

ENTRE A RECIPROCIDADE E O MERCADO: A MOEDA NA GRÉCIA ANTIGA.

*“Não há planta mais daninha que o dinheiro
entre os homens: ele é que subverte o Estado,
que arrebatava ao lar o chefe de família;
ele é que fascina e perverte os bons
e os induz, enfim, à desonestidade.
Ele ensina ao homem todas as perfídias
e também a não recuar ante a impiedade.”*
Sófocles, *Antígona*, 295 ss.
(441 a.C.)

1

A história da invenção da moeda tem sido abordada principalmente a partir da história do dinheiro em geral. Economias *pré-monetárias*, economias *monetizadas*, *moedas* primitivas, *moedas* convencionais, são expressões empregadas comumente desde o século XVIII e difundidas amplamente em obras já clássicas como *Primitive Money In its Ethnological, Historical and Economic Aspects* de P. Einzig (1949 e segunda edição revista em 1966) e *A Survey of Primitive Money. The beginning of currency* de A. Quiggin (também 1949). Todos estes termos pressupõem que a criação da moeda foi um divisor de águas na ‘evolução’ dos instrumentos de troca: as economias que operavam sem moedas e as economias nas quais a moeda é componente fundamental. Sociedades em que as trocas são simples e não precisam de moedas e sociedades mais complexas nas quais o comércio e a troca entre os homens atingem um nível de sofisticação que exige a existência de um instrumento intermediário universal – a moeda. Sociedades de economia simples e sociedades de economia de mercado. Assim também, artefatos cujas funções podiam aproximar-se daquelas mais tarde preenchidas pela moeda foram interpretados e classificados em relação a ela como instrumentos ‘pré-monetários’, moedas ‘primitivas’ e assim por diante. A moeda, portanto, aparece como o instrumento de troca e de medida de valor mais completo e os

demais objetos são classificados de acordo com a sua maior ou menor complexidade diante da moeda.

A invenção da moeda pelas cidades gregas da Lídia na Ásia Menor no final do século VII a.C. e a adoção da cunhagem no século seguinte pelas *póleis* gregas têm sido interpretadas, com efeito, como etapas de um processo de inovação tecnológica, um passo na direção da maior complexidade atingida pelas sociedades do Mediterrâneo com relação à operacionalização de transações mercantis ou financeiras. A introdução da moeda metálica é assim apresentada como uma consequência praticamente natural de um processo que havia tido início já há vários milênios no contexto de uma longa tradição mediterrânea.

Tradição, em primeiro lugar, de valorização dos metais que pode ser traçada desde os primórdios da Idade do Bronze nas antigas civilizações do Egito e da Mesopotâmia. A raridade do metal nesta região e a sua eficácia quando confeccionado como arma ou ferramenta, são fatores fundamentais para a explicação desta sua valorização. Outros fatores, sem dúvida, também intervieram como, por exemplo, o fato de que se exigia um conhecimento altamente especializado para o seu manuseio. Além disso, através de uma técnica sofisticada que dependia da ação maravilhosa do fogo, chegava-se a qualquer formato desejado, o que revestia o artesão metalúrgico de um caráter mágico (Servet, 1984:25-29).

Fontes escritas e materiais referem-se muitas vezes à incorporação nos objetos metálicos de valor preferencial já desde o terceiro milênio na Mesopotâmia e no Egito (Einzig, 1966:187-214). Documentos cuneiformes de c. 2400 a.C. descrevem a prata sendo pesada de acordo com padrões oficiais para uso como pagamento de aluguel de terras, de taxas e de compensações. É bem verdade que muitas vezes este metal era apenas uma unidade de conta e que o pagamento real era efetuado em medidas precisas de cevada ou de trigo e de uma variedade enorme de objetos. É o caso da transação descrita na estela de Manishtusu, da dinastia de Acad (2795-2784 a.C.) em que o valor de cada campo é estipulado em grão e é transformado em prata na razão de 1 gur de trigo equívale a 1 shekel de prata. De uma época posterior é a lápide de basalto negro do reino de Marduk-Nadin Akle (1106-1101 a.C.) que apresenta a compra de um campo por '760 prata', sendo que é comprado por uma

carroça, seis arreios, uma vaca, trinta medidas de trigo, dois cachorros com dez filhotes e assim por diante. Cada elemento do pagamento era avaliado em prata até perfazer o total de 760 (Einzig, 1966: 203). Também, o famoso ‘código’ de Hamurabi (2123 – 2081 a.C.), por exemplo, é bastante claro com relação a que tipo de pagamento se faz com que tipo de objeto, se grão ou prata. A equivalência entre as várias categorias de objetos que interferem nas trocas é também estabelecida no ‘código’. Assim, os pagamentos de aluguel de bois ou de trabalhadores do campo, deveriam ser feitos em grãos, mas os cirurgiões, os veterinários, os artistas, oleiros e alfaiates deveriam ser remunerados em prata. (Bouzon, 1980:41/54; Einzig, 1966: 204).

Bastante destaque tem sido dado pelos especialistas ao estudo dos entesouramentos de lingotes, contas e pedaços não trabalhados de prata, provenientes da Mesopotâmia e regiões do Próximo Oriente, os assim chamados *Hacksilber hoard*. A padronização de peso e forma dos lingotes e contas, e o fato de que muitas destas peças são carimbadas com sinais e inscrições, vêm favorecendo a interpretação de que estes foram os antecedentes diretos da moeda metálica cunhada (Balmuth e Thompson, 1997:54). Balmuth acredita, inclusive, que em alguns casos, como o dos discos de prata de Bar Rakib, trata-se de meio de troca posto em circulação pelo rei (1971: 4). Entretanto, é muito bem lembrado por John Boardman que, na maioria das vezes, estes são tesouros comprovadamente de ourives, cujas peças, ainda que de formato e peso padronizado, nada têm a ver com o fenômeno monetário e as exigências da troca (1967, *BSA* LXII: 57-77). Os carimbos, na verdade, garantem a qualidade do metal, mas são sempre pessoais, marcando a propriedade. Carimbos idênticos, indicando o mesmo proprietário, ocorrem, muitas vezes, em outros suportes que não o metal (Parise, 1973: 387-388). Ainda que a tradição de estampagem de marcas no metal possa ter informado a criação das moedas metálicas cunhadas, não é, portanto, correto afirmar que estas peças cumpram funções monetárias.

Se assim fosse, também os pequenos objetos de pedra ou de cerâmica encontrados por todo o Mediterrâneo a partir da Idade do Bronze, alguns conhecidos com o nome de ‘gotas’, outros com formato de discos e peso padronizado, também poderiam ter servido a finalidades monetárias. Entretanto, são comprovadamente objetos relacionados ao cálculo aritmético

de produção, colheita, abastecimento de água e à pesagem (Evans, 1906: 363-366 ; Holloway, 1993:189-191).

Há, também, referências textuais e iconográficas, provenientes do antigo Egito, datadas do segundo milênio, que dão conta da intervenção de padrões de pesos de bronze nas trocas comerciais e da utilização do ouro como metal preferencial no ‘comércio’ externo caracterizado pelo intercâmbio de dons entre dignatários e chefes de Estado. Entre tantos exemplos, citamos a lista das taxas a serem pagas, registrada no túmulo de Rekhmire, vizir de Tutmosis III (século XV a.C.) que inclui ouro, peles, macacos, arcos, prata, linhos, colares de contas (Einzig, 1966: 197).

Também datados de a partir do segundo milênio até o século VII a.C., foram revelados pela Arqueologia inúmeros entesouramentos de bronze na Sicília e na Península Itálica. Além de partes de pregos, navalhas, escudos e toda sorte de objetos fragmentados, estes entesouramentos incluem restos de fundição, peças incompletas, como machados sem fio, e também objetos bem terminados mas de função utilitária indecifrável como, por exemplo, molas, argolas de tamanhos e pesos diversos que não servem nem como colares nem como braceletes e que, por isso, vêm sendo interpretados como instrumentos primitivos de trocas (Breglia, 1964: tav. 8-13; Bernabò Brea, 1972: 179-194). Algumas destas peças, como as de formato de ‘rosquinhas’ (Itália central, século VII a.C.), parecem ter conhecido enorme difusão, já que também são representadas em documentos iconográficos do antigo Egito e de Creta (século XV a.C.) associadas a contextos de trocas comerciais ou de pagamentos de tributos (Breglia, 1964: tav. 6-7).

Entre os objetos metálicos recorrentemente postos à luz pela Arqueologia, vale lembrar os famosos lingotes de bronze em forma de ‘pele de boi’, cuja concentração ocorre principalmente em achados de Chipre, de Creta e da Sardenha mas que foram igualmente encontrados esporadicamente por toda a borda do Mediterrâneo e em regiões tão retiradas quanto a atual Hungria (Ilon, 1992), em contextos que variam de meados do segundo milênio até o oitavo século a.C. (Gale, 1991). Por terem formato padronizado, composição metálica e peso semelhantes, foram estas peças -- da mesma

forma que as ‘rosquinhas’ de bronze mencionadas acima -- por muito tempo, interpretadas como ‘moedas primitivas’ ou objetos ‘pré-monetários’ (Parise, 1997: 6).

A documentação deste período recuado, pertinente à Grécia propriamente dita, depende em grande medida da obra de Homero. Apesar dos avanços recentes da Arqueologia na exploração de contextos datados do período que antecede a criação da *pólis* -- a Idade do Ferro -- é em Homero que encontramos um sem número de referências às maneiras que os homens achavam para promoverem todo tipo de trocas. Com efeito, também aqui, os objetos metálicos aparecem com destaque entre as outras coisas que também incorporavam valor. Quais são os bens, por exemplo que Agamenão oferece a Aquiles para convencê-lo a lutar? Sete trípodes de ouro jamais tocados pelo fogo, dez talentos de ouro, 20 caldeirões de bronze brilhante, doze cavalos de competição – vencedores mais de uma vez, sete mulheres de Lesbos hábeis nos trabalhos manuais e a própria escrava Briseida, cujo roubo é o móvel da ira de Aquiles (*Il.*, IX, 122 e ss.). Príamo, tentando recuperar o corpo do filho morto, oferece um resgate composto por: ‘doze peplos bem trabalhados, doze túnicas simples, doze cobertas de lã, doze mantos leves de linho, doze túnicas, dois trípodes brilhantes, dez talentos de ouro bem pesados, quatro caldeirões e uma taça, presente dos trácios’ (*Il.*, XXIV, 228-237). Os prêmios dos jogos públicos realizados em homenagem a Pátroclo (*Il.*, XXIII) são: uma mula, uma taça com duas alças, um trípode no valor de doze bois, uma mulher no valor de quatro bois, uma cratera de prata trabalhada, um boi, um meio talento de ouro. Na Odisséia, a descrição dos tesouros reservados de Ulisses inclui pilhas de ouro e bronze, arcas de vestidos, óleo odorífero, talhas de vinho, farinha (*Od.*, II, 337-343). Em inúmeras ocasiões, amizades entre membros da elite se consolidam através de dons, não raro constituídos por objetos metálicos, vasos, crateras, armaduras, como a cratera presenteada a Telêmaco por Menelau (*Od.*, IV, 570) ou as armaduras intercambiadas de Glauco e Diomedes (*Il.*, VI, 232-236).

Alguns dos objetos de metal mencionados por Homero, como os trípodes e caldeirões, foram incorporados à tradição grega posterior que conservou muitos testemunhos de sua presença. Heródoto descreve o grande vaso de bronze feito pelos citas e o compara àquele consagrado por Pausânias

à entrada do Ponto (IV,81). Trípodes e caldeirões de bronze são também objetos rituais nos templos e santuários, são oferendas aos deuses, são prêmios nas mais diversas competições, aparecem representados com frequência na cerâmica pintada, nos relevos, nas moedas. A Arqueologia revela a presença de caldeirões acompanhados ou não de seus respectivos trípodes e tampas em escavações na Grécia, Ásia Menor e Ilhas do Egeu em contextos datados do final da Idade do Ferro ou dos períodos arcaico e clássico. Em edifícios sagrados ou em contexto funerário estes objetos foram depositados, provavelmente, como oferendas.

Uma outra categoria de objeto metálico amplamente difundida no mundo grego arcaico é a dos espetos de ferro, os *obeloi*, empregados para assar as várias porções de carne nos banquetes rituais realizados em seguida dos sacrifícios aos deuses. Os *obeloi* possuem uma longa tradição na trajetória dos objetos metálicos que antecederam o uso da moeda convencional na Grécia e é por isso que devemos nos deter um pouco mais no tratamento deste tipo de objeto e de seu contexto de achado. O registro escrito é, de fato, bastante insistente em sua descrição. Homero cita mais de uma vez os *pempóbola*, espetos de cinco pontas, no contexto de sacrifício aos deuses seguido de banquete (II, I, 463, *Od.* III, 65, 460). Neste caso, são mais objetos rituais do que propriamente objetos de valor. Mais adiante voltaremos a tratar desta questão da ligação do sagrado com o valor. Heródoto narra o episódio em que a cortesã Rodópolis dedicou, de modo a perpetuar a sua memória, no tesouro de Quios em Delfos um grande número de espetos de ferro que ela mesma havia mandado fabricar (II, 135). Informação confirmada por uma inscrição de dedicação encontrada em Delfos (Strom, 1992: 45). Plutarco lembra que um espeto de ferro era o único patrimônio de Epaminondas no momento de sua morte e menciona ainda os espetos de bronze que teriam servido como moeda em Esparta e Bizâncio (*Lisandro*, 17). A tradição mais explorada pela bibliografia atual, no entanto, é a que deriva provavelmente de Éforo (s. IV a.C.) na qual se registra que Fídon, tirano de Argos, teria empreendido uma reforma de pesos e medidas, teria sido o primeiro a cunhar moedas e que ao fazê-lo teria recolhido os espetos e os dedicado a Hera de Argos (Éforo, frag. 115 e Orion, *Etym.*, sv. *obolos*). Com efeito, durante as escavações norte-americanas em Argos no século XIX, foram encontrados noventa e seis espetos de ferro,

perfazendo um total de 72,54 kg, e mais uma barra, também de ferro e de aproximadamente o mesmo peso, no Heraion, em um contexto datado do século VI a.C. (Courbin, 1959: 211). De modo geral, hoje, as escavações arqueológicas encontram estes espetos em contextos funerários ou como depósitos em santuários. Em contextos funerários, estes espetos são encontrados associados a vasilhame de banquete, em túmulos de guerreiros, aparentemente de alta posição social (a julgar pelo restante do enxoval funerário) e de datas tão variadas quanto o século XI (em Chipre e Creta) e o século VIII na Grécia continental, Etrúria e Península Ibérica (Strom, 1992: 42; Júdice Gamito, 1986: 23-39). A partir de 700 a.C. não são mais encontrados em sepulturas. Em santuários, por outro lado, além daqueles encontrados no Heraion de Argos, foram achados também no Heraion de Samos, ainda que de formato diferente (estes são ocos); no santuário de Ártemis Orthia em Esparta, no templo de Apolo em Halieis; no santuário de Atena Itonia em Philia na Tessália; no santuário de Zeus e Hera em Olímpia (Strom, 1992: 46). Ao contrário do que acontece nos enterramentos, os *obeloi* estão presentes em santuários da Grécia ainda em época clássica e são conhecidos em documentos epigráficos de época helenística dos santuários de Atena na Acrópole ateniense e de Apolo em Delos. De acordo com os achados, no entanto, sua época de maior uso em santuários, foi durante o século VIII e primeira metade do VII a.C. (Strom, 1992:47). Em cenas de banquete, são representados na cerâmica ática pintada (Rocha Pereira, 1962: 72-77). No caso dos espetos, a evidência filológica também é importante. *Obelos*, o nome destas peças, é muito próximo de *obolos*, nome dado à sexta parte da *dracma*, unidade monetária grega, que, por outro lado, pode significar 'mão completa'. Em outras palavras, uma mão só consegue segurar seis espetos (Breglia, 1964:187). Todos estes elementos levam os estudiosos a supor que os espetos, de fato, em um determinado período, tiveram uma função importante de incorporação de valor, de objeto de valor preferencial e, portanto, teria sido um verdadeiro antecedente da moeda.

