

TÍTULO DO TRABALHO			
ESPAÇO, RELIGIÃO E IMPÉRIO EM ATENAS NA ÉPOCA DE AUGUSTO			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Fabio Augusto Morales	Pontifícia Universidade Católica de Campinas	PUC- Campinas	Professor de História Antiga
RESUMO (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>As intervenções urbanas em Atenas na época de Augusto – entre santuários restaurados e templos transpostos, novos edifícios públicos e uma ágora inteiramente nova – têm sido objeto de crescente interesse pelos estudiosos, especialmente a partir da década de 2000. A diversidade e complexidade da documentação, no entanto, têm representado obstáculos consideráveis para a formulação de modelos teóricos capazes de sistematizar, a partir de categorias claras, as relações entre as diferentes dimensões da produção social do espaço ateniense sob a dominação romana. O objetivo desta comunicação é, justamente, propor um quadro conceitual para a interpretação das intervenções urbanas augustanas em Atenas a partir de uma abordagem propriamente espacial, tomando como estudo de caso o transplante do templo de Ares na ágora ateniense.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ 3)			
Atenas romana; Virada espacial; Henri Lefebvre.			
ABSTRACT (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>The urban interventions at Athens in the Augustan age – restored sanctuaries and transplanted temples, new buildings and an entirely new agora – have attracted an increasing attention of scholars, especially from the 2000'. The sources' diversity and complexity, although, have meant serious obstacle to the formulation of theoretical models capable of systematize, from clear categories, the relations between the different dimensions of the social production of the Athenian space under Roman domination. This paper aims to propose a theoretical framework to the interpretation of the Augustan interventions at Athens from a proper spatial approach, taking as case study the transplant of the temple of Ares on the Athenian agora.</p>			
KEYWORDS (ATÉ 3)			
Roman Athens; Spatial turn; Henri Lefebvre.			
EIXO TEMÁTICO			

ESPAÇO, RELIGIÃO E IMPÉRIO EM ATENAS NA ÉPOCA DE AUGUSTO

Fabio Augusto Morales

O objetivo desta apresentação é discutir os limites e possibilidades da abordagem da “história espacial” para a compreensão de um caso bastante específico: a transposição do templo de Ares de uma área rural para o centro da ágora de Atenas, realizada no final do século I a.C., quando Atenas estava definitivamente integrada ao sistema imperial romano, então centrado na figura de Augusto (31 a.C. – 14 d.C.). A transposição faz parte de um grande conjunto de intervenções urbanas, cuja compreensão permanece particularmente desafiadora¹. Entre os múltiplos aspectos destas intervenções que poderiam ser analisados, escolhi aqui discutir o lugar da religião e do império do processo de produção social do espaço ateniense nestes locais específicos. Ora, espaço, religião e império são categorias extremamente complexas, com uma enorme e diversificada bibliografia para cada uma delas; não é objetivo desta apresentação realizar um balanço destas produções, ainda que uma aproximação inicial seja necessária. O que se propõe aqui é discutir, preliminarmente, o modo com a História Antiga utiliza (ou não) o espaço enquanto categoria de análise, e, a partir destes desse estudo de caso, demonstrar como a abordagem espacial pode contribuir para a análise de temas tão tradicionais para a historiografia da Antiguidade quanto a religião e o império. Para tanto, a apresentação está dividida em três partes: a primeira se volta para o estatuto heurístico do espaço na História Antiga; a segunda apresenta as linhas gerais da história espacial, tal como proposta por H. Lefebvre e reformulada no âmbito do chamado “spatial turn”; a terceira exemplifica tal abordagem a partir do caso específico acima mencionado.

O espaço na História Antiga

O espaço, como categoria de análise, certamente não é novidade para a historiografia – basta lembrar da produção de alguns dos historiadores mais destacados dos *Annales*, em particular L. Febvre (1949) e F. Braudel (1949), as quais, com o profícuo diálogo com a geografia, apontaram caminhos para a (ainda) usual apreensão

¹ A bibliografia produzida sobre as intervenções de época augustana em Atenas é abundante; para um balanço e uma discussão teórica e metodológica, cf. Morales (2013). Para a discussão da totalidade das intervenções documentadas, cf. Schmalz (1994), Baldassarri (1998), Burden (1999) e Morales (2015).

do espaço como “palco” ou como “enquadramento” fixo e passivo das relações sociais. O mesmo não se pode dizer da História Antiga: os historiadores da Antiguidade normalmente formulam seus objetos e objetivos sem que para isso precisem analisar a dimensão propriamente espacial das relações sociais. Não se diz aqui que a desconsideração da espacialidade tire a consistência da discussão historiográfica, mas, não obstante, são evidentes as oportunidades perdidas para a interpretação de realidades complexas, especialmente quando se considera a questão da totalidade, à qual voltaremos.

A desespacialização na História Antiga caminha ao lado da desmaterialização, e os apontamentos realizados por U. Meneses na década de 1980 ainda são pertinentes. Meneses (1983) identifica três posturas historiográficas diante da cultura material: a marginalização, fundada na desconsideração do universo físico da realidade social; o uso instrumental, pelo qual os artefatos são utilizados como prova ou complementação da documentação textual; e o uso didático, pelo qual os artefatos “ilustram” a narrativa fundada nos textos. Do ponto de vista do uso do espaço na historiografia da antiguidade, se por um lado o “uso instrumental” não é comum, a *marginalização* e o *uso didático* são extremamente recorrentes, ao que se deve acrescentar a *teatralização*, a *fragmentação* e a *fetichização* do espaço. Por *teatralização* entendo a consideração do espaço como “quadro geográfico” no qual os processos “históricos” se desenrolam, tal como o cenário e o palco em um teatro; o espaço, tomado como dado, gera consequências no sentido da limitação econômica ou ecológica das formações sociais, mas não é visto, ele mesmo, como produto social dinâmico. A fragmentação do espaço, por sua vez, toma aspectos da produção social do espaço (em particular, a dimensão da representação) sem a consideração da totalidade, de modo que, mesmo em estudos sobre as cidades antigas, os locais concretos não precisem aparecer mais do que nas menções em textos e inscrições. A fetichização do espaço, finalmente, implica no tratamento de relações sociais no espaço como relações naturais, derivadas, quase automaticamente, das condições dadas em determinadas configurações espaciais; um exemplo eloquente é o ambicioso e inacabado projeto da “História Mediterrânea” de P. Horden e N. Purcell (2000), na medida em que, a partir da composição extremamente heterogênea e precária das microecologias mediterrâneas, deduzem formas sociais fundadas na conectividade e na mobilidade característica da globalização contemporânea, desconsiderando tanto a dimensão cultural destes processos quanto sua historicidade.

