

Edifícios como fonte histórica: o caso do templo de Ares, na ágora de Atenas (século I a.C.)

Os historiadores, em geral, têm dado pouca atenção aos edifícios como fontes históricas. Este descaso se explica, ao menos em parte, pelo processo de formação disciplinar que situou, em ramos diferentes das ciências humanas, a História e a História da Arquitetura. Esta última, derivada da História da Arte, compartilha com a Arqueologia o conceito de genealogia que remonta ao antiquarianismo, compreendido como conhecimento produzido acerca dos artefatos antigos que sobreviveram aos mais diversos processos pós-deposicionais; a partir do século XIX. Ou seja, a História da Arquitetura se constituiria como estudo sistemático dos edifícios e espaços do passado, em busca, ora das intenções do arquiteto e/ou comandatário, ora do espírito da época e/ou da nação, materializado nas escolhas técnicas e estilísticas¹. A História, por sua vez, herdou, de sua matriz filológica, a ênfase quase obsessiva nos textos como fonte histórica primordial. A partir do século XIX, os historiadores passariam a buscar nas fontes textuais – após o trabalho filológico – evidências dos eventos políticos, das realidades econômicas e sociais, do cotidiano, da cultura etc. Esta cisão de origem se reproduziria no arranjo disciplinar das instituições de formação de arquitetos e historiadores. Se os primeiros têm, na História da Arquitetura, uma base para a formulação de repertórios, os últimos entram em contato apenas tangencialmente com os vestígios arquitetônicos do passado. A consequência da permanência desta cisão, no campo da pesquisa, é o ainda tímido diálogo entre as duas áreas, tanto do ponto de vista dos métodos, quanto dos debates que constituíram cada uma das áreas. Mas, afinal, seriam os edifícios fontes, somente para a História da Arquitetura?

Tal postura é, obviamente, insustentável, na medida em que estas disciplinas se definem menos pela tipologia documental e mais pela abordagem e conjunto de problemas colocados às fontes. O objetivo deste artigo é, pois, discutir as possibilidades oferecidas, para o conhecimento, pela incorporação de edifícios como fontes históricas.

Não se trata, obviamente, de um levantamento de todas as possibilidades de análise, suas abordagens, métodos e objetos. Antes,

¹ Andrew Leach. *What is Architectural History?* Cambridge: Polity, 2010; Hazel Conway e Rowan Roenisch. *Understanding Architecture. An introduction to Architecture and Architectural History*. London and New York: Routledge, 2005, pp. 33-54.

procurarei desenvolver o problema da interpretação dos edifícios, compreendidos como parte da cultura material, para o conhecimento das sociedades do passado. Assim, após uma discussão acerca do problema da “leitura” dos edifícios como fontes históricas, procuro promover um diálogo mais profundo da História da Arquitetura com a Arqueologia, à medida que ambas são fundamentais para a construção de um conhecimento histórico não logocêntrico².

1 Arte, Arquitetura, Arqueologia e História: diálogos

Como os edifícios significam? Seriam os edifícios “textos” a serem lidos? Em artigo recente³, o historiador da arquitetura, W. White, propõe um modelo alternativo ao “edifício-texto”. Para tanto, o autor realiza um balanço dos processos interpretativos, na História da Arquitetura, desde sua formação, entre o século XVIII e XIX, até os desafios pós-estruturais de fins do século XX. Para White, o nascimento da História da Arquitetura, no âmbito da História da Arte, herdou uma abordagem “hegeliana”, qual seja a de que os edifícios seriam materializações (ainda que imperfeitas, pois utilitárias) do espírito da época, do povo; ou mesmo o “espírito universal”. Tal paradigma, sistematizado por Hegel em seu estudo sobre a filosofia estética da arquitetura⁴, já estava presente em J. Winckelmann⁵, nos princípios da História da Arte, no século XVIII, assim como informaria estudos centrais da História da Arquitetura – como *Renascença e Barroco* de H. Wölfflin⁶, publicado em 1898, ou *The Englishness of English Art*, de N. Pevsner⁷, publicado em 1955, na primeira metade do século XX.

O paradigma se desenvolveria com o diálogo mais intenso com as ciências humanas, e o “espírito da época” conviveria mais ou menos harmoniosamente com categorias como raça, cultura, civilização e sociedade; paralelamente, paradigmas alternativos – que enfatizavam, seja os aspectos mais biográficos e psicológicos relacionados aos edifícios (as “intenções” de arquitetos e comandatários), seja os aspectos formais de estilos e técnicas (com menos preocupação em relação ao contexto social) – se desenvolveriam, ainda que de modo subordinado. Mas, como “ler” os edifícios?

White argumenta que, ainda que as analogias com a linguagem escrita já estivessem presentes nas primeiras obras de História da Arquitetura, foi somente na década de 1960 que uma metodologia linguística foi rigorosamente aplicada e construída no contexto da expansão estruturalista das ciências humanas. Edifícios foram tomados como textos, participando, assim, de estruturas compostas por sintaxes, morfologias e semânticas. Elementos arquitetônicos tornaram-se palavras e edifícios formariam frases regidas por gramáticas específicas. Era possível, assim, “ler” a linguagem dos arquitetos.

A partir dos anos 1980, no entanto, tal abordagem foi duramente criticada pelas abordagens pós-estruturalistas. Por um lado, a ênfase no “escritor-arquiteto” foi deslocada para a diversidade de interpretações do leitor-usuário, que conferiam significados aos edifícios não previstos no projeto. Por outro lado, o edifício passou a ser visto como parte da produção social do espaço, incorporando as dimensões do vivido e do percebido ao concebido dos projetistas. Neste contexto, o arquiteto perderia a centralidade, conferida pelas abordagens estruturalistas, para fazer parte de um campo de forças

2 Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes. “A cultura material no estudo das sociedades antigas”. *Revista de História*, 115 (1983), pp. 103-117.

