

ENGAJAMENTO COMUNAL E COMPLEXIDADE SOCIAL: UMA NOVA FRONTEIRA?^{1*}

Adriene Baron Tacla^{**}

Resumo:

Os estudos de complexidade social têm uma longa trajetória no pensamento arqueológico. Nos últimos 16 anos, o avanço na discussão sobre desigualdade social e a produção das identidades coletivas e pessoais transformou o nosso olhar acerca da comunidade. Hoje, o debate está centrado na compreensão do agenciamento humano e, em particular, do engajamento comunal. Exemplificando a partir de casos das colonizações helênicas no Mediterrâneo ocidental e no Mar Negro, defendendo, aqui, como a perspectiva pós-colonial pode contribuir para a compreensão da ação humana e das construções materiais da comunidade.

Palavras-chave: Arqueologia; colonizações helênicas; comunidade; contatos; teoria pós-colonial.

COMMUNAL ENGAGEMENT AND SOCIAL COMPLEXITY: A NEW FRONTIER?

Abstract: *Studies on social complexity have a long tradition in the archaeological thought. In the last 16 years, the developments in the discussion on social inequality and on the production of collective and personal identities have changed our view on community building. Nowadays, the debate is centred on human agency and, above all, on communal commitment. By taking examples from cases of Greek colonisations in the Western Mediterranean and the Black Sea regions, I argue in favour of the contributions of a postcolonial perspective in order to further our understanding of the matters of agency and community's material constructions.*

Keywords: *Archaeology; Greek Colonisations; Community; Contacts; Postcolonial Theory.*

* Recebido em: 01/08/2016 e aceito em: 30/09/2016.

** Professora do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, com Doutorado em Arqueologia, e pesquisadora do NEREIDA, e-mail: adrienebt@yahoo.com.br

Os estudos de complexidade sociopolítica e cultural têm uma longa trajetória no pensamento arqueológico tanto no que se refere aos estudos de arqueologia histórica quanto proto-histórica. Em verdade, foi em meio a esta última que surgiram as principais reflexões que vieram dar forma ao debate que originou o que hoje designamos arqueologia social. A partir dos anos 2000, o avanço na reflexão sobre desigualdade social e a produção das identidades coletivas e pessoais tem-nos apontado outros caminhos para a compreensão da comunidade, particularmente através do agenciamento humano e do engajamento comunal.

Poder-se-ia argumentar que a ênfase atual na noção de comunidade se deva aos embates identitários e às militâncias da contemporaneidade, sem falar do discurso digital. No entanto, se entendo que, em ciências sociais, o pesquisador nunca deixa de refletir sobre seu tempo, é fundamental também atentar que, em primeiro lugar, comunidade não é um tema novo em arqueologia (ISBELL, 2000, p. 248; MARSHALL, 2002). Para os estudos da Europa pré- e proto-históricas, a noção de comunidade se tornou fundamental na reflexão processualista, com o trabalho seminal de Renfrew que, em 1973, abriu o debate acerca da complexidade sociopolítica em arqueologia. A partir dos desenvolvimentos da arqueologia social, a noção de “comunidade” assumiu papel relevante em meio aos estudos de complexidade e dinâmica social, primeiramente percebida como “a sociedade”, “o corpo social”, e depois sendo efetivamente nomeada como “comunidade”. Em um primeiro momento, essas investigações buscavam compreender as formas do poder e da sociedade, as vias e canais de interação tanto quanto a produção de uma coesão social. Foram estudos que tiveram por base a análise das formas de assentamento e seu nível de complexidade de organização socioeconômica e política.

Exemplo disso para os estudos das sociedades “celtas”² da Grã-Bretanha e Irlanda foi o trabalho de Cunliffe (1974), que contribuiu para a criação de um modelo de sociedade celta antiga com clássico modelo piramidal, mantida por laços de fidelidade a uma chefia forte, apoiada por uma elite de especialistas e sustentada em sua base por agricultores e pastores (HIND & GILES, 2008). Esse modelo foi largamente contestado, especialmente a partir dos anos 90, com base em novas interpretações dos assentamentos, mormente dos famosos *hillforts* de Wessex.³ Vieram esses estudos trazer “uma nova e diferente Idade do Ferro” (HILL, 1995; COLLIS, 2011), na qual a casa e as formas de relacionamento ganharam destaque.

Passou-se a vê-la como o foco de uma grande rede de relações, de alianças e cooperação – parentesco, defesa, produção, vizinhança, amizade e hospitalidade (HILL, 2011, p. 250). A marca desses novos estudos sobre comunidades está na correlação entre cultura e economia, no aprofundamento dos aspectos simbólicos e culturais da construção da comunidade, entendendo-os como parte crucial da experiência cotidiana dessas populações, porque integrada a suas atividades de subsistência. Tópicos emblemáticos dessa nova tradição de pesquisa foram a ritualização, a monumentalização, o culto ao ancestral e as práticas votivas, associados aos novos estudos de arqueologia da paisagem. Crescia aí uma visão mais ampla, que pensava uma comunidade mais larga (incluindo a atuação feminina e infantil na configuração social) e sua vivência em uma região. Portanto, passou-se de *um sistema de classificação* de sociedades à *experiência* da vida em comunidade, do seu dia a dia – no qual o engajamento comunal ganhou grande destaque.

É na ligação entre comunidade, agenciamento e paisagem que encontramos um fator preponderante para compreendermos a vivência dessas populações. Essa sorte de interpretação da comunidade teve um impacto considerável nas reflexões de teoria arqueológica porque nos apresentou outra compreensão da sociedade e das formas de relacionamento social.