Tais posturas podem ser compreendidas, ao menos em parte, em função da divisão do trabalho acadêmico entre as disciplinas voltadas para o estudo da Antiguidade. Seguindo uma longuíssima tradição, as fontes textuais produzidas na Antiguidade ficam à cargo das Letras Clássicas e da História Antiga, enquanto que as fontes materiais são entregues à História da Arte, à História da Arquitetura e à Arqueologia Clássica. Obviamente, não há impedimento formal à utilização de fontes materiais por historiadores, ou de fontes textuais por arqueólogos; no entanto, o estatuto tradicional desta divisão acaba por influenciar decisivamente a formulação das “grandes questões” de cada uma das disciplinas, em que pesem os projetos teóricos e políticos vinculados às suas histórias específicas. Tomemos brevemente como exemplo um caso conhecido: a democracia ateniense clássica analisada por historiadores e arqueólogos. Historiadores da Antiguidade poderiam escrever obras seminais² sobre as questões do estatuto cívico dos estrangeiros ou as relações entre classe social e comunidade cívica sem, jamais, abordar questões tais como o problema da ágora arcaica de Atenas, dos padrões de ocupação e utilização da colina da Pnix para as assembleias democráticas, ou, o que é um exemplo limite, o significado da exposição de decretos democráticos em locais como a ágora ou a acrópole. Questões propriamente espaciais como as elencadas acima são discutidas, majoritariamente, por arqueólogos clássicos (o que se explica principalmente pela centralidade do problema do contexto na pesquisa arqueológica; Hodder, 2012) e por historiadores da arquitetura. Mas, a questão permanece: como podem os historiadores prescindir destas dimensões (espaciais, materiais), sem correr o risco de fragmentar uma realidade que era, em si mesma, uma totalidade? O tratamento do espaço apenas a partir de suas representações sociais – a postura da *fragmentação* mencionada acima –, se por um lado apresenta importantes pistas para a pesquisa, por outro não pode ser considerado suficiente para a análise de realidades não fragmentadas, pois isso incorreria no equívoco de tomar as fontes (vestígios fragmentados e desconexos) com o próprio objeto. Dito de outro modo, a análise da espacialidade das relações sociais na Antiguidade, portanto, é tomada aqui como uma via para a consideração das realidades sociais como totalidades; isto não se confunde, certamente, com uma pesquisa sobre todas as fontes conhecidas – o que, mesmo para a Antiguidade, é impossível, dada sua quantidade assombrosa –, mas, pelo contrário, trata-se de considerar as fontes fragmentárias como vias de acesso à totalidade.

² Como, por exemplo, G. Glotz (1980), Chr. Meier (1995), M. Finley (1985), J. Ober (1996), entre muitos outros.

O diálogo interdisciplinar, que habilita o historiador da Antiguidade a analisar fontes diversificadas e a trabalhar com problemáticas e abordagens diferentes das habituais, é absolutamente imprescindível. Assim, o diálogo, já comum entre nós, da História Antiga com as Letras Clássicas – derivado dos desafios da interpretação histórica dos textos literários – deve ser ampliado para a História da Arte e para a Arqueologia Clássica. A história espacial da Antiguidade, neste sentido, é uma via particularmente profícua para este diálogo interdisciplinar ampliado³, o que se mostra bastante possível e desejável nos tempos da chamada “virada espacial” nas ciências humanas.

2. O *Spatial Turn* e a História Espacial

A crescente consideração da espacialidade na análise da sociedade e da cultura nas últimas duas décadas é a base do chamado *spatial turn*, uma das mais recentes “viragens” que afetaram as ciências humanas (Warf e Arias, 2009; Withers, 2009). Sua abrangência interdisciplinar, envolvendo principalmente a geografia, a crítica literária, a sociologia, a antropologia, a filosofia, a história e as ciências da religião, é um indício importante de que não se trata apenas de uma onda passageira, mas que, como outras viragens, está fortemente ancorada em tradições teóricas e projetos sociais. O fator principal de sua recente importância é, sem dúvida, o processo social da globalização capitalista: ironicamente, o *spatial turn* representa uma reação à ideologia da negação do espaço pela tecnologia (o mito da “aldeia global” discutido por Milton Santos, entre outros). A intensificação dos fluxos de pessoas e mercadorias, conectando de um modo sem precedentes diversas regiões do globo, ao invés de promover o enfraquecimento das fronteiras sociais e históricas, produziu novas diferenças espaciais, compreensíveis dentro da lógica do desenvolvimento desigual dos espaços capitalistas. Na mesma esteira, os estudos sobre migrações, gênero, urbanização, movimentos sociais camponeses desenvolvidos na geografia humana demonstraram as diversas dimensões da produção do espaço em suas articulações locais e globais. Neste contexto, a geografia humana de autores como D. Harvey, D. Massey, D. Gregory, G. Rose, N. Smith, D. Cosgrove e E. Soja, entre outros – assumiu um lugar discursivo central para a compreensão do mundo contemporâneo.

³ Sobre os desafios da interdisciplinaridade, cf. a discussão em Lepetit (2001, p. 31-44).

O *spatial turn*, percebido como tal a partir das décadas de 1990 e 2000, não significa, de modo algum, que não houvesse estudos sobre o espaço para além de uma abordagem estática, ou mesmo que eles não fossem abundantes. Assim, por exemplo, é oportuno citar a obra de M. Heidegger (2007), para quem o espaço é um dos componentes ontológicos fundamentais, de L. Febvre (1949), na qual defendia a intensificação dos diálogos entre a geografia possibilista francesa e a escola dos Annales, ou de M. Eliade (1992), que enfatizava a centralidade do espaço sagrado na constituição do fenômeno religioso. Entretanto, a difusão interdisciplinar a abordagem espacial está vinculada, essencialmente, à retomada recente de estudos de dois autores franceses seminais: M. Foucault, em particular uma conferência de 1967 e um pequeno texto de 1976, e H. Lefebvre, em sua extensa obra nas décadas de 1960 e 1970.

Se foi M. Foucault o autor da influente proposição de que, enquanto a história assombrou o século XIX, o século XX seria a “época do espaço”⁴, seriam as teorias de H. Lefebvre que forneceriam a base conceitual para uma reavaliação profunda da espacialidade das relações sociais, em particular da ideia que dá título ao seu principal livro sobre o tema, *La production de l'espace*, de 1974. A reflexão lefebvriana sobre o espaço deve ser situada no contexto de sua abundante produção nas décadas de 1940 e 1950, quando o autor passa a se dedicar aos estudos de sociologia rural e sociologia urbana, dentro do projeto de crítica tanto do socialismo soviético quanto do capitalismo consumista no pós-segunda guerra (Schmid, 2012). A importância desta crítica torna necessária uma apresentação mais detalhada, de modo a tornar claro a partir de qual ponto de vista se dá a formulação da proposta de uma “história espacial”. Oportunamente, em 1970 o autor publica *Du rural à l'urbain* (Lefebvre, 1971), coletânea de textos teóricos e estudos de caso em que são demonstradas e elaboradas as categorias que orientarão suas análises sobre o espaço; tal livro é, portanto, um bom ponto de partida.