A documentação a respeito da distribuição dos metais em formatos e pesos padronizados no Mediterrâneo durante as Idades do Bronze e do Ferro comprova em primeiro lugar que a sua circulação era intensa, tanto em forma bruta quanto em forma trabalhada: parcialmente como no caso de lingotes e

completamente como no caso dos artefatos. Aponta também para uma preferência pelos metais -- ainda que não exclusiva -- como material incorporador de valor. A dispersão dos metais em relação ao local específico de produção demonstrada pelos achados arqueológicos assegura contatos de regiões bem distantes umas de outras. Sabemos, igualmente, que, na maioria das vezes, os metais não eram trabalhados na origem e sim transferidos dos centros de produção para centros de transformação e depois, já elaborados em formatos vários, eram espalhados para os locais de consumo (Giardino, 1995: 31-32). Havia, assim, uma rede de pessoas que sustentava esta intensa circulação no Mediterrâneo destinada a prover as diferentes localidades com esta matéria-prima.

Se por um lado, fica evidente que o metal era uma mercadoria que incorporava um valor preferencial, por outro, não é certo afirmar que fosse a única e que fosse necessariamente a medida de valor por excelência como mais tarde será a moeda. Na verdade, há uma distância considerável, como pretendemos demonstrar mais adiante, entre uma mercadoria que tem um valor preferencial e que pode atuar como padrão de valor nos intercâmbios -- comerciais ou não -- entre as pessoas e um sistema estruturado de valor, convencionalmente aceito e universal.

A análise do aparecimento das primeiras moedas no século VII a.C. que enfatiza estas tradições de emprego dos metais no Mediterrâneo apresenta uma 'evolução' dos instrumentos de troca e das relações comerciais em que a cunhagem é um dos degraus do processo de "desenvolvimento que envolve, mais de uma vez, o ciclo tripartite de inovação, experimentação e aperfeiçoamento" como conclui a estudiosa Miriam Balmuth (1971:1). Esta especialista, que representa tão bem uma posição arraigada entre os estudiosos, acredita que "o aparecimento da cunhagem lídia é, com efeito, o auge do uso do metal como meio circulante e de sistemas longamente usados de pesos controlados, reunidos em uma nova combinação, resultado de um primeiro passo tentativo, sujeito ao aperfeiçoamento apenas depois de um novo período de experimentação." (1971:7). Ainda que os seus principais trabalhos datem da década de setenta, sua obra continua repercutindo entre os estudiosos. Com efeito, durante o Congresso Internacional de Numismática em Berlim (1997), Miriam Balmuth, juntamente com uma discípula, apresentou um

trabalho na mesma linha de pesquisa em sessão bastante concorrida e longa (*Abstracts*, 1997:54).

Trata-se, com efeito, de interpretações bastante consolidadas no mundo científico numismático. Em um artigo datado de 1963 sobre a Numismática como fonte para o estudo da História econômica, o renomado numismata e professor francês, Georges Le Rider, aponta as três maneiras através das quais os estudos numismáticos contribuem para o conhecimento histórico. Em sua perspectiva, esta contribuição ocorre especificamente na área da economia. Assim, a numismática contribui para a construção do conhecimento em torno da divisão do trabalho nas oficinas monetárias, em torno das rotas de matéria-prima, da manipulação do peso das moedas, dos processos inflacionários, e as vicissitudes econômicas das cidades (capacidade ou não de emitir moedas, necessidades de moedas). A principal contribuição destacada por Le Rider é, no entanto, o estudo da difusão dos espécimens monetários que necessariamente definiriam o mapa da rede de relações comerciais.

Grandes nomes da Numismática moderna como Michael Crawford, sem dúvida o maior especialista da atualidade em moedas da República Romana, afirma, por exemplo, que “a invenção da moeda cunhada, isto é de um pedaço de metal precioso cujo peso e cuja pureza ficam garantidos pelo tipo ou tipos nele impressos pela autoridade emissora, é uma etapa relativamente banal....” diante de todo o progresso feito anteriormente (1982: 10).

Introduções científicas recentes ao estudo das moedas antigas também difundem esta posição. François Rebuffat, historiador francês da Antigüidade, em seu livro *La monnaie dans l'Antiquité*, afirma: “Graças às descobertas arqueológicas, mas igualmente graças aos textos, nós vemos desenhar-se um mundo onde certos objetos não possuem mais a função à qual estavam destinados no momento de sua fabricação mas sim são empregados como meios de troca na obtenção denão importa qual objeto necessário à sua vida cotidiana; adivinhamos já que este sistema de substituição que começa a funcionar nos conduzirá progressivamente mas inevitavelmente ao nascimento da moeda” (1996:20); e continua “De qualquer forma que seja, sentimos bem que chegamos ao último estágio do mundo pré-monetário e que todas as condições parecem estar reunidas para que possa aparecer a primeira moeda *também* na Grécia” (1996: 21 — grifo nosso).

Georges Depeyrot outro grande nome da Numismática francesa contemporânea – especialista em moedas romanas -- afirma também que “A passagem da paleo-moeda para o numerário no século sétimo a.C. foi uma evolução sem ruptura. Ela consistiu principalmente na adição às funções de valorização das riquezas e de reserva de valor, a função de meio de troca...”. Mais adiante, continua: “A invenção da moeda baseou-se principalmente no desenvolvimento da manuseabilidade dos objetos paleo-monetários”; entendendo-se com isto que a criação da moeda trouxe um aperfeiçoamento dos objetos e processos mercantis que já vinham em um crescendo contínuo (1995:36).

A idéia de que a introdução da moeda pelas cidades gregas representou um passo a mais e inevitável na longa cadeia das transformações do dinheiro e do desenvolvimento do comércio, pressupondo uma economia de mercado, conta com o respaldo dos numismatas em geral mas é muito mais enraizada do que à primeira vista possa parecer. Manuais de História econômica e de História antiga, exposições e catálogos de Museus, e outros veículos de comunicação moderna transmitem este tipo de informação, mesmo admitindo muitas vezes que o empurrão inicial não tenha sido dado pelo comércio mas sim por alguma outra razão como a necessidade de pagar mercenários.

Este é o caso de Robin Osborne, professor da Universidade de Oxford, autor de inúmeras obras sobre a Grécia antiga, que afirma em sua recente síntese sobre a Idade do Ferro e o período arcaico que “A cunhagem nem transformou a economia arcaica grega, nem alterou substancialmente a maneira como o valor era concebido.” Entre os motivos para isto, o autor cita o fato de que “as medidas padronizadas existiram antes que as moedas fossem cunhadas “ assim como também “as avaliações em termos monetários não precisaram esperar a cunhagem de moedas” (1996: 258).

Também as exposições em Museus têm uma preferência por apresentar ao público uma visão evolutiva da História do dinheiro. Na *American Numismatic Society* em Nova Iorque, uma das sociedades científicas de maior prestígio que se dedicam ao estudo da Numismática, a exposição permanente (em 2000 estarão de mudança) apresenta uma história geral dos instrumentos de troca – *The World of Coins* -- em que a moeda metálica grega aparece no mesmo patamar que o fumo e as peles entre os indígenas norte-americanos e

os cartões de crédito modernos, de plástico. Ainda que muitíssimo mais completa e sofisticada (e mais atualizada, inaugurada em janeiro de 1997), a exposição do Museu Britânico de Londres – *The Money Gallery* –, cujo acervo reúne as moedas gregas mais importantes do ponto de vista histórico (como as primeiríssimas moedas de que temos notícia ou os tesouros monetários melhor datados), também apresenta uma disposição que segue uma história generalizante do dinheiro, no qual as emissões monetárias gregas se inserem como uma etapa evolutiva a mais. O livro lançado para acompanhar esta exposição, organizado por J. Williams, e editado pela *British Museum Press*, também percorre a história do dinheiro enfatizando os aspectos modernos de todos os ‘dinheiros’ do mundo. Mais enfático ainda é o título do *Picture Book* n. 12 da *American School of Classical Studies at Athens* que apresenta, para o público geral, o material encontrado na *ágora* de Atenas durante as escavações da Escola americana: *An Ancient Shopping Center: the Athenian Agora* !!!!

Obras como *Coins, from Cowrie shells to credit cards*, escrito pelo especialista em meio circulante indiano, Joe Cribb, e publicado pela *Royal Numismatic Society* de Londres por ocasião do Congresso Internacional de Numismática de 1986 ou o livro mais recente do antropólogo Jack Weatherford, *The History of Money – from sandstone to cyberspace* (1997) traduzido entre nós pela Negócio Editora (1999), são apenas dois títulos a mais que expõem uma visão progressiva e homogênea da história do dinheiro e que ignoram qualquer especificidade do contexto grego em que foi criada a cunhagem de moedas.

Não é demais lembrar que este tipo de visão tira o mérito dos gregos de uma invenção genial que preenchia uma série de necessidades históricas muito específicas. Nicola Parise nos chama a atenção para o fato de que: “A superação da prática de trocar contra metais significa também uma novidade no desenvolvimento constitucional” (1971: 390). E é Jean-Pierre Vernant quem afirma: “A moeda, *stricto sensu*, não é mais, como no Oriente, uma barra de metal precioso que se troca por qualquer espécie de mercadoria, porque oferece a vantagem de se conservar intacta e de circular facilmente, tornou-se um signo social, o equivalente e a medida universal de valor. O uso geral da moeda cunhada conduz a elaborar uma noção de valor nova, positiva,

quantificada e abstrata do valor.” (1973: 314). Destaque-se nesta passagem do grande helenista o reconhecimento da capacidade da moeda de refletir as transformações profundas que ocorriam no pensamento grego e de ser ao mesmo tempo capaz de potencializar estas transformações. Retomaremos este tema mais adiante.

Deve haver, sem dúvida, muitas razões para a difusão de uma perspectiva generalizante com relação à moeda grega. Uma delas pode ser o fato de que, como a moeda existe até hoje -- não sabemos ainda por quanto tempo mais -- com o mesmo formato de dois mil e seiscentos anos atrás, ou seja, pequena, redonda, metálica e com impressões de ambos os lados, seja um pouco inevitável transpormos os mecanismos monetários de nossos dias para a Antigüidade e enxergamos naquela época uma economia monetária desenvolvida, um comércio ágil e relações econômicas de mercado, graças à atuação da moeda.

Outra razão é, provavelmente, que a necessidade de explicar o presente levou muitos historiadores a uma interpretação ingênua das fontes antigas na qual etapas previstas vinham necessariamente umas depois de outras na direção da construção do mundo em que vivemos. O passado é visto como anunciando o futuro e não em seus próprios termos. Esta é uma visão de História que nos persegue em grande medida desde o século XVIII da qual é sempre difícil nos desvencilharmos. Apesar do grande avanço científico realizado nos últimos anos pela Numismática com relação à análise técnica da composição de tesouros monetários, ao achado regular de mais e mais moedas fracionárias em escavações arqueológicas cada vez mais cuidadosas, ao estudo da composição das ligas metálicas, ao estudo estatístico das emissões monetárias, tem sido difícil incorporar todos as novas informações em uma reflexão única que permita apreender a natureza da moeda grega no contexto específico daquela sociedade.

A compreensão da introdução da moeda nas *póleis* gregas apenas como parte de uma cadeia evolutiva na qual o comércio é apresentado como gradativamente mais complexo e as relações humanas cada vez mais impessoais, pode também se dever ao fato de que ainda na Antigüidade o intercâmbio comercial era considerado um fator de crescimento, poder e

‘progresso’. Tucídides, por exemplo, menciona em várias ocasiões na *História da Guerra do Peloponeso* como se obtinham ganhos e poder através das trocas marítimas e terrestres. Ao tratar da formação de Corinto, por exemplo, diz que “desde os tempos mais remotos, eles mantinham no istmo um entreposto para a troca de mercadorias, porque os helenos de dentro e de fora do Peloponeso, que antigamente se comunicavam mais por terra do que por mar, tinham de atravessar o território coríntio; por isso eles eram poderosos e ricos, como demonstram os poetas antigos que chamavam a região de *opulenta*.” (I, 13). Em uma outra passagem, Tucídides associa a importância de uma cidade ao afluxo de mercadorias de todas as partes do mundo: “Nossa cidade é tão importante que os produtos de todas as terras fluem para nós ...” (II, 38). Descrições como a que o poeta satírico Hermippos (segunda metade do século V a.C.) faz do comércio ático completam o texto de Tucídides e devem também ter contribuído para a criação de uma tradição de associação da moeda com a complexidade do comércio: “.... de Cirene vinham o aipo e as peles de bois, do Helesponto o atum e o peixe defumado, da Itália o sal e as costelas de boi, Siracusa oferece vinho e queijo... do Egito chega o tecido para velas de barcos e matéria-prima para as cordas, da Síria vem o franco incenso. A bela Creta envia a madeira de cipreste para os deuses, a Líbia boa quantidade de marfim para comprar e Rodes as passas e os figos tão doces quanto os sonhos; da Eubéia vêm as peras e as enormes maçãs e os escravos sem tatuagem; e dos paflagônios tâmaras enviadas por Zeus e amêndoas brilhantes. A Fenícia fornece o fruto das tamareiras e farinha de trigo bem fina, Cartago os tapetes e almofadas de muitas cores.” (Meineke, *Fragmenta Comicorum Graecorum*, fr. 63).