3 William White. “How do buildings mean? Some issues of interpretation in the History of Architecture”. *History and Theory*, 45 (2006), pp. 153-177.

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *A arquitetura*. São Paulo: Edusp, 2008.

5 Johann Joachim Winckelmann. *Geschichte der Kunst des Alterthums*. Dresden: Walther, 1764.

6 Heinrich Wölfflin. *Renascença e barroco: estudo sobre a essência do estilo Barroco e a sua origem na Itália*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

7 Nikolaus Pevsner. *The Englishness of English Art*. New York: Praeger, 1956.

multifacetado e complexo, no qual a materialidade e os significados dos edifícios seriam objeto de múltiplas intervenções. É a “morte do arquiteto”, escreve White, parafraseado a “morte do autor”, de Barthes.

Neste novo contexto, retorna a questão: como ler edifícios? White, ainda que critique o “logocentrismo” das analogias com a comunicação verbal, mantém o paradigma comunicacional, ao dialogar com a linguística de Jakobson e a teoria literária de Bakhtin, para a formulação de um novo paradigma de interpretação. Para o autor, um edifício é objeto de diferentes transposições (Bakhtin) entre meios verbais e não verbais de comunicação (Jakobson). Assim, do projeto ao canteiro e do canteiro ao uso e reuso do edifício, e do uso às mais diferentes representações verbais e imagéticas, a construção de significados dos edifícios passa por diferentes gêneros (planta, modelo, uso, crítica, ilustrações), produzindo o que Bakhtin chamava de “obra”: A obra [do edifício] inclui todos estes contextos, todos estes diferentes significados. Mais do que tentar identificar qual é o entendimento “correto”, parece mais razoável reconhecer esta variedade de significados. Uma verdadeira interpretação do edifício deverá levar em conta todas estas diferentes versões – todas estas diferentes traduções⁸.

A discussão de White é densa e bem fundamentada, apontando um caminho extremamente promissor para a “desmontagem” do processo de significação dos edifícios. No entanto, duas observações merecem ser feitas. Em primeiro lugar, a transposição de significados de um gênero a outro é uma etapa do processo de produção do significado. Entre o significado e o significante, como apontou Derrida, há instabilidade, sujeita à ação das diferentes forças que produzem os sistemas de significados⁹. Assim, além de ser transposto de um gênero a outro, o significado é continuamente fixado e transtornado em sua relação com este gênero. As múltiplas interpretações agem, não apenas na transposição, mas nas próprias tentativas de fixação. Seria, neste sentido, interessante adicionar, à transposição, os processos de flutuação de significados e suportes, objeto da interação de diferentes agentes no campo de forças da produção social do espaço. Tal flutuação, como veremos, encontra nos templos e igrejas “flutuantes”, um exemplo particularmente rico.

Em segundo lugar, quando discute o debate arqueológico a respeito da interpretação dos significados da cultura material, o autor deixa de lado uma abordagem que seria fundamental para sua discussão: a “cadeia comportamental”, tal como proposta por M. Schiffer¹⁰. A noção de cadeia comportamental procura dar conta dos diferentes processos culturais e naturais que acompanham a história de um artefato; a saber, a procura, a manufatura, o uso, o descarte e o eventual reuso. Se, inicialmente, no âmbito da hegemonia da arqueologia processual, a abordagem comportamental enfatizava os aspectos técnicos e naturais da cadeia, as críticas pós-processuais levaram à incorporação das dimensões culturais e comunicativas que interagem em suas diferentes etapas¹¹.

Assim, a etapa da procura envolve tanto a busca por materiais e recursos para financiar a construção, quanto o acesso a repertórios técnicos e formais para a elaboração do projeto; a

8 William White. “How do buildings mean?”, p. 177.

9 Jacques Derrida. La “Differance”. *Bulletin de la Société française de philologie*, 62: 3 (1968), pp. 73-101.

10 Michael Brian Schiffer. “Behavioral Chain Analysis: Activities, Organization, and the Use of Space”. *Fieldiana* (Anthropology), 65 (1975), pp. 103-119.

11 James M. Skibo e Michael Brian Schiffer. *People and Things. A Behavioral Approach to Material Culture*. New York: Springer, 2008.

manufatura envolve tanto a materialização dos saberes técnicos, quanto as relações sociais de produção; o uso envolve a incorporação do edifício nos sistemas de usos e funções demandados por determinada sociedade – seja em relação à função projetada, seja quanto às funções não previstas – o descarte envolve tanto as patologias materiais do edifício, quanto com as transformações dos sistemas de utilidades que podem promover a demolição do edifício ou sua dessignificação, que dá lugar a um processo de reuso e o retorno à cadeia comportamental, com novos significados e possibilidades. Em cada etapa, diferentes transposições entre gêneros materiais, imagéticos, verbais etc.

O diálogo com a arqueologia comportamental, aqui, é retomado em função da importância do descarte e processos de reuso. Edifícios são projetos, construídos e utilizados, mas também são abandonados, demolidos, reformados, reconstruídos, restaurados. Os processos de destruição são também processos de construção de espaços, e as mudanças de significado de cada edifício se rearticulam a diferentes programas de produção do espaço. A noção de programa, também derivada da arqueologia¹², é utilizada, aqui, como o conjunto de princípios coerentes que estruturam intervenções na realidade material, condicionando todas as etapas da cadeia comportamental de um artefato. É, assim, mais ampla que a noção de projeto, limitada às fases iniciais e ainda escrava da ideia de “intenção” de fabricantes e comandatários.

