriscado deduzir que ideias e cultos do Egeu tivessem sido implantados e que tivessem sobrevivido entre os habitantes da ilha¹⁴ até a chegada dos gregos no século VIII a.C. (Polignac 1995: 97).

Polignac coloca ainda a hipótese da escolha dos locais em função de traços naturais que se impunham por si mesmos. Malkin critica a Polignac a este respeito afirmando que decidir o porquê da escolha dos locais em determinado ponto “exige da parte do Sr. de Polignac todo um edifício engenhoso de simbolismo consciente” (Malkin 1984: 335), sem saber se os gregos eram realmente conscientes desse simbolismo.

Em sua análise Malkin não considera os chamados santuários ‘extra-urbanos’, mas apenas os ‘urbanos’ ou ‘centrais’ definidos no momento de fundação da cidade; e defende que eram os oikistes, homens investidos de autoridade religiosa por Apolo, quem escolhiam as áreas sacras e o faziam segundo critérios racionais e funcionais, critérios não diferentes para a escolha do local das outras estruturas, como áreas de habitação, necrópoles, etc. (Malkin 1984: 336). “Na realidade colonial eram os homens que decidiam onde habitariam os seus deuses, eram os homens que santificavam os locais que queriam”; para Malkin, a divisão original do território, a organização pelo oikista dos espaços privados, políticos e religiosos, eram atos únicos e racionalmente planificados.

Ao se observar a definição dos espaços sagrados de Gela, nota-se que todas estas considerações são significativas. Há padrões de preferências por certos elementos naturais como encostas de montanhas e colinas, proximidade de vales férteis e nascentes, o que denota tanto escolhas racionais – políticas – quanto religiosas, sem que uma necessariamente exclua a outra. Há também casos de espaços sagrados definidos em locais já consagrados por habitantes anelênicos.

Daqui entende-se a necessidade de entender os modos de divisão e exploração do território nas pólis Ocidentais em sua relação com a definição das áreas sagradas e o caráter cívico e político que estas áreas assumiam.

É utilizada, como se pôde notar, uma definição dos espaços sagrados em referência à sua localização no território da pólis: em geral, em relação à *ásty*, o centro

¹⁴ Além disso, os grupos da Itália do Sul e da Sicília sofreram diversas e profundas transformações no início da Idade do Ferro, o que inclui movimentos populacionais, e o que alterou o seu *faciès* cultural, diminuindo as chances de perpetuação de heranças micênicas (Polignac 1995: 97).

urbano. É chamado de ‘santuário urbano’ aquele que está dentro da *ásty*; o ‘santuário extra-urbano’ seria aquele localizado fora da área urbana, em posição isolada na *khóra* da pólis (Marinatos 1993). Alguns autores adotam ainda a categoria de ‘santuário interurbano’ (Marinatos 1993) ou ‘santuário suburbano’ (Vallet 1968; Veronese 2006), que seriam os espaços sagrados situados na *khóra*, mas na vizinhança imediata da *ásty*, a uma distância de um quilômetro, no máximo (Vallet 1968: 84).

Os santuários ‘urbanos’ nas apoikias ocidentais, diz Polignac (1995), geralmente foram fundados na fase inicial de apoikia e, em alguns casos reproduziam um modelo importado da cidade-mãe no mundo balcânico. Caso observado em Gela, onde os santuários da *ásty*, fundados nos primeiros anos após o estabelecimento da cidade, reproduzem as mesmas divindades de Lindos, em Rodas, e de Creta, o que será objeto de estudo no Capítulo 4.

Já os santuários ‘extra-urbanos’ foram fundados uma geração (c. 30 anos) depois, quando as *apoikias* começaram a tomar vida própria enquanto pólis (Polignac 1995), quando o território e as hierarquias sociais e políticas estavam se definindo, sendo esses espaços sagrados, por isto, evidências para entender este momento: a definição, divisão e uso do território, o estabelecimento das hierarquias sociais e dos poderes políticos; caso notável na Sicília onde se percebe a relação entre a fundação dos santuários e a consolidação das tiranias.

Hoje esta classificação de santuário ‘urbano’, ‘extra-urbano’ e ‘suburbano’ ou ‘interurbano’ vem sendo posta em debate. A questão levantada é a de que os muros poderiam não servir necessariamente para *separar*, caso de Tasos, onde vestígios de muros do séc. VI a.C. indicam que eles serviam mais para ligar duas partes da cidade, criando um espaço de circulação, do que para separá-las (Polignac 2006: 215-216); situações semelhantes são observáveis em Corinto, Mileto e Atenas, o que leva a pensar no que estava nas noções de ‘dentro’ e ‘fora’ para os antigos gregos. Fato é que a existência de termos diferentes para se referir ao centro urbano (*ásty*) e para a área rural (*khóra*) indicam que os gregos percebiam diferença entre essas duas áreas. O que se propõe então é relativizar a visão de que essa separação seria rígida, o que é evidentemente um reflexo da divisão Moderna entre cidade e campo aplicada à cidade Antiga.

Isso é mais nítido ao se considerar a relação estrita entre a *ásty* e a *khóra*, em se lembrando que a maioria dos cidadãos que habitavam o núcleo urbano¹⁵ eram, na maior parte do tempo ou em tempo integral, fazendeiros (Bintliff 2006: 14).

As categorias citadas poderão ser eventualmente usadas durante a análise dos espaços sagrados gelenses, mas essas considerações deverão ser levadas em conta, o que significa que dizer que se determinado santuário é ‘extra-urbano’ não quer dizer que ele esteja ‘fora’ da vida da pólis ou mesmo desligado da vida na *ásty*.

3.1. O sagrado e o político nas paisagens.

Na consideração dos espaços sagrados na formação do território (definido a partir da relação entre espaço e poder) das pólis e em sua relação com o poder, a Arqueologia da Paisagem se tem mostrado uma área bastante fértil.

A percepção do político nos espaços, lugares e paisagens é um trabalho complexo, pois o político se inclui em diversas dimensões da vida, que não se restringem ao aparato de governo. Esta restrição pode reduzir a análise, especialmente para sociedades complexas antigas. Mais enriquecedor ao debate seria incluir a política em uma esfera sociológica e antropológica de locações formais, considerando-se relações de produção, de manutenção e de soberania, o que permite incluir relações geopolíticas entre os grupos e entre elites (Smith 2003: 11-12).

“Mais do que outras Ciências Sociais, as perspectivas arqueológicas sobre a vida política podem confrontar mais diretamente as dificuldades postas para entender a autoridade através dos espaços” (Smith 2003: 05).

Para Adam T. Smith (2003) há uma tendência nas Ciências Sociais em se focar mais no ‘quando’ do que no ‘onde’ no que se refere à vida política. Tanto as teorias marxistas quanto as neoliberais se restringem a explicações e críticas restritas a descrever transformações políticas através do tempo, privilégio temporal que Henri Lefebvre (1991) atribui à Hegel.

A partir de Hegel a temporalidade da História passou então a assumir o papel explanador central no entendimento da produção política, ao passo que “a espacialidade do Estado é removida a um problema puramente mecânico de engenharia, com pouca

¹⁵ Entre 70 e 80% dos cidadãos habitavam a *ásty*, segundo uma prospecção intensiva realizada no Egeu (Bintliff 2006: 14).

relevância para um entendimento geral da emergência de formas políticas, ou sobre a imagem da própria ordem civil” (Lefebvre 1991).

O espaço surge na Antropologia Política em meados do século XX, em Evans-Pritchard por exemplo, apenas como unidades de segmentos territoriais onde ocorrem performances e rituais. E com Giddens e Bourdieu surgem perspectivas orientadas em atores e ações com a consideração de relações entre espaço e tempo, mas ambos ainda não consideram a necessidade de uma sensibilidade espacial, reiterando o privilégio do tempo sobre o espaço em relações entre atores, no que falham em prover uma visão real de como o espaço está implicado na (re)produção de estruturas ou constrangendo agentes (Smith 2003: 14-15).

Desde a década de 1970 vários campos das Ciências Sociais tem se concentrado na formulação de enfoques críticos à espacialidade da política, procurando derrubar o historicismo hegeliano. Autores como Henri Lefebvre e David Harvey tem lançado algumas de suas premissas epistemológicas.

Harvey (2011) descreve a Modernidade como o tempo da dissolução do tempo e do espaço, em que o pensamento é baseado na coletividade, o “bem comum”. Na Pós-Modernidade essa dissolução se acelera, mas o foco do pensamento se individualiza. A consideração dos modos como o tempo e o espaço são sentidos hoje é importante na compreensão de como olhamos para essas mesmas dimensões no passado. Pois é evidente que o olhar moderno, influenciado pelo historicismo e pelo evolucionismo social, sobre o mundo antigo provê enfoques desespacializados sobre a política (Smith 2003: 17).

Marshall Berman (1982 *apud* Harvey 2011: 187), analisando o contexto da Segunda Guerra Mundial e da Guerra Fria, dedica-se a descrever o “homem fáustico” e as “relações pseudofáusticas”. Lembra das grandes obras e da visão propagandística difundidas por Stalin e Hitler, por exemplo, que promoveram a morte de milhões de pessoas com finalidades falsamente fáusticas – a política se volta à estetização do regime e não ao benefício das pessoas.

Essas obras e toda a articulação do espaço com fins propagandísticos se liga à ideia de que “o domínio sobre o espaço é uma fonte fundamental e pervasiva de poder social na e sobre a vida cotidiana” (Harvey 2011: 207). Nas sociedades capitalistas, onde a posse de dinheiro é a fonte de poder social, os medidores de tempo e os mapas precisos são altamente valorizados, refletindo a ideia de que o domínio dos espaços e

tempos “é um elemento crucial para a obtenção de riqueza e poder” (Landes 1983: 12 *apud* Harvey 2011: 207).

O domínio do dinheiro possibilita o controle do espaço e do tempo. Ao mesmo tempo, o domínio do espaço e do tempo podem ser reconvertidos em domínio sobre o dinheiro. Assim, a hegemonia política depende da capacidade de controlar o contexto material da experiência pessoal e social (Harvey 2011: 207).

Apesar da análise de Harvey se aplicar à Modernidade e à Pós-Modernidade, ela é importante ao levar em conta a necessidade de se considerar o espaço – o contexto material da experiência pessoal e social – para se entender a constituição do poder.

Ao se transferir essas reflexões ao campo arqueológico – na constituição das paisagens políticas – percebe-se a importância de se considerar as dimensões espaciais da vida política para se entender o ambiente criado, no qual tem lugar o poder ou as sensibilidades espaciais imaginadas através da criação de novas ordens. E em como essa espacialidade não era estranha aos antigos. Aristóteles, em sua proposta para as pólis ideais, descreveu as ordens espaciais para poder obter cada forma constitucional idealizada (Smith 2003: 19).

O que se percebe então é que as transformações políticas nas sociedades antigas eram predicadas na produção de paisagens muito específicas. O estudo citado acima de Aleksandra Wasowicz é um bom exemplo a este respeito. A partir de análises minuciosas de plantas de cidades gregas, considerando seus contextos políticos, sociais e econômicos, Wasowicz notou que os seus programas urbanos também refletem programas econômicos, sócio-políticos e ideológicos; caso de Quersoneso Táurica durante os séculos IV-III a.C., cujos estudos mostraram que a planta urbana reflete o programa de uma pólis democrática (Wasowicz 1983b).

Como visto, religião e poder estão interrelacionados no mundo grego Antigo, relação esta que se expressou materialmente de forma bastante notável. E o que se torna evidente, por exemplo, durante as tiranias sicilianas nos séculos VI e V a.C. quando muitos templos foram monumentalizados, apresentando-se como estruturas de destaque utilizadas para expressar o poder político.

A definição do espaço sagrado foi tema tratado acima. Em se levando em consideração o já discutido; e em se pensando que o uso dos espaços sagrados para afirmações de poder se torna compreensível ao se ter em mente que “a dimensão religiosa de uma paisagem afeta diretamente as preocupações existenciais das pessoas”

(Bowen 2009: 340). É possível afirmar que se a dimensão religiosa afeta diretamente a preocupação existencial do sujeito, quando o sagrado está misturado ao político, este último também passa a fazer parte dessas mesmas preocupações existenciais.

Para Francesca Veronese o conceito de sagrado é central na análise da realidade política, o qual ela considera como principal instrumento de comunicação ideológica e de controle político, imprescindíveis na formação da identidade do mundo grego. “O santuário é o local no qual era honrada a divindade, mas é ao mesmo tempo o meio através do qual o homem grego manifesta, uma vez em terra estrangeira, a tomada de posse do território e, em última análise, a sua superioridade em relação à realidade encontrada” (Veronese 2006: 35-36).

O seu panorama teórico está em torno dos conceitos de ‘paisagem sagrada’ e ‘paisagem política’, utilizando-se de modelos de investigação do território em Arqueologia: *Central Place Theory*, *Polígonos de Thiessen* e *Geographical Information System* (GIS). O qual é utilizado para a análise dos santuários da *ásty* (urbanos) e da *khóra* (inter/suburbanos e extra-urbanos) para verificar a hipótese de que a projeção do sagrado sobre o território das pólis sicilianas responde a critérios de natureza sociopolítica (Veronese 2006: 26).

Apesar do caráter paradigmático da tese de Veronese no que diz respeito ao estudo da relação entre poder e religião através da distribuição dos espaços sagrados no território da pólis, a autora não aprofunda o tema das sensibilidades mais semióticas desses espaços enquanto signos religiosos e políticos inseridos nas paisagens, como defende Adam T. Smith (Smith 2003: 08). O que procurará explorar na análise dos espaços sagrados gelenses, cujo *corpus* parte, em grande medida, daquele organizado por Veronese.

Nota-se então que o santuário não era somente um reflexo de práticas e ideias, mas que também era agente de transformação, na medida em que portava um discurso circunscrito nas estruturas, nas práticas político-religiosas – representadas pelo contexto geral do santuário; assim como na paisagem de que passou a fazer parte, a qual se preocupava não só com questões conceituais de “religião, realeza e moralidade”, mas também ao incentivar a reprodução, afirmação e a mudança em diversos domínios, como na organização da família e do poder – ao gerar prestígio – entre outros (Bowen 2009: 340). O espaço sagrado era agenciado, muitas vezes intencionalmente, mas também era agente, ao produzir efeito sobre as pessoas. E o espaço sagrado em um contexto de instituições sociais difusas é agenciado e agente não somente nas questões

do sagrado, mas também nas do político, do econômico, do artístico, e em muitos outros, formando, como defende Chris Gosden (2005), ambientes onde os indivíduos nascem e são socializados, os quais internalizam um conjunto de regras espaciais, mas também sociais, religiosas e políticas.

CAPÍTULO 2. GELA: DADOS PRELIMINARES.

Que o Ocidente grego se constitui como uma realidade particular dentro do mundo grego é o que já se tem defendido desde T.J. Dunbabin (1948), quem em 1948 tratou sobre os “gregos do Ocidente” em um trabalho feito a partir do cruzamento das documentações arqueológicas e textuais disponíveis, elaborando uma obra que trata de diversos aspectos da cultura grega Ocidental. Nesta obra há ainda um excelente relato sobre as populações anelênicas locais e sobre a situação arqueológica das cidades gregas na Itália do Sul e na Sicília.

Hoje, o processo de fundações¹ gregas sobre o Mediterrâneo Ocidental está muito bem documentado e é parte integrante de qualquer obra de referência sobre o mundo grego Antigo, isto porque, como afirmou John Boardman, “as cidades gregas no Ocidente eram prósperas, *nouveaux riches*; seus templos eram muito maiores do que os da pátria, sua arte muito mais florida. Da Grécia, artistas e filósofos podiam ser facilmente atraídos com comissões ou viagens docentes, e o seu trabalho nem sempre se prejudicava por isso” (Boardman 1986: 169). Com isto, é compreensível, por exemplo, que a arte monetária grega da Sicília seja considerada um exemplo de qualidade artística², tidas dentre as mais belas moedas já cunhadas (Rutter 2000).

A idéia não é tecer uma apologia ao estudo do mundo grego Ocidental, mas perceber que esta é uma área do mundo grego que tem as suas particularidades; e que o seu estudo pode trazer informações relevantes para entendê-lo como um todo, incluso as próprias origens da pólis (Polignac 1995).

Muitos autores, dentre arqueólogos e historiadores, concordam a este respeito. Anthony Snodgrass (1981) considera a época Arcaica como um “tempo de experiências”, um tempo de preparação, onde o processo de fundação das apoikias e *emporai* por todas as margens do Mediterrâneo e do Mar Negro foi parte importante. A origem da pólis pode ser percebida neste processo de experimentações dos gregos em

¹ Preferiu-se o uso do termo ‘fundação’ (em referência às fundações de *apokias* e *emporai*) ou ainda ‘expansão’ (em referência à expansão do mundo grego sobre áreas além da Grécia Balcânica) ao uso dos termos ‘colônia’ e ‘colonização’, que no contexto grego Arcaico pode causar equívocos.

² A moeda não é somente fonte para a História da Arte, mas também para outros domínios, a Numismática permite um melhor conhecimento sobre a organização social e política, administrativa ou tecnológica, os modos e procedimentos para a sua circulação – em se considerando que junto da circulação de moedas, também circulam pessoas. Também são fontes para o cognitivo, pois ao partir “do documento, chega à mão daquele que o fabricou e ao pensamento que o inspirou” (Frère 1984: 15). Mais adiante se falará um pouco sobre como o achado de um tesouro monetário no santuário de Via Fiume (Gela) pôde ser uma fonte para se entender alguns aspectos do próprio espaço sagrado.

ambiente ultramar; pesquisadores do *Copenhagen Polis Centre*, preocupados com a definição de pólis, têm afirmado que na Grécia Balcânica o processo de sua formação ocorria desde a Idade do Bronze, de forma paulatina, em se considerando que a comunidade política tenha surgido antes mesmo da urbanização, ou seja, antes de uma definição territorial da pólis; já as apoikias ocidentais foram criadas “do nada”, em um ambiente circundado pelo elemento não-grego, e o que exigiu dos gregos que se assentavam uma definição mais precisa do que seria o território, momento em que surgem os primeiros exemplos de planos urbanos pré-concebidos (Fischer-Hansen 1996: 317-319).

1. Gela e o Mediterrâneo.

1.1. A expansão grega no Mediterrâneo Ocidental: a primeiras geração de apoikias fundadas na Sicília.

A colonização grega histórica se iniciou no século VIII a.C. em um contexto de transformações de diversas ordens no mundo grego balcânico Arcaico (Austin, Vidal-Naquet 1986: 59-70). As cidades fundadas na Ásia Menor e no entorno do Mar Negro formam, contudo, uma realidade diferente daquela que se percebe nas cidades fundadas no Mediterrâneo ocidental. T. J. Dunbabin, que em sua obra de 1948 cunhou o termo “gregos do Ocidente”, elaborou um dos primeiros quadros gerais do mundo grego Ocidental³ a partir do cruzamento de fontes escritas e de material arqueológico, o que resultou um trabalho multifacetado que compreende diversos aspectos da cultura grega ocidental, e que, apesar das críticas posteriores⁴ continua uma obra bastante consultada (considere-se a profusão de notas a seu respeito em diversos periódicos).

No contexto de uma obra que procura perceber a economia Antiga integrada à sociedade, Michel Austin e Pierre Vidal-Naquet (1986), analisaram esse movimento de fundações de novas cidades, descartando a alternativa: procura de terras (apoikia, fundações para se tornarem cidades independentes) *versus* comércio (*emporion*, estabelecimentos estritamente comerciais), e colocaram que, em primeiro lugar, deve-se definir o que se entende por comércio⁵, e depois, que a existência de uma motivação não

³ De fato, Georges Vallet afirma que após o período da colonização arcaica já não se pode mais falar em colonização grega no ocidente, mas em mundo grego do ocidente (Vallet 1996b: 4).

⁴ Nota-se que a análise de Dunbabin estava impregnada pelo contexto imperial britânico em que ele vivia. Sobre esta crítica: DE ANGELIS. 'Ancient past, imperial present: the British Empire in T.J. Dunbabin's "The Western Greeks"'. *Antiquity*, 1998.

⁵ "Que pode significar quer procura de escoadouros (comércio de exportação), quer comércio de trânsito, quer procura de necessidades vitais (comércio de importação)" (Austin, Vidal-Naquet 1986: 71). Notam-

deve excluir a outra; estes tipos de fundações coexistiram (Austin, Vidal-Naquet 1986: 71).

Também Georges Vallet (1996a) percebe que a instalação dos gregos no Mediterrâneo Centro-Occidental não foi um fato único, mas que está inserido em um movimento mais amplo dos gregos no Mediterrâneo, assim como não foi baseado em motivações e em resultados únicos, o mesmo que notaram Austin e Vidal-Naquet; neste sentido, para Vallet, deve-se considerar: 1. a natureza da fundação da colônia (apoikia ou emporion) – o que não significa que a nova pólis manteve essa natureza ao longo de toda a sua história; 2. levar em conta a estrutura da pólis fundadora: a fundação de uma cidade não tinha a mesma função para pólis cuja organização social era de tipo “militarista”, como tinha para as pólis com uma organização aristocrática ou para uma oligárquica. Neste ponto, Vallet esquematiza: à certas colônias dórias (como Gela e Siracusa) que se puseram à força em seu território, as colônias calcídias (como Hímera), cuja penetração foi progressiva e os contatos com os indígenas marcados pela tolerância; e, enfim, os entrepostos iônios de oligarquias mercantis no Ponto Euxino e no Extremo Ocidente, como Massália, na costa da Gália, Alália, na Sardenha, e Eléia, na Magna Grécia. Apesar de não se poder generalizar a tal ponto, o que Vallet quer fazer notar é que a distinção entre colônias de povoamento e colônias comerciais é fundamental.

E: 3. Vallet ainda nota a importância de se considerar a estrutura das populações já anteriormente instaladas (índigenas, fenícios, ou outros gregos). Neste aspecto é interessante a tese de R. Ross Holloway (2000), quem entende as motivações do movimento colonial grego como originadas em membros das aristocracias das cidades gregas que estavam descontentes com as transformações impostas pelos legisladores desde o início do período Arcaico, medidas que os restringiam e que, assim, instava-os a migrarem para fundar novas cidades. Desta forma, percebe-se que "no vasto movimento que levou os gregos a expandir-se em torno do Mediterrâneo e do mar Negro, há que fazer intervir vários fatores e distinguir entre vários tipos de estabelecimentos" (Austin, Vidal-Naquet 1986: 71).

Falar em "colonização" pode causar alguns equívocos na medida em que o termo evocaria a colonização de tipo moderno efetuada pelos Estados Nacionais europeus na América, na África e na Ásia. O termo é equivocado "porque a maior parte das novas

se as categorias de Weber de análise para cidades, com quem tanto M. Austin e P. Vidal-Naquet, quanto M. Finley dialogam constantemente.

bases gregas do século VIII ao VI a.C. começaram como comunidades políticas independentes, e não como postos avançados do império, nem como dependências dos seus fundadores metropolitanos" (Cartledge 2002: 86). Um modo de se evitar esta interpretação é considerar a relação entre as pólis coloniais e as pólis fundadoras; ou, aquelas de onde partiram os grupos colonizadores. Vallet (1996b) examina a partir da questão: essas fundações eram sempre feitas por uma cidade, ou elas puderam nascer a partir de homens de origens diferentes e, deste modo, poder-se-ia mesmo falar em metrópole? De forma geral Vallet afirma que cada nova cidade da Magna Grécia e da Sicília estava em ligação direta com uma cidade grega considerada como sua cidade-mãe; mesmo porque, segundo a tradição, a escolha do local da fundação era determinada pelo oráculo de Delfos (como foram os casos de Régio, Crotona e Tarento), o que deixa claro que a expedição fundadora era organizada pela cidade de onde partia a expedição, ou, ao menos, sob os seus auspícios.

Fundação com aspecto oficial que se explica pela ligação religiosa que existia necessariamente entre a cidade-mãe e a colônia – que era fundada pela "transferência de um culto" – *afidrimá* (*Str.* IV, 1, 4), realizada pelo oikista, o fundador enviado pela cidade-mãe e que, em muitos casos, acabou heroicizado na apoikia, e cuja tumba passou a receber culto (Malkin 1984). As ligações entre as duas – a cidade-mãe e a apoikia – diz ainda Vallet, permaneceriam, deste modo, mais no âmbito religioso, moral e sentimental do que no político e econômico (campos que devem ser analisados no contexto do mundo Arcaico), constituindo-se estes dois últimos como domínios muito mais soltos.

"A arqueologia revela um padrão complexo e notável de trocas culturais, especialmente entre gregos e não gregos" (Cartledge 2002: 87-88): quando chegaram à Magna Grécia e à Sicília os gregos encontraram comunidades estáveis, estabelecidas há séculos, e em grandes assentamentos, como Pantálica, próxima de Siracusa, ou Francavilla Marittima, próxima de Síbaris, geralmente em montes e distantes do mar⁶, e que possuíam técnicas ligadas a uma avançada cultura da Idade do Ferro (Graham 2006: 94).

⁶ O Siculano II (séc. XV-IX a.C.) foi dividido por P. Orsi em uma primeira etapa na costa (1400-1000 a.C.), cujo sítio típico é Thapsos, caracterizada pela ocorrência de importações micênicas; e depois em uma etapa das montanhas (1000-800 a.C.), para a qual Pantálica é o sítio típico. Foi durante esta segunda etapa que os gregos iniciaram a fundação de colônias na Sicília. Note-se ainda o Siculano III (800-650 a.C.) – sítio de Finocchito, com importações do geométrico grego; e Siculano IV (650-500 a.C.) – sítio de Licodia, com importações coríntias (Dunbabin 1948).

Os gregos também entraram em contato com os fenícios e púnicos, estabelecidos na parte oriental da ilha e com quem mantiveram tanto relações pacíficas quanto bélicas ao longo de toda sua história. Como dito, cada diferente grupo étnico grego teve uma relação diferente com essas populações, as quais devem ser consideradas em uma compreensão da caracterização do próprio mundo grego Ocidental.

Tucídides, quem oferece um relato condensado sobre as primeiras fundações na abertura de seu sexto livro, fornece-nos as datas das principais cidades fundadas pelos gregos na Sicília nos séculos VIII e VII a.C. (Domínguez 2006: 255). Após muita discussão, as datas de Tucídides são consideradas aproximadamente corretas, mas não absolutas, considerando-se que estas se baseavam em cálculos por gerações (Holloway 2000: 46-47). Adolfo Domínguez se utiliza das datas tucidideanas para organizar o seu quadro de fundações gregas na Sicília, distintas em "primeira geração de colônias" e "colonização secundária", em geral, sub-colônias fundadas pelas primeiras.

As primeiras colônias foram fundadas por gregos de Cálcis, na Eubéia, uma ilha fechada à costa da Ática e da Beócia (Holloway 2000: 45). A primeira foi Naxos⁷, em 434 a.C., fundada, segundo Estrabão (V, 2.2), sob a liderança do oikista Teocles, que contou, além de calcídios, com alguns iônios e dórios. O local escolhido, a 50 km a sul do Estreito de Messina, foi de antiga visita dos eubeus; de fato, a importância do Estreito de Messina nas rotas que ligavam os eubeus do Egeu com o Mar Tirreno é óbvia (Domínguez 2006: 256, 263). Era reconhecida a primazia da fundação de Naxos, o que se nota pela realização de sacrifícios no altar de Apolo Arquegeta (o fundador) em Naxos, que ainda existia no tempo de Tucídides (Dunbabin 1948; Graham 2006: 103), conferindo-lhe caráter de santuário de afirmação de uma helenidade regional.

Segundo Tucídides, após seis anos (428 a.C.), Teocles partiu de Naxos para fundar Leontini, que passou a controlar a margem sul da planície de Catânia, dominação a qual se estendeu por toda a planície depois da fundação da cidade de Catânia. A primeira geração de colônias eubéias se completou com as fundações de Milae e Zanclo – segundo Tucídides, estabelecida por um grupo de piratas de Cumas.

Por fim, os calcídios fundaram Himera, que, junto de Milae, foi a única colônia do período Arcaico na costa norte da Sicília; Tucídides (VI, 5.1) fala da existência de três oikistas, o que é interpretado como o resultado de diferentes grupos colonizadores: os

⁷ Mas Naxos não foi a primeira colônia no ocidente, e sim Cumas, a norte de Nápoles, também um assentamento Eubeu; cite-se do mesmo modo a colonização não oficial de Ísquia, uma ilha vizinha (Holloway 1991: 46).

calcídios de Zancle, os *Myletidae* de Siracusa (expelidos da cidade em função de uma *stasis*), ou de Milae, segundo a interpretação de Jean Bérard – o que explicaria o seu nome, e o que tem paralelo em Estrabão (VI, 2.6), que considerava Himera uma colônia de zancleanos instalados em Milae; haveria, ainda, um terceiro grupo, o que se supõe pela existência do terceiro oikista em Tucídides, mas não era nem de siracusanos e nem de calcídios (Domínguez 2006: 292-293).

Himera é um caso interessante de colônia mista (dórios e calcídios) e que pode, em alguns aspectos, ser posta em paralelo com a fundação mista de Gela, como na escolha do dialeto e da *nomina* de naturezas diferentes.

A fundação de Siracusa em 733 a.C. pelos gregos de Corinto, no Peloponeso, sob a liderança do oikista Àrquias, provavelmente um Baquíada – família de governantes de Corinto que alegava ter origens em Hércules (*Tuc.* VI, 3.2) – evidencia a presença de um novo grupo étnico na Sicília, os dórios. Eram da região coríntia de Tenea, o que sugere o caráter agrário da apoikia, mas os interesses em trocas são atestados pela distribuição de vasos proto-coríntios entre os nativos (Dunbabin 1948). Junto deles, haveria ainda grupos de megarenses e de argivos.

Siracusa foi a fundadora de algumas das cidades da "colonização secundária", ou, de sub-colônias como Acras (663 a.C.), Casmene (643 a.C.) e Camarina (598 a.C.), cada uma delas refletia diferentes interesses de sua cidade-mãe, essencialmente no contexto de aspectos políticos. Diferente de outras sub-colônias, elas não eram independentes, e as duas primeiras foram estabelecidas no interior e não na costa, o que teria servido para assegurar o eficiente controle do território para benefício de Siracusa, servindo mesmo como postos fronteiriços que reforçavam a presença siracusana na região (Domínguez 2006: 284-285).

Mégara Hibleia foi fundada por colonos de Mégara Nisea em 728 a.C., na ponta sul do Golfo de Catânia. Na Grécia, Mégara era inimiga de Corinto, para a qual tinha perdido a parte sul de seu território no fim do século VIII a.C.; percebe-se, como reflexo, que na Sicília as suas áreas foram divididas em esferas de influência (Dunbabin 1948). Autores como Tucídides, Estrabão e Polieus afirmam que os calcídios e os megarenses deixaram a Grécia juntos e que ambos viveram em Leontini, de onde, após uma experiência conjunta sem sucesso, os megarenses se retiraram para Tapsos, a 60 km a norte de Siracusa, onde o oikista Lamis morreu. Neste ponto foi estabelecida a cidade após o rei sículo Híblon ceder parte de seu território – o nome da cidade comemora o nome do rei nativo (Domínguez 2006: 275-276; Graham 2006: 106-107); e

onde se pode supor, por certo edifício na ágora conjecturalmente identificado como *herôon*, que havia um culto ao oikista heroicizado (Malkin 1984: 12).

Mégara Hibléia, do ponto de vista arqueológico, é a colônia grega siciliana mais bem conhecida, graças às escavações realizadas especialmente na área da ágora arcaica (Domínguez 2006: 277; Vallet 1996c; Holloway 2000: 49). E aí, citem-se os trabalhos de Paolo Orsi no início do século XX, que devotou cinco campanhas de escavação nas necrópoles (Holloway 2000: 50), assim como os de Georges Vallet e de François Villard, pela *École Française de Rome*.

Os megarenses de Mégara Hibléia fundaram Selinonte em 628 a.C., tendo obrigado a Pamillus, o oikista, a vir da cidade-mãe, Mégara Nisea (Domínguez 2006: 298). A prática de solicitar um oikista à cidade-mãe para a fundação de sub-colônias parece ter sido uma prática comum, o que teria acontecido também para a fundação de Zancle, de Camarina e de Agrigento (fundada por Gela), atitude relacionada às já referidas ligações sentimentais e religiosas das apoikias para com as suas cidades-mães (Vallet 1996a). No caso de Selinonte temos apenas o nome de um oikista, o que sugere que apenas um contingente de megarenses teria chegado até o local (Domínguez 2006: 299).

1.2. A fundação de Gela.

Dentre a primeira geração de colônias, Gela foi a última. Fundada, segundo Tucídides, em 689/88 a.C. (45 anos após Siracusa). A área escolhida pelos colonizadores, na costa sul da ilha, e a sua origem no mundo dório insular, de Creta (dos quais Entimo era oikista) e Rodes (Antifemo era o oikista), fazem de Gela um caso peculiar (Domínguez 2006: 279). Como se vê, dois eram os oikistas de Gela, mas parece que o elemento ródio predominou.

Tucídides (VI, 4.3) informa que antes mesmo da fundação, havia uma cidadela fortificada chamada *Lindioi*. Isso sugere que o assentamento ródio (mais precisamente os ródios de Lindos) já existia. Hoje acredita-se que esse primeiro assentamento lúndio ficava sobre Capo Soprano, onde, após a fundação de Gela em 688 a.C. permaneceu uma fortificação. Deste ponto, exercia controle sobre a foz do rio Gelas, do qual acabou tomando o nome.

Outros autores antigos como Calímaco atribuem a fundação de Gela diretamente aos lúndios (Domínguez 2006: 279), e mesmo quando o elemento cretense é lembrado, a preponderância do elemento ródio é sempre considerada, como em Heródoto (VII, 153).

As escavações em ambos os lados da colina de Molino a Vento, onde fica a acrópole, e em outros pontos da futura cidade grega mostram um período de aparente ocupação entre meados do século VIII e os inícios do VII a.C. (De Miro, Fiorentini 'Gela protoarcaica'. *ASAA* 45, 1983: 55-64 *apud* Domínguez 2006: cf.), o que confirma a tradição de Tucídides, mostrando que o grupo dos ródios estabeleceu uma base de operações neste ponto da costa sul da Sicília (comércio ou controle de um importante ponto de navegação).

Adolfo Domínguez (1989) defende que este primeiro estabelecimento ocupava a região que vai do rio Dirillo até o setor ocidental da colina de Gela, e que se identificava como *Lindioi* (*Tuc.* VI, 4,3); já para Piero Orlandini esta primeira ocupação estava circunscrita à própria colina de Molino a Vento, futura acrópole de Gela (Orlandini 1963: 55-56), o que Fiorentini não acreditou ser possível (Fiorentini *et al* 1983 *apud* Domínguez 1989: 276).

Uma geração depois, em consequência de problemas em sua cidade – uma *stasis* confirmada por um escólio à Píndaro (*ad. Ol.* II, 2.15) – alguns lúndios teriam deixado Rodes⁸. E com o intento de incrementar as oportunidades, teriam levado outros gregos de Rodes e um pequeno grupo de cretenses, talvez com seu líder próprio, Entimos, além de outros pequenos grupos de dórios insulares (Telos, Tera, Cnido?) e dórios peloponésios (Messênia) (Domínguez 1989: 275; 2006: 280).

Para a fundação, Diodoro da Sicília informa que Antifemo e Entimo de Creta foram consultar a pitonisa em Delfos. Esta, dirigindo-se a Antifemo (e não a Entimo), anunciou: “Entimos e tu, filho belicoso do glorioso Craton, vós dois que vão habitar nas terras da Sicília, construam uma cidade tanto cretense quanto ródia na embocadura do Gela, e dêem a essa cidade o nome sagrado desse rio” (*Dio. Sic.* VIII, *Excerpt. Vatican.*, p. 11 e 13). O nome escolhido, então, poderia ser aquele mais neutro com relação à ocupação anterior, chamada *Lindioi* (Domínguez 1989: 275).

Assim como em Himera, vêem-se os elementos de um dos grupos étnicos fundadores prevalecer: um exemplo é o culto que se estabeleceu ao oikista Antifemo de Rodes⁹, ao passo que Entimo de Creta não recebeu culto (Hirata 1986), pode-se citar também o fato de que a divindade da acrópole era a Atena de Lindos.

⁸ A fundação de Faselis, na costa da Ásia Menor, seria contemporânea à de Gela (*Athen. Deip.* VII, 297 f *apud* Domínguez 2006: 280)

⁹ Seu culto é atestado por um grande número de fontes textuais e por uma inscrição votiva encontrada em um *kylix* ático datado do século VI ou V a.C. com uma dedicação à Antifemos (*SGDI* 3 5215)

"Esta grande diversidade de origens talvez justifique a explanação dada por Tucídides (VI. 4. 4), quando ele afirma que a *nomina* da nova cidade foi dória. Ele só dá esta informação quando procede com fundações mistas como Himera (VI. 5. 1) ou Agrigento (VI. 4. 5)" (Domínguez 2006: 280). No entanto, apesar da preponderância ródia, a influência cretense é notável, através de produtos típicos (e escassos no restante da Sicília), além de outras esferas de influência cultural, incluindo a religião (Domínguez 2006: 281), notavelmente o culto ctônio, como notou Ernesto De Miro¹⁰.

2. Gela: história de uma pólis no mundo grego siciliano.

Gela ocupava uma longa colina paralela à costa, sendo na parte oriental onde se situava a acrópole, a qual comportava o santuário de Atena Lindia (*Corpus*, 01), do século VII a.C., outros dois templos, além de pequenos locais de culto, ou *naskoi* (Domínguez 2006: 281). Na costa os barcos atracavam com facilidade e a planície do interior era consideravelmente fértil (Dunbabin 1948).

Os edifícios I e II (*Corpus*, 01) da acrópole parecem ser santuários, o que prova que esta área já havia sido definida como témeno desde a fundação. O edifício I data do século VII, mas encontra-se sobre um depósito votivo de fins do século VIII a.C. Também o *Atenaion* – edifício A – (*Corpus*, 01) é do século VII, o que não deixa dúvidas sobre o caráter sacro da área em questão.

Com relação aos primeiros tempos, escavações recentes¹¹ têm descoberto a área do porto a leste da acrópole, na embocadura do rio Gelas, onde muitos barcos podiam ser facilmente acomodados (Asheri 1970b: 758).

Na parte ocidental da colina ficava a área da necrópole. Entre a área dos mortos (ocidente) e a dos deuses (oriente), ficava a área de habitações – do fim do século VII ao início do VI a.C. (Fig. 2.1, traços em preto e em verde) (Asheri 1970b: 758; Domínguez 2006: 283).

(Domínguez 2006: 280-281) e pela identificação de um *herôon* de Antifemos, por Orlandini, mas cuja atribuição é incerta (Malkin 1984: 13-14) e que forma uma das áreas sacras do *corpus* deste trabalho.

¹⁰ Este tema é discutido In. Ernesto De Miro. 'Influenze cretesi nei santuari ctoni dell'area geloo-agrigentina'. *CASA*, 13, 1974.

¹¹ Sobre as últimas escavações em Gela: Wilson, R.J.A. 'Archaeology in Sicily 1988-1995'. *AR*, 1996; De Angelis. 'Archaeology in Sicily 1996-2000'. *AR*, v. 47, 2001; e De Angelis 2006-2007.

2.1. A primeira stasis.

Após a fundação, a primeira notícia que temos sobre Gela é sobre uma *stasis*. Conta Heródoto:

Originário de Telos, ilha situada nas proximidades do promontório de Triópia, foi levado para Gela pelos lúdios da ilha de Rodas, e por Antifemo, quando foram fundar Gela. Seus descendentes (*apogonos*), tendo se tornado sacerdotes (*hierofantai*) das deusas do mundo subterrâneo (*ctoniôn theôn*), continuaram eles sempre a usufruir dessa dignidade. Herdaram-na de Telines, um dos seus ancestrais, que a obteve da seguinte maneira: tendo havido uma sedição (*stasis*) em Gela, os vencidos fugiram para Mactórion, cidade (pólis) no interior de Gela. Telines conduziu-os de volta à Gela sem a força de homens para ajudá-lo, mas apenas levando consigo os instrumentos sagrados do culto dessas divindades. Onde as tinha conseguido ou como vieram a tê-las em suas mãos, não sei explicar. O certo é que, cheio de confiança nesses instrumentos, reconduziu os fugitivos a Gela, com a condição, porém, de os seus descendentes tornarem-se sacerdotes (*hierofantai*) daquelas deusas (*Hdt.* VII, 153).

A partir do comentário de um escoliasta à Píndaro (*ad Pyth.* 2.27b *apud* White 1964: 262, nota 2) sabemos o nome do ancestral de Gélon, Deinômenes, que era seu pai e que nomeou a dinastia dos tiranos, Deinomenidas (filhos de Deinômenes). E que seu avô era Molossos, provavelmente um filho de Telines, este, descendente (*apogonos*) de um assentado vindo da ilha de Telos, quem, segundo o mesmo escoliasta, teria levado até Gela o culto a Deméter¹².

Gélon assistiu ao golpe de Hipócrates em 498 a.C., tomou o poder em Gela em 492 a.C. e se mudou para Siracusa em 485 a.C. Em se considerando que o tirano é a quarta geração a partir de Telines, é possível datar a *stasis* entre 625 e 575 a.C. (Berger 1992: 24). Temos, assim, entre o final do século VII e o início do VI a.C. o primeiro sinal de que as relações entre os colonos vindos de diversas regiões do mundo dório não eram tão harmoniosas.

David White conjectura que esses instrumentos sagrados podiam fazer uma referência simbólica aos grãos; considerando-se a importância do cultivo do trigo na

¹² O culto à Deméter *Malophoros*, em Selinonte, teve uma origem diferente: Selinonte é uma fundação de Mégara Hibleia, a qual, por sua vez, foi uma fundação megarense (Woodhead 1972: 42-43, 48-51), o que não deixa dúvidas sobre a ligação entre a *Malophoros* de Selinonte e a de Mégara. Mégara, na Grécia, situava-se na Ática, muito próxima a Elêusis, e, uma análise sobre o *témenos* do santuário selinontino traz o eco da estrutura daquele de Elêusis (Holloway 2000: 61).

planície de Gela, Telines poderia ter invocado a ajuda das deusas ctônias para unir as partes em sedição em torno de um elemento comum (White 1964: 262). Como veremos, de fato é no início do século VI a.C. que Gela funda a maior parte de seus espaços sagrados dedicados a Deméter e Core.

2.2. Contexto político dos primeiros tempos e as primeiras tiranias: Cleandro e Hipócrates

Até o fim do século VI a.C., as cidades da Sicília seguiram o modelo político corrente no restante do mundo grego: o regime aristocrático exercido por um número de famílias que compartilhavam poderes políticos e jurídicos (Domínguez 2006: 321). Para além disso, conhecemos pouco sobre os assuntos internos das cidades gregas da Sicília durante o período Arcaico; supõe-se que havia rivalidades entre diferentes famílias para conquistar uma parcela maior de poder no interior do sistema. O caso da resolução da *stasis* em Gela por Telines é um exemplo dessas disputas. Com sua façanha ele conquistou o privilégio (*geras*) de ser hierofante das deusas ctônias.

A existência de regimes oligárquicos também é bem conhecida. Para Aristóteles, muitas das tiranias sicilianas se originaram de oligarquias que, em Gela, sem dúvida se fortaleciam a medida que a cidade se expandia. Essas oligarquias podem ter favorecido regimes de tipo pessoal, caso de Cleandro, o primeiro tirano de Gela (*Arist. Pol.* 1316a 36-37). Para Schlomo Berger a expedição do príncipe espartano Dorieus na parte Ocidental da Sicília, e que teria iniciado uma nova onda de fundações, teria afetado os gregos por toda a ilha, assim como também pode ter influenciado os eventos em Gela (Berger 1992: 24), o que se deve considerar ainda, sem que seja necessário excluir outras motivações.

Cleandro era filho do herói olímpico Pantares¹³ e governou Gela por sete anos, de 505 a 498 a.C., quando foi assassinado por Sabilus, um cidadão gelense (*Hdt.* VII, 154). Assim como seu irmão e sucessor Hipócrates, iniciou a prática de utilizar forças mercenárias sículas em suas disputas expansionistas (Polieno. *Estratagemas*¹⁴, V, 6 *apud* Ziegler 1910: 948). Também é atribuída a Cleandro a primeira cinta de muros da cidade (Asheri 1970b: 759).

¹³ Este Pantares é certamente o herói Olímpico citado em *Inscr. Olymp.* v, no. 142. O nome também aparece em uma *kyllix* do mesmo período (Asheri 1970b: 758, nota 29).

¹⁴ Polieno foi um macedônio que viveu em Roma no século II d.C. Em sua velhice, escreveu uma série de oito compêndios que tratam de assuntos militares. Ao conjunto, chamou 'Estratagemas', dedicados aos Imperadores Lucio Vero e Marco Aurélio. Apesar da fonte ser tardia (há mais de sete séculos entre Cleandro e Polieno), é interessante se considerar a referência ao uso de mercenários por Cleandro.

Hipócrates, irmão de Cleandro (*Hdt.* VII, 154), assumiu – ou reconquistou – o poder em Gela em 498 a.C. (Vallet 1996d). Nino Luraghi (Meier 1999) reserva a este tirano um lugar central na história das tiranias gregas Ocidentais. A ele é atribuído o início de um novo estilo de tirania, com o uso de tropas mercenárias e a prática de uma política externa bastante agressiva. Hipócrates não chegou a criar um grande território conectando as cidades conquistadas – como faria Roma mais tarde – mas instalou tiranos que dependiam diretamente de si, criando uma verdadeira rede de alianças formadas principalmente através de casamentos; modelo que seria seguido por diversos outros tiranos, como Anaxilas de Régio e Téron de Agrigento, assim como pelos Deinomênidas de Gela e Siracusa, que o sucederam.

Sob Hipócrates (e nos primeiros anos da tirania de Gélon), Gela experimentou o tempo de seu maior esplendor dos pontos de vista político, econômico, militar e urbanístico. Sua poderosa armada, formada por mercenários sículos, venceu batalhas contra Calipolis, Naxos, Zancle e Leontini (Ziegler 1910: 948); como conta Heródoto, venceu ainda uma batalha contra Siracusa nas margens do rio Heloros. A intervenção de coríntios e córciros terminou por libertar Siracusa, mas com a condição de que estes entregassem Camarina a Hipócrates (*Hdt.* VII, 154).

A posse gelense de Camarina sob a tirania de Hipócrates é materialmente observável. A cidade foi totalmente reconstruída em 492 a.C. e recebeu um santuário dedicado à Deméter e Core (*Corpus*, 28; Mertens 2006: 351). Camarina ainda ficou sob controle gelense por c. de 60 anos até ser reconquistada por Siracusa (Ziegler 1910: 948).

Hipócrates morreu em campo de batalha durante um assédio ao centro sículo de Hibla, provavelmente em 491 a.C., após sete anos de governo, quando então os gelenses se revoltaram contra seus filhos, Euclides e Cleandro, e tentaram voltar à antiga constituição aristocrática.

Através de Píndaro, Heródoto e Diodoro da Sicília é possível seguir os fatos principais neste momento. Gélon, descendente do hierofante Telines, era um membro da guarda de Hipócrates. Logo, foi nomeado comandante-em-chefe da cavalaria, pois teria feito provas de mérito durante os cercos de Calipolis, Naxos, Zancle e Leontini, sem falar de sua atitude ante Siracusa e as cidades indígenas (Vallet 1996d), além do prestígio de que sua família gozava desde a primeira *stasis* (Berger 1992: 24).

Quando Hipócrates morreu, Gélon tomou o partido de Euclides e Cleandro, mas, ao triunfar em armas, tomou o poder para si, tornando-se tirano de Gela e iniciando a dinastia dos Deinomênidas, que se manteve no poder durante um quarto de século.

2.3. *As alianças e a transmissão do poder nas “casas dos tiranos” sob os Deinomênidas*

Pela cronologia tradicional¹⁵, Gélon tomou o poder em 491 a.C. e, como indicado, seguiu o estilo de governo de seu antecessor, utilizando-se de casamentos como instrumento para criar alianças políticas. É importante entender essa rede de alianças “por vezes políticas e matrimoniais” que se instauraram nas “casas dos tiranos” (Gernet 1968).

Georges Vallet apresenta um quadro genealógico dos Deinomênidas – excluíram-se os ascendentes de Deinômenes, considerando-o apenas como pai dos tiranos. Indica também os casamentos contraídos por Gélon e seus irmãos, assim como os filhos que deles nos dão conhecimento os textos antigos:

Fig. 2.2. Quadro genealógico dos Deinomênidas (a partir de Vallet 1996d)

¹⁵ A cronologia tradicional é: Cleandro é tirano de 505 a 498, Hipócrates de 498 a 491, Gélon toma o poder em Gela em 491 e em Siracusa em 485; Pareti contesta esta cronologia: Cleandro 500-493, Hipócrates 493-485, sendo 485 a data de ascensão de Gélon e ao mesmo tempo a tomada de Siracusa (PARETI, L. *Per la cronologia siciliana del principio del quinto sec. a. C.*, Studi sic. ed ital., 1914, p. 28-63); Vallet (1996d) propõe uma cronologia intermediária: alguns anos de “reinado” em Gela aos filhos de Hipócrates (488-485), mas indica que seria preferível utilizar a cronologia tradicional.

Foram concluídas alianças entre os Deinomênidas e a família de Téron – os Emênidas – tirano de Agrigento. Vallet apresenta, e reduz ao essencial, os colaterais e descendentes desta relação:

Fig. 2.3. Quadro genealógico dos Emênidas, evidenciando as relações com a casa dos Deinomênidas e excluindo os colaterais (a partir de Vallet 1996d)

Essas alianças “políticas e matrimoniais” levaram os Deinomênidas em Gela, e depois em Siracusa, junto dos Emênidas em Agrigento, a terem a Sicília Oriental nas mãos, modificando por muito tempo o destino não só da ilha, mas do mundo grego do Ocidente (Vallet 1996d).

Um fragmento de Timeu (*FHG*, 84; *FGrH*, 21) conta que Gélon ofereceu suas irmãs em casamento, uma a Aristonoos (sobre quem não se sabe nada) e outra a Crômios, que era filho de Agesidamos, vencedor na corrida de carros duas vezes, uma em Neméia e outra em Sicione; ambas celebradas por Píndaro¹⁶ (Neméias I e IX). Píndaro e os escoliastas esclarecem o caráter político da decisão de Gélon. Como sublinha Wilamowitz-Möllerndorf (1901) a Ode foi composta durante a estada de Píndaro na Sicília (c. 476 a.C.), relacionando Chromios ao mito de Hércules.

Assim como Gélon, Crômios também adquiriu glória e fortuna a serviço de Hipócrates, tendo-se distinguido particularmente na batalha de Héloros. O elogio de Crômios na I Neméia, cantada quando os Deinomênidas já governavam Siracusa, começa por um elogio da Ortígia: “ramo da ilustre Siracusa, responsório de Ártemis e irmã de Delos” (*Pi. Nem.* I, 1-3). O que leva à conclusão de que neste momento Gélon

¹⁶ Ambas as Odes se ligam ao grupo das Olímpicas e Píticas compostas aos vencedores sicilianos (Willamowitz-Möllerndorf 1901).

já havia tomado Siracusa e para lá se transferido. Assim, seria após sua subida ao poder que Gélon entregou sua irmã àquele de quem queria assegurar os serviços (Vallet 1996d).

Essas alianças correspondem a uma política bastante coerente, apesar de sua aparente extravagância (Vallet 1996d). Desde o início, durante os 15 anos que correspondem, no grosso, à dominação dos Emênidas em Agrigento e dos Deinomênidas em Gela e Siracusa, houve certo número de alianças entre as duas casas, realizadas através desses casamentos, que eram, indubitavelmente, de natureza política.

No mesmo momento, no norte da Sicília, Anaxilas (que recuperou Zancle, tornando-a uma nova Messênia) também se organizou deste modo, se aliando a Terilos, tirano de Himera e inaugurando uma política de casamentos que o permitiu estender sua influência sobre toda a costa norte da Sicília (*Hdt.* VII, 165).

Alguns anos antes de 480 a.C., Téron de Agrigento lutou contra Terilos de Himera e, assim, Terilos e Anaxilas, já em aliança, pediram ajuda aos cartagineses – Heródoto atesta relações de boa amizade com os cartagineses. Anaxilas, por força da situação, só pôde se engajar junto a Hamílcar. No entanto, após a Batalha de Himera, quando as forças de Gélon saíram vitoriosas contra os cartagineses, o “reino do Estreito” de Anaxilas não se desfez, o que se deve, talvez, a não intervenção direta de Anaxilas na guerra e a não exploração a fundo da parte de Gélon sobre a sua vitória. Mas é significativo que entre 480 a.C. (data da Batalha de Himera) e 478 a.C. (data da morte de Gélon) Anaxilas ofereceu sua filha em casamento a Hiéron, irmão de Gélon (Vallet 1996d).

“Os Deinomênidas oferecem o exemplo, anacrônico mas incontestável, de uma instituição que nos permite entrever, e que podemos crer estar bem esquecida na época de Gélon, a da sucessão de irmão a irmão” (Gernet 1968: 355). Quando Gélon morreu em 478 a.C., deixou uma viúva (filha de Téron) e um filho (de quem não sabemos o nome, mas que devia ter c. 10 anos). Entram então as complicadas disposições testamentárias de Gélon: para Polizelo passou o comando da armada e a sua esposa legítima “para que o parentesco que existia entre Téron e ele fosse transferido para Polizelo” (*escol. ad Pi. Ol.* II, 29). Hiéron, como irmão mais velho, recebeu a tirania. Situação bem complicada e que criaria muitos problemas se as relações entre os três irmãos não fossem ser muito boas (Vallet 1996b).

De fato, Hiéron, ao perceber que Polizelo tinha a simpatia dos siracusanos, e aspirando à realeza, procurou se livrar do irmão para ocupar o trono com segurança

(*Dio.Sic.* XI, 48, 3). Polizelo se refugiou em Agrigento, quando então aconteceu outro episódio dessas alianças e ligações de famílias: os dois príncipes mais poderosos da Sicília se prepararam para resolver as suas diferenças nas armas. Mas Téron, nesse momento, estava com sérias dificuldades, pois Trasideu, seu filho, que estava como “governador” de Himera (era cunhado de Polizelo e Hiéron), prometeu obediência e serviço contra Téron.

Já nas margens do rio Gelas, onde aconteceria a batalha, os dois príncipes aceitaram negociar através de um mediador comum, o poeta Simônide: Polizelo entrou nas boas graças do irmão, mas perdeu todo o poder político e militar; Hiéron se casou em terceiras núpcias com uma sobrinha de Téron, filha de Xenócrates, o que lhe trazia, também, o título pessoal de tirano de Agrigento; por fim, Hiéron mandou matar muitos himerianos que se tinham declarado contra ele, o que, como precisa Diodoro da Sicília, acabou exigindo que a cidade fosse repovoada: como Hiéron fundou Aitna, coube a Téron refundar Himera, o que lhe garantiu direitos quase divinos acordados aos heróis fundadores (Vallet 1996d).

Este quadro mostra como os Deinomênidas, junto dos Emênidas, exerciam um efetivo controle sobre grande parte da Sicília. Vale lembrar que Gélon era também o hierofante do culto de Deméter e Core; e isso explica a rápida difusão desse culto por toda a ilha. Um exemplo é a sua vitória em Himera em 480 a.C., que foi celebrada com diversas manifestações que caracterizam um típico consumo conspícuo, dentre elas, a construção, com os espólios da guerra, de dois templos dedicados a Deméter e Core (*Dio. Sic.* XI, 26.7). Estas manifestações eram mais do que simples expressões de gratidão. Como herdeiro do sacerdócio, Gélon estava revestido de um tipo de sacralidade, e a fundação de um santuário às deusas a quem prestava serviço, com os espólios da guerra, era uma forma de fortalecer a sua própria posição política em Gela e em Siracusa (White 1964: 264-265).

Sucessão de irmão a irmão, relações matrimoniais e sacerdócio: a importância da unidade religiosa do *génos*, com o sacerdócio ligado à família; ao mesmo tempo em que manifesta a glória desse *génos* (tão celebrada por Píndaro), manifesta também a glória do indivíduo (Gernet 1968).

2.4. Os Deinomênidas

Os governos de Hipócrates e de Gélon, que abarcam desde o fim do século VI ao início do século V a.C., representaram o momento de maior esplendor de Gela. A

reestruturação da acrópole com a construção do grande templo dórico (*Corpus*, 02; fig. 2.1), assim como a construção da cinta de muros e a monumentalização de diversos edifícios sacros (cf. Tabela 2 no Cap. 4) datam do início do século V a.C., o que coincide com o governo de Gélon.

Gélon ainda teria sido o responsável pela emissão da primeira série monetária de Gela, que data de 490-485 a.C. (Le Rider 1970: 153). Uma rápida análise sobre essas primeiras emissões pode trazer algumas informações interessantes.

As emissões iniciam-se com uma série de didracmas de 8,60g, assim como as séries de Agrigento e de Selinonte, o que se explica pela influência que Corinto ainda exercia sobre a Sicília no fim do século VI a.C., antes que Atenas a substituísse (Le Rider 1970: 153).

Fig. 2.4. Gela. Didracma de prata. 490/85-480-75 a.C. (Grupo I de Jenkins)¹⁷

Peso: 8,03g

Anverso: cavaleiro à direita atirando uma lança.

Reverso: ΓΕΛΑ. Parte de touro com rosto humano – deus-rio Gelas.

Mas o mais significativo aqui é o tipo adotado (Fig. 2.4): um cavaleiro no anverso e a representação de um deus-rio no reverso acompanhado da legenda com o nome da cidade no nominativo, o que permite identificar o personagem como o próprio deus-rio Gelas.

Na segunda série, datada entre 480/75-475/70 a.C., o cavaleiro se desenvolve em uma quadriga com uma Niké voando acima, o que pode ser interpretado como uma referência à vitória na Batalha de Himera em 480 a.C. É possível pensar, assim, que o cavaleiro nesta primeira série seja uma referência à armada gelense, ou mesmo às

¹⁷ Referência da imagem:

http://www.magnagraecia.nl/coins/Area_V_map/Gela_map/dscrGelJ_009.html, acessado em 26/10/2012.

corridas de cavalo nos Jogos Olímpicos e Píticos, onde Hiéron, seu irmão, venceu duas corridas, uma em cada, as quais foram cantadas por Píndaro na I Ode Olímpica e na I Ode Pítica, assim como por Baquilides. Se esta interpretação procede, pode-se entender o tipo do anverso como uma manifestação pública e oficial da glória do *génos* dos Deinomênidas. Esta, no entanto, é apenas uma hipótese.

O anverso traz uma representação do deus-rio Gelas. Quando Antifemo de Rodes e Entimo de Creta foram consultar a pitonisa em Delfos sobre a fundação da nova apoikia, esta indicou que a nova cidade tomasse o nome do rio Gelas. Adolfo Domínguez sugere que esta escolha se deva à neutralidade do rio com relação às origens diversas dos colonos (Domínguez 1989: 275). Representá-lo nas emissões monetárias, e pode-se pensar nisso em conjunto com a propagação do culto a Deméter e Core, poderia ser uma forma de reforçar esse elemento que ao mesmo tempo neutraliza as diferenças de origens e forja uma identidade para a pólis, procurando evitar uma nova *stasis* e, em conjunto do anverso, legitimando a casa dos Deinomênidas – detentora da *hierofantia* das deusas ctônias – como único ponto de equilíbrio possível da nova ordem social e política.

Gélon seguiu a política de seu antecessor na tentativa de obter controle sobre grande parte da Sicília. Após seis anos de governo alcançou sua primeira grande vitória: capturou Siracusa aproveitando-se de uma revolta do *demos* contra os *gamoroi*, a aristocracia siracusana que baseava sua autoridade em sua origem dória (Domínguez 2006: 321). Após a Batalha de Héloro, quando Hipócrates venceu a aristocracia siracusana, os *gamoroi*, estes mergulharam em uma *stasis* com o *demos* e os *killyrioi* (servos) de Siracusa, levando a pólis a um curto período de regime democrático que teria se iniciado em 491 a.C. O resultado dessa experiência foi uma anarquia: os *gamoroi* exilados pediram ajuda a Gélon, o recente tirano de Gela, que interviu. A democracia não conseguiu resistir e foi derrubada em 485¹⁸ (White 1964: 263).

Acreditando que Gela não estava bem localizada para assumir o centro do controle sobre a Sicília, Gélon se transferiu para Siracusa, deixando seu irmão Hiéron em Gela (Ziegler 1910: 948). Um de seus primeiros atos foi efetivar um sinecismo de larga escala em Siracusa: moveu para lá mais da metade dos habitantes de Gela, assim como a população inteira de Camarina, recém destruída (*Hdt.* VII, 156; White 1964:

¹⁸ Data obtida a partir de *Paus.* VI, 9.5 (Ziegler 1910: 948).

263; Lomas 2006: 97). Gélon precisava de algo que vinculasse essa perigosa combinação de pessoas entre si, que neutralizasse os ódios. David White afirma que esse vínculo foi encontrado na guerra contra Cartago (1964: 264).

Como visto, Trasideu, o filho de Téron de Agrigento que estava como ‘governador’ de Himera, uniu-se ao tirano Anaxilas de Régio e Zancle-Messina, rebelou-se contra Téron, seu pai, e chamou os cartagineses para lutarem contra Agrigento. Téron pediu auxílio a Gélon. Juntas então, Agrigento e Siracusa saíram vitoriosas na Batalha de Himera, em 480 a.C. (Holloway 2000: 97).

Uma indenização de 2000 talentos foi imposta aos cartagineses, com o que foi batida a emissão de 50 litras, as *Demareteia*, uma homenagem à esposa legítima de Gélon, e filha de Téron (*Dio.Sic.* XI, 26; White 1964: 264; Holloway 2000: 97). Uma estátua de ouro de Niké foi enviada a Delfos junto de um tripé também de ouro com uma inscrição contando como os filhos de Deinômenes lutaram pela liberdade da Grécia; para Olímpia, Gélon construiu um tesouro no qual dedicou uma enorme estátua de Zeus e três painéis de linho, trofeis da batalha (*Dio. Sic.* XI, 26; White 1964: 264).

Era usual que um tirano grego fosse o líder de uma facção de aristocratas. Não foi o caso de Gélon, que teve sua sustentação nos grupos populares (Holloway 2000: 97). Em Gela, Deméter era uma divindade imensamente popular. E em Siracusa e Camarina seu culto era observado. Ao levar o culto de Deméter a Siracusa, Gélon foi habilidoso em apresentar ao povo um culto que aprazia à maioria e cuja imagem não se contaminava com conexões diretas com a aristocracia siracusana, habituada às divindades tradicionais, Zeus, Atena, Ártemis e Apolo (White 1964: 264-265).