Mas é, sem dúvida, Aristóteles que melhor sistematiza estas idéias e que está na base da criação de uma tradição mercantil da origem e difusão da moeda. Amplamente conhecida é a passagem da *Política* na qual o aparecimento da cunhagem está diretamente relacionado às necessidades da obtenção de produtos entre diferentes comunidades. Vejamos o que nos diz o estagirita:

“Na comunidade primitiva, ou seja a família, não havia lugar para o comércio, que só aparece quando as comunidades se tornam mais numerosas. Os membros da comunidade primitiva costumavam

partilhar os produtos que tinham; ao contrário, um agrupamento dividido em diversas famílias tinha acesso também a numerosos produtos pertencentes aos seus vizinhos, de acordo com as necessidades que o forçavam a partilhar por meio de trocas, como muitas tribos bárbaras ainda fazem; tais tribos, aliás não vão além da permuta de alguns produtos por outros, por exemplo entregando vinho em troca de grãos, e fazendo o mesmo com vários produtos semelhantes.(Da permuta deste tipo) porém, originou-se a arte de comerciar; com efeito, essas comunidades, depois de suprir-se mais e mais de produtos vindos de fora, obtendo aqueles de que eram carentes e fornecendo aqueles que lhes sobravam, tinham necessariamente de instituir o uso do dinheiro, porquanto as coisas naturalmente necessárias à vida muitas vezes não são fáceis de conduzir; conseqüentemente os homens, para efeito de permutas, pactuaram dar e receber certas substâncias que fossem por si mesmas produtos úteis e fáceis de conduzir nas circunstâncias normais da vida definidas de início apenas por seu tamanho e peso, mas finalmente marcadas com um símbolo, de modo a dispensar os usuários da obrigação de pesá-las, pois o símbolo indicava o seu valor.” (*Política*, III, 1257 a).

Assim, para Aristóteles, os homens primeiro trocaram produto contra produto, depois escolheram uma mercadoria preferencial para fazer as vezes de instrumento de troca e, finalmente, esta mercadoria -- que era o metal -- foi marcada com uma impressão e assumiu um valor simbólico. É esta a moeda cunhada.

Em conformidade com este texto de Aristóteles, o comércio tem sua origem nas trocas ‘puramente econômicas’ entre os homens. Os grupos são levados a se relacionarem com grupos diferentes quando lhes falta algo importante para a sua subsistência e esta necessidade os leva a supri-la através da aquisição do que lhes falta, junto a outros grupos. A troca externa antecede a troca interna. O surgimento do dinheiro estaria, portanto, condicionado diretamente por um maior desenvolvimento do comércio externo e por uma habilidade técnica de lidar com algum material específico que

servisse como dinheiro. A moeda entra neste processo como uma inovação facilitadora deste comércio.

Não é este o lugar para se discutir a influência que Tucídides e Aristóteles e ainda outros autores gregos dos séculos V e IV a.C. exerceram na construção de nosso conhecimento sobre a Antigüidade. Entretanto, é preciso lembrar que o que pensavam a respeito da introdução da cunhagem de moedas e a maneira como criticaram no final do século V e durante o século IV a.C. o curso que tomou o modo de se realizarem as trocas sociais, teve uma influência decisiva na construção de nossa moderna Economia Política, já desde o Iluminismo, de Adam Smith a Ricardo e Marx (de Ste. Croix, 1981: 3-30 e Meikle, 1995). Basta lembrar que a *Política* e boa parte da obra de Aristóteles já se ‘popularizava’ nas Universidades européias em traduções latinas de Guilherme Moerbeke no século XIII (Skinner, 1996:71) e que Thomas Hobbes já no XVII havia traduzido para o inglês a obra de Tucídides.

2

Se, por um lado, temos uma perspectiva que pode ser considerada de ‘senso comum’ e que apresenta uma explicação simplificada da introdução da cunhagem pelos antigos gregos, devedora em grande medida da tradição textual clássica, de outro lado, alguns estudos especializados, principalmente a partir dos artigos seminais de Édouard Will *De l’aspect éthique des origines grecques de la monnaie* (1954) e de Colin Kraay *Hoards, small change and the origins of coinage* (1964), têm procurado distinguir outras funções das moedas além daquelas relacionadas à obtenção de bens de subsistência, i.e., funções que podemos definir como ‘mercantis’ ou puramente ‘econômicas’. A percepção de que os antigos egípcios, mesopotâmicos, fenícios e etruscos -- cujo comércio e atividades financeiras são amplamente atestados no Mediterrâneo através de fontes textuais, epigráficas e arqueológicas -- cunharam moedas apenas em época tardia e, além disto, a constatação de que a distribuição no Mediterrâneo dos artefatos/ mercadorias produzidos pelas cidades gregas não corresponde em nada à distribuição das moedas destas mesmas cidades, levou os especialistas a procurarem outras razões para a

adoção e emprego continuado da cunhagem além daquelas estritamente vinculadas às trocas comerciais.

Uma hipótese simples e que encontrou apoio entre muitos especialistas é a proposta por Cook, apresentada em um curto artigo sobre a origem da moeda. Neste, o autor sustenta que a moeda não poderia ter sido inventada para as transações comerciais volumosas uma vez que os grandes estados do Oriente Próximo nunca precisaram de moedas para o comércio externo e que, por outro lado, as pequenas transações internas também não se beneficiariam da moeda já que as menores denominações que existiram (e que hoje conhecemos) eram por demais valiosas para este tipo de operação. Como a documentação existente indica uma grande quantidade de emissões monetárias, o autor acredita que a cunhagem de moedas deve ter sido “inventada para fazer um grande número de pagamentos padronizados de valor considerável através de um meio que fosse portátil e durável pelo Rei da Lídia”. Segundo ele, nesta circunstância, “uma única interpretação se apresenta: propósito da cunhagem era o pagamento de mercenários.” (1958: 261).

Esta hipótese é corroborada pelo fato de que a relação entre necessidade militar/ pagamento de soldados e emissão de moedas é bastante clara em épocas posteriores, principalmente a partir do período helenístico. Assim, as necessidades financeiras da guerra tarentina de gregos contra romanos na Itália do sul no início do século III a.C. gerou uma quantidade enorme de emissões monetárias com destino puramente militar (Florenzano, 1986). Está comprovado, também, como os romanos acabaram por adotar a cunhagem de bronze em fins do século IV a.C. com o objetivo de sustentar as campanhas que empreendiam de conquista da Campânia e do sul itálico (Burnett, 1977); e que introduziram as primeiras cunhagens de prata em associação com suas necessidades militares durante as primeira e segunda guerras púnicas em meados e fins do século III a.C. respectivamente (Marchetti, 1978; Crawford, 1985). É mais do que sabido que também os púnicos começaram a emitir moedas na Sicília no intuito de financiar os seus exércitos mercenários em suas guerras constantes contra gregos (Jenkins, 1971). Sem falar dos inúmeros exemplos das emissões de exércitos helenísticos, não apenas de Alexandre o Grande como também de outros

monarcas, seus sucessores de épocas diversas como, Lagos, Seleuco, Lisímaco, Antígono, Mitridates, Átalo (Préaux, 1978, 1: 293); e dos exemplos amplamente conhecidos de emissões monetárias militares dos imperadores romanos (Howgego, 1992).

Muitos são os especialistas hoje que, sem encontrar uma solução para o problema das razões que deram origem à moeda e que provocaram a sua adoção pelas *póleis* gregas de época arcaica e clássica, deixaram-se influenciar por esses exemplos históricos posteriores e acompanharam a tese de Cook. Entre eles, podemos citar os já mencionados Osborne e Crawford. Osborne afirma que a idéia de que as "necessidades lídias de pagamento de mercenários como um contexto importante para o uso mais antigo das moedas" é uma idéia bastante atraente (1996: 256); e Crawford, aponta o salário dos soldados como uma das principais necessidades estatais de se bater moedas (1982: 12). A necessidade militar, com efeito, é uma explicação tentadora e fácil de se oferecer. Alguns estudiosos procuram sempre associar as séries monetárias às campanhas militares atestadas nas fontes escritas. Tony Hackens, por exemplo, associa as emissões de bronze de várias cidades da Sicília do século V a.C., às campanhas militares dos anos 409, 406, 405, 403, 402, 397 (Hackens, 1987: 159). Quando não há campanhas militares atestadas, o mesmo autor prende-se à interpretação econômica, tentando encontrar a motivação para a emissão de cunhagens -- como no caso das cunhagens arcaicas do Ocidente grego -- na existência de redes 'internacionais' de comércio (1988: 497). No caso das emissões helenísticas, sua explicação é sempre militar (1987:156).

Mas a explicação militar não é a única que vem merecendo alguma atenção. Com efeito, a riqueza do artigo de Will reside na contextualização do fenômeno monetário no âmbito da *pólis* grega e sobretudo no contexto da cidade democrática do século V a.C., tal como a conhecemos através dos documentos textuais referentes a Atenas. Neste sentido, torna-se fundamental dissociar a primeiríssima criação da moeda na Ásia Menor de sua posterior expansão para as cidades gregas do continente, começando por Egina e em seguida Atenas e mais tarde ainda Corinto, Cálcis e Erétria (vide Item II-1). Com efeito, se possuímos suficiente documentação para comprovar que as moedas começaram a ser emitidas em contexto grego da Ásia Menor, é sua

rápida adoção e expansão na Grécia propriamente dita que será fundamental para a consolidação do fenômeno monetário e que, no nosso entender, merece explicação.

No artigo citado acima, Will parte principalmente de uma análise aprofundada de dois textos de Aristóteles (*Política*, III, 1257a, b e *Ética a Nicômaco*, 1132b-1133b), chamando a atenção para a maneira como a moeda pode ser -- idealmente -- um meio de parcelar a riqueza e, portanto, de operar uma justiça distributiva entre os membros da *pólis*. A divisibilidade da moeda possibilitaria, assim, uma maior divisibilidade da riqueza. A moeda permitiria também a realização de uma equivalência entre os diferentes trabalhos executados pelos cidadãos (Meikle, 1995:129 ss.). Will chama a atenção ainda para o papel desempenhado pela moeda nos mecanismos sócio-políticos e no funcionamento das instituições da *pólis*, como o pagamento do *misthos* e a coleta das liberalidades privadas, as liturgias (1975b; 1975a:235 ss.). Atribuindo-se, portanto, à moeda uma função sobretudo ética, já que permitia a circulação de riquezas entre os que possuíam mais e os que possuíam menos (Item 5, abaixo). Independentemente de serem estas conclusões a partir de textos aristotélicos, datados de pelo menos dois séculos depois da criação da moeda, não resta dúvida que em muito contribuíram para o debate a respeito da origem da cunhagem de moedas.

Estimulado, sem dúvida, por esse debate, o numismata Colin Kraay, antigo conservador de moedas gregas do *Ashmolean Museum de Oxford*, debruçando-se sobre a distribuição de moedas gregas de época arcaica e clássica e sobre a incidência de pequenas denominações monetárias, conclui que as primeiras moedas, não circularam fora de seu âmbito de produção, com exceção das moedas das áreas produtoras de prata, que, na verdade, exportavam o metal sob forma de moeda (1964). Nessas épocas, a distribuição dos tesouros indicava áreas fechadas de circulação. As moedas de cidades siceliotas circularam apenas na Sicília, as das italiotas apenas entre elas; as moedas de Egina, cidade que pelas fontes epigráficas e textuais conheceu o apogeu de seu comércio no século VI a.C., distribuem-se apenas no triângulo Corinto/Rodes/Creta. Os achados monetários de Corinto são também restritos à área vizinha. As únicas regiões que possuem moedas que chegaram mais longe, em quantidades significativas, no Egito, na Pérsia, na Ásia Menor, são

as moedas áticas e as da região traco-macedônica. E nestes casos, a explicação vem do fato de serem estas áreas produtoras de prata, e suas moedas terem sido entesouradas pelo metal que continham. Sabemos isto uma vez que estes são tesouros mistos, que incluem moedas e fragmentos de metal e também as moedas neles presentes apresentam-se quase sempre mutiladas. De acordo com Kraay, pois, a circulação da maioria das moedas gregas de época arcaica e clássica inicial era local, restrita. Por outro lado, seu estudo demonstra que pouquíssimos Estados usavam a moeda no comércio local, uma vez que a análise das frações demonstrara a sua rara emissão. Com efeito, de acordo com a documentação estudada por Kraay, as grandes cidades comprovadamente (com base na documentação escrita e arqueológica) comerciantes da Antigüidade grega como, Egina e Corinto, quase não bateram frações a não ser óbolos e trióbolos, peças que, sem dúvida, eram ainda muito valiosas para um comércio de retalho, local. Este tipo de moedas fracionárias fora batido em maior quantidade, sobretudo, pelas cidades da Ásia Menor, mas não pelas cidades do continente. Assim, a conclusão geral de Kraay é que uma vez que as moedas possuem uma divisa oficial, deveriam atender à conveniência do Estado emissor e, portanto, estar relacionada com as suas necessidades de despesas: construção de obras públicas, pagamentos dos mais diversos tipos de salários, coleta de taxas e multas e assim por diante.