A coerência dos princípios do programa – sua “lógica” – não é totalitária, ainda que busque ser totalizante. Lógicas divergentes convivem com lógicas hegemônicas, podendo ser subordinadas ao programa dominante, ou resistindo a ponto de orientar os novos programas. Um edifício, assim, é um elemento do conjunto que compõe o programa, e suas características técnicas e formais respondem às lógicas hegemônicas ou subordinadas. Dialoga, deste modo, com a produção social do espaço – ou, melhor seria dizer, com a reprodução espacial da sociedade. E este é um dos caminhos pelos quais, acredito, a História, compreendida como História da Sociedade, pode melhor usufruir da incorporação dos edifícios como fonte histórica e do diálogo com a História da Arquitetura.

A história espacial, vinculada à chamada “virada espacial”¹³, ainda está por se construir, especialmente no Brasil. A escolha do “espaço” como categoria central para a análise da história das sociedades não é aleatória. É uma opção vinculada aos desafios colocados pelo atual processo de globalização; seja às narrativas “temporais” tradicionais (as etapas civilizatórias da História Universal novecentista), seja à fragmentação derivada das abordagens pós-modernas (a “história em migalhas” de que falava F. Dosse).

De fato, a incorporação das múltiplas leituras sobre a história à narrativa historiográfica caminha ao lado da necessidade de produção de novas sínteses – os processos de globalização são, a um só tempo, múltiplos e totalizantes¹⁴. O retorno ao espaço, neste sentido, é um retorno à perspectiva de uma história total, que procure dar conta das diferentes dimensões e temporalidades envolvidas, tanto na grande, quanto na pequena escala¹⁵. Exercícios de história espacial têm sido realizados em diversos centros, em particular no diálogo com as tecnologias de geoprocessamento. Considere-se, por exemplo, o projeto de Spatial History da Universidade de Stanford. No entanto, a perspectiva adotada

12. Philippe Bruneau. “Quatre propos sur l’archéologie nouvelle”. *Bulletin de correspondance hellénique*, 100 (1976), pp. 103-135.

13. Barney Warf e Santa Arias. *Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. Abingdon, New York/ Londres: Routledge, 2009.

14. Milton Santos. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 2000.

15. Jöngen Osterhammel. “Global History and Historical Sociology”. In: James Belich, John Darwin, Margret Frenz e Chris Wickham. *The Prospect of Global History*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 26.

aqui se aproxima mais das propostas de Henri Lefebvre para uma “história do espaço”, publicadas, em 1974, em seu *A produção do espaço*. Para Lefebvre,

na história do espaço como tal, o histórico, o diacrônico, o passado gerador se inscrevem incessantemente sobre o espacial, como sobre um quadro. Sobre e no espaço, há mais que traços incertos deixados pelos acontecimentos; existe a inscrição da sociedade em ato, o resultado e o produto das atividades sociais¹⁶.

Assim concebida, a história espacial visa retratar as etapas pelas quais o espaço é produzido, de modo que, inversamente, perceba-se “a sociedade em ato”; ou seja, a reprodução da sociedade em suas estruturas e processos. Neste sentido, os edifícios são fontes particularmente importantes para a história espacial (ou história da reprodução espacial da sociedade), na medida em que são produtos e vetores da reprodução espacial da sociedade – nos termos dos padrões associados à procura de repertórios e materiais, às relações sociais de produção, aos diferentes usos e aos modos de descarte e reuso dos edifícios – e os espaços produzidos por eles e por meio deles.

A interpretação dos diferentes significados associados a cada um destes momentos, inspirada pela História da Arquitetura pós-bakhtiniana sugerida por White e pela Arqueologia Comportamental de Schiffer, pode superar as leituras que se limitam às intenções dos projetistas ou à diluída ideia de um “espírito da época”. Os significados dos edifícios se associam à sua natureza, enquanto produto e vetor das relações sociais, ou seja, como parte da cultura material¹⁷. Como estudo de caso, discutirei a história das transposições – semânticas e estruturais – de um templo ateniense construído no século V a.C. em um demo rural ateniense e transferido, no século I a.C., para o centro da ágora da cidade: trata-se do templo de Ares, um dos célebres “templos flutuantes” da ágora de Atenas.

2 O templo de Ares: transposição e flutuação

O fenômeno dos templos flutuantes ainda não recebeu um estudo compreensivo. Sabe-se que são espaços religiosos transferidos de local, com ou sem a transposição de elementos arquitetônicos e/ou a comunidade vinculada ao culto. Assim, por exemplo, podemos mencionar a transposição das igrejas da Nossa Senhora do Rosário, tanto em São Paulo quanto em Campinas. Enquanto a primeira foi transferida, no início do século XX, do antigo Largo do Rosário (atual Praça Paulo Prado) para o Largo Paissandu, a cerca de 500 metros de distância¹⁸, a segunda foi transferida, somente na década de 1950, do antigo Largo do Rosário (atual Praça Visconde de Indaiatuba), para o Jardim Chapadão, cerca de 2,6 km distante¹⁹.

Em ambos os casos, o processo de afastamento da religiosidade negra dos centros urbanos foi acompanhado do apagamento do nome do Largo do Rosário. Por outro lado, se, no caso paulistano,

16 Henri Lefebvre. *The production of Space*. Transl. Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, 1991, p. 110.

17 Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses, “A cultura material”, *op.cit.*

18 Raquel Rolnik. “Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro”. *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, 17 (1989). Raquel Rolnik. *A Cidade e a Lei. Legislação, Política Urbana e Territórios na Cidade de São Paulo*. São Paulo: FAPESP, Studio Nobel, 1997, pp. 67ss.