Adicionalmente, é preciso ressaltar que os estudos de comunidade em arqueologia e os estudos da Antiguidade não podem ser reduzidos a uma visão presentista, pois a visão atual acerca das comunidades é muito distinta daquela que observamos nas sociedades antigas. No contexto da cibercultura, não temos mais um indivíduo vinculado a uma comunidade, mas indivíduos que circulam e atuam em diferentes comunidades a ponto de podermos dizer que “as comunidades da atualidade não são formadas de indivíduos e sim os indivíduos que são formados de comunidades” (GIUFFRÉ, 2013, p.198). Para as sociedades tradicionais (e aqui incluídas as sociedades antigas e proto-históricas), a noção de comunidade é traçada a partir da “... solidariedade produzida por: 1) um lugar de residência ou espaço compartilhado e 2) experiência de vida, objetivos e sentimentos compartilhados” (ISBELL, 2000, p.243). Nesse sentido, e como defendo neste artigo, a comunidade é mais do que um mero agrupamento de pessoas: ela abarca o espaço habitado, as relações nele criadas e a cultura material nele encontrada.⁴

A interação entre local, pessoas e vestígios arqueológicos pode ser traduzida na gama de relações entre pessoas, lugares e coisas, de modo que a espacialidade – mais precisamente o *lugar* (demarcado, identificado e

carregado de significado) – constitui o fator agregador e articulador das relações (ISHERWOOD, 2011). Afinal, é na interação homem-ambiente que se delinea um largo espectro de relações cognitivas, pessoais e coletivas. São elas relações sociais e históricas que se referem ao pertencimento, impacto e engajamento das comunidades frente à produção de uma memória coletiva expressa na cultura material e na produção de paisagens vividas.

Em se tratando dos estudos da Antiguidade, a primeira pergunta que se coloca é se a comunidade ainda permanece como uma nova fronteira para a reflexão arqueológica. Se esse ainda é um tema de debate, é preciso então considerar quais as novas perspectivas de análise que hoje se nos abrem. Para responder a tais questionamentos, exemplificarei a partir de casos de fundações helênicas no Mediterrâneo ocidental, bem como das populações locais com que travaram contato, principalmente as sociedades celtas da Europa centro-ocidental (designada como zona hallstattiana ocidental) e do Sul da França no período arcaico, fazendo alguns contrapontos com o Mar Negro.

Comunidade e teoria pós-colonial

Os estudos dos contatos entre helenos e “bárbaros”, assim como das populações locais e sua economia política, foram marcados por uma visão dessas sociedades como “periferias” do “mundo helênico”, vivendo não apenas às margens, mas em função desse mundo. Produziu-se uma visão homogênea dessas sociedades e de suas comunidades, que ainda está muito presente em diversas interpretações arqueológicas, sobretudo naquelas de cunho neoevolucionista. Para combater essa sorte de interpretação, entendo que é preciso conciliar as visões abertas pelos estudos de paisagem com a teoria pós-colonial. Isso porque são perspectivas que questionam a pretensa “passividade” e “imutabilidade” dos “bárbaros” frente às sociedades mediterrâneas e, conseqüentemente, nos permitem ir além do discurso colonial.

Depois, porque os estudos pós-coloniais alertam-nos para a construção da comunidade por meio dos processos de identificação, de produção e redefinição de identidade – individual e coletiva – em contextos de contato ou de dominação colonial. São processos de inclusão e exclusão, de produção de proximidade e de distanciamento, isto é, processos de distinção e de definição de compartilhamento e, por conseguinte, de pertencimento a uma cultura, a um grupo⁵ e comunidade. São processos marcados por inova-

ções e discontinuidades, em que não há manutenção ou mescla de culturas “puras”,⁶ mas, ao contrário, transformações mútuas em meio à formação de um novo amálgama cultural que é, ao mesmo tempo, flexível e resiliente (BHABHA 2006). Esse fenômeno foi designado como “hibridismo”, “hibridização”, “mestiçagem”, “creolização”, ou ainda, “emaranhamento”. Todos esses conceitos⁷ ressaltam a complexidade das interações em contextos coloniais, mas divergem nas acepções que conferem ao processo em si. Como destacou Liebmann (2013), essa diferença é, sobretudo, de ênfase. Enquanto a noção de mestiçagem realça a formação de novas formas culturais, porém sem presumir diferenciações locais, incluindo colonizadores e colonizados, creolização é um conceito que resalta a mudança cultural considerando distinções. Liebmann (2013, p. 40) entende que a mudança cultural concebida na creolização é oriunda de deslocamentos não apenas culturais, mas geográficos. Por isso, para ele, seria muito mais pertinente aplicar esse conceito para pensar os colonos, escravos ou outras populações que sofreram alguma forma de deslocamento geográfico (sobretudo forçado), do que populações locais que continuaram a habitar a mesma região, tal como temos com as culturas de Pueblos (por ele estudadas). No entanto, creolização não é um processo unilateral, o que tem permitido pesquisadores defenderem a ideia de “dupla creolização” (GERHOLM, 2003), em que tanto locais quanto migrantes estão envolvidos em um mesmo processo de mudança e inovação cultural. É nesse sentido que Webster (2001) defende o uso do conceito para, por exemplo, a romanização da Britânia. Isso porque se trata de conceito que permite abarcar a ambiguidade da cultura colonial, atentando para usos e atuações distintos de colonizadores e colonizados em um mesmo contexto de cultura colonial.