Paralelamente, trabalhos específicos e minuciosos a respeito da iconografia numismática apontaram, nestas duas últimas décadas, para algumas funções das imagens impressas nos anversos e reversos das peças. Os resultados atingidos por este tipo de pesquisa podem ser melhor avaliados pela contribuição sistemática, nessa área, do professor Léon Lacroix da Universidade de Liège. Certamente um dos especialistas mais competentes no campo da iconografia numismática, Lacroix revela em seus inúmeros artigos, as diversas maneiras de associação dos tipos monetários às diferentes autoridades emissoras. O relacionamento íntimo das imagens monetárias com o poder instituído aponta, em época arcaica e clássica, para a afirmação da autonomia política das diversas *póleis*, do continente ou de área colonial (1966 e 1975). Os estudos da imagem monetária de Lacroix levam à conclusão de uma moeda sobretudo difusora e consolidadora de tradições ligadas à

constituição mesma das diferentes *póleis*, em uma sociedade na qual a imagem tem uma importância enorme como meio de comunicação. Deste tipo de análise decorre a interpretação bastante comum no meio científico de que a emissão de moeda na Antigüidade grega estava irremediavelmente associada a questões de identidade e de orgulho cívico das diferentes autoridades emissoras. De acordo com o renomado historiador anglo-americano, M. Finley, por exemplo, "A paixão dos gregos pelas moedas e, já agora, pelas belas moedas, é bem conhecida e por vezes mal compreendida." Valendo-se de passagem de Keynes, Finley afirma ainda que, para os gregos, as moedas eram "essencialmente um fenómeno político, uma prova de vaidade local, de patriotismo ou de publicidade sem grande importância.." (1973: 226).

É certo que esta abordagem é inevitavelmente influenciada por aquilo que conhecemos a respeito da simbologia do poder a partir do período helenístico, assim como revelado em inúmeros documentos, entre os quais, talvez o mais famoso, seja o decreto honorífico de Sestos (século IV a.C.) a respeito do re-estabelecimento da cunhagem de bronze na cidade (Melville Jones, 1993: 277, n.377; vide Item III-1).

Abordagem também influenciada pelos caminhos mais recentes percorridos pela moeda em sua 'história generalizante' que inclui a questão do direito dos Estados independentes à emissão de um numerário próprio; direito que é retirado das cidades, ou Estados, uma vez que são conquistados. Estas considerações levaram inclusive os especialistas a interpretar uma famosa lei ateniense (O decreto de cunhagem, Melville Jones, 1993:51, n.78) conhecida através de textos epigráficos bastante fragmentários como um decreto 'imperialista' de suspensão das cunhagens entre os aliados e de obrigatoriedade do emprego da moeda ateniense em todo o âmbito da aliança (Meiggs, 1972: 168-169). Interpretação, hoje, apesar de arraigada, bastante questionada pela própria documentação existente, textual e material (Figueira, 1998).

Estes avanços sentidos na discussão numismática foram incorporados em obras importantes de historiadores e helenistas, como é o caso da aproximação que fazem da moeda os historiadores M. Austin e P. Vidal Naquet em uma obra traduzida para o português e muito utilizada em nosso meio acadêmico *Economia e sociedade na Grécia arcaica e clássica*. Ali, tratam da

moeda grega da perspectiva ética estudada por Will ressaltando o importante papel que esta tinha no funcionamento dos mecanismos democráticos.

Alguns numismatas têm procurado com maior insistência os elos entre a constituição da *pólis*, o regime democrático e a emissão das moedas. Estudos sobre as cidades que optaram por emitir moedas apenas mais tarde, a partir do século IV a.C., como Lócris no sul da Itália ou como as cidades etruscas, relacionaram o desinteresse por um numerário próprio a constituições oligárquicas (Parise 1974-75; Catalli, 1988). Picard, tentando ligar democracia a moeda, conclui que a contribuição da moeda à democracia é a potencialização da racionalidade, através da precisão possível no cálculo exato de despesas (Picard, 1996: 253). Martin se aproxima de Picard, uma vez que admite que o vínculo entre a cunhagem e a *pólis* é uma questão de agilização das questões financeiras com que a cidade se defronta e que, no fundo, a adoção de uma cunhagem monetária própria não depende da forma de governo, democrática ou oligárquica (Martin, 1995:279/282). Os textos de Aristóteles e também os de Platão vêm sendo mais sistematicamente explorados com relação à compreensão que estes tinham da moeda, do comércio e das trocas. Os artigos de Picard e de Martin, anteriormente citados, lidam com estas questões, mas, sobretudo, alguns filósofos se debruçaram sobre estes autores clássicos oferecendo subsídios interessantes aos historiadores e numismatas (Berthoud, 1981; Meikle, 1995).

Do ponto de vista da Numismática, é indispensável a consideração das limitações impostas necessariamente pelo caráter lacunar da documentação. Como ressaltamos em nossa introdução, as moedas quase nunca são achadas em contextos arqueológicos escavados, os tesouros monetários são, por força, de análise extremamente delicada no que diz respeito à composição e à cronologia. O problema mais grave é, no entanto, o fato de estarmos sempre perseguidos pelo fator do re-aproveitamento e da refundição do metal em toda a Antigüidade o que nos leva à consciência de que as moedas que hoje se conservam em coleções privadas, nos Gabinetes de Numismática ou nos Museus, são uma pálida imagem do volume realmente emitido e em circulação ou em reserva na Antigüidade. Estes são, com efeito, fatores que, se não forem considerados com a devida cautela, podem comprometer a reconstituição do quadro da atuação das moedas na Antigüidade.

As evidências a respeito da incidência e distribuição das pequenas denominações sobre as quais fundamentou-se Kraay, por exemplo, vêm sendo revistas permanentemente. Atenção vem sendo dada igualmente aos estudos monográficos de ligação de cunhos destas pequenas frações, em oficinas monetárias específicas e as conclusões sobre o volume de cunhagens, têm sido surpreendentes. Bérend (1984), em classificação das pequenas denominações de Tebas (Beócia), de época arcaica e clássica, concluiu que sua emissão era tão abundante e aceita pelos que as manipulavam que não tinha sequer importância se tinham ou não o peso correto da prata (1984:17). Para esta autora, não há qualquer questionamento quanto ao emprego das frações desde o século VI a.C. no comércio cotidiano e corriqueiro dos gregos, fato salientado como indício certo de uma grande complexidade nas trocas e na divisão do trabalho (1984:7). A mesma linha interpretativa é seguida por Cargill Thompson (1993-1995) em seu trabalho sobre as frações de Sicione. Por outro lado, através de um esforço conjunto entre arqueólogos e numismatas, maior atenção vem sendo dada às escavações, de sorte que tem sido descoberta uma quantidade mais representativa destas frações o que pode levar a conclusões diferentes daquelas adiantadas por Kraay em 1964 (Kim, 1994 e 1999). Hoje, temos acesso a tesouros monetários com quase mil peças fracionárias de prata cuja análise caracteroscópica indica quase quatrocentos cunhos apenas de anverso, apontando para um universo de circulação de peças diminutas (0,23g.) muito mais amplo do que se previa anteriormente (CH, I, 3).

A partir destas novas investigações e dos resultados de pesquisas numismáticas como estas, algum esforço de sistematização foi realizado nos últimos anos. A tônica das conclusões tem sido a de sempre relacionar a cunhagem a necessidades oficiais específicas dos diferentes Estados emissores, seja em época grega, seja em época romana. A bibliografia mais recente e especializada procura enfatizar que cada Estado constituído da Antigüidade clássica, cunhava moedas em resposta a estímulos diversificados, mas relacionados sempre com necessidades oficiais específicas e pontuais. Assim, Osborne afirma: 'Ainda que as cidades gregas do continente e do Ocidente rapidamente tenham começado a bater moedas de prata, nem todas as cidades o fizeram e a distribuição das oficinas monetárias sugere que a

cunhagem deveria servir a propósitos diferentes nos diferentes lugares.’ (1996: 256). Martin (1996), ainda que admita a importância da moeda como símbolo cívico no mundo grego, enfatiza, como já dissemos acima, os aspectos financeiros oficiais como molas propulsoras de cada emissão. Entre estes últimos, Martin salienta, em primeiro lugar, as necessidades fiscais das diferentes cidades-estados. A cidade necessita moedas para ter um meio de recolher os impostos, taxas e multas. As próprias liturgias são valorizadas como forma de impostos, não pelo seu caráter ético de redistribuição da renda, como havia postulado Will (1975), mas sim em seus aspectos financeiros de facilitar o funcionamento da cidade. A moeda, neste caso, é valorizada por sua divisibilidade, tornando o pagamento desta ‘taxa’ mais fácil, melhor de calcular diante da necessidade de cotização, evitando desacordos e propiciando ajustes mais acurados, de acordo com o devido por cada contribuinte. A cidade precisaria de moedas para a viabilização do funcionamento do governo em geral: pagamento dos salários dos funcionários oficiais, dos trabalhadores empregados nas obras públicas, para o pagamento dos materiais destas obras, manutenção dos portos e das estradas, para a construção e manutenção das armadas, e assim por diante.

Também Crawford valoriza sobretudo a questão das necessidades financeiras do Estado: “Se admitirmos que a exigência de pagar mercenários da forma mais cômoda possível seja a melhor das hipóteses a respeito da invenção da moeda cunhada, devemos considerar como esta foi usada e porque esta instituição se difunde.... é difícil não supor que a moeda cunhada tenha servido igualmente a fins comunitários a partir do momento que permitia à *pólis* realizar os pagamentos e recolher com relativa facilidade as taxas e as multas” (1982:12). E ainda: “Com base no testemunho de Estácio, diz-se que os imperadores se preocupavam de abastecer de moedas todo o império. Diz-se também que a moeda cunhada no mundo antigo tinha uma razão de ser econômica. Nenhuma destas duas afirmações é verdadeira. A moeda foi provavelmente inventada para efetuar pagamentos estatais de uma forma cômoda e não há razão para supor que Roma tenha feito jamais emissões para alguma finalidade que não fosse realizar pagamentos, isto é, por motivos financeiros.....Uma vez emitida, a moeda era requisitada de volta pelo Estado em pagamento das taxas....e nas cidades do Império romano a moeda adquiriu

um papel importante como meio de troca. Mas esta função monetária foi uma consequência acidental e não uma razão da existência da moeda cunhada.” (1982: 121-22).

De uma perspectiva ainda mais abrangente e valendo-se de exemplos retirados de toda a Antigüidade clássica, Howgego, atual conservador de moedas romanas do *Ashmolean Museum* de Oxford, discorda que as motivações para a emissão de moedas no mundo grego e romano tenham se circunscrito apenas às oficiais (1990:1-25). Cita exemplos como o de Atenas, a qual teve boa parte de sua riqueza fundamentada na exploração das minas do Láurio, e o caso dos governos de Cômodo e Marco Aurélio (século II d.C.), que enfrentaram a desativação das minas de prata do Rio Tinto, como casos típicos em que a existência ou não de metal para a cunhagem foi determinante na opção por bater moedas ou por proceder a uma desvalorização monetária, muito mais do que qualquer outra razão de natureza econômica ou financeira (1990: 4-5). Howgego aponta também para a dificuldade em associar cunhagens específicas a gastos estatais específicos. Há exemplos em que são realizados gastos ou pagamentos sem que tenha ocorrido qualquer nova emissão de moedas, assim como há evidências da realização de novas emissões sem qualquer previsão de gastos, simplesmente para a renovação de uma emissão muito gasta, por causa de uma reforma monetária, para a comemoração de termos de alianças. Há ainda dados sobre o emprego de moedas de outras cidades ou estados para o suprimento interno, além, é claro, dos pagamentos realizados sem a interferência de moedas (Howgego, 1990: 1-25).

Percebe-se, portanto, que, mesmo a partir de uma perspectiva mais ampla, os trabalhos numismáticos prendem-se, sobretudo, às motivações imediatas das diferentes emissões, às questões operacionais vinculadas às decisões de bater moeda, levando a um relativismo muito grande da explicação do fenômeno monetário na Antigüidade e à inviabilização da apreensão da natureza da moeda. A consideração da cunhagem monetária como um todo em um espectro cronológico que engloba o mundo grego e o romano (dez séculos!), a uniformização dos termos para o seu tratamento, empobrecem, necessariamente, a percepção das diferentes realidades que produziram e utilizaram a moeda e a compreensão das diferentes funções desempenhadas

por este objeto em realidades históricas diversas. A moeda grega, no momento de sua introdução e adoção pelas cidades do continente, sem dúvida não era a mesma moeda daquela que atuava no século IV ou nas monarquias helenísticas ou na República ou Império romanos. Da mesma forma como o mundo havia mudado, também a moeda passou a ser outra.

3

Partindo do princípio que a função precípua da moeda seja, de fato, intermediar as trocas entre os homens, procuramos constituir um quadro referencial mais amplo levando em consideração os avanços de outras áreas dos estudos clássicos -- referimo-nos principalmente à Arqueologia, à História e aos estudos de língua e literatura gregas. Nestas áreas do conhecimento, encontramos algumas tentativas de aproximação do tema das trocas entre os homens a partir do aporte da contribuição da Antropologia. Nota-se aqui o aproveitamento de conceitos discutidos e sistematizados por Marcel Mauss em seu *Essai sur le Don* (1924) e, no tocante à Grécia, por Louis Gernet que, na trilha de Mauss, aprofundou os estudos sobre a formação das concepções gregas de justiça, religião, valor, poder, casamento. Outro autor que mereceu alguma atenção por parte dos classicistas no tocante à questão das trocas é, sem dúvida, Karl Polanyi. Ainda que os principais conceitos do substantivismo estejam definidos já na obra *Economic Systems in History and in Theory* e em *Trade and Market in the Early Empires*, é em seus textos publicados postumamente, *Archaic and Modern Economies* (1968) e *The Livelihood of Man* (1977) que encontraremos a maior quantidade de referências específicas ao mundo clássico.

Não é nossa intenção aqui -- e nem é este o local adequado -- apresentar a contribuição destes autores para os estudos clássicos. Outros já o fizeram brilhantemente (Humphreys, 1979:69-154 e van Wees, 1998). Interessa-nos, no entanto, chamar a atenção para alguns aspectos de suas obras que se relacionam diretamente com a construção de nosso conhecimento sobre a troca na Antigüidade grega.