Além disso, a *hierofantia* de Deméter e Core herdada por Gélon, fez com que a chegada desse culto a Siracusa logo após a Batalha de Himera o habilitasse a fortalecer sua própria posição dentro da polimórfica cidadania siracusana, ao mesmo tempo em que desacreditava a aristocracia (White 1964: 265).

É interessante notar que Gela não é citada nas listagens que se referem à Batalha de Himera, apesar de se considerar a possibilidade de que a cidade tenha enviado algum contingente para o campo de batalha (Ziegler 1910: 948). Este dado evidencia que Gela, após a transferência do tirano para Siracusa em 485 a.C., deixou de ser uma cidade tão importante aos olhos de Gélon, e para onde passou a dar pouca atenção (*Hdt.* VII, 156).

Em 485 a.C. Hiéron assumiu a tirania em Gela. Com a morte de Gélon em 478 a.C., Hiéron se tornou tirano de Siracusa e deixou seu irmão Polizelo como tirano de

Gela. Hiéron morreu em 466 a.C. e tanto a tirania de Siracusa quanto as de Gela e de Agrigento acabaram caindo dentro de alguns anos (Holloway 2000: 98).

2.5. Da queda da tirania em 466 a.C. ao ataque cartiginês de 405 a.C.

Quando Hiéron morreu, seu irmão Trasibulo chegou a assumir o poder em Siracusa por pouco tempo – Polizelo, neste momento, já devia ter morrido (Asheri 1970c: 156). O governo de Trasibulo foi considerado violento, marcado pela execução e deportação de muitos cidadãos com a intenção de confiscar as suas propriedades.

Os siracusanos então se rebelaram e derrubaram Trasibulo, apoiados militarmente por Gela, Agrigento, Himera, a pró-púnica Selinonte, além de cidades sículas (*Dio.Sic.* XI, 68; Asheri 1970c: 157). Entre 471 e 462 a.C., caíram as três grandes dinastias de tiranos da Sicília – Deinomênidas, Emênidas e a de Anaxilas de Régio (Asheri 1970b: 154).

É importante levar em conta que o fim das tiranias não foi causado por um suposto “amor à liberdade”, mas sim por uma imperativa necessidade por alianças leais nas ferozes lutas por sua própria autonomia. Um movimento que se espalhou por todas as cidades e que chamava por ‘liberdade’ (ou ‘democracia’), pela repatriação de ‘Velhos Cidadãos’ deportados ou exilados, pelo alistamento de novos cidadãos, assim como por redistribuição de terras. “Este programa parece ser mais uma restauração de *status quo* do que um plano inovador” (Asheri 1970c: 157).

A queda das tiranias levou também a uma dissolução das três epicracias¹⁹ gregas, o que levou a Sicília a entrar em tumulto (*Pap. Oxyrh.* IV, 665 *apud* Ziegler 1910: 949), dando impulso a um primeiro Congresso pan-siciliano, cujo local não nos foi transmitido, que buscou restabelecer a paz na ilha (Ziegler 1910: 949).

Quando os siracusanos pediram a ajuda de Gela em 466 a.C. para derrubar Trasibulo, os gelenses já estavam envolvidos em uma prolongada luta contra seus mercenários que haviam sido retirado de centros indígenas helenizados a norte, como *Omphake* e *Cacyrum*. Em conjunto com o fato de que Gela apoiou a revolta siracusana contra Trasibulo, este fato evidencia que Gela já havia reconquistado sua autonomia antes da queda da tirania em Siracusa (Asheri 1970c: 155).

Gela deve ter voltado a ser comandada pela aristocracia, ou passado a ser uma democracia, como aconteceu com outras cidades gregas no mesmo momento. É curioso,

¹⁹ Os Deinomênidas a partir de Siracusa, os Emênidas a partir de Agrigento e Anaxilas a partir de Régio.

a este respeito, que a acrópole tenha recebido uma ampla reforma na segunda metade do século V a.C., quando os templos de Atena e de Zeus foram monumentalizados (Tabela 2 no Cap. 4). Talvez se possa pensar que o novo governo voltou sua atenção às suas divindades tradicionais com o intuito de enfraquecer a memória da tirania dos Deinomênidas.

O movimento pela autonomia das cidades também se espalhou pelo interior da ilha, onde as populações indígenas já se sentiam suficientemente seguras para estabelecer entidades independentes em si, assim como para se expandirem. Em um primeiro momento se formaram epicracias, com a busca do apoio de cidades gregas para o empreendimento de sua própria luta contra tiranos e mercenários (Asheri 1970c: 161).

Um dos mais importantes atores políticos na Sicília entre os anos 466-440 a.C. foi o líder sículo Ducécio²⁰ (Jackman 2006: 33). Anos antes, os Deinomênidas – Gélon, Hiéron e Polizelo – seguiram agressivas políticas territoriais expansionistas, absorvendo centros antes autônomos às *khórai* de Gela e de Siracusa. Hiéron transferiu as populações de Naxos e de Catânia a Leontini e, em 476 a.C., refundou Catânia com o nome de Etna, quando anexou terras do território sículo para formar lotes para o assentamento de 10 mil pessoas, compostos, em sua maioria, por mercenários (*Hdt.* VII, 153-155; *Dio.Sic.* XI, 48, 3-4; XI, 72,3).

Como conta Diodoro da Sicília, após a queda dos Deinomênidas, a maior parte das cidades gregas reconquistaram suas autonomias e instituíram regimes democráticos; gregos que haviam sido forçados a se transferirem de cidade puderam voltar à suas cidades natais e os mercenários tornados cidadãos sob as tiranias, foram expulsos (*Dio.Sic.* XI, 76, 4-6).

Assim, em 461 a.C. os siracusanos voltaram suas atenções para aqueles mercenários que haviam sido assentados em Etna, um dos únicos grupos ainda leais à tirania. As forças siracusanas se reuniram com a armada sícula liderada por Ducécio, que neste momento reclamava o território que Hiéron lhes havia tomado. Vitoriosos, sículos e siracusanos dividiram o território de Etna entre si (*Dio.Sic.* XI, 76, 1-4).

Entre 459 e 458 a.C. Ducécio refundou a cidade nativa de Menai, assim como fundou, anos depois, em 453/2 a.C., um templo em Palike, nas vizinhanças de Morgantina, um importante centro de culto sículo (*Dio.Sic.* XI, 78; Jackman 2006: 35).

²⁰ A grafia na transliteração direta do grego seria Douketios (*Dio.Sic.* XI, 76), que é a forma adotada pelos franceses. Os autores ingleses adotaram a forma Ducetius e os italianos, Ducezio. Já os espanhóis se utilizam da forma Ducécio, que é a que adotamos.

A partir de então iniciou uma campanha na qual, talvez, o objetivo mais interessante tenha sido a criação de uma *synteleia*²¹ (Domínguez 2006: 341) – uma aliança política e militar que incluía todas as cidades e centros sículos que compartilhavam a mesma etnia (*homoethneis*), com a exceção de Hibla, que teria se recusado a dela participar (*Dio.Sic.* XI, 88).

Nestes mesmo anos conquistou e destruiu Morgantina (*Dio.Sic.* XI, 78, 5; 88, 4-5), que desde c. 560 a.C. era uma cidade de tipo misto, com uma acrópole (a colina de Cittadella), uma cinta de muros e edifícios regulares, mas sem templos arcaicos de tipo grego. Alguns calcídios e dórios provavelmente viviam na cidade, mas sua população era predominantemente indígena, o que se percebe pela evidência da arquitetura e dos tipos funerários (Sjöquist 1962: 52-68). Assim como outros centros indígenas, Morgantina parece ter sido relutante a aderir à *synteleia* de Ducécio, e por isso foi anexada à força (Asheri 1970c: 162).

Em seguida, Ducécio voltou sua atenção para a hinterlândia grega (Jackman 2006: 36), quando atacou centros siracusanos, agrigentinos e gelenses, dentre esses últimos, Gibil-Gabib e Sabucina (*Corpus*, 21, 22 e 23), a norte da *khóra* de Gela. Nesta campanha, a aliança formada entre Siracusa e Agrigento foi derrotada.

Na campanha seguinte, no entanto, parte da armada de Ducécio, que era formada por muitos mercenários de origem grega, desertou, retornando para suas cidades no interior (*Dio.Sic.* XI, 91, 1-4). Nesse momento, ocorre um episódio interessante do ponto de vista da relação dos não gregos com o mundo grego: quando a derrota era inevitável, Ducécio entrou em Siracusa, onde se pôs como suplicante da cidade no altar da ágora, entregando seu povo e sua cidade aos siracusanos (*Dio.Sic.* XI, 92, 1). Conta Diodoro:

Os magistrados convocaram uma assembléia para deliberar que partido tomar sobre Ducécio [...] os mais considerados dos homens (*charientes*) presentes na assembleia consideraram que era necessário respeitar o suplicante, temendo a Fortuna (*thyké*) e a vingança dos deuses [...] seria vergonhosa fazer morrer um proscrito da Fortuna, e seria digno da magnanimidade do povo salvar o suplicante ao mesmo tempo que respeitar os deuses. Assim, a assembleia declarou em unanimidade a graça de Ducécio (*Dio.Sic.* XI, 92).

²¹ Synteleia (Συντέλεια), ‘articulação conjunta’, é o termo usado para se referir a filiação de um corpo federado, como as federações Beócia ou Etólia, por exemplo (Kahrstedt. In *RE*, 1932: 1456-1457).

Diodoro informa ainda que o líder sículo, em seguida, foi exilado em Corinto.

A figura de Ducécio é emblemática da relação dos grupos não gregos da ilha com o helenismo; Ducécio não só agia como um típico tirano grego, mas suas ações em Siracusa e Corinto mostram que ele falava grego e que era familiarizado aos costumes sociais gregos (Adamesteanu 1966).

Ducécio não foi o lutador pela liberdade e contra a helenidade, e nem uma mímese do tirano grego. Ambas interpretações são extremos opostos que buscam sua identidade étnica para explicar as suas motivações políticas; ele estava inserido em uma paisagem composta por uma série de lutas políticas e de tensões territoriais (Jackman 2006: 41), onde a própria dinâmica sócio-política das comunidades anelênicas, também baseadas na produção agrária, levava a agitações sociais e preocupações com relação à posse e à distribuição da terra em seu interior (Jackman 2006: 44).

Em 446 a.C. Ducécio teria voltado para a Sicília para fundar uma cidade, Cale Acte, no norte da ilha, seguindo a orientação de um oráculo, junto de um grupo de colonizadores gregos e outros sículos, incluso Archônidas, chefe de Herbita. Se iniciou uma disputa entre agrigentinos (que apoiaram Ducécio) e siracusanos, o que terminou em uma batalha que custou duras perdas para Agrigento (*Dio.Sic.* XII, 8, 1-4); Ducécio permaneceu em Cale Acte até sua morte em 440 a.C. (*Dio.Sic.* XII, 29, 1).

Sob a ameaça representada pela Guerra do Peloponeso e as inúmeras disputas entre as cidades gregas da Sicília, Hermócrates de Siracusa proclamou um segundo congresso que reuniu todas as cidades gregas, em 424 a.C. – o Congresso de Gela (*Tuc.* IV, 64). Gela teria sido escolhida para sediar o congresso em função de sua posição central na ilha e por sua importância política, militar, assim como na representação de uma identidade grega siciliana, o que certamente se elabora frente a ameaça externa que o mundo grego balcânico, em guerra, representava (Ziegler 1910: 949).

Assim, é no Congresso de Gela, em 424 a.C., que pela primeira vez se desenvolve um conceito de identidade siciliana (Domínguez 2006: 322). Tucídides nos transmite o discurso de Hermócrates, quem pregava que

[...] as dissensões são a morte de todos os Estados, mas mais ainda para a Sicília, onde seus habitantes estão mais expostos na medida em que as divisões entre as cidade são mais graves. É necessário convencemo-nos dessa verdade, conciliar o cidadão com o

cidadão, a cidade com a cidade. Logo é necessário tentar salvar em comum a Sicília inteira. Nada deve meter no espírito que os Atenienses só querem os Sicilianos de origem dória e que os Calcídios estão em segurança, pois que são de origem iônia. Não é por antipatia de raça que eles vem nos atacar, mas por conhecerem os bens que todos nós, Sicilianos, nós possuímos em comum (*Tuc. IV*, 61).

Hermócrates pretendia uma união sagrada contra o imperialismo ateniense em uma frente única. Ele se preocupava com a identificação dos grupos de origem dória com Esparta e a oligarquia, e dos grupos de origem iônia (os calcídios) com Atenas e o regime democrático. Só a união entre todas as cidades seria capaz de salvar a Sicília, a partir de então, vista como uma unidade.

A abundância de moedas cunhadas na Sicília datadas a partir da primeira metade do século V a.C. – o que inclui desde as emissões dos tiranos – mostra a intensa circulação monetária que existia entre as cidades gregas da ilha, o que nos evidencia não só aspectos econômicos, mas também essa integração política e ideológica mencionada (Domínguez 2006: 323).

E lembrando que a moeda é uma expressão política da pólis, vemos que as moedas sicilianas mostram sim, em seus tipos, uma preocupação em manter ligações com sua terra natal, mas ao mesmo tempo em que demonstram um orgulho pelo ambiente siciliano (Rutter 2010). A representação do deus-río Gelas nas moedas gelenses apresenta-se como um bom exemplo a este respeito.

Este momento é importante pois, a partir de então, a ideia de uma identidade grega siciliana estará presente ao longo do restante da história grega na ilha, perpassando tanto as lutas contra os cartagineses quanto contra os gregos do Oriente.

Desde a Batalha de Himera em 480 a.C., a Sicília representou para os cartagineses um ponto desinteressante do ponto de vista militar, mas que não se traduzia em ausência de relações com o mundo fenício-púnico da Sicília, com os Elímios e com Selinonte (*Dio.Sic. XIII*, 43, 5). Também eram intensas as relações comerciais entre gregos e cartagineses, como reporta Diodoro sobre a riqueza de Agrigento construída com a venda de vinho e azeite para Cartago (*Dio.Sic. XIII*, 81, 7), ou sobre a presença de mercadores cartagineses em Siracusa e em outras cidades gregas da Sicília (*Dio.Sic. XIV*, 46), assim como de residentes gregos em Cartago (*Dio.Sic. XIV*, 77, 5).

Entre 415 e 413 a.C. Atenas enviou uma grande expedição contra a Sicília. Os sucessos da armada e da frota atenienses no norte e no centro da ilha foram consideráveis, mas esta falhou em seu objetivo: a conquista de Siracusa (Holloway 2000: 141).

Em 416 a.C., Cartago concordou em não intervir a favor de Segesta, contra Selinonte, e se posicionou neutra na disputa entre Atenas e Siracusa. Mas em 410/9 a.C. Segesta pediu auxílio a Cartago contra Selinonte, que a assediava, como parte de sua expansão territorial, ao que aceitaram (*Dio.Sic.* XII, 82, 7; Anello 2008: 81-82). A princípio, Haníbal, então como basileu (rei) de Cartago, procurou resolver o conflito Segesta-Selinonte por vias diplomáticas, enviando, inclusive, uma embaixada a Siracusa, avisando que tomava a questão em suas mãos (*Dio.Sic.* XIII, 43, 6).

Mas, no curso da batalha entre as duas cidades em 409 a.C., Haníbal chegou na Sicília no comando de um grande exército. No confronto com Selinonte, primeiro, e com Himera em seguida, as cidades foram assediadas, saqueadas e as suas populações foram, em grande medida, massacradas (Anello 2008: 83). Em 406 a.C. iniciaram a tomada de toda a Sicília grega, iniciando por Agrigento, que foi cercada e saqueada.

A destruição de Selinonte e de Himera e a tomada de Agrigento fizeram do perigo púnico uma ameaça presente no imaginário dos sicilianos, tema que se relacionava ao mais vasto projeto do pansicilianismo, da união de todos os sicilianos contra um inimigo externo, que se elaborava desde o Congresso de Gela de 424 a.C., e durante a expedição ateniense (Anello 2008: 85).

Neste clima político surge a figura de Dionísio I. Na assembléia em Siracusa, pediu a condenação imediata dos generais responsáveis pela queda de Agrigento. Como sua proposta era ilegal, Dionísio foi multado. Mas em seguida, tendo direito à palavra, convenceu o povo de sua proposta. Os estrategos foram então destituídos e um novo grupo foi escolhido; dentre eles, estava Dionísio (*Dio.Sic.* XIII, 21).

Entre 409 e 405 a.C. os cartagineses tomaram, saquearam e destruíram Selinonte, Himera, Agrigento, Gela e Camarina. Em 405 a.C. os cartagineses atacaram Gela e Dionísio se dirigiu à cidade para tentar barrar o avanço cartaginês. Quando chegou na cidade, encontrou o *demos* e a aristocracia engajados em uma *stasis*. A cidade fervilhava com exilados do oeste siciliano e forças espartanas que se juntaram para lutar contra o inimigo púnico; e o *demos* tomou proveito do caos para atacar a aristocracia e envolver Dionísio nos eventos, já conhecido como *prostates tou demou*. Na assembléia, Dionísio atacou a aristocracia e mandou muitos a julgamento, quando muitos “ricos”

foram declarados culpados, executados e tiveram suas propriedades confiscadas (Berger 1992: 25).

Com os ganhos dos confiscos, Dionísio pôde pagar mercenários e assegurar a lealdade do *demos*, assim como pagar os salários das tropas espartanas. Com isto, o *demos* gelense votou um decreto proclamando-o “Libertador”, o que foi rapidamente conhecido em Siracusa, do que Dionísio soube se aproveitar quando para lá retornou (Berger 1992: 25).

Ao voltar a Siracusa conseguiu que a assembléia destituísse os demais estrategos e que ele fosse proclamado *strategos autokratôr*, dotado de plenos poderes. Lhe foi negada, no entanto, uma guarda pessoal, o que era considerado próprio de tiranos. Dionísio, então, a exemplo de Pisístrato em Atenas, teria forjado um atentado contra si, e em seguida lhe foi concedida uma guarda de corpo de 600 soldados. Deste modo, em 405 a.C., Dionísio se tornou tirano de Siracusa.

Por fim, Dionísio não conseguiu defender a cidade do ataque cartaginês (*Dio.Sic.* XIII, 108-111), ordenando a evacuação completa de Gela, cuja população foi totalmente transferida para Siracusa e Leontini (Lomas 2006: 102).

2.6. O ataque cartaginês de 405 a.C.

Nos termos do tratado assinado entre Cartago e Siracusa em 405/4 a.C., os exilados puderam voltar para suas cidades. Assim fizeram selinontinos, agrigentinos, himerenses, gelenses e camarinenses, sob a condição de que estas cidades não poderiam ter muros e que passariam a pagar tributo à Cartago (*Dio.Sic.* XIII, 114; Lomas 2006, tab 7.1). Mas Gela, depois de 405 a.C. era, nas palavras de J. Schubring “ein mauerloser Fleken”, um burgo semideserto e privado de muros.

Os eventos que se seguiram na Segunda Guerra entre Siracusa e Cartago, entre 397 e 392 a.C., foram eventos sem importância para Gela (Schubring 1873: 91 *apud* Orlandini 1956: 160). Diodoro afirma que os gelenses participaram da expedição de Dionísio contra Motia em 397 a.C. (*Dio.Sic.* XIV, 47), mas, como percebeu Piero Orlandini, estes poderiam ter sido gelenses que viviam em Siracusa e Leontini ou, mais provavelmente, gelenses que viviam na *khóra*, e não habitantes de uma cidade reconstruída, o que de fato não existia (Orlandini 1956: 161).

Ao se observar a Tabela 2 no Capítulo 4, percebe-se que todos os santuários urbanos e suburbanos deixaram de existir. As escavações arqueológicas na acrópole levam à mesma conclusão: não foram encontrados quaisquer vestígios de vida que se

possa datar entre 405 e 383 a.C. (Orlandini 1956: 162). Somente alguns espaços sagrados espalhados pela *khóra* continuaram existindo e sendo freqüentados, o que permite pensar que a *khóra* de Gela continuou sendo habitada, apesar das frequentes movimentações de tropas no território siciliano.

Em 383 a.C. se celebrou a paz entre Cartago e Siracusa. Neste momento, alguns grupos de cidadãos, poucos, podem ter voltado a entrar na cidade e ocupado as habitações já derrocadas na área da pólis arcaica. Não há traços monumentais deste período, apenas fragmentos de vasos datáveis entre 380 e 350 a.C., o que também pode levar à conclusão de que estes objetos possam ter sido trazidos depois, pelas famílias que entraram em Gela durante a recolonização timoleoneana (Orlandini 1956: 162).

O único aparecimento de gelenses (mas não de Gela) nesse período é na ocasião da expedição de Díon contra Dionísio II de Siracusa (*Dio.Sic.* XVI, 9, 5; *Plut. Dion.* 26). Diodoro conta que no avanço de Díon contra Siracusa, juntaram-se a ele agrigentinos, camerinenses, gelenses e elementos sículos e sicanos do interior (*Dio.Sic.* XVI, 9, 5). Plutarco, ao se referir aos agrigentinos, precisa se tratarem de duzentos cavaleiros que habitavam a região do Ecnomo (*Plut. Dion.* 26). Não eram, assim, habitantes de Agrigento, cidade que, assim como Gela, devia estar semideserta e abandonada, mas sim de elementos que habitavam os confins orientais do território agrigentino, na região que circunda a atual Licata, provavelmente uma pequena cidade e *frúrion*, assim como Kakyron, Falarion, etc. (Orlandini 1956: 163).

Também os sículos e sicanos que se uniram a Díon, diz Orlandini, habitavam *tèn mesógeian*, o interior; “não é improvável, então, que também os gelenses que se uniram a Díon fossem não cidadãos de uma Gela ressuscitada (o que não tem, até agora, qualquer fundamento arqueológico), mas sim gelenses habitantes no território circundante da *khóra tòn Gelôn*” (Orlandini 1956: 163).

Plutarco, ao falar da grande obra de pacificação e reconstrução conduzida por Timoleon, coloca em primeiro plano as reconstruções de Gela e de Agrigento (*Plut. Timol.* 35), com a chegada de colonos vindos de Cós. A cidade de fato não existia mais, considerando as duas reconstruções como segundas colonizações, sendo Timoleon saudado como oikista (*Dio.Sic.* XVI, 90, 1).

Timoleon nasceu em Corinto, de família nobre, teve uma típica carreira militar. Comandava, junto do irmão, um exército de mercenários, até que seu irmão decidiu ocupar a acrópole e assumir Corinto como tirano. Timoleon se opôs e acabou comentendo fratricídio. Foi a julgamento, mas o povo de Corinto o considerava um

tiranicida, ou seja, um salvador da pátria; assim, não foi exilado e nem perdoado, foi apenas impedido de voltar a comandar as armadas mercenárias coríntias, passando a viver em privado por 20 anos (*Plut. Timol.* 3-6).

2.7. Excurso – a Sicília entre 405 e 339 a.C.

Cabe um rápido excurso sobre a história da Sicília, com foco em Siracusa, entre a destruição de Gela em 405 e a tomada de Siracusa por Timoleon em 343 a.C. e a derrubada de todos os tiranos da ilha até 339 a.C.

Depois da paz de 398 a.C., mas, sobretudo depois daquela de 392 a.C., Dionísio I empreendeu uma frenética atividade sobre o Adriático e o Tirreno, o que fez de Siracusa a principal potência do Ocidente (Anello 2008: 93-94). A partir de 383/2 a.C., “vendo as cidades sujeitas aos cartagineses dispostas a rebelar-se, pôs sob sua proteção aquelas que intentavam sublevar-se” (*Dio.Sic.* XV, 15) e iniciou uma série de conflitos com o objetivo de eliminar os púnicos da ilha, voltando a entrar em conflito com Cartago entre 383 e 378 a.C., e depois novamente em 368 a.C., o que não resultou grandes alterações geopolíticas na Sicília.

Dionísio I (o Velho) morreu em 367 a.C. e foi sucedido por seu filho Dionísio II (o Jovem), quem, segundo Diodoro “era um inapto e muito inferior ao pai, fazendo passar para a causa da paz e da mansidão a sua inércia” (*Dio.Sic.* XVI, 5, 2), o que o teria levado a pôr fim às disputas com Cartago em 359/8 a.C.²²

Dionísio II assumiu sob a supervisão de seu tio, Díon de Siracusa, que era um discípulo de Platão. Díon desaprovava o modo de vida de Dionísio e para tentar sanar o problema, chamou Platão até Siracusa. Ambos tentaram reestruturar o governo, tornando-o mais moderado. Diodoro não teria gostado das intenções de seu tio e de Platão, que supostamente estariam conspirando com Cartago, e exilou e confiscou os bens de Díon (*Plut. Dion.*).

Díon formou uma pequena armada, voltou à Sicília em 357 a.C. e, aproveitando-se que Dionísio estava em Caulônia, bloqueou a cidadela de Ortígia e tomou a continuação da cidade. Dionísio tentou recuperar a cidade, mas, sem sucesso, terminou se exilando em Locres, onde se tornou tirano; também seus irmãos Hiparino e Niseo se exilaram.

²² Ou pouco antes; Plutarco afirma que foi em 367 a.C. que Díon propôs a paz com Cartago a Dionísio II (*Plut. Dion.* 6, 4-5; Anello 2008: 95, nota 78).

Em 354 a.C. Díon foi assassinado (*Plut. Dion.*) por um movimento iniciado por Calipo, seu amigo, ligado à Academia de Platão e distinto como líder militar, que assumiu como tirano de Siracusa (Westlake 1970: 704-705). Em seguida, em 353 a.C., Hiparino atacou a cidade de surpresa e tomou o poder, governando por dois anos, até 351 a.C., quando também foi assassinado; Niseo, então, assumiu por 5 anos, até 347 a.C., quando Dionísio II atacou a cidade e reconquistou a tirania (Westlake 1970: 708-710).

Desde quando assumiu o poder após a morte de Dionísio I, Dionísio II foi um tirano impopular. Seu retorno em 347 a.C., levou a aristocracia siracusana a pedir a Hiceta, tirano de Leontini, que derrubasse Dionísio II. Hiceta aceitou ‘libertar’ Siracusa da tirania (*Plut. Timol.* 1), mas ele era aliado de Cartago, para quem pediu auxílio (*Plut. Timol.* 2).

Para a maior parte das cidades gregas sicilianas, Cartago não representava o principal inimigo da Helenidade, sua autonomia e *eleutheria*, como era dito em meados do século IV a.C., mas era sim uma poderosa aliada a quem recorrer nos momentos de tensão (Anello 2008: 96). Como disse Teodoro, um cavaleiro siracusano cuja fala nos foi transmitida por Diodoro,

Ora, nenhum de nós afronta com coragem o perigo, porque a vitória não é em nada diferente da derrota; se somos vencidos devemos nos submeter às ordens dos cartagineses, se vencemos, devemos nos submeter ao domínio de Dionísio, pior deles. Em efeito os cartagineses, se vencem a guerra, uma vez recebido o tributo fixado não nos impede de governar a cidade segundo as leis pátrias (*Dio.Sic.* XIV, 65, 2).

Assim, é possível entender as relações entre Díon e os cartagineses; ou as relações de Hiceta, quem se dispôs a “libertar” Siracusa com a ajuda de Cartago (Anello 2008: 95-96).

Hiceta atacou e entrou em Siracusa, ocupando Acradina e Neapolis com o apoio dos cartagineses; a ilha de Ortígia permaneceu sob o controle de Dionísio II. Enquanto isso, os siracusanos enviaram embaixadores a Corinto, sua cidade-mãe, para pedir ajuda, temendo que Hiceta também passasse a governar como tirano.

Apesar de não estar disposta a lutar nem contra Cartago e nem contra Siracusa e seu tirano (*Plut. Timol.* 2), a assembléia de Corinto decretou o envio de um exército de

700 mercenários e voluntários, os quais seriam liderados por Timoleon (*Plut. Timol.* 3), um líder sem experiência militar (há 20 anos recluso após a morte de seu irmão) e cuja única qualificação palpável foi ter expellido um tirano (Westlake 1970: 709).

A rápida narração dos fatos, a seguir, se baseia nos textos de Plutarco (Vida de Timoleon) e de Diodoro da Sicília, os dois principais autores que trataram da expedição, da tomada de Siracusa e da reconstrução da Sicília por Timoleon (Westlake 1970: 706). Essa narração se justifica como um esboço que apresenta como Timoleon explorou os acontecimentos para sugerir que recebia apoio divino.

Ao chegar na costa de Metaponto, no sul da Itália, foi abordado por uma trirreme cartaginesa que o impediu de continuar viagem, temendo que a frota coríntia fosse atravessar o Estreito de Messina. Ludibriando os cartagineses, conseguiu chegar a Régio, deu a volta na frota cartaginesa e chegou ao único porto siciliano disponível a recebê-lo, Taormina, que se tornou a sede da armada de Timoleon; em seguida, atacou e venceu Adranon, no interior da ilha, onde estavam concentradas as tropas mercenárias de Hiceta, e para onde transferiu a sede de sua armada (Westlake 1970: 710).

A vitória em Adranon levou à crença de que Timoleon era protegido dos deuses, o que fez com que muitas cidades se aliassem a Timoleon, dentre elas, Tindaris e o tirano Mamerco de Catânia. Adranon também teve efeitos em Siracusa: Dionísio concluiu um acordo com Timoleon para sair de Ortígia e se exilar em Corinto; apesar do risco de descrédito por concluir um pacto com um tirano, Timoleon reconhecia que o principal obstáculo para a liberação de Siracusa estava em Hiceta e nos cartagineses (Westlake 1970: 710-711).

A primeira reação de Hiceta foi tramar um atentado contra Timoleon, que falhou, reforçando a imagem de Timoleon como protegido da providência divina. Em seguida, Hiceta convidou o general cartaginês Magon a atacar Siracusa pessoalmente. E entre 344-3 a.C. a cidade sofreu constantes ataques marítimos.

Como Magon e Hiceta não conseguiam reduzir Ortígia, atacaram Catânia na primavera de 343 a.C., de onde saíam os provimentos para Timoleon em Siracusa. Neste meio tempo a armada coríntia tomou Acradina, levando Magon e Hiceta a rapidamente voltarem de sua infrutífera expedição (Westlake 1970: 711). Timoleon teria ainda instruído seus mercenários a conquistarem a lealdade dos mercenários gregos que serviam aos cartagineses, apontando as desvantagens caso a Sicília caísse nas mãos de Cartago. A reação dos mercenários causou desconfiança em Magon, que abandonou a guerra e se retirou para o ocidente siciliano (Westlake 1970: 712).

No dia seguinte um reforço vindo de Corinto, junto de contingentes de Régio e outros aliados, conseguiu atravessar o Estreito de Messina e atacou Siracusa; as forças de Hiceta foram derrubadas, completando a conquista de Siracusa por Timoleon.

A primeira ação de Timoleon foi iniciar um programa de destruição das manifestações físicas da tirania. Os siracusanos, a seu convite, derrubaram as fortalezas dos dois Dionísios, assim como as suas casas e tumbas. E no verão de 342 a.C. iniciou uma ofensiva contra os tiranos da ilha, atacando Leontini, onde não teve sucesso; e contra o tirano Leptines de Engyum e Apolônia, quando conseguiu liberar diversas outras cidades da Sicília oriental. Em seguida, ao saber que Cartago estava se preparando para invadir a Sicília inteira, entrou na área cartaginesa e atacou Entella e outras cidades.

Na primavera de 341 a.C. a força expedicionária cartaginesa aportou em Lilibeo com uma armada que chegava a 80.000 homens, incluso 2.500 cidadãos cartagineses, o chamado ‘Batalhão Sagrado’. A intenção primária era restaurar a autoridade cartaginesa na Sicília ocidental (Westlake 1970: 712-713). Timoleon marchou sobre toda a Sicília com seu exército de pouco mais de 12.000 componentes até encontrar o exército cartaginês e o ‘Batalhão Sagrado’ nas margens do rio Crimiso, próximo de Entella. Timoleon se aproveitou da neblina para empurrar o exército contra o leito do rio, o que foi decisivo para sua vitória. (Westlake 1970: 714).

Após a Batalha de Crimiso se seguiram outras lutas entre Timoleon e os cartagineses e com os tiranos que ainda existiam na Sicília grega e que voltaram a se relacionar com Cartago.

Desde o início, a intervenção de Timoleon seguiu a ideia de uma *symmachia*, fundada na autonomia e na liberdade de cada cidade e destinada a libertar a Sicília da presença cartaginesa; mas após a Batalha de Crimiso, quando tentava eliminar os tiranos locais que antes o haviam apoiado, será com Cartago que ele tratará (Anello 2008: 96).

De fato, em 339 a.C. se iniciou uma tratativa de paz com Cartago que, da parte grega, reconhecia o rio Halikos (atual Platani) como limite da área cartaginesa, e, da parte cartaginesa, reconhecia a independência de todas as cidades gregas a oriente do mesmo rio, assim como se comprometia a não se aliar com eventuais tiranos da área grega (Westlake 1970: 714-716). Com este tratado as tiranias que ainda existiam perderam seu principal apoio e, através da intervenção de Timoleon, as populações de várias cidades acabaram derrubando os tiranos. Entre 339 e 338 a.C., não havia tiranos em mais nenhuma cidade da Sicília grega.

2.8. Da reconstrução de Timoleon a destruição de 282 a.C.

Timoleon iniciou, então, políticas de repovoação, redistribuição de terras, reformas políticas e reconstruções por toda a Sicília grega. Não sobreviveram muitas evidências que indiquem de que poderes Timoleon foi empossado para servir como comandante militar ou para empreender esses programas reconstitutivos. Para H. D. Westlake parece certo que a assembleia siracusana tenha lhe conferido o cargo de *strategos autokratôr*, provavelmente em 343 a.C., quando completou a conquista da cidade, e que este título tenha sido entregue quando se retirou do poder em 337 a.C. (Westlake 1970: 717).

Tanto Diodoro da Sicília quanto Plutarco lhe creditam o estabelecimento de uma constituição democrática; e há evidências de que era a assembleia quem debatia questões e tomava decisões importantes, o que, no entanto, não significa que ela tivesse um controle efetivo sobre as políticas da pólis, podendo apenas ter servido como fachada. Os simpatizantes de Timoleon, enquanto um cidadão da Corinto oligárquica, podem ter tido ligações com a oligarquia. É certo que a constituição era democrática, mesmo que de um tipo mais moderado (Westlake 1970: 718).

Timoleon também poderia ter tentado estabelecer uma nova hegemonia siracusana sobre todas as cidades gregas da Sicília, o que, evidentemente, violaria uma das cláusulas do tratado com Cartago. Mas sabemos que cidades como Agrigento, Gela e Camarina se mantiveram independentes, tanto durante sua vida quanto até vinte anos depois, no tempo de Agátocles. É provável que Timoleon, após a derrubada dos tiranos, com o fim da ameaça cartaginesa e após as reconstruções, tenha apenas procurado manter uma aliança de cidades autônomas sob a liderança siracusana (Westlake 1970: 718).

Entre 339 e 338 a.C., Timoleon promoveu a reconstrução e a repovoação de Gela, seguindo um plano regular que, nas palavras de Piero Orlandini, transformou radicalmente a topografia e a urbanística da pólis Arcaica (Orlandini 1956: 165).

Foi construída uma nova e poderosa cinta de muros, com uma espessura de 3 m, que circundava todo o perímetro da colina de Gela, da acrópole até a parte ocidental de Capo Soprano e Piano Notaro. Escavações durante a década de 1950 revelaram um trecho intacto do muro na área de Capo Soprano (Foto 26), o que permite perceber suas grandes dimensões.

O novo muro teria garantido a segurança necessária para que todo o setor ocidental de Gela, que até 405 a.C. correspondia à área da necrópole, tornasse-se um novo quarteirão de habitações. As casas encontradas durante as escavações de Paolo Orsi, na década de 1900, e as de Piero Orlandini, na década de 1950, não se conformam como ‘casas rurais’, mas como aquelas de um quarteirão densamente povoado, elegantemente construídas e decoradas (Orlandini 1956: 166).

Também a acrópole se transformou em uma área de habitações, deixando de ser um témeno. Muitas das casas desse setor foram construídas com material obtido das ruínas de pequenos edifícios sacros anteriores a 405 a.C., alguns deles contendo fortes traços de incêndio. São os restos dos *thesaurói* dos séculos VI e V a.C. (*Corpus*, 01), decorados com terracotas pintadas e antefixos. Tanto o uso de ruínas de edifícios sacros destruídos, quanto a construção de casas sobre antigas áreas de necrópoles, parecem ter sido práticas habituais nas reconstruções de Timoleon por toda a Sicília²³.

Esse quarteirão foi organizado em ruas ortogonais, assim como o quarteirão ocidental, e que descia pela encosta da acrópole sobre um sistema de terraços, sempre de acordo com as concepções da urbanística hipodâmica (Orlandini 1956: 167).

A nova cidade nunca mais teve a importância política da antiga pólis, mas teve um notável crescimento urbano, que ultrapassou os limites da Gela arcaica. Mas, para esse crescimento, foi necessário repovoar Gela.

A repovoação de Gela foi de caráter misto, onde participaram pelo menos dois elementos: gelenses formais que haviam se debandado desde a conquista da cidade pelos cartagineses em 405 a.C.; e um grupo de novos assentados vindos de Cós²⁴, ilha egéia, também dória, sob a liderança de Gorgos (*Plut. Timol.* 35; Asheri 1970a: 618).

Não se sabe quem liderava os gelenses que retornavam. Mas, de qualquer forma, nem ele, nem Gorgos foram considerados oikistas da nova Gela, honra que foi reservada ao próprio Timoleon (Asheri 1970a: 618), visto então como um herói protegido dos deuses que libertou as cidades da Sicília e fundou cidades, o que, anos depois, seria lembrado na epígrafe de sua tumba: "O povo de Siracusa dá aqui sepultura a Timoleon, filho de Timodemos de Corinto, ao preço de duzentas minas e o honra o tempo todo com concursos de música, equestres e de ginástica; ele expulsou os tiranos, venceu os

²³ Também no setor ocidental do muro de Timoleon há restos de tréglifos e pés de arquitraves que devia ter pertencido a algum templo destruído pelos cartagineses em 405 a.C. (Orlandini 1956: 166, n. 29).

²⁴ Sobre os assentados vindos de Cós, e não de Keos como se acreditava a partir de uma leitura errada do texto original grego de Plutarco, cf. Asheri 1970a.

bárbaros na guerra, restaurou a grandeza das cidades devastadas e devolveu aos Gregos da Sicília as suas leis" (*Plut. Timol.* 39, 5).

Além dos muros, dos novos quarteirões de habitações e de um banho público – o único na Sicília grega (Orlandini 1956: 168), também foram retomadas as emissões monetárias em prata e bronze. O antigo tipo do deus-rio Gelas foi retomado, mas o cavaleiro, presente no reverso das moedas emitidas sob a tirania, foi substituído por referências à riqueza dos campos gelenses, como ramos de trigo (Fig. 2.5. a, b) e a própria efigie de Deméter, cujos atributos são combinados com a legenda *Eunomia*, “boas leis” ou “boa ordem”, a divindade associada à estabilidade interna de uma pólis, cuja efigie também aparece (Fig. 2.5.a).

Timoleon também teria se associado a Deméter, valendo-se da popularidade da deusa na Sicília. De acordo com a tradição, a sacerdotisa de Deméter em Corinto – onde a deusa tinha um templo na acrópole – teria sonhado que as duas deusas o acompanhariam em sua viagem até a ilha; Timoleon, então, nomeou como *Deméter e Core* a um de seus navios e viajou sob a sua proteção especial (*Dio.Sic.* XVI, 66, 4-5; *Plut. Timol.* 8; White 1964: 267).

²⁵ Ref. da imagem: http://www.magnagraecia.nl/coins/Area_V_map/Gela_map/dscrGelJ_538.html. Acessado em 08/11/2012.

²⁶ Ref. da imagem: http://www.magnagraecia.nl/coins/Area_V_map/Gela_map/dscrGelJ_539.html. Acessado em 08/11/2012.

Deméter e Core, como divindades protetoras de toda a Sicília, assim como da acrópole de Corinto, e Eunomia, são divindades coerentes ao projeto de ‘libertação’, pacificação e reconstrução da Sicília empreendido por Timoleon, quem desde o início de sua expedição procurou mostrar aos gregos da Sicília que as suas ações eram o desejo da providência divina.

Em Gela, ainda foram restaurados e reabertos os cultos em alguns dos antigos santuários destuídos pelos cartagineses, especialmente os de Via Fiume (*Corpus*, 05) e Carrubazza (*Corpus*, 04), ambos dedicados a Deméter e Core (Orlandini 1956: 168). Também pela *khóra* foram restaurados alguns santuários, como em Feudo Nobile e Fontana Calda, assim como construiu diversos *frúria*, como em Monte Bubbonia (*Corpus*, 19), indicando que as reconstruções de Timoleon se estenderam por toda a hinterlândia de Gela²⁷, a qual, como visto, na verdade nunca foi efetivamente abandonada entre 405 a.C. e 339 a.C.

Na Grécia, os anos entre 359 e 323 a.C. correspondem aos reinados de Filipe II e de Alexandre o Grande, quando se inicia o chamado período Helenístico. Com a morte de Alexandre em 323 a.C., o seu vasto império foi dividido entre vários de seus generais, os diádocos, os quais, após certo tempo procurando reunir as partes do “império universal” de Alexandre, acabaram, um a um, entre 306 e 304 a.C., a se auto-proclamarem *basileis*, “reis”, de cada uma das regiões do antigo império (Lévêque 1969).

Na Sicília, Timoleon se retirou da vida pública em 337 a.C. Logo, particularmente em Siracusa, onde foi estabelecida uma democracia moderada, se iniciaram disputas entre partidos democráticos e oligárquicos e revoltas populares. Por volta de 330 a.C. o poder acabou nas mãos de um grupo oligárquico de 600 homens provenientes de famílias nobres e ricas, sob a liderança de Sosistrato e Heráclides. Contrastes entre grupos oligárquicos e democráticos, mas também entre velhos e novos cidadãos, assim como por grupos desprovidos de propriedades que se tornaram hostis ao comando oligárquico. Do mesmo modo, as populações indígenas, submetidas à Siracusa, eram uma fonte de revoltas (Meister 1970: 384).

“Esses fortes contrastes políticos e sociais explicam como foi que um homem teve a habilidade de afirmar-se nas lutas contra a oligarquia para tomar o poder absoluto

²⁷ Conferir a Tabela 2, no Capítulo 4, para os espaços sagrados que ainda existiam no tempo de Timoleon.

na forma de uma típica monarquia militar” (Meister 1970: 384-385). Este homem foi Agátocles, quem, em 317/6 a.C. assumiu como tirano em Siracusa; assim como os diádocos do Leste, criou um império territorial e, em 306 a.C., tomou para si o título de rei.

A partir de 317/6 a.C. Agátocles empreendeu forças para estender o seu poder sobre outras partes da Sicília. O tratado entre Timoleon e Cartago, no entanto, garantia a liberdade das cidades gregas, o que levou à intervenção cartaginesa, a princípio na forma de uma delegação que partiu de Cartago para tratar com o novo tirano, alertando-o sobre a necessidade de respeitar os tratados vigentes (Meister 1970: 390).

Gela, que então se aliou a Agrigento e Cartago, era hostil à Agátocles e abrigou os oligarcas refugiados de Siracusa, liderados por Sosítrato. Agátocles tentou um ataque a Gela, que falhou (Orlandini 1956: 170). Em 314 a.C. o *demos* de Agrigento votou a favor da guerra, no que aderiram Gela e Messina, formando uma frente unida contra Agátocles (*Dio.Sic.* XIX, 70, 2-71). Mas a guerra acabou não acontecendo por intervenção de Hamílcar, quem garantiu a autonomia das cidades gregas a leste do Halikos (o Platani), sob a soberania de Siracusa, assim como o território cartaginês a oeste. Messina não aceitou esses termos para a paz e passou a receber os refugiados, o que levou a um novo ataque de Agátocles em 312/11 a.C., conseguindo que o povo de Messina admitisse a ele e à sua armada que entrassem na cidade e expulsassem os refugiados (Meister 1970: 391).

Em 311 a.C. os cartagineses resolveram intervir com o intento de restaurar a balança do poder na ilha, que já pendia a favor de Agátocles, conduzindo uma vigorosa campanha contra o tirano de Siracusa. Ao perceber que as forças inimigas eram superiores, Agátocles decidiu ocupar e fortificar muitas fortalezas contra os cartagineses, além das cidades que lhe eram tradicionalmente inimigas. Em particular, se voltou contra Gela, pois a sua posse era indispensável para afrontar o inimigo com as costas da ilha protegidas (Orlandini 1956: 170) e dada a sua vizinhança com o Monte Ecnomos, onde as tropas cartaginesas estavam se concentrando (Meister 1970: 393).

Diodoro da Sicília (XIX, 107, 2) conta que para invadir Gela, Agátocles se serviu de um estratagema para vencer os muros timoleoneanos: fez com que soldados entrassem disfarçados. Assim, pôde apreender a cidade de surpresa e, utilizando-se de pretextos, mandou matar 4000 cidadãos dentre os mais ricos, de modo que capitulou a cidade e acumulou um rico botim. Em seguida, ordenou que os mortos fossem enterrados em uma fossa comum, fora dos muros.

Orlandini, durante suas escavações em Gela, encontrou uma grande fossa comum, cheia de esqueletos e com apenas um unguentário piriforme; próximo, identificou tumbas com material datado entre 311/10 e 282 a.C., o que o levou a sugerir que esta fossa comum pudesse ser a que recebeu as vítimas de Agátocles (Orlandini 1956: 170-171).

A partir de Gela marchou contra os cartagineses e acampou no pé do Ecnomos, onde construiu um *frúrion*, o Falarion – o qual é identificado com o centro fortificado encontrado no Monte Desusino (Orlandini 1956: 171, n. 52). Batido pelos cartagineses, Agátocles se retirou para Gela e se fechou dentro da cidade de modo a bloquear os cartagineses e salvar Siracusa.

Os cartagineses tentaram assediar Gela, mas sabendo que havia forças e suprimentos suficientes na cidade, voltou-se para a região circundante e, iniciando uma política de amizade, tentaram atraí-lo para si. Neste momento, Agátocles poderia ter aproveitado para se retirar para Siracusa, mas não o fez sem antes restaurar a parte do muro que havia sido danificado (Orlandini 1956: 171).

As escavações em Capo Soprano revelaram uma série de transformações pertencentes ao tempo de Agátocles. Primeiro, uma elevação de mais dois metros no muro, o que era necessário já que a região era arenosa e o muro ia se afundando com o tempo – o que permitiu que ele fosse encontrado em tão bom estado de conservação. Também foram fechadas muitas portas para evitar surpresas da parte do inimigo (Foto 26). A construção de torres e outros dispositivos defensivos, como as esporas de Capo Soprano, superiores em 3m com relação ao muro timoleoneano. Reconstrução e reforma dos edifícios de caráter militar existentes no interior do muro (Orlandini 1956: 172).

Como se pode notar, todas as obras tiveram um caráter estritamente militar. O ano de 310 a.C., assim, assinala o fim do renascimento de Gela após a reconstrução de Timoleon e o início de um período agitado que se prolongará até a morte de Agátocles e a destruição definitiva da cidade.

Durante o ataque de Agátocles todo o quarteirão oriental foi abandonado, o que se deve à destruição das casas e à morte de 4000 cidadãos. Em consequência, o quarteirão ocidental se desenvolveu, particularmente na área entre Piano Notaro e Capo Soprano, junto ao muro (Orlandini 1956: 173).

Entre 310 e 307 a.C. Agátocles se ausentou da Sicília para empreender campanhas contra Cartago em território africano. Em 309 a.C., aproveitando-se da ausência de

Agátocles, o agrigentino Xenodico, em aliança com Cartago, entrou em Gela com a ajuda de alguns mercenários para tentar libertar a cidade e liderar uma revolta contra Agátocles, recebendo adesão de Enna, Echetla, Leontini, Camarina, Heracléia Minoa e outras cidades (*Dio.Sic.* XX, 31, 4-5). O sucesso da nova liga de cidades cujo estandarte era “Autonomia para todas as cidades gregas” e a impossibilidade de Siracusa conter seu avanço, levou Agátocles a voltar à Sicília em 307 a.C. para suprimir a revolta, agindo com extrema brutalidade (Meister 1970: 403).

Em 306 a.C. foi tratada a paz com Cartago. Neste momento, Agátocles possuía toda a metade oriental da Sicília, pouco mais que toda a área que foi de Dionísio I; somente Agrigento insistia em manter sua autonomia. Assim, em 304 a.C., seguindo o exemplo dos diádocos, tomou o título de rei, sendo o primeiro líder siciliano a ostentá-lo. A posse deste título, assim como para os diádocos, significava que não havia poder ou lei acima dele nas áreas que ele conquistou e que ele viria a conquistar (Meister 1970: 405).

Efetivamente, Gela esteve sob o domínio de Agátocles até a sua morte em 289 a.C. Nesses últimos anos houve ainda uma segunda elevação dos muros de Capo Soprano, com o objetivo de fechar as janelas das ameias do muro de Agátocles (Orlandini 1956: 174).

Em 300 a.C. Agátocles foi ao território italiano atender a um apelo de Tarento contra os *Brutii*; quando retornou à Sicília, trouxe consigo os mercenários que contratou na Campânia. Com a morte de Agátocles em 289 a.C., esses mercenários ficaram desempregados; muitos retornaram à Itália, mas alguns permaneceram na ilha e reunidos, começaram a atacar diversas cidades. Primeiro capturaram Messina em 288 a.C., quando passaram a se chamar Mamertinos, em referência ao deus osco da guerra, Mamers.

Em 282 a.C. os Mamertinos atacaram Gela, destruindo-a definitivamente (*Dio.Sic.* XXIII, 1). Em seguida, Fintias, tirano de Agrigento, arrasou o que restou da cidade, derrubou os muros e as casas, e transferiu a população sobrevivente para uma nova cidade, Fintiade, a atual Licata (*Dio.Sic.* XX, 2).

As escavações empreendidas na parte ocidental de Gela revelaram traços evidentes de incêndio e de violenta destruição. No interior dos muros foram identificados conjuntos de cinzas e de feixes carbonizados dos tetos que entraram em colapso com as chamas. Os dados cronológicos confirmam que em 282/80 a.C., Gela, que neste momento já estava restrita apenas à área ocidental da colina, foi arrasada até o

solo e abandonada (Orlandini 1956: 174-175). É neste momento que termina a história de Gela.

CAPÍTULO 3. *CORPUS* DOCUMENTAL DAS ÁREAS SACRAS DE GELA: PARA UMA ARQUEOLOGIA DA PAISAGEM

O *corpus* documental desta pesquisa se constitui da totalidade dos espaços sagrados identificados como tendo sido fundados pelos gelenses na Sicília. Cada um desses espaços sagrados, assim que identificados, entraram no *corpus* a partir de uma ficha independente. Em seguida foram realizados levantamentos de bibliografia concernentes a esses espaços sagrados, abarcando os relatórios das escavações e de apresentação sistemática de documentação, assim como análises preliminares e obras de síntese.

A partir de então, cada ficha concentrou as informações referentes aos espaço sagrados, as quais foram sistematizadas em uma série de textos coerentes de conteúdo descritivo e preliminarmente analíticos.

Cada unidade do *corpus* se refere a um espaço sagrado fundado por Gela. Trata-se de uma descrição das áreas sacras e do material votivo, seguido de uma descrição de outras estruturas e materiais associados; a identificação das estruturas como sacras e a atribuição da divindade titular do culto rendido, quando possível; datações do início e do fim do culto; e informações sobre o lugar e a paisagem em que este espaço sagrado estava inserido. Este último item articula todas as informações anteriores caracterizando a paisagem, nas palavras de Tim Ingold (1993), como “telas amplas do espaço e do lugar que se constituem dentro da vida social e cultural, envolvendo a extensão e sua duração”, sendo uma síntese de espacialidade e temporalidade. E o que justifica o subtítulo escolhido para o *corpus*, “Para uma Arqueologia da Paisagem”.

Segue uma apresentação dos tópicos que compõe cada uma das unidades do *corpus*:

1. Identificação: o nome pelo qual o sítio é comumente conhecido.

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: descrições das estruturas de caráter sacro, tais como templos, altares, decorações templárias; materiais votivos eventualmente encontrados em depósitos votivos ou espalhados pelo sítio.

2.2. Outras estruturas e materiais associados: demais estruturas construídas que não possuam um caráter eminentemente religioso ou cuja identificação não tenha

sido possível, mas que possuem alguma associação com o que foi descrito no tópico anterior.

2.3. Identificação e atribuição: o que permite identificar o espaço como de uso cultural e à qual divindade se atribui a titularidade do culto. E ainda a presença de outras divindades no mesmo espaço sagrado.

3. Local/Paisagem: Identificação dos espaços nos mapas. A localização do sítio acompanhada de uma descrição geral do local. Relações entre o material sacro, demais estruturas, localização geográfica, pontos na natureza e demais informações que possam permitir uma caracterização da paisagem em que o espaço sagrado estava inserido. É o ponto que articula os demais.

3.1. Coordenadas: a distância com relação ao templo de Atena *Lindia*, na acrópole de Gela, tomado como marco zero com relação aos demais espaços sagrados gelenses; as coordenadas geográficas IGM e UTM (todas tomadas a partir de Veronese 2006).

4. Datação: as datações obtidas através dos trabalhos de campo ou de fontes textuais, onde se procurou abarcar o arco cronológico total de frequência do sítio.

Espaço sagrado número: 01

1. Identificação: Área sacra de Molino a Vento – Santuário de Atena Lindia.

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: destacam-se dois edifícios sacros: o templo C, dórico, datado do século V a.C., do qual resta apenas uma coluna do opistódomo (Fig. 5; Tab. I, 1); e o templo B (Fig. 2), que dista c. 50 m a oeste do primeiro e é datado do período Arcaico. No interior deste, foram encontrados os restos de um terceiro edifício, o templo A.

Templo A

No interior do templo B, sob o *naos*, foram encontrados os restos de um muro voltado no sentido nordeste/sudeste, medindo 12,05m e com altura (dos restos) variável entre 0,38 e 0,44m; este pode ter sido um edifício sacro, o templo A, que precedeu o templo B. A maior parte das estruturas não existe mais, pois estas podem ter sido removidas durante a construção do templo B (Veronese 2006: 375).

Templo B

O templo B (Fig. 2) tem planta retangular, com a estilobata medindo 35,22 x 17,75m, o que permitiu concluir que fosse um templo períptero hexástilo (6 x 12 colunas). Foi construído para substituir o templo A na primeira metade do século VI a.C. As terracotas arquiteturais do templo testemunham o elaborado sistema decorativo de Gela, como refletido também pelo tesouro gelense em Olímpia (Fischer-Hansen 1997: 323).

A três metros do edifício, no lado oriental, estão os restos de uma pequena construção em blocos, que Paolo Orsi, quem a descobriu em 1907, identificou como um altar (Orlandini 1968: 21).

Depósito votivo do Athenaion

O depósito votivo fica na encosta sul do témeno do *Atenaion*, onde se encontraram materiais votivos do século VII a.C e do início do século VI a.C., o que engloba a fase do templo A e a fase inicial do templo B (Adamesteanu, Orlandini 1956). Há ainda material datado dentre os séculos VIII e VII a.C. (fragmentos de copos tardo-geométricos ródios e aríbalos proto-coríntios).

O material do depósito é formado por cerâmicas, estatuetas representando a divindade feminina no trono com *polos* e colares presos atrás com grandes fíbulas,

fragmentos de *bucchero* etrusco¹, terracotas arquitetônicas e bronzes (Veronese 2006: 376). Alguns achados estão revestidos de uma importância particular: uma cabeça de coruja em terracota (8 x 5cm, hoje no Museu de Siracusa); a orla de um *pithos* com a inscrição dedicatória ΑΘΑΝΑΙΑΣ (Fig. 6a); uma cabeça de argila representando Atena com um alto *lofos* datado da segunda metade do século VI a.C. (Fig. 6b); e um jarro ático de fundo branco (480-470 a.C.) com a representação de uma coruja com um ramo de oliveira (Fig. 6c).

Templo C

O templo C dista c. 50 m a leste do templo B. Foi construído na primeira metade do século V a.C., em estilo dórico. A partir das escavações de Dinu Adamesteanu em 1952 foi possível obter as dimensões da estilobata, a qual mede 51 x 21,70m, e descobrir alguns blocos das fundações do ângulo sudoeste do *naos*, o que permitiu concluir que a única coluna hoje em pé pertencia ao opistódomo; o templo possuía, provavelmente, seis colunas na frente e catorze nas laterais – períptero hexástilo – e o teto era coberto por telhas de mármore (Orlandini 1968: 25).

Outros grupos de templos sobre a acrópole

Grupo 1. Escavações sucessivas (nas décadas de 1950 e 1970) ao longo da encosta norte da acrópole, o que corresponde ao segundo terraço, então, a norte com relação aos templos B e C, evidenciaram sob as já conhecidas habitações de época timoleoneana, os restos dos muros das fundações de quatro templos retangulares com planimetria similar entre si, com orientação leste-oeste e datados do século V a.C.

Grupo 2 (Fig. 3). Escavações realizadas entre 1973 e 1975 no setor oriental da colina revelaram traços de edifícios sacros datados do VII e início do VI séculos a.C., alinhados à margem norte do primeiro terraço e indicados como templos I e II (Fig. 3) (Veronese 2006: 374), a datação e o uso sacro desses edifícios se deduz a partir da estratigrafia e do material encontrado no nível correspondente e em contato com a estrutura: cerâmica geométrica local de imitação proto-coríntia e coríntia (Fiorentini 1977: 105).

No curso do século VI a.C. foram acrescentados os edifícios III e IV; pouco depois, na metade do século VI a.C., o edifício V, com planta retangular (11,20 x 4,90m), orientação leste-oeste e entrada pelo lado sul; o edifício VI, também retangular

¹ *Bucchero* é um tipo de poteria em terracota fina e leve, de cor negra, que foi produzida pelos etruscos entre os séculos VII e V a.C. (Jean Gran-Aymerich, Christian Lahanier, Jeanne Gauthier, Alain Duval, Jean-Michel Malfoy, Catherine Boyer. 'Sur deux groupes de Bucchero examinés au Louvre'. *MEFRA*, v. 97, n. 2, 1985, p. 611-638).

(16 x 7,60m), orientação leste-oeste e, provavelmente, com *adyton* de c. 3m; o edifício VII, com planta retangular (15,20 x 10,40m), orientado a norte-sul, provavelmente bipartido entre *naos* e *adyton*, e para o qual não é possível determinar o lado de entrada; e o edifício VIII, também com planta retangular e bipartida (15 x 5,70m), com uma fileira central de pilastras dos quais se conservaram três bases quadrangulares, com orientação leste-oeste e entrada pelo lado leste (Fiorentini 1977; Veronese 2006: 375).

2.2. Outras estruturas e materiais associados:

1. *Cinta de muros da acrópole*: toda a parte oriental da colina esteve ocupada e foi parcialmente fortificada: traços de muro arcaico (fim do séc. VI a.C.) foram encontrados na área de habitação do séc. VII-V a.C. e a oeste da colina de Molino a Vento, onde terminava a cidade nos períodos Arcaico e Clássico e começava a área da necrópole (Coarelli, Torelli 1988: 120).

2. *Área de habitação*: a área de habitação dos períodos Arcaico e Clássico fica sobre a mesma colina, a oeste do témeno do *Atenaion*, e hoje está quase totalmente coberta pela cidade moderna (Orlandini 1976), o que dificulta a reconstituição pormenorizada da planta. A área se desenvolveu sobre ambos os lados do eixo leste-oeste que formava a espinha dorsal da cidade, semelhante ao que ocorreu em Selinonte: uma vasta área na acrópole com áreas de habitação organizadas em uma rede de vias secundárias (estenopos) perpendiculares ao eixo mediano (*plateia*) imposto pela topografia natural do local (Gabba, Vallet 1980: 562). Um dado importante na consideração da relação entre o témeno e a área de habitação é que a orientação dos estenopos e dos primeiros templos arcaicos estão em acordo com a orientação do templo A (Fig. 4b) e não com os templos posteriores (B e C).

2.3. Atribuição: a atribuição do templo B a Atena foi acolhida por muitos estudiosos e, para Emanuele Ciaceri, a divindade aí cultuada era seguida pelo epíteto de Lúndia, como no santuário da pólis fundadora, Lúndos. Biagio Pace publicou em 1952 as terracotas arquitetônicas encontradas ao redor do templo, reconstituindo os frisos de argila que o decoraram no curso do século VI a.C., confirmando a atribuição a Atena e a estrutura do edifício como perístilo hexástilo (Orlandini 1968: 22).

A atribuição também se confirma pelo material encontrado no depósito votivo, pelo vaso ático de fundo branco com a imagem de uma coruja com um ramo de oliveira, pela cabeça de coruja em argila, pelo *pithos* com a dedicatória a Atena (Fig. 6 a, b e c) e pelas numerosas estatuetas da deusa sentada em um trono com *polos* na cabeça e colares presos atrás por grandes fíbula, nas quais Christian Blinkenberg reconheceu a imagem

de Atena Lindia (Ch. Blinkenberg. *L'immagine d'Athena Lindia*. Copenhagen, 1917, *apud* Orlandini 1968: 25), e o que é reforçado pelo fato de uma dessas estatuetas ter sobre o peito, acima do colar, um *gorgoneion*, assim como a estatueta encontrada em Agrigento que permitiu à Blinkenberg uma primeira identificação. Deste modo, estão os testemunhos de Lindos, Gela e Agrigento relacionados no que guarda a tipologia da estatueta de culto de Atena Lindia no período Arcaico.

Também as fontes textuais indicam a atribuição à Atena Lindia. Segundo Tucídides, o *Atenaion* surgiu em um local a que os colonos de Gela passaram a chamar *Lindioi* (*Th.* VI, 4.3), e a Crônica do templo de Atena em Lindos afirma que a deusa de Lindos era chamada 'Atena Patroa' pelos gelenses; Políbio diz haver um templo de Atena "similar àquele de Rodes" na acrópole de Agrigento (*Plb.* IX, 27-7), e, segundo Plutarco, Atena Lindia era honrada também em Siracusa (*Plu.* Vida de Marcelo, 30), onde o culto deve ter sido introduzido pelos Deinomênidas de Gela (Orlandini 1968: 29).