Em contraste, a noção de hibridismo tem uma maior ênfase nas relações de desigualdade e poder. Esse conceito possui uma longa trajetória de reflexão (LIEBMANN, 2013; SILLIMAN, 2015; STOCKHAMMER, 2012) com interpretações as mais variadas, indo desde estudos colonialistas (de caráter biológico racial) até estudos pós-coloniais (que rompem com as interpretações raciais). O hibridismo cultural em termos pós-coloniais definido por Bhabha (2006) presume a formação de uma nova cultura, que é híbrida em situações coloniais, marcada por profunda ambivalência e não se trata de uma simples mescla entre culturas. Para Liebmann (2013) e Silliman (2015), o hibridismo resalta a ação dos subalternos, sendo parte da astúcia das populações dominadas. Contudo, o hibridismo confere uma

impressão de imutabilidade cultural que, por vezes, permanece no pensamento de Bhabha, pelo que muitos preferem trabalhar com a ideia de hibridização (um processo ativo). Com a hibridização, temos não apenas um processo de incorporação de artefatos (com sua reconfiguração), mas sobretudo a criação de práticas híbridas (como propôs VAN DOMMELEN, 2011), geradas pela convivência de longa duração, pela experiência cotidiana. Trata-se de processo em que se tem em operação um procedimento de “tradução cultural”, de “*brissage*”, no qual há a quebra e junção de concepções em um mesmo ponto (identificando diferenças e semelhanças, ocasionando fusão e ruptura) (JÍMENEZ, 2011, p. 116).

Entretanto, muitos foram os questionamentos acerca das limitações do termo hibridização. Primeiro, por ter sido empregado para uma variedade de contextos que não se restringiam somente a situações de dominação, e sim de mudança cultural – e se as culturas estão sempre em contato e em transformação, todas seriam híbridas, o que inviabilizaria a capacidade explicativa do conceito. Depois porque, como destacaram Loren (2015) e Stockhammer (2013), nos estudos de cultura material, o conceito é utilizado para classificar artefatos que não podem ser inseridos em sistemas classificatórios tradicionais, isto é, não poderiam ser classificados nem como dos colonizadores, nem dos colonizados. E terceiro porque o emprego desse conceito criaria uma distinção e estigma das populações locais como híbridas, em contraposição aos colonizadores que não seriam afetados nesse processo, sendo, para alguns, apenas uma nova roupagem para a ideia de “aculturação”.

Assim, para Silliman (2015, p.288), se há ainda algum sentido na manutenção do conceito, ela só existe dentro de uma abordagem pós-colonial, que advoga um posicionamento político claro de afirmação de histórias alternativas para as populações locais. Concordo com ele que hibridização só faz sentido em uma perspectiva pós-colonial, e não somente por um posicionamento político, mas sobretudo por qualificar objetos e práticas, produtos de uma nova cultura híbrida nesse tipo de contexto. Discordo, porém, que se limite aos colonizados: como veremos mais à frente, há casos de artefatos nas colonizações helênicas que nos permitem aplicar o conceito também para os colonizadores. No meu entender, o conceito é primordialmente concernente às produções de situações de colonização.

Emaranhamento, por outro lado, é um conceito que pode ser aplicado em contextos de contato e de colonização, pois enfoca as discontinuidades em processos de inovação cultural, sobretudo no que se refere à cultura material

(THOMAS, 1991; DIETLER, 2010). Como uma alternativa ao hibridismo ou hibridização, a proposta do emaranhamento vem, para muitos pesquisadores, a exemplo de Stockhammer (2012, 2013), evitar o estigma da carga biológica e racial desses termos, e permite, ao mesmo tempo, realçar o emprego de novos artefatos, independentemente de haver relações de conquista e a adoção de novas técnicas e materiais na criação de novos padrões, representações ou artefatos. Logo, desvinculado de um fenômeno específico (como o surgimento da língua *criolla*) ou da carga pejorativa do hibridismo, o conceito de emaranhamento permite ao pesquisador abranger ao mesmo tempo a complexidade das práticas sociais e das formas de relacionamento, ressaltando o agenciamento de pessoas e artefatos.

Assim, do ponto de vista da cultura material, nos casos de emaranhamento temos a inserção de artefatos por meio das trocas e do comércio, ocorrendo, pois, sua apropriação e reconfiguração cultural sem que haja necessariamente um contexto de dominação. Para Pappa (2013, p. 38), o conceito ainda é fraco, porque distinguiria apenas diferentes níveis ou graus de transformação cultural. A meu ver, o conceito tem grande potencial para analisar relações entre pessoas e artefatos atentando para correlações que não são visíveis à primeira vista, isto é, correlações multiescalares e multidirecionais que derivem dessas relações no tempo e no espaço (DER & FERNANDINI, 2016, p.12). Por isso é que Stockhammer (2012, 2013) propõe distinguir entre dois tipos de emaranhamentos: “emaranhamentos relacionais” e “emaranhamentos materiais”.