Os conceitos de dom e contra-dom e de reciprocidade, discutidos exaustivamente por Mauss com base em trabalhos dos antropólogos do final do século XIX e início do XX, podem ser resumidos como ‘a troca de coisas inalienáveis entre agentes que se encontram em um estado de dependência recíproca’ constituindo-se em uma relação que se opõe à troca de mercadorias que é por excelência ‘a troca de coisas alienáveis entre agentes que estão em estado de independência recíproca’. Interessa-nos destacar que as coisas ‘inalienáveis’ incorporam valor por sua história de vida, por seu *pedigree*: porque pertenceram a alguém, humano ou divino, porque são fabricadas de algum material especial ou porque seu formato é especial; elas possuem um valor que é concreto, que depende de suas próprias características e que é específico de cada uma. Além disso, não podem circular entre quaisquer pessoas; sua circulação é estritamente pessoal, obedecendo regras rígidas definidas pela posição social dos agentes, as relações de reciprocidade ou tradicionais (Malinowski, 1922: 86-88). As coisas ‘alienáveis’ possuem valor abstrato, de acordo com a necessidade que delas tenham as pessoas que as manipulam, de acordo com o valor da matéria-prima e do tempo de trabalho nelas embutidos. A circulação destas coisas/mercadorias não é pessoal: qualquer um pode trocá-las independentemente de sua posição na hierarquia social. Trata-se aqui de relações modernas ou de mercado (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1133 a-b; Marx, 1965: 620 e 630).

Estes conceitos somados à categoria de “prestações totais” também sistematizada por Mauss (1923-24), são retomados por Polanyi no âmbito das sociedades que define como “arcaicas” e são por ele re-elaborados na classificação das formações sociais: sociedades em que predominam as relações (tradicionais) de reciprocidade, sociedades em que predominam as relações redistributivas e sociedades em que predominam as relações (modernas) de mercado. É, no entanto, na definição de economia apresentada por Polanyi, definição que enfatiza a circulação de bens em detrimento da produção dos mesmos, que estas relações devem ser articuladas conceitualmente: “A economia é um processo institucionalizado, uma seqüência de movimentos funcionais que estão engastados (*embedded*) nas relações sociais. A função destes movimentos é suprir um grupo de indivíduos com um fluxo de bens materiais; as relações sociais nas quais o processo está

engastado dão a ele uma medida de unidade e de estabilidade. Os movimentos podem ser tanto de empréstimo/cessão quanto de apropriação ou ambos. Isto significa que as coisas se movem tanto em relação a outras coisas, cujos movimentos incluem produção e transporte, quanto em relação às pessoas que as necessitam ou delas dispõem” (Polanyi, 1968: 306-307).

O conceito de engaste da economia nas relações sociais é central na interpretação de Polanyi das sociedades ditas ‘arcaicas’ e complementa as posições de Mauss com relação à prestação total e à instituição do dom e contra-dom. Com efeito, a compreensão de que a esfera dos mecanismos econômicos de uma sociedade pode depender para o seu funcionamento de decisões ou de crenças religiosas, das imposições da honra e do prestígio, de hierarquias sociais rígidas estabelecidas sem qualquer motivação relativa à subsistência, possibilita uma nova visão do funcionamento da sociedade grega.

Através da identificação destes conceitos de reciprocidade e de engaste (*embeddedness*), podemos acompanhar a influência de Mauss e de Polanyi em helenistas tão renomados quanto Moses Finley. Em *O Mundo de Ulisses*, publicado em 1956, Finley expõe as regras da reciprocidade homérica, mostrando como a circulação de bens indispensáveis à sobrevivência dessa elite, como os metais e as mulheres, dava-se de acordo com regras estritas de dons e contra-dons e de ações que envolviam a honra guerreira, como a pilhagem.

O conceito de reciprocidade e de engaste, ainda que não explicitados, são também perceptíveis nos vários trabalhos de Louis Gernet. Dentre eles, o que mais nos interessa aqui é, sem dúvida, *La notion mythique de la valeur en Grèce ancienne* (1949), investigação que aponta para a imposição de modelos mítico-religiosos nas regras para a incorporação de valor em objetos específicos como os de metal.

A influência de Mauss e de Gernet é também bastante perceptível no grande helenista Jean-Pierre Vernant: “....na Grécia não existe um setor religioso com instituições, comportamentos codificados e convicções profundas que formem um conjunto organizado, nitidamente distinto das outras práticas sociais. Em certa medida, tudo tem um elemento religioso, todos os atos da vida cotidiana comportam a par de outros aspectos e misturados com eles uma

dimensão religiosa; e isso é válido tanto para as coisas mais prosaicas como para as mais solenes, para a esfera privada e pública.” (1993:13).

Vimos acima a passagem de Aristóteles de onde se depreende que o que os homens chamam de “moeda” (*nóμισμα*), para ser dinheiro deve preencher algumas funções específicas: como meio de troca, como guarda e estocagem de valor, como unidade de conta/padrão de valor e como padrão e meio de quitação de dívidas (também em *Ética a Nicômaco*, V, 1133 a-b) e como a sua origem está relacionada diretamente a necessidades de subsistência dos grupos, e às trocas externas.

Muito desta definição encontraremos no conceito tradicional de dinheiro elaborado no século XIX, ao qual sempre recorrem os economistas modernos. Segundo este conceito, o dinheiro universal, representado pela moeda, deve reunir algumas qualidades indispensáveis: a utilidade e o valor, a portabilidade, a indestrutibilidade, a homogeneidade, a divisibilidade, a estabilidade de valor e a reconhecibilidade (Jevons, 1875:31). Se aplicarmos esta definição às inúmeras sociedades estudadas por antropólogos, reconheceremos em bem poucas a existência do dinheiro. Com efeito, não raro, os antropólogos têm a necessidade de distinguir entre o dinheiro comercial (meio de troca) e o dinheiro não comercial (meio de pagamentos) (Pryor, 1977:156). O dinheiro não comercial é, segundo a Antropologia, “uma coisa padronizada empregada em grande variedade de transações sociais como: pagamentos nupciais, sacrifícios, cerimônias religiosas, presentes festivos, ofertas de paz, multas de sangue, funerais, etc.” (Pryor, 1977: 157).

Mas, é de Polanyi a definição de “dinheiros” com finalidades específicas (1968). De acordo com esta perspectiva, há objetos, coisas, que atuam como dinheiro em esferas específicas (*one/special purpose money*) e há aqueles que podem atuar em todas as esferas e, portanto, são universais, como o nosso dinheiro (*all purpose money*). Uma das aplicações mais esclarecedoras desta conceituação é a realizada por Paul Bohannan no seu estudo sobre a sociedade Tiv, na Nigéria central, no período anterior à colonização ocidental (1967). Entre os Tiv, as trocas funcionavam em três esferas diferentes: a dos bens de subsistência, a dos bens de prestígio e a dos direitos sobre as pessoas. Os bens circulavam no interior destas esferas, mas rara vez entre elas. Varas de bronze podiam servir como instrumentos da troca mas sempre

nas duas esferas mais importantes, nunca (a não ser com um preço social alto) na esfera da subsistência que, das três, era a inferior. Bohannon mostra também como a introdução de um meio universal de troca e pagamentos – como a moeda ocidental -- acaba por misturar e destruir as esferas em que se organizava esta sociedade, homogeneizando tudo e, finalmente, provocando a sua mais completa re-estruturação.

Assim, como nos diz Dalton: “...não se deve procurar uma definição única de dinheiro que sirva a todos os propósitos. Concentrar atenção no que todos os dinheiros têm em comum é descartar aquelas chaves – como os dinheiros diferem -- que são as expressões de superfície das diferentes organizações sociais e econômicas. Os traços do dinheiro diferem onde as organizações socio-econômicas diferem concentrar atenção nos traços do dinheiro independentemente de destacar a organização subjacente, leva os escritores a usar os traços do dinheiro ocidental como modelo da coisa real.” (Dalton, 1967: 280).

O conceito de *embeddedness* da sociedade e a diferenciação entre *all purpose money* e *one/special purpose money* pressupõem que se aceite como dinheiro objetos que preencham qualquer uma das funções de meio de troca, padrão de valor, meio de pagamento ou de estocagem de valor, mas sempre lembrando que nem sempre o mesmo objeto exerce as quatro funções e que nem sempre as trocas nas quais estes objetos atuam são exclusivamente econômicas.

Polanyi também critica com insistência o que ele chama de tríade ‘cataláctica’, i.e., troca, moeda e mercado: “De Aristóteles a Karl Marx, a especialização econômica, ou a crescente divisão do trabalho, foi tradicionalmente identificada com o desenvolvimento das trocas, da moeda e dos mercados. Parecia que tais instituições não fossem mais do que diferentes aspectos do processo de crescimento econômico. As trocas apareciam como o movimento de bens do mercado e a moeda como o meio de troca que agilizava aquele movimento.” (1977:111). Para Polanyi, ao contrário, a sequência não é rígida e nem obrigatória. No tocante às sociedades antigas, isto significa que o comércio pode ser intenso sem que os mecanismos de definição de preços -- a oferta e a demanda --, típicos do mercado ou ainda as relações sociais de mercado, entrem em ação como na Antigüidade médio-oriental; significa

também que a moeda grega, ainda que reúna as qualidades de “universalidade”, não necessariamente seja um instrumento de mercado e de troca puramente comercial.

O contraste entre os que vêem na Grécia antiga uma sociedade tradicional – onde, como nos diz Finley, “o banqueiro não passa de um agente de penhora” e a “moeda é um *nonsense* econômico” (1973: 226) -- e aqueles que acreditam no funcionamento do mercado na Grécia desde o século VIII a.C. (Tandy: 1998), nos devolve, finalmente, para a centenária querela a respeito da economia na Antigüidade entre os ‘primitivistas’ e os ‘modernistas’ (Will, 1954b; Austin e Vidal Naquet, 1972: 11-19). Mesmo que nos últimos cem anos os termos deste debate tenham se alterado por várias vezes; mesmo que muitos estudiosos da economia antiga sequer se reportem a ele, parece-nos que é em seu contexto que a natureza da moeda grega pode ganhar novas luzes.

Jean Andreau – o grande especialista em instituições bancárias da Roma antiga --, ao comentar as idéias de Moses Finley a respeito da economia da Antigüidade, faz questão de nos lembrar como este debate entre ‘primitivistas’ e ‘modernistas’ empobrece a nossa interpretação a respeito dessa época. Ele também faz os votos de que Finley seja o último grande testemunho desta discussão (Andreau: 1977: 1152). Entretanto, dezoito anos depois, o mesmo autor faz a apresentação de um grosso volume da revista *Annales*, que justamente discute as interpretações ‘primitivistas’ e ‘modernistas’ da Antigüidade (Andreau, 1995: 948).

Ainda que os numismatas permaneçam alheios a este debate (como a tantas outras coisas importantes!), vários são os arqueólogos, historiadores ou filólogos que vêm se debruçando sobre as questões mais candentes, lembrando-nos o quanto ele ainda está vivo e contribuindo para o nosso conhecimento da Antigüidade. Podemos citar vários autores que enxergam elementos ‘modernistas’ na sociedade grega. Edward Cohen, ao estudar os bancos atenienses do século IV a.C., contrapõe-se frontalmente à afirmação de Finley, para o qual, “O banqueiro na Grécia era um pouco mais do que um cambista ou um agente de penhora”. Cohen, argumenta muito convincentemente que a estrutura de crédito criada pelos bancos transformou a sociedade e a economia de um modo que fomentou a economia de mercado

(Cohen, 1994). David Tandy, estudando a natureza das trocas na Grécia do século VIII a.C., afirma que “o sistema redistributivo e de reciprocidade, através do qual todas as pessoas podiam ter assegurada a sua subsistência, foi substituído por um sistema no qual os mercados eram importantes para a sobrevivência, talvez até mesmo cruciais” (1997: 2). Em uma obra impecável a respeito do ‘Decreto ateniense de cunhagem’, Thomas Figueira afirma que : “A emergência da atividade empresarial e a diferenciação do comportamento econômico e as funções sócio-econômicas que tipificam o final da época arcaica na Grécia, repousam em bases monetárias” (1998: 549). Finalmente, para completar o nosso rol de citações ‘modernistas’ em obras recentes, William Loomis, que trabalha sobre os salários, a previdência social e a inflação na Atenas clássica, reconhece, a partir de 412 a.C., a existência de um verdadeiro mercado de trabalho controlado por mecanismos de oferta e demanda (1998: 254).

Por outro lado, o *embeddedness* da sociedade grega, não apenas durante o período arcaico mas também durante as épocas clássica e helenística, foi enfatizado por vários autores. Sally Humphreys é, sem dúvida, quem mais contribuiu para a difusão deste tipo de perspectiva entre os atuais classicistas (1979 e 1993). Mas, não é, de modo algum, a única. Millett (1990 e 1991) lida com a mesma realidade que Cohen (a Atenas do século IV a.C.), distinguindo, porém, os traços marcantes das relações tradicionais fundadas em laços pessoais, características da reciprocidade. Von Reden explora a ambigüidade das relações desenvolvidas no mercado (*ágora*) de Atenas no séculos V e IV a.C., indicando um meio caminho entre relações tradicionais e de mercado (1995). Seaford identifica relações de reciprocidade na realização dos rituais religiosos gregos de época clássica (1994), e Herman e Konstan analisam a amizade na Grécia clássica à luz da reciprocidade. Sempre fundamentada em documentação escrita, a coletânea *Reciprocity in Ancient Greece* (Gill *et alii*, 1998) aborda o tema sob diversos ângulos.

Também arqueólogos fizeram incursões neste meio. Morris faz uma tentativa de identificar a passagem dos laços de reciprocidade entre homens para os de reciprocidade entre homens e deuses, a partir do registro do aumento significativo de oferendas de objetos de metal nos santuários da Grécia de fins do século VIII a.C. (1988). Coldstream, ao analisar a cerâmica

do 'renascimento' grego do século VIII a.C., registra a exportação de vasos áticos de grandes proporções e que na Grécia são encontrados apenas em contextos funerários riquíssimos (1983: 201-207). Produzidos para uma elite aristocrática de Atenas, o autor se pergunta o que iam estes vasos fazer em terras longínquas? Segundo ele, a hipótese mais válida é que eles substituíssem os grandes caldeirões de metal (que, por sua vez, parecem não ter sido exportados) na cadeia dos dons de reciprocidade (1983: 206; cf. adiante: 46-47). O tema da reciprocidade entre deuses e homens também foi tratado extensivamente por arqueólogos da escola sueca, em vários estudos sobre oferendas em templos e santuários (Linders *et alii*, 1985). Também a escola sueca se preocupou com a aplicação do substantivismo à Arqueologia da Grécia 'pré-monetária', com resultados bastante interessantes (Gillis *et alii*, 1995).