O projeto dialético de Henri Lefebvre erige como objeto fundamental a cidade, como espaço por excelência da (re)produção das contradições fundamentais daquilo que o autor chama de “sociedade urbana”, sociedade esta que conteria as contradições rurais e industriais (Lefebvre, 1971, p. 12) – a sociedade urbana metamorfoseia as contradições históricas (ou seja, as contradições do movimento social no tempo, nos marcos do capitalismo) em contradições do espaço: a análise da cidade (a crítica e a

⁴ Em conferência pronunciada em 1967, reproduzida em Foucault (2004).

negação do urbano), nas dialéticas da concentração/segregação, urbano/Estado, habitat/habitar, constrangimento/apropriação etc, daria conta da crítica da totalidade social, que indicaria tanto as impossibilidades do existente quanto os horizontes do possível (o “contra-espaço”).

Tomando a cidade como objeto (e tendo em vista a hipótese da urbanização total), a crítica do urbanismo é uma estratégia privilegiada. Ora, se o urbanismo se coloca enquanto conhecimento especializado e prático sobre e na cidade, compreender a natureza do urbanismo é uma forma de se penetrar no cerne das contradições urbanas. Assim, desde os projetos urbanísticos clássicos, como o bairro de Le Corbusier, até o modo de operação científico do urbanismo, enquanto ciência parcelar, as contradições anteriores ao urbano (campo/cidade, essência/aparência, valor de uso/valor de troca, fixidez/fluidez) são retomadas sem ser resolvidas, e se apresentam como contradições espaciais, urbanas. O tempo, assim, é suplantado pelo espaço (Lefebvre, 1971, p. 243).

Mas em que medida se pode falar em contradições do espaço? O espaço homogêneo, absoluto, “apaga” a história, o modo como foi produzido, suas diferenças; abafa as contradições e aparece como coerente. Desta forma, o espaço se justapõe ao tempo do ponto de vista da reificação. E aqui podemos pensar em um paralelo do projeto lefebvriano com o projeto marxista. Enquanto Marx entendeu como fenômeno da totalidade a categoria “mercadoria”, e realizou a crítica de sua ciência específica, a economia política, Lefebvre elege a cidade (a urbanização) e a crítica do urbanismo como projeto. E podemos levar o paralelo adiante: no mesmo sentido que a mercadoria é a manifestação de um processo de reificação (pelo qual os trabalhos humanos específicos são apagados e a mercadoria se apresenta como dotada, por si mesma, de um valor que é social), apresentando então contradições que podem ser colocadas objetivamente (daí a possibilidade do cálculo), a cidade também apresenta um caráter reificado, na medida em que sua produção pressupõe a alienação. Deste ponto de vista, a análise da cidade e a crítica do urbanismo passam necessariamente pela crítica do fetichismo da cidade, de sua objetividade fantasmagórica, que produz contradições em si mesma, e às quais os homens devem se adequar. As ciências parcelares, o urbanismo em particular, se situam nos quadros deste fetichismo, naturalizando a objetividade de seus objetos – a crítica da objetividade e da fragmentação das ciências, por meio da crítica da vida cotidiana (como meio de acesso à totalidade, como crítica de si), indicam a crítica da própria cidade enquanto produto, assim como libertando as possibilidades do urbano.

Mas como analisar a cidade? Segundo o autor, “o fenômeno urbano assombra por sua enormidade e complexidade, que transbordam os meios do conhecimento e a ação prática” (Lefebvre, 1971, p. 228); seria necessário, portanto, um novo método para a análise do fenômeno urbano, que se apresenta como totalidade do conjunto da vida social, como “realidade global” (idem). Para tanto, todas as disciplinas parcelares teriam de ser agrupadas em torno de uma única problemática, a do fenômeno urbano, na tentativa de superar as limitações dos conhecimentos específicos, assim como a tendência ao “imperialismo” das ciências parcelares: a análise do urbano deve ser interdisciplinar.

No entanto, o urbanismo se coloca como ciência totalizante, e neste sentido, o urbanismo demonstra claramente sua face de ideologia, como prática parcial que se pretende global, como um sistema arbitrário (Lefebvre, 1971, p. 233). O novo ser urbano está inscrito na complexidade que a cidade abarca como objeto: suas necessidades não podem ser funcionalizáveis. “Há, pois, neste ‘ser’, que cresce e se desenvolve desigualmente, necessidades urgentes e necessidades diferentes. Sua miséria constitui sua grandeza; suas desarmonias e disfunções o impelem ao seu fim. Nunca deixa a ambigüidade” (Lefebvre, 1971, p. 241). A tentativa de tornar estas necessidades marcos funcionais são, segundo o autor, “monstruosidades dogmáticas” (Lefebvre, 1971, p. 242), forma de análise que reduz a contradição e complexidade que o meio urbano requer. Desta forma, “o urbanismo, enquanto ideologia, dissimula estratégias” (Lefebvre, 1971, p. 246), e a crítica a esta disciplina deve passar necessariamente pelo entendimento de seu aspecto ideológico e de prática social parcelar como estratégia de classe.

Os conhecimentos fragmentários, sem exceção, são um reflexo da divisão social do trabalho perpetrada pelo capitalismo: demonstram e realizam na prática a produção de conhecimento como meio de produção para o capital (Lefebvre, 1971, p. 235-236). Assim, a prática fragmentar e a eleição de disciplinas privilegiadas que deteriam o juízo sobre a totalidade – como se coloca o urbanismo - mostram-se como procedimentos de separação típicos da lógica do capital. Lefebvre busca, portanto, os meios para a formação de um “Novo Humanismo”, que partiria das críticas ao antigo humanismo feitas por Marx e Nietzsche. A filosofia como crítica das ciências fragmentárias, na busca da totalidade, se torna “metafilosofia”, como crítica da filosofia: é este procedimento crítico que abriria a rota “da reconstrução de um humanismo em, por e para a sociedade urbana” (Lefebvre, 1971, p. 240-241). Desta forma, Lefebvre faz um

percurso importante na busca de uma nova prática e estratégia urbana: a crítica às ciências parcelares, elegendo o urbanismo como exemplo e prática mais aparente da insuficiência e aspecto fetichista do método de análise do urbano que se apresenta nas universidades. Nesta crítica, Lefebvre sintetiza sua visão sobre o funcionalismo e sobre o positivismo na filosofia: ambos, ao tentarem simplificar e catalogar o urbano, são não apenas insuficientes, mas criam um cenário ilusório do mesmo, servindo à lógica de separação do capital.