O templo C também foi atribuído à Atena (como uma versão monumentalizada realizada pelos Deinomênidas no século V a.C.), o que não foi amplamente aceito. K. Ziegler, em 1912, atribuiu o templo a Apolo em se baseando no achado de uma grande estátua de bronze do deus. Mas, tanto a estátua quanto o templo onde ela foi dedicada se encontravam fora da *ásty*. A estátua pode ter sido, então, levada para dentro quando os Cartagineses assediaram Gela em 405 a.C. (*Dio.Sic.* XIII, 108-4), é o que defende Piero Orlandini (1968).

Emanuele Ciaceri, Biagio Pace e Pietro Griffio defendem a atribuição do templo C a Deméter e Core. A consideração da cronologia do templo B e de seu depósito votivo, onde não há material posterior ao século VI a.C., mostra que o templo B foi destruído nessa época e que no início do século seguinte o santuário foi reorganizado com a construção do templo C, então o novo templo de Atena Lindia, e de um novo grupo de *thesauroi* (o grupo 1 de edifícios), foram erigidos pelos Deinomênidas ao mesmo tempo que o templo da Vitória em Himera e o novo *Atenaion* de Siracusa, ambos similares em medida e em proporção ao templo C de Gela (Orlandini 1968: 29).

3. Local/Paisagem: Mapa 2.A, 1; Mapa 2.B; Mapa 3, 1; Tab. I, 1; Tab. I, 2. Os templos A, B e C e os templos do lado norte "pertenciam a um único, grande santuário de Atena Lindia, que ocupava toda a plataforma oriental da acrópole e era, sem dúvidas, o mais antigo santuário de Gela, como demonstra a cerâmica proto-coríntia encontrada nas escavações" (Orlandini 1968: 29-30). Esta área sacra se situa na extremidade

oriental da colina da acrópole (Molino a Vento), em uma plataforma que domina o mar e a foz do rio Gelas, locais de onde a acrópole também pode ser vista (Tab. I, 1). Ficava nas proximidades da cinta de muros que cercava toda a colina, desde a acrópole até a área da necrópole a oeste, passando pela área de habitação Arcaica e Clássica.

A área era composta por numerosos edifícios sacros (Fig. 1), que se seguiram e se substituíram uns aos outros ao longo do tempo, o que faz com que se deva considerar a história do lugar – do espaço sagrado – para se entender as diferentes paisagens que se formaram desde o tempo da fundação de Gela, com o rudimentar templo A em relação com a planta urbana recém construída; passando pela primeira monumentalização do *Atenaion* com a construção do templo B e de todo um grupo de edifícios sacros ou ligados à administração do santuário; até a demolição deste e a construção, pelos Deinomênidas, do templo C e de todo um novo grupo de edifícios no século V a.C.

Na parte centro-ocidental da plataforma da colina ficava a área de habitações dos períodos Arcaico e Clássico, assim, a acrópole não ficava em um plano muito mais alto com relação às habitações (Tab. II, 1), além disso, a organização da planta urbana (como descrita acima) fazia com que a *plateia* conduzisse diretamente para o *Atenaion*, e de onde este também podia ser visto.

3.1. Coordenadas: É o marco zero de referência para a medição de distância dos demais espaços sagrados gelenses.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 II S.O. – Gela.

Coordenada UTM: 33 S VB 434320 4102020 (p).

4. Datação: o primeiro traço de assentamento na região data do *faciès* castelucciano da primeira Idade do Bronze, a qual estava difundida ao longo de toda a colina de Gela até Capo Soprano. A esta se segue o assentamento ródio-cretense. Orlandini alerta que não se deve, com isto, concluir que a colina estivesse habitada quando os gregos chegaram, já que a ausência de um estrato estéril intermediário se deve ao fato de que o encobrimento desta região só teve início no fim do século IV a.C., pelo menos na encosta meridional (Adamesteanu, Orlandini 1962: 345).

Atesta-se por achados de cerâmica proto-coríntia que a plataforma oriental da acrópole foi frequentada por gregos a partir do fim do século VIII a.C., ou seja, antes da fundação oficial de Gela em 689/8 a.C., o que traz a tese de uma fase de uma fase ‘pré-colonial’ nesta parte do colina (Adamesteanu, Orlandini 1962: 345; Fischer-Hansen 1997). A primeira implantação eminentemente urbana dos ródios-cretenses aconteceu

nesta região, onde estão, por isso, as estruturas mais antigas de Gela: o templo A e a área de habitação Arcaica e Clássica, do início do século VII a.C.

É difícil datar o templo A através da análise das técnicas de construção utilizadas, já que pouco sobreviveu; mas a comparação com técnicas similares utilizadas nas primeiras estruturas arquiteturais privadas de Mégara Hibleia e de Siracusa, assim como pelo tipo de estrutura – um pequeno templo sem colunas – usual nos primeiros santuários da Sicília, faz com que seja possível datar o templo A no início do séc. VII a.C.; é importante ainda considerar os fragmentos de cerâmica encontrados no interior do edifício², os quais corroboram essa data (Adamesteanu, Orlandini 1962: 359), ou seja, o templo é contemporâneo à fundação da cidade. Esta é a data proposta por Paolo Orsi, que foi seguida por L. Bernabò Brea e I. Romeo, e aceita hoje (Fischer-Hansen 1997: 323). São datados da mesma época os edifícios I e II e parte do depósito votivo do *Atenaion*.

Na metade do século VI a.C. o *Atenaion* foi monumentalizado (construção do templo B). Foram construídos na mesma época os edifícios III e IV (primeira metade do séc. VI a.C.) e os edifícios V, VI, VII e VIII (meados do séc. VI a.C.), e ainda os templos 1, 2, 3 e 4. A ausência de evidências posteriores ao fim do século VI a.C. no depósito votivo evidencia o abandono do templo B nesta data, o que foi proposto por Paolo Orsi no início do século XX e depois corroborado pelas escavações de Dinu Adamesteanu na década de 1950. O que sugere que o edifício possa ter sido demolido e que as suas funções conheceram um hiato que durou alguns decênios no início do século V a.C. até a construção do templo C (Fischer-Hansen 1997), que foi datado por Bernabò Brea, através do capitel da única coluna sobrevivente, na primeira metade do século V a.C. (Orlandini 1968: 22).

Com a derrota de Gela para os cartagineses em 405 a.C. a acrópole foi abandonada e destruída. O estrato de destruição está bem documentado, cheio de cinzas e vigas queimadas, até 338 a.C., quando Timoleon reconstruiu a cidade e transformou a plataforma oriental em área de habitação (Orlandini 1956).

² Foram encontrados fragmentos de cerâmica proto-coríntia, de tipo ‘argivo’ (importada de Argos ou Corinto), assim como de produção local, todas datadas da primeira metade do século VII a.C. A relação deste material pode ser encontrada em Adamesteanu, Orlandini 1962: 359.

Figuras

Fig.1. Planimetria da acrópole de Gela, extremidade oriental, santuário de Atena. Em primeiro plano o templo B (templo A no interior); à direita o templo C (Veronese 2006: 378)

Fig. 2. Planimetria do templo B, o *Athenaion* (Veronese 2006: 378)

Edificio I

Edificio V

Fig. 3 - Cala. Aconcel. Edificio II: planimetria per

Edificio II

Edificio VI

Edifício VII

Edifício VIII

Fig. 3. Planimetria dos edifícios: I, II, V, VI, VII e VIII (com reconstituição da planta) do 2º grupo de templos, no setor oriental da acrópole (Fiorentini 1977: 106, fig. 2; 107, fig. 3; 109, fig. 6; 108, fig. 4; 109, fig. 5; 109, fig. 7, respectivamente).

Fig. 4. Esquema planimétrico de Molino a Vento e Molino di Pietro com a implantação urbana em relação à área sagrada (Fischer-Hansen 1996: 368, fig. 2 e 3).

a) Planimetria geral: 'V' – Molino a Vento; 'P' – Molino Di Pietro; 'S' – Santuários; 'N' – Área da necrópole arcaica e clássica.

b) Molino a Vento: templos A e B; 1º grupo de edifícios: 1, 2, 3 e 4; 2º grupo de edifícios: I, II, V, VI, VII, VIII, XII.

Molino Di Pietro: edifícios marcados por '?'

Fig. 5. Planimetria do restos do templo C (Orsi 1906: tv. XLVII).

Fig. 6 a) *Pithos* com dedicatória a Atena, da acrópole de Gela (P. Orsi. 'Gela'. *Mon. Antichi Lincei*, XVII, 1906, *apud* Orlandini 1968: 21); b) Cabeça de argila de coruja, da acrópole de Gela; c) Jarro ático de fundo branco, da acrópole de Gela (Orlandini 1968: 21, 26).

Fig. 7. Estatuetas de argila do tipo da Atena Lindia, da acrópole de Gela (Orlandini 1968: 25, fig. 3).

Espaço sagrado número: 02

1. Identificação: Área sacra de Molino Di Pietro – Santuário de Zeus Atabírios.

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a área sacra de Molino Di Pietro foi descoberta em 1951 durante as obras de saneamento na zona entre a Via di Circonvallazione e o Corso Vittorio Emanuele; as escavações foram realizadas com o objetivo de salvar o material e observar a estratigrafia (Adamesteanu, Orlandini 1956: 217). A estratigrafia foi tirada em uma trincheira aberta na via Eschilo:

1º estrato: abaixo da pavimentação; camada de 1 m de solo de transição com material arqueológico misturado: cerâmica da época medieval até a grega do século IV a.C.

2º estrato: estrato compacto (entre 0,35-0,45 m) com terracotas arquitetônicas pintadas distribuídas regularmente ao longo da trincheira a oeste, até o ângulo do edifício de Molino Di Pietro.

3º estrato: entre 1,25-1,45 m; terra negra e barrosa com cerâmica do primeiro período castelluciano e fragmentos de cerâmica grega arcaica sem interrupção entre os dois estratos (Adamesteanu, Orlandini 1956: 219).

Templo de Molino Di Pietro

Foram encontradas duas fileiras de blocos em pedra no ângulo sudoeste de Molino Di Pietro, entre as Via Eschilo e Stesicoro (Fig. 2). Junto, foram identificados fragmentos de decoração em argila policromática e fragmentos de madeira queimada (que devia ser do teto). Não se dispõe, no entanto, de uma planimetria do edifício e nem do nome da divindade a quem era dedicado.

Trata-se de um templo arcaico de dimensões medianas: teto com duas inclinações, coberto de telhas planas e outras semi-circulares pintadas; a última telha, com inclinação de 30°, terminava com um antefixo silênico, a qual, pela inclinação, ficava voltada para baixo, de frente para o espectador. “Se, como creio, os ladrilhos pentagonais deviam se conectar ao mesmo edifício ao qual pertencia o antefixo silênico, deveríamos completar a reconstrução do teto, imaginando um *kalypter hegemon*, formado de elementos pentagonais, sendo ao menos dois deles decorados por palmetas iônicas (Fig. 4) com função acroterial” (Adamesteanu, Orlandini 1956: 228).

Naiskoi³ ou thesauroi

³ *Naiskos* é um pequeno templo sem peristase para a disposição do caixão/templo no *sekos* de um *naos* ‘ipetrale’ (Mertens 2006: 440).

Ao longo da Via Apollo foram descobertas pequenas terracotas arquitetônicas: antefixos silênicos entre 22-24 cm de altura, datados do segundo quarto do século V a.C.⁴, junto de numerosos tijolos crus (adobe) queimados. Evidência de um edifício feito de tijolos crus, decorado com terracotas arquitetônicas, que foi destruído por um incêndio e substituído por outro decorado com os antefixos silênicos no século V a.C. (Orlandini 1968: 30). Supõe-se que nesta área houvesse mais edifícios de pequenas dimensões, *naiskoi* ou *thesauroi*, dispostos ao redor do edifício maior (Veronese 2006: 380).

Altar

Na mesma área foi descoberto o embasamento de um altar (Fig. 3), com a medida de 1,31 x 1,23 m, formado por dois blocos revestidos de gesso em todos os lados; era, segundo Adamesteanu e Orlandini (1956: 229), referente ao *thesauros* ou *naiskos* ao qual pertencia o antefixo silênico (posto de frente ao seu lado mais estreito).

Templo de Zeus Atabírios (?) – em proprietà Calì

Escavações realizadas em 1957 revelaram um depósito contendo as maiores terracotas arquitetônicas já encontradas em Gela (Adamesteanu, Orlandini 1962: 341, nota 8), e que estavam junto de *kalypteres*, fragmentos de uma *sima*⁵ lateral com partes de revestimento e bicos de tubulação de água; todos pertencentes a um grande templo, cujas fundações ainda não foram encontradas, mas que pode ser comparado, ou ainda maior, que o templo B de Molino a Vento (Fischer-Hansen 1997: 329).

A ausência de traços de colunas, que exclui a possibilidade de um templo períptero, aliado ao tamanho dos elementos arquitetônicos encontrados, levam a pensar em um templo monumental, possivelmente um *hekatompedon* (Veronese 2006: 381).

Há ainda um depósito de outra série de revestimentos em terracota, cujos tamanhos confirmariam se tratar de um templo maior que o templo B do *Atenaion*. Este material, no entanto, não foi mencionado nos primeiros relatórios de Dinu Adamesteanu e Piero Orlandini e nem publicados até o momento (Orlandini 1968: 31; Fischer-Hansen

⁴ Este sistema de decoração para pequenos edifícios era comum em Gela, onde a partir de meados do século VI a.C. os telhados de pequenos edifícios sacros possuíam decoração pintada ou plástica; alguns achados trazem traços de cor: vermelho para a pele, negro para o cabelo e as barbas. Assim, há paralelos em Carrubazza e em Molino a Vento; no segundo quarto do século V a.C. foi usado com variações em outros edifícios sacros, como o *Heraion* de Gela, e em achados na Colina de Priolo (norte de Gela) e na coleção Gravina em Caltagirone. O caráter estilístico confrontado com pinturas em vasos, como em um fragmento de Himera (Marconi. Himera, fig. 130) e com a cabeça de Sileno do tetradracma de Etna, aliados a observações estratigráficas permitem datá-los dentre 470 e 460 a.C. (Adamesteanu, Orlandini 1956: 235-236).

⁵ *Sima*, na arquitetura dória, é uma calha que servia para recoolher a água das chuvas na base do telhado para permitir a evacuação através delas próprias ou por gárgulas.

1997: 329). A partir desse material foi possível reconstituir o friso lateral, medindo 1,23 m, maior que aquele do edifício B do *Atenaion*, o qual mede 0,87 m (Veronese 2006: 381).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: Tobias Fischer-Hansen (1997: 332), ao observar os elementos desta área sacra em um plano geral da acrópole, percebe a divisão da plataforma da acrópole em unidades básicas, onde os santuários de Molino Di Pietro e de Molino a Vento era as partes mais impressionantes. “A evidência sugere que estamos diante de dois *temene* separados” e que é possível comparar a topografia dos santuários e da implantação urbana como um todo com o a acrópole de Selinonte, o que já foi sugerido por Rolin Martin (1983: 15).

É importante, assim, pensar nos dois témenos em inter-relação, assim como nas estruturas já citadas para o santuário de Atena Lindia: a cinta de muros da acrópole e a área de habitação.

2.3. Atribuição: não há evidências arqueológicas diretas que indiquem quais eram as divindades cultuadas nos templos de Molino Di Pietro. Mas Piero Orlandini sugere que essa área seja atribuída a Zeus Atabírios, pois, a dimensão do templo e a alta qualidade dos antefixos silênicos levam a crer na existência de um grande e importante santuário ligado àquele de Atena Lindia (Orlandini 1968: 31; Fischer Hansen 1997: 331).

Em sua descrição de Agrigento e de seus cultos, Políbio (IX, 27.7) menciona um templo ao ródio Zeus Atabírios, que estaria na acrópole dessa cidade e que, assim como na de Lindos, estava em relação com um templo dedicado a Atena Lindia. “É provável que também em Gela, como em Rodes e em Agrigento, existisse um culto a Zeus Atabírios, e não é de se duvidar que o setor ocidental da acrópole seria o melhor local para um santuário de Zeus, dada a vizinhança do santuário de Atena Lindia” (Orlandini 1968: 31).

3. Local/Paisagem: Mapa 2, 2; Mapa 3, 2. Área sacra no quarteirão de Molino Di Pietro da cidade moderna, na parte ocidental da colina da acrópole, compreendendo parte do témeno do *Atenaion* e as margens da área de habitação (Fig. 1, a, b). Pode-se pensar ainda em dois témenos separados: o do *Atenaion* na parte oriental do platô e o do santuário de Zeus na parte ocidental, já nas fronteiras com a área de habitação. Ficava próxima da cinta de muros arcaica, onde havia numerosos edifícios, mas cuja articulação não é clara (Veronese 2006: 380); ficava entre a via di Circonvallazione, que de Carrubazza leva à Piazza del Calvario – estrada de terra S. Francisco, que fica junto,

a norte, da zona de Molino a Vento – e Corso Vittorio Emanuele (Fig. 2) (Adamesteanu, Orlandini 1956: 217), sendo possível, com isto, pensar que esta área sacra fizesse parte de uma rede de santuários dos quais o *Atenaion* e Carrubazza faziam parte.

3.1. Coordenadas: a 200m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 II S.O. – Gela

Coordenada UTM: 33 S VB 43610 4102280 (p)

4. Datação: as datas foram estabelecidas a partir das terracotas arquiteturais encontradas na proximidade do templo mediano, dos *naiskoi* ou *thesauroi* e do templo de Zeus. Através deste material datam-se os edifícios de meados do século VI a.C. (Veronese 2006: 381), sendo possível pensar em uma data um pouco mais recuada para o templo mediano, talvez do início do século VI a.C. (Adamesteanu, Orlandini 1956: 222).

Pelos antefixos silênicos do *naiskoi* reconstruído após um incêndio, data-se esta reconstrução dentre 470 e 460 a.C.

Figuras

Fig. 1. Esquema planimétrico de Molino a Vento e Molino di Pietro com a implantação urbana em relação à área sagrada (Fischer-Hansen 1996: 368, fig. 2 e 3).

a) Planimetria geral: ‘V’ – Molino a Vento; ‘P’ – Molino Di Pietro; ‘S’ – Santuários; ‘N’ – Área da necrópole arcaica e clássica.

FIG. 5.

b) Molino a Vento: templi A e B; 1° gruppo de edifici: 1, 2, 3 e 4; 2° grupo de edifici: I, II, V, VI, VII, VIII, XII. Molino Di Pietro: edifici marcati por ‘?’

Fig. 2. Planimetria da zona de Molino di Pietro (Adamesteanu, Orlandini 1956: 218, fig. 1).

Fig. 3. Fundação de um altar (Adamesteanu, Orlandini 1956: 228, fig. 12).

Fig. 4. Gela – Molino Di Pietro. *Kalypter hegemon* com palmetas (Adamesteanu, Orlandini 1956: 256, fig. 10).

Espaço sagrado número: 03

1. Identificação: *Heraion*

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a área foi descoberta em 1951 durante as obras para a construção do novo município de Gela, onde se identificaram uma série de cisternas e poços gregos, além do material de superfície na terra revirada que vai do primeiro período castelluciano até o medieval (Adamesteanu, Orlandini 1956: 264).

As sucessivas transformações urbanísticas nesta área durante a época timoleoneana (quando foi transformada em área de habitação) e as Idade Média e Moderna apagaram quaisquer traços dos edifícios sacros antigos; mas a localização é assegurada pelos achados, durante as escavações no local e no declive abaixo da plataforma, de fragmentos da decoração arquitetônica dos edifícios, dentre eles: 4 capitéis dóricos de arenito (Fig. 01), fragmentos de *geison* e *kalypteres* de argila, e antefixos plásticos e pintados (Fig. 02) (Orlandini 1968: 31; Veronese 2006: 383).

Dois fragmentos de pés de vasos votivos (Fig. 05) são significativos. Um porta a inscrição HERA, datado de meados do século VI a.C.; o outro com a inscrição HRA, de fins do século V a.C. fornecem dados úteis para a datação do santuário, especialmente para reconhecer a data da reconstrução como do século V a.C. e não do século IV a.C. como Dinu Adamesteanu e Piero Orlandini inicialmente acreditaram (Adamesteanu, Orlandini 1956).

Da mesma área, mas originado de escavação clandestina, é o modelo de um edifício em argila (Fig. 6), datado do início do século V a.C., ou de pouco antes. Tem forma retangular, vazia no interior e completamente aberta no lado anterior. O teto é feito de duas inclinações, com a forma de um triângulo agudo; a cornija ou *geison* é enfatizado com um acentuado relevo, de modo convencional e decorativo; o plano do teto é liso, sem indicação de telhas ou *kalypteres* (Adamesteanu, Orlandini 1956: 273-274).

A proximidade do achado com os fragmentos de vasos votivos com o nome de Hera, e a comparação com modelos semelhantes encontrados em Argos e Peracora, levam à interpretação de que se trate de um pequeno edifício sacro oferecido como *ex-voto* à Hera; assim como, não se exclui a possibilidade de que o modelo reproduza esquematicamente um *oikos* primitivo da deusa (Adamesteanu, Orlandini 1956: 274-275; Veronese 2006: 383).

Esses dados indicam à hipótese de que houvesse um templo monumental dedicado a Hera; e de que no período Arcaico este poderia ter sido um *hekatompodon* (Veronese 2006: 384). Este templo maior poderia ter sido ainda cercado por outros diversos edifícios de uso cultural, caracterizando um *Heraion*.

2.2. Outras estruturas e materiais associados: o *Heraion* ficava próximo da ágora de Gela. Pouco se sabe sobre a primeira implantação urbana: uma *plateia* leste-oeste ao longo da crista da colina; para a ágora, a hipótese é que ela estivesse deslocada para o centro da plataforma, onde fica a moderna Piazza del Duomo (Mertens 2006: 79).

2.3. Atribuição: a atribuição a Hera se deve aos dois grafites com o nome da deusa incisos no fundo de vasos votivos (Fig. 05); e ao modelo de um templo em argila (Fig. 6), o qual, pela forma e proporção, lembra o modelo de argila, mais antigo, encontrado no *Heraion* de Argos (Orlandini 1968: 32).

3. Local/Paisagem: Mapa 2.A, 3; Mapa 3, 3. O santuário de Hera está localizado no interior da cinta de muros arcaica, próxima da ágora, coincidindo com a atual Piazza Umberto I (Veronese 2006: 383). A área está sobre uma plataforma “com uma maravilhosa exposição sobre o mar” (Adamesteanu, Orlandini 1956: 264), e de onde também podia ser visto.

3.1. Coordenadas: a 850 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 II S.O. – Gela.

Coordenada UTM: 33 S VB 433500 4102500 (p)

4. Datação: em se baseando em materiais cerâmicos e arquitetônicos pode-se identificar duas fases monumentais:

1. Uma fase arcaica, da primeira metade do século VII a.C., e cuja data se baseia especialmente em cerâmica proto-coríntia.

2. O fragmento com o grafite HRA (Fig. 05) é datado do fim do século V a.C., por um lado pela qualidade do verniz negro, por outro, pelo fato do uso do sinal H com sentido de ‘eta’ já ser difundido nos últimos anos desse século (Orlandini 1968: 32). Uma das cisternas encontradas durante as escavações, datada de época timonleoneana, evidencia que esta área, destruída pelos cartagineses em 405 a.C., foi transformada em um quarteirão de habitações depois de 338 a.C., assim, a segunda fase do santuário não pode ser posterior à destruição cartaginesa, o que exclui desse período os achados de caráter sacro, que são anteriores. A segunda fase, assim, é datada do fim do século V a.C. sendo pouco anterior à própria data do fim de sua existência.

Figuras

2. Gela – *Heraion*. Capitel dórico (Adamesteanu, Orlandini 1956: 269, fig. 8).

3. Gela – *Heraion*. Antefixo pintado (Adamesteanu, Orlandini 1956: 268, fig. 7).

4. Gela – *Heraion*. Antefixo silênico da primeira metade do século V a.C.
(Adamesteanu, Orlandini 1956: 270-271, fig. 9, 10).

5. Gela – *Heraion*. Dois fragmentos de pés de vasos com grafite inciso com o nome de Hera (Orlandini 1968: 31, fig. 9).

6. Gela – *Heraion*. Modelo de templo em argila (Orlandini 1968: 32, fig. 10).

Espaço sagrado número: 04

1. Identificação: Santuário de Carrubazza

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: no estrato arqueológico (abaixo de c. 3,50 m de terra de superfície) foram encontrados os restos do muro de um edifício (Fig. 1); no interior e no exterior deste, havia fragmentos de antefixos e parte de um depósito votivo com estatuetas de argila, cerâmicas, bronzes e moedas, datados dentre a metade do século VI a.C. e a segunda metade do século IV a.C. (Adamesteanu, Orlandini 1956: 242).

Do edifício, restaram partes de dois muros que se cruzam formando um ângulo (Fig.1); construído a seco e com pedras irregulares; no ângulo sul-oriental foi descoberto um piso batido de argila esverdeada misturada com seixos de rio que constituía o pavimento do edifício. Neste mesmo ângulo foram encontrados os antefixos silênicos e gorgônicos (Veronese 2006: 385). Primeiro, em época Arcaica, o templo era decorado com terracotas arquitetônicas policromas e com antefixos plásticos; em seguida, no século V-IV a.C., a decoração passa a ser acroma e sem antefixos plásticos.

Poucos anos após a primeira escavação (que foi realizada em 1952 por Dinu Adamesteanu) foi encontrado um modelo de edifício em argila (Tab. III, 1), datado do início do século V a.C. e mais largo (31 cm) do que fundo (29 cm), diferente do modelo encontrado no *Heraion*, e o que evidencia mudanças nas concepções planimétricas dos templos gelenses no curso do século V a.C. Este modelo, encontrado a uma pequena distância dos restos de muro do templo, deve ser considerado como um *ex-voto* que reproduz um edifício sacro (Orlandini 1968: 24, 33).

Ao todo, foram encontradas 26 estatuetas em argila de divindades femininas, representando Deméter e/ou Core, dentre elas, estatuetas com *polos*, com *himation* e/ou com porquinhos, incluso uma Deméter Kidaria; todas datadas dentre a metade do século VI a.C. e o século IV a.C. E uma estatua de Atena Promachos, de tipologia ática pós-fidiaca, datada do fim do século V a.C. (Adamesteanu, Orlandini 1956: 244-249).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: das escavações provêm quatro moedas de bronze e outras três que não foram identificadas. Elas são interessantes para confirmar as datações: 1. *Hemilitron* de Himera da primeira metade do século VI a.C.; 2. *Uncia* de Gela do último quarto do século V a.C.; 3. dois *Trias* timoleoneanos de Siracusa de 344-336 a.C. (Adamesteanu, Orlandini 1956: 251-252).

2.3. Atribuição: para Dinu Adamesteanu, em se considerando as estatuetas de argila encontradas, o edifício era um *naiskos* dedicado a Deméter, em vista dos *campi geli*, assim como Via Fiume e Madonna dell'Alemanna (Adamesteanu, Orlandini 1956: 251). Piero Orlandini, no entanto, considera que a estatua de Atena como *ex-voto*, possibilita a atribuição do templo a Atena, pensando não ser estranho que houvesse, além do grande santuário da acrópole, pequenos locais de culto 'extra-urbanos' dedicados à deusa (Orlandini 1968: 34).

Consideramos que a profusão de estatuetas femininas atribuídas a um culto a Deméter e Core em oposição a uma única estatua de Atena; isto em relação com fragmentos de braseiros, cujo uso sacro é bem documentado na área do santuário das deusas ctônicas de Agrigento (Marconi. *Agrigento*, p. 200ss), tornam mais verossímil a hipótese de que o templo fosse dedicado a Deméter e Core.

3. Local/Paisagem: Mapa 2.A, 4; Mapa 3, 4. A área se situa na encosta norte-ocidental da acrópole, voltada para a planície do interior; externa à cinta de muros arcaica (Veronese 2006: 385).

3.1. Coordenadas: a 575 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 II S.O. – Gela.

Coordenada UTM: 33 S VB 434080 4102720 (p)

4. Datação: a construção do templo data de meados do século VI a.C., o que se conclui a partir das terracotas arquitetônicas policromas e com antefixos (Adamesteanu, Orlandini 1956: 251); mas há ainda evidências da existência anterior de um culto realizado a céu aberto (Veronese 2006: 385).

O modelo do edifício sacro em argila é diferente daquele encontrado no *Heraion*, o que posto em relação com o tesouro dos gelenses em Olímpia, o liga a uma inovação planimétrica que é encontrada em alguns templos de Gela do início do século V a.C., sem necessidade de voltar a modelos arcaicos cretenses (Orlandini 1968: 24).

No depósito votivo foram encontradas terracotas da época timoleoneana (Adamesteanu, Orlandini 1956: 248-249) junto de terracotas anteriores a 405 a.C., o que mostra que o culto foi retomado após a reconstrução de 338 a.C. (Orlandini 1968: 33).

Do conjunto das terracotas arquitetônicas, das estatuetas de argila, da cerâmica e das moedas tem-se um arco cronológico para este espaço sagrado que vai desde a primeira metade do século VI a.C., a época timoleoneana (d. 338 a.C.), até, possivelmente, a destruição de Gela pelos mamertinos em 282 a.C.

Figuras

Fig. 1. Planimetria dos restos do templo de Carrubazza (Veronese 2006: 386).

Fig. 2. Estatueta de argila de Atena (Orlandini 1968: 34, fig. 13).

Espaço sagrado número: 05

1. Identificação: Santuário de Via Fiume (ex-Estação Ferroviária).

2. Descrição do contexto arqueológico:

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a área sacra possui grandes dimensões e se caracteriza pela presença de diversos edifícios, dois deles estando lado a lado (Fig. 1); o primeiro é o edifício A, descoberto em 1952 a partir do achado de fragmentos de estatuetas de argila e de telhas gregas durante as obras para as fundações de uma loja.

O segundo é o edifício C, também descoberto em 1952, mas só descrito por Piero Orlandini em 1968 (Orlandini 1968: 34-37). A partir da descoberta de um tesouro de moedas próximo da antiga Estação Ferroviária, em 1956, se realizaram escavações nesta área, onde foram encontrados os vestígios de outros *naiskoi*, pertencentes, provavelmente, à mesma área sacra.

a. Edifício A e altar no interior

O edifício retangular (A) mede 7,10 x 4,15 m; os muros têm uma espessura média de 0,60 m e eram formados por pedras ligadas por argila; somente para as formações dos ângulos das paredes havia uma sistematização regular de blocos de pedra de calcário – a pedra ‘giuggiolena’ (Fig. 1 – reparar nos ângulos das paredes). Esta técnica construtiva é característica nos *thesauroi* arcaicos de Gela, como se confirma pelas escavações no lado norte da acrópole – diferentemente, os *thesauroi* do séc. V a.C. foram feitos de muros de blocos regulares de pedra calcária, os quais substituíram os blocos irregulares (Orlandini 1956: 252). Os muros estavam conservados a uma altura de 0,40 a 0,50m nos lados norte, oeste e sul; somente o lado leste, onde estaria a entrada do edifício, conservava poucos centímetros de altura. O pavimento era formado de uma enorme pedra de 20cm de altura, o qual estava destruído na parte leste (assim como o muro), o que revelou o leito de argila habitual nas fundações de todos os edifícios gregos de Gela e que servia, de um lado, para nivelar o fundo de rochas com a criação de um plano uniforme e, por outro, para apoiar a pedra do pavimento.

No interior do edifício, a 1,50 m de distância do muro oeste, foi encontrada uma base alta, ou altar (B), que estava cortado no meio pelo muro moderno (D). Tem forma retangular, com medida de 2,20 x 1,20 m, e se conservava numa altura de 1,40 m no lado oeste e 0,80 m no lado leste, parte que foi destruída pelo proprietário da loja moderna; na parte externa há um paramento de blocos regulares em pedra ‘giunggiolena’ e um preenchimento de flocos de pedra e fragmentos de telha.

O plano do pavimento do edifício estava coberto de cinzas e, em meio a esta, entre o altar e o muro oeste, foram encontradas mais de uma centena de estatuetas de argila – a maioria muito fragmentária – representando figuras femininas sentadas, em pé, com porquinho, com vasos votivos ou ainda sem atributos particulares; algumas moedas e alguns bronzes; no lado leste, no leito de argila, foi encontrado um grupo de 40 pesos de tear, junto de alguns pequenos jarros acromáticos e de uma tartaruga de argila; ainda, um fragmento de estatueta representando uma divindade masculina, talvez Dioniso.

b. Edifício C

O edifício C fica a 2,30 m a sul do edifício A, do se conservam apenas dois muros: um em direção sul e o outro, cruzado com o primeiro, para leste penetrando sob o muro da loja moderna. A técnica de construção é similar ao do altar do edifício A.

c. Naiskoi e tesouro monetário

Os *naiskoi* encontrados com o tesouro de moedas do início do séc. V a.C., e que devem pertencer à mesma área sacra, estão na zona da Estação Ferroviária. Destes, encontram-se apenas alguns traços. Além do tesouro de moedas, foram encontradas também estatuetas femininas com porquinho, pesos e vários itens de mobiliário votivo.

O tesouro encontrado em 1956 com 884 moedas de prata (calcula-se que originalmente deveria ter tido mais de duas vezes esse número) é formado por 413 didracmas de Agrigento, 254 didracmas de Gela, 22 tetradracmas de Siracusa, 2 tetradrems de Zancle, 1 tetradracma de Régio, 190 tetradracmas atenienses e 2 tetradracmas de Acanto (norte da Grécia, também em padrão ático) (Orlandini 1968: 34-35), o que evidencia a grande circulação de moedas de prata ateniense na Sicília durante o fim do séc. VI a.C. e o início do séc. V a.C. (Holloway: 124). As moedas são datadas a partir de 490 a.C. (Coarelli, Torelli 1988) e enterradas entre 490-480 a.C. (Orlandini 1968: 35; Holloway 2000: 124) dentro de um vaso como oferenda votiva à divindade do santuário (Veronese 2006: 387).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: o complexo sacro está relacionado à cinta de muros arcaica, já que se situa em um ponto externo e próximo aos muros; está também associado à estrada que conduzia da *ásty* para a *khóra* no interior. Dieter Mertens (2006) supõe que houvesse uma *plateia* leste-oeste ao longo da crista da colina da cidade (Mapa 2); o estenopo em direção norte-sul estaria relacionado com a estrada que liga ao centro da ilha, e a que passa pelo santuário de Via Fiume.

2.3. Atribuição: para Piero Orlandini, já em 1956, estava claro que o edifício A era um pequeno edifício de culto, muito similar àquele encontrado a pouca distância em

Carrubazza. A consideração de que se trata de um edifício sacro se dá pela presença de estatuetas votivas e do depósito ritual sob a fundação. Além disso, a presença do embasamento, identificado como um altar, talvez um *thymele* para sacrifícios em chamas – o que se deduz pela estrutura da construção B, como descrita – reforça a identificação do edifício como área de culto (Orlandini 1956: 263).

A atribuição do culto a Deméter e Core parece certa, e o que se deduz tanto através do material votivo (especialmente as estatuetas femininas de argila) típico de seu culto quanto pela analogia que se pode fazer com o santuário de Bitalemi, onde o culto a Deméter Tesmofóros é certo.

A presença da divindade masculina, das moedas, e da estatueta feminina do tipo ‘Ártemis’, levam a se pensar em uma atribuição a Dioniso ou a Atena Lindia, em coerência com a tartaruga de argila (Veronese 2006: 388). Mas ainda em paralelo com o santuário de Bitalemi, onde foi encontrada uma estatueta de um sileno barbado, é importante considerar que a presença de Dioniso próximo a Deméter e Core está em acordo com a tradição religiosa grega (Kern, *RE* IV: 2713ss), assim como, que a tartaruga também pode estar relacionada à cultos ctônios. Do mesmo modo as moedas como oferta votiva encontram paralelo na abundante oferta de ‘aes rude’ em Bitalemi (Orlandini 1968: 36).

3. Local/Paisagem: Mapa 2.A, 5; Mapa 3, 5. O santuário encontra-se na encosta norte da colina de Gela, entre a plataforma superior e a Estação Ferroviária, hoje desativada; mais precisamente no número 24 da Rua Fiume (Via Fiume). Externo à cinta de muros arcaica, na embocadura da estrada que ligava a *ásty* de Gela ao interior da ilha e que estava ligada ao sistema de ruas da cidade – saía de um dos estenopos.

O santuário, assim, dedicado à Deméter e Core, era avistado à esquerda da entrada da *ásty* por todos aqueles que nela chegavam vindos da *khóra* de Gela.

3.1. Coordenadas: a 1125 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F.272 II S.O. – Gela.

Coordenada UTM: 33 S VB 433520 4103020 (p)

4. Datação: o santuário data, provavelmente, do séc. VII a.C. (o templo arcaico); o material votivo mais antigo é datado tipologicamente do séc. VI a.C., mas há material que se data dentre os sécs. V-IV a.C., inclusive moedas. O mais certo é que o local tenha sido freqüentado até a segunda metade do séc. IV a.C. (Giudice, Panvini: 166), ou ainda até o abandono da cidade após o ataque dos Mametinos em 282 a.C. (Veronese 2006: 388).

Figuras

Fig. 1. Gela – Via Fiume. Planimetria dos edificios sacros (Veronese 2006:)

Espaço sagrado número: 06

1. Identificação: Santuário de Predio Sola

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a área foi identificada em 1959, na encosta sul da acrópole de Gela, durante as obras para a construção de algumas casas (Fig. 1). Em esperando que surgissem edifícios sacros, grupos de tumbas ou outros, iniciou-se um trabalho de campo rigoroso, a partir do quê foram encontradas algumas terracotas arquitetônicas. A área foi então isolada e iniciou-se uma escavação regular que evidenciou os restos das fundações de um templo arcaico. Abaixo deste foi ainda encontrado um pequeno, mas rico, depósito votivo com centenas de objetos e fragmentos diversos de terracotas figuradas, cerâmicas, lamparinas e incensários (Orlandini 1963: 4; Veronese 2006: 390).

Templo

Os restos do templo se limitam à fundação do ângulo norte-oeste, formado, como é comum para as pequenas construções arcaicas de Gela, de flocos e pedaços de pedra ligados com argila, com alguns blocos melhor enquadrados nos ângulos, postos assim para reforçá-los (Orlandini 1963: 4). O confronto com templos análogos em Carrubazza e, sobretudo, em Via Fiume (descritos atrás), oferece uma idéia da planta deste edifício arcaico de Predio Sola.

O edifício possuía, assim, planta retangular, com orientação noroeste-sudeste e dimensões não muito superiores ao templo A de Via Fiume (Veronese 2006: 390); era feito de paredes de adobe retocadas; teto de madeiras cobertas por azulejos e telhas, como se pode ver no modelo de argila encontrado em Carrubazza (Fig. 2) (Orlandini 1963: 4-8). Havia *kalypteres* e *kalipteres hegemon*, que, em Gela, eram geralmente pintados, e a decoração compreendia terracotas arquitetônicas de tamanho modesto, com antefixos plásticos ou pintados e acrotérios de vários tipos (Orlandini 1963: 8).

Materiais associados

Associadas às ruínas do templo foram encontradas numerosas máscaras de argila femininas, dentre elas uma grande máscara feminina com a cabeça velada e encimada por uma coroa de tipo *stefanos* (Tab. III, 2) com 50 cm de altura, certamente representando Deméter⁶ (Orlandini 1968: 37; Bennett 2002: 255).

⁶ Uma descrição detalhada desta máscara feminina de Deméter encontrada em Predio Sola, In. Bennett 2002: 255.

Também foram encontradas lamparinas, pequenos vasos e fragmentos de incensários, todos datados entre 540 e 480 a.C. (Orlandini 1968: 37).

Depósito votivo arcaico

Abaixo do templo foi encontrado um depósito votivo com dois estratos claramente distintos. O estrato superior (estrato II) está relacionado ao período de uso do próprio templo: profundidade em relação à linha do muro sobrevivente e rigorosamente limitado ao lado interno do muro, não excendendo em profundidade para além dos blocos. É deste estrato o modelo de edifício sacro em argila (Fig. 2), fragmentos de *kalypter hegemon*, telhas, copos e a grande máscara feminina em argila de Deméter (Tab. III, 2) (Orlandini 1963: 10ss).

O estrato inferior (estrato I) estava abaixo da fundação do templo, tanto dentro quanto fora do limite do muro, cobrindo, assim, uma área mais vasta que o estrato superior (Orlandini 1963: 10). Neste, foram encontradas estatuetas femininas de tipo tardo-dedálico e sub-dedálico, pequenos vasos coríntos e centenas de lamparinas de vários tipos, dentre elas uma decorada com cabeças humanas masculinas alternadas com cabeças de carneiro, com duplo reservatório e seis luzes (Tab. III, 3); além de um balsamário representando genitais masculinos, que evoca os *mylloi*, doce típico oferecido à Deméter e Core nas *Tesmofórias* (Orlandini 1968: 37; Veronese 2006: 390).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: -

2.3. Atribuição: a partir do material encontrado nos dois estratos do depósito votivo (estatuetas femininas com *polos*, máscaras femininas de Deméter) é possível atribuir o santuário à Deméter e Core. Um balsamário em forma de genital masculino encontrado no estrato I, em se pensando no contexto de um santuário de Deméter e Core, lembra a oferta de doces com formas genitais, os *mylloi*, que acontecia durante a festa das *Tesmofórias* (Orlandini 1968: 37), conforme descrito por Ateneu para essa festa como realizada na Sicília (*Deipnosophistas*, XIV, 646f, 647^a). E a profusão de lamparinas encontradas nos depósitos votivos traz a imagem das típicas cerimônias noturnas que eram parte do culto à Deméter e Core/Perséfone (Holloway 2000: 58).

3. Local/Paisagem: Mapa 2.A, 10; Mapa 3, 6. A área sacra fica externa em relação à cinta de muros arcaica (a c. 40km da torre medieval de Frederico II); sobre a encosta sul da acrópole, em um pequeno terraço, com vista para o mar.

Aqui é possível imaginar uma área sagrada, em um primeiro momento a céu aberto (fim séc. VII- metade séc. VI a.C.) e depois com um pequeno templo (540/530- início séc. V a.C.), onde se devotavam à Deméter e Core práticas rituais noturnas

(lâmpadas), permeadas pelo perfume de incenso (incensários) e cuja realização era reservada às mulheres casadas (se pensarmos em uma *Tesmofória* de tipo ateniense; na Sicília, como veremos, é possível pensar na possibilidade da participação de homens no culto); com vistas para o mar, e de onde a área sacra também podia ser vista, por quem dele chegava para entrar em Gela, mas que não podia ser visto do interior da *ásty*.

3.1. Coordenadas: a 750 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 II S.O. – Gela.

Coordenada UTM: 33 S VB 433600 4102380 (p)

4. Datação: a partir da sobreposição dos depósitos votivos I e II é possível distinguir duas fases para o santuário de Predio Sola. A primeira, relacionada ao estrato II, se iniciou em fins do século VII a.C. até a metade do século VI a.C., quando o santuário se configurava como local de culto a céu aberto, provavelmente com um altar (Orlandini 1968: 38; Veronese 2006: 291). Há ausência de materiais relativos ao período entre 550 e 530 a.C. Em seguida se iniciou a segunda fase, a partir da edificação do templo em 440-30 a.C., e em relação com o estrato I. O santuário foi destruído ou abandonado na primeira metade do século V a.C. (Veronese 2006: 391).

Figuras

Fig. 1. Gela – Predio Sola. Planimetria da área (Veronese 2006: 392).

Fig. 2. Gela – Predio Sola. Desenho do modelo em terracota do templo (Holloway 2000: 57, fig. 65).

Espaço sagrado número: 07

1. Identificação: *Herôon* de Antifemo

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: Paolo Orsi, em 1900, encontrou numerosos fragmentos de vasos áticos sob a planície do Calvario, na fazenda Bremes; dentre eles o pé de uma *kylix* com a nota dedicatória de Mnasithales ao oikista de Gela, Antifemo de Rodes (Fig. 1).

Assim, a existência de um *herôon* ou de um *naiskos* “não é provada com documentos topográficos ou monumentais, mas só indutivamente e por via indireta da descoberta de uma preciosa argila inscrita” (Orsi 1906: 558). Supõe-se que o local de culto poderia ter estado nesta região da encosta sul da colina, mas não é possível realizar novas investigações, visto que esta área está hoje ocupada pela cidade moderna com casas e ruas (Orlandini 1968: 44).

Além de fragmentos de cerâmica ‘sícula’ e grega, Orsi encontrou fragmentos de telhas e de telhas arquitetônicas pintadas, o que a ausência de restos de um edifício poderia levar a crer em um pequeno edifício de madeira (Orsi 1906: 558-559).

Piero Orlandini encontrou em 1954, a sul da colina, quase na beira-mar moderna, em um escoamento de água de chuva, um *oinokoe* acromo do fim do século VI a.C. com a inscrição incisa Πολέα ήμι, o qual era evidentemente votivo e que deveria estar originalmente em algum local de culto um pouco mais acima. Há a hipótese, vaga, mesmo se possível, de que se possa relacioná-lo ao edifício de culto (*herôon* ou *naikos*) de Antifemo (Orlandini 1968: 45).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: outros santuários e templos sobre a encosta sul da colina da acrópole de Gela reforçam a hipótese de P. Orsi (áreas sacras 05, 06 e 07); considera-se, pela localização e tipologia, que o templo dedicado a Antifemo não diferiria muito do templo vizinho de Predio Sola (espaço sagrado n. 07) (Orlandini 1968: 45; Veronese 2006: 393).

2.3. Atribuição: através da inscrição no pé de uma *kylix* supõe-se a existência de um *herôon* ou *naiskos* dedicado ao oikista Antifemo de Rodes, heroicizado após a sua morte. Sua existência estaria em acordo com o culto ao fundador heroicizado em outras cidades gregas.

3. Local/Paisagem: Mapa 2.A, 9; Mapa 3, 7. A localização exata não é segura. Externo à cinta de muros arcaica, sobre um terraço na encosta sul da acrópole, sob a atual planície do Calvario, próximo à Predio Sola (Veronese 2006: 393), “em plena

vista do mar, talvez a poucos passos do lugar do primeiro desembarque” (Orsi 1906: 559).

3.1. Coordenadas: a 700 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 II S.O. – Gela

Coordenada UTM: 33 S VB 433660 4102340 (p)

4. Datação: presume-se que o *herôon* ou *naiskos* date do século VII-VI a.C., ou seja, logo após a morte de Antifemo; e que o mesmo possa ter sido frequentado até a destruição cartaginesa de Gela em 404 a.C., ou até o ataque dos Mamertinos em 282 a.C. (Veronese 2006: 393).

Figuras

Fig. 1. Gela – Área sob a Piazza Calvario. Pé de *kylix* com dedicatória a Antifemo: Μνασίθαλες ἀνέθεχε(ν) Ἀντίφαμοι. (Orsi 1906: 559-560, fig. 380).

Espaço sagrado número: 08

1. Identificação: Santuário de Madonna dell'Alemanna

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: foi descoberta, em 1951, uma fossa retangular esculpida na argila da colina; nela foram encontradas, bem sistematizadas em estratos, centenas de fragmentos de terracota arquitetônica, de cerâmica arcaica e fragmentos de dois pés de estátuas em pedra de arenito⁷. No lado oeste da fossa foi encontrado um antigo *silos* campaniforme, de um tipo comum em Gela⁸, com abertura formada por três elementos semi-circulares em pedra 'giunggiolena', formando um anel (Adamesteanu, Orlandini 1956: 383). Muito provavelmente a fossa retangular constituía o depósito votivo arcaico no qual sucessivamente o *silos* estava inserido (Veronese 2006: 395).

No interior deste depósito foi encontrado material votivo e, sobretudo, terracotas arquitetônicas e fragmentos de antefixos pertencentes a diversos edifícios sacros.

Material votivo

A cerâmica encontrada no depósito votivo data dentre a metade do século VII a.C. e a segunda metade do século VI a.C. Foi encontrada na área circundante (e não no depósito, não tendo sido, por isto, descrito no relatório de 1956 de D. Adamesteanu) um único, mas significativo, objeto datado do século V a.C. (Fig. 2): uma cabeça de argila representando uma divindade feminina com chifres (Orlandini 1968: 43).

Edifícios sacros

As terracotas arquitetônicas encontradas no depósito votivo são de três tipos:

1º. Deviam pertencer a um templo de dimensões pouco inferiores ao *Atenaion* arcaico da acrópole.

2º e 3º. Junto de um antefixo de Górgona (Adamesteanu 1956: 384, fig. 2) deviam decorar um número não precisado de pequenos *thesauroi*.

Dinu Adamesteanu, durante as escavações, percebeu a presença de blocos quadrados inseridos na parede da Igreja, que o levaram a concluir que devia haver um grupo de edifícios sacros, sob ou junto à ela, entre os séculos VII e VI a.C. É possível pensar em um edifício de culto principal circundado de templos menores, em analogia

⁷ Pedra normalmente usada pelos gregos de Gela seja para capitéis, seja para outros elementos arquitetônicos (Adamesteanu, Orlandini 1956: 383), como, por exemplo, os quatro capitéis encontrados no *Heraion*, vistos anteriormente.

⁸ Como as cisternas encontradas no sítio do *Heraion* (Adamesteanu, Orlandini 1956: 269) e a cisterna encontrada entre o Calvário e a área de Molino a Vento (Adamesteanu, Orlandini 1956: 236).

com o que se supõe para a colina de Bitalemi (Adamesteanu, Orlandini 1956: 383; Orlandini 1968: 42-43; Veronese 2006: 395). O santuário formado por este conjunto de edifícios foi o maior dentre os santuários territoriais gelenses (Orlandini 1968: 44).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: -

2.3. Atribuição: a cabeça feminina com chifres (Foto 12), a posição do santuário que em época grega surgia cercado pela planície de grãos, assim como a dedicatória da Igreja cristã à *Madonna*, sugerem que o santuário pertencesse a uma ou várias divindades femininas (Orlandini 1968: 43).

O antigo nome popular da Nossa Senhora cultuada na Igreja não era *Madonna dell'Alemanna*, mas sim *Madonna della Manna*, o qual foi alterado após a reconstrução da Igreja nos anos 1700; 'manna' é uma erva similar à chicória que cresce abundantemente na planície de Gela, a qual a população colhe e utiliza ainda hoje como verdura. É provável que este culto popular esteja em relação com uma divindade feminina pré-cristã da vegetação, do mesmo modo como a *Madonna del Granato* se relaciona com a Hera de Poseidônia (Orlandini 1968: 43).

A partir disto foram propostas duas atribuições possíveis: Hera ou Deméter e Core.

A cabeça da divindade feminina com chifres, interpretada como uma deusa-vaca, ou uma deusa intimamente ligada à vaca na manifestação de seu culto, pode ser relacionada, em seu aspecto ctônio, à Hera; mas a vaca também está ligada à Deméter e às divindades ctônias como um todo (Kern 1900: *passim*). Pausânias (35.5) relata os sacrifícios de quatro vacas à Deméter Ctônia em Hermione, na Argólida. Sacrifício de destacado valor simbólico (Kern 1900: 2731), onde é evidente que a vaca personificava o espírito da vegetação.

Isto ainda com a consideração de que em Gela as divindades ctônias, por excelência, eram Deméter e Core. Assim, é a estas divindades, ou a uma delas, que convém atribuir este santuário, como sugeriram D. Adamesteanu (1956) e Piero Orlandini (1968: 44).

3. Local/Paisagem: Mapa 2.A, 7; Mapa 3, 8. A área sacra se situa na margem da planície a norte de Gela, sobre uma modesta subida de terreno, no centro da atual Vila Aldisio, onde se encontra a Igreja medieval de *Madonna dell'Allemanna* (do séc. XII d.C.).

A partir de 1952 esta área, como toda a área contígua, teve sua paisagem geográfica modificada com as construções da UNRRA-CASAS⁹ e da Casa del Fanciullo, que foram assentadas em áreas mais altas para evitar os efeitos de enchentes, comuns na planície de Gela (Adamesteanu, Orlandini 1960: 212).

O aspecto anterior da área, no entanto, pode ser visto através das fotografias obtidas por uma vistoria aérea feita em 1946 pelo *Ente Topografico Aerofotogrammetrico* (ETA) de Roma; e, a partir de um estudo dessas fotografias aéreas foi possível a D. Adamesteanu retrazar a antiga estrada que conduzia da plataforma de Gela à esta colina (Fig. 1): a estrada do santuário grego, assim como, em época cristã, do Santuário de Madonna dell'Alemanna (Adamesteanu, Orlandini 1960: 212).

A elevação onde se situava, na Antiguidade, ficava logo no início dos *campi geloi*. Assim, pode-se visualizar o santuário grego, o maior santuário 'extra-urbano' de Gela, dedicado às deusas ctônias, que ficava em um plano mais elevado em relação à planície, no início dos *campi geloi* e com uma estrada que conduzia até a plataforma da acrópole.

3.1. Coordenadas: a 1125 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 II S.O. – Gela.

Coordenada UTM: 33 S VB 433840 4103240 (p)

4. Datação: dos achados estratificados no depósito votivo fica atestado que a área foi frequentada a partir da metade do século VII a.C.; a datação das terracotas arquitetônicas (Adamesteanu, Orlandini 1956: 388-392) indicam que a monumentalização do templo aconteceu na primeira metade do século VI a.C., ao mesmo tempo que a monumentalização das demais áreas sacras extra-urbanas precedentemente analisadas. O santuário foi destruído em 405 a.C. pelos cartagineses (Veronese 2006: 395).

⁹ UNRRA-CASAS (United Nations Relief and Rehabilitation Administration – Comitato Amministrativo Soccorso ai Senzatetto), fundado em 1946, foi um projeto das Nações Unidas de ajuda à reconstrução de casas (populares) na Itália no pós-II Guerra; com fundos do European Recovery Program (ERP, ou Plano Marshall).

Figuras

Fig. 1. Gela – Gráfico da zona de Madonna dell'Alemanna, obtido a partir da fotografia aérea n. 3 da vistoria do ETA em 1946 (Adamesteanu, Orlandini 1960: 213, fig. 2).

Fig. 2. Gela – Madonna dell'Alemanna. Séc. V a.C. Cabeça de argila de divindade feminina (Orlandini 1968: 43, fig. 26).

Espaço sagrado número: 09

1. Identificação: *Tesmofórion* de Bitalemi

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a área foi descoberta e escavada em 1901 por Paolo Orsi (1906: 575-730) e novamente escavada em 1964 e depois em 1967 por Piero Orlandini; as escavações e o material que se obteve aparecem em relatórios e em estudos interpretativos, mas, em se considerando a sua densidade e importância, ainda carece de uma publicação final de todo o conjunto (Kron 1992: 612).

A colina foi escavada em uma extensão de c. 2000 m² e em profundidade de 4 m; foram identificadas 5 camadas estratigráficas, das quais os estratos n. 4 e n. 5 correspondem ao santuário grego, evidenciando duas fases de vida bem distintas do santuário, que abarcam um período da metade do século VII ao século V a.C. (Veronese 2006: 398). Das escavações de Orsi e de Orlandini foram descobertos edifícios templários¹⁰, grandes quantidades, muitas vezes muito bem conservadas, de cerâmicas, terracotas e muitos objetos votivos distintos, além de terracotas arquiteturas (Orlandini 1968; Kron 1992).

As fases do santuário são as seguintes, segundo Piero Orlandini:

Fase I (camada estratigráfica n. 5)

O culto a Deméter Tesmofóros se inicia na segunda metade do século VII a.C. até a metade do século VI a.C., quando os objetos votivos, junto de restos de refeições rituais foram enterrados no estrato de areia que cobria a colina. Consistia em vasos, lamparinas, estatuetas, balsamários, ofertas de *aes rude* e *aes formatum*, instrumentos agrícolas e facas de ferro (Fig. 2).

Relacionado a este estrato, diretamente sobre o estrato de areia, há os restos de pequenos edifícios retangulares com fundações de argila crua; um deles foi escavado por Orlandini durante a campanha de 1967 (Fig. 4), cuja parte alta devia ser em madeira ou outro material perecível. O edifício estava orientado em sentido norte-sul, o que indica que este não fosse um templo, mas sim, provavelmente, uma *skéné*, que hospedava as tesmoforiantes (Orlandini 1968: 41).

Fase II (camada estratigráfica n. 4b)

Em c. 550/40 a.C. o santuário sofreu uma transformação, seguida do enterramento ritualístico do material votivo pertencente ao período anterior. Sobre a camada de areia

¹⁰ Orsi acreditava tratar-se de culto a céu aberto, já que não encontrou restos de edifícios, os quais só foram identificados por Orlandini (Orlandini 1968: 39).

foi posta uma plataforma de argila e tijolos crus sobre a qual foram construídos os primeiros edifícios sacros; são templos retangulares com base de pedra a seco (sem preenchimento de argila), paredes de tijolos crus e teto coberto de telhas; terracotas arquitetônicas ou antefixos, idênticos aos templos arcaicos da acrópole (*Corpus*, 01), de Via Fiume (*Corpus*, 05), Carrubazza (*Corpus*, 04) e Predio Sola (*Corpus*, 06). As escavações de Orlandini evidenciaram três desses templos, indicados na Fig. 1 como G4, G5 e G7.

Os objetos votivos mais comuns desta fase eram as máscaras e estatuetas de argila, pesos, lamparinas e vasos de vários tipos, com prevalência de jarros e pequenas hídrias (Orlandini 1968: 41). É desta camada também o achado de uma estatua de Atena Lindia (Kron 1992: 627).

Fase III (camada estratigráfica n. 4a)

Na primeira metade do século V a.C. o santuário foi destruído (talvez um incêndio) e reconstruído com um edifício mais sólido: em parte por blocos quadrados de arenito, que recorda o santuário de Atena na acrópole (Orlandini 1968: 41).

Da mesma fase são as fundações incompletas de um templo com pavimento de lajes de arenito (Fig. 1, G1). É difícil estabelecer o comprimento do edifício, que tinha 6 m de largura; devia ser mais largo que comprido, como os edifícios do século V a.C. sobre a acrópole (Orlandini 1968: 42).

Em frente a este edifício incompleto foram encontradas as fundações de um ambiente longo e estreito (4 x 11 m) que devia ser coberto por telhas (Fig. 1, G2). Tratava-se, certamente, de um local para as devotas, uma *stoa* ou *léske*¹¹ similar à tantos santuários gregos, a exemplo da *léske* dos Cnidios em Delfos, dedicado à Apolo, também do séc. V a.C. (Bourguet In. *DARG* 1918: 1105). Este edifício terminava no lado norte em um ambiente quadrado (6 x 6 m) todo construído com blocos de arenito (Fig. 1, G3).

Durante esta fase os objetos votivos mais comuns eram ainda as estatuetas de argila, pequenas hídrias, lamparinas e pesos (Orlandini 1968: 42). Dentre eles, no interior do edifício G1, foi encontrado, durante as escavações de Orlandini em 1964, um fragmento de um *pyxis* ático do século V a.C. (Fig. 3) com grafite com a dedicatória HIAPA ΘΕΣΜΟΦΟΡΩ (com erro ortográfico: Θ ao invés de Φ), e no interior a

¹¹ A *léske*, no mundo dório, era o nome de um espaço longo e estreito, de acesso livre, usado para a reunião de pessoas (Bourguet In. *DARG* 1918: 1103).

inscrição EK ΤΑΣ ΔΙΚΑΙΩΣ ΣΚΑΝΑΣ, que confirmou a atribuição do santuário à Deméter Tesmofóros já proposta por Orsi em 1906 (Kron 1992: 614).

Todo este novo santuário foi incendiado e destruído no fim do século V a.C., certamente durante o ataque cartaginês de 405 a.C.

2.2. Outras estruturas e materiais associados: -

2.3. Atribuição: Orsi, com base no material votivo, concluiu que o santuário devia ser atribuído a Deméter e Core (Orsi 1906: 729); Orlandini, após as escavações de 1964 e 1967, confirmou não somente esta atribuição como precisou se tratar de um santuário de Deméter Tesmofóros (Orlandini 1968: 39).

Esta atribuição do santuário às deusas ctônias se deve à presença do típico material votivo¹²: estatuetas de mulheres com criança no colo, com porquinhos e com flores de papoula, instrumentos agrícolas, como foices e sulcos de arado¹³, e uma estatueta de Deméter Cibele com o leão no colo (Orlandini 1968: 39).

Também aparecem elementos caracterizadores do culto à *Tesmofóros*: a oferta de milhares de hídrias, *ex-voto* tipicamente feminino, o enterramento ritual de quase todos os objetos votivos invertidos (relacionado à cultos ctônios e ligados à fertilidade da terra); e sobras de refeições rituais, que consistem de grossos fios de cinzas, potes de barro com fundo queimado e ossos de pequenos animais, na sua maioria, porcos, animal tipicamente sacrificado à Deméter, em especial nas *Tesmofórias*.

Para Orlandini (1968:40), estes elementos correspondem a este festival e, em particular, à cerimônia que acontecia no dia da *kalligéneia*, quando as mulheres banquetevam reunidas no santuário e depositavam ritualmente sob a terra grãos, objetos votivos e restos de porcos sacrificados (Arbesmann, *RE* VI, 2).

A confirmação definitiva se deve à inscrição do século V a.C. sobre o fragmento de um *pyxis* ático (Fig. 3). Na margem externa se lê ΗΙΑΡΑ ΘΕΣΜΟΦΟΡΩ, que, apesar do erro ortográfico e das letras, por vezes, não muito fáceis de entender, é uma fórmula dedicatória grega comum: o *pyxis* é referido como “sagrado às *Tesmofóros*” (Kron 1992: 614-615). Deméter e Core são conhecidas por sua intimidade (Rudhardt 1990: 384), sendo frequentemente referidas no dual, como τῶ θεῶ (as deusas), τῶ θεσμοφόρῳ (as *Tesmofóros*), ou Δημήτερες (Deméteres); aqui, então, *Tesmofóros* pode

¹² É constatada a existência de uma considerável uniformidade no material votivo dedicado à Deméter, o que facilita a identificação de seus espaços sagrados (Cohen 1918: 241).

¹³ Em se lembrando que o culto a Deméter, no mundo grego, estava relacionado à maternidade, assim como à prática do cultivo de grãos (Cole 2006: *passim*).

ser entendida como Deméter, porém, especialmente na Sicília, é considerada com Core/Perséfone (Kron 1992: 615).