Como fica evidente, o debate entre 'primitivismo' e 'modernismo' está longe de terminado ainda que hoje possa ser disposto em termos bastante renovados e à luz de documentação atualizada. Apesar, portanto, dos votos de Andreau de que Moses Finley fosse o último testemunho da polêmica, é preciso reconhecer que esta é uma controvérsia que continua contribuindo para a nossa melhor compreensão do mundo antigo.

4

À luz deste debate entre 'primitivismo' e 'modernismo', pretendemos situar a introdução da moeda no mundo grego e pontuar as transformações por que passou esta instituição entre as épocas arcaica e clássica. Guiamo-nos pelos princípios básicos sistematizados por Mauss (1923-24) sobre as relações recíprocas; pela aplicação que desses princípios fez Gernet (1968) e, finalmente, pelos conceitos formulados por Polanyi tais como a) suas três formas de relações entre homens e circulação de bens: as formas tradicionais, reciprocidade e redistribuição, e as formas 'despersonalizadas', o mercado; b) a abordagem do dinheiro como instituição social e sua classificação como *one purpose money* e *all purpose money* e c) a definição de esferas restritas de circulação de bens. Como dissemos acima, partimos do princípio que a função

precípua da moeda seja, de fato, intermediar as trocas e, por isso, tentaremos esboçar as maneiras como as trocas entre os homens ocorreram na Grécia entre os século VIII – época que precede imediatamente a introdução da moeda metálica cunhada – ao século IV a.C.. Para isso, a conceituação trabalhada por Mauss, por Gernet e por Polanyi apresenta-se como um instrumento de análise bastante esclarecedor, pois valoriza a circulação de bens e não a produção como na teoria marxista e também não os objetos em si como na proposição de Appadurai (1986:13). Notamos em uma série de trabalhos sobre a Grécia antiga (von Reden,1994; Tandy, 1998; Seaford,1994; Kurke,1991 e outros) a apresentação de um sistema rígido de passagem de relações tradicionais para relações impessoais de mercado. Não é essa nossa intenção ao propor a utilização da conceituação acima (Appadurai, 1986:11-12). Ao contrário, estaremos trabalhando constantemente com o nuance e a ambigüidade e a coexistência de realidades variadas. No nosso entender reside nesse aspecto a riqueza da sociedade grega e com ela a riqueza da moeda grega vista como fenômeno social abrangente.

Esboçar a trajetória das trocas entre os homens na Grécia arcaica e clássica, não é uma tarefa das mais fáceis, sobretudo, devido ao fato de que a documentação é lacunosa e heterogênea. Quando existe, é problemática e de interpretação complexa: de documentos textuais de datação variada (e por vezes controvertida) como as obras de Homero, Hesíodo, Aristófanes, Aristóteles ou Plutarco, somos forçados a passar para a distribuição de vasilhame de cerâmica no Mediterrâneo, para os depósitos votivos em templos e santuários e para textos epigráficos de leitura nem sempre clara. É bem verdade que para o período que tem início a partir do século V a.C., talvez até do VI, há à disposição um corpo documental mais abrangente tanto do ponto de vista da documentação textual quanto material. Tradicionalmente, na recuperação que os estudiosos europeus fizeram da História da Grécia, a partir do Renascimento, se deu maior atenção às hoje chamadas épocas clássica e helenística. Não apenas a maioria dos textos que subsistiram provêm destes períodos, como a documentação material recuperada, com freqüência por intermédio dos romanos já na Antigüidade, também é datada destas épocas. A Idade do Ferro e o período arcaico, tanto pela ausência de documentação escrita mais abundante como pelas limitações da Arqueologia do século XIX e

de até meados do XX, permaneciam, até recentemente, em grande medida, desconhecidos.

Graças ao desenvolvimento da Arqueologia e simultaneamente ao trabalho de historiadores, importantes avanços têm sido atingidos com relação ao nosso conhecimento do período. Sabemos atualmente que o final do que hoje chamamos Idade do Ferro e o início do período arcaico (séculos IX ao VII a.C.) foram tempos de transformações profundas no mundo grego: o padrão de subsistência passa do pastoreio para a agricultura; a introdução da escrita alfabética anuncia uma nova era da História do pensamento grego, além de permitir a fixação de relatos ‘históricos’ contínuos como o estabelecimento do texto dos poemas épicos, das obras de Hesíodo, dos poetas líricos etc.; a *pólis* encontra-se em gestação com todas as implicações daí decorrentes; são construídos os primeiros grandes templos; os gregos (e sua religião e língua) espalham-se pelo Egeu, pelo Mar Negro e pelo Tirreno fundando colônias. Neste processo longo de formação do mundo grego, o século VIII a.C. apresenta-se como o *turning point*, tanto que os especialistas acreditam em um verdadeiro ‘renascimento’ nesta época (Hägg, 1981: 5).

Neste contexto de grandes transformações, tentaremos, pois, delinear as várias formas assumidas pelas trocas entre os homens; o modo pelo qual a Grécia passou do ‘comércio heróico à *emporía* clássica’ (Mele, 1988:57), como passou de uma fase em que predominava a circulação metálica para uma época em que há um instrumento universal de troca, a moeda. Tentaremos, ao juntar as peças do quebra-cabeças, manter, na medida do possível, uma ordenação cronológica.

Como não poderia deixar de ser, começaremos pelos poemas homéricos. Passando ao largo da controvérsia relativa à cronologia de sua composição, é correto afirmar que o formato final do texto – salvo interpolações posteriores -- foi fixado em algum ponto do século VIII a.C. e que este último século seja o *terminus ante quem* dos episódios ali narrados (Bowra, *OxC.D.*, 1970: 524). Assim, mesmo que existam várias realidades históricas sobrepostas nos poemas, estas antecederam a criação da *pólis* e por isto, esta obra constituirá nossa fronteira cronológica mais alta.

Foi Moses Finley quem pela primeira vez e com mais insistência chamou a atenção para o fato de que as relações entre os heróis homéricos na *Ilíada* e na *Odisséia* eram fundamentadas na reciprocidade e que a circulação de bens ocorria por meio do mecanismo do dom e do contra-dom (Finley, 1956). Organizada em *oikoi* aristocráticos bastante independentes uns de outros e auto-suficientes, na sociedade homérica os produtos que circulavam eram basicamente os de luxo, trocados pelos vários chefes em um comércio simbólico. Ainda que o comércio mercantil exista e seja descrito em várias passagens dos poemas, predomina a troca de presentes, boa parte deles metálicos, como já mencionamos anteriormente. Como em outras sociedades, os presentes de reciprocidade possuíam um valor por eles mesmos, individualmente; um valor concreto fundamentado sobretudo na história de vida do objeto em seu relacionamento com as pessoas de status social diferenciado. Assim, a cratera que Menelau oferece a Telêmaco é uma bela peça brilhante, artisticamente lavrada, toda em prata cujas bordas eram de uma liga de prata e ouro, obra de Hefesto; havia sido oferecida a Menelau pelo herói Fédimo, rei de Sídón, quando por lá havia passado Menelau em seu retorno de Tróia (*Od.*, IV, 570-624).

Há no texto de Homero três tipos fundamentais de dons: os *xénia*, dons de hospitalidade, os *hédna*, dons de casamento e os *ápoina*, dons de compensação ou resgate.

Os *xénia*, de longe são os que aparecem com maior frequência nos poemas homéricos. O famoso arco que apenas Ulisses é capaz de manejar na competição com os pretendentes de Penélope, era um presente de Ifitos, e havia pertencido a seu pai, Euritos. Em troca, Ulisses deu a Ifitos uma espada de ponta aguda e uma lança forte, “para começar com ele, uma relação de hospitalidade” (*Od.*, XXI, 35). Na *Ilíada*, (VII, 302) Ajax e Heitor trocam-se dons – uma espada com rebites de prata e um cinturão de púrpura -- depois de combaterem, para o estabelecimento de uma relação de amizade ainda que temporária. Devemos notar neste caso, que é justamente com a espada de Heitor que Ajax comete suicídio e que é amarrado ao cinturão de púrpura de Ajax que Heitor depois de morto é arrastado ao redor de Tróia. Neste caso, são presentes recíprocos, mas maléficos (Gernet, 1968:196-198). Ajax diz na peça de Sófocles: “presentes de inimigos, presentes funestos” (*Ajax*, 819ss. e 1026 e

ss). Telêmaco, em sua viagem à procura do pai, troca presentes com Menelau em Micenas reforçando laços previamente estabelecidos entre as duas famílias (*Od.*, IV, 570-624). A relação de reciprocidade pode também implicar em assistência em caso de necessidade. Na *Odisséia*, à chegada dos pretendentes no Hades, Agamenão indaga a Anfimedonte: “Responde a minhas perguntas, pois sou teu hóspede e disso me orgulho. Não te lembras de quando estive em tua casa em Ítaca, com o divino Menelau a fim de incitar Ulisses a partir conosco para Ílion nas naus de sólida cobertura?” (*Od.*, XXIV, 104). A relação de reciprocidade assim estabelecida é sólida e difícil de ser desfeita. Na *Odisséia*, o conflito que abre o poema e o encerra é a presença constante dos pretendentes à mão de Penélope na casa de Ulisses, comendo, bebendo e dilapidando os bens familiares. Expulsá-los é uma missão impossível para Penélope ou para Telêmaco, uma vez que não podem tomar o lugar do chefe do *oikos* que é o ausente Ulisses, mas também porque o costume da hospitalidade recíproca é impossível de se quebrar e é indispensável receber os iguais. Ainda que não existam dons específicos envolvidos no episódio é a regra geral da reciprocidade que funciona aqui. Ao final, os pretendentes merecem castigo porque haviam se excedido na hospitalidade e quebrado a regra, e é Ulisses, o chefe do *oikos*, que procede à vingança.

Os *hédna* são dons oferecidos pelo noivo à família da noiva no momento do contrato de casamento. Na verdade é, também, como se uma troca de presentes estivesse sendo efetuada entre duas famílias, a noiva sendo um dos dons envolvidos. Diferentemente do *xénos*, a noiva é um estrangeiro que entra em uma nova família permanentemente. Seaford (1994: 17) chama a atenção para o fato de que o laço criado por uma relação de casamento dá também o direito a um pedido de assistência durante o combate, como quando Deifobos incita Eneu a ajudá-lo a defender Alcatoo que fora morto por Idomeneu e que ‘em sendo teu cunhado te alimentou em seu palácio, quando eras pequeno’ (*Il.* 13, 463-4). Por outro lado, há situações na *Ilíada* em que apenas a coragem guerreira do noivo é suficiente como *hédna*, como o caso de Cassandra, filha de Príamo que é prometida a Otrioneu em troca de um comprometimento durante o combate (*Il.* 13, 365-9). A autonomia, ou se se quiser, o poder do *oikos* pode também ser fortalecido pelo casamento: na *Ilíada*, o palácio de

Príamo abriga não apenas os filhos do rei como também todos os seus genros (*Il.*, VI, 247-250) e Heitor pensava poder defender com estes, e sem ajuda externa, toda a Tróia (*Il.*, V, 473). E, ainda, Alcínoo, logo no primeiro encontro com Ulisses, oferece-lhe a filha em casamento, além de casa e de bens (*Od.* VII, 311-15).

Os *ápoina* são os dons oferecidos em compensação de alguma falta, como resgate ou pagamento de uma dívida de sangue. Na *Ilíada*, Agamenão oferece sete cidades a Aquiles se ele voltar a lutar (IX, 120-161 e 261-99) além da mão de uma de suas filhas *anáednon* -- sem necessidade de *hédna*, de qualquer dom. O pagamento que deverá ser feito a Menelau, caso vença o combate com Paris – além de Helena e de todas as suas posses — é também uma *poiné* (*Il.*, III, 285-91). Também Príamo oferece um dom enorme a Aquiles em troca do corpo de Heitor (*Il.*, XXIV, 490) e Aquiles promete sacrificar doze jovens troianos em compensação (*poiné*) pela morte de Pátroclo (*Il.*, XVIII, 334) (Donlan, 1981-82: 144-5).

Além destas formas de dons e contra-dons, os bens podem ser obtidos pela elite homérica através das pilhagens, oportunidade em que a honra guerreira é o aspecto mais evidente. Finley (1968) aponta para a importância econômica do ‘comércio’ de razias, um meio legítimo de circulação de bens e de aquisição de escravos. O butim pilhado é dividido pelos chefes de acordo com proporções definidas segundo a hierarquia social e com a coragem e bravura de cada guerreiro participante da ação. Assim relata Ulisses na *Odisséia*: “À partida de Ílion, o vento que nos trazia pos-nos em Ísmaros, no país dos Cícones. Ali, pilhei e matei os guerreiros e quando, sob as muralhas, se dividiu as mulheres e a pilha das riquezas, fiz os lotes tão bem que ninguém, ao partir, ficou, quanto à sua parte, enganado” (*Od.*, IX, 39-42). Mais adiante, quando encontra o porqueiro Eumeu e tenta esconder sua identidade, conta aventuras em Creta: ‘Antes de os filhos dos Aqueus terem desembarcado em Tróade, nove vezes já eu havia comandado a guerreiros e a naus ligeiras levadas por mim a terras estranhas, e de lá trouxera um enorme butim. Destes, levantei o quinhão que me agradava, e larga porção ainda me coube pela sorte. Rapidamente minha casa se foi enriquecendo e entre os cretenses passei a ser temido e respeitado’ (*Od.* XIV, 234ss.).

Os tecidos, os metais e outros itens de luxo passam assim de mãos em mãos através da instituição dos dons e contra-dons ou da pilhagem, circulando em uma esfera que podemos definir como esfera das trocas simbólicas e de prestígio.