Qual a alternativa, qual é o programa desta crítica das ciências parcelares na direção de uma metafilosofia da cidade, de um novo urbanismo? Aqui se apresenta, como estratégia central, a crítica da vida cotidiana.

Lefebvre assistiu ao surgimento de uma cidade industrial moderna (Lacq-Mourenx) erguer-se ao lado sua cidade natal, convertendo parte do que antes era rural em cidade. Essa transformação do rural ao urbano, que aconteceu histórica e gradualmente com o desenvolvimento capitalista, e saltou aos olhos do autor num determinado momento, colocou novas problemáticas para a reflexão sobre a relação campo-cidade. Neste sentido, Lefebvre, que até então vinha estudando o rural, percebe a novidade do fenômeno urbano: “nestas torres metálicas que se elevam por cima dos bosques, em frente as montanhas, há um desafio e uma pergunta. Desafio ao passado, pergunta ao futuro. O processo, desde o principio, não foi uma emenda ao texto social anterior: algo novo e distinto se enunciou, declarou, significou: o urbano.” (Lefebvre, 1971, p. 11)

Em relação ao rural, Lefebvre faz uma crítica ao modo como a sociologia e a história trataram do tema do camponês. No entanto, sua crítica mais profunda e radical volta-se para a sociedade urbana, por ser o urbano o problema novo, complexo, conflituoso e preponderante na vida contemporânea. Neste contexto se insere a crítica da vida cotidiana, que pode ser espontânea ou formulada conceitualmente. O cotidiano se apresenta tanto como riqueza – pela possibilidade de criações autênticas, de renovação do homem, local do possível, da espontaneidade e da realização – quanto como miséria – pela repetição, privação, frustração, alienação. A cotidianidade está “em todas as partes e em nenhuma” (Lefebvre, 1971, p. 88).

O cotidiano, tal como ele acontece hoje, é a repetição de atos, de movimentos, a rotina, o tempo regrado pelo trabalho abstrato, que dão a aparência de que mudanças são impossíveis. “Quanto mais um espaço é funcionalizado, mais ele é dominado por “agentes” que o manipulam tornando-o uni-funcional e menos ele se presta à

apropriação” (valor de uso, fruição; Lefebvre, 1974). Mas como categoria o espaço não é só isso. É preciso analisar as contradições do espaço, as contradições das relações sociais que se “exprimem” no espaço. Pois é a partir desses momentos que a crítica pode ser transformadora, ou seja, a partir de um não espaço (ou de um contra-espaço), se criam novos espaços. A crítica da vida cotidiana é uma forma de se negar a prática para se vislumbrar uma nova prática social: “a crítica da vida cotidiana [...] não pode passar por um aspecto menor da sociologia. Não se trata de um objeto que ela estude de maneira crítica, nem de um ‘sujeito’: não tem um domínio delimitado. Isso explica por este procedimento crítica comporta também a crítica dos objetos e dos sujeitos, dos setores e dos domínios” (Lefebvre, 1971, p. 245).

Mas o que significa, afinal, o fazer da ciência do ponto de vista da dialética lefebvriana? Ou ainda, de um modo mais direto, qual é o papel da crítica no movimento de transformação da vida cotidiana, da utopia?

No último capítulo do livro, o autor aborda a questão do objeto, na direção de uma superação da objetividade das ciências parcelares. A estratégia desta superação é a crítica da separação sujeito/objeto, fundamento tanto do procedimento científico quanto da cotidianidade – separação que pode ser expressa como *alienação*. Assim, a questão do objeto não se separa nunca da questão do sujeito: a crítica do objeto é também a crítica do sujeito, dito de outra maneira, toda crítica do mundo parte de uma crítica de si mesmo. O movimento desta subjetivização da crítica seria a negação/superação teórico/prática da alienação, não só da alienação do trabalho (central no tratamento do movimento operário até pelo menos a década de 70), mas também da alienação do si mesmo do homem.

É a partir da crítica da alienação de si do homem que o autor pensa o “mundo dos objetos”. Quando diferencia obra de produto, e define coisa, como a mercadoria que socialmente leva o valor desdobrado (uso e troca), Lefebvre coloca a problemática da mercadoria que obscureceu o conceito de objeto com o fetichismo. Neste processo, a subjetividade é abstraída (junto com o objeto, que é também posto como coisa, abstraído de sua substância ou conteúdo, em favor da forma). O espaço, como emprego determinado do tempo, é palco do conflito entre os diferentes empregos do tempo. A divisão do trabalho aparece como divisões concretas, reais, como separação e atomização dos sujeitos em um mundo dominado pela mercadoria: substância, ou conteúdo, evoca o sujeito, o fazer, o processo, a história. O fetichismo sobre o objeto é o esquecimento da história.

Neste sentido, para superar o fetichismo dos objetos, o autor propõe três níveis: o nível dos objetos, o nível das ações e o nível das situações. É na passagem do nível dos objetos para as ações que se dá o movimento sujeito/objeto, na interação de uma determinada práxis; as (inter)ações de sujeitos/objetos configuram as situações, que produzem novas relações entre sujeitos e objetos, entre ações, e entre novas situações (Lefebvre, 1971, p. 261).

Ora, a cidade se apresenta como superobjeto dentro da sociedade urbana: não mais a cidade reificada como na apresentação das ciências parcelares, mas a cidade como criação/produção social, pressupondo assim as contradições sociais e históricas de uma dada formação social – eis o fundamento das contradições do espaço, das contradições urbanas. No movimento do existente, a cidade se aliena da sociedade, reificando seu processo social de criação na *forma* da produção de valor (gentrificação, por exemplo), e se fetichiza, apresentando como contradições urbanas as contradições sociais. O cotidiano se cristaliza, ainda que atravessado vertiginosamente pelas mudanças tecnológicas – por isso mesmo o cotidiano se reifica enquanto impossibilidade, enquanto objetividade.

A crítica do urbano e da cotidianidade inverte a reificação/fetichização do espaço, indicando assim, no próprio espaço, os horizontes do possível. Daí o papel do estudo do habitar, que passa pela crítica do urbanismo e se dirige à totalidade, dando conta da positividade e da negatividade do habitar, na dialética da apropriação/constrangimento que marca o cotidiano urbano. O movimento que Heidegger chamava de “apropriação pelo ente do ser-aí”, ou Foucault de “cuidado de si” (tendo em vista que não existe um “ente”, um “si” eterno e imutável, mas sempre imerso no mundo histórico social), Lefebvre vai encontrar na crítica da vida cotidiana, como o momento no qual o sujeito se desaliena, se descobre enquanto sujeito social, diluindo as distâncias entre teoria e prática no movimento próprio da negação.