Em seguida a fórmula ΕΚ ΤΑΣ ΔΙΚΑΙΩΣ ΣΚΑΝΑΣ. ΔΙΚΑΙΩΣ se interpreta como o genitivo feminino de Διχαιώ, que aparece em outra inscrição (*Inscriptiones Graecae*, IX, n. 156 *apud*. Orlandini 1968: 40, n. 119). O termo ΣΚΑΝΑΣ é a forma dória de σχηνή, a tenda ou barraca que hospedava as mulheres no santuário, um dos elementos característicos da *Tesmofória*; tem-se, assim, a fórmula “da tenda de Dikaio”; pode-se então interpretar que o objeto votivo dedicado à Deméter Tesmofóros provinha da tenda de uma devota chamada Dikaio (Orlandini 1968: 40; Kron 1992: 615).

A inscrição, de qualquer forma, confirma a atribuição do santuário de Bitalemi a Deméter e Core Tesmofóros.

3. Local/Paisagem: Mapa 2.A, 8; Mapa 3, 9. A leste de Gela, além da foz do rio Gelas, em uma curta distância tanto do mar quanto da cidade e quase de frente ao templo dórico da acrópole; sobre uma colina arenosa, chamada Bitalemi, que domina o campo circundante (Orsi 1906: 575; Veronese 2006: 398), de pouca extensão e elevação, cujas encostas ocidentais “são banhadas pelo rio que corre profundo e tranquilo, para jogar-se, após brevíssimo percurso, no mar” (Orsi 1906: 576) (Tab. IV, 1).

Da metade do século VI a.C. ao início do século VI a.C. a paisagem era formada por um santuário a céu aberto, eventualmente com as tendas onde as mulheres casadas de Gela se reuniam para prestar culto a Deméter Tesmofóros: eram feitos sacrifício de animais (especialmente porcos) e era preparada a refeição ritual – disto, os respectivos sons (grito dos porcos sacrificados, eventuais cantos) e perfumes (da refeição, da queima da carne do porco) faziam também parte da paisagem.

Em c. 550/40 a.C. surgem os primeiros edifícios sacros – a primeira monumentalização do santuário. Existiam apenas os edifícios G4, G5 e G6 (Fig. 1), assim como, eventualmente, outros que não foram escavados.

Na primeira metade do século V a.C., os edifícios da fase anterior já não existiam mais (foram destruídos por um incêndio); constituíam a paisagem de Bitalemi, então, os edifícios G1, G2 e G3: a *stoa* ou *léske* terminada pelo ambiente em forma quadrada (não se sabe exatamente sua função) de frente para um templo (incompleto).

Na época timoleoneana a área estava abandonada, após a destruição do santuário em 405 a.C., não fazendo mais parte da paisagem sagrada de Gela.

3.1. Coordenadas: a 375 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 II S.O. – Gela.

Coordenada UTM: 33 S VB 434500 4101860 (p)

4. Datação: o início do culto é atestado a partir dos objetos mais antigos encontrados: dois aríbalos tardo-proto-coríntios similares aos mais antigos encontrados em Predio Sola (datados de fins do século VII a.C.); o material mais profundos no estrato não ultrapassa a fase do coríntio antigo, o que data o início do culto para pouco depois da metade do século VII a.C.¹⁴, e seu desenvolvimento no último quarto desse mesmo século (Orlandini 1968: 40).

A segunda fase é datada de 550/40 a.C., quando foram construídos os primeiros edifícios sacros (Fig. 1, G4, G5 e G6). E a terceira fase é datada da primeira metade do século V a.C., quando o santuário anterior foi destruído por um incêndio (indicado no estrato); desta terceira fase data o edifício incompleto (Fig. 1, G1), a *stoa* ou *léske* (Fig. 1, G2) e o ambiente quadrado (Fig. 1, G3) (Orlandini 1968: 41-42).

O santuário foi destruído por um incêndio no fim do século V a.C., certamente durante o ataque cartaginês de 405 a.C., e não foi reconstruído na época timoleoneana (Veronese 2006: 400).

Figuras

¹⁴ Orlandini corrigiu a cronologia proposta por Orsi, para quem o culto no santuário teria começado no início do século VII a.C. A cronologia para o material encontrado (os vasos coríntios) é muito bem estabelecida, o que não deixa dúvidas sobre a data de início da frequência do local (Kron 1992: 612, n. 5).

Fig. 1. Gela – Bitalemi. Planimetria do santuário (Orlandini 1968: tav. III)

Fig. 2. Gela – Bitalemi. Facas de ferro (Orsi 1906: tav. LIV).

Fig. 3. Gela – Bitalemi (Mus. Gela. Inv. 17363). Fragmento de vaso com grafite com dedicatória à Thesmóforos (Kron 1992: 615, fig. 3).

Fig. 4. Gela – Bitalemi. Planimetria e prospecto do edifício em argila crua do estrato n. 5 (Orlandini 1968: tav. IV).

Fig. 5. Estatuetas de argila de mulheres com crianças (Orlandini 1968: 39, fig. 22).

Abi

Fig. 6. Estatueta de argila do tipo Atena Lindia, de Bitalemi (Kron 1992: 628, fig. 6).

Espaço sagrado número: 10

1. Identificação: Santuário de Villa Iacona (Capo Soprano)

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: Paolo Orsi escavou a área em 1900 e identificou uma área de habitação do período Helenístico e, nas fundações da vila Panebianco, uma inscrição arcaica com uma dedicatória, a qual identificou como pertencendo a um contexto funerário (Adamesteanu, Orlandini 1956: 353).

Em 1951, Piero Orlandini voltou a escavar esta área de habitações helenísticas em Capo Soprano. Tratava-se de um dos quarteirões ocidentais destruídos pelo tirano agrigentino Fintias em 280 a.C. Abaixo do pavimento de um dos ambientes de uma habitação foram encontrados traços de um edifício mais antigo, do século VI a.C., junto de fragmentos de terracota arquitetônica do século VI a.C.: um antefixo de górgona e um fragmento de *kalypter*; e alguns objetos votivos, como um fragmento de uma árula¹⁵ de argila com a figura de um leão em relevo e outro do cabelo de um *kouros* (Adamesteanu, Orlandini 1956: 353; Orlandini 1968: 44).

O templo devia estar a cerca de 30 m a norte das habitações helenísticas, entre a vila Panebianco e a Vacirna; não é de se excluir que os blocos do templo em ruínas tenham sido removidos para as fundações das casas (Adamesteanu, Orlandini 1956: 353). Pela dimensão das terracotas arquitetônicas é possível pensar em um templo do século VI a.C. similar àqueles já anteriormente considerados.

Neste contexto e na ausência de necrópoles na área, a inscrição encontrada por Orsi foi reconsiderada por Adamesteanu, para quem se trata de uma inscrição votiva colocada no témenos do templo (Orlandini 1968: 44).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: -

2.3. Atribuição: apesar da existência de um edifício de uso cultural ser certa, não é possível atribuir à qual divindade ele era dedicado.

3. Local/Paisagem: Mapa 2.A, 11. Mapa 3, 10. A área sacra fica na região de Capo Soprano, na parte ocidental da colina da acrópole. Sobre uma pequena elevação de terreno próximo ao precipício que domina o mar e o porto (Veronese 2006: 402).

3.1. Coordenadas: a 2375 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000 F. 272 II S.O. – Gela.

Coordenada UTM: 33 S VB 4302080 4102920 (p)

¹⁵ Uma árula é um pequeno altar. O fragmento do exemplar encontrado em Villa Iacona pode ser visto In. Adamesteanu, Orlandini 1956: 351, fig. 10b.

4. Datação: através do material votivo e das terracotas data-se o início do templo no VI a.C. (Orlandini 1968: 44; Veronese 2006: 402), contemporâneo à monumentalização do templo de Madonna dell'Alemanna (*Corpus*, 08) no início do século VI a.C., ou de Predio Sola (*Corpus*, 06) na segunda metade desse mesmo século; ou ainda de Carrubazza e Via Fiume (*Corpus*, 04 e 05 – meados do século VI a.C.).

O santuário deixou de existir no período Helenístico, quando no local havia uma área de habitação (Veronese 2006: 402). É possível pensar, assim, que o templo foi destruído durante o ataque cartaginês de 404 a.C.

Espaço sagrado número: 11

1. Identificação: Área sacra de Capo Soprano

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: Sob um dos muros de um edifício helenístico que estava sendo escavado em 1956 foi encontrada uma árula arcaica de argila, de produção local, com um relevo representando o mito de Héracles e Alcioneo (Veronese 2006: 404). Na imagem aparece Héracles como arqueiro e Alcioneo perfurado por três setas, tema iconográfico novo e original (Adamesteanu, Orlandini 1960: 165). Incorporado ao mesmo muro foi encontrado um fragmento de uma *sima* pintada, o que mostra que os restos arquitetônicos de um templo arcaico, do século VI a.C., foram reaproveitados para as construções da época Helenística.

2.2. Outras estruturas e materiais associados: a área sacra se situa nas proximidades da necrópole arcaica (Adamesteanu, Orlandini 1960: 169), que ficava a ocidente em relação à área de habitação da plataforma da acrópole.

2.3. Atribuição: a natureza cultural do sítio é indicada pela presença da árula, assim como pela *sima* arquitetônica pintada (típica de edifícios sacros). Piero Orlandini (1960: 169), pela proximidade com a necrópole arcaica, reteve que pode-se tratar de um templo ligado a um culto aos mortos.

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 11. A área sacra fica na região de Capo Soprano (Mapa 2.A), a ocidente da colina da acrópole; em um local a sul da via Palazzi, próxima do Hospital de Gela, onde, no período Arcaico, era a área das necrópoles.

3.1. Coordenadas: a 2950 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 II S.O. – Gela.

CoordenadaUTM: 33 S VB 431620 431620 4103500 (p)

4. Datação: A partir da *sima* e da árula o santuário foi datado por Piero Orlandini como sendo do século VI a.C. – o contexto semelhante ao encontrado em Villa Iacona (precedentemente analisado) permite pensar na contemporaneidade de ambos.

Assim como em Villa Iacona, a sobreposição de um quarteirão de habitações no período Helenístico permite concluir que o santuário não existisse mais nessa época, e que possa ter sido destruído após o ataque cartaginês de 404 a.C. (o quarteirão helenístico é datado do século IV a.C.).

Espaço sagrado número: 12

1. Identificação: Santuário de Feudo Nobile

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: toda a área da plataforma sobre a encosta de Punta Vito foi investigada por Paolo Orsi em 1900 (Orsi 1906: 732ss), mas os documentos que indicam a presença de um espaço sagrado grego só foram encontrados a partir de 1956 durante as companhias de escavação empreendidas por Piero Orlandini e Dinu Adamesteanu.

Foram encontrados dois depósitos votivos sem proteção, distantes 22 m um do outro. No primeiro, com 5,3 m de largura e 50 cm de profundidade, o material se apresentou de modo confuso e bastante destruído, principalmente as camadas mais altas, o que se deve aos trabalhos agrícolas que a terra sofre. O outro depósito, menor, mede 3 m, também com 50 cm de profundidade, e em estado de conservação semelhante (Veronese 2006: 406).

No interior do depósito foram identificados alguns fragmentos de telhas e ripas de base alongadas – característica típica de época Arcaica, do século VI a.C. (Adamesteanu, Orlandini 1960: 228); assim como, nos muros de duas fazendas vizinhas, a reutilização de muros de blocos em pedra ‘giuggiolena’ que, junto das telhas podem ter pertencido a um edifício sacro (Veronese 2006: 406), mas cuja localização exata e tipo são incertos.

No depósito também foram encontradas estatuetas femininas sentadas e em pé, dentre elas, com flores no peito, porquinhos e pombas, similares às estatuetas de tipo Arcaico encontradas em Bitalemi (Giudice, Panvini 2003: 166-167). Material que, apesar de numeroso, não permite estabelecer a que tipo de estatueta pode ser atribuído. Também se encontraram no depósito, vasos tardo-coríntios e de imitação local; *skyphoi*, de origem oriental, com animais estilizados, de tipo sub-geométrico; e máscaras de argila femininas, formando parte consistente do depósito votivo (Adamesteanu, Orlandini 1960: 228-240).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: as primeiras estruturas encontradas sobre a plataforma que desce da encosta de Punta Vito foram construções em forma circular de pedra de rio e flocos de pedra, cada uma com 2,50-3,50 m de diâmetro e reconhecíveis no solo por manchas escuras que apareciam no terreno após a aragem (para plantio de vinhas). Foram encontradas cerca de 40 círculos similares junto de numerosos fragmentos de cerâmica casteluciana, facas e milhares de lascas. Estes

círculos foram identificados a partir do material e de análise de fotografias aéreas (tiradas em 1953 pelo EIRA). A disposição dos círculos é regular: na extremidade oriental em ótima posição para observação do mar, a apenas 2 km do vale do rio Dirillo (Adamesteanu, Orlandini 1960: 222-224); nas partes meridional e setentrional, onde se encontram as fontes de água do Vito, em ótima posição com relação à vista do mar e do rico vale.

Os fragmentos e os círculos – típicas cabanas pré-históricas – pertencem à fase do Castelluccio oriental (Idade do Bronze), presente também sobre a colina da acrópole de Gela, e que aparece de forma contínua em toda a zona de Sabuci até o Priolo e Feudo Nobile (Bernabò Brea 1972: 106).

2.3. Atribuição: pela tipologia da cerâmica e das estatuetas femininas pode-se pensar em um local dedicado ao culto de divindades femininas ligadas à agricultura, muito certamente Deméter e/ou Core (Veronese 2006: 406).

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 12. Era um pequeno santuário campestre, no local conhecido atualmente como Feudo Nobile, a leste em relação à *ásty* de Gela. Do lado direito do rio Dirillo (o antigo *Achates*) sobre a encosta que desce de Punta Vito (que fica sobre o grande vale do rio), a cerca de 50 m acima das fontes locais e não longe das cabanas sículas (Fig. 1). Paolo Orsi, em 1900, observou que nesta região reinava a desolação, diferente do passado grego, quando na região floresciam vilas e fazendas, com sua necrópole do século V a.C. (Orsi 1906: 732; Adamesteanu, Orlandini 1960: 222).

Esta região fica exatamente na fronteira entre os territórios de Gela e Camarina, onde passava a antiga estrada que ligava Siracusa, Acras e Casmene ao território das duas pólis, Gela e Camarina (Veronese 2006: 406), o que leva a pensar na relação entre o santuário e a grande disputa entre as duas. A diversidade de argilas encontradas nos materiais dos depósitos votivos evidenciam a diversidade de grupos gregos que aí confluíam, a partir de diversos pontos de Gela e de Camarina; assim como mostra a transformação de uma hinterlândia anelênica a partir do contato com os gregos desde a metade do século VI a.C., assumindo, Feudo Nobile, a importância “de uma vigorosa pilastra de outro helenismo, aquele da entrotterra de alguma pólis” (Adamesteanu, Orlandini 1960: 240), assim como veremos com relação ao santuário de Contrada Tumazzo (*Corpus*, 26), situado em uma artéria entre Gela e Agrigento.

3.1. Coordenadas: a 13500 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 II S.E. – Ponte Dirillo.

Coordenada UTM: 33 SVB 447000 4100500 (i)

4. Datação: a cerâmica sub-geométrica, característica do coríntio médio, junto de algumas estatuetas, fazem pensar numa data, para o início do culto, na metade do século VI a.C., mais precisamente em c. 560 a.C. (Adamesteanu, Orlandini 1960: 239).

O santuário foi devastado pelo exército de Amílcar em 405 a.C.¹⁶ (entre o fim do século V a.C. e a segunda metade do século IV a.C. não há qualquer vestígio nos depósitos). A vida no santuário é retomada, assim como em Gela e sua hinterlândia como um todo, na época de Timoleon; mas a estrada (que conduzia de Siracusa, Acras e Casmene a Gela) foi novamente destruída por exércitos cartagineses e siracusanos em torno de 317 a.C., momento em que os materiais no depósito cessam e não voltam mais a aparecer (Adamesteanu, Orlandini 1960: 239).

Figuras

Fig. 1. Gela – Feudo Nobile. Planimetria geral da área sacra (a partir de Veronese 2006: 407).

¹⁶ Cf. D. Adamesteanu. ‘Osservazioni sulla battaglia di Gela del 405’. *Kokalos*, 2, 1956, p. 142-157.

Espaço sagrado número: 13

1. Identificação: Santuário de Piano Camera

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a área foi descoberta entre 1992 e 1993 durante as escavações empreendidas pela Superintendência de Caltanissetta e conduzidas por Rosalba Panvini¹⁷. Há um templo de planta alongada e orientação nordeste/sudoeste (Fig. 1), dos quais se conservam apenas dois fragmentos dos muros, com pedras refinadamente acabadas, enchidas com terra e pedras, e revestidas com argila decorada com tranças e rosetas; parte da pavimentação interna, em paralelepípedos revestidos com mistura de argila; e telhas de tipo arcaico (base alongada).

Sob o pavimento, junto de alguns fragmentos de cerâmica de produção local, foi encontrada uma estatueta de górgona correndo, desajeitadamente realizada. Este objeto, junto de algumas imperfeições no revestimento de argila sobre as paredes do templo, levam à hipótese de que sejam obras de oficinas locais (Veronese 2006: 408).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: as escavações de 1992-1993 também evidenciaram um complexo rural¹⁸ formado por um conjunto de fazendas gregas no entorno da área do santuário.

2.3. Atribuição: o material – terracotas arquitetônicas – permitem perceber o uso sacro do espaço, mas não é possível atribuí-lo a qualquer divindade.

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 13. O santuário se situava na *khóra* – na moderna localidade de Piano Camera – na planície de Gela, a leste com relação à *ásty*.

A área devia fazer parte de um complexo de habitações de grandes dimensões que se destinava a abrigar os camponeses que praticavam agricultura nos arredores (a planície fértil de Gela). As imperfeições técnicas no revestimento do templo, assim como a cerâmica de produção local e a estatueta de górgona trazem a imagem de ateliês locais – já que distante da *ásty* – já no fim do século VI a.C.; e da divisão do território circundante à *ásty* em lotes cultivados com mão-de-obra indígena, responsável, pelo menos, pela produção de fundo (Panvini, Caminneci 1993-1994: 830 *apud* Veronese 2006: 408).

3.1. Coordenadas: a 13000 m da acrópole.

¹⁷ Cf. R. Panvini. 'L'attività della Soprintendenza di Caltanissetta tra gli anni 1992-1993'. *Kokalos*, XXXIX-LX, 1993-1994, v. II, n. 1, p. 783-823.

¹⁸ R. Panvini e V. Caminneci descrevem os achados que formam o complexo rural de Piano Camera in. R. Panvini, V. Caminneci. 'Il compresso rurale in contrada Piano Camera'. *Kokalos*, XXXIX-XL, 1993-1994, v. II, n. 1, p. 825-843. Anna Muggia (1997) dá um panorama geral.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 II N.E. – Niscemi.

Coordenada UTM: 33 SB 441600 4113400 (i)

4. Datação: a partir das estruturas sobreviventes do edifício templário – junto das telhas arcaicas – data-se o templo do final do século VI a.C.; a área foi frequentada até o século V a.C. (Veronese 2006: 408).

Figuras

Fig. 1. Gela – Piano Camera. Área sacra. Planimetria do templo (a partir de Veronese 2006: 409).

Espaço sagrado número: 14

1. Identificação: Santuário campestre de Fontana Calda de Butera

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a área sacra foi identificada por Dinu Adamesteanu em 1951 a partir da descoberta de um depósito votivo (Fig. 1, A) junto de um santuário, fora do centro de Butera, mas ao qual ele estava conectado (Bellia: 67).

A existência de um edifício sacro não é certa para o período anterior a época timoleoneana, quando aparece um edifício que se deduz a partir da existência de fragmentos de telhas planas com tiras grossas e azulejos com fracos traços de pintura (Veronese 2006: 410).

Traços de queimado em alguns dos achados do depósito levaram Adamesteanu a crer poder se tratar de um santuário rural ou campestre, que, sendo externo à cidade (Butera) e próximo da água, poderia ter sido dedicado a cultos ligados à água.

O depósito votivo é consistente. Mas não bem conservado, especialmente nos estratos superiores: a presença de uma amoreira e de um muro moderno sobre o depósito votivo, o que esmagou muitas peças; o corrimento de água também contribuiu para arruinar os estratos superiores; além da ação destrutiva da atividade agrícola (Veronese 2006: 410). Entre 0,40 e 0,75 m de profundidade o depósito se mantém progressivamente mais íntegro e os *ex-voto* aparecem de modo mais ordenado.

Do estrato inferior foram retirados vasos arcaicos de tipo geométrico século e uma figurinha de bronze representando um búfalo, o que o data de meados do século VII a.C. (Bellia: 67; Veronese 2006: 410).

Nos estratos datados a partir da metade do século VI a.C. os achados se multiplicam. Da trincheira A (Fig. 1) provêm mais de dois mil objetos, dentre estatuetas de argila, vasos, lamparinas, bronzes e 27 moedas; numerosas estatuetas femininas com criança no peito (de tipo análogo aos encontrados em Carrubazza e Bitalemi) e, a partir do século IV a.C., com a cabeça encimada por vários tipos de coroas. O tipo dominante, no entanto, é o da figura feminina com cabelo ou chapéu pontudo, túnica curta (*endromides* de caçadora) e manto, com arco ou tocha nas mãos, e séquito de animais (cães, cervos ou panteras).

Data do século III a.C. uma inscrição em um vaso de fundo negro com a dedicatória a uma divindade feminina chamada “*Polystefanos Thea*”, provavelmente uma ninfa, a “de muitas coroas”, comparável à Ártemis (Orlandini 1976b; Veronese 2006: 410).

É interessante a presença de estatuetas femininas carregando instrumentos musicais (aulos, tímpanos, *kymbalai* e harpas), além de uma cabeça, presumivelmente da ninfa *Polystefanos*, com um aulos duplo vermelho; todas datadas dentre os séculos VI e III a.C. (Bellia: 68).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: a área sacra está em relação com o centro de Butera – em associação com a necrópole de Piano della Fiera e de fazendas gregas datadas dentre os séculos VI e III a.C. encontradas em Fiume di Mallo, Priointo, Milingiana, S. Giulio, e outras (Orlandini 1976b).

Butera foi provavelmente o antigo centro sicano conhecido como ‘Omphake’. Segundo Pausânias (VIII, 46.3), esse centro foi conquistado pelos colonos ródio-cretenses de Gela liderados por Antifemo. Foi, assim, o primeiro centro anelênico a entrar em conflito com os gregos de Gela (Orlandini 1976b). “A formidável localização desse sítio (Tab. V, 1), no topo de uma montanha que domina a planície de Gela, explana tanto a presença de uma importante cidade nativa quanto a necessidade de uma rápida conquista pelos colonizadores gregos na defesa da planície fértil” (Orlandini 1976b).

A grande necrópole de Piano della Fiera é interessante ao possibilitar perceber a presença grega na área. A necrópole possui quatro níveis de tumbas. O primeiro estrato compreende tumbas em cavernas com cerâmica indígena com decoração incisa ou pintada, fíbulas de bronze e lâminas datáveis do VIII ao início do VII séculos a.C. Alguns vasos já indicam o contato com os gregos.

O segundo estrato é datado da segunda metade do século VII a.C. e indica claramente o contato com os gregos de Gela. Muitos dos enterramentos (mais de uma centena) mostram paralelos com aqueles realizados na necrópole arcaica da *ásty* de Gela. Os costumes funerários são mistos e há tanto cremação quanto inumação (é frequente a cremação parcial com o enterramento dos ossos restantes dentro de vasos). Bens funerários incluem cerâmica protocoríntia, gelense e de produção local.

Uma lacuna de cerâmicas coríntias, iônias e áticas indicam que a necrópole foi abandonada por cerca de três séculos. O terceiro estrato indica um renascimento da cidade durante a segunda metade do século IV a.C., provavelmente como parte do programa de reconstrução de Timoleon; momento em que aparecem tumbas suntuosas encimadas por colunas (*epitymbia*) e vasos sicilianos de figuras vermelhas. O quarto estrato é datado do século III a.C. e contém, de modo geral, alabastros não pintados (Orlandini 1976b).

Em Markito, local próximo a Butera, foi encontrado um grafite votivo dedicado a Héracles, datado da segunda metade do século VI a.C., e o que pode ser a evidência para a existência de um santuário campestre dedicado ao herói na hinterlândia de Gela¹⁹ (Fischer-Hansen 2002: 135).

2.3. Atribuição: a inscrição sobre um vaso do século III a.C. com uma dedicatória a ninfa *Polystefanos*, em conjunto com a tipologia dos *ex-voto* (estatuetas com túnica curta, *endromides*), das características ambientais (proximidade de fontes de água, forte odor de iodo, presença de ravinas), tem sido levados em conta na atribuição do culto realizado no santuário à divindades femininas ligadas à água – uma ninfa (Veronese 2006: 410).

Também em Agrigento se prestava culto a uma ninfa conhecida como *Polystefanos Soteira*, onde existia um altar a ela dedicado (Orlandini 1968: 57). O culto a Ártemis e às ninfas era bastante difundido em Rodes e, sobretudo, em Cós (a ilha, segundo Plínio, era conhecida como *Ninfaia*), o que não permite insistir no influxo do elemento da religiosidade indígena neste caso.

A documentação, no entanto, mostra que este culto só aparece em Gela após a recolonização coríntia empreendida por Timoleon na segunda metade do século IV a.C., o que permite pensar que este possa ter sido importado pelos novos colonos vindos de Cós conduzidos por Gorgos. Culto que encontrou ressonância na religião indígena, recebendo, assim, um aspecto local (Orlandini 1968: 58).

A mesma tipologia dos *ex-voto* (estatuetas arcaicas análogas às de Carrubazza e Bitalemi) e o ambiente, podem levar a crer em um culto dedicado a Deméter e Core (Veronese 2006: 410). De fato, as imagens femininas de túnica curta, isoladas ou em grupo, e com instrumentos musicais (datadas dentre meados do VI ao III século a.C.), como observou Biagio Pace (1935-1949: 486ss), tratam-se de divindades menores, ninfas ou *paides*, ligadas ao culto de outras divindades como Ártemis, Deméter ou Core.

É possível que em época Arcaica o santuário fosse dedicado a Deméter e Core junto de seu séquito de ninfas, dentre elas já estaria a *Polystefanos*. E que durante a reconstrução timoleoneana, Ártemis, que passou a ser a divindade de “culto mais importante da nova Gela” (Orlandini 1968: 56), ou a *Polystefanos*, uma ninfa que se identificava com Ártemis, tenha ganhado proeminência.

¹⁹ Cf. M. G. Canzanella. ‘Marchito’. In. G. Nency, G. Vallet (eds.). *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nella isole tirreniche*, v. 9. Pisa, Roma, 1991, p. 348-9.

3. Local/Paisagem: Mapa 1 (Butera); Mapa 3, 14. Santuário campestre na localidade de Fontana Calda, pouco a norte do centro de Butera (Tab. IV, 2), em uma área impenetrável e particularmente rica em fontes que confluem no riacho Comunelli (Veronese 2006: 410), que pode ser visto na Tábua IV, 2 cortando o vale, a leste do qual se situa a área sacra grega (a c. 50 m do riacho), ponto em que há uma elevação que supera os 100 m de altura.

As fontes de água de Fontana Calda são ricas em iodo, que exala um forte cheiro. A fonte era frequentada ainda na primeira metade dos anos 1900 por mulheres na proximidade do parto, que a utilizavam para abluções com sua água, considerada terapêutica (Veronese 2006: 411). Fácil entender a associação que os antigos faziam entre o local e as divindades femininas ligadas à água.

As estatuetas femininas portando instrumentos musicais também fazem ecoar a imagem do tipo de cerimônia cultural que tinha lugar neste espaço. Música executada por grupos de mulheres (pensar no uso terapêutico moderno por mulheres grávidas?), possivelmente acompanhada por cânticos e hinos; oferendas atiradas no fogo (objetos com traços de queimado). Em um ambiente tomado pelo cheiro da água iodada.

3.1. Coordenadas: a 16000 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 IV S.E. – Butera.

Coordenada UTM: 33 S VB 428000 4116900 (i)

4. Datação: com base no material encontrado no primeiro estrato do depósito votivo data-se o início do culto na metade do século VII a.C.; da metade do século VI a.C. em diante os materiais se multiplicam.

A primeira edificação de um templo é datada da época de Timoleon (segunda metade do século IV a.C.), mesmo momento em que aparece o tipo da estatueta feminina com várias coroas.

Com altos e baixos o culto é atestado durante a época Romana pela presença de lamparinas do fim do período Republicano e Imperial; e até a época Bizantina (Orlandini 1976b).

Figuras

Fig. 1. Gela – Fontana Calda. Planimetria do santuário campestre (Bellia: 72, fig. 2).

Espaço sagrado número: 15

1. Identificação: Acrópole de Monte Desusino

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a área sacra, junto de restos de um muro grego, foram identificadas em 1954 por Dinu Adamesteanu (que publicou os relatórios em 1958).

Um edifício em sentido leste-oeste, do qual foram encontradas as fundações, e que se tem como sendo o templo da acrópole. Se conservaram apenas alguns blocos em pedra ‘giuggiolena’ e em calcário branco e, *in situ* alguns blocos do lado mais curto a leste. Pela linha dos blocos, se deduz que o templo medisse em torno de 16 x 8,50 m.

Junto da linha de blocos que constituía a fundação do templo foram descobertos fragmentos de telhas (em argila verde misturada a grãos de lava) com base baixa e alongada, tipicamente arcaico (Veronese 2006: 412).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: a área sacra e a muralha grega se situavam em um centro ‘sículo’, ocupado desde o período castellucciano, o que se sabe pela existência de uma grande necrópole pertencente a essa época (Bernabò Brea 1972: 105).

Os muros são datados do século VI a.C., com 2 m de espessura e construídos totalmente com pedras sem argamassa. Eles circundam toda a plataforma da colina, exceto no lado norte, que é naturalmente fortificado por rochas (Orlandini 1976c). Há um portão no lado sul e outro no leste. Ambos ladeados por duas torres retangulares, sendo este sistema de portões e torres datados do século IV a.C.

2.3. Atribuição: não é possível atribuir a que divindade o templo era dedicado.

3. Local/Paisagem: Mapa 1; Mapa 3, 15. A área sacra se situa sobre a acrópole do Monte Desusino, em uma colina que faz parte de um complexo de cinco colinas baixas, a oeste de Gela, a 8 km a leste da foz do rio Salso (Veronese 2006: 412), entre Gela e Licata. A área sacra fica na plataforma da colina mais alta (428 m de altura) dentre as cinco colinas (a acrópole), da qual é possível ver toda a planície de Gela.

O templo da acrópole de Monte Desusino, cercado de muralhas gregas, ficava no interior de um centro ‘sículo’. Em uma localização que dominava tanto a planície de Gela (Tab. VI, 1) quanto, junto do Monte Eknomos (também ocupado pelos gelenses), os dois lados da foz do rio Salso (Orlandini 1976c). Também era possível avistar grande parte do interior, com uma vista que alcança o Monte Etna (Tab. V, 2).

3.1. Coordenadas: a 2000 0m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 III N.O. – Castello.

Coordenada UTM: 33 S VB 416200 4112300 (i)

4. Datação: pelas telhas e pelo estilo do edifício pode-se datá-lo de época Arcaica, sem possibilidade de datações mais precisas. Talvez seja possível acompanhar a datação da muralha, que é do século VI a.C. O templo deixou de ser frequentado ao mesmo tempo em que o centro deixou de existir, no século III a.C. (Veronese 2006: 412).

Espaço sagrado número: 16

1. Identificação: acrópole de Monte Lavanca Nera

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a área foi escavada por Dinu Adamesteanu na década de 1950²⁰. Sobre os dois terraços da colina foram identificados traços de edifícios dispostos sobre três *cardines* em orientação norte-sul (Adamesteanu 1966). Sobre a plataforma mais elevada foram descobertos traços de um grande edifício com orientação leste-oeste, pertencente, provavelmente, a um grande templo.

O edifício do templo tinha dimensões alongadas, similar àqueles que Paolo Orsi definiu como *anaktoron* sobre o Monte Bubbonia (*Corpus*, 19) e a acrópole do Monte San Mauro (*Corpus*, 20). Pode ainda ser considerado um *naiskos* (Fischer-Hansen 2002: 136). Os restos do edifício estão comprometidos, grande parte por conta do trabalho agrícola; conservam-se o embasamento em blocos irregulares e poucos traços da elevação do muro, do qual se pode ter uma vaga idéia da técnica construtiva: pedras a seco, cobertura de telhas planas com base baixa (tipicamente arcaica), encontradas em grande quantidade (Veronese 2006: 413).

Não há traços de material votivo, o que não permite confirmar até mesmo se tratava-se de um edifício de culto.

2.2. Outras estruturas e materiais associados: uma necrópole indígena com tumbas feitas de paredes em parte rochosas com material em argila datado dentre os séculos VII e VI a.C., parte de importação, parte de imitações da produção arcaica gelense (Adamesteanu 1966).

Fotografias aéreas revelaram traços de algum plano urbano. De datação incerta, mas pode estar relacionado às reconstruções de Timoleon no século IV a.C. (Fischer-Hansen 2002: 136).

2.3. Atribuição: a ausência de material votivo ou qualquer outra referência não possibilita que se atribua o templo a alguma divindade.

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 16; Tab. VI, 2; VII, 1. Área sacra sobre o Monte Lavanca Nera, entre o complexo montanhoso do Disueri, Gibilscemi e Monte Formaggio (Veronese 2006: 413). A 20 km a leste de Butera, no vale do rio Gela. O conjunto se apresenta disposto como uma ferradura sobre o rio Gela; a parte meridional

²⁰ Material publicado In. D. Adamesteanu. 'Nouvelles fouilles et recherches archéologiques à Géla et dans l'arrière-pays'. *Rev. Arch.*, v. XLIV, 1957, p. 147-180; *id.*, 'Monte Lavanca Nera (Mazzarino), Necropoli sicula e tracce di abitato arcaico'. *NSc.*, v. XII, 1958, p. 383-387.

é ligeiramente mais alta do que a setentrional, mas as duas estavam fortificadas no lado sul-ocidental; o lado oriental estava defendido pelo pico da colina (Adamesteanu 1966).

Pelos achados na necrópole sabe-se que foi, primeiramente, um centro anelênico. Parte do sítio foi fortificado pelos gregos com uma dupla cortina de muros em pedras não trabalhadas, uma técnica que reflete a etnicidade dos indígenas (Fischer-Hansen 2002: 136).

3.1. Coordenadas: a 19000 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 I N.O. – Mazzarino.

Coordenada UTM: 434800 4121500 (i)

4. Datação: é difícil fixar uma data para a implantação grega. Por suas características o templo é do período Arcaico (especialmente pelas telhas). A frequência do templo cessa, provavelmente, com o fim da vida do centro indígena, no final do século IV a.C. (Adamesteanu 1966).

Espaço sagrado número: 17

1. Identificação: Área sacra de Montagna di Marzo

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: nos anos 1950 escavadores clandestinos na necrópole proto-histórica chamaram a atenção de Dinu Adamesteanu²¹ sobre o local, quem recuperou, através de fotografias aéreas, a via de acesso do lado oriental, que passou a ser denominada Porta do Oriente. A área voltou a ser escavada por Vinicio Gentili²² em 1962, por Vito Romano, em duas estações, em 1965 e 1966, e por Luigi Mussinano²³ em 1966.

Foi identificado um templo na acrópole, do qual somente o perímetro foi preservado (Curcio 1976) e sobre o qual não é possível dizer muito. Este teria sobrevivido até o período Helenístico e mostra traços de destruição por fogo.

A uma distância de 400 m da colina encontra-se outra área sacra, nos limites do setor meridional da necrópole: um edifício retangular e um depósito votivo. O edifício possui orientação leste-oeste; não foi totalmente escavado, mas devia superar os 20 m de largura e é datado do período Helenístico (Arena 2000).

Do depósito votivo provêm estatuetas da conhecida tipologia representando figuras femininas sentadas no trono ou em pé, com *polos*, colares (datáveis da segunda metade do século VI a.C.), com porquinhos no peito, romãs ou tochas (datáveis dentre os séculos VI e IV a.C.); foram encontrados ainda: um fragmento de máscara, 5 lamparinas, alguns vasos pequenos, um fragmento de pata de leão e 3 moedas (Veronese 2006: 414).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: toda a plataforma esteve ocupada desde o período Proto-histórico por uma área de habitação que se desenvolveu até o período Republicano Romano (Adamesteanu 1966).

Da Porta do Oriente parte uma via que se prolonga levemente inclinada de leste para oeste até a acrópole. As escavações de Vinicio Gentili evidenciaram que esta via principal era intersectada ortogonalmente por outras vias, revelando uma estrutura urbanística de tipo hipodâmico (Arena 2000). Luigi Mussinano demonstrou e descreveu a extensão da cidade. Durante suas escavações, encontrou traços da cinta de muros – *ad*

²¹ In. D. Adamesteanu. 'Note di topografia siceliota'. *Kokalos*, IX, 1963, p. 35-37.

²² In. G. V. Gentili. 'Piazza Armerina (Enna). Le anonime città di Montagna di Marzo e Monte Navone. Testimonianze archeologiche'. *NSc*, II Supl., 1962, p. 17-22, 101-102.

²³ In. L. Mussinano. 'Montagna di Marzo. Relazione preliminare'. *CronA*, V, 1966, p. 55-66; sobre a área sacra: p. 61-62.

aggere – no lado meridional da montanha, e os restos de um edifício sacro na acrópole, datado de época helenística.

As escavações de Gentili e Romano evidenciaram centenas de tumbas em tipo grego dos séculos VI e V a.C., pertencentes a guerreiros indígenas (Fig. 2). A área da necrópole, circunda toda a colina, e possui tumbas que datam desde o século VIII até o III a.C. Dentre os achados nas tumbas chamam a atenção alguns vasos sículos com inscrições em letras gregas (Curcio 1976), mas em um idioma não grego (Fig. 3; Tab. VIII, 2), sendo que algumas das letras possuem forma que lembram inscrições sículas (Arena 2000).

2.3. Atribuição: com base no material votivo – as estatuetas femininas de tipologia descrita acima – atribui-se o santuário a Deméter e Core, podendo-se considerar ainda que se trata-se de um *Tesmofórion* (Veronese 2006: 414).

3. Local/Paisagem: Mapa 1; Mapa 3, 17; Fig. 1. Área sacra sobre Montagna di Marzo, sobre o lado setentrional do Braemi, a noroeste de Piazza Armerina (Tab. VII, 2; VIII, 1). A área está em relação com o setor meridional da necrópole (hoje na propriedade Cammarata). Sobre uma plataforma impenetrável circundada por picos elevados da montanha, exceto no lado sudeste (Veronese 2006: 414). É um ponto bastante elevado (700 m de altura) no centro da ilha, de onde é possível avistar o Monte Etna e a região costeira a leste (Camarina, Siracusa), assim como a planície central (Tab. VIII, 1).

Havia uma área de habitação desde o período Proto-histórico (Castellucciano), a qual foi sendo substituída, no século IV a.C., por um sistema grego de ruas de tipo hipodâmico. Da mesma época é a cinta de muros que teria substituído os muros *ad aggere*, do início do período grego no sítio. Também do século IV a.C. é a destruição por um incêndio do templo da acrópole e a construção do edifício sacro dedicado a Deméter nos limites meridionais da necrópole – que circundava toda a área de habitação.

Apesar do edifício datar do século IV a.C., o depósito votivo atesta o culto a Deméter Tesmofóros desde a segunda metade do século VI a.C., o qual pode ter existido antes como um culto realizado a céu aberto.

Para Francesca Veronese, apesar da presença grega desde a segunda metade do século VI a.C., é notável – em se considerando as mais importantes estruturas urbanísticas – que Montagna di Marzo foi tardiamente introduzida em um processo de ‘helenização’ (Veronese 2006: 414).

3.1. Coordenadas: a 40000 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 268 II S.O. – Monte Navone.

Coordenada UTM: 33 S VB 438200 4142900 (i)

4. Datação: o material grego mais antigo data da segunda metade do século VI a.C., momento para o qual se datam algumas tumbas da necrópole, vizinha ao santuário, as quais se tornam mais numerosas ao longo dos séculos V e IV a.C. As estruturas urbanísticas gregas mais importantes, como as ruas em sistema de grade e o templo, datam do século IV a.C. (Veronese 2006: 414).

Figuras

Fig. 1. Montagna di Marzo. Plano urbano (De Angelis 2006-2007: 162, fig. 10).

Fig. 2. Gela – Montagna di Marzo. Tumba 08 (Domínguez 1989: 204, fig. 121).

Fig. 3. Gela – Montagna di Marzo. Epígrafes em língua indígena, em alfabeto grego, sobre cerâmica local.

Espaço sagrado número: 18

1. Identificação: Santuário campestre de Casalicchio

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a área foi perturbada por escavadores clandestinos, o que deixou muitos dos achados em situação fragmentária. Foram encontrados os restos de alguns muros construídos em pedras a seco; esses muros estavam próximos de deposições votivas situados em cavidades de rocha naturais.

Os restos de muros podem ser considerados como pequenos edifícios sacros, ou mesmo como templos (Veronese 2006: 415). Ernesto de Miro (1995) fala da existência de um grande edifício elipsoidal de época Arcaica, que teria sido substituído por um templo no século IV a.C.

O conjunto do material votivo contido nos depósitos resulta abundante e variado: além de um consistente depósito de lingotes de bronze, há cerâmica tardo-coríntia, ática de figuras negras e vermelhas, e acromática de produção local (datáveis do período Arcaico ao século V a.C.). Numerosas máscaras femininas, de fabricação local e de influência gelenses e datadas dos últimos 30 anos do século VI a.C. (Veronese 2006: 415). Nos estratos mais inferiores (segunda metade do século VI a.C.) foram encontrados restos de cinzas e de sacrifícios de animais.

No século IV a.C. aparecem também figuras femininas (tipo da Atena Lindia, conhecida como tipo ‘Ártemis’) sentadas sobre trono, geralmente com *polos* e colar, também de produção local e de origem gelense; à estas se somam as figuras com porquinhos e bebês; e uma série de esquifos com grafites com o nome do dedicante (De Miro 1995; Veronese 2006: 415). Um deles, datado da metade do século IV a.C., porta a interessante inscrição *Thestan Mnamôn*, “memória (viva) de Theste”.

2.2. Outras estruturas e materiais associados: a área sacra de Casalicchio, com a de Mollarella (*Corpus*, 27), está relacionada com o centro de Licata, fundado pelos gelenses durante sua caminhada ao longo da costa sul da Sicília para fundar Agrigento (Orlandini 1976d). No século VI a.C. foi construído em Licata um *frúrion* por Falaris (*Diod.* XIX, 2), tirano agrigentino. Esta fase arcaica é atestada pelo achado esporádico de cerâmicas e figurinhas gelenses, coríntias e iônicas (Orlandini 1976d).

No século III a.C., após a destruição de Gela em 286-282 a.C., o tirano agrigentino Fintias reconstruiu a cidade e para ela transferiu a população de Gela (*Diod.* XXII, 2,2; 7,1), quando a cidade passou a ser conhecida como Fintias (Orlandini 1976d).

A região de Licata foi ocupada desde a Pré-História, particularmente a partir da Primeira Idade do Bronze, momento em que a hinterlândia de Licata passou a ser povoada por numerosas vilas, fazendas e necrópoles em grutas artificiais. Casalicchio foi ocupada desde o Neolítico até a Primeira Idade do Bronze, o que é atestado pela presença de cerâmica de tipo castellucciano; momento quando “o sítio de Casalicchio pode ter se constituído como um elemento de agregação no panorama articulado dos assentamentos castelluccianos da imediata entroterra licatense, e, em virtude de uma tradição à qual o local sacro era ligado à divindades da água, essa função teria revestido o sítio durante os períodos Arcaico e Clássico” (De Miro 1995).

Licata foi abandonada durante a Média Idade do Bronze, voltando a ser ocupada pelos gregos a partir da metade do século VI a.C., marcada especialmente pelo *frúrion* de Falárides, até a época de Agátocles (*Diod.* XIX, 104,3; 108, 110), em referência à célebre Batalha de Eknomos, em 311 a.C.

2.3. Atribuição: pela tipologia das oferendas votivas e pelo achado de cinzas e restos de sacrifícios se atribui o santuário a Deméter e Core. No entanto, nos últimos anos de vida do santuário, a partir da segunda metade do século IV a.C., estas deusas podem ter sido acompanhadas por uma divindade da água.

A tipologia do santuário – ctônio campestre/rural circundado por penhascos, rochas, ravinas e nascentes – em conjunto da inscrição “memória (viva) de Theste – sobre um esquifo, reforçam a ideia de um santuário dedicado à ninfa Theste, uma divindade da água (Urquhart 2010: 144; Veronese 2006: 415).

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 18. Santuário campestre/rural na localidade de Casalicchio, a c. 5 km de Licata, na encosta do Poggio Marcato Agnone (Fig. 1; Tab. IX, 1). Atesta-se a presença de um antigo leito de um córrego e uma fonte abaixo do terreno que fica na encosta do penhasco (Veronese 2006: 415).

A área colinar que o santuário campestre ocupa é geograficamente central e, assim como no passado Proto-Histórico, pode ter sido revestido da função de agregação cultural e religiosa para as populações do vasto território que o circundava (De Miro 1995).

Assim como Mollarela (*Corpus*, 27), a área sacra de Casalicchio foi edificada por gelenses (ou por gelenses estabelecidos em Licata) na metade do século VI a.C., ambos no interior de centros anelênicos (Urquhart 2010: 144). Em uma área já historicamente considerada sagrada por essas populações; e cujas características também evocavam o sagrado para os gregos: penhascos, rochas, nascentes de água (Larson 2007).

Nos períodos Arcaico e Clássico se apresentava como um espaço sagrado dedicado à cultos de natureza campestre, à Deméter e Core, possivelmente em seu caráter de divindades femininas ligadas à vida no campo e à maternidade; com alguns edifícios sacros, mas cuja atenção cultual devia estar sobre elementos da natureza, notavelmente fontes e rochas (onde eram depositados os *ex-votos*).

A partir de meados do século IV a.C. a área sacra teria recebido novas estruturas templárias e o culto à uma ou mais divindades femininas da água – nomeadamente a Ninfa Theste – teria se incrementado, o que se acompanhou de novos tipos de *ex-votos*. E o que se relaciona com as reformas timoleoneanas, quando o culto à Ártemis e às ninfas (também relacionadas com divindades ctônias) foi reforçado por toda a Sicília.

3.1. Coordenadas: a 26000 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 III N.O. – Castello do Falconara.

Coordenada UTM: 33 S VB 409500 4111800 (i)

4. Datação: com base no material votivo e nos restos de cinzas e sacrifícios – apoiados pelo contexto geral da presença grega na região – pode-se datar o início do santuário na segunda metade do século VI a.C.

Na segunda metade do século IV a.C., coincidindo com a época das reformas de Timoleon, houve uma reestruturação no santuário com a construção de um novo templo e o aparecimento de novos tipos votivos, o que indica o aparecimento ou incremento do culto à uma divindade da água, provavelmente a Ninfa Theste, que aparece no grafite sobre o esquifo.

O santuário logo deixou de ser frequentado, na metade do século IV a.C.

Figuras

Fig. 1. Detalhe da prancha IGM F. 272 III N.O. com a indicação a sudoeste de Poggio Marcato Agnone (próximo da fazenda Amato) do santuário de Casalicchio (Veronese 2006: 416, fig. 9.28).

Espaço sagrado número: 19

1. Identificação: Área sacra de Monte Bubbonia

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: o antigo centro indígena de Monte Bubbonia (Fig. 1) foi identificado pela primeira vez por Paolo Orsi²⁴ em 1905. Ele identificou, na acrópole, traços de um grande edifício retangular, longo e estreito (50m x 7,5m) que interpretou como sendo um *anaktorion* (palácio principesco). Dinu Adamesteanu voltou a escavar o edifício da acrópole em 1955, quando encontrou grossos blocos de arenito que lembravam os das fundações do *Atenaion* de Gela (Orlandini 1976e) e que estavam em um desnível de 0,25 cm com relação ao restante, o que, com a recuperação da planta do edifício, o levou a concluir que se tratava de um templo arcaico, o edifício B, da metade do séc. VI a.C. (Fig. 2). A parte nordeste do *anaktorion*, que estava no nível acima, o edifício alongado em pedras a seco, também foi escavada, e identificada como uma guarnição datada do séc. IV a.C. (Fig. 2) e que se utilizava de parte dos blocos do templo arcaico (Pancucci 1977: 119).

Uma trincheira mais profunda na área do edifício A (templo tardo-arcaico) evidenciou abaixo deste, a cerâmicas não-gregas (sícula) junto de corpos de animais e cinzas.

Em 1972 Domenico Pancucci voltou a escavar a acrópole. Pancucci confirmou que o edifício alongado era uma guarnição do séc. IV a.C.; os muros número 11 e 12 (Fig. 2), no interior da guarnição, foram identificados como sendo de um edifício mais antigo, de planta retangular; mas foi a descoberta no ângulo sudeste de um cubículo hipogéico, provavelmente um *bothros*²⁵ com 1,80 m de profundidade e formado por quatro blocos dispostos em cruz com uma abertura quadrada (60 cm de lado) no centro, contendo fragmentos de cerâmica e de ossos de animais (aves, coelhos e porcos), o que possibilitou pensar que o edifício tivesse uma utilização cultural (Veronese 2006: 417). Pancucci também notou que o santuário foi abandonado ou destruído ao mesmo tempo em que o sítio começou a ser abandonado no início do século IV a.C.

²⁴ Para as explorações de Paolo Orsi: Orsi, *NSc*, 1905, p. 447-49; Id., *NSc*, 1907, p. 497; Orsi-Pancucci, 'Esplorazioni a Monte Bubbonia dal 1904 al 1906', in *Arch. Stor. Sirac.*, N.S., II, 1972-73, p. 5-60.

²⁵ 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, *bothros*, 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 2006: 194).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: Orsi identificou a necrópole indígena, com enterramentos datados dos sécs. VIII e VII a.C., seguido, no fim do séc. VII a.C., de enterramentos tipologicamente gregos, e acompanhados de bens também gregos: vasos Iônios, Coríntios, Áticos e Gelenses²⁶ (Orlandini 1976e).

Nas escavações de Adamesteanu em 1955, através da utilização de fotografias aéreas, foi identificada uma longa cinta de muros que cercava a cidade e que apareceu junto de um plano de ruas ortogonal datado do séc. VI a.C.

2.3. Atribuição: é difícil datar o *bothros*, mas a construção do muro a norte do edifício arcaico mostra a sua anterioridade com relação à guarnição do séc. IV a.C., o que o coloca em relação com o templo arcaico; parece que ele esteve regularmente em uso, e está orientado do mesmo modo como o que havia em Agrigento, de frente para o altar semicircular com cavidade interna, no recinto n.1 do Santuário das Deusas Ctônias (Pancucci 1977: 121). Apesar deste contexto possibilitar a atribuição do templo ao culto a uma divindade ctônia, é difícil estabelecer com precisão a qual divindade se dedicava o recinto: pode ter sido às deusas ctônias por excelência, Deméter e Core, ou apenas a uma das duas – a ausência dos votos típicos à Deméter dificulta a atribuição da titularidade a esta divindade, apesar do sacrifício de porcos ser uma constante em seu culto. É possível ainda que tivesse sido dedicado a alguma outra combinação de divindades relacionadas com o submundo.

3. Local/Paisagem: Mapa 1; Mapa 3, 19. Monte Bubbonia é uma área de relevo formada por três plataformas das quais a mais alta alcança os 595 metros de altura, onde se situa a acrópole – com a construção que constitui a área sacra (Veronese 2006: 417). Atualmente, Monte Bubbonia fica na comuna de Mazzarino, província de Caltanissetta, e encontra-se quase totalmente coberta por uma floresta de carvalhos e eucaliptos.

O ponto era estratégico no controle das vias de comunicação – os rios Gelas, Maroglio e Salso e a costa mediterrânica: do cume da acrópole era possível avistar a *ásty* de Gela e grande parte da linha da costa até Camarina, uma *apoikia* fundada pelos siracusanos a leste de Gela; ao se olhar para o norte avistava-se o Monte Navone e Piazza Armerina; a oriente se via Caltagirone; e Butera a ocidente, todos importantes centros indígenas.

Em Monte Bubbonia estava assentado um centro anelênico que esteve em contato com os ródio-cretenses de Gela desde o fim do século VII ou início do VI a.C., sendo

²⁶ Muito do material dessas escavações encontra-se no Museu Nacional de Gela.

identificado com Maktorion, citada por Heródoto como sendo próxima de Gela (*Hdt.* VII, 153), ou ainda com Omphake (Pancucci 1980-81²⁷ *apud* Fischer-Hansen 2002: 136). A presença de cerâmica não-grega junto de corpos de animais e cinzas indica que o santuário grego sucedeu um local de culto sículo, “boa testemunha da continuidade de culto original nativo na posterior História Grega do sítio” (Fischer-Hansen 2002: 136).

Na segunda metade do século VI a.C. a acrópole foi fortificada com uma muralha de pedra de 5 km, técnica considerada nativa mas que foi empregada pelos assentados gregos, como se pode ver em outros contextos; recebeu um templo proeminente (um *naiskos*), apesar de pequeno; decorado com antefixos de górgonas (*kalypter hegemon*) de tipo gelense (como visto em templos anteriores neste *corpus*). Recebeu também um plano de ruas em sistema ortogonal orientado em norte-sul.

Na metade do século IV a.C. o santuário foi abandonado ao mesmo tempo em que o assentamento; em seguida, no tempo de Timoleon, a acrópole recebeu uma guarnição.

3.1. Coordenadas: a 22000 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 I N.O. – Mazzarino

Coordenada UTM: 33 S VB 441400 4123200 (p).

4. Datação: há evidência do contato com os gregos ródio-cretenses em Monte Bubbonia desde o fim do século VIII ou início do VII a.C., o que se intensificou com a fundação oficial de Gela no início do VII a.C.²⁸ (Fischer-Hansen 2002: 136); mas é na metade do século VI a.C. que a presença grega se intensifica (Adamesteanu 1976). O edifício B, conhecido como “templo arcaico” é desta data; o *bothros* também é do século VI a.C., mas pouco posterior. O edifício A, conhecido como “templo tardo-arcaico” é datado entre o fim do século VI e início do V a.C.

O santuário foi destruído ou abandonado ao mesmo tempo em que o sítio como um todo também o foi na segunda metade do século IV a.C. Em seguida foi construída a guarnição sobre as ruínas dos templos anteriores.

²⁷ D. Pancucci. ‘Recenti scavi sull’acropoli di Monte Bubbonia (1976-1979)’. *Kokalos*, XXVI-XXVII, 1980-1981, p. 649-655.

²⁸ Contato revelado em parte pela influência da cerâmica grega na produção local, e em parte pela presença de vasos sub-geométricos e proto-coríntios importados (Fischer-Hansen 2002: 136).

Figuras

Fig. 1. Gela – Monte Bubbonia. Planimetria geral (Pancucci 1977: pl. XXX).

Fig. 2. Planimetria da estrutura encontrada sobre a acrópole de Monte Bubbonia (Veronese 2006:?).

Espaço sagrado número: 20

1. Identificação: Área sacra de Monte San Mauro

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: sobre o Monte San Mauro há três áreas sacras identificadas, que correspondem: 1) à “colina 1-2”; 2) à “colina 3”, ou “acrópole”; e 3) à inclinação sudeste da “colina 3” (Fig. 1).

“Colina 1-2”

A área sacra sobre a colina 1-2 foi identificada por Paolo Orsi a partir do achado de material arquitetônico policrômico e de um consistente estrato queimado, que foi por ele interpretado como sendo os restos de um pequeno templo destruído por um incêndio. O que é confirmado pela existência de algumas cantarias de pedra reaproveitadas nas paredes de duas casas rurais nos arredores, assim como pela presença de um depóstivo votivo a c. 200 m (Veronese 2006: 420), onde foram encontradas máscaras em tamanho médio e pequeno, fragmentos de estatuetas, terracotas hieráticas e vasilhames.

A partir deste material concluiu-se que o templo possuía uma estilobata em pedra e colunas em madeira (estrato queimado); a arquitrave e a coroa também em madeira; e elementos arquitetônicos em terracota e parcialmente em pedra – antefixos, telhas, telhas pintadas e acromáticas, *kalypteres* em palmetas.

“Colina 3”

A área sacra é caracterizada pela presença de um edifício com planta retangular, ligeiramente trapezoidal (Fig. 2), com medida de 8 x 15,80 x 7,50 m, excluído o *antè*²⁹, presente apenas no lado oriental por uma breve prolongação em correspondência ao ângulo sul e assente no lado ocidental, onde se situa o lado curto oriental de um outro vão trapezoidal de 7 x 3 x 4,5 m, identificado como um armazém (Veronese 2006: 422). O edifício está orientado em sentido leste-oeste e é articulado em 2 ambientes. Possuía decoração com antefixos.

Na área foram encontradas duas árulas em terracota representando cenas do culto a Deméter. Dentro do edifício, 12 fragmentos de uma inscrição sobre lâmina bronzêa, opistigráfica e bustrofédica, em alfabeto calcídico, de conteúdo legislativo, datado do fim do século VI a.C.

²⁹ O *antè* é a prolongação para frente da parede lateral do *naos*, como se pode ver, por exemplo, em templos *in antis*: na fachada, duas colunas entre duas asas de muros (*antè*).

Inclinação sudeste da “colina 3”

A área é caracterizada por um conjunto de 5 *bothroi* e por material votivo a ele relacionado: cerâmica grega – fragmento de *olpe* paleo-coríntio, cerâmica ática de figuras negras e acromáticas; cerâmica indígena – vasos em forma fechada com decoração de faixas, traços e trêmulos (Veronese 2006: 424).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: o sítio era inicialmente um centro anelênico que se foi desenvolvendo em centro grego durante a segunda metade do século VII a.C. O assentamento grego no período Arcaico, com casas simples de plano retangular com dois ambientes, atravessava uma inclinação de uma depressão natural fechada em um dos lados por cinco pequenas colinas (Fig. 1. área ‘Abitato’). Em uma dessas casas foram encontrados os revestimentos em terracota de um pequeno templo, de manufatura gelense (Orlandini 1976f).

A necrópole (Fig. 1. área ‘Necropoli greca’) era totalmente grega, tanto no tipo dos enterramentos quanto no equipamento funerário, que incluía cerâmica coríntia, iônia e ática de figuras negras (Orlandini 1976f).

2.3. Atribuição: com base no material votivo atribui-se o templo da “colina 1-2” à Deméter e Core.

O edifício da acrópole de Monte San Mauro, a “colina 3”, foi identificado por Paolo Orsi como um *anaktorion* pré-helênico do príncipe local, datado do século VIII a.C., mas hoje se considera o edifício como um pequeno templo grego datado do século VI a.C. (Orlandini 1976f). A presença dos fragmentos com conteúdo legislativo confirmam a identificação como edifício sacro, pois, o conteúdo de leis só era conservado em locais sagrados (Veronese 2006: 422). Pelas duas árulas atribui-se o templo ao culto de Deméter (e, talvez, de Core).

A atribuição do culto no conjunto dos *bothroi* não pode ser identificada.

3. Local/Paisagem: Mapa 1 (Caltagirone); Mapa 3, 20. A poucos quilômetros a sul de Caltagirone, sítio de uma vila indígena sobre a qual se desenvolveu, a partir do fim do século VII a.C. o centro grego. O Monte San Mauro é um complexo montanhoso constituído por um agregado de 5 colinas. A “colina 1-2” é um planalto estreito de 100 x 50 m sobre o qual havia um pequeno templo feito de colunas de madeira, estilobata em pedra e decoração arquitetônica em terracota (antefixos, *kalypteres* em palmetas).

Sobre a “colina 3”, também conhecida como “acrópole”, ficava um templo maior – inicialmente considerado um *anaktorion* do século VIII a.C. e hoje interpretado como um templo arcaico da segunda metade do século VI a.C.

Na inclinação sudeste da “colina 3” ficava uma terceira área sacra, mais antiga que as anteriores – do fim do século VII a.C. – formada por um grupo de cinco *bothroi*.

Em Monte San Mauro havia ainda uma área de habitação grega com ruas em sistema ortogonal e uma necrópole inteiramente grega datada do século VII a.C.

3.1. Coordenadas: a 27000 m da acrópole

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 273 IV S.O. – Caltanisseta.

Coordenada UTM: 33 S VB 455500 4119300 (i) (“colina 1-2” e “colina 3”)

33 S VB 455500 4119200 (i) (inclinação sudeste da “colina 3”).

4. Datação: é atestada a presença grega desde a segunda metade do século VII a.C. O templo sobre a “colina 1-2” é datado do século VI a.C. e não sobrevive ao abandono do sítio no século III a.C.; o templo sobre a acrópole também recebe a mesma datação. O conjunto de *bothroi* é pouco mais antigo, sendo seu início datado do fim do século VII e o fim no século V a.C., o que se conclui a partir do material votivo em contexto (Veronese 2006: 420-424).

Figuras

Fig. 1. Gela – Monte San Mauro. Planimetria geral dos sítios. À direita a colina 1-2, no centro a colina 3 ou acrópole (Veronese 2006: 421, fig. 9.30).

Espaço sagrado número: 21

1. Identificação: Área sacra de Gibil-Gabib

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: as primeiras escavações aconteceram em meados do século XIX por Landolina di Rigitli, e retomadas nos anos 1880 por Antonio Salinas. Dinu Adamesteanu voltou a escavar o local na década de 1950 e depois em 1984.

A área sacra é caracterizada por um local de culto cujas paredes ocidental e oriental são entalhadas na rocha em formato curvilíneo. Além disso, é difícil falar algo sobre o edifício sacro. No interior se conserva um pequeno altar ligado à parede de fundo, feito de pedras e fragmentos de azulejos planos, o mesmo material dos bancos que correm junto da parede (Veronese 2006: 425).

Ainda no interior do edifício foram encontrados restos de cinzas e ossos de animais, além de fragmentos de terracotas arquitetônicas pertencentes à cobertura, dentre os quais se assinala um fragmento de um cordão triplo e do ombro de um *kalypter hegemon*, todos de época Arcaica (Veronese 2006: 425).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: local ocupado desde o Calcolítico, com a presença de cerâmica Castelluciana, que vai sendo substituída a partir do século VI a.C., por cerâmica de tipo gelense. Na mesma época o centro foi fortificado, e na segunda metade do século VI a.C., aparecem as primeiras casas em estilo grego, dispostas em terraços e munidas de poços e cisternas (Adamesteanu 1966; Orlandini 1976g).

A necrópole permite acompanhar as fases da ocupação: sepulturas em forno, de época pré-histórica, em câmaras, de época grega Arcaica, e com fossas retangulares entalhadas na rocha e dispostas no sopé do penhasco (Adamesteanu 1966).