Entretanto, os poemas homéricos deixam ainda entrever uma circulação de bens que ocorre através de um comércio propriamente mercantil. Ainda que mal vista nos poemas, esta é uma atividade tolerada, talvez muito mais freqüente do que nos quer fazer crer Homero. De modo geral, as únicas ocasiões em que os aqueus (ou os troianos) são representados ao adquirir alguma coisa é quando compram escravos. Assim, Euricléia havia sido comprada por Laertes, pai de Ulisses, pelo preço de vinte bois (*Od.*, I, 429) e Eumeu, o porqueiro, havia sido adquirido pelo próprio Ulisses (*Od.* XIV, 6). Mas, por vezes, Homero os representa trocando bens com estrangeiros, como por exemplo quando chegam ao acampamento dos Aqueus os barcos de Lemnos, comandados por Euneu, filho de Jasão, que oferece para Agamenão e Menelau mil medidas de vinho e só depois deste dom é que os demais aqueus trocam com eles o bronze, o ferro, as peles, as vacas ou os prisioneiros pelo vinho (*Il.*, VII, 467-475). Mesmo assim, o desprezo votado aos comerciantes fica patente quando Ulisses chega ao país dos Feáceos e é provocado pelo filho de Alcinoos que não vê nele o porte de um atleta e sim o de um comandante de marinheiros traficantes, que vai e vem em uma embarcação de numerosos bancos, atento ao carregamento e às mercadorias roubadas (*Od.*, VIII, 162-164). Apesar desta posição em relação aos comerciantes, a deusa Atena apresenta-se a Telêmaco disfarçada de Mentis, chefe dos Tálios, que se encontra de passagem para Temessa a fim de buscar bronze em troca de ferro (*Od.*, I, 158). Mentis é muito bem recebido por Telêmaco que atende a seus conselhos e aceita sua ajuda para sair em busca do pai. Importante notar como a reciprocidade pode se sobrepor ao comércio, pois, neste mesmo episódio, Telêmaco oferece a Mentis “um presente magnífico, precioso, que guardarás como recordação de mim qual o que os hospedeiros costumam dar aos hóspedes amigos que recebem em sua casa.” (*Od.*, II, I, 313).

O papel secundário atribuído ao comércio de mercadorias e a preferência por uma circulação de bens através de um sistema de reciprocidade nos poemas homéricos é compatível com a relativa autonomia

econômica do *oikos* que, a se crer nos poemas, funcionava como uma unidade fechada de produção e de consumo (Finley, 1968). O trabalho assalariado está ausente dos poemas; as poucas vezes em que se menciona algum trabalho artesanal mais sofisticado como o de adivinho, médico, aedo ou arquiteto, não há referência ao tipo de pagamento recebido (*Od.*, XVII, 381-386; XIX, 135). Note-se igualmente que esta autonomia implicava que também a justiça fosse ministrada pelo chefe do *oikos* sendo, portanto, uma questão de decisão pessoal como, por exemplo, o castigo exemplar aplicado por Ulisses nos pretendentes e nos escravos que haviam compactuado com estes. Mais adiante veremos como a introdução da moeda permitirá alterações radicais no modo de se resolver os conflitos.

Ainda no contexto das trocas nos poemas homéricos, gostaria de destacar uma passagem, na *Ilíada*, que há tempos chama a atenção dos especialistas. No livro VI, 232-236, dois guerreiros inimigos, Glauco e Diomedes, preparam-se para o combate. Durante suas respectivas apresentações, descobrem que seus avós estavam ligados por laços de hospitalidade recíproca. Eneu, avô de Diomedes, havia hospedado em sua casa Belerofonte, avô de Glauco. Na ocasião, “trocaram-se magníficos dons de hospitalidade, Eneu lhe deu um cinturão brilhante de púrpura e Belerofonte, de sua parte, deu-lhe uma taça de ouro com duas alças.” Esta constatação leva os dois jovens a suspender o combate e, nos diz Homero: “.....desceram de seus carros, deram-se as mãos e juraram-se fidelidade. Foi então que Zeus, filho de Crono, tolheu a Glauco os sentidos! Porque ele trocou com o filho de Tideu, Diomedes, as suas armas, ouro contra bronze, cem bois contra nove!”

A troca desigual entre os dois guerreiros e a maneira como Homero enfatiza esta desigualdade nesta passagem não passou despercebida pelos especialistas. De acordo com Harries (1993:142), a situação ocorre, sobretudo, devido à influência do passado sobre os dois jovens: a troca entre os avós já havia sido desigual, pois um cinto havia sido trocado por uma vasilha de ouro. No entender deste autor, esta passagem reforça a noção de que o passado é determinante do presente, noção central do papel do mito na epopéia homérica. Para ele, a pressão do precedente mítico é valiosa mas sugere igualmente que Diomedes ao propor repetir a troca de seus avós, calcula também o seu ganho material. Neste sentido este autor concorda com Donlan,

que atribui a Diomedes um *insight* superior ao de Glauco, já que Homero lhe atribui, no poema, uma posição privilegiada própria da *métis* deste personagem (Donlan, 1989:6-7).

Parece-nos, no entanto, que para além da análise literária propriamente dita, a análise do conteúdo indica uma contradição entre a noção de valor que informa a troca realizada pelos dois guerreiros e a noção de valor implicada na posição do autor do poema. Ora, se imaginamos um sistema em que a reciprocidade é a substância das relações entre os homens nos poemas homéricos, não importa a Glauco e a Diomedes o valor dos objetos que trocam do ponto de vista de um equivalente geral, como os bois. Na verdade, não interessa que uma armadura tenha o valor de cem bois e outra de apenas nove, pois, o importante é que são dons, presentes, efetuados por pessoas de famílias que há muito se relacionam. O que importa é que os que assim estão se relacionando são indivíduos que pertencem a um mesmo circuito social, que são membros de um grupo qualificado pela *areté* aristocrática e que as armas trocadas foram usadas por essas pessoas e, portanto, valem por seu *pedigree*, por sua vida passando de mãos em mãos (Mauss, 1923-24:183-184). O relacionamento entre as duas famílias é um relacionamento que foi enriquecido no decorrer de anos e o que importa é que os dois jovens reforcem e reavivem este relacionamento trocando suas armaduras em atendimento a uma regra antiga de fidelidade. O fato de os dois serem inimigos em uma guerra não pode interferir nestes laços muito antigos. Além disso, reciprocidade não implica em um encerramento pontual da relação, não implica uma simultaneidade e nem um cálculo em termos de valores quantificáveis com exatidão. Os objetos envolvidos adquirem valor apenas a partir do relacionamento estabelecido entre as pessoas envolvidas na troca, no tempo necessário para que estas se realizem; seu valor fica desta forma embutido em cada objeto independentemente de uma medida externa a ele. Como nos diz Burkert: “A noção de reciprocidade tem implicações intelectuais e morais: há de se reconhecer um padrão de valor que faça combinar o dar com o receber e há de se decidir por um comportamento ‘justo’, por praticar a igualdade, por alguma forma de *díkaion*, para colocar em termos gregos, i.e., há de se desistir de enganar o outro” (Burkert, 1987:47).

Podemos, pois, afirmar que apesar de não haver qualquer indicação da existência da moeda ou do mercado nos poemas homéricos e de predominar um relacionamento de reciprocidade, há já uma mudança a caminho; ou melhor, uma sobreposição de maneiras de atribuir valor às coisas; a reciprocidade se sobrepõe à existência de uma unidade de conta padronizada que, neste episódio é o boi (que também aparece na valoração dos escravos, por exemplo). Tanto na *Ilíada* quanto na *Odisséia*, não são os bois as únicas ‘coisas’ que incorporam valor. Vimos anteriormente como os objetos de metal são os mais prezados, e que também os tecidos, os óleos, os vinhos, têm a sua parte como objetos valiosos. Entretanto, são os bois os que, com maior frequência, são descritos como unidade de conta. Detalhe que desde o início do século XX chamou a atenção de especialistas e que, inclusive, fundou a teoria da origem religiosa da moeda (Laum, 1924; Servet, 1984:89 e ss.). Esta é, sem dúvida, uma mudança importante em um sistema de valores fundado no valor concreto dos objetos e que já aponta para uma sociedade que logo estará pronta para a aceitação de uma invenção como a moeda, meio universal de valoração de objetos e serviços.

Richard Seaford assinala que, apesar de o sistema de dons e contra-dons predominar como sistema de valor nos poemas homéricos e de a reciprocidade ser, de modo geral, muito bem vista (ao contrário dos raros episódios de comércio de mercadorias), há latente, tanto na *Ilíada* quanto na *Odisséia*, uma crise deste tipo de organização da circulação de bens (Seaford, 1994: 23-25). Nos dois poemas, os conflitos centrais (gregos e troianos, Aquiles e Agamenão, Ulisses e os pretendentes) criam ofensas para as quais não há compensação – *ápoina* -- possível. Com efeito, a *Ilíada* abre com a recusa de Agamenão em aceitar o resgate que Criseis oferece pela filha, Briseida (*Il.*, I, 20). Aquiles não aceita voltar a lutar por nenhuma compensação que Agamenão possa oferecer (*Il.*, IX, 378-411), provocando o horror de Ajax diante de sua inflexibilidade, já que até “pelo assassinato de um irmão, pela morte de um filho, aceita-se uma compensação: o assassino permanece na região tendo pago caro por seu crime; o ofendido contém a sua dor e a sua cólera viril uma vez que recebeu o pagamento.” (*Il.*, IX, 632-8). Ulisses também não aceita as compensações propostas pelos pretendentes (*Od.*, XXII, 42-67) e com o arco, dom de Ifitos, massacra aqueles que abusaram da hospitalidade.

Se a reciprocidade é, nos poemas homéricos, a forma predominante de organização das trocas, não podemos dizer que seja a única nem que seja isenta de contradições e de dualidades, reflexo, sem dúvida, das transformações profundas por que passa a sociedade grega nesse momento.

Indicações destas contradições e mudanças no sistema das trocas também podem ser reveladas por uma leitura mais acurada da obra de Hesíodo, principalmente os *Trabalhos e Dias*.

Os *Trabalhos e Dias* é um texto que apresenta indicações importantes a respeito da atividade das trocas na Grécia de época arcaica. Ainda que seja difícil o estabelecimento de uma datação precisa com relação ao texto hesiódico, a maioria dos especialistas aceita, em primeiro lugar, que esta seja uma obra posterior aos poemas homéricos e, em segundo lugar, que sua composição não deve distar em muito da fronteira entre os séculos VIII e VII a.C. (West, *Ox.C.D.*, 1970:510-511).

De acordo com Mele, a análise deste e de outros textos permite concluir que a história do comércio grego arcaico sofre uma inflexão no final do século VIII a.C. (1988:57). Vimos como nos poemas homéricos a troca mercantil, sem ser ignorada, era marginal. Em Hesíodo, a troca mercantil já aparece como uma alternativa de vida válida em alguns casos específicos. Diante da deficiência da agricultura, por exemplo, o homem em Hesíodo pode praticar o comércio (*TD*, 45, 236, 634, 638, 647). Pode praticar a navegação com navio e carga de sua propriedade em época propícia para a navegação (e não alternadamente, quando o trabalho do campo permite) (*TD*, 618) e pode ainda praticar as viagens marítimas com objetivo específico de obtenção de um ganho, o *kerdos* (*TD* 646). Assim, o homem de Hesíodo encontra no comércio marítimo o caminho para libertar-se da pobreza, da fome e das dívidas. Em contraposição ao herói homérico cujas naves movimentam-se através dos remos, pois são naves antes de tudo ‘militares’, as naves em Hesíodo são levadas pelas velas, apontando para uma especialização e uma indisponibilidade para as atividades bélicas (Mele, 1979:15ss.). O comércio assume, portanto, um caráter de atividade especializada, possível *no lugar* da agricultura. É um recurso ao qual se pode apelar para contornar as dificuldades impostas pelos problemas agrários e aparece como uma atividade

regular repetitiva, ligada ao ciclo das estações, que se realiza tanto na primavera, no verão e no outono, independentemente das fainas agrícolas. É um comércio desvinculado da matriz heróica aristocrática. Mele assinala a importância do superamento de uma fase na qual o *émporos* é um comerciante passageiro de um nave 'militar', como nos poemas homéricos, e a passagem para uma fase em que o *émporos* é o proprietário do barco e da carga ao mesmo tempo e aquele que realizará a transação comercial (Mele, 1988:58).

Mas é preciso destacar que há em Hesíodo uma diferenciação entre o comércio e as relações de troca entre vizinhos. No caso destas últimas, a regra principal continua sendo a reciprocidade: deve-se procurar restituir inclusive além do que se recebeu, de sorte a garantir uma disponibilidade também no futuro: "Meça exatamente o que você pede emprestado a seu vizinho, e devolva-lhe exatamente a mesma medida e até mais se puder, a fim de que caso você precise você tenha a sua ajuda garantida" (*TD*, 349-352). O comércio marítimo apresenta-se como externo à comunidade e, segundo Mele, é já impessoal, enquanto as relações comunitárias estão ainda impregnadas de personalismos (Mele 1988:59).

Assim como em Homero, também em Hesíodo podemos identificar uma certa crise da reciprocidade. A respeito do relacionamento com os governantes, Hesíodo demonstra amargura diante de uma situação que deveria eventualmente ser de reciprocidade mas que, contrariamente, torna-se uma relação unilateral que envolve o suborno: "Pensem nisso, ao medir a sua linguagem, ó Reis, comedores de presentes, e renunciem para sempre às sentenças tortas." (*TD*, 263-265). Nota-se como já entre os séculos VIII e VII a.C., era tênue a fronteira entre o que vinha a ser um dom de reciprocidade e um suborno; sutileza que em época clássica, nos regimes democráticos, aparece em todo momento em que a aceitação de um presente implicava em um comprometimento político concreto. Trataremos desta questão com um pouco mais de detalhe adiante.

Os vestígios arqueológicos podem também ser reveladores das grandes transformações que ocorreram entre os séculos VIII e VII a.C. na Grécia. Mesmo que os parâmetros cronológicos dos contextos escavados não sejam exatos e mesmo que a documentação material não seja tão fácil de ser

interpretada, no enorme quebra-cabeças que é a história do final da Idade do Ferro e do período arcaico na Grécia, uma boa parte das peças provém das pesquisas arqueológicas.