O cotidiano não pode ser compreendido sem a contradição “valor de uso/valor”, e se puder mos acrescentar, nos dias atuais, sem a contradição abstrato-concreto, ou fictício-real. Pensar o contra-espaço significa repensar a práxis que produz o espaço e subvertê-la. Tarefa difícil de se imaginar, num mundo em que cada vez mais é preciso resgatar o real motor das relações sociais, enxergar suas contradições, sem fetichizar o espaço e as aparências, pois estas estão cada vez mais abstratas, regidas pelo valor de troca autonomizado em formas fictícias do capital. Implica em último caso criticar e subverter o próprio modo de produção e as relações sociais engendradas por ele: um

movimento de libertação diante dos fetichismos (das médias econômicas, da renda da terra, dos imperialismos, das fronteiras). E se a *situação* que dá conta do impossível/possível da totalidade é a vida urbana, este nível não pode estar ausente de qualquer discussão que vise o possível, a autogestão, a utopia: uma revolução urbana.

Em 1974, H. Lefebvre publica *La production de l'espace*. Nesta obra, o autor elabora com maior clareza o que seria chamado de uma “trialeção do espaço”, a partir das dimensões do espaço social: a prática espacial, a representação do espaço e o espaço de representação. A prática espacial diz respeito ao espaço percebido pelos sujeitos sociais, engajados nas atividades de produção e reprodução da vida e das relações sociais. A representação do espaço se relaciona ao espaço concebido dos ordenamentos e códigos que visam controlar as práticas sociais; são produzidos, no mais das vezes, no âmbito das ciências especializadas e do poder estatal, elaborados intelectualmente. O espaço de representação, por sua vez, relaciona-se ao espaço vivido por aqueles cuja prática social nega o controle alienante dos agentes produtores das representações do espaço, produzindo, assim, espaços de resistência e utopia. Como se observa, não se trata de uma divisão da espacialidade em dimensões estanques, cada uma dotada de autonomia; pelo contrário, as três categorias incorporam contraditoriamente as demais, gerando um movimento essencialmente dotado de historicidade.

A historicidade do espaço se funda na própria natureza do espaço socialmente produzido: na medida em que a ação social se afasta cada vez mais da natureza – produzindo a chamada “segunda natureza”, potencialmente fetichizável –, o espaço se torna uma produção da sociedade pelo qual ela mesma se reproduz. Em outras palavras, o espaço, assim como a cultura material, é ao mesmo tempo produto e vetor das relações sociais (Meneses, 1983). Neste sentido, a análise do espaço é necessariamente análise da sociedade, na medida em que “cada sociedade (por conseguinte, cada modo de produção com as diversidades que ele engloba, as sociedades particulares nas quais se reconhece o conceito geral) produz um espaço, o seu” (Lefebvre, 1974, p. 34). Teríamos, assim, um espaço capitalista ou um espaço feudal, no qual a sociedade capitalista ou feudal produz e se reproduz, como totalidade, em seu espaço no tempo. A análise do espaço, considerando as relações contraditórias de suas três dimensões (prática espacial, representação do espaço e espaço da representação; percebido, concebido e vivido) é um caminho para a crítica radical da reprodução da sociedade em função de determinado modo de produção. Nas palavras do autor:

Desta maneira se evoca uma longa história do espaço, se bem que este espaço não seja nem um “sujeito”, nem um “objeto”, mas uma realidade social, ou seja, um conjunto de relações e de formas. Esta história do espaço não coincide nem com o inventário dos objetos no espaço (o que recentemente tem-se denominado: a cultura ou civilização material), nem com as representações e discursos sobre o espaço. Ela deve considerar espaços de representação e representações do espaço, mas sobretudo seus laços entre si, assim como com a prática social. [...] A história do espaço mostraria a gênese (e em consequência as condições no tempo) dessas realidades que alguns geógrafos denominam as redes, subordinadas a armaduras (políticas). (Lefebvre, 1974, p. 98).

Assim, a tridimensionalidade do espaço superaria a dicotomia disciplinar entre a consideração dos objetos no espaço, de um lado, e das representações sobre o espaço, de outro – dicotomia esta ainda presente na divisão do trabalho acadêmico entre a História Antiga e a Arqueologia Clássica.

A história do espaço, (provisoriamente) definida como a consideração das transformações, no tempo, das configurações específicas das três dimensões do espaço em função de determinados modos de produção e formações sociais, tem como objeto não apenas a formação do espaço capitalista, mas, no contexto mesmo da desnaturalização deste espaço, deve tratar de formas pré ou pós-capitalistas de produção do espaço social. Cabe ao historiador do espaço, neste programa, analisar os modos pelos quais os sujeitos sociais produzem, usam e descartam os espaços, como os códigos de representação do espaço são engajados a partir de locais de dominação específicos, assim como são historicamente produzidas as possibilidades de resistência à controle espacial. Certamente, não se trata aqui de propor uma extraordinária generalização acerca da produção social do espaço nas sociedades pré-capitalistas como um todo, tarefa tanto empírica quanto teoricamente implausível. Pelo contrário, tomarei um exemplo concreto de produção do espaço, a saber, a história da transposição do templo de Ares na ágora ateniense. Procurarei demonstrar, ainda que de modo preliminar, as potencialidades da abordagem espacial a partir das três dimensões propostas por Henri Lefebvre como meio para a compreensão da sociedade ateniense enquanto totalidade.