2.3. Atribuição: não é possível atribuir o culto a uma divindade específica.

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 21. Montanha do lado direito do vale do rio Salso, a cerca de 5 km a sul de Caltanissetta. O nome Gibil-Gabib é uma corruptela do árabe Gebel Habib, ‘Montanha da Morte’, nome dado pelos Sarracenos³⁰ em referência às numerosas tumbas pré-históricas e gregas cavadas na rocha (Orlandini 1976g). O

³⁰ Sarraceno é um nome genérico dado pelos cristãos da Idade Média aos muçulmanos, geralmente aqueles da Síria e da Palestina, não se conformando, por isso, como uma identidade étnica ou cultural precisa.

pequeno santuário ficava no centro anelênico em meio a colinas férteis que descem lentamente até o vale do Salso. A paisagem é áspera e rochosa (Veronese 2006: 425).

3.1. Coordenadas: a 46000 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1: 25.000, F. 268 III N.O. – Caltanisseta.

Coordenada UTM: 33 S VB 418500 4146000 (p)

4. Datação: com base no material encontrado o edifício sacro é datado do século VI até a metade do século V a.C.

Espaço sagrado número: 22

1. Identificação: área sacra de Sabucina

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: Sabucina tem sido objeto de trabalhos de campo recentes dirigidos por Rosalba Panvini (2009). A área sacra é formada pela presença de três edifícios sacros, até o momento identificados, onde coexistem elementos estruturais da religião não grega e de elementos de inspiração grega, dentre elas, os pórticos trapezoidais irregulares com colunas *in antis* que pertenciam a edifícios circulares de tradição indígena, e as estruturas retangulares que apareceram no século V a.C. (Panvini 2009: 91-99) (Fig. 1).

Junto desses edifícios foram encontrados fragmentos de antefixos policromos de Górgonas³¹ e estatuetas votivas (Veronese 2006: 426), além de dois pequenos modelos em terracota (Tab. IX, 2), o primeiro datado do século VII a.C. e o segundo do século VI a.C.

2.2. Outras estruturas e materiais associados: Subucina foi sucessivamente ocupada desde a Pré-História. No sopé da montanha, conhecido como Baixa Sabucina, foi identificada uma necrópole datada da Idade do Bronze; entre os séculos XII e X a.C. um novo assentamento foi estabelecido no alto da montanha, com cabanas circulares feitas em pedras robustas, acompanhadas de cerâmica Norte-Pantálica. Este assentamento foi destruído em data indeterminada e reconstruída entre os séculos VIII e VII a.C. como um novo centro indígena, com largas casas retangulares compreendendo muitos cômodos. Neste novo assentamento, material local foi encontrado junto de cerâmica proto-coríntia, gelense, e imitação de cerâmica grega, o que documenta um primeiro contato com os gregos de Gela.

Na metade do século VI a.C. as casas se tornaram menores e o sítio recebeu um *frúrion* de tipo grego com um muro fechando o lado da encosta, única entrada para a área de habitações. Na mesma época se desenvolveu a necrópole com cestas e sarcófagos acompanhados de vasos gregos, especialmente bronzes e cerâmicas áticas de figuras vermelhas e negras.

Após a destruição, provavelmente durante a revolta liderada por Ducécio, a cidade foi reconstruída na segunda metade do século V a.C., quando o centro recebeu um novo circuito de fortificações com séries de torres retangulares e semicirculares e dois

³¹ Semelhante aos encontrados em Morgantina (Orlandini 1976h).

portões. As casas foram postas para dentro dos muros, com pátios e espaços vazios deixados para fins defensivos.

O centro foi novamente abandonado no final do século V a.C. e reconstruído por Timoleon. Como os centros vizinhos, Capodarso, Vassalaggi e Gibil-Gabib, foi completamente destruído entre 311-310 por Agátocles (Orlandini 1976h).

2.3. Atribuição: não é possível atribuir a qual divindade o espaço sagrado foi dedicado.

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 22. Uma série de sucessivos assentamentos sobre montanhas a cerca de 8 km a leste de Caltanissetta que controlam a passagem pelo vale do rio Salso. Por sua posição estratégica, Sabucina foi ocupada durante a pré-história e por uma fortaleza ‘sícula’ e, depois, grega na encosta sul da montanha (Orlandini 1976h). O mesmo tipo de ocupação apareceu no Monte Capodarso, do outro lado do rio, oposto a Sabucina (*Corpus*, 24).

Os primeiros contatos com os gregos de Gela são evidenciados desde o século VII a.C. com vasos gregos encontrados na necrópole. Mas foi a partir da metade do século VI a.C. que Gela alterou a paisagem do centro indígena com a construção de uma área de habitação em estilo grego, sua fortificação com um *frúrion* e a estruturação da área sacra.

A comparação entre os dois pequenos templos em terracota (Tab. IX, 2) mostra as mudanças arquitetônicas ocorridas entre os séculos VII e VI a.C. A primeira, mais antiga, é um tipo de tenda, ao passo que a segunda é uma estrutura com planta retangular e com *pronaos in antis*, tipicamente grega (Panvini 2009: 93-95).

A reconstrução da segunda metade do século V a.C., após a destruição do centro na metade desse século, não concebeu uma nova área sacra, constituindo-se o assentamento em um centro cujas preocupações defensivas são evidentes.

Seus santuários evidenciam a elaboração de uma cultura híbrida – do grego e do sículo. Uma cabana-templo circular com vestíbulo *in antis* e *oikos* de tipo grego em anexo e cuja titularidade do culto pode ser atribuída a Deméter. Forma cultural híbrida que se manifesta ainda na cerâmica e na organização urbana que se desenvolveu no século VI a.C. (De Miro 1983).

3.1. Coordenadas: a 50000 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 268 III N.E. – Pietraperzia.

Coordenada UTM: 33 S VB 421000 4150700 (a)

4. Datação: o material grego mais antigo é datado do século VI a.C.; o santuário foi frequentado até a metade do século V a.C., quando sofreu uma violenta destruição, provavelmente no mesmo momento que os eventos políticos ligados à revolta liderada por Ducécio, que teria destruído os *frúria* gregos da região (*Diod.Sic.* XI, 91).

Figuras

Fig. 1. Santuário de Sabucina no sul da “Porta II” (Hodos 2006: 125, fig. 3.20).

Espaço sagrado número: 23

1. Identificação: área sacra externa de Sabucina

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a área sacra é constituída pela cabana-templo A (Fig. 1), de forma circular, com diâmetro externo de 7,5 m, aberta no lado leste por um limiar medindo 0,80 m de largura. No fundo, uma doca “a rozza squadra” com 0,80 m de largura. No lado leste, a construção é precedida por um pórtico irregular compreendendo, entre a *antè*, duas colunas em forma de polígono.

Ligado a esta estrutura, no mesmo recinto, havia outro templo com planta retangular (Fig. 1, estrutura retangular entre as cabanas-templo A e B; Fig. 2, B), conhecido como templo B, medindo 9,25 x 6,50 m, com orientação noroeste/sudeste e com provável entrada a sul, uma doca em arco que toca o muro perimetral e um altar circular com diâmetro de 0,50 m.

Da cabana-templo A provêm fragmentos de cerâmica geométrica indígena datada dentre os séculos VII e VI a.C., dentre os quais um modelo de argila de um templo arcaico sobre um pedestal da metade do século VI a.C. (Tab. IX, 2, à direita), com provável uso profissional.

Entre o altar e a doca foi encontrado um depósito votivo formado por duas fossas em forma retangular, onde foi encontrada uma *krátera* em colunata de tipo coríntio-ático (dentre 570-550 a.C.), uma lâmina de barbear e fragmentos de copos. De outros dois depósitos da doca foram encontrados ossos de porquinhos, copos pintados indígenas e ossos de outros animais (crânios de ovídios e leitões), e um *aes rude*.

Ligeiramente a sul das duas estruturas acima citadas foi descoberta a cabana-templo B, com planimetria similar à cabana-templo A e com orientação leste/oeste. Tem planta com *naos* circular, medindo 5,5 m, *pronaos* irregular (2,8 x 1,6 m) aberto no lado oeste com duas *ante* – faltam traços de colunas (Veronese 2006: 427-428).

Junto da cabana-templo B foram encontrados materiais anelênicos dos séculos VII-VI a.C. e um modelo de argila de uma ‘tenda’ representando, provavelmente, um templo indígena (Tab. IX, 2, à esquerda); de época tardo-arcaica há algumas estatuetas de argila representando divindades femininas sentadas de tipologia notavelmente gelense-agrigentina e que são identificadas como sendo Deméter (Hodos 2006: 127).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: conferir material do espaço sagrado n. 22 – Sabucina.

2.3. Atribuição: a partir dos materiais votivos, traços de cinzas, de alimentos rituais, e de ossos de animais, atribui-se o espaço sagrado às deusas ctônias (Veronese 2006: 428), sendo muito provavelmente Deméter (Hodos 2006: 127; Domínguez 2010: 141).

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 23. A paisagem participa daquela descrita para o espaço sagrado n. 22 – Sabucina. Constitui-se de uma área sacra externa com relação aos muros arcaicos de Sabucina, a sudoeste da Porta II, em uma área de relevo.

São duas cabanas-templo (A e B) em forma oval, o que, em geral, não faz parte da sensibilidade arquitetônica grega – excessão para os *tholoi* em contextos específicos. A cabana-templo A é um templo não grego que reinterpreta o estilo grego com a incorporação do pórtico que evoca a forma de um *pronaos* (Veronese 2006: 428), representando uma síntese das tradições gregas e daquelas locais (Domínguez 2010: 141).

O edifício retangular, o templo B, que se sobrepõe ao circular em meados do século VI a.C., evidencia a continuidade do culto praticado anteriormente, o que se comprova pela continuidade dos tipos votivos indígenas e gregos, misturados; mas com a mudança do espaço a ele destinado (Domínguez 2010: 141).

A presença do culto a Deméter neste contexto é sintomática do hibridismo entre a divindade grega em seu aspecto ctônico e divindades femininas agro-pastoris de tradição local (Hodos 2006: 127).

3.1. Coordenadas: a 50000 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 268 III N.E. – Pietraperzia.

Coordenada UTM: 33 S VB 4210004150600 (a)

4. Datação: o material encontrado nas duas cabanas-templo são datadas do século VII a.C.; o templo retangular da metade do século VI a.C., a qual pode ter sido uma área de deposição ritual precedente. A vida da área sacra cessa no início do século III a.C. (Veronese 2006: 428), o que significa que este espaço continuou a ser frequentado após a destruição de Sabucina por Ducécio no séc. V a.C.

Figuras

Fig. 1. Plano das cabanas-templo A e B (Veronese 2006: 428).

Fig. 2. Plano do templo retangular B (Hodos 2006: 127, fig. 3.22);

Espaço sagrado número: 24

1. Identificação: Área sacra de Capodarso

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a presença de um edifício sacro é presumida pela existência de fragmentos preciosos e objetos votivos. Foi descoberta uma grande estátua de argila (*agalma* de culto) representando uma figura feminina, e alguns suportes de *trapeza* de argila com decorações em relevo, representando cenas de danças orgiásticas em torno de uma grande *krátera*.

Deste material se supõe a existência de um pequeno edifício de culto, o que estaria de acordo com o que ocorreu em outros centros indígenas (Veronese 2006: 429).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: área de habitações cercada por fortificações em toda a parte sul (parte inclinada da colina, onde estava a única entrada para o local). Esta área de habitações existia desde tempos Proto-Históricos, semelhante à encontrada em S. Angelo Muxaro e Polizello.

Nos séculos VI e V a.C. o centro sofreu uma transformação, atestada pelo aparecimento de um grupo de estatuetas de argila e cerâmicas áticas de fundo negro. A sul se estendia a necrópole (Adamesteanu 1966).

2.3. Atribuição: não é possível identificar a divindade cultuada (Veronese 2006: 429). A presença da cena representando uma dança orgiástica pode levar a pensar em um culto feminino de caráter agrário – ctônio, o que fica como hipótese.

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 24. Sobre uma alta plataforma com 793 m de altura, que dominava o lado ocidental do vale do rio Salso. A parte oriental era dominada por Sabucina (para a qual estava de frente), Gibil-Gabib e Vassalaggi, o que permitiu a Gela o controle sobre as duas margens desse vale no interior da Sicília (Adamesteanu 1966). A plataforma tem uma inclinação a sul, sobre a qual existia a única via de acesso para a área de habitações. No lado norte ficava o pico do monte, não sendo necessária sua defesa.

3.1. Coordenadas: a 51500 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 268 III N.E. – Pietraperzia.

Coordenada UTM: 33 S VB 425200 4152900 (i)

4. Datação: a partir do material votido encontrado data-se o início da presença grega na segunda metade do século VI a.C., e provavelmente até o início do século III a.C. (Veronese 2006: 429).

Espaço sagrado número: 25

1. Identificação: área sacra de Castelazzo di Palma

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: o espaço sagrado é constituído por um edifício sacro datado do século IV a.C., parcialmente reconstruído com os restos de um edifício precedente, de época Arcaica.

O depósito votivo é formado por cerâmicas gelenses e coríntias e figurinhas em terracotas de estilo Dedálico, tudo datado dentre os séculos VII e o primeiro quarto do século VI a.C. Particularmente interessantes são os copos em argila clara local, pequenos *kotylai* e *alabrastra* em argila amarelada, fragmentos de *oinoikoi* e um *dinos*³² de fabricação gelense em argila avermelhada local, e uma estatueta de argila representando uma deusa nua e em pé (Dedálico Médio), talvez de importação cretense, e outra estatueta de divindade feminina sentada, datada do século VII a.C. (Orlandini 1976i; Veronese 2006: 430).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: área de habitação que remonta ao período Proto-Histórico. Durante o século VI a.C. se desenvolveu assumindo o aspecto de uma pólis (Adamesteanu 1966). A norte de Castellazzo, em Piano della Città, foi identificado um centro fortificado, provavelmente um *frúrion* (Orlandini 1976i).

2.3. Atribuição: não é possível identificar a que divindade o espaço sagrado foi dedicado.

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 25. Sobre uma plataforma ligeiramente inclinada a sul, domina a via costeira que ligava Gela a Agrigento, uma rica região entre a planície de Palma di Montechiaro e o mar (Tab. X, 2) (Adamesteanu 1966).

A datação do material na segunda metade do século VII a.C. confirma a hipótese que afirma que a localidade foi ocupada pelos colonos ródio-cretenses de Gela durante sua marcha pela costa sul da Sicília para fundar Agrigento (Orlandini 1976i). Após o contato inicial, ao longo do século VI a.C., o centro foi assumindo o aspecto de uma pólis, com seu templo decorado com antefixos em palmetas (Adamesteanu 1966) dominando a planície fértil que a circundava, assim como a costa marítima, a poucos quilômetros.

³² *Dinos*: tipo de vaso utilizado para misturar vinho.

Em algum momento entre o fim do século VI e o século IV a.C. o edifício foi destruído, quando, no século IV (reformas de Timoleon?), foi reconstruído com os restos daquele anterior, de época Arcaica.

3.1. Coordenadas: a 41750 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 271 II N.O. – Castelazzo di Palma.

Coordenada UTM: 33 S UB 393100 4113200 (p)

4. Datação: o material confirma a presença dos colonos ródio-cretenses provenientes de Gela a partir de 640-630 a.C. O santuário esteve ativo até o fim do século IV a.C. (Veronese 2006: 430).

Espaço sagrado número: 26

1. Identificação: área sacra de Contrada Tumazzo

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a área sacra era formada por um templo de madeira na proximidade de uma fossa circular e de um rico depósito votivo.

Restos de madeira e de telhas de cobertura e de uma janela circular (*opaion*) pertencentes ao edifício foram encontrados no interior da fossa circular. A fossa, provavelmente, tem origem sícula, mas foi utilizada também durante o período grego do sítio. No interior da fossa foram encontrados também restos orgânicos de animais (ossos de vítimas sacrificiais) e cinzas.

Do depósito votivo provêm numerosas máscaras e estatuetas de argila representando mulheres sentadas no trono, com *polos* ou diadema, datadas dentre os séculos VI-V a.C. Foram encontradas ainda três estatuetas de madeira (*xoana*) alto-arcaicas, que, junto de dois *kotylai* do coríntio antigo, confirmam a presença grega no fim do século VII a.C. (Veronese 2006: 431).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: o espaço sagrado ficava próximo de uma fonte de sulfúrio (Orlandini 1976i).

2.3. Atribuição: a tipologia do material, especialmente as estatuetas femininas sentadas no trono e com *polos* ou diadema, assim como o material encontrado na fossa circular (cinzas e ossos de animais), levam a concluir que se trate de um culto dedicado a Deméter e Core. Há ainda a hipótese de que fosse dedicado ao artífice Dédalo, mitificado neste contexto (Veronese 2006: 431).

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 26. A cerca de 1 km da foz do rio Palma, 5 km de Castellazzo di Palma, ainda em Palma di Montechiaro. Junto de uma fonte de sulfúrio em um terreno plano com uma rápida inclinação que forma a margem direita do Ficoamara, um afluente do Palma (Orlandini 1976i; Veronese 2006: 431).

A origem sícula da fossa e seu posterior uso pelos gregos, com continuidade no tipo de evidências (cinzas e ossos de animais), demonstra uma continuidade na atividade ritual do sítio (Urquhart 2010: 138), que passou a estar em contato com os gregos desde o fim do século VII a.C.

A fonte de sulfúrio é conhecida ainda hoje por suas qualidades terapêuticas. Este tipo de água sulfúrica é conhecida como ‘água mintina’, o que não exclui que na Antiguidade lhe fosse atribuída propriedade profética, da raiz grega *man*; no entanto, o nome também pode ter raiz árabe, *muntin(um)*, que significa ‘fétido’ (Veronese 2006:

431). É válido lembrar, no entanto, que esse tipo de ponto na natureza era privilegiado pela sensibilidade religiosa grega (Burkert 1993; Larson 2007), sacralidade que, no caso, já se havia estabelecido desde tempos Proto-Históricos.

3.1. Coordenadas: a 47000 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 271 II N.O. – Castellazzo di Palma.

Coordenada UTM: 33 S UB 387600 4114600 (a)

4. Datação: o material votivo mais antigo associado ao uso da madeira reportam ao alto arcaísmo grego, o que atesta a frequência do santuário a partir do fim do século VII a.C. A vida do santuário cessa nos primeiros decênios do século V a.C., mas não é de se excluir a possibilidade de sua retomada em períodos sucessivos (Veronese 2006: 431).

Espaço sagrado número: 27

1. Identificação: área sacra de Mollarella (Licata)

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: por conta de atividades agrícolas na região o sítio foi bastante danificado. Restam poucos elementos da estrutura de um muro e do depósito votivo.

No depósito foram encontrados em quantidade modesta, sepultados ritualmente na areia: vasos tardo-coríntios (*kotylai*, ânforas e *pyxides*), vasos de produção local com decoração geométrica, ânforas acromas, estatuetas de argila representando figuras femininas sentadas ou em pé, máscaras de pequena dimensão, pequenos objetos femininos (pulseiras, pinos) e *aes rude*, o que permite concluir que se tratava de um *Tesmofórion* (Veronese 2006: 433; Urquhart 2010: 145).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: -

2.3. Atribuição: com base no material votivo atribui-se o santuário ao culto a Deméter e Core, muito provavelmente a *Tesmofóros* (Veronese 2006: 433).

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 27. Santuário localizado em Mollarella, um promontório a oeste de Licata-Mt. Eknomos, no sopé da colina Poliscia, não muito distante do mar, próximo da foz do rio Salso (Veronese 2006: 433).

É possível que sobre esse promontório, na encosta da colina, houvesse um pequeno templo (o que não é certo) dedicado ao culto a Deméter e Core, com o epíteto de *Tesmofóros*, o que implicaria na realização do festival das *Tesmofórias*.

3.1. Coordenadas: a 34000 m da acrópole.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 271 II N.E. – Licata.

Coordenada UTM: 33 S VB 400700 4107500 (a)

4. Datação: o material votivo permite datar o tempo de vida do santuário da metade ao fim do século VI a.C.

Espaço sagrado número: 28

1. Identificação: área sacra gelense em Camarina

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: área sacra monumentalizada a partir do século V a.C., mas em seu interior há um depósito votivo com materiais datados a partir do século VI a.C., notavelmente estatuetas femininas de argila (Veronese 2006: 352).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: a área sacra dedicada a Deméter e Core no século V a.C. se relaciona com a *ásty* de Camarina como um todo, refundada por Gela em 491 a.C. sob o tirano Hipócrates (Veronese 2006: 352).

2.3. Atribuição: atribui-se o culto a Deméter e Core com base no material encontrado no depósito votivo.

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 28. Área sacra externa aos muros de Camarina, sobre dunas que se desenvolvem a partir da linha da costa, não longe do mar.

Camarina foi fundada por Siracusa na costa sul da Sicília em 599 a.C. (*Tuc.* VI, 5, 3), com a provável intenção de barrar o avanço da expansão de Gela em direção a Siracusa (Domínguez 2006). Aliados aos vizinhos sículos, os camarinenses atacaram os siracusanos em 533, mas foram derrotados nas margens do rio Hirminos e a cidade foi ocupada e completamente destruída (*Tuc.* VI, 5, 3; *FHG* I, 186). Os descendentes dos camarinenses junto de um contingente de gelenses, liderados por Hipócrates, o tirano de Gela, bateram os siracusanos em Héloro e em 492 a.C. reconstruíram Camarina (Ziegler 1919: 1801-1802).

A planta de Camarina (Fig. 1) é a que corresponde à refundação por Hipócrates de Gela em 492 a.C. (Mertens 2006: 351). Atesta-se para o período anterior um tipo de culto dedicado às divindades ctônias. Mas foi após a refundação gelense que foi erigido um santuário dedicado à Deméter e Core externo e próximo aos muros da cidade, ao lado de uma de suas portas de entrada (Veronese 2006: 352-353), o qual certamente se relaciona com as atribuições políticas que este culto era revestido em Gela.

3.1. Coordenadas: a 500 m da acrópole de Camarina.

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 275 I S.E. – Scoglitti.

Coordenada UTM: 33 S VA 450660 4080700 (i)

4. Datação: o santuário foi fundado na época da refundação gelense por Hipócrates, em 491 a.C., mas foi frequentado antes, talvez mesmo com algum tipo de culto às deusas ctônias (Veronese 2006: 352). Assim, tem-se uma frequência que vai do século VI a.C. ao fim do século V a.C., quando Camarina foi novamente destruída.

Figuras

Fig. 1. Camarina – planta geral da área urbana (Asheri 1970b: 765, fig. 80).

Fig. 2. Camarina – favissa do santuário de Deméter e Core (Veronese 2006: 353, fig. 8.39).

Espaço sagrado número: 29

1. Identificação: Área sacra de Monte Saraceno

2. Descrição do contexto arqueológico.

2.1. Estruturas sacras e material votivo: a área de Monte Saraceno foi explorada desde as primeiras décadas do século XX, por P. Marconi e P. Mingazzini, que concluíram que, pelo menos até o fim do século VI a.C., a área esteve sob influência de Gela. O que se confirmou nas campanhas de escavação de 1956 e 1961 conduzidas, respectivamente, por D. Adamesteanu e por P. Orlandini. E. De Miro e A. Calderone voltaram a escavar a região nos anos 1980, confirmando esta cronologia (influência gelense seguida pela influência agrigentina a partir da metade do século VI a.C.) (De Miro 1962: 143-144; Veronese 2006: 442; Urquhart 2010: 126).

O edifício com planta retangular (Fig. 2) é datado da metade do século VI a.C., sendo, por isto, do tempo de ocupação agrigentina, não consistindo interesse para este estudo.

Na parte externa do edifício foi descoberto um depósito votivo com cinzas e ossos de animais queimados e artefatos de época Arcaica (Veronese 2006: 480) datados entre 650 e 600 a.C., incluindo cerâmica proto-coríntia importada, poteria cerâmica de produção local com decoração geométrica e fragmentos com decoração zoomórfica, além de dois *kotylai* e um *oinokoi* do Coríntio Primitivo (Urquhart 2010: 126, n. 313).

2.2. Outras estruturas e materiais associados: o sítio foi ocupado por populações não gregas a partir do fim do século VIII a.C. A partir da metade do século VII a.C. termina a ‘fase indígena’ (nas palavras de Ernesto De Miro e Anna Calderone³³), quando as estruturas foram destruídas por fogo em c. 650 a.C. (Urquhart 2010: 126).

A reconstrução se iniciou rapidamente sob obra de gelenses. Ao plano urbano (Fig. 2) se adicionou próximo do único portão da cidade recém murada, um santuário rural sem estruturas de pedra (Urquhart 2010: 135).

2.3. Atribuição: pode-se atribuir esta área sacra às divindades ctônias, sem possibilidade de identificar a(s) divindade(s) com mais precisão.

3. Local/Paisagem: Mapa 3, 29; Fig. 1. Centro indígena a sudeste de Ravanusa (província de Agrigento), 20 km a ocidente da foz do rio Salso.

³³ De Miro et all. *Monte Saraceno di Ravanusa*. Um ventennio di ricerche e studi. Messina, 1996 *apud* Urquhart 2010: 126).

Durante o fim da Idade do Bronze houve um hiato habitacional na área. No fim do século VIII a.C. a área foi reocupada, até o primeiro quarto do século VII quando terminou a ‘fase indígena’ com o início da ocupação gelense.

No lado noroeste há uma esplanada sobre qual ficava a partir do século VII a.C., a acrópole (Fig. 1). Na base da montanha ficava a área de habitações, disposta em terraços (Fig. 2).

A cidade foi defendida, no período Arcaico, por uma fortificação com muros a seco. No século VI a.C., com a presença agrigentina, foram adicionadas duas torres com material reaproveitado de áreas sacras provenientes da cidade baixa (Adamesteanu 1966).

As mudanças mais significativas aconteceram entre a metade e o fim do século VI a.C., quando a área entrou para a área de influência de Agrigento, momento em que se pode falar apropriadamente em Monte Saraceno como um centro grego, limitado por um *frúrion*, e que corresponde com o momento em que Agrigento atuava no sentido de definir uma fronteira oriental com relação à sua metrópole, Gela (De Miro 1962: 143).

3.1. Coordenadas: a c. 26400 m da acrópole (a 36000 m da acrópole de Agrigento).

Coordenada IGM: 1:25.000, F. 272 IV N.O. – Ravanusa.

Coordenada UTM: 33 S VB 410160 4124340 (p)

4. Datação: do século VII e até entre meados e o fim do século VI a.C. há evidências de locais de culto de tradição gelense; a partir de então a situação muda a favor de uma substancial presença agrigentina (Veronese 2006: 442).

Figuras

Fig. 1. Gela/Agrirento – Monte Saraceno di Ravanusa. Área da acrópole (a partir de Veronese 2006: 477, fig. 10.27).

Fig. 2. Gela/Agrirento – Monte Saraceno di Ravanusa. Planimetria da área de habitação no terraço superior. A leste, o templo do século VI a.C. (Veronese 2006: 481, fig. 10.33).

Fig. 3. Gela/Agrigento – Monte Saraceno di Ravanusa. Planta geral do assentamento (Albanese Procelli 2003: 159, fig. 25).

Tabela 1.

Síntese das principais características de cada espaço sagrado gelense em se considerando alterações físicas e culturais em cada um deles (arqueologicamente identificáveis).

No	Espaço sagrado	Culto	Distância	Relevo	Inf. de interesse	Datas (a.C.)	Estruturas sacras/artefatos
1	Molino a Vento	Atena Lindia	0 m	Acrópole	Acrópole; acordo com planta urbana	Início Séc. VII	Templo A, depósito votivo
1	Molino a Vento	Atena Lindia	0 m	Acrópole	Acrópole	Met. Séc. VI-fim séc. VI	Templo B, depósito votivo, edifícios III e IV (in. Séc. VI) e V, VI, VII e VIII, templos 1, 2, 3 e 4 (met. Séc. VI).
1	Molino a Vento	Atena Lindia	0 m	Acrópole	Acrópole	Início Séc. V-405	Templo C, edifícios
2	Molino di Pietro	Zeus Atabírios	200 m	Plataforma sobre colina	Próximo da área de habitações	Início séc. VI (culto anterior não monumentalizado)	Templo mediano, altar
2	Molino do Pietro	Zeus Atabírios	200 m	Plataforma sobre colina	Próximo da área de habitações	Met. Séc. VI	Templo de Zeus, <i>naiskoi</i>
3	Heraion	Hera Argiva	850 m	Plataforma sobre colina	Interior da cinta de muros, vista para o mar	Séc. VII	Cerâmica proto-coríntia
3	Heraion	Hera Argiva	850 m	Plataforma sobre colina	Interior da cinta de muros, vista para o mar	Séc. V	Cerâmica com inscrição (HRA)
4	Carrubazza	Deméter (Kidaria?)	575 m	Encosta de colina	Externo; Vista para a planície do interior	Met. Séc. VI	Templo, depósito votivo
5	Via Fiume	Deméter / Dioniso ou Atena?	1125 m	Encosta de colina	Externo; Vista para a planície do interior; embocadura de estrada	Fim séc. VII/séc. VI	Templo A, altar
5	Via Fiume	Deméter	1125 m	Encosta de colina	Externo; Vista para a planície do interior; embocadura de estrada	Séc. V	<i>Naiskos</i> com tesouro monetário
6	Predio Sola	Deméter e Core (Thesmóforos?)	750 m	Encosta de colina	Externo; vista para o mar	Fim séc. VII	Culto a céu aberto, altar, depósito votivo
6	Predio Sola	Deméter e Core (Thesmóforos?)	750 m	Encosta de colina	Externo; vista para o mar	440/430	Templo
7	Herôn	Antifemos de Rodes	700 m	Terraço em encosta de colina	Externo; vista para o mar	Séc. VII-VI	Herôn ou <i>naiskos</i> (não encontrados)
8	Madonna dell'Alemana	Deméter e Core	1125 m	Margem de planície, leve elevação	Entrada dos <i>campi Gelo</i>	Met. Séc. VII	Depósito votivo
8	Madonna dell'Alemana	Deméter e Core	1125 m	Margem de planície, leve elevação	Entrada dos <i>campi Gelo</i>	Prim. Met. Séc. VI	Templo (o maior extra-urbano), depósito votivo, <i>thesauoi</i>
9	Bitalemi	Deméter Thesmóforos	375 m	Sobre colina	Além do Gelas, de frente para acrópole	Fim séc. VII	Material votivo
9	Bitalemi	Deméter Thesmóforos	375 m	Sobre colina	Além do Gelas, de frente para acrópole	550/540	Edifícios sacros
9	Bitalemi	Deméter Thesmóforos	375 m	Sobre colina	Além do Gelas, de frente para acrópole	Prim. Met. Séc. V-405	Templo incompleto
10	Villa Iacona	-	2375 m	Elevação de terreno sobre precipício	Precipício sobre o mar	Séc. VI-405	Templo
11	Capo Soprano	Mortos	2950 m	Elevação de terreno	Área da necrópole arcaica	Séc. VI-405	Templo (não encontrado), árala
12	Feudo Nobile	Deméter e/ou Core	13500 m	Encosta de montanha	Santuário campestre	560-405	Templo, depósitos votivos
12	Feudo Nobile	Deméter e/ou Core	13500 m	Encosta de montanha	Santuário campestre	Seg. met. Séc. IV-c.317	Depósito votivo
13	Piano	-	13000 m	Planície	Área de habitações	Fim séc. VI-	Templo

	Camera					séc. V	
14	Fontana Calda	Deméter e Core e séquito de ninfas	16000 m	Elevação próxima de vale fluvial	Fontes ricas em iodo; próxima de centro urbano indígena	Met. Séc. VII	Depósito votivo
14	Fontana Calda	Deméter e Core/ ninfa Polystefanos	16000 m	Elevação próxima de vale fluvial	Fontes ricas em iodo; próxima de centro urbano indígena	Seg. met. Séc. IV	Templo, depósito votivo
15	Monte Desusino	-	20000 m	Acrópole de montanha	Acrópole; vista da planície; centro indígena	Séc. VI-séc. III	Templo
16	Monte Lavanca Nera	-	19000 m	Sobre montanha	Complexo montanhosos sobre rio Gelas; centro indígena	Arcaico (não determinado)-met. Séc. IV	Templo, depósito votivo
17	Montagna di Marzo	Deméter e Core (Thesmofóron?)	40000 m	Plataforma sobre montanha	Vista para costa leste (Camarina, Siracusa); próximo de necrópole; centro indígena	Seg. Met. Séc. VI	Depósito votivo
17	Montagna di Marzo	Deméter e Core (Thesmofóron?)	40000 m	Plataforma sobre montanha	Vista para costa leste (Camarina, Siracusa); próximo de necrópole; centro indígena	Séc. IV	Templo, depósito votivo (surge plano de ruas em sistema ortogonal)
18	Casalicchio	Deméter e Core	26000 m	Encosta de montanha	Leito de antigo córrego; santuário campestre; centro indígena	Seg. Met. Séc. VI	Grande templo elisoidal, depósito votivo
18	Casalicchio	Deméter e Core/ divindades da água	26000 m	Encosta de montanha	Leito de antigo córrego; santuário campestre; centro indígena	Seg. Met. Séc. IV	Templo, depósito votivo
19	Monte Bubbonia	Divindades ctônias	22000 m	Acrópole sobre montanha	Vista para costa de Gela até Camarina; vales do Gelas, Salso e Maroglio	Met. Séc. VI	Templo Arcaico (B), <i>bothros</i>
19	Monte Bubbonia	Divindades ctônias	22000 m	Acrópole sobre montanha	Vista para costa de Gela até Camarina; vales do Gelas, Salso e Maroglio	Fim séc. VI/Início V-seg. met. Séc. IV	Templo Tardo-Arcaico (A)
20	Monte San Mauro	Deméter e Core	27000 m	Montanha com três colinas	Centro indígena	Fim séc. VII	Material votivo, necrópole grega
20	Monte San Mauro	Deméter e Core	27000 m	Montanha com três colinas	Centro indígena; plano urbano em sistema ortogonal	Séc. VI-séc. III	Templo sobre 'colina 1-2', templo sobre 'colina 3'
21	Gibil-Gabib	-	46000 m	Montanha	Colinas férteis que descem até o Salso; centro indígena	Séc. VI-met. Séc. V	Templo (paredes escavadas em rocha em formato curvilíneo), altar
22	Sabucina	-	50000 m	Plataforma sobre montanha	Centro indígena	Séc. VI-met. Séc. V	Cabanas-templos circulares com pórticos trapezoidais e colunas <i>in antis</i>
22	Sabucina	-	50000 m	Plataforma sobre montanha	Centro indígena	Séc. V-met. Séc. V	Templo retangular
23	Sabucina (externo)	Deméter	50000 m	Plataforma sobre montanha; externa aos muros	Centro indígena; sobre edifícios cultuais precedentes	Séc. VII	Cabanas-templo circulares com pórticos trapezoidais e colunas <i>in antis</i>
23	Sabucina (externo)	Deméter	50000 m	Plataforma sobre montanha; externa aos muros	Centro indígena; sobre edifícios cultuais precedentes	Met. Séc. VI	Templo retangular sobre templo circular anterior
24	Capodarsio	Culto feminino orgiástico?	51500 m	Plataforma sobre montanha com inclinação	Vista sobre lado ocidental do vale do Salso	Seg. met. Séc. VI-início séc. III	Templo (presumido), depósito votivo, estátua <i>agálma</i> de culto
25	Castellazzo di Palma	-	41750 m	Plataforma sobre montanha com inclinação	Vista sobre planície fértil até o mar; caminho para Agrigento	Séc. VII (640/630)-entre fim sec. VI e séc. IV	Templo Arcaico (?), depósito votivo
25	Castellazzo di	-	41750 m	Plataforma sobre	Vista sobre planície fértil até o mar; caminho	Met. Séc. IV-fim séc. IV	Templo, depósito votivo

	Palma			montanha com inclinação	para Agrigento		
26	Contrada Tumazzo	Deméter	47000 m	Planície com inclinação para vale fluvial	Fonte de sulfúrio, próximo de vale fluvial	Fim séc. VII- primeiros decênios do séc. V	Templo de madeira, depósito votivo, fossa circular
27	Mollarella	Deméter e Core (Thesmóforos)	34000 m	Promontório sobre o mar, sopé de colina		Met. Séc. VI- Fim séc. VI	Templo (?), depósito votivo
28	Camarina	Divindades ctônias	31000 m	Externa aos muros de Camarina	Fundação siracusana	Século VI	Depósito votivo
28	Camarina	Deméter e Core	31000 m	Externa aos muros de Camarina	Fundação gelense (tirano Hipócrates)	Início séc. V (491)-fim séc. V	Templo, depósito votivo
29	Monte Saraceno	Divindades ctônias	26400 m	Externa aos muros	Próxima da área urbana; seguida por templo agrigentino	Seg. met. Séc. VII	Depósito votivo

CAPÍTULO 4. ENTRE O PODER E O SAGRADO: OS ESPAÇOS SAGRADOS GELENSES.

A *Tabela 2* foi elaborada a partir das informações relativas às datas sistematizadas na *Tabela 1* (Cap. 3). Na primeira coluna está o nome pelo qual o espaço sagrado é comumente conhecido. As colunas seguintes correspondem a períodos de aproximadamente 50 anos, desde a fundação de Gela em 689/88 até a destruição definitiva da cidade pelos Mamertinos em 282 a.C. As linhas marcadas com ‘X’ significam que há evidências da existência e da frequência daquele espaço sagrado naquele período. E os ‘X’ em negrito indicam que naquele período ocorreram reformas, reconstruções ou monumentalizações.

Tabela 2. Tempo de vida dos espaços sagrados gelenses

N.	Espaço sagrado	689/88- 650	650- 600	600- 550	550- 500	500- 450	450- 400	400- 350	350- 300	300- 282
01	Molino a Vento	X	X	X	X	X	X			
02	Molino di Pietro	X	X	X	X	X	X			
03	Heraion	X	X	X	X	X	X			
07	Herôon	X	X	X						
04	Carrubazza			X	X	X	X	X	X	X
05	Via Fiume		X	X	X	X	X	X	X	
06	Predio Sola		X	X		X				
08	Madonna dell’ Alemanna		X	X	X	X	X			
09	Bitalemi		X	X	X	X	X			
10	Villa Iacona			X	X	X	X			
11	Capo Soprano			X	X	X	X			
12	Feudo Nobile				X	X	X		X	
13	Piano Camera				X	X	X			
14	Fontana Calda		X	X	X	X	X		X	X
15	Monte Desusino			X	X	X	X	X	X	X
16	Monte Lavanca Nera			X (?)	X	X	X	X	X	
17	Montagna di Marzo				X	X	X	X	X	
18	Casalicchio				X	X	X	X	X	
19	Monte Bubbonia				X	X	X	X		
20	Monte San Mauro		X	X	X	X	X			
21	Gibil-Gabib			X	X	X				
22	Sabucina			X	X	X				
23	Sabucina (externo)		X	X	X	X	X	X	X	X
24	Capodarso				X	X	X	X	X	X
25	Castellazzo di Palma		X	X	X	X	X	X	X	
26	Contrada Tumazzo		X	X	X	X	X			
27	Mollarella			X	X					
28	Camarina					X	X			
29	Monte Saraceno		X	X						

A primeira conclusão a que se pode chegar com a observação da *Tabela 2* é que as fundações dos espaços sagrados, que acompanharam a expansão da *khóra* de Gela, foi um processo rápido. Até a primeira metade do século VI a.C. (três primeiras colunas) quase todos os espaços sagrados, e dentre eles os mais importantes, já haviam sido estabelecidos; e muitos deles, monumentalizados.

Após a fundação, Gela iniciou um rápido processo 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 antes 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.

O que se nota neste processo de ocupação da hinterlândia gelense durante o período Arcaico é que os espaços sagrados assumiram a função de postos avançados da presença grega, pois estes são muito mais numerosos do que os *frúria*, assumindo a afirmação da presença helênica frente às populações anelênicas, com quem os gelenses acabaram entrando em conflito, especialmente na região norte¹ onde estavam alguns dos mais importantes de seus assentamentos na região (Gabba, Vallet 1980: 567).

A quarta e a quinta colunas (550-500; 500-450) correspondem à ascensão das tiranias de Cleandro, Hipócrates (quarta), Gélon e Hiéron (quinta) e ao momento de maior expansão política, econômica, militar e territorial de Gela. Entre 500 e 450 a.C. todos os espaços sagrados que Gela construiria já haviam sido fundados.

Neste início do período Clássico, a maior parte da população vivia espalhada pelos famosos ‘campos geleses’, que se estendiam ao longo da costa até Camarina e pelos vales dos rios Gelas e Maroglio. Essas planícies férteis eram a principal fonte de riquezas para a oligarquia de Gela, e onde tem sido descobertos muitos restos de fazendas e de templos rurais (Asheri 1970b: 758).

É também o momento em que a acrópole é reestruturada – com a monumentalização dos templos de Atena Lindia e de Zeus Atabírios; as monumentalizações do *Tesmofóron* de Bitalemi e a reforma e dedicação de diversos

¹ Especialmente em Monte Saraceno, Monte Desusino, Butera, Monte Bubbonia, a região da atual cidade de Caltagirone – Monte San Mauro (Gabba, Vallet 1980).

espaços sagrados à Deméter e Core, divindades a quem os tiranos de Gela se associaram (White 1964).

O período final da quinta coluna (c. 466 a.C.) e a sexta coluna (450-400 a.C.) correspondem à queda da tirania em Gela e em Siracusa e aos governos democráticos/oligárquicos que se estabeleceram. Neste momento, a acrópole de Gela recebe uma nova reforma, com a monumentalização final – construção do templo dórico – de Atena e de Zeus.

Em 405 a.C. os cartagineses saquearam e destruíram Gela, o que se reflete na sétima coluna, quando quase todos os espaços sagrados gelenses deixaram de existir. As poucas exceções estão na *khóra*, onde é possível que alguns gelenses tenham continuado a viver (Orlandini 1956: 163); assim como, onde os espaços sagrados gregos podem ter sido frequentados ainda por populações não gregas.

A oitava coluna coincide com a refundação de Gela por Timoleon em 339/8 a.C., quando diversos santuários da *khóra* foram reconstruídos, dentre eles Feudo Nobile, Casalicchio, Castelazzo di Palma e Fontana Calda. O caso deste último é interessante. Nele, além do culto a Deméter e Core que já existia, surge o culto a uma ninfa chamada *Polystefanos*, ligada à Ártemis, assim como às águas, e que pode ter sido trazida de Cós pelos novos colonos de Gela (Orlandini 1968: 58).

A nona e última coluna corresponde ao período entre a invasão de Agátocles (310 a.C.) e a destruição da cidade pelos Mamertinos (282 a.C.). É notável que a maior parte dos espaços sagrados da *khóra* deixaram de existir após a invasão de Agátocles, o que também se pode atribuir às constantes movimentações de tropas gregas e cartaginesas por toda a Sicília. Assim como na *ásty*, entre 310 e 282 a.C., a vida no território de Gela parece ter sido difícil, com preocupações mais voltadas à defesa, o que se refletiu em um ambiente construído de natureza muito mais voltada à preocupações militares do que religiosas.

Os espaços sagrados do *Corpus*, então, foram organizados em grupos temáticos que levam em conta, também, esse contexto histórico em que eles estão inseridos. O **Grupo 1** é composto pelos primeiros espaços sagrados definidos no ato da fundação de Gela; estes espaços permitem pensar a fundação da pólis como um ato religioso. E em como a definição desses espaços se relacionou também com a definição de uma comunidade de culto, que, como afirma François de Polignac (1995; Morgan 2005) precede a formação de uma comunidade cívica.

O **Grupo 2** é formado pelos espaços sagrados fundados a partir da segunda metade do século VII e início do VI a.C. Constitui-se de espaços situados nos arredores da *ásty*, sendo quase todos dedicados ao culto a Deméter e Core, com excessão de Villa Iacona, cuja atribuição não é certa, e da área sacra de Capo Soprano, onde o culto aos mortos se relaciona com a necrópole, à qual se avizinhava.

O **Grupo 3** é formado pelos espaços sagrados fundados na *khóra*, mas aqui a preocupação será com relação ao uso dos espaços sagrados na tomada de posse e de controle sobre esse território. Também se discutirá a divisão e a distribuição de terras, entendendo este tema como essencial para se entender as fundações de espaços sagrados, já que a sua definição participa das preocupações com o ordenamento do espaço de modo geral (Asheri 1966; Lepore 1968; Boyd, Jameson 1981; mais especificamente sobre o espaço religioso: Martin 1983; Polignac 1985; 1995).

O **Grupo 4** também é formado pelos espaços sagrados fundados na *khóra* de Gela. A análise deste grupo se centra nos modos como se davam as relações entre gregos e não gregos através dos espaços sagrados.

A *Tabela 3*, a seguir, apresenta quais os espaços sagrados descritos no *Corpus* que fazem parte de cada um dos grupos. Note-se que alguns espaços se repetem em diferentes grupos, o que se explica pelo caráter temático dos grupos, ou seja, um mesmo espaço pode ajudar a entender diversos aspectos da vida sócio-política e religiosa em Gela.

Tabela 3. Espaços sagrados organizados em grupos temáticos.

Grupo 1	<i>Corpus</i> , 01. <i>Atenaion</i> , 02. Zeus Atabírios, 03. <i>Heraion</i> , e 07. <i>Herôon</i> .
Grupo 2	<i>Corpus</i> , 04. Carrubazza, 05. Via Fiume, 06. Predio Sola, 08. Madonna dell'Alemanna, 09. <i>Thesmofóron</i> de Bitalemi, 10. Villa Iacona, 11. Capo Soprano.
Grupo 3	<i>Corpus</i> , 12. Feudo Nobile, 13. Piano Camera, 15. Monte Desusino, 17. Montagna di Marzo, 19. Monte Bubbonia, 21. Gibil-Babib, 22. Sabucina, 24. Capodarso, 25. Castellazzo di Palma, 28. Camarina, 29. Monte Saraceno.
Grupo 4	<i>Corpus</i> , 12. Feudo Nobile, 13. Piano Camera, 14. Fontana Calda, 15. Monte Desusino, 16. Monte Lavanca Nera, 17. Montagna di Marzo, 18. Casalicchio, 19. Monte Bubbonia, 20. Monte San Mauro, 21. Gibil-Gabib, 22. Sabucina, 23. Área externa de Sabucina, 24. Capodarso.

1. A fundação da pólis como ato religioso: a definição dos primeiros espaços sagrados em Gela.

--- Grupo 1 de espaços sagrados ---

Irad Malkin (1987: 332) coloca que, “à diferença dos Estados Modernos, a cidade grega ignorava a separação do civil e do religioso; também ela era repartida entre deuses e homens”. E Mario Vegetti complementa ao afirmar que “o convívio com [a experiência do sagrado] caracteriza todos os momentos significativos da vida privada e social; é [...] freqüente encontrá-la, em imagens, em práticas cultuais específicas, na narração familiar e pública” (Vegetti 1994: 231).

Apesar de estar na esfera do subjetivo, do que não é palpável, a religião permeava todas as esferas da vida social, o que se traduz em vestígios materiais que se constituem em objetos de culto: não apenas os templos e santuários, mas também as expressões figuradas sobre cerâmica, moedas, os entalhes sobre estruturas e edifícios diversos, os depósitos votivos que não dependiam de estruturas formais de culto para existirem, dentre outros diversos tipos. Percebe-se, assim, que os deuses (e também os semi-deuses, os heróis, os *daímones*, etc.) estavam ligados à pólis de forma concreta.

Malkin ressalta que quando uma nova pólis era fundada, esta ligação se materializava através da definição de áreas sagradas, os *témenos*, que eram partes integrantes do ato de fundação sob o comando do oikista, sendo um elemento constitutivo da divisão do território no interior da pólis (Malkin 1987: 332).

Quando Homero descreve a fundação do assentamento feácio em Esquéria, ele fala da construção de uma cinta de muros em torno da cidade, de casas e de templos e da divisão das terras (*Od.* VI, 9-10). Longe de procurar estabelecer o que é ou não necessário para a existência de uma pólis, tema já bastante discutido pelos membros do *Copenhagen Polis Centre*², assim como pelo *Labeca/MAE-USP*³, o que se procura perceber é como a definição dos espaços sagrados, que é parte da própria divisão primária da terra, é um elemento essencial no ato de fundação da nova pólis (Martin 1983; Malkin 1987).

² O *Copenhagen Polis Centre*, sediado na Universidade de Copenhagen, na Dinamarca, tem como objetivo central a produção de um inventário compreensivo de todas as pólis arcaicas e clássicas, incluso as apokias, atestadas em fontes contemporâneas; este inventário é acompanhado de uma análise aprofundada sobre as suas origens, natureza e desenvolvimento. O Centro também planeja série de conferências anuais devotadas a tópicos específicos ou tipos de fontes para o estudo da pólis (Hansen 1998; 2004).

³ O Laboratório de Estudos da Cidade Antiga – *Labeca/MAE-USP*, fundado no início de 2006, vem se dedicando a estudar a sociedade grega através da análise do espaço na pólis.

Pode-se então pensar na fundação de uma pólis, que é um ato de natureza sócio-política, um ato oficial, também como um ato religioso, pois a *apoikia* era fundada a partir da “transferência de um culto” – ἀφιδοιμιά (*Str.* IV, 1.4) que era efetivada pelo oikista (Vallet 1996a).

Esta relação entre o sagrado e o político de que a fundação e a vida de uma pólis se revestia já foi pensada por diversos historiadores, arqueólogos e antropólogos, como Georges Vallet (1996a, b, c, d), Irad Malkin (1987), François de Polignac (1995; 1999), Catherine Morgan (2005) e Oswyn Murray (1997), apenas para citar alguns dos estudos mais notáveis.

Para pensar esta relação no caso de Gela, considerar-se-ão os espaços sagrados fundados dentro do espaço de tempo equivalente à primeira geração de colonos, por acreditar que teria partido desta a preocupação em fundar e definir os espaços da nova pólis; e entenderemos por uma geração a um espaço entre 30 e 45 anos (Renouard 1953), o que está em acordo com o período de 45 anos proposto por Tucídides (Holloway 2000: 46). Pensaremos, então, nos espaços sagrados fundados por Gela entre 689/88 e c. 650 a.C.

Ao considerar a evidência arqueológica de Gela percebemos que este arco cronológico não é arbitrário. De fato, nota-se um grupo de áreas sacras definidas no momento da fundação da cidade (Mapa 2.A; 2.B): o santuário de Atena Lindia (1A; *Corpus*, 01) e o de Zeus Atabírios (2; *Corpus*, 02), na acrópole, o de Hera (3; *Corpus*, 03) no centro da área das habitações e o *Herôon* de Antifemos (9; *Corpus*, 07), um dos oikistas de Gela. Todos fundados na primeira metade do século VII a.C.

1.1. Espaço sagrado e definição da comunidade.

O témeno do *Atenaion* da acrópole de Gela (Mapa 2.A, 1A; *Corpus*, 01) era, “sem dúvidas, o mais antigo santuário de Gela, como demonstra a cerâmica proto-coríntia encontrada nas escavações” (Orlandini 1968: 29-30). As estruturas mais antigas do témeno eram o templo A e o depósito votivo a ele relacionado, cujas datas coincidem com as da fundação da cidade na primeira metade do século VII a.C.

A área de habitação do período Arcaico, datada a partir do século VII a.C., possui a orientação dos estenopos, assim como de todos os primeiros templos arcaicos, em acordo com a orientação do templo A (Mapa 2.A) e não com os templos posteriores. O que leva a pensar em um plano urbano pré-concebido que incluía o témeno de Atena

Lindia; plano este onde a *plateia* principal conduzia diretamente ao templo, que podia ser visto a partir de toda a sua extensão.

Na parte ocidental da colina da acrópole, entre o témeno do *Atenaion* e a área de habitação, ficava o témeno atribuído a Zeus Atabírios, cujo templo mais antigo é datado do início do século VI a.C. (*Corpus*, 02). Mas é possível pensar em uma data ainda mais recuada para a fundação desta área sagrada, em se considerando que esta também estava articulada com a planta urbana estabelecida no século VII a.C.

O santuário de Hera (Mapa 2.A, 3; *Corpus*, 03) ficava nas vizinhanças da área de habitação, próximo à ágora (Veronese 2006: 383). Também para a primeira fase do *Heraion*, a data é da primeira metade do século VII a.C.

É interessante aqui pensar no caso de Tasos (Fig. 4.1), pólis fundada na ilha egéia de mesmo nome, por *apoikistes* de Paros em 680 a.C., onde uma das primeiras fundações foi um santuário externo aos muros dedicado a Deméter Tesmofóros, divindade cujo culto era revestido de destaque em Paros (Martin 1987: 454; Pouilloux 1951: 90 ss.). No mesmo santuário estavam os altares dedicados aos deuses *patrôoi*, as divindades tutelares das frátrias de Tasos, o que também tinha paralelo no *Tesmofórion* de Paros (Rolley 1965: 477).

Desde o século VII a.C., quando foi fundada, a cidade era composta de ao menos dois conjuntos separados, cada um em torno de um santuário: o do *Artemision* e o do *Heracleion*; a região da ágora só teria aparecido durante o período Clássico, sendo que no Arcaico, no mesmo local, havia uma área inundável (Polignac 2006: 215). E na acrópole, dois santuários, um de Atena Poliouchos e outro de Apolo Pítio, ambos com seus epítetos pertencendo ao fundo religioso pário, ao mesmo tempo em que serviam de cidadela (Martin 1978: 184-185).

O quartirão organizado em torno do *Artemision*, que ficava entre a acrópole e o mar, estava em uma região aberta para o porto, ao passo que o quartirão do *Heracleion* estava aberto para o território (Polignac 2006: 216). Estas estruturas formalizariam uma hierarquia inscrita desde a origem na organização urbana, traduzida em diferenças de povoamento ou de atividades, cada uma com o seu santuário e, talvez, com o seu próprio espaço público central, onde se situavam grupos de origens e estatutos diferentes que não podiam se fundir instantaneamente em um só corpo social e cívico perfeitamente homogêneo (Polignac 2006: 216).

Fig. 4.1. Tasos no final da época Arcaica e época Clássica (Polignac 2006: 214, fig. 3).

O *Tesmofórion* ficava fora da área dos quarteirões dos outros dois santuários do interior da cidade e em um ponto que, segundo Jean Pouilloux, se constitui como um excelente observatório para “expiar os fatos e os gestos no interior da cidade” (Pouilloux 1951: 95). Esta posição, aliada ao fato de que o *Tesmofórion* foi uma

fundação de Télis, o oikista vindo de Paros, a sua importância tanto na consolidação quanto na definição de uma cidadania tasiense, é evidente.

Em Gela não havia – pelo menos não é evidente que houvesse – essa separação entre quarteirões de habitação relacionados a espaços de culto separados, mas, como veremos, o caso de Tasos ajudará a pensar o que aconteceu em Gela a partir de sua fundação na medida em que evidencia o santuário em área colonial como mediador de grupos, como definidor de uma comunidade religiosa que se identifica com uma comunidade política.

Como visto, o santuário de Atena Lindia foi uma das primeiras fundações dos ródio-cretenses em Gela, já no contexto da primeira planificação urbana da cidade. Na acrópole de Lindos, em Rhodes, também havia um santuário dedicado a Atena Lindia, o qual ocupava um lugar de destaque na geografia, na paisagem e na vida religiosa e política da pólis (Wycherley 1976).

No monte Atabírios, vizinho à acrópole de Lindos, existia ainda um santuário a Zeus Atabírios, o qual, como informa Diodoro da Sicília (V, 59) foi fundado por Althaimenes, um cretense que teria fugido de sua terra natal após um oráculo prenunciar que ele cometeria parricídio. Já em Rhodes, Althaimenes estabeleceu o santuário a Zeus em uma área que passou a ser chamada de Kretenia (em referência à sua terra natal), de onde é possível avistar a ilha de Creta (Verbruggen 1981: 206). Também na acrópole de Gela foi dedicado um santuário a Zeus Atabírios.

Políbio informa que na acrópole de Agrigento, pólis fundada por um contingente de gelenses e cujo oikista foi designado em Lindos, “estava estabelecido um templo de Atena e de Zeus Atabírios, como entre os Ródios” (*Pol.* IX, 27.7). A confirmação pelos lindios do oikista que partiu de Gela para fundar Agrigento, assim como a fundação de santuários para as mesmas divindades tutelares, mostram a existência da ligação religiosa entre cidade-mãe e cidade-filha (a apoikia), assim como confirmam a realidade da expressão de Estrabão, para quem uma nova pólis só passava a existir a partir da “transferência de um culto” de uma para outra cidade; no caso, de Lindos para Gela e de Gela para Agrigento (neste último, sob a benção de Lindos).

Segundo Tucídides, Gela foi uma fundação mista de ródios e cretenses (*Tuc.* VI, 4.3), além de pequenos grupos de peloponésios. A preponderância do elemento ródio é notável, o que é refletido tanto pelo testemunho dos autores antigos (*Hdt.* VII, 153; *Call. Aet.* Frag. 43.46-47 *apud* Domínguez 2006: 279), quanto pela evidência material,

o que se torna mais evidente com a instalação de um témeno à Atena, a principal divindade de Lindos, em um ponto central na acrópole de Gela.

Tucídides diz que as leis (*nomina*) de Gela eram dórias (*Tuc.* VI, 4.4), o que é um reflexo dessa diversidade de origens dos colonos que fundaram Gela, pois, todas as vezes em que Tucídides deu esse tipo de informação, ele estava se referindo a fundações mistas, como Himera (VI, 5.1) e Agrigento (VI, 4.5). E o que significa que na medida em que todos reconheciam uma identidade dória comum, as diferenças que podiam existir entre os diversos grupos puderam ser negociadas, uma vez juntos para fundar a nova apoikia, o que inclui a divisão de terras entre os colonos e a definição das primeiras áreas sacras, onde se instalaria o culto “transferido” de suas cidades natais.

A fundação do témeno de Zeus Atabírios pode ter significado a instalação em Gela de uma divindade cretense, assim como o témeno de Hera o foi de uma divindade peloponésia. No entanto, nos dois casos, o culto não foi transferido diretamente desses locais, mas sim *através* de Rodes.

Vimos acima que o santuário ródio de Zeus Atabírios foi fundado por Althaimenes, um cretense que levou a Rodes o culto ao Zeus cultuado em sua terra. O culto a Hera também não era especificamente ródio. Por um lado, de Argos, onde o santuário de Hera assumia também a função de definidora da comunidade (Polignac 1985), teria passado para Cós, onde a divindade também era particularmente honrada, e de onde teria partido um grupo de colonos para fazer parte na fundação de Gela; por outro lado, muitos assentados de Lindos provinham diretamente de Argos (Orlandini 1968: 32). Assim, o culto a Hera Argiva teria chegado em Gela através de Rodes, como também o culto ao Zeus cretense.

Tobias Fischer-Hansen (1996: 332), ao observar essas primeiras áreas sacras em um plano geral da cidade, percebeu a divisão da plataforma da acrópole em unidades básicas, onde os santuários de Atena e de Zeus eram as partes mais impressionantes. E Ross Holloway (2000) notou que o *Heraion*, na área da ágora, junto dos santuários da acrópole, conformavam a única paisagem sagrada de Gela na primeira metade do século VII a.C.

Considere-se que a paisagem sagrada que estes espaços formavam se apresentava também como uma paisagem política, a qual neste primeiro momento tinha a função de por um lado, afirmar uma helenidade – dória de origem egéia – em terra estrangeira; e por outro, como em Tasos, definir uma comunidade religiosa identificada com uma comunidade política.

Líndios, cretenses e peloponésios (ou, pelo menos, argivos) estavam representados em Gela por suas divindades tutelares: líndios por Atena Lindia, cretenses por Zeus Atabírios, e peloponésios por Hera Argiva. Esses espaços sagrados podiam estar definindo diferentes comunidades religiosas de origens diferentes; e as articulava no interior da nova pólis ao mesmo tempo em que as hierarquizava.

A preponderância líndia na fundação de Gela se afirmava com a instalação dessas divindades. Primeiro pela proeminência do santuário de Atena Lindia na paisagem da cidade com relação ao Zeus cretense e à Hera peloponésia; segundo, pelo fato dessas outras duas divindades terem chegado em Gela através do mundo ródio. Zeus e Hera poderiam estar a representar cretenses e peloponésios, mas seus cultos não foram transferidos diretamente de Creta e de Argos, mas de Rodes, o que além de afirmar a preponderância líndia, poderia, ao mesmo tempo, ter forjado um sentimento religioso que daria unidade para o corpo cívico.

1.2. Culto ao herói-fundador: a tumba de Antifemo de Rodes.

A preponderância líndia se confirma ainda pela presença de um culto dedicado ao oikista, então heroicizado, Antifemo de Rodes (*Corpus*, 07). O oikista era “um fundador com poderes plenipotenciários que combinava em sua pessoa as várias funções de rei, líder religioso, comandante militar e legislador” (Malkin 1989: 133), confirmado, recorrentemente, pelo oráculo de Delfos, como se atesta para os casos de Régio, Crotona, Naxos e Gela, por exemplo.

Antifemo e Entimo, antes de partirem para fundar a nova apoikia, foram consultar o oráculo em Delfos. A pitonisa, dirigindo-se a Antifemo – e não a Entimo – anunciou: “Entimo e tu, filho belicoso do glorioso Craton, vós dois que vão habitar nas terras da Sicília, construam uma cidade tanto cretense quanto ródia na embocadura do Gela, e dêem a essa cidade o nome sagrado desse rio” (*Dio.Sic. VIII, Excerpt. Vatican.*, p. 11 e 13). Em primeiro lugar a escolha do nome de Gela, que, em se considerando as origens mistas dos colonos, poderia ser aquele mais neutro com relação àquela ocupação anterior, chamada *Lindioi* (Domínguez 1989: 275).

Segundo, apesar de uma distinção clara entre os termos *oikistés-ktístes* (fundador) e *synoikistes-syghtístes* (‘co-fundador’) só ter aparecido no período Helenístico (Asheri 1970a: 621), ao se considerar que Tucídides se referiu aos ródios como fundadores (*oikistes*) e aos cretenses como “co-fundadores” (*syghtístes*) (VII, 57, 9), o fato de a

pitonisa ter se dirigido à Antifemo e não a Entimo, mais uma vez, ressalta a proeminência de Antifemo e dos ródios na fundação de Gela.

Da consulta ao oráculo, se designava o oikista, que comandava a viagem, escolhia o local da fundação, planificava fisicamente a cidade, formava a ordem social da nova pólis e, como líder religioso, transferia o culto às divindades de sua terra natal. Depois disto, e após a sua morte, ele era enterrado na cidade, geralmente em uma posição central, e cultuado como um herói (Malkin 1989).