19 Ricardo Badaró. *Campinas, o despontar da modernidade*. Campinas: Centro de Memória da Unicamp, 1996. Antônio Carlos Cabral Carpinteiro. *Momento de Ruptura: as transformações no centro de Campinas na década dos cinquenta*. Campinas: Centro de Memória da Unicamp, 1996. Sílvia Amaral Palazzi Zakia. *Construção, arquitetura e configuração urbana de Campinas nas décadas de 1930 e 1940: o papel de quatro engenheiros modernos*. 2012. Tese (Doutorado). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, pp. 14-85.

a comunidade negra acompanhou a igreja, no caso campineiro, a comunidade negra escolheu uma outra igreja como espaço focal, a igreja de São Benedito, localizada a cerca de 500 metros do antigo Largo do Rosário (em um curioso paralelismo com São Paulo). Os exemplos poderiam ser estendidos às igrejas-barco, na América do Norte, ou ao próprio tabernáculo judaico, mas um levantamento exaustivo só seria possível com uma pesquisa de larga escala.

Trataremos, aqui, de um caso particularmente interessante de “templo flutuante”: o templo de Ares na ágora de Atenas, escavado na década de 30²⁰. Escavadas a partir da década de 30, as fundações e as centenas de elementos arquiteturais encontradas na área centro-ocidental da ágora (fig. 1) foram, sem grande dificuldade, equacionadas à menção de Pausânias ao “santuário de Ares” (Ἀρεῶς ἐστὶν ἱερόν; 1.8.4) no Cerâmico. No roteiro do periegeta, o santuário está entre as estátuas (εἰκόνες) de Licurgo, Cális e Demóstenes, de um lado, e de Harmodios e Aristogiton, de outro.

O santuário interessa Pausânias por conter estátuas. Dentro do templo, estavam duas estátuas de culto (ἁγάλματα) de Afrodite, de Ares (feita por Alcámenes), de Atena (feita por um pário chamado Locrus), de Ênio (pelos filhos de Praxíteles). Ao redor do templo, estavam estátuas de Héracles, Teseu, Apolo – prendendo o cabelo com um laço – Calades – que teria dado leis aos atenienses – e Píndaro – em agradecimento a uma ode aos atenienses.



Figura 1. Proposta de planta da ágora, no período imperial (II d.C.), feita por R. Anderson em 1992 (ASCSA²¹).

20 Marian Holland McAllister. "The temple of Ares: a review of the evidence". *Hesperia*, 28 (1959), pp. 1-64.

21 Disponível em: <http://agora.ascsa.net/id/agora/image/2002.01.2671>.

Voltaremos, adiante, para a discussão sobre a decoração escultórica do santuário. Aqui, é importante destacar que a localização das fundações corresponde à descrição de Pausânias; o que torna a identificação segura. Bastante controversa, entretanto, é a história do local e do edifício, em virtude de um fato sem paralelo na arquitetura grega: a transposição integral de um templo, de um lugar a outro.

As evidências, para tal reconstituição, são o estilo arquitetural do templo, do período clássico – bastante semelhante, no plano e na elevação, ao *Hephaisteion*) – um vaso associado às fundações, na ágora, e datado do final do século I, e, acima de tudo, as marcas dos construtores, por meio de duas ou três letras do alfabeto grego, em praticamente todos os fragmentos encontrados, cujo estilo epigráfico data do final do século I. As letras se referem à posição que o bloco deve ocupar no edifício, sendo que, segundo a hipótese de M. McAllister²², a primeira letra indica a posição horizontal, a segunda a posição vertical, e a terceira, o lado do edifício, a partir da entrada. Esta hipótese corresponde à grande variação nas duas primeiras letras e à limitação da última letra a quatro possibilidades: Α (ἀριστερά = lado esquerdo), Δ (δεξιά = lado direito), Ε (εἰσοδος = entrada) e Ο (ὀπισθόδομος = fundos).

O templo de Ares é um períptero dórico hexastilo de 14 x 34 metros, com fundações em *poros* e toda a superestrutura em mármore pentélico, com um *pronaos* com duas colunas *in antis*, o que se repete no opisthodomio; fragmentos das colunas e do entablamento permitem uma reconstituição aproximada (figs. 2-3). Uma série de fragmentos escultóricos foi associada por A. Delivorrias²³, seguido por P. Baldassarri²⁴ ao frontão do templo de Ares. São figuras femininas e masculinas, que fariam parte, no frontão leste, de uma composição figurando o julgamento de Paris, com estátuas de Atena, Afrodite e Hera no centro, e, no frontão oeste, de uma composição figurando a amazonomaquia de Aquiles.

No entanto, ainda que os dois temas sejam coerentes com a presença de estátuas de Afrodite, Ares, Ênio e Atena – divindades atuantes na *Ilíada* – no templo, os indícios nos quais se baseia tal reconstrução são extremamente fragmentários e, no mais das vezes, sem ligação direta com o templo. De resto, a semelhança, na planta e na elevação, com o *Hephaisteion*, fez com que Dinsmoor (1940) o atribuísse ao mesmo arquiteto, datando, assim, sua construção original na década de 430.

22 Marian Holland McAllister. "The temple of Ares", *op.cit.*, pp. 47-54.

23 Angelos Delivorrias. *Attische Giebelskulpturen und Akrotere des fünften Jahrhunderts*. Tübingen: Ernst Wasmuth, 1974.

24 Paola Baldassarri. *Sebastoi soteri: edilizia monumentale ad Atene durante il Saeculum Augustum*. Roma: G. Bretschneider, 1998, pp. 157-158.