Exemplo dessa primeira sorte de emaranhamento é encontrado no consumo dos chamados bens de prestígio da zona hallstattiana (no período de HaD3) e da transição para a segunda Idade do Ferro (LTA1), frutos de seu contato com as sociedades mediterrâneas. Os usos e o depósito final de artefatos – como o caldeirão de Hochdorf, a famosa cratera de Vix e os diversos vasos de banquete áticos e etruscos encontrados nas inúmeras tumbas faustosas da zona hallstattiana ocidental – nos mostram a sua inserção em práticas sociais locais. Em outras palavras, a objetos estrangeiros/importados confere-se um novo valor, uma nova carga simbólica, condizente com a economia política local (TACLA, 2001). Outros artefatos, também de banquete – como a oenóchoe do enterramento da Rota de Dun de Bourges (usada como urna funerária, onde havia mistura das cinzas e restos de ossos com vinho) ou mesmo a famosa taça de Kleinaspergle (com aplicação em ouro) –, evidenciam mais claramente a adaptação desses artefatos às

práticas locais, aos diferentes usos e interesses pessoais; sendo que essa oenóchoe de Bourges marca uma inovação em uso funerário no início do período lateniano. Trata-se, pois, de um fenômeno que não implica a criação de práticas híbridas, mas tão somente de introdução e adaptação de inovações (sobretudo na forma de artefatos). Emaranhamentos materiais podem ser verificados na produção artesanal no Sul da França (dos séculos VI a III a.C.). No Languedoc, há, por exemplo, a produção de cerâmicas pseudojônia e pseudoática (ADROHER AUROUX, 1993; PY, 1993), ou ainda, a cerâmica de cozinha de Béziers (DIETLER, 2010; UGOLINI *et al.*, 2012) e a cerâmica comum de Lattes (BATS, 1993; DIETLER, 2010). São elas inovações locais e foram largamente consumidas em assentamentos celtas no Sul da França. Nessa mesma região, inúmeros são os casos em que encontramos emaranhamentos em artefatos das populações locais.

Para emaranhamentos em produções dos colonos, um caso exemplar é encontrado em moedas das colônias helênicas no Mar Negro, particularmente naquelas de Sinope, Istria e Olbia (colônias de Mileto), com a representação da águia com golfinho. Essa representação é, para autores como Hind (1997), emblemática do culto de Zeus Ourious⁸ na região, ou ainda, para outros como Vinogradov (1997), signo da disputa entre grupos políticos em Olbia no século IV a.C., sendo o grupo político tradicional representado pelo golfinho, para ele símbolo de Apolo Delphinios, tradicionalmente cultuado na cidade, derrotado pela águia de Zeus, símbolo do novo grupo apoiado pela Liga de Delos. Qualquer uma dessas interpretações considerou a criação desse tipo monetário dentro de um contexto helênico, porém dissociado do contexto da vivência local, isto é, colonial. Quando se atenta para a cultura material das populações locais, observa-se a ocorrência do emblema “águia marinha carregando peixe” em artefatos citas⁹ e grego-citas (STOLBA, 2005, p.117). Esse exemplo é particularmente interessante para o debate aqui em questão, justamente por portar um emblema com emaranhamento cultural, carregado de ambiguidade, em artefatos de ampla circulação e símbolos políades. No caso de Olbia, esses tipos monetários foram cunhados em período de emergência de novos grupos políticos. Em suma, tem-se um emblema local sendo usado como emblema da colônia e, por conseguinte, de seu corpo de cidadãos da comunidade de Olbia. A adoção desse mesmo tipo monetário por Sinope e Istria indicaria vínculos entre essas *póleis* (HIND, 2007, p. 9) e possivelmente o seu pertencimento a uma mesma *koiné* e a uma mesma rede de cidades.

Emaranhamentos culturais e construções identitárias sem contextos de colonizações helênicas

Retornando ao tema central dessa reflexão, coloca-se, então, a questão de como pode a teoria pós-colonial contribuir para a compreensão da construção das comunidades nos contextos de colonizações helênicas. Partindo do exemplo das cunhagens de Sinope, Istria e Olbia, pode-se observar como a produção dessa cultura híbrida se aplica tanto aos colonos quanto aos locais, e nela as identidades são múltiplas e também estão sempre mudando e se redefinindo (DAVIES, 2004; HALL, 2003; VENN, 2006). Além disso, essas identidades são marcadas pela ambivalência – o que representa, por um lado, um grande desafio ao pesquisador, mas por outro, aponta caminhos para aprofundamento de nosso conhecimento das vias de construção das comunidades tanto de locais quanto de migrantes, assim como de suas imagens e representações.

Se lembrarmos também que a resiliência e flexibilidade são características imanentes desse novo amálgama a que chamamos cultura híbrida, veremos que a migração populacional promove um deslocamento que não é apenas físico/espacial, mas cultural. Do ponto de vista espacial, ele promove a criação de um novo lugar identitário onde se constroem novos vínculos pessoais. Esse laço de pertencimento se traduz no compartilhamento não apenas de uma cultura, de tradições e costumes por cada grupo, mas também pelo compartilhamento de um *local*, o que produz uma sensação de lar e de familiaridade comum a essa coletividade (MULKELT *et al.* 2013, p. xv-xvi). Isso se traduz na relação entre o indivíduo, a casa e o assentamento, criando o que Tuan (1974) chamou de *topophilia*, que é estabelecida por laços pessoais com uma paisagem construída e vivenciada, ou seja, que é estabelecida pela convivência diária, pelo engajamento na vida cotidiana da comunidade em uma localidade específica. Ela constrói o lugar social (de atuação) dos indivíduos e seus grupos no interior da comunidade¹⁰ tanto quanto a própria noção de uma comunidade em si. Pode-se, então, entender que, nessas sociedades antigas (e proto-históricas) aqui em debate, as comunidades são construídas nos quais temos a reunião de indivíduos e suas redes de relações, que podem ou não ter uma configuração geograficamente ancorada.