O culto aos heróis – o que compreende os heróis fundadores de cidades – foi objeto de muitos estudos com enfoques de tipo religioso, como os notáveis trabalhos de C. R. Farnell, A. Brelich, Karl Kérenyi e Walter Burkert (1993); mas a partir da década de 1970, passou-se a considerar também o valor ideológico ou político do fenômeno (Bérard 1983: 43-44), especialmente com os trabalhos de John Boardman, Nicholas Coldstream, Anthony Snodgrass (1977; 1981; 2001), Claude Bérard (1983), François de Polignac (1995) e James Whitley (1995).

A heroicização é tida como sinal da emergência da pólis no que ela possui de mais político. Um *herôon* no interior dos muros ou fora deles – caso de Gela depois da construção da cinta de muros no século VI a.C. – constitui um dos traços distintivos, junto dos templos das divindades políades, que permitem rastrear esta emergência (Snodgrass 1977: 21ss). Como ressalta Claude Bérard, neste momento já não falamos mais da ‘fundação’, mas da ‘formação’ da pólis, pois, na mesma medida em que a heroicização acompanha os conflitos ideológicos que agitam as cidades gregas desde o século VIII a.C., ela também leva à sua solução. É uma válvula de segurança que permite recuperar um poder que pertencia ao oikista e que não se podia mais exercer de modo direto nos quadros da cidade histórica (Bérard 1983: 57-59).

O culto à tumba de Antifemo em Gela mais uma vez revela a proeminência ródia na fundação – e formação – da cidade. Se seguirmos os raciocínios de Snodgrass e Bérard, a heroicização de Antifemos procuraria recuperar o poder do oikista consagrado pelo oráculo de Delfos e colocá-lo à disposição do regime aristocrático que se instaurou em Gela.

A posição do *herôon* não é central com relação ao plano urbano e aos templos da acrópole, mas “em plena vista do mar, talvez a poucos passos do lugar do primeiro desembarque” (Orsi 1906: 559). Ele não era necessariamente externo com relação à *ásty* – visto que até o fim do século VI a.C. a cidade ainda não havia recebido uma cinta de muros. De qualquer forma ele não estava em uma posição central, mas sim em uma

posição semelhante àquela vista para o *Tesmofóron* de Tasos: fora da área dos santuários relacionados às divindades dos grupos fundadores de Gela, mas visível do porto, em um ponto que recordava o “primeiro desembarque” dos colonos ródios, cretenses e peloponésios.

É de se pensar que a construção da cinta de muros no fim do século VI a.C., obra de Cleando e Hipócrates, os primeiros tiranos, possa ter sido concebida de modo a deixar o *herôon* propositalmente do lado de fora. O que é compreensível ao se considerar que apesar de os *herôa* dos oikistas terem evidentemente surgido cedo na história das pólis, que eles podiam periodicamente ser reatualizados em função das forças políticas presentes (Bérard 1983: 57).

Nota-se que a fundação de uma nova pólis tinha um aspecto oficial explicado pela ligação religiosa que existia necessariamente entre a pólis de origem da expedição fundadora e a apoikia, esta, fundada pela “transferência de um culto”, que era efetivada pelo oikista. Em outras palavras, a nova pólis existia no momento em que o culto aos deuses se instalava.

Assim como outros estudiosos puderam perceber para outras fundações, como o citado caso de Tasos – em Gela a definição das áreas de culto foi responsável pela formação dos laços entre os indivíduos e entre os grupos no interior da pólis; de modo a representar, para definir, comunidades religiosas que eram, ao mesmo tempo, comunidades políticas. Os cultos a Atena, Zeus e Hera teriam representado e definido grupos que a princípio tinham origens diferentes, ao mesmo tempo em que davam coesão e hierarquizavam esses mesmos grupos, afirmando a proeminência ródia da fundação.

O culto ao oikista, ele também, afirmava essa proeminência, mas esboçava a unidade e a coesão dos grupos, primeiro ao se constituir como um culto propriamente gelense; segundo ao se situar em um ponto descentralizado com relação às demais estruturas urbanas, em um ponto significativo do ponto de vista da fundação da cidade, à vista do porto e da cidade.

2. O poder e o sagrado na fronteira entre a *ásty* e a *khóra*.

--- Grupo 2 de espaços sagrados ---

Conta Heródoto (VII, 153) que entre o final do século VII e o início do VI a.C. (625-575 a.C.) irrompeu uma *stasis* em Gela (Berger 1992: 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, no norte da *khóra* de Gela; Telines, que então ocupava o posto de *hierofante* das deusas ctônias, “trouxe-os de volta à Gela, sem força de homens para ajudá-lo, mas só com as relíquias sagradas do culto das deusas” (*Hdt.* VII, 153). A entrada dos exilados em Gela, presididos por Telines, munido das relíquias sagradas das deusas ctônias, teria cumprido uma função conciliadora, cuja emanção 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 1964: 262-263). Por esta façanha, Telines solicitou que o sacerdócio das deusas ctônias fosse restrito aos membros de sua família, no que foi atendido.

Um uso político mais direto do culto de Deméter e Core se deu durante a ascensão de Gélon, descendente de Telines, como tirano de Gela em 492 a.C. e de Siracusa em 485 a.C. (White 1964: 263). Mas a propagação deste culto já é notável no fim do século VII e durante o século VI a.C. por todo o território que Gela ia passando a controlar. Movimento que coincide com a resolução da *stasis*, a qual teria levado ao aumento do prestígio dessas divindades, na medida em que as suas relíquias sagradas foram as responsáveis pela rearmenização dos grupos sociais então em conflito.

Entre o fim do século VII e o início do VI a.C., foram fundados os santuários de Via Fiume (*Corpus*, 05), de Predio Sola (*Corpus*, 06) e de Madonna dell’Alemanna (*Corpus*, 08), assim como o desenvolvimento do culto rendido no *Tesmofórion* de Bitalemi (*Corpus*, 09), o qual teria recebido seu primeiro edifício sacro no início do século VI a.C. Pouco depois, em fins da primeira metade do século VI a.C. ainda foi fundado o santuário de Carrubazza (*Corpus*, 04). Todos eles dedicados ao culto a Deméter e Core. Data da mesma época uma primeira reorganização das estruturas da acrópole com a construção do templo mediano no témeno de Zeus (*Corpus*, 02).

2.1. O santuário entre o centro urbano e o território.

O caso de Argos, pólis que foi intensamente analisada por François de Polignac (1985; 1995), é interessante para se tentar entender as fundações de espaços sagrados gelenses ao redor da *ásty* entre o final do século VII e a metade do século VI a.C.

O *Heraion* de Argos se situava a c. 8 km da cidade, nas margens da planície de Argos – a qual era aproximadamente triangular – em um ponto visível a partir de vários locais, particularmente da própria Argos, onde não era possível que não se notasse o santuário sempre que se olhava para a direção leste; também o era de Micenas ao se olhar para norte e de Tirinto e Nauplia ao se olhar para o sul (Polignac 1985: 56; 1995: 33).

No *pronaos* do templo havia um “leito de Hera” e um escudo, onde a tradição via uma oferenda do herói Menelau (*Paus.* II, 17 *apud* Polignac 1985: 56), e que explicitava os dois principais aspectos da soberania divina de Hera em Argos: a proteção sobre o mundo do casamento e os confrontos. Era a sacerdotisa de Hera quem ocupava o primeiro lugar na hierarquia cultural da cidade; era ela quem tinha o privilégio “real” de conduzir a grande procissão que conduzia todo o povo argivo ao santuário para render as solenes homenagens à deusa na festa dos *Heraia* (*Hdt.* I, 31; *Paus.* II, 17, 3; Polignac 1985: 56).

O que se vê então é que no território de Argos havia um centro cultural principal, junto do centro cultural representado pelo santuário de Apolo Lício, próximo da ágora; era no santuário de Apolo onde se depositavam as leis (Chaneux 1953: 391); mas é notável que o espaço cultural argivo se dividia nos dois pólos, em torno dos quais as decisões da cidade eram tomadas (Polignac 1985: 56).

No mito das Danaides⁴, Hera realiza a sua soberania como protetora da vida agrária e do casamento na Argólida; mas o mito de fundação do *Heraion* argivo o relaciona com aquele da fundação do santuário de Apolo Lício e do estabelecimento da soberania real em Argos.

Nas tradições argivas transmitidas na forma de genealogias reais – diferente do que conta Ésquilo (*Suppl.* V, 176ss) – Danaos reclama o poder a Gelanor, último soberano descendente de Foroneu. Antes que o povo argivo julgasse a causa, um lobo foi visto matando e esmagando a cabeça de um touro que liderava um rebanho. Danaos foi imediatamente eleito rei, pois “pareceu aos argivos que Gelanor se parecia com o

⁴ Sobre o mito das Danaides, cf. E. Benveniste. ‘La legende des Danaïdes’. *BCH*, v. 136, n. 2-3, 1949, p. 129-138.

touro e Danaos lembrava o lobo” (*Paus.* II, 19, 4). Para consagrar sua vitória, Danaos fundou o santuário de Apolo Lício (= “Lobo”).

O que se vê é que a criação do primeiro culto urbano, à Apolo Lício, se orientou no mesmo sentido da instauração da primeira soberania real exercida sobre a Argólida civilizada; a evocação da função política, de fato, era predominante no santuário: guardava o “trono de Danaos”, assim como as leis da cidade. Ficava próximo da ágora e da tumba de Danaos, o herói fundador (Polignac 1985: 57-58).

A obra de Danaos representa a fundação de Argos como pólis, quadro onde o pensamento grego Clássico vê um desenvolvimento evolutivo para a civilização; e esta fundação acontece sob a égide de duas divindades: Hera no território e Apolo no centro. Mas Hera não foi excluída do mundo político e apolíneo: conta Pausânias que no santuário de Apolo havia uma estátua de Bítôn segurando um bezerro nas costas (*Paus.* II, 19, 5), o que lembrava a lenda onde, junto de seu irmão Cleóbis, ele se substituiu aos bezerros ausentes para puxar o carro de sua mãe, sacerdotisa de Hera, durante a procissão de Argos ao *Heraion*.

A deusa era reconhecida como a responsável pela unidade e salvaguarda da cidade. No centro, o poder só poderia ser exercido segundo as regras apolíneas se a cidade estivesse aberta ao santuário territorial e à sua divindade (Polignac 1985: 58).

O mito e o rito fundamentam a tomada de posse do território argivo; não esquecendo os conflitos pelo território que, durante o século VIII a.C., opuseram argivos à Micenas, Tirinto, Asine e Nauplia. Neste contexto, o *Heraion*, em uma posição central na região, podendo ser visto a partir de todas essas cidades; e como local para demonstrações de competição ritualizada – sacrifícios e oferendas que competiam em prodigalidade – funcionou como um ícone na paisagem que expressava a supremacia argiva na região (Polignac 1995: 37).

Quando os argivos saquearam Tirinto no final do século VIII a.C., levaram para o *Heraion* sua primeira estátua de culto de Hera, privando os vencidos de sua divindade e interditando a frequência do santuário aos cidadãos de Tirinto e de Micenas. Ato que traduz a tomada do território por Argos, assim como o surgimento de uma comunidade definida pelo critério de participação no culto territorial (Polignac 1985: 60).

Mito e rito se esclarecem mutuamente, explicando o conteúdo dos *Heraia* enquanto instauração das normas tanto da civilização quanto da cidade no momento em que Argos procurava, por um lado, definir sua comunidade cívica; e por outro, legitimar a posse do território. A procissão representava essa tomada de posse do território

em um ritual que, através da participação no rito, renovava os códigos de relação entre os indivíduos. Momento em que a comunidade afirmava e perpetuava a sua identidade e coesão. O “culto ordenador de Hera é obstáculo à irrupção não controlada de rupturas que podem ameaçar o equilíbrio da sociedade” (Polignac 1985: 58-59).

O caso de Argos não foi isolado. Pode-se, por exemplo, pensar nessa mesma relação para o *Poseidonion* do Istmo, com Corinto buscando afirmar sua posse sobre o território com relação a Mégara; ou os santuários de Apolo Amiclas, na Lacedemônia, Ártemis Brauronia, na Ática, Atena Afaia, em Egina, dentre outros, que além das afirmações locais de posse sobre o território, também tinham funções de integração social que eram essenciais às constituições das pólis (Polignac 1995: 60-80).

Neste modelo proposto por Polignac, a bipolaridade cultural de Argos é a norma, enquanto Atenas, uma pólis monocêntrica, seria a exceção. “Argos é o paradigma da pólis considerada, entre outros aspectos, como uma organização espacial articulada entre um centro ‘urbano’ e um território indissolivelmente ligados por laços de natureza religiosa principalmente” (Hirata 2010: 131).

2.2. Deméter: de Gela para a Sicília.

A. Aspectos da natureza da divindade e do culto à Deméter.

Postos em uma duração histórica ampla e em um quadro geográfico extenso, os cultos a Deméter e Core apresentam uma grande diversidade por todo o mundo grego. Elucidar o caráter de cada uma dessas formas de mito e de culto requer a consideração das realidades locais, além de aspectos mais gerais que a divindade apresenta.

Um primeiro modo parte de uma análise do seu próprio nome⁵. Deméter (Δημήτηρ [ático e iônico]; Δημήτρα e Δημήτεια [forma tardia]; Δαμάτηρ [dórico, arcádio, beócio e tessálio]; Δωμάτηρ [eólio]; ou as formas no *H.H.* 2 a Deméter, Δηώ [47.492] e Δώς [122]⁶) tem um nome cuja etimologia é controversa desde o fim da Antiguidade. O segundo elemento, μήτηρ, sem dúvidas significa e traz a essência de ‘mãe’; o primeiro elemento, δη-, de identificação mais complexa, pode corresponder a γῆ, que a qualificaria como ‘mãe terra’. Esta queda do delta para o gama também é reconhecível em Ἐννοσίδαις = Ἐννοσίγαιος, um epíteto de Possêidon (por vezes é mesmo o seu nome), lembrando as relações míticas entre este deus e Deméter,

⁵ O que foi proposto por Nilsson. *Geschichte der griechischen Religion*, I, p. 433; e por J. Humbert em sua edição dos Hinos Homéricos, p. 30.

⁶ Os nomes Deó e Dós possibilitam que se pense em Daeira ou Daira, divindade do ciclo eleusino e que Ésquilo identificou com Perséfone (Nauck², frag. 277 *apud* Lévêque 1990: 138).

especialmente na Arcádia. Neste ponto é a interjeição *φεῦδᾶ* (Ah! Terra), utilizada por Eurípides (*E.Ph.* 1296), como uma designação de Mãe-Terra, pode ser significativa (Lévêque 1990: 136).

É possível ainda pensar em uma derivação do cretense *δεαί* = *χριθαί*, ‘cevada’, ‘trigo’ que a qualificaria como ‘mãe do grão’. Outra hipótese ainda tenta uma origem de *δαμομήτηρ/δημομήτερ*, como ‘mãe do campo’, em consideração com outro nome afim, Damia (Beschi 1992: 844), dado por Heródoto e por Pausânias (*Hdt.* V, 82; *Paus.* II, 30, 4; 32, 2). Walter Burkert (1993) defende o caráter de Deméter como uma ‘mãe’; no entanto, segundo o professor de Zurique, a sua personalidade não fica satisfatoriamente caracterizada, seja linguisticamente, seja em seu conteúdo, nem como uma ‘mãe-terra’ e nem como uma ‘mãe dos cereais’.

A sua ligação com o elemento ctônio e com o cereal, no entanto, são consensos (Burkert 1993), ligações que aparecem nas narrativas míticas – e como o tema dos festivais dedicados à Deméter – assim como nas representações iconográficas da deusa: as espigas e a coroa de trigo são elementos decisivos na atribuição de uma representação iconográfica. Por exemplo, na iconografia monetária, como com as emissões de Ólbia Pontica, no Mar Negro, onde, no anverso, o ramo de trigo sobre a cabeça feminina identifica a divindade; ou nas emissões de Hermione, na Argólida, e Metaponto, na Magna Grécia, onde no anverso surge a efígie de Deméter coroada com ramos de trigo, e no reverso uma espiga do mesmo cereal. Estes aparatos também são recorrentes nas pinturas sobre cerâmica.

A relação com o cultivo do trigo também aparece em seus epítetos, na estrutura e na localização dos seus santuários e nos tipos de oferendas e sacrifícios à ela dedicados.

Nos locais onde Deméter foi cultuada são notáveis as variedades de epítetos que ela recebeu e de festivais que lhe foram dedicados. No mundo grego os epítetos divinos tinham uma tendência a proliferar, e isto se deve, em parte, pela demanda dos poetas por combinações nome-epíteto, e também em função da própria experiência religiosa, onde os epítetos funcionavam como descrições dos poderes das divindades (Stallsmith 2008: 116).

O grão estava sob a sua proteção, e considerando que para os gregos a produção, estoque e distribuição dos grãos era matéria de vida ou morte,⁷ entende-se a importância

⁷ Sobre as preocupações com o estoque de grãos, cf. P. Garnsey e I. Morris. ‘Risk and the *Polis*: the evolution of institutionalised responses to food supply problems in the Ancient Greek State’. In: Halstead e J. O’Shea (eds.). *Bad Year Economics: Cultural Responses to Risk and Uncertainty*. Cambridge, 1989.

dos festivais de Deméter e a proeminência de seus santuários na paisagem da pólis, mesmo quando comparada com os santuários de Atena como deusa da oliveira ou com aqueles de Dionísios como deus da vinha (Cole 2000: 136). Este tema é refletido pela maior parte dos epítetos de Deméter: *Amalophoros* (portadora de feixes), *Chloe* (broto verde), *Drepanophoros* (portadora da foice), *Epgmios* (do sulco), *Eukarpos* (boas colheitas), *Himalis* (da abundância), *Ioulo* (da cevada), *Karpophoros* (portadora da colheita), *Malophoros* (carregadora de marmelos), *Polysoros* (rica em salvar grãos), *Sito* (granulada), *Soritis* (a salva-grãos)⁸ (Cole 2000: 136), entre muitos outros.

Deméter é chamada ainda simplesmente de *Chthonía*, em Hermione (*Paus.* II, 35, 4-5), e *Chamyne*, epítetos em relação com o subterrâneo, a partir de onde os grãos nascem (Burkert 1993; Stallsmith 2008: 117), e o que a relaciona com sua filha Core-Perséfone, a ὑποχθονίων Βασίλεια (= “rainha do Submundo”). Alguns epítetos também lembram a privação de alimentos, como na Fócida, onde Pausânias (*Paus.* X, 35, 10) afirma que ela era cultuada como *Steirites* (estéril).

Em muitos casos, esses epítetos estavam relacionados a festivais, tomando mesmo o nome da própria celebração, como é o caso, por exemplo, de Deméter *Kalligéneia*, que toma o nome do terceiro dia do festival da *Tesmofória*.

O caso do calendário sacro ático, mais uma vez, é sobre o qual estamos mais bem informados e pelo qual se nota que os festivais à Deméter estavam distribuídos por todo o ano: *Proerosia*, *Stenia*, *Tesmofória*, festas à Deméter *Chloe*, *Haloa* e *Kalamaia*. Muitos relacionados a um ou outro *demos* apenas, mas todos realizados no mesmo santuário (Cole 2000: 137). Em uma inscrição do século IV a.C. encontrada no *Tesmofórion* do Pireu se lê: “também se as mulheres vêm juntas em outro dia de acordo com a tradição ancestral” (*IG* II² 1177), de onde se supõe que o mesmo santuário pudesse ser utilizado para outras cerimônias que não só a *Tesmofória*.

O mesmo em Elêusis: Paul-François Foucart reporta uma inscrição epigráfica encontrada no santuário que concorda com uma passagem de Filocoros (*FHG.* éd. Didot, T.I, p. 411) que permite estabelecer que as *Haloia* eram celebradas também em Elêusis, durante o mês *Poseidéon* (Foucart 1883: 515), ou seja, quando não se estavam celebrando os Mistérios, que aconteciam no mês *Boedromion*.

A preocupação com as fontes de abastecimento de trigo era um fator permanente da política de Atenas (Austin, Vidal-Naquet 1986).

⁸ Uma lista mais completa dos epítetos com a referência às fontes pode ser encontrada em L. Farnell. *Cults of the Greek States*, III, Londres, 1906, p. 311-325.

B. Deméter Tesmofóros

O culto à Deméter Tesmofóros (Θεσμοφόρος) é, como o da Eleusínia, associado a uma τελετή (= “iniciação”) ou μυστήρια (= “ritos secretos”). E assim como nas formas “as Deméteres” (Δημήτερες, *LSCG Suppl.* 95 *apud.* Stallsmith 2008: 119) ou nas variadas versões de “as Duas Deusas”, μεγάλαιν Θεαῖν (Sófocles. *OC*, 683), ταῖν Θεαῖν (*Ar.Thes.* 378), o epíteto é compartilhado por Deméter e Core: χάν Θεσμοφόροιιν (*Ar.Thes.* 83), ὦ Θεσμοφόρῳ (*Ar. Thes.* 282), ou como na forma dual que aparece em dórico em um grafite do século VII a.C. do santuário de Bitalemi, em Gela (*Corpus*, 09) ἡιάρᾱ Θεσμοφόρῳ (Kron 1992: 615).

A etimologia do epíteto é alvo de muitos debates, no entanto, o mais aceito até o momento é que a primeira parte derive de *Thesmiós* (Θεσμιός) e *Thesmós* (Θεσμός), que significa lei, não como em *nomós*, que é a lei feita pelos homens, alterável segundo as circunstâncias (Stallsmith 2008: 123). Mas no sentido de fixado, assentado ou legislado. É uma ordenança de origem divina e de grande antiguidade. Aparece em Homero ao se referir à lei que rege o casamento de Odisseu e Penélope (*Od.* XXIII, 296), e em Heródoto ao se referir a uma “lei natural”, πατρίων Θεσμῶν (*Hdt.* III, 31, 3). Os Pais da Igreja Católica, como Clemente de Alexandria, utilizavam *thesmoi* para se referir às leis de Deus ou às da Igreja; do mesmo modo se utilizava para antigas leis humanas, como as de Sólon e Drácon (Stallsmith 2008: 123-124).

Tesmofóros, assim, significaria “portadora do que está fixado/estabelecido”. Um escólio de Luciano explicava que “Deméter é nomeada Tesmofóros desde quando ela estabeleceu leis (νόμους) ou *thesmoi* de acordo com as quais os homens podem trabalhar para obter seu alimento” (*schol. ad. Luc.Dial.meret.* 2.1).

Para Allaire Stallsmith (2008, p. 131), ao se levar em conta a relação da divindade com o grão, o epíteto pode ser entendido como “portadora da agricultura e de seus ritos secretos”, ambos revelados por Deméter à humanidade e considerados vitais para a sobrevivência da comunidade.

À ela era realizada a festa chamada *Tesmofória* (Θεσμοφόρια), celebrada em praticamente todos os pontos do mundo grego, entre dórios e iônios, na Grécia, na Magna Grécia e na Sicília, na Ásia Menor e no Norte da África, sendo por isto um dos mais difundidos festivais de Deméter. E por esta mesma razão, suas variantes são sensíveis segundo os locais.

As *Tesmofórias* eram celebradas no santuário dedicado à Deméter e Core conhecido como *Tesmofórion*, tipo presente em toda a bacia mediterrânica (e também

do Mar Negro), sendo bem provável que ele tenha existido em todas as pólis (Cohen 1918: 241); além disto, as funções da divindade são claramente definidas, assim como há considerável uniformidade votiva, o que implica consistência no ritual. Tudo isto permite que esses santuários sejam passíveis de um estudo sistemático sobre padrões de distribuição no território, entendendo essa distribuição como um reflexo de ‘mapas cognitivos’ que estabelecem relações entre os cultos demetríacos e a prática da agricultura. E mais ainda, sobre a formação de identidades religiosas e cívicas.

Albert Schachter, em um ensaio em que esboça uma tipologia para os santuários gregos⁹ situa os santuários de Deméter entre aqueles a que chama de “rurais”, sem negar, contudo, que existissem santuários próximos ou dentro da área urbana, ou mesmo na acrópole, como em Corinto (Schachter 1992: 36, 44). Apesar de esquemático, Schachter nota a característica predominante do culto à Deméter: a relação com a prática da agricultura.

Para Susan Cole (2006) a relação entre Deméter e o cultivo do cereal, notavelmente o trigo, ao se considerar a grande importância do cereal no Mediterrâneo Antigo, pode explicar a relativa proeminência de seus santuários na paisagem, quando postos em relação com os de divindades como Atena (quando associada à oliveira) ou Dioniso (quando associado à vinha), estes muito mais modestos.

Ao tratar sobre os estágios formativos da pólis, Polignac afirma que o santuário típico de Deméter estava localizado fora ou próximo dos muros das cidades, justo na transição entre a cidade habitada e o território de cultivo de cereais; muitos estariam em encostas, sobre o que o próprio Hino Homérico faz referência (*H.H.* 2, 228); também apareceriam em planícies e na base de colinas (Polignac 1995). Dos 51 santuários dedicados à Deméter na Grécia que foram citados por Pausânias, 21 aparecem na *ásty* (na acrópole ou na ágora), e 42 estariam no território, sendo 18 próximos aos muros e 24 na zona rural (Cole 2006: 140).

Na maior parte das cidades os espaços sagrados dedicados à Deméter e Core ficavam ou dentro dos muros, mas em áreas afastadas do centro, ou completamente fora da *ásty*. Heródoto (VI, 134) informa, sobre o santuário de Paros, que este se situava *prò tes pólios* (= “em frente da cidade”); para Susan Cole, o modelo de Deméter *prò póleos* era comum nas cidades fundadas na Grécia durante as duas fases de colonização, na Ásia Menor, no norte da África e no Ocidente grego (Cole 2006: 148). Dentro deste

⁹ Através da análise das fundações de sete pólis balcânicas e egéias: Argos (Peloponeso), Corinto (Peloponeso), Erétria (Egeu), Tasos (Egeu), Tebas (Beócia), Atenas (Ática) e Esparta (Peloponeso).

modelo e para concluir, analisaremos rapidamente o *Tesmofórion* de uma pólis colonial: Cirene, no norte da África.

O *Tesmofórion* de Cirene foi fundado em aproximadamente 600 a.C., cerca de uma geração após a fundação da cidade, no tipo *prò póleos*, fora dos muros e separado da cidade por um canal (Fig. 4.3). Originalmente era um témeno a céu aberto que ocupava três terraços, da cidade para as planícies cultivadas acima da costa do Mediterrâneo, o que ligava o centro urbano ao território onde se cultivava trigo (White 1984). Donald White nota que durante o século VI a.C. seguiu-se uma vigorosa repetição de tipo cerâmico em Cirene, o que coincidiu com o incremento do santuário de Deméter e Core, com a inclusão de 2 precintos e as primeiras pequenas construções; é possível relacionar estes dados com o desenvolvimento, no mesmo período, da expansão do território cultivado para o interior africano (White 1984). Uma informação significativa é o fato de o santuário, apesar de próximo à costa, não estar voltado para ela, mas sim para o interior (Cole 2006: 148), o que caracteriza as preocupações da divindade: o território dedicado à agricultura.

Fig. 4.3. Plano de Cirene (a partir de White 1984 – acervo Labeca)

C. Deméter na Sicília

O culto a Deméter foi muito difundido por toda a Sicília, o que é notável tanto pelas evidências textuais quanto materiais, que são abundantes, levando ao consenso de que foi um dos mais importantes cultos da Sicília grega.

A introdução do culto de Deméter na Sicília teria se dado através de Gela. É verdade que muitas cidades poderiam ter observado um culto às *Doas Deusas* desde suas fundações, mas foi por intermédio da influência política de Siracusa – para onde o culto gelense se transferiu com Gélon – que o culto como conhecido no fim do período Arcaico se teria difundido por toda a ilha. No entanto, nem todos os autores concordam com esta informação. Donald White (1964), por exemplo, acredita que o culto foi introduzido de Mégara Hibléia para Selinonte, sua colônia, onde evidências materiais atestam um culto muito antigo.

De fato, os santuários mais antigos dedicados à Deméter e Core na Sicília, não anteriores à metade do século VII a.C. e até meados do VI a.C., eram os de Selinonte, de Gela (Bitalemi: *Corpus*, 09) e de sua subcolônia, Agrigento. Nos três casos, os santuários foram erigidos logo após a fundação das cidades, o que permite perceber uma tradição religiosa diretamente ligada às suas cidades-mães (Hinz 1998: 239).

Em Selinonte rendia-se culto a Deméter Malofóros, o que é atestado por algumas inscrições, e fato que só aparece nas fontes textuais uma única vez, em Pausânias (I, 44, 3), quem, ao descrever Mégara (da Grécia), diz que em se descendo até o chamado porto de Nisea, encontrava-se um santuário a Deméter Maloforos; Pausânias diz ainda que foram os primeiros criadores de rebanhos da cidade quem deram este nome à Deméter: Malofóros em grego, significa "carregadora de Marmelo" (Holloway 2000: 61).

É sabido que Selinonte é uma fundação de Mégara Hibléia, a qual, por sua vez, foi uma fundação megarense (Woodhead 1972: 42-43, 48-51), o que não deixa dúvidas sobre a ligação entre a Maloforos de Selinonte e a de Mégara (Pena 1995: 42). Mégara, na Grécia, situava-se na Ática, muito próxima a Elêusis, e, uma análise sobre o témeno do santuário selinontino traz o eco da estrutura daquele de Elêusis (Holloway 2000: 61), a qual traz a idéia de servir como entrada para o submundo: o fato de o santuário situar-se na margem mais distante do rio Selinonte, no sítio de Gaggera, próximo à necrópole (Woodhead 1972: 51) é, nesse contexto, um dado interessante.

Assim, em ambos os casos, tanto em Selinonte como em Gela-Siracusa, tratam-se de santuários territoriais, o que é recorrente para os santuários de Deméter (Schachter

1992). Mas nota-se que o culto a Deméter e Core em Selinonte estava mais ligado a aspectos relacionados ao mundo dos mortos e aos cultos de mistério, o que se deve à sua origem megarense, fortemente influenciada pelo culto eleusino.

Em um estudo sobre as estatuetas com adereços encontrados no santuário da Malofóros, Martine Dewailly forneceu uma rápida definição das categorias de figuras lá encontradas – todas femininas – assim como dados numéricos sobre cada um desses tipos, e chegou à paradoxal conclusão de que o total de figuras segurando um leitão (c. 130 peças) representa apenas 2,2% do total; paradoxal na medida em que as figuras com leitões são consideradas os tipos mais comuns de *ex-voto* a Deméter na Sicília e na Magna Grécia (Dewailly 1982).

Os santuários de Deméter e Core espalhados pela Sicília, assim como o tipo coroplástico associado (Hirata 1986: *passim*), os relaciona com aqueles fundados por Gela e Siracusa e não com o santuário da Malofóros de Selinonte. A partir de Gela, e sob o patrocínio dos Deinomênidas, o culto a Deméter e Core, assim como o seu tipo coroplástico, se espalharam por várias regiões da Sicília, especialmente nas cidades que foram postas sob o controle dos tiranos gelenses, e depois siracusanos, com a expansão de Gela a partir do século VI a.C.

Durante as escavações de fins dos anos 1970 na Piazza della Vittoria, em Siracusa, foi descoberto um depósito votivo que proporcionou uma grande quantidade de terracotas (cf. Fig. 1.1), as quais são datáveis de fins do século V a.C. e início do IV a.C. O conjunto é tipologicamente homogêneo e não restam dúvidas de que faziam parte do culto a Deméter e Core: as figuras são sempre estantes, com *polos*, manto, e, como atributo em diversas variantes, o leitão, a tocha e um cesto com oferendas (Pena 1996).

Um sítio que pode servir de referência, tendo-se em vista que suas terracotas estão bem publicadas, é Morgantina, no centro da ilha. A cidade esteve sob o controle de Gela na primeira metade do século V a.C. e foi tomada por Dionísio de Siracusa em 396 a.C., sob o poder de quem permaneceu nos dois séculos seguintes. "No santuário de Deméter e Core¹⁰ o tipo votivo mais comum, do século V a.C. ao século III a.C., é a imagem da deusa estante sustentando um leitão e uma tocha, ou apenas um leitão. Na opinião de Bell¹¹ estes tipos são de criação siracusana" (Pena 1996: 44).

¹⁰ Este primeiro santuário foi construído por Gélon no século V a.C. e destruído no século IV a.C.. Depois, outro foi construído nos arredores do teatro, que é ao qual Cícero se referiu (Cícero, *Verrem*, II, IV, 53, 119).

¹¹ Cf. Bell, M. *Morgantina Studies*. I. The Terracotas, Princeton, 1981.

O culto gelense de época Arcaica teve origem no mundo dório Egeu, provavelmente de Telos, de onde não se pode pensar em cultos de mistério de tipo eleusino (Xella 1969: 221). Em Gela, o culto a Deméter teve um caráter popular, ligado às celebrações das *Tesmofórias*, um dos festivais gregos mais conhecidos e a principal forma de culto a Deméter (Ciaceri 1894).

Em Atenas o festival era organizado pelas mulheres legítimas da comunidade (casadas e com filhos), onde o rito principal se dava no sacrifício de um leitão, o que se reflete em porcos votivos e terracotas de adoradoras da deusa ou da própria deusa com um leitão nos braços (Burkert 1993). Em Siracusa, como contam Cícero (*Verr.* II, 4, 107 *apud* Florenzano 2005: 7) e Diodoro da Sicília, tanto homens quanto mulheres participavam no culto, o que indica este caráter popular, tão claro no episódio da sedição em Gela (Ciaceri 1894; Xella 1969; Hirata 1986; Florenzano 2005)

O caráter agrário é claro: Deméter não se caracteriza apenas pela mágica passiva, mas também pela ira ativa que exige sacrifício: os restos de leitões sacrificados para se conseguir boas colheitas eram espalhados pelo campo, representando o exemplo mais claro de magia agrária na religião grega, e onde se podem perceber tradições muito antigas – já no primeiro Neolítico há evidências de ligações entre o cereal e o porco (Burkert 1993: 469).

Assim como aconteceu em Cirene, no caso visto acima, nota-se nas pólis da Sicília que a expansão da agricultura também vem associada de um aumento no número e na monumentalidade dos santuários dedicados à Deméter e Core, os quais foram fundados por praticamente todo o interior, pelo menos onde havia o cultivo de grãos (Veronese 2006). Este fato ressalta o caráter agrário e popular desse culto na Sicília, o qual, aliado à propaganda dos Deinomênidas, se expandiu na mesma medida que a *khóra* – território cultivável – de Gela. Deméter protegia o crescimento da cidade e a sua maior riqueza, configurando-se com isso como divindade propiciadora da cidadania – que se exprimia no cultivo dos cereais e na cultura cidadina (Hinz 1998: 240).

2.3. Santuário, soberania e integração social.

Em Gela, vimos que o uso das relíquias sagradas de Deméter foi responsável pela rearmarização dos grupos sociais que estavam em conflito por questões ligadas à divisão de terras, pondo fim à *stasis* que se havia instalado. A partir de então, assim como se viu para o *Heraion* de Argos, o culto territorial de Deméter teria passado a representar e garantir a coesão da comunidade cívica, identificada como uma

comunidade religiosa. Esta importância política de que o culto a Deméter se revestiu manifestou-se materialmente na fundação de uma série de espaços sagrados a ela dedicados ao redor de toda a *ásty* de Gela.

É importante ressaltar que a construção da cinta de muros, acompanhada de uma reestruturação geral da acrópole, só aconteceu no final do séc. VI ou início do séc. V a.C. (Gabba, Vallet 1980: 562), o que, neste primeiro momento, não permite que se pense na escolha dos locais da fundação desses santuários como externos à uma cinta de muros, que não existia.

É o conjunto desses primeiros santuários territoriais que forma, neste momento, uma cinta sagrada ao redor de toda a *ásty*. Via Fiume (*Corpus*, 05) fica na embocadura da estrada que liga a *ásty* ao interior da *khóra*, área de cultivo de grãos de Gela. E estrada para a qual a entrada do edifício A se voltava (Mapa 2.A). Além disso, é possível relacionar o templo ao plano urbano da *ásty*. Dieter Mertens (2006) supõe que havia uma platéia no sentido leste-oeste ao longo da crista da colina da cidade; e um dos estenopos em direção norte-sul, que estaria ligado à referida estrada, a qual, junto do santuário de Via Fiume, estava ligada estruturalmente à *ásty* de Gela, que, como dito, nesta época ainda não possuía muros.

Madonna dell'Alemanna (*Corpus*, 08) fica pouco mais a norte de Via Fiume e é considerado o maior santuário territorial de Gela dedicado à Deméter e Core. Ficava sobre uma colina no início dos *campi geloi*, em cuja extensão se podia avistar o santuário; havia, também, uma estrada que conduzia dessa colina para a colina da *ásty*, o que permite pensar que também Madonna dell'Alemanna estava integrada ao sistema urbano de Gela.

O santuário de Predio Sola (*Corpus*, 06) fica na encosta sul da acrópole, sobre uma plataforma com vistas para o mar. A princípio, no fim do século VII a.C., havia apenas uma área de culto a céu aberto dedicada à Deméter Tesmofóros. Na metade do século VI a.C. a área foi monumentalizada com a construção de um templo. No ponto em que se encontrava não podia ser visto do interior da *ásty*, mas próximo do *Herôon* de Antifemo impunha-se às vistas de quem entrava na cidade a partir do porto.

O santuário de Villa Iacona (*Corpus*, 10) também foi fundado nesta época. Próximo de Capo Soprano, fica em uma elevação de terreno que termina em um

precipício que domina o mar e o porto, de onde é visível. A datação¹², assim como a atribuição da divindade cultuada não são muito certas, mas em consideração dos espaços sagrados anteriormente citados e de sua fundação aproximadamente contemporânea, é possível pensá-los em conjunto.

A área sacra de Carrubazza (*Corpus*, 04), pouco mais tardia – de meados do século VI a.C. – também foi fundada na encosta norte da colina de Gela, em um ponto mais a ocidente com relação a Via Fiume e Madonna dell’Alemanna e, assim como aqueles, às vistas dos *campi geli*.

E a leste da colina, completando a cinta de santuários dedicados a Deméter e Core ao redor da *ásty*, estava o *Tesmofórion* de Bitalemi (*Corpus*, 09). Do outro lado do rio Gelas, sobre uma colina arenosa banhada a ocidente pelo rio; a igual distância do mar e da cidade e de frente para o templo dórico da acrópole. O santuário atingiu grandes proporções e foi um dos mais ativos na época, o que se nota pela grande profusão de ofertas votivas (típicas do culto de Deméter Tesmofóros) e de restos de refeições sacrificiais.

O culto a Deméter é atestado em Bitalemi desde a metade do século VII a.C., ou seja, ele é anterior às fundações dos demais espaços sagrados anteriormente citados, tendo sido o primeiro espaço sagrado dedicado a esta deusa em Gela. No último quarto desse mesmo século o culto se desenvolveu, mesmo momento em que foram fundados os demais santuários. E na metade do século VI a.C. (entre 550 e 540 a.C.) – contemporâneo à fundação do santuário de Carrubazza – foram construídos os primeiros edifícios sacros do *Tesmofórion* (*Corpus*, 09, Fig. 1).

Após se transferir de Gela para Siracusa em 485 a.C., com a vitória em Himera em 480 a.C., Gélon fundou em Siracusa um santuário dedicado à Deméter e Core *prò pólios* (White 1964: 264), e outro à Atena Lindia (*Plut.Marc.* 30), no coração de Ortígia, a área sagrada central de Siracusa (Orlandini 1968: 29; Hirata 2010: 152-153). Em Gela ainda reestruturou toda a acrópole com a construção de um novo templo em estilo dórico no témeno de Atena Lindia, o Templo C (*Corpus*, 01); e monumentalizou o santuário de Bitalemi, assim como aqueles de Monte Bubbonia (*Corpus*, 19) e Sabucina (*Corpus*, 22), ambos a norte da *khóra*.

¹² Como se pode ver no *Corpus*, 10, a datação de Villa Iacona não é muito certa. Pode-se datar seu início como contemporâneo à Via Fiume e Predio Sola no início do século VI a.C., ou à monumentalização de Madonna dell’Alemanna na metade desse século; ou ainda em seu final.

Gélon e Hiéron ainda foram ao santuário pan-helênico de Apolo em Delfos, onde fizeram uma grande e rica oferenda, estrategicamente localizada em frente ao templo de Apolo, de modo a ser vista por todos os que visitassem o santuário. “Os Deinomênidas buscam, assim, aproximar sua imagem da de Apolo, o Arquegeta, o Fundador, que foi o grande protetor das fundações gregas no Mediterrâneo e a quem, como indicam as fontes, era obrigatório a consulta antes da partida para as novas terras” (Hirata 2010: 158).

O que os Deinomênidas estavam realizando com essas fundações de espaços sagrados monumentais dedicados a Atena e a Zeus (em Agrigento) no centro, e à Deméter e Core no território, assim como sua aproximação com Apolo, enquanto o Arquegeta, era a renovação e a tomada em suas mãos, às vistas de toda a Sicília, dos cultos que após a *stasis* do fim do século VII a.C. garantiram a coesão dos grupos que viviam em Gela em uma comunidade cívico-religiosa.

Esses espaços sagrados dedicados a Deméter pela Gela oligárquica de fins do século VII-meados do séc. VI a.C., assumindo o caráter agrário da divindade, assim como o *Heraion* o foi para a Argos aristocrática do século VIII a.C., em locais afastados do núcleo urbano, mas a ele integrados de forma estrutural, constituíram-se como postos avançados que afirmavam a posse do território circundante às populações vizinhas (gregos ou não gregos), por um lado.

Por outro, sabendo que a sua instalação coincide com a estabilização das relações entre os grupos no interior da cidade, assim como com os grupos anelênicos, que passaram a se tornar dependentes na hinterlândia, conclui-se que o culto à Deméter e Core, neste contexto, assumiu uma posição neutra com relação às divindades relacionadas aos demais grupos, e mediadora, convergindo esse grupos a um novo arranjo social (Polignac 1995: 121).

A expansão do território de Gela foi rápida, iniciada já pelos primeiros colonizadores. Ou ainda antes, no século VIII a.C., pelos primeiros líndios anteriores à fundação oficial da cidade em 689 a.C. Pausânias conta que Antifemo teria atacado a fortaleza sicana de Omphake (*Paus.* VIII, 46, 2; IX, 40, 4). Se, como propôs Orlandini, Omphake pode realmente ser identificada com Butera, que fica a c. 16 km na hinterlândia gelense, onde termina a planície e se inicia o recorte montanhoso, é razoável considerar a planície de Gela como primeiro limite do assentamento ródio-cretense (Domínguez 1989: 284).

Como disse Orlandini, a planície de Gela estava “povoada de fazendas, pequenas vilas, santuários e necrópoles” (Orlandini 1962: 77 *apud* Domínguez 1989: 285). Durante a exploração da necrópole de Spina Santa, nas colinas a leste de Gela, Paolo Orsi notou ali a presença grega desde o século VII a.C., que se teria adensado durante os séculos VI e V a.C. (Orsi 1932: 137-149). Pode-se concluir assim que no início do século VI a.C. a planície de Gela já estava ocupada e densamente povoada por gregos e por populações anelênicas (Domínguez 1989: 284-285; Muggia 1997: 77).

Desses primeiros espaços sagrados fundados entre o fim do século VII e o início do VI a.C. distando entre 3 e 6 km da *ásty*, apenas dois eram de fato santuários: Bitalemi e Madonna dell’Alemanna, este, com um templo decorado com ornamentos em terracotas arquiteturais, e rodeado por *thesauroi*. Via Fiume, Predio Sola e, pouco depois, Carrubazza, eram apenas pequenos edifícios sacros, talvez *naiskoi*. Mas, por que não havia em Gela um grande santuário territorial, como em Argos, e sim várias pequenas áreas sacras?

Para Polignac, “o desenvolvimento de muitos santuários mediadores devotados às deusas ctônias ao redor de Gela e Agrigento, por exemplo, foi uma provável resposta ao grande número de Sículos e Sicanos usados para trabalhar a *khóra* e a consequente fragilidade de suas posteriores ligações com os centros urbanos gregos” (Polignac 1995: 118). Esta interpretação é válida para os diversos espaços sagrados dedicados à Deméter pela *khóra* de Gela, mas explica só em parte aqueles do entorno da *ásty*. Sobre o que se tratará a seguir.

A dúvida sobre a atribuição das áreas sacras de Via Fiume e de Carrubazza à Deméter e Core provêm, nos dois casos, do mesmo tipo de achado nos dois sítios: uma estatueta de Atena Lindia. Piero Orlandini chega a considerar a possibilidade de que Carrubazza fosse um pequeno santuário rural dedicado à Atena¹³ (Orlandini 1968: 34), que também possuía relações com o mundo agrário, especialmente quando lembrada em sua associação com o cultivo da oliveira.

Em Via Fiume, além da estatueta de Atena Lindia, datada do século V a.C., foram encontrados alguns fragmentos de estatuetas masculinas representando Dioniso, datadas também dos sécs. V e IV a.C., ou seja, posteriores às mais antigas oferendas votivas dedicadas à Deméter encontradas no sítio. Dioniso pode estar presente neste caso em

¹³ A existência de um pequeno santuário rural de Atena em Francavilla Marittima, na Calábria, assim como do próprio templo na acrópole de Gela, levou P. Orlandini a considerar esta hipótese como a mais acertada. Pelos motivos expostos no *Corpus* (04, 2.3. *Atribuição*), defendemos a atribuição à Deméter e/ou Core.

sua função agrária e subterrânea, como dispensador das vinhas, o que o associa a Deméter, enquanto dispensadora dos grãos (Kerényi 1979); Píndaro (*Isth*, VII, 4-5), no início do séc. V a.C., chamava Dioniso de o “consorte de Deméter” e Calímaco (*Hinos*, VI, 70), no início do séc. III a.C., dizia que “tudo aquilo que agrada a Deméter agrada também a Dioniso” (Lévêque, Séchan 1990: 294), o que ajuda a entender Dioniso no contexto do culto a Deméter como divindade ligada ao mundo agrícola.

Via Fiume e Carrubazza, assim, dedicados a Deméter e com cultos também endereçados à outras divindades relacionadas ao mundo rural, corroboram a afirmação de Polignac de que estes espaços sagrados assumiram a função de afirmação da tomada de posse do território circundante da *ásty*.

Mas a estatueta de Atena encontrada em Via Fiume é a do tipo estabelecido por Christian Blinkenberg¹⁴ como sendo a de Atena Lindia. Considere-se que na acrópole de Gela foram encontradas diversas estatuetas femininas atribuídas ao culto a Deméter e Core¹⁵, o que levou Paolo Orsi a chegar a considerar a possibilidade de que o templo de Atena, fosse, na verdade, um templo dedicado às *Duas Deusas* (Orsi 1906: 557). Hoje há concordância de que o témeno da acrópole foi de fato dedicado a Atena Lindia (Orlandini 1968: 22ss), mas como explicar as estatuetas de Deméter e Core? Pensá-las em conjunto com a estatueta de Atena Lindia de Via Fiume é um caminho possível.

Assim como Hera também estava no templo de Apolo em Argos, estabelecendo a relação que existia entre os santuários urbano e territorial (Polignac 1985: 58), talvez seja possível pensar na presença de Deméter nos cultos prestados à Atena Lindia na acrópole de Gela, do mesmo modo como a presença de Atena nos cultos prestados à Deméter, o que evidenciaria uma bipolaridade cultural na definição da comunidade religiosa e cívica de Gela. Para tomar parte na vida política da cidade seria necessário ser membro de uma comunidade religiosa que participasse de ambos os cultos, os quais estavam relacionados.

Talvez ainda se possa levantar a hipótese de que as populações anelênicas que viviam na planície de Gela, apesar de integrados à cidade através do culto territorial, não tivessem parte nas decisões da cidade, já que não eram aceitos no culto urbano.

Há ainda outro dado que deve ser considerado. Em Via Fiume foi encontrado um tesouro monetário que, apesar do grande número de moedas, com peças de quase todas

¹⁴ Sobre a atribuição das estatuetas de Atena Lindia encontradas na acrópole de Gela, cf. *Corpus*, 01. Atribuição.

¹⁵ Foram encontradas diversas estatuetas femininas com porquinhos nas campanhas de escavação ao redor do templo, especialmente no lado setentrional (Orsi 1906: 557, n. 2).

as cidades da Sicília, de Atenas e de Acanto, na Ática, abrangendo o período entre 490 e 485 a.C.¹⁶

As datas são significativas: coincidem com a ascensão de Gélon à tirania em Gela (492 a.C.) e com a sua transferência para Siracusa (485 a.C.). É possível pensar na hipótese de que Gélon tivesse oferecido o tesouro ao templo como voto no momento de sua transferência, ou ainda outro personagem rico e poderoso o suficiente, sendo possível pensar em Hiéron I, o que faz com que a oferenda seja significativa.

A oferta do tesouro com moedas de tão variadas origens em um santuário de caráter agrário tão destacado expressaria o alcance do poder do tirano gelense (Tabone 2012). Moedas *aes rudi* também são achados comuns em Bitalemi, o que pode levar a pensar em uma série de oferendas que caracterizam um típico *consumo conspicuo*, que os tiranos devem ter deixado em todos os santuários de Deméter neste momento. O que poderia ter servido para renovar os aspectos políticos, enquanto mediadora dos grupos, que a divindade assumia com relação à cidadania gelense.

Neste contexto, Predio Sola é um caso à parte. Ele também se encontra em um ponto descentralizado, mas não se voltando para o território cultivável e sim às vistas do mar, próximo ao porto, que ficava ao lado da acrópole, e a poucos metros do *Herôon* de Antifemo. Não estava, assim, em relação com a hinterlândia e com os grupos sociais que lá viviam.

Portos são fronteiras, mas não são limites. A cidade termina no porto, mas, ao mesmo tempo, é através dele que a cidade está aberta para o mundo. Ligado ao Mediterrâneo, colocava Gela em contato com todas as cidades que bordeavam o mar (Gras 1998). Predio Sola, assim, pode ser visto como um santuário de fronteira. Deméter em Predio Sola estava às vistas de quem quer que chegasse na cidade vindo de qualquer parte do mundo mediterrâneo.

O edifício sacro, apesar de suas modestas dimensões, era ricamente decorado com terracotas arquiteturais, antefixos e acrotérios, todos pintados à moda gelense. E se elevava sobre um ponto na encosta da colina que dominava a visão de quem vinha do mar e chegava no porto. No entanto, estava orientado em sentido nordeste-sudeste, ou seja, ficava de costas para o mar e o porto, a exemplo da maior parte dos santuários de Deméter no mundo colonial (Cole 2006: 148), como nos casos vistos para os *Tesmofórions* de Cirene (Fig. 4.3) e de Tasos (Fig. 4.1).

¹⁶ O que impossibilita que se pense, assim como fez R. Ross Holloway (2000: 59) que o templo tenha exercido a função de banco, a menos que esta prática tenha sido circunstancial.

Este santuário poderia estar a reproduzir nesta área a mesma função que os santuários desempenhavam na encosta norte de Gela: honrar a divindade a quem os gelenses confiavam a proteção da coesão do corpo social e afirmar sua posse sobre o território. De certo modo, ao estar com sua frente voltada para o interior e não para o mar, traduziria as preocupações da pólis, voltadas elas também para sua *khóra* e não para as atividades relacionadas ao porto.

Mas foi nos santuários de Madonna dell'Alemanna e de Bitalemi que Deméter realizou em Gela as suas mais amplas funções divinas enquanto protetora da vida agrária, como portadora das normas necessárias para a vida civilizada e como mediadora dos grupos sociais da *ásty* e da *khóra*.

Na década de 1950, o local onde se situava o santuário de Deméter em Madonna dell'Alemanna, sofreu alterações em sua paisagem com um aterro e diversas construções (*Corpus*, 08. Local/Paisagem). Na Antiguidade, o maior santuário não urbano de Gela ficava em um plano mais elevado no início da planície e possuía uma estrada que conduzia até a acrópole (Adamesteanu, Orlandini 1960: 212).

O santuário era formado por um edifício principal com dimensões pouco menores que o *Atenaion*, ricamente decorado com terracotas arquitetônicas e antefixos plásticos e pintados (Orlandini 1968: 42). Este era cercado por outros edifícios menores, *thesauroi*, também decorados com terracotas arquitetônicas e antefixos, e que deviam servir ao culto como edifícios auxiliares e administrativos.

O conjunto não deixa dúvidas de que “nenhum outro santuário extra-muros encontrado até agora em Gela desfrutou de tal esplendor arquitetural” (Holloway 2000: 60). Visto de grande distância, impunha-se na paisagem da planície cultivável de Gela, conformando-se como elemento iconográfico que representava o poder da comunidade cívico-religiosa da cidade.

O achado de uma cabeça feminina com chifres, associada à Deméter Ctônia, como em Hermione, na Argólida, onde se sacrificava uma vaca que personificava o espírito da vegetação, reforça o caráter ctônio e agrário do culto prestado neste santuário, claramente associado com a expansão dos campos de cultivo de Gela no início do século VI a.C. e com a preocupação em integrar à comunidade os grupos que viviam e trabalhavam na planície de Gela, entre gregos e não gregos.

Bitalemi ficava do outro lado do rio Gelas, sobre uma colina que ficava de frente para a acrópole, assim como o *Tesmofórion* de Cirene (Fig. 4.3), que ficava do outro lado do canal Wadi Bel Gadir. Como dito, pode-se notar a relação entre o incremento

das atividades agrárias na *khóra* de Cirene – perceptível pelo aumento da produção cerâmica associada à agrícola – e o aumento das atividades e do tamanho do *Tesmoφόριον*. O mesmo em Ólbia Pontica, no Mar Negro, onde havia um santuário dedicado a Deméter fora dos limites urbanos e do outro lado do rio Hippolaos, no Cabo de mesmo nome¹⁷ (*Hdt.* IV, 53; Roussiaeva 1983: 185).

As pólis do entorno do Mar Negro, *apoikias* fundadas por Mileto a partir da segunda metade do século VII a.C., assim como as sicilianas, estavam voltadas para a produção de grãos, o que se reflete em *khórai* bem planificadas desde o momento de suas fundações, disso sendo Ólbia Pontica e, pouco mais tarde, Quersoneso Taurica, exemplos notáveis (Wasowicz 1983). Tendo a agricultura como uma de suas práticas econômicas mais importantes, os cultos de caráter agrário tiveram grande difusão em Ólbia, onde inclusive a efigie de Deméter aparece nas emissões monetárias (Roussiaeva 1983: 185).

Enquanto a produção de grãos foi uma prática intensiva em Ólbia, o culto a Deméter parece ter se expandido, chegando a ter sido considerada como patrona da cidade no século IV a.C. Com a crise geral que se instalou a partir do século II a.C., e que resultou na diminuição da produção cerealífera, também se nota que o culto a Deméter se extinguiu progressivamente (Roussiaeva 1983: 188).

Relação com a expansão da agricultura que também é observável em outras pólis da Sicília e da Magna Grécia (Cole 2006: 149), como o de Héloro e o de Heracléia, na Lucânia, e o da *Malofóros* em Selinonte, e que também se observa em Bitalemi. As primeiras atividade em Bitalemi datam da metade do século VII a.C. A partir de fins desse século até a metade do século VI a.C., nota-se o aumento das atividades no santuário, o que coincide com a implantação dos demais espaços sagrados até agora analisados e com a expansão da *khóra* por toda a planície de Gela. Na metade do século VI a.C. todo o material votivo da fase anterior foi ritualisticamente enterrado e se construíram os primeiros edifícios sacros, com terracotas votivas idênticas às de Via Fiume, Carrubazza e Predio Sola. Esta reconstrução coincidiu com o momento em que a *khóra* de Gela atingia a sua máxima extensão e que, certamente, coincidiu com uma intensa atividade agrária por todo esse território.

¹⁷ O santuário é citado por Heródoto (IV, 53) e foi localizado graças a um grafite com uma dedicatória a Deméter, Perséfone e Iackos, que atesta a existência do santuário, assim como do culto à triade divina de Elêusis (Roussiaeva 1983: 187-188).

No início do século V a.C. foi construído um grande edifício sacro, mais sólido, junto de outro edifício comprido e estreito, que devia tratar-se, provavelmente, de uma *stoá* ou *léske*, um local para as devotas (ou devotos, se assumirmos que os homens também tinham parte nas *Tesmoforías* sicilianas). Esta última reconstrução coincide não apenas com o período de máxima extensão territorial da pólis gelense, mas também com a ascensão dos Deinomênidas à tirania, o que reveste a monumentalização do santuário de um significado especial.

O *Tesmofórion* de Bitalemi foi, sobretudo no século V a.C., um dos locais de culto mais frequentados e populares de Gela, como demonstra a extraordinária quantidade e variedade de *ex-votos*, recuperadas aos milhares durante as escavações (Orlandini 1968: 42), incluindo estatuetas de crianças e mulheres, figurinhas de implementos agrícolas, centenas de hídrias, estatuetas de Deméter com porquinhos, com crianças no colo, e entre outros diversos tipos, além da presença, também aqui, de uma estatueta de Atena Lindia (cf. *Corpus*, 09, fig. 6), o que pode levar a pensar na mesma relação entre os cultos urbanos e os não urbanos como discutido para Via Fiume e Carrubazza.

Mas Bitalemi parece ter tido mais importância como santuário territorial enquanto polarizador das funções políticas da divindade de Deméter e Core em Gela. Dentre os achados no santuário estão milhares de estatuetas de Deméter portando uma criança no colo datadas do século V a.C. Interpretadas por Uta Kron (1992: 628-629) como sendo o tipo da Deméter *Kourotrofós* (= “nutridora de jovens”).

Nos anos 1960 Pietro Griffo e Leonard von Matt publicaram um trabalho geral sobre a Gela Antiga, onde realizaram um estudo etnográfico sobre os costumes da população local na época. Os pesquisadores relataram a existência de uma peregrinação ao santuário Católico de Nossa Senhora de Bitalemi (que seria a tradução de Belém), onde só são aceitas as mulheres de Gela – da cidade e do território, que seguiam a imagem da Santa, representada com a cabeça velada e com uma criança no colo ou sobre o ombro esquerdo, assim como também aparecia nas estatuetas oferecidas à Deméter (cf. *Corpus*, 09, fig. 5).

Sobre a colina, pediam ajuda por um bom parto e proteção para os filhos. Depois das orações, fechavam a capela e passavam o dia conversando e jantando em torno de uma mesa improvisada (Griffo, Matt 1964; Kron 1992: 628-629). Nossa Senhora de Bitalemi torna-se a sucessora de Deméter em suas funções *kourotroficas* e mesmo agrárias.

Tal sobrevivência das formas de culto, ou mesmo de um culto idêntico, também pode ser lastreado em outros locais, como em Madonna dell'Alemanna¹⁸ (Orlandini 1968: 43), ou em S. Maria d'Anglona, em Policoro (na Basilicata, antiga *khóra* de Metaponto), que também continuou os ritos religiosos de um santuário de Deméter¹⁹. Pode-se citar ainda o culto à Madonna del Granato, em Paestum (antiga Poseidônia), que pode ser a sobrevivência dos cultos prestados no santuário de Hera²⁰ (Kron 1992: 629, n. 92).

O culto à Deméter em Bitalemi se associava, assim, à proteção do lar e à nutrição dos jovens, os futuros cidadãos de Gela. Sua associação com a vaca, como pode ser visto também em Madonna dell'Alemanna, assim como através de estatuetas de Deméter Cibele – sentada no trono com um novilho no colo – também encontradas em Bitalemi, reforçam o caráter nutridor e agrário da divindade. O boi é por excelência o animal puxador do arado, o qual também é associado a Hera em Argos (Polignac 1995: 41). Essa mediação agrária e nutridora de Deméter evoca o que primeiro se esperava dela, a fertilidade dos campos, dos rebanhos, mas também das mulheres.

Em uma pólis cuja atividade agrária é tão importante, a questão da fertilidade passa a ser essencial. E em se considerando a natureza do pensamento religioso dos antigos gregos (Veyne 1987; Vegetti 1994; Vernant 2006), é natural que o culto a Deméter tenha se revestido de tão grande importância, o que se traduziu em um impacto sobre a própria vida cívica, explicando porque Deméter foi tida como divindade ideal para solucionar a *stasis* e harmonizar os grupos sociais em Gela.

Isto se traduziu na constituição de uma paisagem sagrada. Pensando que “a dimensão religiosa de uma paisagem afeta diretamente as preocupações existenciais das pessoas” (Bowen 2009: 340), e que também essas preocupações existenciais afetam a paisagem, entendemos essa série de fundações de santuários dedicados a Deméter e Core ao redor de toda a *ásty* de Gela.

De qualquer ponto podia-se avistar um santuário dedicado a Deméter. Nas duas principais entradas/saídas: do porto, o santuário de Predio Sola, da *khóra*, o de Via Fiume e o de Madonna dell'Alemanna pouco mais a norte; a oeste da cidade, Villa Iacona (que não sabemos a atribuição) no lado da costa, e Carrubazza no lado da *khóra*. Vale ressaltar que até a época de Timoleon essa área da cidade nunca possuiu muros. E

¹⁸ Sobre esta discussão cf. *Corpus*, 08. Atribuição.

¹⁹ Cf. B. Neutsch. *Herakleiasstudien*, 11, 1965.

²⁰ Cf. P. Zancani-Montuoro, U. Zanotti Bianco. *Heraion alla Fosse del Sele I*, 1951, p. 19; J. G. Pedley. *Paestum. Greeks and Romans in Southern Italy*, 1990, p. 15.

em mais estreita relação com a paisagem formada pela acrópole, o santuário de Bitalemi (Tab. I, 1; IV, 1). Deméter, assim, se relacionava com o exercício do poder, na medida em que era a *khóra* que provia as bases materiais para a existência desse poder; com Deméter e Core, que proviam suas bases espirituais.

3. ‘Caminhos e Fronteiras’: os espaços sagrados na posse do território e na integração das populações anelênicas.

--- Grupos 3 e 4 de espaços sagrados ---

O título deste sub-capítulo é uma referência – e homenagem – à obra *Caminhos e Fronteiras* publicada em 1956 pelo historiador brasileiro Sérgio Buarque de Holanda, onde este trata da lenta ocupação do território paulista empreendida pelos bandeirantes, quando estes foram levados a amalgamar a cultura européia portuguesa aos costumes indígenas. Longe de procurar comparar o movimento colonial português para o interior do território paulista com a expansão do território das pólis gregas na Sicília, o que se quer é chamar a atenção sobre a concepção de Holanda de um movimento dialético onde meio, sociedade e cultura, e índio, português e mameluco, em constantes antagonismos, produzem o novo (Blaj, Maluf 1990).