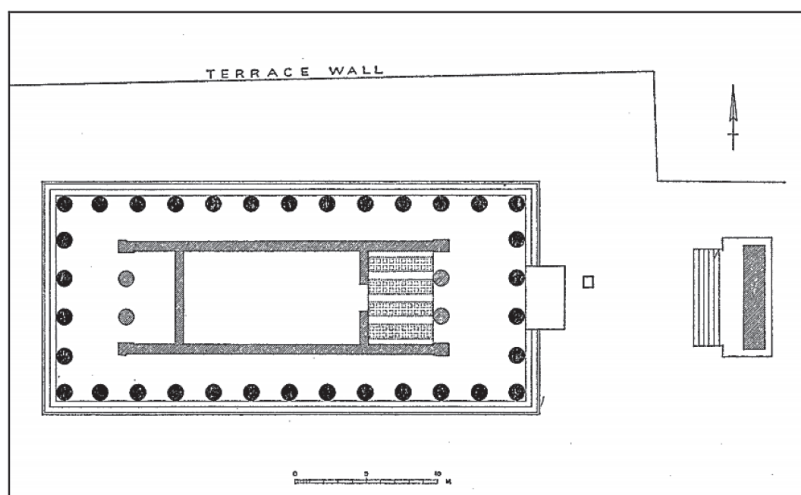


Figura 2. Proposta de reconstituição da planta do templo de Ares, segundo M. McAllister (1959, p. 61, fig. 24).

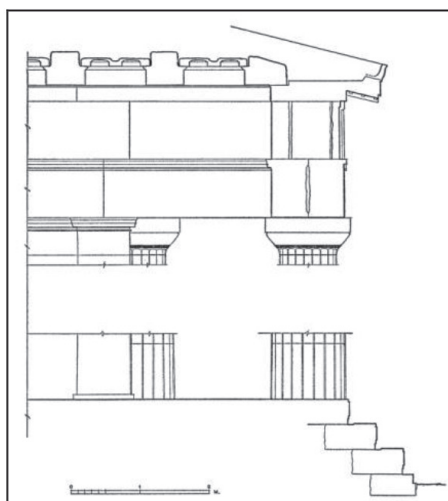


Figura 3. Proposta de restauração da seção longitudinal da elevação do templo de Ares, segundo M. McAllister (1959, p. 57, fig. 23).

A localização original do templo foi primeiramente associada ao Areópago²⁵ e à Ágora Romana²⁶, mas as revisões arqueológicas e a ampliação do confronto com as fontes epigráficas produziu uma hipótese mais fundamentada. O templo se localizaria, originalmente, no *demus* de Acharnai, a cerca de 12 km da ágora, onde é atestada a existência de um santuário de Ares e "Atena Areia", já no período clássico²⁷, e cuja comunidade inscreveu uma dedicação a Ares e a Augusto (IG II2 2953).

A associação entre Atena e Ares em Acharnai, inclusive figurativa – o decreto SEG 21.510 é encimado por um relevo representando Atena coroando Ares – seria coerente com a presenta de estátuas de Ares e Atena no templo descrito por Pausânias. Entretanto, até hoje, não foram

²⁵ Wilhelm Dörpfeld. *Alt-Athen und seine Agora*. Osnabrück: Otto Zeller, 1937, pp. 140-50.

²⁶ William Bell Dinsmoor. "The temple of Ares at Athens". *Hesperia*, 9: 1 (1940), p. 50.

²⁷ SEG 21.519, 34.104, 39.324, 40.126. Cf. Danielle L. Kellog, D. *Marathon fighters and Men of Maple. Ancient Acharnai*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 150-167.

encontrados indícios de um templo de Ares em Acharnai, sendo mais provável que o santuário consistisse em um recinto e um altar²⁸. Por outro lado, os arqueólogos gregos encontraram, recentemente, fundações, no *demos* de Pallene, a cerca de 11 km da ágora, que batem com bastante precisão com as dimensões do templo de Ares na ágora²⁹ (figs. 4-5). Há notícia de um templo de Atena administrado pela Liga de Atena *Pallenis*, que, já no século V, demandaria reparos³⁰. O achado, na área do templo de Ares, na ágora, de alguns elementos arquiteturais não pertencentes ao templo original – a saber, um fragmento de calha que pertenceu, originalmente, ao templo de Poseidon no Súnio³¹, e um fragmento de calha e fragmentos do forro em mármore pentélico menos desgastado e com marcas dos construtores diferentes do resto do edifício, todos datados da época da transposição – faz sentido se relacionada a um templo que necessitaria de reparos, já no século V.



Figura 4. Imagem de satélite das fundações do templo de Athena Pallenis, esquina da atual rua Makrigianni com a rua Zalogou em Gerakas, Atenas (Google Maps³²).

28 Idem, pp. 165-166, n. 67.

29 Manolis Korres. "Apo tons travo stin achaia agora". *Horos* 10-12 (1992-1998), pp. 83-104.

30 Robert Schlaifer. "The Cult of Athena Pallenis: (Athenaeus VI 234-235)". *Harvard Studies in Classical Philology*, 54 (1943), p. 43.

31 William Bell Dinsmoor. "The Temple of Poseidon: A Missing Sima and Other Matters". *American Journal of Archaeology*, 78 (1974), pp. 211-238.