3. O “flutuante” templo de Ares na ágora ateniense

A história do templo de Ares na ágora ateniense é um dos casos mais fascinantes da história espacial na Antiguidade⁵. O edifício, escavado na década de 1930 pela *American School of Classical Studies at Athens*, é um períptero dórico hexastilo de 14 por 34 metros, com fundações de calcário e superestrutura de mármore branco pentélico, localizado na área centro-setentrional da ágora ateniense, em ângulo com o teatro coberto conhecido como *Agrippeion*, edificado mais ao sul (figs. 1, 2 e 3). Sabe-se que o templo de Ares é posterior ao *Agrippeion* em função do sistema de canalização subterrâneo, que ligava o teatro ao sistema hídrico no norte da ágora; o desvio na canalização exatamente na altura do altar do templo de Ares indica que suas fundações são posteriores ao estabelecimento dos encanamentos. Ainda que não seja absolutamente segura, a datação da construção do teatro é admitida entre 19 e 16 a.C., época em que Marcus Agripa, genro de Augusto que dá nome ao teatro, esteve no Mediterrâneo oriental com autoridade imperial; tal é o *terminus post quem* da construção do templo de Ares. O *terminus ante quem* é dado por uma pequena tigela cerâmica encontrada nas fundações do templo, e datada da época de Augusto (31 a.C.-14 d.C.). Uma data mais precisa é indicada pela inscrição IG II² 3250, realizada em um assento da primeira fileira do teatro de Dioniso, na encosta sul da acrópole, que se refere a honras concedidas pelo *demos* a “Caio César, filho de Augusto, o novo Ares” (Γάϊον Καίσαρα Σεβαστοῦ υἱὸν νέον Ἄρη). Sabe-se que Caio César, filho de Agripa e neto de Augusto, adotado pelo *princeps* e indicado como seu sucessor, partiu de Roma para uma missão no Oriente no ano de 2 a.C.; no momento de sua partida, as comemorações realizadas por Augusto incluíram a dedicação do templo de Marte Vingador em um novo fórum em Roma (o fórum de Augusto) e a encenação da batalha naval de Salamina de 480/79, quando os atenienses infligiram uma célebre derrota à frota sob comando persa. As associações entre Caio César, Ares e Atenas apontam fortemente para a dedicação do templo pouco depois de 2 a.C., quando Caio César teria passado por Atenas a caminho do Oriente.

A dedicação de santuários e monumentos à família imperial era bastante recorrente no Mediterrâneo oriental. A dedicação do templo de Ares, em um espaço mantido vazio desde a ocupação da ágora no século VI a.C., ainda que significativa,

⁵ O estudo de referência ainda é McAllister (1959). Para bibliografia mais recente, Baldassarri (1998, p. 153-172) e Morales (2015, p. 298-307).

poderia ser tomada como mais um exemplo da demonstração espacial de lealdade e submissão à autoridade romana. No entanto, marcas encontradas pelos arqueólogos nos blocos do templo apontariam para uma singularidade radical: os blocos apresentam, em quase sua totalidade, duas ou três letras, inscritas com bastante qualidade. A terceira letra, quando aparecia, se limitava a quatro possibilidades: alfa, delta, épsilon e ómicron. Tais letras foram interpretadas como indicando os lados do edifício (A / ἀριστερά / esquerda; Δ / δεξιά / direita; Ε / εἴσοδος / entrada; Ο / ὀπισθόδομος / fundos), indício de que as marcas indicavam a posição de cada bloco no edifício. A melhor hipótese para tal peculiaridade sugeria que o templo havia sido desmontado e remontado em um local diferente de onde estava localizado; nascia assim a hipótese do “templo flutuante”.

Se o templo de Ares não havia sido construído na ágora, duas questões surgiam imediatamente: em primeiro lugar, onde o templo estava localizado originalmente? Em segundo lugar, porque ele foi transplantado, pedra por pedra, para o centro da ágora? O principal candidato para o local original do templo era o *demos* de Acharnai, distante cerca de 12 km da ágora, onde era conhecido um culto dedicado a Ares. Além disso, uma estela inscrita (IG II2 2953) encontrada próxima ao Areópago (colina onde eram realizados os julgamentos submetidos ao prestigioso conselho do Areopago, formado pelos ex-arcontes, o mais importante cargo na administração ateniense) indicava a dedicação de honras, da parte do *demos*, a “Augusto e Ares”. Entretanto, nenhum vestígio do santuário foi encontrado em Acharnai, e mesmo não há referência epigráfica ou arqueológica para a existência de um templo (o santuário de Ares em Acharnai poderia se limitar ao altar e ao recinto sagrado). Após algumas décadas de indecisão, a questão foi finalmente resolvida pelo arquiteto e arqueólogo grego M. Korres (1992-1998), que identificou fundações das mesmas dimensões do templo de Ares no *demos* de Pallene (**figs. 4**), distante 11 km da ágora ateniense (**fig. 5**), onde se sabe que existia um templo dedicado ao culto de Atena Pallenis desde o século V a.C. – o que combinava com as características arquitetônicas dos vestígios do templo de Ares, extremamente semelhantes ao templo de Hefesto na colina da ágora ateniense, construído no século V a.C. Assim, consolidou-se a hipótese de que o templo, originalmente dedicado a Atena em Pallene, foi transplantado para a ágora e rededicados para Ares, processo intimamente ligado à presença de Caio César, o “novo Ares”, em Atenas.

Questão mais complexa é o do significado da transposição de Pallene para a ágora, na medida em que dados básicos não podem ser estabelecidos com precisão. Não há informações claras sobre os trabalhos envolvidos na transposição, o valor dos salários, ou mesmo dos indivíduos responsáveis pela iniciativa; não há, também, evidência direta para a percepção, do ponto de vista ateniense ou estrangeiro, da transposição. No entanto, indícios no material arqueológico e nas fontes epigráficas apontam para algumas direções. Em primeiro lugar, a transposição dos blocos não implicava a necessidade de um projeto arquitetônico novo, na medida em que o trabalho de um arquiteto seria plausível apenas na supervisão do desmonte e da remontagem, assim como da marcação da localização original dos blocos. A atividade que exigiu maior esforço foi a própria desmontagem, na medida em que deveria desatar os grampos que ligavam os blocos entre si (vale lembrar que a arquitetura grega clássica não utilizava concreto, substituindo materiais de ligação por grampos metálicos em forma de “pi” ou “tau”). Não era necessário, também, o trabalho da extração e transporte do mármore do monte Pentélico, o que demandaria mais tempo e pessoal de coordenação e execução. Inferem-se destes elementos que a transposição envolveu um baixo custo – em relação a dedicação de um edifício novo e um tempo curto. Tais fatores poderiam estar vinculados a uma iniciativa local, partindo seja da pólis, seja dos *deme* envolvidos, e não de personagens da família imperial, como foi o caso, por exemplo, do *Agrippeion*.

Quanto à percepção dos sujeitos sociais envolvidos no projeto, há poucos indícios que permitem uma reconstrução mais segura. No entanto, três fatores apontam para o caráter romanizante da transposição: em primeiro lugar, as inscrições no teatro de Dioniso e no Areópago associam claramente a família imperial à figura de Ares; em segundo lugar, a exiguidade de templos a Ares no mundo grego (apenas três são documentados: em Troezen, Lacedemônia, e Atenas) se opunha à relativa abundância de templos a Marte em Roma (três apenas na cidade de Roma: no Campo de Marte, no Circo Flamínio e no Fórum de Augusto); em terceiro lugar, a localização do templo do centro da ágora, local mantido livre por seis séculos, formava com o *Agrippeion* um eixo ortogonal caro ao urbanismo dos *fora* romanos.