As fronteiras não são apenas aquelas físicas, mas também as culturais, entre portugueses e índios; fronteiras as quais, no decorrer de sua obra se vão extinguindo. Acerca deste movimento, diz Holanda, “aqueles aspectos, precisamente, em que tal civilização, colocada perante contingências do meio, pode aceitar, assimilar e produzir novas formas de vida, revelando-se até certo ponto criadora e não somente conservadora de um legado tradicional nascido em clima estranho” (Holanda 1994).

Holanda, de certa forma, adiantou em quase meio século as discussões sobre o contato entre culturas e a formação de híbridos culturais no processo de conquista de um território e da definição de suas fronteiras – físicas e culturais.

A conquista da *khóra* de Gela colocou em contato gregos e não gregos em um território anteriormente ocupado pelos segundos, e onde os primeiros procuravam definir seus “caminhos e fronteiras”, ou seja, definir a *khóra* e seus limites, as *eskhatíai*. Caminhos e fronteiras que também se foram definindo culturalmente entre os grupos, criando novas formas, novas identidades, que não eram mais as gregas e nem as ‘indígenas’, mas algo novo.

Com isto, nota-se que o mundo grego Antigo se apresenta como “um universo cultural caracterizado pela *variabilidade* e *complexidade*, traços que foram condicionados pela sua extensão no tempo e no espaço, mas que muito deveu também ao contato com outras sociedades” (Hirata 2012: 3).

As fronteiras, vistas em sua profundidade, como produtoras de bens e como áreas de acesso a outras regiões importantes, tinham também poder de negociação e de interferência sobre o ‘centro’. Neste sentido, ‘centro’ e ‘periferia’ podem ser definidos apenas com relação à geografia, em relação estrita de distanciamento e vizinhança, com características econômicas e sociais próprias mas em dependência mútua e em um continuum cultural constatado pela dispersão de toda sorte de vestígios de ocupação territorial e sobretudo dos vestígios sagrados (Florenzano 2012: 13).

Centro e periferia são categorias que hierarquizam os espaços, dificultando a percepção sobre esses movimentos/processos formativos de diferentes pontos do mundo grego Antigo, “obscurecendo fenômenos locais e regionais e favorecendo interpretações monolíticas do mundo e da chamada *cultura grega*” (Hirata 2012: 3). O que a consideração da hinterlândia das pólis gregas tem mostrado é essa *variabilidade* e *complexidade* que não dizem respeito apenas a essa hinterlândia, mas à pólis como um todo, o que implica num dinamismo presente nas relações entre os indivíduos e com o mundo material (a agência do objeto) que os cerca; esses diferentes grupos postos em contato tem suas identidades e existências constantemente redefinidas por meio de competições, negociações e colaborações em rituais, crenças e práticas (Dougherty, Kurke 2003: 1-13; Hirata 2012: 4).

A assunção desta *complexidade* e *variabilidade* também mina a noção de “helenização”, que assume a *cultura grega* como uma potente força que se move para preencher vácuos culturais – e que não permite perceber a riqueza dos contatos (Dougherty, Kurke 2003: 3).

A constituição das malhas viárias – os caminhos – que marcavam a integração entre a área urbana e o território, dando um tratamento de igualdade a áreas especializadas, como se pode perceber em Metaponto na Magna Grécia, e Camarina, Siracusa e Himera na Sicília (Florenzano 2012: 13, n. 10), é tema ainda pouco explorado e sobre o qual não dispomos de muitos dados, mas estudo que pode trazer informações valiosas sobre a constituição e integração das fronteiras das pólis; ajudando a entendê-los no contexto da *frontier history*, conceito introduzido por Ettore Lepore (1968) no estudo das pólis Ocidentais que ajuda a pensar esse contexto do ponto de vista do contato e da interação, e também do conflito em relação ao outro. E que nos mostra a inadequação do modelo ‘centro-periferia’.

A noção de fronteira no mundo grego Ocidental é revestido de uma importância singular. A questão se coloca por vezes na delimitação das margens costeiras de cada cidade (geralmente marcadas por rios que lhes servem de limites) e para fixar, ao menos em linhas gerais, os confins móveis em direção ao interior (Vallet 1996c: 483). Móveis pois recobrem áreas de expansão entre as pólis, envolvendo todos os conflitos para a determinação de suas respectivas fronteiras; assim como pela relação com as populações não gregas.

Como ressaltou a arqueóloga Maria Beatriz Florenzano (no excerto citado acima), os vestígios do sagrado estão presentes nas fronteiras. Mas eles também estão ao longo dos caminhos. Em Gela, diferente de outras pólis sicilianas, os espaços sagrados estão presentes a diversas distâncias a partir da *ásty*, definindo toda a *khóra* através dos vales dos rios Gelas, Maroglio, Salso e Dirillo (Veronese 2006).

A questão da presença do sagrado nas *khórai* foi posta em 1967 por Georges Vallet (1968), quem procurou uma visão integrada sobre as estruturas que compõem a hinterlândia das pólis Ocidentais, tais como as necrópoles, as muralhas e os santuários, mostrando como todos esses elementos estavam articulados nos seus processos de formação. Para Vallet, os santuários foram essenciais na definição desses territórios e, logo, das próprias pólis.

Tratam-se, assim, de fronteiras e caminhos físicos – a definição do território da pólis – mas também culturais, o que envolve estratégias e modos de contato entre diferentes grupos de gregos, e entre gregos e não gregos. Onde o sagrado desempenha uma importante função ao pô-los em contato e integrá-los. Pois, o espaço sagrado de fronteira, como mostra Jeremy McInerney, incorporava a *eskhatía*, assim como todo o território, às instituições religiosas e, logo, às cívicas, dos gregos (McInerney 2006: 33).

Espaços sagrados nas fronteiras físicas, como Monte San Mauro (*Corpus*, 20), entre gregos dórios e calcídios. Ou Castellazzo di Palma (*Corpus*, 25) e Monte Saraceno (*Corpus*, 29) na fronteira com Agrigento. E outros como Monte Bubbonia (*Corpus*, 19), Sabucina (*Corpus*, 22), Gibil-Gabib (*Corpus*, 21) e Capodarsó (*Corpus*, 24), que demarcam os caminhos da *khóra* gelense, afirmando o poder da pólis sobre as margens do rio Salso. Ao mesmo tempo em que, em meio às populações não gregas aí assentadas, demarcam fronteiras culturais que com o tempo se vão diluindo, dando origem a novas formas híbridas de cultura.

Muitos autores têm defendido distinções entre divindades do centro urbano e divindades do território, e que seus espaços sagrados teriam sido fundados segundo

padrões de distribuição que respeitariam essa distinção (p. ex. Schachter 1992; Polignac 1995; Cole 2000). Esta associação direta entre a localização dos santuários e valores sociais subscreve a noção ‘centro-periferia’; assim, se são postos em locais centrais ou excêntricos, as divindades tem sido tidas como ‘ordenadoras’ ou ‘desordenadoras’, ou como signos de uma hierarquia de importância social (Polinskaya 2006: 62).

O que esses pesquisadores buscam são padrões de distribuição de divindades no território da pólis – na *ásty*, na *khóra* e na *eskhatía*, dividindo-os em santuários ‘urbanos’, ‘suburbanos’ e ‘extraurbanos’ – onde variações no padrão são tratadas como exceções. Assim, Zeus e Atena são as divindades urbanas *par excellence*, o que não leva em conta que em Troezen ela estivesse fora da *ásty*. Ou Poseidon como divindade essencialmente extra-muros, mas que era a divindade cívica em Mantinéia (Polinskaya 2006: 66).

Esses pesquisadores tem se empenhado na reavaliação da importância dos santuários não urbanos, mostrando sua função central na definição social e política das pólis, como já visto acima, nos subcapítulos anteriores. Mas, a despeito deste reconhecimento, “o velho paradigma que iguala centro com ordem, e ordem com Estado, e portanto, faz os santuários urbanos simbólicos da coesão social dos antigos Estados Gregos, ainda prevalece” (Polinskaya 2006: 63). Distinção que traz subjacente uma visão que considera a hinterlândia como periferia de um centro representado pela *ásty* (Malkin 1996a).

O que Irene Polinskaya mostra é o perigo de um uso acrítico da distinção entre cidade e território, pois esta pode imprimir distinções onde elas não existiam, e fazer com que todas as Antigas cidades gregas fossem idealmente parecidas em sua topografia religiosa, o que não é observável (Polinskaya 2006: 65).

Como dito acima (tópico 2.2.A), ao se considerar a diversidade das expressões religiosas por todo o mundo grego Antigo, deve-se assumir também a grande diversidade de mundos religiosos locais que correspondiam à fragmentação geo-política do mundo grego através de toda a Antiguidade. É necessário, por isso, considerar cada uma dessas realidades para se elucidar o caráter da divindade cultuada e de seu espaço sagrado. “São essas evidências locais que são excluídas em qualquer tentativa de delinear regras e regularidades gerais, panhelênicas, na prática religiosa grega” (Polinskaya 2006: 65).

Deméter é *par excellence* a divindade das áreas cultiváveis. Quando no interior do centro urbano, próxima dos muros, mas geralmente na *khóra*, nas margens da

hinterlândia (Cole 2000). Não é tida como uma divindade urbana, de acrópoles (apesar de Corinto, Tebas e Atenas) e nem de fronteiras, território de Ártemis e Hera, por exemplo (Polignac 1995).

Dos 18 espaços sagrados fundados por Gela a partir de 13,5 km da *ásty*, distância em que novamente começam a aparecer espaços depois de um curto vácuo, 11 foram certamente dedicados a Deméter e/ou Core, sendo que dos 7 restantes, em 6 a titularidade do culto não pôde ser atribuída (Cf. Tabela 1 no Cap. 3). E em um deles havia um tipo de culto orgiástico feminino de caráter agrário (Capodarso: *Corpus*, 24).

Desses 11, pelo menos 5 – em Montagna di Marzo (*Corpus*, 17), Monte Bubbonia (*Corpus*, 19), Monte San Mauro (*Corpus*, 20), Gibil-Gabib (*Corpus*, 21) e Monte Saraceno (*Corpus*, 29) – os santuários de Deméter estavam dentro da área urbana dos assentamentos anelênicos e sobre acrópoles ou outros pontos de destaque na paisagem.

Assim como, dos espaços sagrados situados em áreas de fronteiras, Feudo Nobile (*Corpus*, 12) entre Gela e Camarina, Monte Saraceno (*Corpus*, 29), Contrada Tumazzo (*Corpus*, 26) e Castelazzo di Palma (*Corpus*, 25) entre Gela e Agrigento, e Montagna di Marzo (*Corpus*, 17) entre Gela e a *khóra* calcídia a norte, todos são dedicados a Deméter e/ou Core (exceto Castelazzo di Palma, cuja atribuição do culto não é certa).

Em se considerando o que foi até aqui exposto, é necessário considerar esses espaços sagrados em seus contextos históricos, geográficos, sócio-políticos e religiosos particulares. Em um primeiro momento, se discutirão as fundações desses espaços no contexto da expansão da *khóra* gelense. É um percurso histórico que leva em conta os aspectos geo-políticos e religiosos na conquista e tomada de posse da *khóra*, seus caminhos e fronteiras físicos. Em seguida, se procurará discutir as relações entre gregos e não gregos que eram perpassadas por esses espaços sagrados, os caminhos e fronteiras culturais.

3.1. Conquista e infra-estruturação sagrada da *khóra* de Gela.

Após a fundação, Gela iniciou um rápido processo de conquista de sua *khóra* (Fig. 4.4): primeiro a planície fértil que cercava a colina costeira, a qual já devia estar sob o controle dos lúndios pré-assentados quando da fundação da cidade em 689/8 a.C. (Domínguez 1989: 284).

Para Piero Orlandini a planície estava em grande parte desabitada. Mas é provável que os assentados anteriores tivessem já estabelecido relações amistosas com os anelênicos dos confins da planície, e que pudessem ter assimilado aqueles que viviam

nela, mas sobre o que não se sabe nada (Domínguez 1989: 284). A consideração do material datado do século VIII a.C. encontrado na necrópole de Spina Santa (Orsi 1932; Orlandini 1956: 74; Adamesteanu, Orlandini 1960: 225-227), assim como as sepulturas encontradas em Farello, Santa Lucia e Monte Lungo, e em Settefarine a 10 km a norte de Gela (Veronese 2006: 362), sugerem que essa parte do território já estava ocupada no momento do ato de fundação (Muggia 1997: 77).

A fertilidade dessa região e a precocidade de sua ocupação evidenciam a forte conotação agrícola da *apoikia* ródio-cretense, que, apesar da aparente ocupação pacífica da planície, da necessidade de assegurar o seu controle teria levado à conquista dos centros sicanos de Omphake (*Paus.* VIII, 46, 3) e Maktorion, no vale do rio Gelas e seu afluente, já na metade do século VII a.C.

Omphake foi identificada com o assentamento de Butera (Fig. 4.4; Monte Desusino: *Corpus*, 15). O achado da necrópole de Piano della Fiera documenta um *faciès* ‘sicano’, seguido de uma fase mista greco-‘indígena’ datada de 660/50 a.C. e que mostra conexões com a fase mais antiga da necrópole de Gela (Orlandini 1976b; Muggia 1997: 77, n. 105).

Entre os séculos VI-III a.C. a região foi ocupada por fazendas gregas, como as encontradas em Fiume di Mallo, Priorito, Milingiana, S. Giulio (Orlandini 1976b), pequenas unidades domésticas entre 338-1584 m² compostas por vãos quadrangulares justapostos e que estavam associadas a implantações produtivas, como a oficina cerâmica de Manfria, e postas em distâncias fechadas de modo a formar um grosso adensamento que totalizava algumas centenas de hectares (Muggia 1997: 79).

E relacionado ao assentamento, próximo das cabanas ‘sículas’ está o pequeno santuário campestre de Fontana Calda (*Corpus*, 14), datado da segunda metade do século VII a.C. e dedicado a Deméter e Core. O achado em Marchito, também próximo a Butera, de um grafite votivo dedicado à Héracles datado da segunda metade do século VI a.C. pode ser tomado como evidência para a existência de um santuário do herói na hinterlândia de Gela (Fischer-Hansen 2002: 135; Muggia 1997: 79, n. 115).

Também os santuários de Castellazzo di Palma (*Corpus*, 25) e Contrada Tumazzo (*Corpus*, 26) se situavam em um ponto semelhante. Ambos foram fundados na segunda metade do século VII a.C. na região de Palma di Montechiaro, entre Licata e Agrigento, que teria sido ocupada pelos gelenses durante sua marcha que culminou com a fundação de Agrigento²¹ (Orlandini 1976i). Em Piano della Città, nos arredores, ainda havia um *frúrion*.

Castellazzo ficava sobre uma plataforma ligeiramente inclinada a sul que dominava toda a via costeira que dividia Gela de Agrigento, uma planície rica que se estendia até o mar (Adamesteanu 1966). A 5 km de distância ficava o santuário de Contrada Tumazzo, dedicado a Deméter e Core, e ligado a uma fonte de sulfúrio, em estreita relação com o assentamento anelênico que o precedeu.

Licata também foi fundada pelos gelenses durante essa marcha (De Miro 1962: 128). Na região de Mollarella, um promontório sobre o Monte Eknomos a oeste de Licata, dominando a margem oeste da foz do rio Salso, foi erigido um santuário dedicado a Deméter e Core em meados do séc. VI a.C. (*Corpus*, 27). Na margem leste foi fundado no século VI a.C. um santuário sobre o Monte Desusino (*Corpus*, 15), também outro centro anelênico.

Georges Vallet falou sobre a preocupação das cidades gregas coloniais em delimitar suas margens costeiras (Vallet 1996c: 483). É o que se nota em Gela nesse momento, quando em meados do século VII a.C., os santuários de Castellazzo di Palma, Contrada Tumazzo e Mollarella foram fundados de modo a definir a *eskhatia* gelense nessa área, tendo a foz do rio Salso como marco. Foz sobre a qual o controle também era essencial para a expansão para o interior, o que se iniciou em seguida (Veronese 2006: 365).

Nota-se que a fundação de Agrigento em 580 (*Tuc.* VI, 4, 5) ou 576 a.C. (*Pi.Ol.* 2, 93-96) por obra dos gelenses, marcou o término de uma marcha pela faixa costeira que acontecia ao mesmo tempo em que o intenso processo de penetração para o interior, do que as ocupações de Butera (Omphake) e Monte Bubbonia (Maktorion) são os marcos de que na metade do século VII a.C. os gelenses controlavam toda a planície fértil (De Miro 1962: 122-123), os *campi geli* a que se referiam os autores de época Romana (*Vir.Aen.* III, 701).

²¹ Outros sítios relacionados com a marcha gelense pela costa em direção ocidental são Manfria, desde a segunda metade do século VII a.C.; Licata; Montelusa, com primeiros materiais datados do primeiro quarto do séc. VI a.C. (De Miro 1962).

Maktorion foi identificada por Piero Orlandini com o assentamento de Monte Bubbonia (*Corpus*, 19), que ficava na margem da planície a norte de Gela, sobre um monte com 595 m de altura, entre dois vales fluviais, dos rios Gelas-Maroglio e Salso, área que permitia o controle das vias de penetração até Caltagirone e Piazza Armerina; e de onde era possível avistar toda a linha da costa oeste de Gela, até Camarina (Orlandini 1976e; Pancucci 1977; Muggia 1997: 77, n. 106). Localização que tornava a posse imprescindível aos gelenses para assegurar a posse da planície de Gela (Domínguez 1989: 293).

Em 598 a.C. Siracusa fundou Camarina na costa sul da ilha, a leste de Gela. É da mesma época a fundação do santuário de Feudo Nobile (*Corpus*, 12), também dedicado a Deméter e Core, na foz do rio Dirillo, onde passava a antiga estrada que ligava Siracusa, Acras e Casmene ao território das duas pólis, Gela e Camarina (Veronese 2006: 406), o que leva a pensar na relação entre o santuário e a grande disputa territorial entre as duas, e onde a presença do santuário gelense marca a fronteira entre Gela e Camarina, estabelecida no rio Dirillo (Veronese 2006: 364).

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* calcídia a leste ou à remota região setentrional. Durante esta penetração dos gelenses para o interior, no entanto, eles acabaram entrando em conflito com grupos anelênicos, especialmente na região norte²² onde estavam alguns dos mais importantes de seus assentamentos na região.

Além dos já citados Monte Bubbonia e Butera, através do vale do rio Salso, ainda na segunda metade do século VII a.C., ocorreu a ocupação gelense de Monte Saraceno²³ (*Corpus*, 29), um assentamento anelênico a c. 20 km da foz, onde, após a destruição, se iniciou rapidamente a reconstrução. Ao plano urbano, disposto em terraços na base da montanha, se adicionou próximo do único portão da cidade recém murada, um santuário rural dedicado às divindades ctônias, sem estruturas de pedra (Urquhart 2010: 135).

No final do século VI a.C. a área passou a estar sob o controle de Agrigento, que reestruturou substancialmente o assentamento, inclusive com a construção de um

²² Especialmente em Monte Saraceno, Monte Desusino, Butera, Monte Bubbonia, a região da atual cidade de Caltagirone – Monte San Mauro (Gabba, Vallet 1980).

²³ Traços de destruição e incêndio no registro arqueológico evidenciam uma ocupação violenta em c. 650 a.C. (Urquhart 2010: 126).

frúrion, correspondendo com o momento em que Agrigento atuava no sentido de definir uma fronteira oriental com relação à Gela, sua metrópole (De Miro 1962: 143).

Monte Saraceno é um bom exemplo acerca das disputas territoriais entre as pólis sicilianas e sobre o uso dos espaços sagrados nas afirmações de posse sobre esse território. O espaço sagrado, neste caso, não recebeu qualquer tipo de estruturas monumentais, mas como se verá adiante, a sua presença é altamente significativa, na medida em que os santuários de fronteira se integravam ao território como parte de um estímulo político, social e econômico que necessitava do santuário, criando zonas neutras – já que sagradas – em áreas que eram potencialmente contestadas (McInerney 2006: 33-34).

A partir de Monte Saraceno e ao longo do vale do Salso, Gela penetrou para o interior, ocupando e/ou relacionando-se com os assentamentos anelênicos de Sabucina (*Corpus*, 22; 23, com culto a Deméter e Core atestado), Capodarso (*Corpus*, 24) e Gibil-Gabib (*Corpus*, 21), onde são conhecidas as fundações de espaços sagrados gelenses; além de Vassallaggi²⁴, Caltanissetta-collina del Redentore, Fagaria e Cozzo Garlatti, áreas ainda pouco exploradas e cujas explorações futuras podem revelar outros espaços sagrados.

No lado oriental do vale do Salso, primeiro, Sabucina, que na segunda metade do século VII a.C. parece ter estado em contato com os gelenses, quando o assentamento foi ocupado por uma nova área de habitações em casas retangulares em relação com uma série de importações proto-coríntias e coríntias e imitações de formas e motivos gelenses (Domínguez 1989: 316-317) e quando aparece uma primeira área de culto, que com a construção dos muros gregos e toda a reorganização urbana grega na metade do século VI a.C., acabou se tornando externo, e que foi certamente dedicado ao culto de Deméter e Core.

No século início do séc. VI a.C. Gibil-Gabib, também do lado oriental do vale do Salso, foi fortificada e recebeu um espaço sagrado, próximo ao centro anelênico, em meio a colinas férteis que descem até o rio Salso (Veronese 2006: 425). E que se relaciona com a cerâmica gelense encontrada, da mesma época. Na segunda metade do

²⁴ Vassallaggi foi um importante centro anelênico ocupado pelos gelenses. Com uma muralha de 4 km de extensão e extensas necrópoles com grande número de vasos gregos que datam desde a metade do século VI a.C. até a metade do século III a.C. Desde o fim do século VI a.C. as cinco colinas que formavam que formavam o assentamento estavam ocupadas por casas de tipo grego com cerâmicas também gregas (Domínguez 1989: 325).

mesmo século apareceram casas em estilo grego, ao mesmo tempo em que os enterramentos passaram a ser feitos em tipo grego (Domínguez 1989: 315).

Por fim Capodarso, do lado ocidental do vale do Salso, quase de frente para Sabucina e Gibil-Gabib, do outro lado do rio. Capodarso e Sabucina foram os espaços sagrados mais distantes da *khóra* de Gela, demarcando a *eskhatia* gelense com relação aos territórios de Agrigento e à *khóra* calcidia a norte. Como interpreta Francesca Veronese, os dois estavam em uma posição significativa, como últimos baluartes seguros da presença de Gela no território. A norte de Capodarso, os sítios passam a estar fora da ‘paisagem de poder’ de Gela (Veronese 2006: 368).

O rio Dirillo se conformou como limite com a *khóra* de Camarina e o rio Salso como limite com a *khóra* de Agrigento. O vale dos rios Gelas e Maroglio se tornou uma via de comunicação central na *khóra* de Gela, cujo controle foi essencial para assegurar a posse de todo o interior. Assim, o controle da região montanhosa que circunda a planície também fez parte da segunda fase de expansão do território gelense, seja para garantir o controle da planície, seja para prosseguir a penetração mais para o interior (Domínguez 1989: 285).

Dinu Adamesteanu fala que todas as colinas em torno da planície foram praças fortes anelênicas no período pré-grego: Manfria, Monte Lungo, Sette Farine, a região a sudeste do Maroglio e, do mesmo modo, põe em manifesto que “no século VI a.C., todas essas instalações foram transformadas em pólis: os ritos funerários, os monumentos sacros, o princípio em que se inspiram as fortificações são, nesta época, totalmente gregos” (Adamesteanu 1957 *apud* Domínguez 1989: 286).

É neste contexto que se situam as ocupações de localidades como Butera e Monte Bubbonia, que foram precedidas, provavelmente, pelo controle das faixas costeiras e das desembocaduras dos rios (Domínguez 1989: 286). Montagna di Marzo (*Corpus*, 17), com um santuário dedicado a Deméter *Tesmofóros* datado da metade do século VI a.C., também se insere nesse complexo sagrado que buscava garantir a posse e afirmar a soberania gelense na região montanhosa que contornava a planície de Gela.

Monte San Mauro (*Corpus*, 20), no vale do Maroglio, teve um processo semelhante ao de Monte Bubbonia (Domínguez 1989: 298; Muggia 1997: 77, n. 108; Veronese 2006: 364). A presença grega também é atestada desde a metade do século VII a.C., quando se iniciou o desenvolvimento das habitações com casas em estilo grego e a necrópole com enterramentos de tipo também totalmente grego. O templo

sobre a ‘colina 3’, datado do século VI a.C., assim como o material dos *bothroi* da ‘colina 1-2’, são todos atribuídos a Deméter (e, talvez, Core).

Monte Bubbonia e Monte San Mauro fazem exercer a soberania gelense sobre o vale do Maroglio, nos confins com o território calcídio (Procelli 1989: 682; Veronese 2006: 364). Assim como aconteceu em Monte Saraceno, durante o século VI a.C. Monte San Mauro parece ter passado para a área de influência de Leontini, na *khóra* calcídia, o que se evidencia por, dentre outros elementos, o achado de uma lei calcidesa datada de fins do século VI a.C. no interior do templo Arcaico (Spigo 1977; Procelli 1989: 682), e o que coincide com o momento em que a irradiação calcídia era especialmente importante na Sicília sul-oriental (Domínguez 1989: 301).

A área sacra de Piano Camera (*Corpus*, 13) está em um local que constitui um caso interessante. O santuário ficava em meio à planície de Gela, em um complexo rural totalmente cercado por fazendas. As terracotas arquitetônicas do templo, assim como o material associado, foi certamente produzido no local, dada a sua feitura desajeitada (Veronese 2006: 408). A área provavelmente tinha grandes dimensões e abrigava os camponeses que praticavam agricultura nos arredores, evidenciando uma divisão do território em lotes cultivados com mão-de-obra ‘indígena’, a qual era responsável, pelo menos, pela produção de fundo (Panvini, Caminneci 1993-1994: 830 *apud* Veronese 2006: 408).

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 *frúria*, assumindo a afirmação da presença helênica frente às populações indígenas (Gabba, Vallet 1980: 567) e assegurando a posse do território frente às demais pólis gregas, “fazendo do sagrado o instrumento do seu avanço” (Veronese 2006: 372).

Mas cabe ainda entender como esses espaços sagrados se constituíam como marcos da presença gelense no território.

É notável que essas regiões que constituem as fronteiras e caminhos (as vias fluviais e estradas) eram densamente ocupadas por verdadeiras cidades, com muros, necrópoles e habitações.

Na planície não se notam assentamentos desse tipo, assim como, exceto por Piano Camera no centro da *khóra* e os santuários ao redor da *ásty* vistos anteriormente, nota-se a ausência de espaços sagrados distribuídos pela planície. Ao redor das colinas que

cercam a planície, no entanto, encontram-se fazendas estavelmente instaladas. Essa realidade não tem relação com a particularidade geográfico-morfológica da região, mas sim com o regime de condução agrária (Muggia 1997: 78).

É provável que os *kleroi* da planície fossem geridos diretamente pelos grandes proprietários habitantes da *ásty*, contando com a condução do trabalho agrícola por pessoas não residentes na *khóra*, o que se refletiu em um sistema infraestrutural mais modesto e não permanente, produzindo um registro arqueológico menos visível; similar ao que se verifica na *khóra* de Poseidônia, com a cultura cerealífera na planície e culturas especializadas sobre as colinas (Muggia 1997: 78).

Em se observando os modos como se organizou a *khóra* de Metaponto (Adamesteanu, Vatin 1976; Greco 2001: 184), pode-se pensar, para a ocupação da planície de Gela, onde predominava o cultivo do trigo, que a permanência por longos períodos não era necessária. Diferente do que acontecia em áreas mais distantes, na região montanhosa, onde se nota a existência de fazendas no entorno de verdadeiros centros urbanos com ruas, áreas de habitação, necrópoles e áreas culturais (Muggia 1997: 78-79), o que pressupõe a necessidade de uma permanência mais prolongada no local. Mas, antes de tudo, pressupõe a necessidade de garantir a posse do território com relação às populações não gregas anteriormente instaladas.

A organização desses centros, a exploração agrária dos arredores e a instalação de espaços sagrados, assim Dinu Adamesteanu e Claude Vatin perceberam para a *khóra* metapontina com as fundações dos santuários de Hera na Tavola Palatina e de Zeus (ou Ártemis) em San Biagio della Venella, nos indicam “que nesta época o território indígena já era considerado como propriedade metapontina” (Adamesteanu, Vatin 1976: 115), e na *khóra* de Gela, propriedade gelense.

Mas em Metaponto, na metade do século VI a.C., ao mesmo tempo em que a hinterlândia foi coberta por casas rurais de tipo grego, as fronteiras da *khóra* receberam três *frúria*, em Cozzo Presepe, em Pomarico Vecchio e outro em Pisticci, todos relacionados a antigos centros anelênicos, marcando a posse metapontina do território (Adamesteanu, Vatin 1976). Em Gela o fenômeno foi diferente, particularidade que caracteriza o grande interesse de seu estudo.

Essas áreas distantes do centro urbano, ao invés de centros fortificados, receberam espaços sagrados, fundados em pontos estratégicos do ponto de vista da paisagem, apresentando-se como marcos da posse gelense. Esses espaços sagrados só podem ser entendidos nesse contexto. Eles fazem parte de uma paisagem que engloba o uso e a

exploração do território, tanto na planície quanto nas áreas montanhosas e fronteiriças, a convivência de gregos e não gregos em centros urbanizados situados nesses espaços fronteiriços, as disputas territoriais entre Gela e pólis vizinhas, assim como a dimensão política que o culto a Deméter e Core era revestido em Gela. Para tal, ainda cabe discutir como os espaços sagrados se articulavam com todos esses domínios de natureza social, econômica e política.

Já se tratou acima que é notável que esses espaços sagrados se apresentam como marcos do poder de Gela na definição de seu território e de suas fronteiras. E já se discutiu como essas áreas eram economicamente organizadas e exploradas, habitadas por gregos e não gregos, onde os espaços sagrados estavam inseridos e com o que estavam articulados. Em seguida, fazendo o movimento oposto, do santuário para a paisagem, tratar-se-á como esses espaços sagrados puderam se constituir como parte da paisagem de poder de Gela.

Esta imagem de *khóra* e *eskathiá* densamente ocupadas e economicamente exploradas mina a contraposição entre centro e periferia da pólis. E o que se contrapõe à própria visão simbólica que temos deste espaço a partir dos gregos, tido como âmbito de rusticidade selvagem, como espaço natural estrangeiro em relação ao ordenamento político-cívico. Esta, como notou Maurizio Giangiulio, corresponde à uma perspectiva ideológica bastante precisa, que é a da aristocracia da *ásty* (Giangiulio 2006: 338).

Não se pode, assim, considerar o espaço simbólico, como representado através das fontes textuais – especialmente as do mundo grego balcânico (p. ex. Alceu, 130; Arquíloco, 185, v. 2; *Hdt.* VI, 127, 2; *Sof.Phil.* 144, 171, 708-15, 1018; *Plut.Lys.* 29, 11) – como o espaço real, e que a conotação destas fronteiras não se possam traduzir em realidades topográficas ou mesmo sócio-econômicas (Giangiulio 2006: 340) ou políticas e religiosas em um sentido material, no que se refere ao culto.

Platão (*Leg.* 745c-d) e Aristóteles (*Pol.* 1330a, 14-25), ao falar sobre a pólis ideal, propuseram que os lotes de terra dos cidadãos fossem divididos em duas partes: um na vizinhança dos muros e outro na hinterlândia, o que é significativo acerca da imagem das margens territoriais da pólis com relação à vida da comunidade política (Giangiulio 2006: 341). Essa bipartição teria como fim remediar os perigos para a unidade e a sobrevivência da pólis. Os terrenos longínquos do centro urbano teriam uma consequência disruptiva, explicitando uma preocupação com relação à coesão cívica. “Em suma, a imagem de uma *eskhatiá* excluída da vida cívico-política, domínio de

cabras e lenhadores, é estranha a esta representação e à realidade de seu espaço” (Giangiulio 2006: 342).

Do mesmo modo, os espaços sagrados fundados nessas áreas estavam em relação com a dimensão cívica, política e econômica que existia na *khóra* e nas fronteiras. Derrubando a imagem de liminaridade que até então se tinha tanto dessas áreas quanto dos espaços sagrados (Polinskaya 2003; McInerney 2006).

É significativo que quase todos esses santuários espalhados pela *khóra* a partir de 13500 m da *ásty*, e cuja atribuição do culto rendido nos é conhecida, fossem dedicados a Deméter e Core²⁵. E também é significativo, mesmo que se possa atestar frequentações mais antigas nos sítios, que todos os espaços sagrados dotados de templos foram construídos entre o fim do século VII a.C. e a metade do VI a.C., o que coincide com a resolução da *stasis* e a epifania de Deméter em Gela como divindade revestida de caráter político, propiciadora de coesão social. Evento que acaba se transformando em um mito de território que se funde com o mito da terra que já reconhecia Deméter e Core como protetoras da Sicília.

Irad Malkin explica a necessidade de se distinguir os mitos da terra daqueles ligados ao território (entendido o ‘território’, vale lembrar, como uma relação entre espaço, lugar e poder). “‘Terra’ significa um aspecto físico, um espaço em aberto, não demarcado, com seus campos, montanhas, rios, linhas de costa, e muito mais. ‘Território’, por outro, significa os limites dentro dos quais uma comunidade política vê seus espaços na terra” (Malkin 1996b: 10).

Assim, o mito que conta que a Sicília foi dada de presente por Zeus a Perséfone (*Pi.Nem.* I, 13) é um mito de terra, que relaciona as *Duas Deusas* à ilha. O evento do uso, por Telines, dos instrumentos sagrados das deusas ctônias para conciliar os grupos dissidentes em Gela, o que garantiu a *hierofantia* das divindades aos Deinomênidas (*Hdt.* VII, 153), mesmo que tenha efetivamente acontecido, tornou-se um mito de território – funcionou como tal – na medida em que foi usado para, primeiro, legitimar a expansão da pólis gelense ao relacioná-la à principal divindade da ilha; depois, para conferir prestígio e legitimar os Deinomênidas na tirania – sobre Gela, e sobre toda a ilha.

²⁵ Cultos ctônios em geral são atribuídos quando não há certeza sobre quem era a divindade titular do espaço sagrado, mas aos quais se pode identificar a natureza ctônia do culto (presença de altares típicos, os *bothroi*, sacrifícios, etc.). Cf. *Corpus*, 12-29; Tabela 1 (Cap. 3). Montagna di Marzo recebeu um templo apenas no século IV a.C., mas aí o processo de ocupação gelense do centro anelênico é considerado tardio (Veronese 2006: 414). E Camarina (*Corpus*, 29) apenas no século V a.C., obra de Gélon, quando o tirano reconstruiu a cidade.

Assim, é possível ver os espaços sagrados enquanto afirmações do poder da pólis gelense – e a partir do início do século V a.C., do tirano gelense – quando se entende esse aspecto político de que o culto a Deméter e Core foi revestido com o mito territorial que se constituiu a resolução da *stasis*.

Francesca Veronese, observando os espaços sagrados dedicados a Deméter e Core na área ródio-cretense (Gela e Agrigento), nota a preferência por pontos de destaque, como dorsos, encostas e altos de colinas (Veronese 2006: 614). Posições de visibilidade que denotam a importância de que é revestido o lugar de culto. Em se considerando o até aqui exposto pode-se concluir com a pesquisadora que, “o controle territorial através da realidade do sagrado foi neste caso perfeitamente realizado” (Veronese 2006: 616).

Há mais uma questão importante no que diz respeito à visibilidade dos espaços sagrados. Sua colocação em pontos de destaque na paisagem é essencial, mas também deve-se considerar como o edifício se apresentava, arquitetonicamente.

Gela possuía uma rica e importante tradição na produção de uma coroplástica de um tipo bastante particular (Hirata 1986). A ausência de fontes acessíveis de mármore para a escultura teria encorajado os artífices gelenses a utilizarem outros materiais, o que resultou na produção local de terracotas arquitetônicas figuradas e pintadas que se iniciou na metade do VI a.C. e durou até a destruição de 405 a.C. e que servia para decorar os templos, muitos deles construídos em madeira ou argila (Orsi 1906: 571-572; Orlandini 1968: 28), alguns tendo apenas as fundações feitas em pedra. Em função disso, nos sítios de muitos dos espaços sagrados gelenses, só são encontradas as fundações de pedra (quando essas existiram) e as terracotas arquitetônicas (Wohl 1977: 76).

O templo de Monte San Mauro, por exemplo, tinha estruturas de madeira revestidas de terracotas arquitetônicas com cores e frisos, e talvez com estátuas e relevos, de acordo com “o gosto grego dos séculos VII e VI a.C.” (Orsi 1906: 573). As terracotas arquitetônicas de Gela foram, assim, uma estrutura fundamental, abundante e visualmente rica e colorida dos templos gelenses dos séculos VI e V a.C.

Elementos comuns são acrotérios (terminações dos telhados) em antefixos de palmetas, silenos e górgonas, telhas pintadas e acromáticas, *kalypter hegemon* com antefixos de górgonas e de silenos, entre outros detalhes, sendo esses alguns dos mais impressionantes.

Mas a tradição coroplástica gelense é bastante particular, sendo facilmente reconhecível por sua tipicidade. Gela constituiu um centro de manufatura coroplástica

cuja tradição foi independente no quadro da tradição siciliana (Orsi 1906: 574; Wohl 1977: 78). Um bom exemplo são os antefixos que reproduziam formas inusuais de faces de górgonas, mais humanizadas, sem presas e cobras, que contrastam, por exemplo, com os antefixos de Tarento, com qualidades monstruosas mais pronunciadas; “as antigas convenções iconográficas monstruosas são aqui justapostas à uma sensibilidade mais plástica” (Wohl 1977: 78).

Assim, um templo gelense era facilmente reconhecível, onde quer que ele estivesse, pois os seus elementos arquitetônicos e decorativos afirmavam a identidade gelense do edifício. O templo realmente se apresentava iconograficamente como um marco da tomada de posse do território por parte de Gela, especialmente ao se considerar as escolhas topográficas de destaque. Sendo possível a gregos de qualquer origem reconhecer a presença gelense manifesta fisicamente na arquitetura e na decoração do edifício.

No entanto, a relação das populações anelênicas com esses espaços sagrados, muitos deles fundados no interior de seus assentamentos, pelo menos a princípio, era perpassada também por outras questões, as quais analisaremos a seguir.

3.2. *A sociabilização ritualizada: sacrifício e comensalidade.*

Em sociedades arcaicas as instituições sociais tem um caráter difuso, o que faz com que a sociedade procure mobilizar essas instituições para regularem o seu cotidiano (Sahlins 1970: 15). 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-Strauss (1973; 1983), 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 grego Arcaico 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 *symposion*, instituição identificável a partir do séc. VII a.C., e que, segundo Oswyn Murray (1997: 208-209), se forma como uma organização exclusiva que visa manter a hegemonia de um grupo no interior de um mundo mais vasto, a pólis.

O *symposion* é uma instituição social central no mundo grego, de Homero à época Helenística. Louise Pantel sublinha que a partir do fim do período Arcaico, o *symposion* 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” (Pantel 1985: 147). Nesta análise não trataremos do *symposion*, mas da refeição pública seguida do sacrifício sangrento que era realizada no contexto do espaço sagrado; trata-se de outra cerimônia, a *thusia*, o sacrifício de consumo alimentar²⁶.

Na *thusia* a refeição era precedida do sacrifício de sangue²⁷, que, por excelência, é a forma de socibilização com a divindade (Mauss 1923-24: 22). O sacrifício estabelece uma ligação entre o sacrificador e o deus, pois os deuses, como “dadores de bens”, também aspiram um contra-dom (Burkert 1993: 146), 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 deuses (Murray 1996: 202).

Os órficos e os pitagóricos, opondo-se aos valores da pólis, rejeitavam o sacrifício animal, o que Jean-Pierre Vernant e Marcel Détienne (1979) vêem como simbólico com relação ao valor político do sacrifício, o qual servia como instrumento sagrado que formava e dava coesão ao grupo político. O caráter político do sacrifício animal é evidente, mas há outras questões que devem ser consideradas.

Para Walter Burkert (1983; 1993) o ato do sacrifício, a violência empregada na morte do animal, é o que é compartilhado por toda a comunidade, quando as mulheres choram e gritam estridentemente – o “costume grego do grito sacrificial” – apresentando-se como o clímax emocional do ritual (Burkert 1993: 129). Vernant, ao

²⁶ Sobre a *thusia* cf. Burkert 1993; e Pantel 1985.

²⁷ 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 1899: 12).

contrário, não acredita na função central do ato de matar o animal, o que nota a partir de representações de rituais e mitos em vasos, onde referências à violência e *selvageria* são excluídas; e concede papel de destaque à refeição sacrificial, momento em que a comunidade se afirma através do ato de compartilhar e consumir a carne oferecida ao deus (Détienne, Vernant 1979).

Através de uma vasta análise da documentação textual disponível, Jan Bremmen conclui que ao se observar os objetivos explícitos dos gregos com relação aos sacrifícios, procurar uma única fórmula para explicá-los é cair em enfoques reducionistas.

É absolutamente verdadeiro que o sacrifício é um abate ritual que constitui uma comunidade, e é um abate para comer, mas [...] é igualmente verdadeiro que o sacrifício é muito mais do que isso. É também uma ocasião para a demonstração de força física, para as demonstrações de *status*, para ter um bom jantar, para demonstrar as fronteiras de um grupo e, acima de tudo, para se aproximar dos deuses (Bremmer 2007: 144).

Um ato ritual de função tão central para uma comunidade não pode ser reduzido a apenas um significado, o qual é apenas adicionado do aspecto religioso, assim como não pode ser reduzido a apenas um de seus momentos; o ritual em sua totalidade dá significado à todos os domínios da vida da comunidade.

E o espaço sagrado 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, caso das *skéné* que serviam às tesmoforiantes, como as que existiam no *Tesmofórion* de Bitalemi (*Corpus*, 09).

Há salas de banquete por toda a parte em ruínas de santuários e de outros locais públicos das pólis; 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 sacrificada (Pantel 1985: 136-137).

Em uma inscrição de Sicione datada entre o fim do séc. VI e o início do V a.C., onde aparece o mais antigo uso do termo *hestiatorion*, há a definição de que o povo de Sicione era formado por aqueles que tinham a posse comum da sala de banquetes (Pantel 1985: 139); 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 banquetes comuns ritualizados em uma cidade de fins da época Arcaica.

Essas cerimônias não eram esporádicas. Tratavam-se de ocorrências normais estruturadas de acordo com um calendário de festividades regulares, e 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 decretos²⁸ (Murray 1996: 202-203).

O estabelecimento de relações com as populações anelênicas também era perpassado pela religião. A evidência textual nos reporta alguns casos 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 por isto o direito de ser reconhecido como cidadão daquela cidade (*Hdt.* I, 50-54).

Essas relações também se estabeleciam através da participação das comunidades anelênicas nos ritos que envolviam a comensalidade. Homero, por exemplo, menciona hecatombes que eram seguidas por festas que eram compartilhadas com os Etíopes e com os Feácios (Bremmen 2007: 139).

No Monte Saraceno (*Corpus*, 29), um dos com evidente caráter sacro corresponde a um *hestiatorion*, o que pressupõe uma atividade comunal que pressupõe o compartilhamento do alimento em um ambiente sacralizado. O mesmo se identifica de forma muito mais destacada em Morgantina, assim como em outros diversos assentamentos por toda a Sicília, o que faz com as informações sobre o tema sejam bastante numerosas (Domínguez 2010: 148).

É importante levar em conta que os modos de contato entre grupos, como disse Lévi-Strauss, se estabelecem através de trocas de mensagens, trocas de dons e trocas de mulheres, o que só acontece entre interlocutores já estruturados (Lévi-Strauss 1973), ou seja, o contato só pode ser estabelecido *inter pares*, e como veremos, os primeiros contatos de fato aconteceram entre elites gregas e indígenas, que tratavam diplomaticamente através de um contato formalizado e ritualizado que estruturava uma *φιλία* (= “amizade”, no sentido de criação de parentesco, como exposto acima) (Nenci, Cataldi 1983: 583-584). Relação a partir da qual se podiam realizar as trocas de

²⁸ Alguns exemplos de calendários de sacrifícios instituídos por lei que, apesar de tardios, são bastante completos: calendário do *demos* de Érquia, *LSCG* 18 (início séc. IV a.C.), calendário de Míconos (Cíclades), *LSCG* 96 (c. 200 a.C.), sobre o banquete público (*demothoinía*) em Egíale (Amorgos – Cíclades), *IG IX I*² (2) 582 (207 a.C.), calendário de Éritras (Ásia Menor), *Ierythrai* 207 (séc. II a.C.).

mulheres – casamentos mistos (Gallo 1983; Van Compernelle 1983) – e a participação conjunta nos rituais em santuários.

Rosa Maria Albanese Procelli (2003: 113) percebe que até o contato com os gregos a partir do séc. VIII a.C. as estruturas sociais das populações analênicas 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 família (Domínguez 2010), e que, do mesmo modo, a organização social passasse pela religião através de ritos de sociabilização.

Deste modo, como nota Giuseppe Nenci (1983: 587), esse tipo de relação também era praticada no interior das sociedades analênicas da Sicília, como se pode suspeitar a partir de Diodoro da Sicília, quem fala da συνθήκαι entre sículos e sicanos (*Dio.Sic.* V, 6, 4). O que permite considerar que, lhes sendo um modo de relação habitual, não fosse estranho praticá-lo com os gregos assentados na costa.

Assim acontecia nos santuários gregos estabelecidos em territórios anteriormente ocupados por outras populações, do que há vários exemplos na Ásia Menor, na Magna Grécia e na Sicília. E o caso também dos espaços sagrados gelenses na sua *khóra*, como veremos.

3.3. Interações e hibridismos culturais.

Impõe-se então a questão da relação dos grupos não gregos com os espaços sagrado gregos na *khóra* de Gela, para o quê as necrópoles de Montagna di Marzo (*Corpus*, 17), Monte Bubbonia (*Corpus*, 19), Sabucina (*Corpus*, 22; 23) e Gibil-Gabib (*Corpus*, 21) trazem dados significativos sobre essa relação. Nelas aparecem enterramentos da elite analênica realizados em tipo grego, o que implica 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 dos espaços sagrados, entre o fim do séc. VII e meados do VI a.C., essas elites também teriam passado a frequentá-los, participando, assim, nos ritos de sociabilização tipicamente gregos e, conseqüentemente, na vida religiosa e cívica – mesmo que não possamos dizer também, política.

Não se trata de ‘helenização’, em se considerando os ‘indígenas’²⁹ 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 culturais (Dietler 1999: 476; Gruzinski, Rouveret 1976:162-163).

Pesquisadores atentos a questões teóricas e alinhados à 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 anterior (van Dommelen 2005).

Seria simples afirmar que os ‘indígenas’ da Sicília foram ‘helenizados’ por estarem consumindo bens e práticas de origem grega. A explanação do consumo intercultural 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, na consciência e na identidade (Dietler 1999: 183).

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’ (Renfrew 1994) 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 antes (Dougherty, Kurke 2003).

Chris Gosden (2005) traz um caso que ilustra a dinâmica do contato, considerando a agência de objetos e de pessoas com diferentes identidades no processo de mudança

²⁹ Sobre 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 Domínguez (2010), “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-estado 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 (diferenças pouco relevantes, no geral) pudessem ter servido de mecanismo interno para demarcar possíveis diferenciações entre essas populações.

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 nativa, 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” (Gosden 2005: 199). 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.

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 ‘indígenas’, mas um híbrido destes.

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” (Meneses 1993: 210). 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 ‘indígena’ 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 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 Sahlins (1985), 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 Dietler (1999: 485-486) 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 grega (Villard 1988), o que se exemplifica bem com a tumba encontrada em Vix, onde, além da maior *krátera* 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 – aparecem nas tumbas da aristocracia local junto de objetos de prestígio político, como os típicos punhais hallstatticos (Duval *et all.* 1988: 11-18). Este contexto de achado revela que o aparato grego para o consumo do vinho, assim como a *Coca Cola* entre os Lou, foi incorporado 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’³⁰ 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 céltica³¹.

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.

Em Montagna di Marzo (*Corpus*, 17) a presença na necrópole de cerâmica datada do século V a.C., de produção local com inscrições em alfabeto grego (com algumas letras que lembram inscrições sículas), mas em um idioma não grego, assim como as cabanas-templo de Sabucina (*Corpus*, 22), são também indicativos a respeito de formas culturais híbridas que se foram formulando.

O que também se vê especialmente em Monte Bubbonia (*Corpus*, 19), em Monte Lavanca Nera (*Corpus*, 16), em Gibil-Gabib (*Corpus*, 21) e em Sabucina (*Corpus*, 22; 23) é que foi a elite não grega 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’ (Gruzinski, Rouveret 1976: 177). 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.

Essas relações entre elites podem ser entendidas a partir do enfoque da *peer polity interaction*, que, segundo Colin Renfrew, “designa toda gama de intercâmbios que ocorrem (incluindo imitação e emulação, competição, modos de guerrear, e intercâmbios de bens materiais e de informações) entre unidades sócio-políticas as quais estão situadas em vizinhança ou fechadas uma à outra no interior de uma mesma região

³⁰ Para um exemplo desta interpretação cf. Joseph Déchelette. *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*. IV. Second âge du fer ou époque de La Tène. Paris: Picard, 1927, p. 1069-1070.

³¹ Sobre a arte céltica cf. Paul-Marie Duval. *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. Jean-Baptiste Colbert de Beaulieu. *Traité de Numismatique celtique*. I. Méthodologie des ensembles. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

geográfica, ou em alguns casos, mais distantes” (Renfrew 1991: 1 *apud* Hirata 2011: 197, n. 98).

Enfoque que tem sido utilizado para analisar as relações entre as tiranias da Magna Grécia e da Sicília (Hirata 2011: 197), mas que também pode ser útil para pensar as relações entre gregos e não gregos, a partir do momento em que se assume, como propôs Giuseppe Nenci (1983), que o contato ritualizado entre as aristocracias gregas e as aristocracias ‘indígenas’ pode ser vista como uma relação *inter pares*. A atitude dos autores gregos de privilegiar, ao se referir às populações anelênicas da Sicília, o termo ἐγχώριος (= “[que vive] na *khóra*”) ao termo βάρβαρος (= “bárbaro”) é significativo a este respeito (Nenci, Cataldi 1983: 582).

Veremos agora como essas relações puderam se estabelecer através dos espaços sagrados fundados na *khóra* de Gela. Será possível notar esses espaços como um lugares de interação e integração social – de comunhão – entre gregos e não gregos, a partir do quê – o contato – se formulam novas formas de identidade e cultura.

3.4. Gregos e não gregos nos espaços sagrados da khóra de Gela: contato, consumo, e hibridização – uma paisagem integradora.

As cidades gregas da Sicília possuíam um raio de influência que se irradiava, em diferentes graus, sobre os grupos próximos; assim, para além das fronteiras da *khóra* a presença de objetos gregos não tinha sempre o mesmo significado. Esses objetos, por vezes presentes em depósitos não gregos, como muitos sítios a norte de Capodarso (Veronese 2006: 368), são testemunhos da adoção pelas populações anelênicas de certas formas da religiosidade grega, ou, menos pretenciosamente, da simples adoção de objetos gregos para os fins mais diversos, constituindo-se, geralmente, como objetos que conferiam prestígio ao seu proprietário, constituindo-se como evidências de um consumo conspicuo.

Francesca Veronese (2006: 561-569) definiu as áreas de influência das pólis 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

confim. No caso de Gela, há santuários fundados em quase todas as distâncias até o máximo de 43 km.

É interessante o caso de Monte Bubbonia (*Corpus*, 19), a 22 km a norte da *ásty* de Gela, em uma área que do ponto de vista da ‘paisagem do poder’ gelense de Veronese, estaria em uma área de influência média, pelo menos em fins do período Arcaico, momento que coincide com as edificações gregas no centro anelênico. 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 da necrópole, entre outras estruturas que indicam um intenso contato com Gela.

As posições desses espaços sagrados são ligadas à ideia do controle da pólis gelense sobre o território, a sua *khóra*. E a divindade tutelar do santuário deve assegurar a segurança da *khóra*, assim como a sua prosperidade (Polignac 1995). Apesar de o primeiro contato entre ródio-cretenses e ‘indígenas’ ter sido marcado pela violência, especialmente nos assentamentos a norte da *khóra* (Monte Desusino, Monte Bubbonia, talvez Monte San Mauro³²), a situação parece ter rapidamente se alterado (Domínguez 2006: 324), o que se observa em praticamente todos os sítios, 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. Assim como a sua segurança, na medida em o santuário assumia a função de local de contato entre os dois grupos, integrando essas comunidades à vida religiosa de Gela.

A chegada dos gregos na Sicília significou mudanças na vida das populações que lá habitavam. Durante os séculos VIII e VII a.C. muitos novos assentamentos foram fundados no interior, nas regiões montanhosas; muitos deles ocupavam pontos elevados que controlavam áreas de conexões entre rios e que os ligavam ao mar (Hodos 2006: 99). Foram esses os centros fortificados, como já dito, a que Dinu Adamesteanu se referiu nas montanhas ao redor da planície de Gela que foram ocupadas pelos gelenses

³² T. J. Dunbabin (1948: 115-119) afirmava que o assentamento anelênico anterior desapareceu no início do século VII a.C., o que não teve relação com a presença grega quase um século depois. Já Paolo Orsi assinalava que os elementos gregos se assentaram junto aos sículos desde o final do século VII a.C., ainda que seja difícil dizer se as relações foram pacíficas ou se houve expulsão de indígenas. Adolfo Domínguez analisa com propriedade que esta presença é consequência dos contatos prévios dos sículos com os gregos de Gela, mas também com os calcídios (Catânia ou Leontini). E, seguindo Orsi, ainda que o aspecto grego seja patente no século VI a.C., a estrutura das casas não é semelhante à qualquer pólis grega (não há um conjunto orgânico de casas, ruas, muralhas e templos). Sendo o templo da ‘colina 3’ sinal da presença grega, seja por conquista pacífica ou violenta (Domínguez 1989: 299-301).

entre o fim do século VII e no século VI a.C. (Adamesteanu 1957 *apud* Domínguez 1989: 286).

As cidades gregas exerciam uma forte pressão política e econômica sobre as fronteiras de suas *khórai*, o que deriva em parte de necessidades econômicas, pois os eficientes mecanismos de trocas, manifestos nas evidências arqueológicas, mantiveram as cidades gregas desde suas fundações, o que foi causado por diversos tipos de bens manufaturados provenientes de várias partes do Mediterrâneo (Domínguez 2006: 325).

Apesar da escassa documentação, pode-se dizer que estamos tratando de sociedades que se organizavam em chefias, algumas mesmo em tipo ‘tribal’, providas de elites de caráter guerreiro (Albanese Procelli 2003: 115), e de base agropecuária, com acesso diferenciado a produtos exóticos segundo a sua localização geográfica (Domínguez 2010: 135). Assim, para além dos usos cotidianos nas cidades gregas e nos ritos funerários de seus cidadãos, muitos bens foram também usados para induzir economicamente as populações que viviam nas vizinhanças. As elites anelênicas buscavam por bens em circunstâncias de competição social e econômica nos quais as manufaturas gregas tornaram-se bens de prestígio (Domínguez 2006: 326).

Essas áreas acabaram se tornando verdadeiros ‘satélites’ econômicos das cidades gregas, onde se introduziram novos meios de produção e técnicas agrícolas de modo a satisfazer as necessidades da cidade. Ao mesmo tempo, esses novos meios e técnicas encorajaram o desenvolvimento de novas técnicas pelos próprios nativos, o que se nota pela existência de formas cerâmicas feitas para estocagem, de manufatura não grega, mas com clara influência helênica (Domínguez 2006: 327).

O que se vê é a criação de sociedades locais de caráter multicultural, onde o elemento helênico serviu de estímulo para novas formas a serem adaptadas e reinterpretadas dentro de sociedades não gregas (Antonaccio 1997: 180-188 *apud* Domínguez 2006: 332). Sabucina (*Corpus*, 22; 23) é um notável exemplo dessas novas formas culturais originadas a partir do contato com os gelenses (De Miro 1983).

No plano religioso, o caráter da organização social e política dessas populações se traduz no predomínio de uma religião que preside todos os aspectos da vida econômica e dos âmbitos de poder, que podiam ir desde o familiar até o gentilício, com o que se pode concordar em linhas gerais com Emanuelle Ciaceri, para quem “a primeira manifestação do sentimento religioso dos primeiros habitantes da ilha, os Sículos, se referisse mais ou menos diretamente às fases da vegetação e aos elementos telúricos” (Ciaceri 1911: 2 *apud* Domínguez 2010: 136).

Os achados nos depósitos de Sabucina de oferendas dos séculos VII-VI a.C. alusivas ao mundo pastoral, como uma figurinha coroplástica de uma cabra, e restos de sacrifícios animais, indicados por abundantes ossos de porcos, levam a pensar na realização de cultos de tipo ctônio pelas populações locais (Albanese Procelli 2003: 214). Nos estratos de meados do século VI a.C., foram encontradas cerâmicas de produção local junto de cerâmicas áticas de fundo negro, além da decoração arquitetônica da cabana-templo, que lembra os grupos acroteriais de Gela e Camarina, mesclando os modelos da arquitetura grega, reinterpretada em um estilo que mescla uma decoração superabundante, “típica da mentalidade ostentatória indígena”, cavaleiros, discos acroteriais, *gorgoneia*, cabeças de Silenos, “e que traduz cânones arquitetônicos gregos em elementos estruturalmente diversos, como a coluna dórica transformada em pilastras sulcadas (Albanese Procelli 2003: 214).

O que se evidencia em Sabucina, assim como em Monte Bubbonia (e outros centros como Morgantina, Ramacca, Cozzo Matrice, Polizzello) é a adoção de formas helênicas de templos, com plantas retangulares bipartidas, o que é sintomático do caráter seletivo das populações anelênicas na adoção de alguns aspectos do culto grego, como uma adequação das novas arquiteturas públicas e sacras aos módulos das estruturas tradicionais indígenas (Albanese Procelli 2003: 214-215).

E estrutura que vem em par com a difusão de cultos ctônios. E o que também indica uma relação entre essas populações e a presença de residentes gregos nesses centros, os quais “introduziram estes cultos, conectados à terra e à sua capacidade frutífera, que poderiam ser compreendidas pelos locais, identificando-se com práticas indígenas precedentes” (Albanese Procelli 2003: 215).

O caso da *stasis* de Gela contado por Heródoto (VII, 153) é instrutivo sobre o assunto. Um grupo de cidadãos gelenses abandonaram sua cidade para se dirigirem a um centro anelênico, Maktorion (Monte Bubbonia), pensando, como Dunbabin (1948: 113) que este centro ainda não devia pertencer a Gela, já que assim estariam fora da autoridade da pólis gelense. O que o evento indica é que uma parte dos cidadãos gelenses, composta de indivíduos tanto de origem grega quanto não grega, “encontra refúgio em um lugar que já conheciam os gregos, mas onde seriam bem recebidos pois haveria certa afinidade entre ambos os grupos” (Domínguez 1989: 329).

Telines se utilizou apenas dos instrumentos sagrados – τὰ ἱερὰ - das deusas ctônias, Deméter e Core/Perséfone. Se levar-se em conta que existia a veneração de divindades ctônias entre as populações anelênicas, não é de se estranhar que, se

houvesse grande número de elementos de origem não-grega na população de Gela, este também teriam compreendido o profundo significado da ação de Telines (Domínguez 1989: 330).

Para Giuseppe Nenci, parece ter havido uma preocupação em representar, através da comum concessão religiosa de divindades, um elemento de coesão, quando então os espaços sagrados assumiram um reconhecido e recíproco prestígio (Nenci, Cataldi 1983: 586). O que vai ao encontro do que afirmou Biagio Pace, para quem as vinculações que o culto às *Duas Deusas* tinham com o elemento não grego, presentes em praticamente todas as cidades sicilianas desde os primeiros momentos, se deveria à comum orientação agrária das atividades principais de ambos os grupos (Pace 1946: 470-471 *apud* Domínguez 1989: 330).

A presença de santuários dedicados à divindades femininas de caráter ctônio, e mais especificamente à Deméter e Core, enquanto divindade da vida agrária, propiciadora da fertilidade dos campos de cultivo, está em relação, deste modo, com a dinâmica interna do território e da relação com as populações anelênicas (Albanese Procelli 2003: 215).

Também não é irrelevante o fato de se tratarem de cultos reservados às mulheres, quem em sociedades arcaicas são tradicionalmente desconfiadas com relação a mudanças radicais (Childe 1975: 101). As mulheres são as responsáveis pela educação das crianças, ao que se deve esse conservadorismo, na medida em que sua preocupação é com a manutenção da ordem – material e espiritual – do mundo, onde estaria assegurada a segurança de seus filhos. Por outro lado, ao aceitarem as mudanças, as mulheres se tornam “a expressão da ‘alteridade’ na sociedade grega” (Albanese Procelli 2003: 215).

A verificação de que os primeiros assentados gregos se constituíam de pequenos grupos, com poucas mulheres, ou nenhuma³³ (van Compernelle 1983: 1038). O que teria difundido o hábito de se realizar casamentos mistos, entre gregos e mulheres indígenas, pelo menos nos primeiros anos das apoikias; somente em um segundo

³³ A questão da presença de mulheres gregas nos contingentes que fundaram as apoikias da Magna Grécia e da Sicília é bastante controversa. As evidências são, em geral, mudas a este respeito, o que pode se dever a uma mentalidade sensivelmente diferente da nossa, onde a presença feminina não é um problema com que se preocupar. René van Compernelle analisa alguns casos dessas fundações e percebe que, de modo geral, a mulher grega estava ausente nas expedições e que, por isso, os casamentos com mulheres indígenas parecem ter sido comuns, não se constituindo como um problema de ordem sócio-política na mentalidade do homem grego (van Compernelle 1983).

momento haveria uma preocupação em afastar os indígenas com a intenção de preservar a *helenidade* das pólis (Gallo 1983: 705).

Pelo mesmo motivo se teria buscado a mão-de-obra dessas populações, com o objetivo de trabalhar a *khóra*, talvez em regime de escravidão ou de servidão. Em um primeiro momento, no entanto, a necessidade de mulheres para formar novas famílias era ainda maior do que a necessidade de escravos ou servos (Gallo 1983: 706). Essas conexões não eram casuais: mulheres e escravos são duas categorias excluídas da pólis grega e a nova comunidade formada pelos colonos precisava apropriar-se desses elementos para poder funcionar (Gallo 1983: 706).