32 Coordenadas: 38.014044, 23.844371. Disponível em: <https://www.google.com.br/maps/place/Zalogou+7,+Gerakas+153+44,+Greece/@38.0139149,23.8444812,157m/data=!3m1!1e3!4m2!3m1!1s0x14a19970b4284c89:0x509c7413df411b2a>

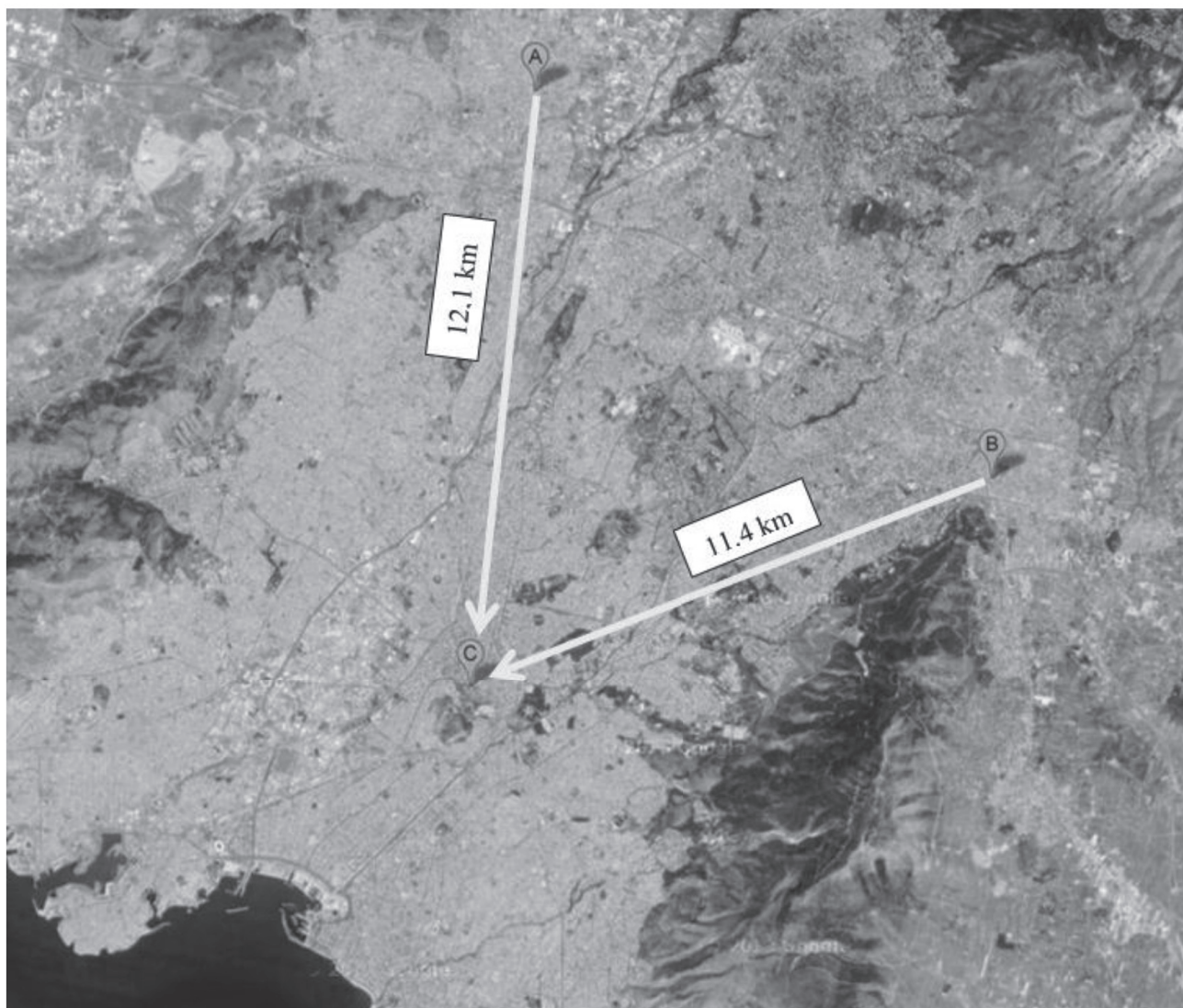


Figura 5. Mapa com as indicações do centro, na atual Acharnes (a), do local do santuário de Atena Pallenis (b), das fundações do templo de Ares (c), e da distância, em linha reta, entre os dois primeiros locais e a ágora (Google Maps).

A relação de Acharnai e Pallene com a transposição do templo de Pallene ainda pode ser desenvolvida. Por um lado, deve-se considerar que a estela com a dedicação do *demos* de Acharnai a “Ares e Augusto” (IG II2 2953) não foi encontrada em Acharnai, mas, segundo K. Pittakis, próximo ao Areópago³³. A ligação de Ares com o Areópago é evidente pela toponímia – Areópago como colina onde Ares foi julgado e absolvido pelo assassinato de Haliartus, filho de Poseidon – enquanto o crescente prestígio do conselho no século I é coerente com sua associação a Augusto (tema que será desenvolvido mais adiante).

A dedicação a “Ares e Augusto” pode estar associada à transposição do templo, no sentido em que a comunidade decide marcar sua presença, na ágora, em associação ao novo culto. Por outro lado, um elemento pouco levado em conta é bastante relevante: há indícios de que o *demos* de

³³ Os registros de achado da estela são confusos. A primeira referência foi feita por L. Ross, em 1838, que afirma que a estela foi encontrada em Egina; no ano seguinte, K. Pittakis a descreve como tendo sido encontrada “em Atenas, próximo do Areópago”. Não é possível determinar, com precisão, a proveniência, e mesmo o transporte da estela de Atenas para Egina e novamente para Atenas. Um trajeto que não é implausível. Cf. Antony Spawforth. “The early cult reception of the imperial cult in Athens: problems and ambiguities”. In: M.C. Hoff e S. Rotroff (eds.). *The Romanization of Athens*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 188.