A associação da transposição e rededicação do templo a Roma certamente não era fortuita; a estrutura religiosa de Atenas passou, no período de Augusto, por profundas reorganizações, que incluíram desde a restauração de dezenas de santuários à reorganização de listas de clãs envolvidos em cultos específicos. Tais processos envolviam, além de uma nova distribuição dos cargos, uma nova distribuição das terras

pertencentes aos santuários (sob o argumento da manutenção do culto). Ainda que não existam fontes diretas, não me parece exagero supor uma articulação de segmentos da elite cívica e religiosa de Atenas, particularmente ligados aos *deme* de Acharnai e Pallene, com a família imperial, por ocasião da visita de Caio César a Atenas; tal articulação envolveria não somente as preciosas relações pessoais com a elite imperial, como também o acesso a terras vinculadas aos cargos sacerdotais. Tal poderia ser a compensação ao *demos* de Pallene, que teve seu templo, construído no século V a.C., transferido e nunca mais reconstruído no local, de acordo com as escavações.

Entretanto, diversos elementos apontam para a possibilidade de leituras divergentes do significado da transposição. A primeira dela é a semelhança do templo de Ares com o templo de Hefesto, localizado no topo da colina da ágora. Maior e mais alto, o templo de Hefesto era um santuário intimamente ligado às histórias de fundação da cidade: nele era cultuada, ao lado de Hefesto, a deusa Atenas. A associação entre os meio-irmãos se explicava pelo mito o nascimento de um dos reis primitivos de Atenas, Erichthonios, nascido da união do sêmen de Hefesto e da terra, e criado pela própria Atenas – em cujas coxas Hefesto havia ejaculado. Erichthonios, metade humano e metade serpente, quando tornado rei de Atenas, estabeleceria um templo para Atena na acrópole e criação os Jogos Panatenaicos, o maior festival religioso-esportivo da cidade, cuja procissão final, da entrada principal da cidade (o Dípilo) à acrópole, cruzava a ágora. A diferença na topografia e nas dimensões entre o templo de Hefesto e o templo de Ares poderia ser tomado como indicador simbólico das relações entre Atenas e Roma, na qual a cidade dos atenienses teria proeminência. Tal interpretação seria coerente com a realização, em Roma, da encenação da batalha de Salamina, antes da partida de Caio César: o sucessor de Augusto partia em missão diplomática para o império parta, compreendido por eles próprios e pelos romanos como herdeiros dos persas. A comemoração das eventuais vitórias romanas sobre os partas, na iconografia romana, era fortemente ligada à comemoração das vitórias atenienses sobre os persas, de modo que os romanos poderiam se representar como os novos atenienses na defesa do mundo civilizado. A encenação da Batalha de Salamina, assim, seria paralela à transposição do templo de Ares na ágora ateniense, verdadeira teatralização das relações narrativas entre Roma e Atenas no contexto da comemoração anti-bárbara.

Nem tudo, entretanto, parecia estar ligado a Roma. Pausânias menciona, em sua descrição escrita na segunda metade do século II d.C., que o santuário de Ares era repleto de estátuas: dentro do templo estavam duas estatuas de culto (*ἀγάλματα*) de

Afrodite, de Ares, de Atena e de Ênio; ao redor do templo estavam estátuas de Hércules, Teseu, Apolo, Calades (que teria dado leis aos atenienses) e Píndaro (em agradecimento a uma ode aos atenienses). O programa escultórico é bastante coerente se considerada a centralidade de Atenas. As divindades cultuadas no templo eram profundamente associadas às tradições atenienses: Afrodite era cultuada em Atenas por sua forte vinculação a Egeu e Teseu, reis primitivos de Atenas; Atena, a deusa políade; Ares e Ênio, divindades guerreiras, também estavam associadas a Teseu (o herói teria construído o templo de Ares em Troezen, sua cidade natal); Atena e Ares, ainda que representassem aspectos diversos da atividade guerreira (a estratégia e a destruição), poderiam ser associados no mesmo culto, como era o caso do culto a Atena Areia praticado, justamente, no *demos* de Acharnes. Quanto às estátuas ao redor do templo, a presença de Teseu e Hércules ecoava a associação entre o herói local e o herói pan-helênico já presente nas métopas do *Hephaisteion* (figs. 6 e 7); a imagem de Apolo, para além da motivação estética, poderia ser associada ao culto a Apolo Patroos – realizado no pequeno templo a poucos metros ao oeste do templo de Ares –, ele próprio importantíssimo nos rituais de passagem dos jovens para a idade adulta e as correspondentes obrigações cívicas; finalmente, Calades, personagem muito pouco conhecido, é descrito por Pausânias como legislador, enquanto Píndaro é mencionado em referência à ode com a qual apresentou a cidade – ambos, Calades e Píndaro, são evergetas, o primeiro no âmbito da legislação, o segundo no âmbito da poesia. Tais referências permitiam a leitura do santuário de Ares na ágora como mais um monumento às tradições locais, comemorando a proteção divina e os grandes feitos de personagens míticos e históricos; vale lembrar que Pausânias situa o santuário de Ares entre as estátuas de Demóstenes, o célebre orador democrata, e o conjunto de Harmódio e Aristogiton, os célebres tiranicidas.

A transposição e rededicação do templo de Ares, portanto, implica em práticas espaciais extremamente complexas (a deslocalização do templo de Atena Pallene e a realocação na ágora, o uso da ágora como santuário das tradições atenienses em conjunto como a celebração da família imperial, a articulação de elites locais e imperiais no processo de destruição e construção de santuários em suas implicações fundiárias e políticas), que estão vinculadas a determinadas representações do espaço (a construção da grande narrativa anti-bárbara que posiciona Roma na esteira dos sucessos atenienses, a ortogonalidade axial dos fóruns romanos sobre os espaços abertos das ágoras gregas, as inscrições que apontam para as interpretações oficiais associando Ares à família

imperial) assim como possibilitam o aparecimento de espaços de representação (a comemoração da tradição local e a inversão, simbólica, dos poderes atenienses e romanos). A sociedade ateniense, profundamente atravessada pelas estruturas geopolíticas do evergetismo – gramática pela qual as cidades se relacionavam com suas elites ou com reinos e impérios potencialmente protetores – manejava, por meio da produção do espaço, suas diversas tradições locais para a construção de redes de relações que, simultaneamente, eram fundamentais na afirmação do poder das elites locais sobre a cidade e na construção de consensos que serviriam de base para a formação de elites imperiais. A memória da insurreição de 88 a.C., que resultou no saque catastrófico da cidade dois anos depois, deixava poucas possibilidades de contestação da configuração geopolítica do Mediterrâneo romano. Não obstante, a posição de Atenas como baluarte da luta anti-bárbara, ainda que apenas simbolicamente no período romano, seria fundamental para a criação do inimigo comum contra o qual as elites mediterrânicas fundariam um império tão integrado quanto desigual.