Nesses termos, a comunidade não pode ser, de fato, concebida dissociada de processos de assentamento, de construção de novas moradas, cidades

e territórios, posto que estabelecida a partir de uma perspectiva de coabitação. Em se tratando das fundações helênicas, deve-se ter em mente que a instalação de novos assentamentos e a definição de seus territórios estavam profundamente ligadas às práticas de culto não apenas por se criarem santuários e altares no interior dos assentamentos (e muitas vezes nas entradas das cidades), mas sobretudo pela implantação de santuários territoriais (POLIGNAC, 1996). Esses santuários não estabeleciam somente fronteiras entre a cultura e o selvagem, como aventaram muitos pesquisadores. Acima de tudo, eles representavam a implantação de focos de visitação e articulação de eixos de circulação populacional na região. Afora isso, as celebrações ali de cultos coletivos também produziam laços basilares para a construção dessas comunidades. Essas formas de vinculação criavam redes pessoais e de localizações na paisagem, que efetivamente constituíam duas das principais estratégias helênicas em contextos coloniais.¹¹

No caso das colonizações helênicas no Mar Negro, Braund (2007), aponta que, durante o período arcaico, em Olbia, Berezan e nos assentamentos na sua circunvizinhança formou-se um novo amálgama cultural, sendo a criação de santuários instrumental nesse processo, particularmente aqueles de Deméter e Hécate, fundamentais na criação territorial da *pólis*. Rusyayeva (2007) acrescenta que, para esse processo, foi fundamental a disseminação de cultos – como o de Apolo – na região, apesar de citas e trácios terem mantido suas identidades culturais. Para ela, “helenização”¹² teria ocorrido na colônia de Olbia, onde é possível identificar correlações entre os enterramentos femininos da elite de Olbia e aqueles encontrados nas estepes apenas nas primeiras gerações, talvez em virtude dos casamentos entre colonos e mulheres das elites locais (RUSYAYEVA, 2007, p.101).

Já nas colonizações helênicas no Mediterrâneo ocidental, há evidências de populações locais e helenos residindo nos mesmos assentamentos, como no Sul da Península Ibérica (DOMINGUEZ, 2004) e no Languedoc oriental¹³ (UGOLINI, 2010), ou em assentamentos próximos (como no caso da Provence e do Languedoc ocidental). Para essas últimas regiões, os enterramentos dos séculos VII-VI a.C. mostram uma afirmação das elites locais com as chamadas tumbas faustosas e isoladas de guerreiros, que criavam focos de culto ligados a essas personalidades e às comunidades que representavam (GRAELLS I FABREGAT, 2013) – um fenômeno semelhante ao verificado na zona hallstattiana central. São monumentos que indicam a preocupação dessas comunidades com a memória pessoal e coletiva, uma

vez que essas construções demandavam tempo e grande esforço social e humano para sua realização – os maiores desses monumentos são, em verdade, exemplos de grande mobilização social, obras construídas ao longo de anos, muitas vezes de uma geração inteira (EGGERT, 1988). Logo, sua construção implica performances públicas, ações roteirizadas coletivas que criam experiências comuns, que aproximam os indivíduos e instituem formas de identificação e uma memória social comum.

Por conseguinte, os monumentos emergem como repositórios de poder, um discurso de dominação e construção de um território da comunidade local, fundamentando o status dos vivos. Não obstante, o foco na ação humana e, em particular, nas formas de ritualização, mostra-nos a preocupação com a continuidade e a ruptura na memória coletiva que reside no seio da dinâmica sociopolítica. A construção de monumentos implica, pois, em atos de ritualização que pontuavam a vida e a paisagem dessas populações, marcando lugares de memória, determinando territórios e fronteiras, e definindo um sentimento de pertencimento, de identidade com lugares e grupos, criando e definindo, assim, memórias na paisagem.

Conclusão

O fenômeno colonial é excepcional para a compreensão da comunidade. Primeiro, porque implica a criação de novos assentamentos oriundos de deslocamentos populacionais, muitas vezes orientados por políticas de conquista e dominação tanto quanto de iniciativas individuais. Em segundo lugar, porque abarca a criação de novos laços, de novos grupos e identidades. E por fim, porque envolve a convivência cotidiana com diferentes sociedades. Logo, para analisarmos a construção dessas comunidades, é preciso ter em mente a noção de coabitação. Morar, trabalhar e cultivar em conjunto ou apartado é constituinte dos tecidos sociais, das solidariedades comunitárias. As formas de atuação e engajamento dentro das comunidades locais estabeleciam redes pessoais e de localidades, moldavam memórias e identidades.

Para se enveredar por tal linha interpretativa, os estudos de cultura material fornecem ao pesquisador – tanto para o historiador quanto para o arqueólogo – um conjunto documental excepcional, que permite inferir a atuação não apenas de seus produtores e idealizadores, mas também de seus diversos consumidores em diferentes contextos e, em alguns casos, inclusive em diferentes épocas. Em resposta aos críticos da teoria pós-colo-

nial e de sua ênfase na análise discursiva, a cultura material apresenta-nos a possibilidade de dar conta da multiplicidade de ações em sociedade, a variabilidade de estratégias de construções de comunidades e de disputas dentro delas. Ela também apresenta ao pesquisador o vestígio de práticas que podem corroborar ou contestar as representações e modelos ideais de grupos sociais, entrando na vida cotidiana das comunidades locais, além de também nos permitir inferir as diferentes atuações em processos de transformação econômica, cultural e social.