Acharnai fazia parte da Liga de Atena *Pallenis*³⁴. De qualquer forma, se é exagerado sugerir uma ação conjunta entre os sacerdotes de Ares e Atena Areia de Acharnai e de Atena Pallenis, na transposição do templo, não parece prudente descartar absolutamente, após o achado das fundações em Pallene, a participação do *demos* de Acharnai na instalação do culto de Ares na ágora, tendo em mente, principalmente, o fato de Ares ser *sunnaos* com Atena.

A datação da transposição é bastante controversa. Apenas três elementos diretamente associados ao templo são utilizados para a datação: um vaso associado às fundações, datado do final do século I a.C.; o tipo de letra – especialmente o alfa – das marcas dos construtores nos blocos reutilizados, que aparece em inscrições de meados do século I a.C. a meados do I d.C.; e a reforma de um canal subterrâneo que partia do *Agrippeion*, na direção do rio Eridanos, ao norte da ágora, tendo sido ligeiramente desviado para o oeste, na altura do altar do templo³⁵. Este último elemento fornece o principal *terminus post quem*, qual seja, a construção do *Agrippeion*, normalmente associada à passagem de Agripa por Atenas, em 16/5.

O *terminus ante quem*, por seu turno, só pode ser inferido por evidências externas ao templo, mas com relações bastante prováveis. A principal fonte é a inscrição, em uma base de estátua, atualmente, no teatro de Dioniso (IG II² 3250), que se refere a honras concedidas pelo *demos* a "Caio César, filho de Augusto, o novo Ares" (Γάιον Καίσαρα Σεβαστοῦ υἱὸν νέον Ἄρη). Ainda que existam vozes dissonantes (Spawforth, 1997, p. 187), é consenso de que esta inscrição está associada à transposição do templo e rededicação do templo a Ares.

Caio César parte de Roma, no ano de 2, para assumir o comando militar do Oriente. O início de sua missão é comemorado por Augusto, com a dedicação do templo de Marte Vingador e de todo o chamado Fórum de Augusto, além da realização de espetáculos que incluíam uma representação da naumaquia de Salamina de 480/79, na qual os atenienses venceram os persas. Por um lado, temos a incorporação da comemoração antibárbara ateniense, na missão pártica de Caio César, e a dedicação do templo de Marte em Roma; e por outro, a comemoração de Caio César como "novo Ares" em Atenas. São eventos muito coerentes para serem completamente desassociados da transposição de um templo do século V, construído no contexto do programa pericleano, para a ágora, em ângulo – tendo o altar do templo como nó – com o *Agrippeion* (nomeado em função do pai biológico de Caio César), e rededicado a Ares. Desse modo, sugere-se a provável passagem de Caio César por Atenas como o momento ideal para a realização da transposição/rededicação³⁶.

A associação entre Ares, Caio César, Augusto e Agripa, seguindo esta interpretação, seria um dos maiores símbolos da romanização de Atenas; divindade relativamente marginal no panteão ateniense. Ares seria introduzido, no centro da ágora, como tradução grega de Marte – pai dos fundadores de Roma – atualizado, tanto como Augusto – "vingador" do assassinato do pai adotivo na batalha de Filipi, contando com a ajuda de Marte, e "vingador" dos romanos derrotados pelos partas após o retorno das insígnias em 20/19 – quanto como Caio César, continuador da missão de imposição da autoridade romana sobre o Oriente.

34 Robert Schlaifer, "The Cult of Athena", *op.cit.*, p. 91.

35 Jeffrey Burden. *Athens remade in the age of Augustus*. Dissertation, University of California, 1999, p. 120.

36 Burden, refletindo sobre o processo de desmontagem/remontagem, sugere que o novo templo da ágora teria sido construído em tempo curto, dado que, sem a necessidade do corte de novos blocos, o grosso do trabalho se concentrava na retirada dos grampos originais. Tempo curto que não significa, certamente, baixo custo: a alta qualidade das inscrições consideradas "marcas dos construtores" torna implausível que elas tenham sido inscritas no momento da retirada; Burden sugere que os construtores marcavam os blocos com tintas ou outros materiais durante a retirada, para depois serem inscritas por escribas profissionais. Jeffrey Burden. *Athens remade, op. cit.*, p. 123.

A presença no templo, de acordo com Pausânias, de divindades associadas à Guerra de Tróia, e particularmente de Afrodite, sugere que o templo buscava situar, na ágora ateniense, o mito fundador de Roma e da *gens Iulia*, tendo como referência Enéias; tema particularmente importante na literatura da época augustana, em particular em Virgílio e Tito Lívio. A articulação com o *Agrippeion*, finalmente, fazia com que a área central da ágora – espelhando os *fora* imperiais, com templos avançando sobre a área livre – se tornasse um santuário dinástico, com as referências culturais e religiosas ao pai biológico e ao pai adotivo do (então) futuro imperador.

Entretanto, uma interpretação oposta pode ser proposta, com praticamente os mesmos elementos. Em primeiro lugar, a representação da batalha de Salamina, em Roma, indica claramente a referência ateniense para a estruturação do lugar de Roma na oposição aos bárbaros, ecoando o jogo de associações feito na dedicação do *monóptero* de Roma e Augusto, na acrópole ateniense, décadas antes. Caio César seria um continuador dos atenienses clássicos.

Em segundo lugar, Ares já era cultuado, em Atenas, associado à Atena (no *demos* de Acharnai), e Pausânias menciona que havia uma estátua de Atena dentro do templo, que pode ser interpretada, ou como uma reminiscência do culto de Atena Pallenis, ou como culto conjunto (*sunnaos*) de Ares e Atena Areia. Algo não tão relevante para Pausânias, preocupado, então, com as estátuas enquanto exemplares da escultura grega.