Bibliografia

- BALDASSARRI, P. *Sebastoi soteri: edilizia monumentale ad Atene durante il Saeculum Augustum*. Roma: G. Bretschneider, 1998.
- BRAUDEL, F. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1949.
- BURDEN, J. *Athens remade in the age of Augustus*. Dissertation, University of California, 1999.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FEBVRE, L. *La terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*. Paris: Albin Michel, 1949.
- FINLEY, M. I. *Política no Mundo Antigo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. [1ª edição: 1983].
- FOUCAULT, M. Des questions de Michel Foucault à l'Hérodote. *Hérodote*, n. 3, pp. 9-10, juillet-septembre 1976.
- _____. Des autres espaces. *Empan*, n. 54, pp. 12-19, ago/dez 2004.
- GLOTZ, G. *A cidade grega*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1980. [1ª edição: 1928].
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2ª. ed. Petrópoles / Bragança Paulista: Vozes / Ed. Universitária São Francisco, 2007.
- HODDER, I. *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. West-Sussex, Wiley-Blackwell, 2012.

- HORDEN, P. and PURCELL, N. *The Corrupting Sea: a study of Mediterranean history*. Oxford/Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000.
- KORRES, M. Apo tons travo stin achaia agora. *Horos*, nn. 10-12, p. 83-104, 1992-1998.
- LEFEBVRE, H. *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1971. [1ª edição em francês: 1970].
- La production de l'espace*. Paris: Éditions Anthropos, 1974.
- LEPETIT, B. *Por uma nova história urbana*. São Paulo: Edusp, 2001.
- MEIER, C. *La naissance du politique*. Paris: Gallimard, 1995. [1ª edição em alemão: 1980].
- MENESES, U. T. B. de. A cultura material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História*, n. 115, 1983.
- MORALES, F. Propaganda, resistência, propaganda... um balanço dos estudos sobre as intervenções urbanas em Atenas na época de Augusto (1927-2012). *Revista História e Cultura (Franca-SP)*, v.2, n.3 (Especial), p.109-135, 2013.
- _____. *Atenas e o Mediterrâneo romano: espaço, evergetismo e integração (200 a.C. – 14 d.C.)*. 2014. 429 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- OBBER, Josiah. *The Athenian Revolution: essays on Ancient Greek democracy and political theory*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- SCHMALZ, G. *Public Building and civic identity in Augustan and Julio-Claudian Athens*. Dissertation, University of Michigan, 1994.
- SCHMID, C. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. *Geosp: espaço e tempo*, n. 32, pp. 89-109, 2012.
- WARF, B.; ARIAS, S. (eds). *The Spatial Turn: Interdisciplinary perspectives*. London and New York: Routledge, 2009.
- WITHERS, C. Place and the "Spatial Turn" in Geography and in History. *Journal of the History of Ideas*, v. 70, n. 4, pp. 637-658, 2009.

Imagens

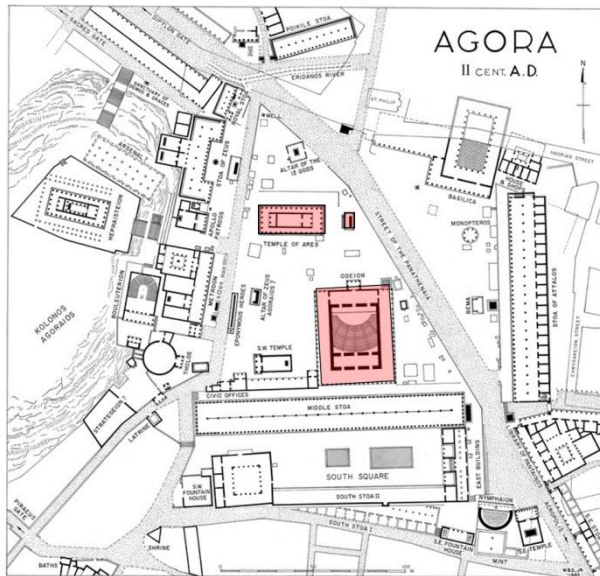


Figura 1. Planta da ágora de Atenas no século II d.C., com indicação, em vermelho, do templo e altar de Ares e do Odeion de Agripa, ou *Agrippeion* (ASCSA⁶).

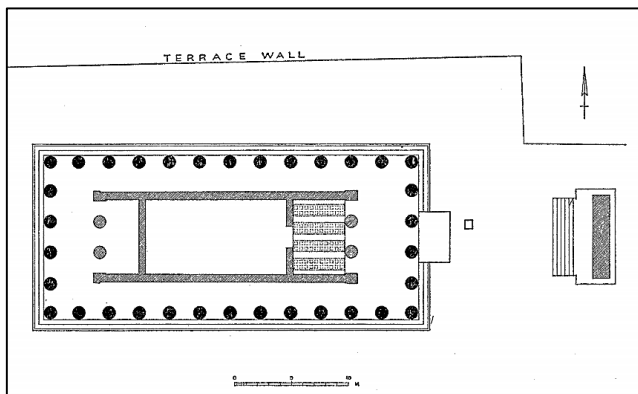


Figura 2. Proposta de reconstituição da planta do templo de Ares, segundo M. McAllister (1959, p. 61, fig. 24).

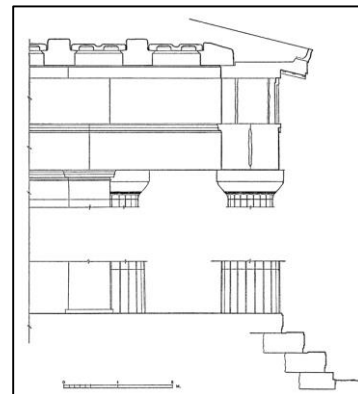


Figura 3. Proposta de restauração da seção longitudinal da elevação do templo de Ares, segundo M. McAllister (1959, p. 57, fig. 23).

⁶ Disponível em: <http://agora.ascsa.net/id/agora/image/2002.01.2671>.



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 Maps⁷).



Figura 5. Mapa com as indicações do centro da 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).

⁷ 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 6. Métopa I do friso leste do templo de Hefestos na ágora ateniense, com cena de luta entre Hércules e o leão da Neméia (ASCSA⁸).



Figura 7. Métopa IV do friso sul do templo de Hefesto na ágora ateniense, com cena de luta entre Teseu e o Minotauro (ASCSA⁹).

⁸ Disponível em: <http://agora.ascsa.net/id/agora/image/2004.01.0910>.

⁹ Disponível em: <http://agora.ascsa.net/id/agora/image/2004.01.1000>.