Na mentalidade do ‘homem cidadão’ grego, a mulher era um instrumento político de reprodução, o que fazia com que o casamento com mulheres não gregas não fosse um problema, mas, ao contrário, uma solução. Mas os casamentos mistos ainda podem ser vistos para além de necessidades causadas pela ausência de mulheres gregas. Lévi-Strauss, modo dito, indicou como o casamento exogâmico se constitui como um dos principais meios de se estabelecer alianças e evitar conflitos (Lévi-Strauss 1973); e, como sublinhou Jean-Pierre Vernant, é notável como no mundo grego Arcaico, as aristocracias se servissem de uniões matrimoniais para contrair alianças, em particular no caso de casamentos com estrangeiros (Vernant. ‘Le mariage en Grèce archaïque’, *PP*, XXVIII, 1973: 51-74 *apud* Gallo 1983: 707).

Esses casamentos, ao servirem como meios para estabelecer alianças, também incluía territórios anelênicos como esferas de influência de interesses mútuos, como espaços que compartilhavam direitos e leis (Domínguez 2006: 328), o que o texto legal em alfabeto e dialeto iônio encontrado no santuário de Monte San Mauro (*Corpus*, 20) sugere: a inclusão dessa área na esfera de influência das cidades calcídias, em oposição à influência exercida até então por Gela (Procelli 1989: 687).

São notáveis, na necrópole de época Arcaica de Mégara Hibléia, por exemplo, a presença das duas culturas, ainda sem assimilações entre elas, o que caracteriza o conservadorismo das práticas funerárias – assim como religiosas – e onde se verifica em necrópoles de tipo grego a presença de fíbulas anelênicas, ornamentos femininos que indicam que as mulheres não gregas foram inseridas na sociedade ‘colonial’, as quais conservaram seus ornamentos habituais (Gallo 1983: 706-707; Albanese Procelli 2003:

143). Também em Ísquia a presença dessas fibulas indica que a maioria das mulheres dos colonos gregos eram não gregas (Buchner 1975³⁴: 79 *apud* Gallo 1983: 707).

No domínio religioso, a presença de elementos não gregos nos espaços sagrados gregos, como por exemplo no *Tesmofórion* de Bitalemi (*Corpus*, 09) – ou a presença de elementos gregos em espaços sagrados locais, como visto no caso de Sabucina (*Corpus*, 23) – podem indicar que as crenças da mulher não grega foram incorporadas no novo meio social (van Compernelle 1983), em se considerando o citado caráter conservador tanto da mulher nessas sociedades, quanto do próprio domínio religioso.

A celebração da *Tesmofória*, nesse contexto, pode ter agido como veículo de interação nas comunidades anelênicas através dessas mulheres casadas com homens gregos, graças ao significado agrário do rito, que associava aspectos da fertilidade da terra com a fecundidade humana (Albanese Procelli 2003: 215).

A presença de objetos também não gregos datados da segunda metade do século VII a.C. no *Tesmofórion* de Bitalemi, é um claro indício a este respeito – mas que deve ser tomado com necessária prudência, pois podem tratar-se de objetos ‘tesaurizados’ – mas que são significativos ao coincidirem com o momento em que os gelenses teriam abandonado uma política agressiva com relação às populações da ilha, e o que se traduziu na proliferação de locais de culto gregos por toda a *khóra*.

Deste modo, essas populações poderiam ter mantido as estruturas de seus próprios cultos – também agrários e ‘ctônios’ – os quais puderam ser apropriados pelos gregos, servindo de elemento integrador entre os grupos anelênicos e gregos por meio de um culto comum. E o texto de lei encontrado em Monte San Mauro mais uma vez evidencia um aspecto dessa integração. Depositado em um edifício sacro (Spigo 1976), a exemplo do que era feito no mundo grego, mostra aspectos jurídicos das relações entre cidades gregas e centros anelênicos.

E lembrando do papel político de Deméter e Core em Gela, os cultos puderam servir aos gelenses como meio de dominação política e de afirmação de posse sobre o território (Domínguez 2006: 339). Esses espaços sagrados desempenharam uma importante função no contato entre gregos e não gregos, assim como nos processos de interação e transformação.

³⁴ G. Buchner. ‘Nuovi aspetti e problemi posti dagli scavi di Pithecusa con particolari considerazioni sulle oreficerie di stile orientalizzante antico’. AA.VV. *Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*. Cahiers du Centre Jean Bérard, Nápoles, 1975.

O caso de Gela evidencia como esses espaços foram importantes na definição do território; na fronteira entre âmbitos etnicamente diversos, assumiram, durante os séculos VII-VI a.C., a função de realizar uma osmose entre diferentes realidades culturais e de normalizar as recíprocas atividades produtivas, econômicas e políticas (Polignac 1995).

Todas essas evidências põem abaixo a ideia de que o mundo material grego poderia ter sido vistos como ‘fetiche’, ou, como signo de um helenismo – enquanto signo de prestígio social – ao qual as elites locais gostariam de se vincular. Mas outros dados como o desenvolvimento ao longo do século VI a.C. de escritas anelênicas baseadas no alfabeto grego (como as encontradas em Montagna di Marzo), a organização dos quarteirões de habitações em sistemas regulares, assim como a emergência de edifícios de prestígio (políticos ou sagrados), e o uso dos espaços sagrados gregos pelas populações locais, indicam uma intensa interação.

Ao longo do século V a.C., esses centros se foram transformando de *komai* (vilas) em verdadeiras pólis, como sugere Diodoro da Sicília (V, 6) ao se referir aos Sicanos (Domínguez 2006: 330). O que se pode notar claramente em Monte Bubbonia, Monte Saraceno, Sabucina, Montagna di Marzo e Monte San Mauro, assim como, em diferentes graus, em praticamente todos os centros anelênicos pela *khóra* de Gela.

O novo mundo material originado do contato afetou as relações humanas locais (Gosden 2005: 208), 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, assim como criou novas relações hierárquicas entre si e com relação aos gregos. Esse ‘helenismo materializado’ foi agente sobre a consciência dos não gregos, mas também e ao mesmo tempo, os não gregos foram agentes ao realizarem a sua interpretação desse novo mundo.

O helenismo foi interpretado: uma *krátera* ática, que para o grego servia para armazenar 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 afirmação do poder de Gela, foi tido pelos indígenas como um local de culto para as suas próprias divindades, então sincretizadas com as gregas. 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 a heledidade já se

havia feito presente – o santuário já não era mais um marco de presença estrangeira, mas sim um elemento cotidiano, incorporado às regras espaciais e paisagísticas locais.

Como dito, o espaço sagrado era um local privilegiado para a realização do banquete ritual. Em se considerando que o santuário em centro anelênico foi frequentado tanto pelas populações locais, ou ao menos por sua elite, é de se pensar que dos ritos de comensalidade que aconteciam no âmbito do espaço sagrado grego ambos os grupos estavam presentes, o que faria com que os laços entre os indivíduos e grupos, o que inclui gregos e não gregos, fossem criados e fortalecidos em um espaço sagrado que formalizava essas alianças; os não gregos, assim, entravam em comunhão entre si e com os gregos, muitos dos quais poderiam inclusive habitar esses centros, casados com mulheres locais que teriam assumido funções importantes no culto às deusas ctônias.

Entende-se comunhão não em um sentido estritamente religioso – cristão – mas como toda ação que vise a criação de laços que formam uma comunidade – religiosa e cívica – sendo mais um meio do que um fim de se estabelecer relações entre grupos e indivíduos.

As populações anelênicas entre os séculos VII e VI a.C., integradas com a população grega, participa de um modo de vida comum, cultuando as mesmas divindades (Nenci, Cataldi 1983), estabelecendo o contato através de uma participação conjunta no culto, e que é possibilitada por alianças firmadas por meio de casamentos mistos, onde a mulher não grega pode ter sido ativa na vida dos espaços sagrados – pela comunhão – que origina o fermento que formula novas formas culturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

OS ESPAÇOS SAGRADOS ENTRE PAISAGENS SAGRADAS E PAISAGENS POLÍTICAS

O conjunto formado pelos espaços sagrados fundados por Gela foi analisado no contexto de enfoques teóricos e metodológicos provenientes de diversas origens, mas que se apresentam como complementares. A *Arqueologia da Paisagem* enquanto conjunto de estratégias de análise associadas a enfoques como a *Arqueologia Cognitiva*, proposta por arqueólogos como Colin Renfrew e Ezra Zubrow – e a *Arqueologia do Culto e da Religião* e a *Arqueologia do Poder*, onde se pensam os conceitos de *peer polity interaction*, de *consumo conspícuo* e outros; ainda em conjunto com noções pós-coloniais, como o *hibridismo cultural*. Todo esse escopo teórico-metodológico permitiu organizar a documentação disponível a fim de levantar hipóteses sobre as quais dissertamos ao longo do quarto capítulo e cujos resultados são aqui sintetizados.

A Arqueologia Cognitiva, como definida por Renfrew, constitui-se como “o estudo dos modos passados de pensar, como inferidos a partir de restos materiais” (Renfrew 1994: 3). Foi o que se buscou: entender como os Antigos percebiam a sensação (Merleau-Ponty 1999) do sagrado e do poder, e como eles estabeleciam relações sociais uns com os outros, a partir dos restos materiais dos espaços sagrados como partes de paisagens. Esses restos materiais não se apresentam, assim, como os objetivos da análise, mas sim como os objetos através dos quais se buscou entender as *práticas* (Bourdieu 2007) que a eles estavam subjacentes.

Para Renfrew, o modo mais concreto de se aplicar o enfoque cognitivo seria imaginar cada indivíduo como possuidor de um ‘mapa cognitivo’ do mundo (Renfrew 1994: 10), por meio do qual o homem dá significado ao mundo em que vive; e o que ele faz através da formulação de símbolos (Bahn, Renfrew 1991: 339). Mas o significado desses símbolos não é universal, como defenderam os teóricos ligados às correntes junguianas: ele está, sim, circunscrito a uma tradição cultural particular. Os indivíduos de tal tradição, desde o seu nascimento, são formados de modo a entender os mesmos significados a símbolos particulares. Assim, o símbolo da cruz tinha um significado para os antigos celtas, que não é o mesmo dos cristãos; do mesmo modo, a cruz não traz os mesmos significados para todos os cristãos.

O templo gelense, como visto, tinha um significado para o grego da *ásty* de Gela, que não era o mesmo para os demais gregos da Sicília, diferente ainda para as

populações não gregas. As crianças humanas são formadas na *tradição* da cultura em que vivem (Childe 1942). O que se nota então é que a cultura material é o produto de pensamentos e de intenções humanas: de símbolos (Bahn, Renfrew 1991: 340). São o reflexo e também agentes na transformação das ideias, pensamentos e práticas.

Em Gela a definição das áreas de culto foi responsável pela formação dos laços entre os indivíduos e entre os grupos no interior da pólis; de modo a representar, para definir, comunidades de culto que eram, ao mesmo tempo comunidades políticas. Os cultos a Atena Lindia, Zeus Atabírios e Hera Argiva teriam representado e definido grupos que a princípio tinham origens diferentes, ao mesmo tempo em que lhes dava coesão e os hierarquizava, afirmando a proeminência ródia na fundação.

O culto ao oikista também afirmava essa proeminência, mas esboçava a unidade e a coesão dos grupos, primeiro ao se constituir como um culto propriamente gelense; segundo ao se situar em um ponto descentralizado com relação às demais estruturas urbanas, em um ponto significativo do ponto de vista da fundação da cidade, à vista do porto e da *ásty*.

Anos depois, com a ocorrência de uma *stasis*, vimos que o uso das relíquias sagradas de Deméter foi responsável pela rearmonização dos grupos sociais que estavam em conflito por questões ligadas à divisão de terras. A partir de então o culto territorial de Deméter teria passado a representar e garantir a coesão da comunidade cívica, identificada como uma nova comunidade de culto. Esta importância política de que o culto a Deméter se revestiu manifestou-se materialmente na fundação de uma série de espaços sagrados à ela dedicados ao redor de toda a *ásty* de Gela e por toda a *khóra*.

Em uma pólis cuja atividade agrária era tão importante, a questão da fertilidade passava a ser essencial. E em se considerando a natureza do pensamento e do sentimento religioso dos Antigos gregos, é natural que o culto a Deméter tenha se revestido de tão grande importância, o que se traduziu em um impacto sobre a própria vida cívica, explicando porque Deméter foi tida como divindade ideal para solucionar a *stasis* e harmonizar os grupos sociais em Gela. A importância de Deméter, assim, precede, e por isso explica, a sua apropriação política.

O que se traduziu na constituição de uma paisagem sagrada formada por uma infraestruturação do território marcada pelos espaços sagrados dedicados às divindades ctônias. Deméter, assim, se relacionava com o exercício do poder, na medida em que era

a *khóra* que provia as bases materiais para a existência desse poder; com Deméter e Core, que proviam suas bases espirituais.

O que se nota no 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 *frúria*, assumindo a afirmação da presença helênica frente às populações indígenas e assegurando a posse do território frente às demais pólis gregas, “fazendo do sagrado o instrumento do seu avanço” (Veronese 2006: 372).

Essas áreas distantes da *ásty* de Gela, ao invés de centros fortificados, receberam espaços sagrados, fundados em pontos estratégicos do ponto de vista da paisagem, apresentando-se como marcos da posse gelense. Mas esses espaços sagrados só podem ser entendidos em seus contextos. Eles fazem parte de uma paisagem que engloba o uso e a exploração do território, tanto na planície quanto nas áreas montanhosas e fronteiriças, a convivência de gregos e não gregos em centros urbanizados situados nesses espaços fronteiriços, as disputas territoriais entre Gela e pólis vizinhas, assim como a dimensão política que o culto a Deméter e Core era revestido em Gela.

Dimensão que fez com que os cultos pudessem servir aos gelenses como meio de dominação política, desempenhando uma importante função no contato entre gregos e não gregos, assim como nos processos de interação e transformação. O contato com as populações não gregas, assim, representou a criação de sociedades locais de caráter multicultural, onde o elemento helênico serviu de estímulo para novas formas a serem adaptadas e reinterpretadas dentro de sociedades não gregas.

O caso de Gela evidencia como esses espaços foram importantes na definição do território; na fronteira entre âmbitos etnicamente diversos, assumiram, durante os séculos VII-VI a.C., a função de realizar uma osmose entre diferentes realidades culturais e de normalizar as recíprocas atividades produtivas, econômicas e políticas.

As populações anelênicas entre os séculos VII e VI a.C., integradas com a população grega, participa de um modo de vida comum, cultuando as mesmas divindades, estabelecendo o contato através de uma participação conjunta no culto, e que é possibilitada por alianças firmadas por meio de casamentos mistos, onde a mulher não grega pode ter sido ativa na vida dos espaços sagrados – pela comunhão – que origina o fermento que formula novas formas culturais.

Estudos mais detalhados sobre a composição e a organização das necrópoles, dos assentamentos dos centros anelênicos – que depois se tornaram verdadeiras pólis – com suas casas e áreas públicas, e dos modos de exploração econômica da *khóra*, ainda

podem trazer muitas informações que, postas em relação com esses espaços sagrados, ainda poderão suscitar muitas discussões e levar a um entendimento mais integrado sobre a vida e sobre como se percebiam esses espaços no passado.

Assim como estudos sobre a apresentação arquitetônica dos templos – reconstituições, dentro do que for possível ser feito – em se levando em conta as peculiaridades naturais da paisagem, poderão dar conta de um quadro visual mais preciso sobre a constituição dessas paisagens sagradas e políticas. Para tal, seria necessário um detalhado estudo sobre as técnicas e estilos arquitetônicos típicos gregos, assim como a consideração das tradições anelênicas. Dentro do quê e partindo dos restos das decorações em terracota arquitetônica dos templos seria possível hipotetizar como muitos desses espaços sagrados se apresentavam visualmente nas paisagens de que eram parte.

Essas documentações podem trazer dados interessantes para se realizar novas discussões sobre os temas tratados ao longo desta Dissertação, como a relação entre gregos e não gregos, a mulher não grega e os casamentos mistos, sua participação no culto e a formação da sociedade em ambiente colonial a partir da constituição de comunidades de culto nas quais essas populações anelênicas participavam.

Um tema que ainda pode ser explorado – em se abarcando casos também em outros pontos do mundo grego – é a constituição da natureza da divindade de Deméter enquanto propiciadora de cidadania, e na função fundamental da mulher nesses cultos: a mulher, então, como já sugeriu François de Polignac (1995), participando de um culto definidor da comunidade cívica, poderia ter desfrutado de uma cidadania, mesmo que latente, pois não se traduzia em participação política, mas que latejava na sociedade ao se definir por via religiosa?

Com isto, temos que é possível ao arqueólogo não se ater exclusivamente sobre a descrição de sua documentação, e, através de um corpo teórico-metodológico bem definido, chegar ao homem do passado, momento em que o arqueólogo se torna historiador (Childe 1972). E além, pode-se de fato conhecer a vida material desse homem do passado, mas também compreender os seus modos de pensar (Renfrew 1994) e de representar o seu próprio mundo, configurando-se a Arqueologia como História Cultural (Morris 2000).

PRANCHAS DE FOTOS

Índice

- I. 1. Gela – Molino a Vento. Fotografia com vista a partir de Molino a Vento (do quarteirão de habitação) em direção ao rio Gelas, a leste. No fundo, o moderno complexo industrial petroquímico de Gela, que fica depois do rio Gelas (Sítio eletrônico *Scoprire Caltanissetta*: <http://www.scoprirecaltanissetta.it/archivio/gela/luoghi/acropoli>).
- I. 2. Gela – Molino a Vento. Fotografia da coluna dórica do opistódomo do templo C, séc. V a.C., com 7,75m de altura (*Encyclopaedia Britannica*, Mairani – CLICK/Chicago).
- II. 1. Gela – Acrópole. Fotografia de satélite (Google Earth) sobre a área da acrópole de Gela.
- III. 1. Gela – Carrubazza. Modelo de templo em argila (Orlandini 1968: 32, fig. 11).
- III. 2. Gela – Predio Sola, c. 540-480 a.C. Grande máscara em terracota de Deméter/Perséfone encontrada em Predio Sola (Bennett 2002: 254)
- III. 3. Gela – Predio Sola, Séc. VII a.C. Lâmpada de argila configurada (Orlandini 1968: 38, fig. 20).
- IV. 1. Gela – Bitalemi. Fotografia da colina de Bitalemi a partir da margem ocidental do rio Gelas. Pode-se ver o tabernáculo de entrada do que ainda restava do antigo santuário cristão no tempo de Paolo Orsi (Orsi 1906: 575-576, fig. 386).
- IV. 2. Gela – Butera/Fontana Calda. Fotografia de satélite (Google Earth) da vista da localidade de Fontana Calda a partir do centro de Butera.
- V. 1. Gela – Butera. Vista a partir de noroeste – Fontana Calda está atrás da colina; Gela e o Mediterrâneo ao fundo (Congiu: 61, fig. 13).
- V. 2. Gela – Monte Desusino. Vista para norte (Monte Etna ao fundo).
- VI. 1. Gela – Monte Desusino. Vista para sudeste – Golfo de Gela ao fundo (Foto: Archeoclub de Gela).
- VI. 2. Gela – Monte Lavanca Nera. Vista geral (Foto: @szafarana In. Panoramio).
- VII. 1. Gela – Monte Lavanca Nera. Vista a partir do Monte Lavanca Nera (Foto: Archeoclub de Gela).
- VII. 2. Gela – Montagna di Marzo. Fotografia de satélite (Google Earth), voltada para Sul, da vista de Montagna di Marzo em relação à *ásty* de Gela e à Piazza Armerina.
- VIII. 1. Gela – Montagna di Marzo. Fotografia de satélite (Google Earth), voltada para Leste, de Montagna di Marzo e os pontos para os quais os sítios estavam voltados: Monte Etna, Catânia e Siracusa (não visível).
- VIII. 2. Gela – Montagna di Marzo. Tumba leste 31, copo ático com inscrição grafitada; ânfora com inscrição pintada; elmo de bronze com parte das bochechas de cabeça de Sileno (Albanese Procelli 2003: Prancha XXXII, 1, 2).

IX. 1. Gela/Licata – Casalicchio. Fotografia de satélite (Google Earth), voltada para Norte, da localidade de Casalicchio (na área circulada) na encosta do Poggio Marcato Agnone.

IX. 2. Gela – Sabucina. Modelos de templos em terracota. Séc. VII e VI a.C., respectivamente (Panvini 2009).

X. 1. Gela – Sabucina. Tumba sudeste 78, bacia com borda perolada com inscrição incisa *dupsetas emi* (Albanese Procelli 2003: Prancha XXIX, 5).

X. 2. Gela – Castellazzo di Palma. Vista da costa a partir da plataforma de Castellazzo di Palma (foto: Archeoclub de Gela).

XI. 1. Gela – Capo Soprano. Restos do muro de Timoleonte (foto: acervo Perseus).

Tábuas de Fotos

1

2

Fotografia da área da acrópole de Gela

1. Área do *temenos* do *Athenaion* sobre uma colina mais elevada com relação ao restante da plataforma.
- A-B. Local dos templos A e B. Pode-se ver a colina do opistódomo do templo B.
- C. Área do templo C. Pode-se ver os traços dos edifícios culturais que faziam parte do *temenos*.

(a partir de *Google Earth*, em 17/05/2012)

1

2

3

1

2

1

2

1

2

1

2

1

2

1

2

1

2

1

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Lista de Abreviações¹

AA	Archäologischer Anzeiger
AJA	American Journal of Archaeology
Annales ESC	Annales. Économies, Sociétés, Civilisations
AR	Archaeological Reports. The Society of Promotion of Hellenic Studies
Arch.Sc.Soc.des Rel.	Archive des Sciences Sociales des Religions
BCH	Bulletin de Correspondance Hellenique
CQ	Classical Quaterly
CRAI	Comptes-Rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres
Darch	Dialoghi di Archeologia
DARG	Daremberg, Saglio (eds.). <i>Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines</i> . Paris: Hachette, 1918.
DHA	Dialogues d'Histoire Ancienne.
FGrH	Felix Jacoby. Fragmente der Griechischen Historiker
FHG	Karl Müller. Fragmenta Historicorum Graecorum
GRBS	Greek, Roman, and Bizantine Studies
JS	Journal des Savants
LIMC	Lexicon Iconographicon Mythologiae Classicae
MCV	Mélanges de la Casa Vélazques
MDAI(R)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Mitteilungen.
MEFRA	Mélanges de l'École Française de Rome – Antiquité.
MonAnt	Monumenti Antichi
NSc	Notizie Scavi
PP	La Parola del Passato: rivista di studi antichi.
RBN	Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie.
RE	August Pauly, Georg Wyssowa, Wilhelm Kroll, Kurt Witte, Karl Mittelhaus, Konrat Ziegler (eds.). <i>Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft</i> : neue Bearbeitung. Stuttgart: J.B. Metzlerscher Verlag, 1894-1980.
REA	Revue des Études Anciennes
Rev.Hist.	Revista de História. São Paulo

¹ As abreviações seguem o *L'Année Philologique*.

RH	Revue Historique
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
RivTopAnt	Rivista di Topografia Antica
RN	Revue Numismatique
SMSR	Studi e Materiali della Storia delle Religioni

Fontes Textuais

ATENEU. *The Deipnosophistae*. Harvard: Harvard University Press. V.1, 1955; V.2, 1956; V.3, 1957; V.3, 1957; V.4, 1958; V.5, 1961; V.6, 1965; V.7, 1969. Loeb Classical Library.

CALÍMACO. *Hymns and Epigrams*; LYCOPHRON; ARATUS. Edição bilingue, com tradução do grego para o inglês de A. W. Mair e G. R. Mair. Harvard: Harvard University Press, 1921. Loeb Classical Library 129.

DIODORO DA SICÍLIA. *Bibliothèque Historique*. Edição bilingue, traduzida do grego para o francês por Ferd. Hoefer. Paris: Hachette, 1865.

ESTRABÃO. *Geographie*, T. I, II e III, Edição bilingue, traduzida do grego para o francês por Amadée Tardieu. Paris: Hachette, 1867

EURÍPIDES. *Tragédies d'Euripides*. Paris : Charpentier. Com tradução para o francês de M. Artaud, 1842.

HERÓDOTO. *Histoire*. T. I e II. Edição bilingue, traduzida do grego para o francês por Larcher. Paris: Charpentier, 1850.

HOMERO. *Hino Homérico II a Deméter*. Tradução do grego para o português, introdução e notas por Ordep Serra e Marina Martinelli. São Paulo: Odysseus, 2009.

HOMERO. *Odisséia*. 3 vols. Edição bilingue, traduzido do grego para o português por Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007.

PAUSÂNIAS. *Description of Greece*. 4 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918. Com tradução para o inglês de W. H. S. Jones.

PÍNDARO. *Olympian Odes, Pythian Odes*. Edição bilingue, traduzida do grego para o inglês por William H. Race. Harvard: University of Harvard Press, 1997. Loeb Classical Library 56.

PÍNDARO. *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*. Edição bilingue, traduzida do grego para o inglês por William H. Race. Harvard: University of Harvard Press, 1997. Loeb Classical Library 485.

POLÍBIO. *Histórias*. Brasília: Unb, 1996.

PLUTARCO. *Vies Parallèles*. 5 vols. Tradução do grego para o francês de Bernard Latzarus. Paris: Classiques Garnier, 1950.

TUCÍDIDES. *History of Pelloponesian War*. 3 vols. Edição biíngue, traduzida do grego por C. F. Smith. Harvard: University of Harvard Press, 1917. Loeb Classical Library 108, 109, 110.

VIRGÍLIO. *L'Éneide louvaniste*. Bruxelas: Bibliotheca Classica Selecta, 2009. Tradução comentada do latim por Anne-Marie Boxus e Jacques Poucet.

Fontes Bibliográficas

ADAMESTEANU, Dinu. 'Sicilia'. *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*. v. VII. Roma, 1966, p. 257-276.

ADAMESTEANU, Dinu. 'Mazzarino, Sicily'. In. Richard Stiwell, William MacDonald, Marian McAllister. *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*. Princeton-NJ: At University Press, 1976.

ADAMESTEANU, Dinu, ORLANDINI, Piero. 'Gela – Ritrovamenti vari'. *NSc*, 1956, p. 203-501.

ADAMESTEANU, Dinu, ORLANDINI, Piero. 'Gela. Nuovi Scavi'. *NSc*, série VIII, v. XIV, 1960.

ADAMESTEANU, Dinu, ORLANDINI, Piero. 'Gela: l'acropoli di Gela'. *NSc*, s. VIII, v. XVI, 1962.

ADAMESTEANU, Dinu, VATIN, Claude. 'L'arrière-pays de Metaponto'. *CRAI*, ano 120, n. 1, 1976, p. 110-123.

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

ALCOCK, Susan. 'O meio ambiente'. In. Paul Cartledge (ed.). *História Ilustrada da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

ANELLO, Pietrina. 'Punici e Greci dal 405/4 a.C. all'età timoleonteana'. In. Marina Congiu et al. *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C.* Caltanissetta-Roma: Salvatore Sciascia Editore, 2008.

ARBESMANN, P. 'Thesmophorien'. In. *RE* VI, 2, 1909.

ARENA, Sebastiano. 'Proposta per um parco archeologico e naturalistico a Montagna di Marzo'. In *attuazione della L.R.*, n. 20, Tit. II, Art. 20ss, 2000. Disponível em: <http://www.archeoplatia.org/content/view/18/48/>. Acessado em 01/07/2012.

ASHERI, David. *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia*. Torino: Accademia delle Scienze, 1966.

ASHERI, David. 'Note on the Resettlement of Gela under Timoleon'. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 19, H. 5, 1970a, p. 618-623.

ASHERI, David. 'Carthaginians and Greeks'. In. *The Cambridge Ancient History*. V. 4. Persia, Greece and Western Mediterranean, c. 525 to 479 B.C. 3 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1970b.

ASHERI, David. 'Sicily 478-431 B.C.'. In. *The Cambridge Ancient History*. V. 5. The Fifth Century B.C. 3 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1970c.

AUSTIN, Michel, VIDAL-NAQUET, Pierre. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1986.

BAHN, Paul, RENFREW, Colin. *Archaeology: theories, methods and practice*. Londres: Thames and Hudson, 1991.

BARRET, John C. 'Chronologies of landscape'. In. LAYTON, Robert, UCKO, Peter. *The Archeology and Anthropology of Landscape: shaping your landscape*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1999.

- BELLIA, Angela. 'Coroplastics with Musical Representation in the Sanctuary of Fontana Calda in Sicily'. [s/l]: [s/d], p. 67-76.
- BENNETT, Michael. *Magna Graecia: Greek Art from South Italy and Sicily*. Hudson Hills Press, 2002.
- BERGER, Shlomo. *Revolution and society in Greek Sicily and Southern Italy*. Stuttgart: Steiner, 1992.
- BERNABÒ BREA, Luigi. *Sicília*. Lisboa: Editorial Verbo, 1972. Coleção Historia Mundi (dir. Glyn Daniel).
- BÉRARD, Claude. 'L'héroisation et la formation de la cité: un conflit idéologique'. *Architecture et Société: de l'archaïsme grec à la fin de la République*. Actes du Colloque international organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et l'École Française de Rome (Rome 2-4 décembre 1980). Roma: École Française de Rome, 1983, p. 43-62. Collection de l'École Française de Rome 66.
- BESCHI, Luigi. 'Demeter'. *LIMC* III. Vol. 1. Zurique/Munique: Artemis Verlag, 1992, p. 844-908.
- BINTLIFF, John. 'Issues in the economic and ecological understanding of the *chora* of the Classical *Polis* in its social context: a view from the Intensive Survey Tradition of Greek homeland'. In: P. G. Bilde e V. Stolbie (eds). *Surveying the Greek Chora: the Black Sea Region in a comparative perspective*. Aarhus: Aarhus University Press, 2006, p. 13-26.
- BLAJ, Ilana, MALUF, Marina. 'Caminhos e Fronteiras: o movimento na obra de Sérgio Buarque de Holanda'. *Rev.Hist.*, n. 122, 1990.
- BOARDMAN, John. *The Oxford History of the Classical World*. Oxford University Press, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURGUET, Émile. 'Lesché'. In: *DARG*, 1918.
- BOWEN, John. 'Afterword: Landscapes of Power'. *Anthropological Forum*, vol. 19, n. 3, 2009, p. 339-347.
- BOYD, T., JAMESON, H. 'Urban and Rural Land Division in Ancient Greece'. *Hesperia*, v. 50, 1981, p. 327-342.
- BREMMER, Jan N. 'Greek Normative Animal Sacrifice'. In: Daniel Ogden (ed.). *A Companion to Greek Religion*. Malden/Oxford/Victoria: Blackwell, 2007, p. 132-144.
- BURKERT, Walter. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley, 1983.
- BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CARTER, Joseph Coleman. *Discovering the Greek countryside at Metaponto*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2009.
- CARTLEDGE, Paul. 'Quem eram os Gregos'. In: Paul Cartledge (org.). *História Ilustrada da Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- CHANEUX, Pierre. 'Inscriptions d'Argos'. *BCH*, v. 77, n. 1, 1953, p. 387-403.

- CHERRY, John. 'Survey'. In: Paul Bahn, Colin Renfrew (eds.). *Archaeology: the key concepts*. Londres: Routledge, 2005.
- CHILDE, Vere Gordon. *O que aconteceu na História*. São Paulo: Círculo do Livro, 1942.
- CHILDE, Vere Gordon. *A evolução cultural do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- CHILDE, Vere Gordon. *Para uma recuperação do passado: a interpretação do dado arqueológico*. Lisboa: Diffel, 1976.
- CIACERI, Emanuele. *Contributo alla storia dei culti dell'antica Sicilia*. [s.l.]: [s.n.], 1894.
- CLARK, Grahame. *Arqueologia e Sociedade: reconstrução do passado pré-histórico*. Coimbra: Livraria Almedin, 1966.
- COARELI, F., TORELLI, M. *Sicilia*. Roma/Bari: Laterza, 1988. Guide Archeologiche Laterza.
- COHEN, Émile. 'Thesmophoria'. In: *DARG* 1918.
- COLE, Susan Guettel. 'Demeter in the Ancient Greek City and its Countryside'. In: Richard Buxton. *Oxford Readings in Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- CONGIU, Marina. 'Aspetti geo-topografici e storici del comprensorio gelese: il caso degli abitati protostorici di Monte Desucri e di Butera'. [s/l], [s/d], p. 51-65.
- COURTILS, Jacques Des. 'Note de topographie argienne'. *BCH*, v. 105, n. 2, 1981, p. 607-610.
- CURCIO, A. 'Montagna di Marzo, Enna, Sicily'. In: Richard Stillwell, William L. MacDonald, Marian Holland McAlister. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976.
- D'ALLONNES, Olivier Revault. 'Musique et phénoménologie'. *Annales ESC*, ano 18, n. 2, 1963, p. 380-382.
- DE ANGELIS, Franco. 'Archaeology in Sicily 2001-2005'. *AR*, n. 53, 2006-2007, p. 123-190.
- DE MIRO, Ernesto. 'La fondazione di Agrigento e l'ellenizzazione del territorio fra il Salso e il Platani'. *Kokalos*, 8, 1962, p. 122-152.
- DE MIRO, Ernesto. 'Formi di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche: esempio da Sabucina'. *Modes de contacts et preocessus de transformation dans les sociétés anciennes*. Actes du Colloque de Cortone (24-30 mai 1981). Roma: École Française de Rome, 1983, p. 335-344 (Publications de l'École Française de Rome 65).
- DE MIRO, Ernesto. 'Licata'. *Enciclopedia dell'Arte Antica Classica e Orientale*. Suplemento II. Roma, 1995.
- DÉTIENNE, Marcel, VERNANT, Jean-Pierre. *La Cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris, 1979.
- DEWAILLY, Martine. 'Les statuettes aux parures du sanctuaire à Malophoros à Sélinunte'. Nápoles, *Cahiers du Centre Jean-Bérard*, XVII, 1982.
- DEWAILLY, Martine, 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.

DI STEFANO, Giovanni. 'La prospezione aerea nello studio dell'urbanistica delle poleis greche siceliote'. *Revue Archéologique de Picardie*. N. spécial 17, 1999. Actes du Colloque International d'Archéologie Aérienne, Amiens, 15-18 Octobre 1992, p. 81-95.

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.

DOMÍNGUEZ, Adolfo. *La Colonización Griega en Sicilia: Griegos, Indígenas y Púnicos en la Sicilia Arcaica: Interacción y Aculturación*. T.I. Oxford: B.A.R., 1989.

DOMÍNGUEZ, Adolfo. 'Greeks in Sicily'. In. TSETSKHLADZE, Gocha (ed.). *Greek colonisation: an account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*. Mnemosyne: Bibliotheca Classica Batava, Supp 193, V.1. Leiden/Boston: Brill, 2006.

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

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.

DUNBABIN, T. J. *The Western Greeks: the history of Sicily and South Italy from the foundation of the colonies to 480 B.C.* Oxford: At the Clarendon Press, 1948.

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.

FINOCCHI, S., VAN DOMMELEN, P. 'Defining the Punic World and its Rural Contexts'. In. P. van Dommelen e C. Gómez Bellard (orgs.). *Rural Landscapes of Punic World*. Londres: Oakville: Equinox Publ. Ltd., 2008, p. 1-21.

FIORENTINI, Graziella. 'Sacelli sull'Acropoli di Gela e a Monte Adradone nella vale del Belice'. *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.

FISCHER-HANSEN, Tobias. 'The earliest town-planning of the western greek colonies, with special regard to Sicily'. In. Mogens Herman Hansen. *Introduction to an Inventory of Polis*, Symposium August, 23-26 1995. Acts of the Copenhagen Polis Centre vol. 3. Copenhagen, 1996.

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.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. 'Coins and Religion: Representations of Demeter and Kore/Persephone on Sicilian Greek coins'. *RBN*, t. 151, 2005, p. 1-28.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. 'Cidade e território na Grécia Antiga'. In. Adriene Baron Tacla *et all. Uma trajetória na Grécia Antiga*. Homenagem a Neyde Theml. Rio de Janeiro: Apicuri, Faperj, 2011.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba. 'Definindo a pólis grega: o papel das fronteiras na integração do espaço poliade (considerações preliminares)'. *Labeca – MAE-USP*, 2012.

FOUCART, Paul-François. 'Note sur la fête des Haloa à Éleusis'. *BCH*, v. 7, 1883, p. 514-515.

FRÈRE, Hubert. *Numismática: uma introdução aos métodos e à classificação*. São Paulo/Louvain-la-Neuve: São Paulo Editora, 1984. Tradução e adaptação de Alain Costilhes e Maria Beatriz B. Florenzano.

FURLEY, William D. 'Prayers and Hymns'. In: Daniel Ogden (ed.). *A Companion to Greek Religion*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2007.

GABBA, Emilio, VALLET, Georges. *La Sicilia Antica*. Vol. II. Nápoles, 1980.

GAFFA, Antonio Di Vita. 'L'urbanistica'. In: G. Pugliese Carratelli (ed.). *Sikanie: Storia e Civiltà della Sicilia Greca*. Roma: Credito Italiano, 1989.

GALLO, Luigi. 'Colonizzazione, demografia e strutture di parentela'. *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes*. Actes du Colloque de Cortone (24-30 mai 1981). Roma: École Française de Rome, 1983, p. 703-728. (Publications de l'École Française de Rome 67).

GERNET, Louis. 'Marriages des tyrans'. In: *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: François Maspero, 1968.

GIANGIULIO, Maurizio. 'L'eschatia: prospettive critiche su rappresentazione antiche e modelli moderni'. *Problemi della chora coloniale dall'Occidente al Mar Nero*. Atti del Quarantesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto, 2001.

GIUDICE, Filippo, PANVINI, Rosalba. *Ta Attika: veder greco a Gela*. Roma: 'L'Erma' di Bretschneider, 2003.

GOSDEN, C. 'What do objects want?' *Journal of Archaeological Method and Theory*, v. 12, n. 3, 2005, p. 193-211.

GRAHAM, A. J. 'The colonial expansion of Greece'. *The Cambridge Ancient History*, III, 3, 2006.

GRAS, Michel. *O Mediterrâneo Arcaico*. Lisboa: Teorema, 1998.

GRECO, Emmanuelle. 'Abitare in Campagna'. *Problemi della chora coloniale dall'Occidente al Mar Nero*. Atti del Quarantesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto, 2001.

GRIFFO, Pietro, MATT, Leonard von. *Gela: Schicksal einer Griechischen Stadt Sziliens*. Würzburg: Echter Verlag, 1964.

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.

HANSEN, Mogens Herman. 'Poleis and City-States, 600-323 B.C.: a Comprehensive Research Program'. Copenhagen Polis Centre (<http://www.igl.ku.dk/POLIS/about.html>), 1998. acessado em 14/11/2012).

HANSEN, Mogens Herman, NIELSEN, T.H. *An Inventory of Archaic and Classic Poleis*. Oxford University Press, 2004.

- HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna*. 21ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- HINZ, Valentina. 'Riassunto italiano'. In. *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1998.
- HIRATA, Elaine Farias Veloso. 'As estatuetas de terracota e os cultos femininos no Mediterrâneo Antigo: novos estudos'. s/l: s/d.
- HIRATA, Elaine Farias Veloso. *Os prótomos femininos de Gela: especificidade e função no quadro da coroplastia siciliota (séc. VI-V a.C.)*. Tese de doutoramento – Museu de Arqueologia e Etnologia – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.
- HIRATA, Elaine Farias Veloso. *Arqueologia, Religião e Poder Político no Ocidente grego*. Tese de Livre-Docência apresentada ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.
- HIRATA, Elaine Farias Veloso. 'Território e identidade em sítios de ocupação grega na Sicília'. *Labeca/MAE-USP*, 2012.
- HODOS, Tamar. *Local responses to colonization in the Iron Age Mediterranean*. Londres: Routledge, 2006.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- HOLLOWAY, R. Ross. *The Archaeology of Ancient Sicily*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1950.
- JACKMAN, Trinity. 'Ducetius and fifth-century Sicilian tyranny'. In. Sian Lewis (ed.). *Ancient Tyranny*. Edimburgo: The Edimburg University Press, 2006.
- JAMESON, Robert, SHAW, Ian. *A dictionary of Archaeology*. Oxford: Blackwell, 1999.
- JOHNSON, Matthew. 'Thinking about Landscape'. In. Paul Bahn e Colin Renfrew (eds.). *Archaeology: the key concepts*. Londres: Routledge, 2005.
- KERÉNYI, Karl. *The Gods of the Greeks*. Londres: Thames and Hudson, 1979.
- KERN, Otto. 'Demeter'. *RE*, IV, 1900.
- KNAPP, A. Bernard. 'Ideology, Archaeology and Polity'. *Man*, New Series, v. 23, n. 1, 1988, p. 133-163.
- KRON, U. 'Frauenfeste in Demeterheiligtümern: das Thesmophorion von Bitalemi. Eine archäologische Fallstudie'. *AA*, 1992, p. 611-650.
- LACROIX, Léon. 'Les types des monnaies grecques'. In. J.-M. Dentzer, Ph. Gauthier, T. Hackens. *Numismatique Antique: problèmes et méthodes*. Actes du Colloque organisé à Nancy du 27 septembre au 2 octobre 1971. Nancy-Louvain: Éditions Peeters, 1975.
- LA ROSA, Vincenzo. 'The impact of the Greek Colonies on the non-Hellenic Inhabitants of Sicily'. In. Pugliese Carratelli (ed.). *The Western Greeks: Classical Civilization in the Western Mediterranean*. Londres, 1996, p. 523-532.

- LARSON, Jennifer. 'A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion'. In. Daniel Ogden (ed.). *A Companion to Greek Religion*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell, 2007.
- LAYTON, Robert, UCKO, Peter. 'Introduction: gazing on the landscape and encountering the environment'. In. *The archaeology and anthropology of landscape: shaping your landscape*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1999.
- LE RIDER, Georges. 'G. K. Jenkins, The coinage of Gela (Deutsches arch. Institut, Antike Münzen und geschnillene Steine II), Berlin, Der Gruyter, 1970, 312 p.'. *RN*, v. 6, n. 12, 1970.
- LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell, 1991.
- LEGUILLOUX, Martine. 'Sacrifices et repas publics dans le sanctuaire de Poséidon à Ténos: les analyses archéozoologiques'. *BCH*, v. 123, n. 2, 1999, p. 423-455.
- LEPORE, Ettore. 'Per una fenomenologia storica del rapporto città-territorio in Magna Grecia'. *La città e il suo territorio*. Atti del Settimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 8-12 ottobre 1967. Taranto, 1968.
- LEPORE, Ettore. 'Problemi dell'organizzazione della chora coloniale'. In. Moses Finley (org.). *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*. Paris: Mouton & Co, 1973.
- LÉVÊQUE, Pierre. *Le monde hellénistique*. Paris: Armand Coli, 1969.
- LÉVÊQUE, Pierre, SÉCHAN, Louis. *Les grandes divinités de la Grèce*. Paris: Armand Colin, 1990.
- 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.
- LIND, Tore Tvarno. 'Music and Cult in Ancient Greece: Ethnomusicological Perspectives'. In. Jesper Tae Jensen e Michaelis Lefantzis. *Aspects of Ancient Greek Cult*. Aarhus: Aarhus University Press, 2009.
- LOMAS, Kathryn. 'Tyrants and the polis: migration, identity and urban development in Sicily'. In. Sian Lewis (ed.). *Ancient Tyranny*. Edimburgo: The Edimburg University Press, 2006.
- MALKIN, Irad. 'Os fundadores e seu culto'. *Religion and Colonization in Ancient Greece*. Studies in Greek and Roman Religion, V.3, Leiden: Brill Archive, 1984: 204-240. Tradução Cibele E.V. Aldrovandi, revisão Maria B.B. Florenzano, colaboração Christiane T. Custódio
- MALKIN, Irad. 'La place des dieux dans la cité des hommes. Le découpage des aires sacrées dans les colonies grecques'. *RHR*, t. 204, n. 4, 1987, p. 331-352.
- MALKIN, Irad. 'Delphoi and the founding of social order in Archaic Greece'. *Mètis*, v. 4, n. 1, 1989.
- MALKIN, Irad. 'Territorial dominations and Greek Sanctuary'. *Boreas 24. Religion and Power in the Ancient Greek World*. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993, 1996a.

- MALKIN, Irad. 'The Polis between Myths of Land and Territory'. R. Hägg (ed.). *The role of religion in the Early Greek Polis*. Third International Seminar in Ancient Greek Cult. Swedish Institut at Athens. Estocolmo, 1996b, p. 9-19.
- MARINATOS, Nanno. 'What were Greek Sanctuaries? A synthesis'. In. Robin Hägg, Nanno Marinatos (eds). *Greek Sanctuaries: new approaches*. Londres, Nova Iorque: Routledge, 1993, p. 228-233.
- MARTIN, Rolin. 'L'espace dans les cités grecques'. *Architecture et Société de l'archaïsme grec à la fin de la république romaine*, V. 66. Roma: École Française de Rome, 1983.
- MARTIN, Rolin. 'Rapports entre structures urbaines et les modes de division et d'exploitation du territoire'. *Architecture et urbanisme*. Roma: École Française de Rome, 1987, p. 581-597. Publications de l'École Française de Rome 99.
- MARTIN, Rolin, METZGER, Henri. *La religion grecque*. Paris: Presses Universitaires de France, 1976.
- MARTIN, R. 'Thasos: quelques problèmes de structure urbaine'. *CRAI*, ano 122, n. 1, 1978, p. 182-197.
- MAUSS, Marcel. 'Essai sur la nature et la fonction du sacrifice'. *L'Année Sociologique*, t. II, 1899, p. 29-138.
- MAUSS, Marcel. 'Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques'. *L'Année Sociologique*, 2e série, Paris, 1923-1924
- McINERNEY, Jeremy. 'On the border: sacred land and the margins of the community'. In. Ralph M. Rosen, Ineke Sluiter (ed.). *City, Countryside, and the Spatial Organization of value in Classical Antiquity*. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- MEIER, Mischa. 'Nino Luraghi. Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1994'. *Bryn Mawr Classical Review*, 05.03.1999.
- MEISTER, K. 'Agathocles'. In. The Cambridge Ancient History. V. 7, Part 1. The Hellenistic World. 3 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- 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.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERTENS, Dieter. *Città e monumenti dei greci d'Occidente: dalla colonizzazione alla crisi di fine V secolo a.C.* Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 2006.
- MORGAN, Catherine. 'Communities of Cult'. *Early Greek States beyond the Polis*. Londres: Routledge, 2005, p. 107-163.
- MORRIS, Ian. Archaeology as Cultural History. In: *Archaeology as Cultural History: words and things in Iron Age Greece*. Londres: Routledge, 2000.
- MOSCATI CASTELNUOVO, Luisa. 'Pancucci (Domenico) – Naro (Maria Cristina). Monte Bubbonia. Campagne di scavo 1905, 1906, 1955'. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, v. 72, n. 1, 1994, p. 199-201.

- MOSCATI CASTELNUOVO, Luisa. 'Luraghi (Nino). Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia. Da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi'. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, v. 75, n. 1, 1997, p. 218-222.
- MOSSÉ, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- MOTTE, André. 'L'expression de l'emotion musicale dans les Hymnes Homériques de l'époque archaïque'. *Kernos*, n. 21, 2008, p. 155-172.
- MUGGIA, Anna. *L'area di rispetto nelle colonie magno-greche e siceliote*: Studio di antropologia della forma urbana. Palermo: Sellerio Editore, 1997.
- MURRAY, Oswyn. 'O homem e as formas de sociabilidade'. In. Jean-Pierre Vernant (ed.). *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1997.
- NENCI, Giuseppe, CATALDI, Silvio. 'Strumenti e procedure nei rapporti tra Greci e indigeni'. *Modes de contacts et precessus de transformation dans les sociétés anciennes*. Actes du Colloque de Cortone (24-30 mai 1981). Roma: École Française de Rome, 1983, p. 581-605 (Publications de l'École Française de Rome 65).
- ORLANDINI, Piero. 'Storia e topografia di Gela dal 405 al 282 a.C. alla luce delle nuove scoperte archeologiche'. *Kokalos*, II, 1, 1956.
- ORLANDINI, Piero. 'La stipe votiva arcaica del Predio Sola'. *MonAnt*, XLVI, 1963, p. 1-78.
- ORLANDINI, Piero. 'Gela – topografia dei santuari e documentazione archeologica dei culti'. *RISA*. Nuova Serie, ano XV, 1968, p. 20-66.
- ORLANDINI, Piero. 'Gela, Sicily'. In. Richard Stillwell, William L. MacDonald, Marian Holland McAlister. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976a.
- ORLANDINI, Piero. 'Butera'. In. Richard Stillwell, William L. MacDonald, Marian Holland McAlister. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976b.
- ORLANDINI, Piero. 'Monte Desusino ("Phalarion"), Sicily'. In. Richard Stillwell, William L. MacDonald, Marian Holland McAlister. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976c.
- ORLANDINI, Piero. 'Phintias (Licata)'. In. Richard Stillwell, William L. MacDonald, Marian Holland McAlister. *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*. Princeton: Princeton University Press, 1976d.
- ORLANDINI, Piero. 'Monte Bubbonia, Sicily'. In. Richard Stiwell, William MacDonald, Marian McAllister. *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*. Princeton-NJ: At University Press, 1976e.
- ORLANDINI, Piero. 'Monte San Mauro, Sicily'. In. Richard Stiwell, William MacDonald, Marian McAllister. *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*. Princeton-NJ: At University Press, 1976f.
- ORLANDINI, Piero. 'Gibil-Gabib, Sicily'. In. Richard Stiwell, William MacDonald, Marian McAllister. *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*. Princeton-NJ: At University Press, 1976g.

- ORLANDINI, Piero. 'Sabucina, Sicily'. In. Richard Stiwell, William MacDonald, Marian McAllister. *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*. Princeton-NJ: At University Press, 1976h.
- ORLANDINI, Piero. 'Palma di Montechiaro, Sicily'. In. Richard Stiwell, William MacDonald, Marian McAllister. *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*. Princeton-NJ: At University Press, 1976i.
- ORSI, Paolo. 'Gela. Scavi del 1900-1905'. *MonAnt*, XVII, 1906.
- ORSI, Paolo. 'Gela – Esplorazione di una necropoli in contrada Spina Santa'. *NSA*, v. VIII, 1932.
- PACE, Biagio. *Arte e Civiltà della Sicilia antica*, v. III, Milão: Editrice Dante Alighieri, 1935-1949.
- PANCUCCI, 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.
- PANTEL, Pauline Schmitt. 'Banquet et cité grecque'. *MEFRA*, v. 97, n. 1, 1985.
- PANVINI, R., GUZZONE, C., CONGIU, M. *Sabucina: cinquant'anni di studi e ricerche archeologiche*. Caltanissetta, 2009.
- PENA, María José. 'El culto a Deméter y Core en Cartago: aspectos iconográficos'. *Faventia*, v. 18, n. 1, 1996, p. 39-55.
- POLIGNAC, François de. 'Argos entre centre et périphérie: l'espace cultuel de la cité grecque'. *Arch. Sc. Soc. des Rel.*, v. 59, n. 1, 1985, p. 55-63.
- POLIGNAC, François de. *Cults, territory and the origins of the Greek City-State*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- POLIGNAC, François de. 'L'installation des dieux et la genèse des cités en Grèce d'Occident, une question résolue? Retour à Mégara Hyblaea'. *La colonisation grecque en Méditerranée Occidentale*. Roma: École Française de Rome, 1999. Collection de l'École Française de Rome 251.
- POLIGNAC, François de. 'Analyse de l'espace et urbanisation en Grèce archaïque: quelques pistes de recherche récentes'. *REA*, t. 108, n. 1, 2006, p. 203-223.
- POLINSKAYA, Irene. 'Lack of boundaries, absence of oppositions: the city-countryside continuum of a Greek Pantheon'. Ineke Sluiter, Ralph M. Rosen (ed.). *City, Countryside, and the Spatial Organization of value in Classical Antiquity*. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- POUILLOUX, J. 'Trois notes thasiennes'. *BCH*, v. 75, n. 1, 1951, p. 90-100.
- PREAUX, Claire. *Le monde hellénistique: la Grèce et l'Orient (323-146 av. J.-C.)*. V. 1. Paris: Presses Universitaires de France, 1978.
- PROCELLI, Enrico. 'Aspetti e problemi dell'ellenizzazione calcidese nella Sicilia orientale'. *MEFRA*, t. 1, n. 2, 1989, p. 679-689.
- RENFREW, Colin. *The Archaeology of Cult: the Sanctuary at Phylakopi*. Londres: The British School of Archaeology at Athens, Thames and Hudson, 1985.

- RENFREW, Colin. 'The Archaeology of Religion'. In: Colin Renfrew e Ezra Zubrow (eds.). *The Ancient Mind: elements of Cognitive Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- RENFREW, Colin, ZUBROW, Ezra. 'Toward a cognitive archaeology'. In: Colin Renfrew e Ezra Zubrow (eds.). *The Ancient Mind: elements of Cognitive Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- RENOUARD, Yves. 'La notion de génération en histoire'. *RH*, ano 77, 1953, p. 1-23.
- ROLLEY, Claude. 'Le sanctuaire des dieux patrôoi et le Thesmophorion de Thasos'. *BCH*, v. 89, n. 2, 1965, p. 441-483.
- ROUSSIAEVA, A.-S. 'Les cultes agraires à Olbia Pontique'. *DHA*, v. 9, 1983, p. 185-195.
- RUDHARDT, Jean. 'De la maternité chez les déesses grecques'. *RHR*, v. 207, n. 4, 1990, p. 367-388.
- RUTTER, N. Keith. 'Magna Grecia e Sicilia'. In: Francesco Panvini Rosati (org). *La Moneta Greca e Romana*. Roma: 'L'Erma' di Bretschneider, 2000.
- SAHLINS, Marshall. *Sociedades Tribais*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1970.
- SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- SANGUIN, M. André-Louis. 'La géographie humaniste ou l'approche phénoménologique des lieux, des paysages et des espaces'. *Annales de Géographie*, t. 90, n. 501, 1981, p. 560-587.
- SCHACHTER, A. Policy, cult, and the placing of Greek sanctuaries. In: AA. VV. *Le sanctuaire grec*. Entretiens, t. XXXVII. Fondation Hardt, 1992.
- SKELE, Mikels. *The Poseidonian Chora: Archaic Greeks in the Italic hinterlands*. Oxford: BAR International Series n. 1094, Archeopress, 2004.
- SJÖQUIST, Erik. 'I Greci a Morgantina'. *Kokalos*, v. VIII, 1962, p. 52-68.
- SMITH, Adam T. *The Political Landscape: constellations of authority in Early Complex Societies*. Berkeley, Nova Iorque, Londres: The University of California Press, 2003.
- SNODGRASS, Anthony. *Archaeology and the rise of the Greek States*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- SNODGRASS, Anthony. *Archaic Greece: the age of experiment*. Columbia University Press, 1981.
- SNODGRASS, Anthony. 'La prospection archéologique en Grèce et dans le monde Méditerranéen'. *Annales ESC*, ano 37, n. 5-6, 1982, p. 800-812.
- SOMVILLE, Pierre. 'Le signe d'extase et la musique'. *Kernos*, n. 5, 1992, p. 173-181.
- SPIGO, Umberto. 'Resti di edifici templari a Monte S. Mauro di Caltagirone'. *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.
- STALLSMITH, Allaire B. 'The name of Demeter Thesmophoros'. *GRBS*, v. 48, 2008.
- TABONE, Danilo Andrade. 'A paisagem e o cognitivo: padrões de distribuição dos santuários de Deméter e Core'. In: *Dioniso: travessias e transmutações*. Anais da XXV

Semana de Estudos Clássicos (04-07 de Outubro de 2010). Araraquara: Laboratório Editorial FCL-UNESP, 2011a.

TABONE, Danilo Andrade. 'O 'indígena' em comunhão com a pólis: o caso do santuário grego no centro indígena de Monte Bubbonia em Gela, Sicília'. Comunicação apresentada no *XVIII Congresso Nacional de Estudos Clássicos "Antiguidade: performance e recepção"*. Rio de Janeiro, 2011b.

TABONE, Danilo Andrade. 'Relações entre política e religião na fronteira entre a ástý e a khóra: o santuário de Via Fiume em Gela, Sicília'. Comunicação apresentada no *I Encontro de Estudos Clássicos da Bahia*, UFBA (14-16 de Julho de 2012). Salvador, 2012.

TARTARON, Thomas F. 'The Archaeological Survey: sampling strategies and field methods'. *Hesperia Supplements*, v. 32, Landscape Archaeology in Southern Epirus, Greece 1, 2003, p. 23-45.

TILLEY, Christopher. *A phenomenology of landscape*. Oxford: Berg, 1994.

TILLEY, Christopher. 'Phenomenological Archaeology'. In. Paul Bahn e Colin Renfrew (eds.). *Archaeology: the key concepts*. Londres: Routledge, 2005.

TRIGGER, Bruce. *História do Pensamento Arqueológico*. São Paulo: Odysseus, 2004.

TUAN, Yi Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.

URQUHART, Lela Manning. *Colonial Religion and Indigenous Society in the Archaic West Mediterranean: c. 750-400 BCE*. A dissertation submitted to the Department of Classics and the Committee on Graduate Studies of Stanford University. Stanford-California, 2010.

VALLET, Georges. 'La cité et son territoire dans les colonies grecques d'occident'. *La città e il suo territorio*. Atti del Settimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 8-12 ottobre 1967), 1968, p. 67-142.

VALLET, Georges. Métropoles et colonies: leurs rapports jusque vers la fin du VI^e siècle. *Le monde grec colonial d'Italie du Sud et de Sicile*. Collection de l'École Française de Rome 218, 1996a.

VALLET, Georges. 'La colonisation grecque en Occident'. *Le monde grec colonial d'Italie du Sud et de Sicile*. Roma: École Française de Rome, 1996b, p. 3-17. Collection de l'École Française de Rome 218.

VALLET, Georges. 'Urbanisation et organisation de la chora coloniale grecque en Grande Grèce et en Sicile. *Le monde grec colonial d'Italie du Sud et de Sicile*. Roma: École Française de Rome, 1996c, p. 477-495. Collection de l'École Française de Rome 218.

VALLET, Georges. 'Note sur la "Maison" des Deinoménides'. *Le monde grec colonial d'Italie du Sud et de Sicile*. Roma: École Française de Rome, 1996d, p. 163-176. Collection de l'École Française de Rome 218.

VAN COMPERNOLLE, René. 'Femmes indigènes et colonisateurs'. *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes*. Actes du Colloque de Cortone (24-30 mai 1981). Roma: École Française de Rome, 1983, p. 1033-1049 (Publications de l'École Française de Rome 65).

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

VEGETTI, Mario. 'O homem e os deuses'. In. Jean-Pierre Vernant (dir.). *O homem grego*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

VERBRUGGEN, H. *Le Zeus Crétois*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

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

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos nos seus mitos?* Lisboa: Edições 70, 1987.

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.

VOUTSAKI, Sofia. 'The creation of value and prestige in the Aegean Late Bronze Age'. *Journal of European Archaeology*, v. 5, n. 2, 1997, p. 34-52.

WARD-PERKINS, J. B. *Cities of Ancient Greece and Italy planning in Classical Antiquity*. Londres: Sidgwick & Jackson, 1974.

WASOWICZ, Aleksandra. 'Urbanisation et organisation de la chora coloniale grecque autour de la Mer Noire'. *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes*. Actes du Colloque de Cortone (24-30 Mai 1981). Roma: École Française de Rome, 1983a, p. 911-936. Publication de l'École Française de Rome 67.

WASOWICZ, Aleksandra. 'Le programme urbain de la polis grecque'. *Architecture et Société de l'archaïsme grec à la fin de la république romaine*. Roma: École Française de Rome, 1983b. Publications de l'École Française de Rome 66.

WASOWICZ, Aleksandra. 'École d'urbanisme de la Sicile et de la Grande Grèce à l'époque archaïque'. *RivTopAnt* 2, 1992, p. 9-22.

WASOWICZ, Aleksandra. 'Modèles d'aménagement des colonies grecques: ville et territoire'. *BCH*, Supp. 34. Territoires des cités grecques (Actes de la Table Ronde Internationale, 1991), 1999, p. 245-258.

WESTLAKE, H. D. 'Dion and Timoleon'. In. *The Cambridge Ancient History*. V. 6. The Fourth Century B.C. 3 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

WHITE, Donald. 'Demeter's Sicilian Cult as a Political Instrument'. *GRBS*, v. 5, n. 4, 1964, p. 261-279.

WHITE, Donald. 'Cyrene's Sanctuary of Demeter and Persephone: a Summary of a Decade of Excavation'. *AJA*, v. 85, n. 1, 1981, p. 13-30.

WHITE, Donald (ed.). *The extramural sanctuary of Demeter and Persephone at Cyrene, Lybia*: I. Background Introduction to the Excavations. Filadélfia: The University of Philadelphia, 1984.

WHITLEY, James. 'Tomb cult and hero cult: the uses of the past in Archaic Greece'. In. N. Spencer (ed.). *Time, tradition and society in Greek Archaeology: bridging the 'Great Divide'*. Londres: Routledge, 1995.

WOHL, Birgitta. 'A Gorgon Antefix from Gela in the J. P. Getty Museum'. *The J. Paul Getty Museum Journal*, v. 5, 1977, p. 75-78.

WILAMOWITZ-MÖLLENDORF. *Hieron und Pindaros*, 1901.

WISEMAN, James, ZACHOS, Konstantinos. 'The Nikopolis Project: Concept, Aims, and Organization'. *Hesperia Supplements*, v. 32, Landscape Archaeology in Southern Epirus, Greece 1, 2003, p. 1-22.

WOODHEAD, A. G. *Os gregos no ocidente*. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

WYCHERLEY, R. E. 'Rhodes'. In. Richard Stiwell, William MacDonald, Marian McAllister. *The Princeton Encyclopaedia of Classical Sites*. Princeton-NJ: Princeton University Press, 1976.

XELLA, Paolo. 'Sull'introduzione del culto di Demetra e Core a Cartagine'. *SMSR*, v. 40, 1969, p. 215-228,

ZEDEÑO, Maria Nieves. 'The archaeology of territory and territoriality'. In. Samrat Miller. *Handbook of landscape archaeology*. Walnut Creek-CA: Left Coast Press, 2008.

ZIEGLER. 'Gela'. *RE*, v. VII, n. 1, 1910.