Em terceiro lugar, caso o templo fizesse, de fato, referência à Guerra de Tróia – considerando as estátuas de divindades mencionadas por Pausânias e a reconstrução moderna dos frontões – por um lado, poderia remeter aos mitos de fundação de Roma, e, por outro, a uma já estabelecida tradição de temática iconográfica ateniense de representação da guerra de Tróia associada a edifícios, sendo o templo de Atena Nike e o próprio Pártenon os exemplos mais eloquentes. A presença de estátuas de Hércules e de Teseu, no santuário, fora do templo, reitera a tradição de representação do herói da Ática, em paralelo ao herói pan-helênico, como exemplificado no friso *Hephaisteion* (figs. 6-7) a algumas dezenas de metros do templo de Ares.

Em quarto lugar, se a posição do templo poderia remeter aos *fora* imperiais romanos, tratava-se, de qualquer maneira, de um templo ateniense do século V.; o que poderia significar a prestação de uma homenagem ao período clássico – paralela à *naumaquia* romana – duplicando o templo de Hefesto (praticamente idêntico), na parte baixa da ágora.

Em quinto lugar, a transposição do templo pode ter partido de uma iniciativa local, vinculada a eventuais enfraquecimentos dos cultos, em seus locais originais (Pallene e/ou Acharnai), ou mesmo ao fortalecimento do conselho do Areópago, no século I a.C.

Finalmente, o *Agrippeion* e o templo de Ares, em sua articulação, reiteram a ortogonalidade produzida, no século II, com a construção das *stoas* Média e de Átalo; ou seja, mantem padrões espaciais locais, presentes mais de um século e meio antes.

Figura 6. Métopa I, do friso leste do templo de Hefestos, na ágora ateniense, com cena de luta entre Héracles e o leão da Neméia (ASCSA³⁷).



Figura 7. Métopa IV, do friso sul do templo de Hefesto, na ágora ateniense, com cena de luta entre Teseu e o Minotauro (ASCSA³⁸).



Diante disso, é evidente que propor uma leitura unívoca do templo – “romanização da ágora”, como faz T. L. Shear Jr.³⁹, ou orgulho local ateniense⁴⁰ – é, no mínimo, temerário. Diferentemente, é importante ressaltar as ambiguidades envolvidas na intervenção, que mescla elementos imperiais e locais, tanto no nível arquitetural-espacial (arquitetura pericleana, disposição romana), quanto no nível narrativo (romanos/atenienses contra partos/persas) – ambiguidades que respondem aos dilemas produzidos, tanto no processo de construção do principado, quanto na construção do lugar de

37 Disponível em: <http://agora.ascsa.net/id/agora/image/2004.01.0910>.

38 Disponível em: <http://agora.ascsa.net/id/agora/image/2004.01.1000>.

39 Como em Theodor Leslie Shear Jr. “Athens: from city-state to provincial town”. *Hesperia*, 50: 4 (1981), pp. 356-77.

40 Theodosia Stefanidou-Tiveriou. “Tradition and Romanization in the monumental landscape of Athens”. In: Stavros Vlivos (ed). *Athens during the Roman period*. Athens: Mouseio Benaki, 2008, pp. 11-42.

Atenas, dentro do projeto imperial⁴¹, sintetizados na ideia de "restauração".

Como Atenas deverá ser comemorada, e, inversamente, como inserir as referências ao *princeps* e sua família, na paisagem arquitetônica e religiosa da cidade? O antiquarianismo tardo-republicano – presente em intervenções anteriores e implícito na transposição quase "acadêmica" do templo – fundado, ao mesmo tempo, em uma reverência à arquitetura clássica e uma irreverência quanto aos locais sagrados, consolida-se, no período augustano, como padrão de produção do espaço; trazendo consigo as ambiguidades e contradições inerentes à nova modalidade do evergetismo construtivo e da integração no Mediterrâneo.

Trata-se, pois, de um programa coerente, marcado pelo projeto de monumentalização do espaço urbano de Atenas com forte referência ao passado⁴²; o conjunto de intervenções ao qual a transposição do templo faz parte é um momento fundamental da reprodução espacial da sociedade ateniense diante dos limites e possibilidades geopolíticos colocados pelo principado de Augusto.

3 Conclusão

A discussão da transposição do templo de Ares, aqui apresentada, procurou demonstrar as potencialidades do uso de edifícios como fonte histórica. Sua inserção, na história espacial de Atenas, sob o principado, começa, justamente, com seu descarte enquanto templo de Atena em Palene e reuso como templo de Ares na ágora. Uma abordagem centrada apenas nas "intenções" envolvidas no projeto – e a consequente busca por um "verdadeiro significado" do edifício – e na sua transposição, não dão conta da multiplicidade de interpretações envolvidas no processo. Comemoração da arquitetura pericleana, símbolo do poder romano, espaço cultural de Ares e/ou de Atena, propaganda dinástica, afirmação das elites locais? As interpretações sobre o sentido da transposição são parte de sua "obra", que vai além do projeto para integrar um complexo programa espacial, cabendo, ao historiador, traçar indícios que apontem para estas diferentes transposições – seja no processo de construção e uso, seja nos padrões de descarte e reuso.

41 Antony Spawforth. *Greece and the Augustan Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

42 Fábio Augusto Morales. *Atenas e o Mediterrâneo romano: espaço, evergetismo e integração*. Tese. Universidade de São Paulo, 2015, pp. 357-359.