Em contraste às trajetórias discursivas, a cultura material se nos apresenta como um manancial documental inigualável para desenvolvermos histórias alternativas, mormente em contextos de dominação e ocupação territorial. A um só tempo, ela é evidência e crítica da vivência em comunidade, posto que os objetos povoam, atuam e afetam a vida cotidiana da mesma forma que marcam e simbolizam episódios excepcionais da vida comunal e das trajetórias individuais e coletivas.

Desde idos de 1970 que a noção de comunidade e a expressão “arqueologia da comunidade” ocupam as nossas discussões. Se de início vigorava uma visão homogênea e de lenta transformação, hoje temos uma visão das comunidades como agrupamentos heterogêneos onde há vozes múltiplas e dissonantes. Entendemos que os processos de definição de identidade comunal se dão não apenas pela produção discursiva (de si e do “Outro”), mas também – e especialmente – pela produção da cultura material – pelo que temos possibilidade de explorar a produção das comunidades proto-históricas europeias, saindo da simples classificação e avançando rumo à experiência compartilhada, à ação na vida em comunidade.

Nós, contudo, ainda estamos longe de abarcar a heterogeneidade das comunidades coloniais no Mediterrâneo ocidental. A variabilidade da cultura material vem sendo explorada em busca dessa diversidade. A comparação com as análises das sociedades celtas da Grã-Bretanha e suas interpretações teóricas pode ajudar a desconstruir os modelos e ampliar o escopo de comparação dentro das sociedades da Idade do Ferro, não para definir um novo grande modelo, mas sim para identificar padrões que correspondam a um substrato cultural comum, e para pôr em relevo a variabilidade regional e local, além de descortinar novos horizontes interpretativos.

Em suma, deve-se buscar a multiplicidade dessas comunidades. Particularmente para o caso dos contatos com os helenos, é fundamental re-

futar as teses de helenização e aculturação para ir em busca de diferentes identidades e as vias de construção de solidariedades e conflitos nessas localidades em contextos coloniais. É preciso dar conta das fissuras e dos enfrentamentos sociais a partir dos ancoramentos geográficos dessas populações tanto quanto de suas representações. É indispensável que se avance na compreensão das translocalidades e das redes que conectam indivíduos, comunidades e localidades, percebendo não só tendências mas também os usos singulares e as inovações locais. O que hoje visamos compreender são, pois, as formas de identificação e pertencimento tanto quanto o seu fracionamento nas práticas e performances cotidianas, em oposição aos discursos de unificação e homogeneidade das sociedades antigas. Essa é a nossa fronteira atual.

Referências bibliográficas

ADROHER AUROUX, A.M. Céramique attique à vernis noir. **Lattara**, v. 6, p.117-131, 1993.

BATS, M. Céramique commune grecque. **Lattara**, v. 6, p.345-350, 1993b.

BHABHA, H. **The Location of Culture**. London: Routledge, 2006.

BRAUND, D. Greater Olbia: Ethnic, Religious, Economic, and Political Interactions in the Region of Olbia, c.600-100 BC. In: BRAUND, D.; KRYZHITSKIY, S.D. (Eds.) **Classical Olbia and the Scythian World: From the Sixth Century BC to the Second Century AD**. London: British Academy, 2007, p. 33-77.

COLLIS, J. 'Reconstructing Iron Age Society' Revisited. In: MOORE, T.; ARMADA, X.-L. (Eds.) **Atlantic Europe in the First Millennium BC: Crossing the Divide**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 223-241.

CROUCHER, S.K. Cultural Identity and Colonial and Postcolonial Archaeologies. In: LYDON, J; RIZVI, U.Z. (Eds.) **Handbook of Postcolonial Archaeology**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2012, p. 351-364.

CUNLIFFE, Barry. **Iron Age Communities in Britain: An Account of England, Scotland and Wales from the Seventh Century B.C. until the Roman Conquest**. London: Routledge, 1974.

DAVIES, H. **Understanding Stuart Hall**. London: Sage, 2004.

DAVIS, O. Re-interpreting the Danebury assemblage: houses, households, and community. **Proceedings of the Prehistoric Society**, v. 79, p. 353-375, 2013.

DER, L.; FERNANDINI, F. Introduction. In: _____. (Eds.) **Archaeology of Entanglement**. Walnut Creek: Left Coast Press, 2016, p.11-27.

DIETLER, M. **Archaeologies of Colonialism: Consumption, Entanglement, and Violence in Ancient Mediterranean France**. Berkeley: University of California Press, 2010.

DOMINGUEZ, A.J. Greek Identity in the Phocaeen Colonies. In: LOMAS, K. (Ed.) **Greek Identity in the Western Mediterranean: papers in honour of Brian Shefton**. Leiden: Brill, 2004, p. 429-455.

EGGERT, M.K.H. Riesentumuli und Sozialorganisation: Vergleichende Betrachtungen zu den Sogenannten "Fürstenhügeln" der späten Hallstattzeit. **Archäologisches Korrespondenzblatt**, v. 18, p. 263-274, 1988.

HIND, M.; GILES, M. Identity, Community and the Person in Later Prehistory. In: POLLARD, J. (Ed.) **Prehistoric Britain**. Oxford: Blackwell, 2008, p. 330-350.

GERHOLM, L. Overcoming temptation: on masculinity and sexuality among Muslims in Stockholm. **Global Networks**, v. 3, n. 3, p. 401–416, 2003.

GIUFFRE, K. **Communities and Networks Using Social Network Analysis to Rethink Urban and Community Studies**. Cambridge: Polity Press, 2013, p. 19-42.

GRAELLS I FABREGAT, R. Aristocratie languedotienne entre monde hallstattien et méditerranée (650-580 Av. J-C.). In: VERGER, S.; PERNET, L. (Dir.) **Une Odyssée gauloise**. Paris: Errance, 2013, p. 54-59.

HALL, S. Introduction: Who Needs Identity? In: HALL, S.; DU GAY, P. (Eds.) **Questions of Cultural Identity**. London: Sage, 2003, p. 1-17.

HILL, J.D. How should We Understand Iron Age Societies and Hillforts? A Contextual Study from Southern Britain. In: HILL, J.D.; CUMBERPATCH, C.G. (Eds.) **Different Iron Ages – Studies on the Iron Age in Temperate Europe**, v. 602. Oxford: Tempus Reparatum, 1995, p. 45-66.

_____. How did British Middle and Late pre-Roman Iron Age societies work (if they did). In: MOORE, T.; ARMADA, X.-L. (Eds.) **Atlantic Europe in the First Millennium BC: Crossing the Divide**. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 242-63.

HIND, J.G.F. City Heads/Personifications and Omens from Zeus (the Coins of Sinope, Istria and Olbia in the V-IV Centuries BC). **The Numismatic Chronicle**, v. 167, p. 9-22, 2007.

HONIGMAN, S. Permanence des stratégies culturelles grecques à l'œuvre dans les rencontres inter-ethniques entre l'époque archaïque et l'époque hellénistique. **Pallas**, 73, p.125-140, 2007.

- ISBELL, W.H. What we should be studying: the “imagined community” and the “natural community”. In: CARNUTO, M.A.; YAEGER, J. (Eds.) **The Archaeology of Communities**. A New World Perspective. London: Routledge, 2000, p. 243-266.
- ISHERWOOD, R. Community Archaeology: Conceptual and Political Issues. In: MOSHENSKA, G; DHANJAL, S. (Eds.) **Community Archaeology: Themes, Methods, and Practices**. Oxford: Oxbow Books, 2011, p. 6-19.
- JÍMENEZ, A. Pure hybridism: Late Iron Age Sculpture in Southern Iberia. **World Archaeology**, v.43, n. 1, p. 102-123, 2011.
- KARL, R. The Celts from Everywhere and Nowhere: A Re-evaluation of the Origins of the Celts and the Emergence of Celtic Cultures. In: CUNLIFFE, B.; KOCH, J.T. (Eds.) **Celtic from the West – v.1**. Oxford: Oxbow Books, 2010, p. 39-64.
- LIEBMANN, M. Parsing Hybridity: Archaeologies of Amalgamation in Seventeenth-Century New Mexico. In: CARD, Jeb J. (Ed.) **The Archaeology of Hybrid Material Culture**. Carbondale: Southern Illinois University, 2013, p. 25-49.
- LOREN, D.D. Seeing Hybridity in the Anthropology Museum: Practices of Longing and Fetishization. **Journal of Social Archaeology**, v.15, n. 3, p. 299-318, 2015.
- MALKIN, I. **A Small Greek World**. London: Routledge, 2011.
- MARSHALL, Y. What Is Community Archaeology? **World Archaeology**, v. 34, n. 2, p. 211-219, 2002.
- MATHIEU-COLAS, M. **Dictionnaire des noms de divinités**. 2014. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00794125v4>. Último acesso em: 26/06/2016.
- MORENO, A. Hieron: The Ancient Sanctuary at the Mouth of the Black Sea. **Hesperia**, v. 77, p. 655-709, 2008.
- MUNKELT, M. *et al.* Introduction: Directions of Translocation – Towards a Critical Spatial Thinking in Postcolonial Studies. In: _____ *et al.* (Eds.) **Postcolonial Translocations: Cultural Representation and Critical Spatial Thinking**. Amsterdam/New York: Rodopi, 2013, p. xiii-lxxix.
- PAPPA, E. Postcolonial Baggage at the End of the Road: How to Put the Genie Back into its Bottle and Where to Go from There. In: VAN PELT, W.P. (Ed.) **Archaeology and Cultural Mixture: Creolization, Hybridity and Mestizaje**. **Archaeological Review from Cambridge**, v. 28, n. 1, p. 29-50, 2013.
- POLIGNAC, F. de. **La Naissance de la Cité Grecque**: Cultes, Espace et Société VIII-VII Siècles. Paris: Éditions de la Découverte, 1996.

- PY, M. Céramique pseudo-attique massaliète. **Lattara**, v. 6, p. 536-538, 1993.
- RENFREW, C. Monuments, Mobilization and Social Organization in Neolithic Wessex. In: _____. (Ed.) **The Explanation of Culture Change: Models in Prehistory**. London: Duckworth, 1973, p. 539-558.
- RUSYAYEVA, A.S. Religious Interactions between Olbia and Scythia. In: BRAUND, D.; KRYZHITSKIY, S.D. (Eds.) **Classical Olbia and the Scythian World: From the Sixth Century BC to the Second Century AD**. London: British Academy, 2007, p. 93-102.
- SILLIMANN, S. A requiem for hybridity? The problem with Frankensteins, purées, and mules. **Journal of Social Archaeology**, v. 15, n. 3, p. 277-298, 2015.
- STOCKHAMMER, P.W. Conceptualizing Cultural Hybridization in Archaeology. In: _____. (Ed.) **Conceptualizing Cultural Hybridization: A Transdisciplinary Approach**. Berlin/ Heidelberg: Springer, 2012, p.3-58.
- _____. From Hybridity to Entanglement, From Essentialism to Practice. In: VAN PELT, W.P. (Ed.) **Archaeology and Cultural Mixture: Creolization, Hybridity and Mestizaje**. **Archaeological Review from Cambridge**, v. 28, n. 1, p. 11-28, 2013.
- STOLBA, V.F. Fish and Money: Numismatic Evidence for Black Sea Fishing. In: BEKKER-NIELSEN, T. (Ed.) **Ancient Fishing and Fish Processing in the Black Sea Region**. Aarhus: Aarhus University Press, 2005, p. 115-132.
- TACLA, A.B. **Diplomacia e hospitalidade: um estudo dos contatos entre Massália e as tribos de Vix e Hochdorf**. (Dissertação de Mestrado – manuscrito não publicado) Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.
- THOMAS, N. **Entangled objects: exchange, material culture, and colonialism in the Pacific**. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991.
- TUAN, Y.-F. **Topophilia: a Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values**. New Jersey: Prentice-Hall, 1974.
- UGOLINI, D. Présences étrangères méditerranéennes sur la côte du Languedoc-Roussillon durant l'âge du Fer: de la fréquentation commerciale aux implantations durables. **Pallas**, n. 84, p.83-110, 2010.
- _____. et al. Annexe 1 – Les productions de céramique et de terre cuite de Béziers I. In: _____; OLIVE, Ch. (Dirs.) **C.A.G.- Béziers 34/4**. Paris: Academie des Inscriptions et Belles Lettres, 2012, p. 109-124.
- VAN DOMMELEN, P. Postcolonial archaeologies between discourse and practice. **World Archaeology**, v. 43, n. 1, p.1-6, 2011.

VENN, C. **The Postcolonial Challenge**: Towards Alternative Worlds. London: Sage, 2006.

VINOGRADOV, Y.G. **Pontische Studien**. Kleine Schriften zur Geschichte und Epigraphik des Schwarzmeerraumes. Mainz: Philipp Von Zabern, 1997.

WEBSTER, J. Creolizing the Roman Provinces. **American Journal of Archaeology**, v.105, n.2, p. 209-225, 2001.

Notas

¹ O presente artigo consiste em versão ampliada e alterada da conferência apresentada no “XXIII Ciclo de Debates em História Antiga: Política & Comunidade” em setembro de 2013.

² Para uma reflexão acerca do desenvolvimento da reflexão sobre a etnogênese celta, ver Karl (2010).

³ Como aponta Davis (2013), em grandes assentamentos fortificados (como o hill-fort de Danebury), passou-se de uma visão de comunidade restrita a uma elite residente a uma noção de comunidade alargada, regional, que visitava o assentamento, tomando parte em festivais, em trocas comerciais e também participando de atividades ocasionais de monumentalização e reelaboração das muralhas do assentamento – atividades que de fato contribuiriam para criar o sentimento de comunidade entre os habitantes da região.

⁴ Do ponto de vista do trabalho de campo e dos desenvolvimentos da arqueologia pública, a comunidade em si – aquela do local onde se implementa a pesquisa de campo –, se tornou parte da prática arqueológica.

⁵ “O grupo é algo maior do que somente a soma de seus membros – algo maior do que mesmo a soma dos membros e a concatenação das relações entre eles. Ele é concebido como uma entidade em si.” (GIUFFRÉ, 2013, p. 29)

⁶ É preciso ter em mente que as culturas não são fechadas, cristalizadas, nem homogêneas, e nunca atingem uma completude essencial; ao invés, estão sempre em transformação, com novas apropriações e reconfigurações que sempre lhes conferem uma nova conformação.

⁷ Esses conceitos se inserem em um amplo debate em antropologia, teoria literária, história, sociologia e arqueologia, que aqui não pode ser abarcado em sua completude, por isso me limitarei aos estudos de cultura material, que são os atinentes a este trabalho.

⁸ Presume-se que o santuário de Zeus Ourios seria localizado na entrada do Mar Negro (MORENO, 2008) e seu culto fosse disseminado nas colônias da região,

possivelmente derivado do culto de Zeus Osogólis na Jônia – Zeus com atributos de Poseidon (MATHIEU-COLAS, 2014).

⁹Um exemplo é encontrado no ornamento em folha de ouro do “tesouro” de Maikop (datado de aproximadamente 475-450 a.C.), Staatliche Museen zu Berlin.

¹⁰“Assim, lugares só existem enquanto criados, moldados e definidos por seres humanos” (MULKELT *et al.*, 2013, p. xxi).

¹¹Malkin (2011) demonstrou a construção dessa rede para o caso focou no Mediterrâneo ocidental no final do período arcaico, enquanto Honigman (2007) apontou que essas estratégias culturais (redes pessoais e de cidades) e as *koina* em que se baseavam no período arcaico perduram até a época helenística, quando, inclusive, chegam a pontuar as relações diplomáticas das cidades helênicas – o que não é incongruente quando se observa que no arcaico eram as redes pessoais que davam forma à diplomacia da época através de laços de *xenia* (Cf. TACLA, 2001).

¹²Braund (2007) prefere nomear essa sorte de fenômeno como “osmose” entre as culturas cita e helênica na região.

¹³Nessa região, temos evidências de helenos, iberos e celtas residindo nos mesmos assentamentos, sendo Lattes e Béziers dois dos casos exemplares.