De fato, a Arqueologia constata a partir do século IX a.C. as primeiras construções que se assemelham a silos e do mesmo período registraram-se inúmeros modelos também de silos fabricados em argila, depositados em enterramentos ou santuários. O aparecimento deste tipo de edifício é acompanhado, no início do século VIII a.C., de uma mudança importante no padrão de assentamento esporádico e centrífugo anteriormente característico, para outro, mais regular e planejado. Se no início da Idade do Ferro (século X a.C.) os assentamentos populacionais não passavam de quinhentos habitantes e as casas eram com toda a probabilidade construídas de material perecível (Snodgrass, 1987:170), já no século IX a.C., registra-se a existência de sítios como Lefkandi na Eubéia onde uma construção notável (de pedras, 45m por 10m.) e enterramentos com oferendas muito variadas apontam para uma estratificação social muito mais sofisticada e um contato intenso com o exterior (Osborne, 1996:4-47; Coucouzeli, 1998). No século VIII a.C., também foram construídos os primeiros templos monumentais de materiais duráveis e registra-se um crescimento considerável das dedicações portáteis de todos os tipos nestes locais sagrados. De acordo com os especialistas, esta documentação atesta algum tipo de organização mais centralizada em que a comunidade como um todo passa a ter um papel relevante. A primeira metade do século VII a.C. testemunha uma mudança considerável no armamento dos soldados, implicando a mobilização militar por terra e a pé, de onde se conclui que as guerras ocorriam mais por defesa e/ou obtenção de terras e não mais por pilhagem e butins (Snodgrass, 1980:82; Osborne, 1996: 175-176).

De acordo com o arqueólogo inglês A. Snodgrass, estes dados correspondem à gestação da *pólis* grega: dedicação à agricultura acompanhada por uma maior sedentarização e existência de uma organização política que permitiria o direcionamento de atividades para o bem comum (1992:35).

No final do século VIII a.C., evidencia-se, por outro lado, um considerável crescimento da produção de cerâmica, de objetos de bronze, de terracotas e da talha da pedra, visível nas construções, esculturas e relevos. A

cerâmica, material mais abundante no registro arqueológico, juntamente com relevos e escultura denotam o aparecimento (ou reaparecimento) da arte figurativa que a partir deste momento torna-se um dos meios de comunicação mais importante entre os gregos. A escrita, abandonada no início da Idade do Ferro também reaparece e, como a cerâmica e a arte figurativa, difunde-se por toda a Grécia e colônias gregas a ocidente e a oriente. A quantidade de enterramentos do século VIII a.C. e a riqueza dos enxovais mortuários evidenciadas pelos trabalhos arqueológicos apontam igualmente para um crescimento populacional importante no final do século VIII, documentando bem-estar social e enriquecimento. São essas mudanças materiais que enquadram os poemas homéricos e o texto hesiódico e que são reveladoras de outras situações importantes relativas às maneiras em que as trocas entre os homens se realizavam.

Alguns aspectos destas mudanças interessam mais de perto a nossa reconstituição das formas das trocas na Idade do Ferro e época arcaica. Tomemos, em primeiro lugar, os vestígios do aparecimento a partir de 1000 a.C. aproximadamente, de grandes santuários, como os de Delfos, Olímpia, Delos e Samos e de outros menores e de templos, espalhados por toda a Grécia (Langdon, 1987:107). Talvez a mudança mais radical que tenha acontecido com relação a estes novos templos e santuários, além de sua monumentalidade, seja a maneira como eles estão repletos de um tipo de oferenda muito específico: os trípedes e as figurinhas de bronze. Ao contrário dos poucos trípedes de bronze com alças em anéis que sobraram da Idade do Bronze e que são encontrados em contextos de habitação e em contextos funerários, estes artefatos da Idade do Ferro foram achados em templos. O seu uso como oferenda coincide com a re-introdução do bronze na Grécia continental em torno de 925 a.C. e parece ser que tenham sido fabricados especialmente para o uso votivo (Langdon, 1987:108). Uso, aliás, que continua predominando até a segunda metade do século VIII a. C. quando sua presença em santuários e templos conhece um crescimento dramático. Trípedes monumentais foram encontrados em quantidades razoáveis nos grandes santuários de Zeus em Olímpia ou de Apolo em Delfos (Morgan, 1994: 43-47). Segundo a opinião da maioria dos especialistas, esses objetos fazem parte de um sistema simbólico de poder cujas características recuam até o mundo

aristocrático homérico. Vimos acima como, nos poemas homéricos, eram os objetos metálicos que incorporavam valor por excelência e como trípodes e caldeirões circulavam entre os membros de uma elite aristocrática no sistema dos dons e dos contra-dons, confirmando o poder e a *areté* dos membros deste grupo. Figurinhas de guerreiros adornando pernas e alças de trípodes e caldeirões com suas tampas, de fato “estabelecem uma ponte entre os dois mundos, o da poesia homérica e o da realidade arqueológica” (Langdon, 1987: 109).

A semelhança entre as formas deste vasilhame de bronze tão típico nos santuários gregos do século VIII a.C. e a dos vasos de cerâmica pintados com motivos geométricos do mesmo período, foi notada por Coldstream (1968 e 1983). É notável a interpretação que este autor oferece -- em um de seus numerosos trabalhos sobre o período geométrico na Grécia -- a respeito da distribuição cerâmica no contexto das relações de reciprocidade (1983:201-207). Na verdade, a distribuição da cerâmica geométrica ática no Mediterrâneo, tal como o registro arqueológico documenta, poderia estar relacionada a uma série de fatores: comércio das peças por elas mesmas ou por seus respectivos conteúdos, tralha dos colonos que saíram em busca de novas terras no século VIII a.C., oferendas votivas em santuários pan-helênicos. Qualquer uma destas hipóteses serve ao vasilhame de cerâmica em geral do período geométrico. Entretanto, segundo Coldstream há uma categoria desses objetos cuja distribuição não pode ter sido provocada por nenhum desses fatores, e esta se refere àquela dos enormes vasos de formas abertas. São peças de fabricação ática, como toda a cerâmica geométrica, normalmente encontradas em cemitérios áticos e de várias outras localidades no Egeu, sempre em túmulos bastante ricos em oferendas. Em Atenas, são normalmente marcos fúnebres fabricados para os túmulos da aristocracia. Ao que tudo indica, não possuem um uso corriqueiro no cotidiano, dado que são peças de prestígio. Como suas formas e fabricação são muito próximas das formas de objetos de metal e como estes últimos, apesar de serem muito mais freqüentes na Grécia propriamente dita neste período não terem sido quase nunca exportados (Morris, 1986:12), de acordo com Coldstream, eles podem muito bem ter sido distribuídos por meio da cadeia de dons e contra-dons entre elites de localidades diferentes, em substituição aos objetos de metal.

Da mesma forma, os achados do vasilhame de prata cinzelado produzido pelos fenícios e encontrado na Etrúria, ou mesmo as crateras de cerâmica pintada achadas nos túmulos principescos etruscos, como o famoso vaso François, podem ser interpretados como a materialização de relações de reciprocidade entre elites gregas e bárbaras (Mastrocinque, 1996: 13; Cristofani, 1975, 132-152).

Se concordarmos com estas interpretações, teremos a permanência do sistema da reciprocidade entre elites na esfera externa. Na Grécia continental, no entanto, a reciprocidade ganha tonalidades diferentes. A construção de templos e a concentração das oferendas metálicas em seu recinto ou no dos santuários, por exemplo, apontam para um deslocamento da reciprocidade entre membros dos *oikoi* aristocráticos descritos por Homero, para uma reciprocidade entre os homens e os deuses.

Não é, de maneira alguma, fácil de reconstituir a história da aristocracia grega neste período. Ela aparece no centro da narrativa dos poemas homéricos, em Hesíodo também aparece mas não é central à preocupação do autor, e mais tarde, nos séculos VII ao VI a.C. a aristocracia está entrincheirada diante da ação dos tiranos. Ocorre nesses séculos, sem dúvida alguma, uma alteração do tipo de poder exercido pela aristocracia (Gernet, 1968: 333-343). A formação da *pólis*, a reforma hoplítica tiveram, certamente, um papel fundamental nestas alterações. E é também certo que esta aristocracia deve ter procurado formas de expressar sua posição na escala social, alternativas ao comércio de bens de prestígio, evidente na narrativa homérica. Uma dessas formas alternativas, concordam os estudiosos, foi a institucionalização dos jogos. Estes seriam um meio de ostentar habilidades físicas, coragem, bravura, como compensação para a falha de exclusividade no desempenho militar, agora assumido pela comunidade como um todo (Rose, 1982:55 *apud* Kurke, 1991:4). A realização destes jogos permitia igualmente a ostentação de riquezas: a corrida de carros, por exemplo, exigia altos gastos com equipamentos, cavalos, recompensa aos aurigas etc. A premiação nestes jogos continuou sendo uma forma de colocar bens em circulação, de acordo com um padrão tipicamente aristocrático. Também como uma alternativa ao comércio simbólico pode ser entendida a referida transferência do sistema de dons e contra-dons da esfera da troca apenas entre aristocratas, para uma esfera em

que também os deuses estavam incluídos. Trata-se de um deslocamento em que a reciprocidade passa de uma ordem diplomática que tange apenas uma classe dirigente -- e neste sentido é 'governamental' -- como nos poemas homéricos, para uma esfera privada, religiosa/cultural: culto aos heróis nos jogos e culto aos deuses nos templos e santuários.

Complemento deste deslocamento é o registro feito pela Arqueologia de uma alteração no padrão de oferendas nos enterramentos/enxovais fúnebres que a partir do século VII, quando existem, passam a ser muito mais modestas. E, paralelamente, os templos passam a receber as oferendas mais valiosas. Este dado nos leva a um outro aspecto dessa mudança de direção na circulação de bens que merece a nossa atenção. Se por um lado, estes donativos são individualizados, privados, exatamente como aqueles que eram feitos anteriormente nas sepulturas, por outro lado, a entidade que os recebe, no caso, os deuses, não é privada mas sim comum. Além disto, ofertar aos deuses merece explicação mais específica, porque imobiliza a riqueza, retirando-a de circulação e de uso, contradizendo o princípio mais básico de toda troca, ou seja, o pressuposto de que existam duas pontas: ou seja, que bens sejam transferidos de uns para outros. Este fato poderia gerar alguma surpresa uma vez que, sob certo ângulo, o ser humano é uma espécie egoísta, auto-centrada, que dirige seus movimentos para a auto-preservação (Burkert, 1987:43). De sorte que a dificuldade, no caso dos donativos aos deuses, reside justamente em como completar o circuito da troca.

Uma inscrição datada de aproximadamente 700 a.C., feita em uma pequena estatueta de bronze, pode servir de introdução a uma explicação das trocas realizadas com os deuses: "Mantiklos, dedicou-me ao deus que lança flechas ao longe com o arco de prata, usando o décimo de seus ganhos; você, Phoibos, dê um retorno agradável" (*apud* Burkert, 1997: 129). É evidente que se dá aos deuses para receber algo em troca.

Se entendermos os donativos que aparecem em abundância nos santuários gregos do século VIII a.C., como bens de prestígio -- objetos metálicos muito prezados no Mediterrâneo -- podemos entender que destruir ou imobilizar a riqueza também é um dos aspectos do 'receber em troca'. Pois destruir ou imobilizar a riqueza ostensivamente (como no *potlach*, Mauss, 1971:197-98) é também uma forma característica das relações de

reciprocidade, pois prevê “um tipo de investimento que faz com que o capital simbólico cresça e estabeleça laços reais de poder e dependência” (Bourdieu, 1972: 227-243; Burkert, 1987: 43-44). É sabido que as oferendas realizadas nos santuários gregos seguiam rituais precisos e eram realizadas em ocasiões festivas na presença da comunidade, quando não eram expostas no próprio templo ou santuário para que todos, da comunidade ou visitante, pudessem apreciar. Saliente-se também, a presença tão comum da inscrição no objeto; inscrição que identifica o doador, perpetua materialmente o seu nome associado a um dom de prestígio. É desta forma, pois, que devemos abordar esta transferência na reciprocidade do mundo dos homens para o mundo dos homens e dos deuses. Trata-se da perpetuação da reivindicação de um relacionamento especial com os poderes divinos (Burkert, 1987:49), relacionamento que destaca os participantes, que os coloca em uma patamar de ‘intimidade’ com os deuses, em posição de exigência de um certo retorno. Em uma época conturbada em que a elite aristocrática está em declínio, em que, provavelmente, a reorganização do ‘mundo’ passa por conflitos que questionam a liberdade dos homens, o direito à terra (como de resto as fontes escritas posteriores atestam), o relacionamento de troca privilegiado com os deuses era sem dúvida uma maneira de preservação do *status* e do poder. E desta feita, o circuito da troca se completava.

Por outro lado, mesmo que estas oferendas de bronze não funcionassem em uma esfera estritamente privada de trocas, continuavam representando uma acumulação de bens que eram ainda regulados e protegidos por um grupo pequeno, em geral de famílias ‘nobres’, que organizava as atividades culturais e prescrevia os ritos. Este era um espaço que permanecia, portanto, em mãos da aristocracia, malgrado todas as transformações por que passava a sociedade grega nesta época.

Mas a Arqueologia registra que as oferendas de objetos metálicos não eram as únicas neste período. Com efeito, também as oferendas mais simples, de objetos de cerâmica e, quem sabe, de outros materiais que por serem perecíveis não deixaram vestígios (e que sabemos por fontes escritas posteriores eram ofertados em santuários), como o tecido, o couro, a madeira, também encheram os templos e santuários nesta época. Na nova sociedade que se encontra em formação neste período, a reciprocidade praticada com os

deuses abarca também outras camadas da população e agora, os templos canalizam e estimulam esta reciprocidade, tornando-a visível até para o registro arqueológico. A oferenda tão comum – e registrada amplamente na tradição escrita -- dos primeiros frutos garante a futura colheita. Dar para os deuses, como nos ensina Burkert, envolve uma forma de cessão de algo que pertence a alguém; é um sacrifício parcial realizado com a finalidade de afastar um perigo maior e neste sentido é também uma maneira de promover a estabilidade entre o mundo divino e o mundo humano e de reproduzir a ordem vigente (Burkert, 1987:45).

Outro aspecto que interessa o nosso tema das trocas na Idade do Ferro e no período arcaico na Grécia é o quadro da distribuição de bens de fabricação grega no Mediterrâneo. A Arqueologia permite um esboço dessa distribuição fundamentado principalmente no trânsito da cerâmica grega e de outros artefatos de material não perecível. As informações mais antigas registram a presença de artefatos gregos de antes do final do século IX a.C. no Próximo Oriente. Em Tiro, há, inclusive, artefatos gregos a partir do século X a.C.. Não se sabe, contudo, se o próprios gregos os levaram. É possível que os fenícios que nesta época circulavam por todo o Mediterrâneo tenham sido os intermediários destas e de muitas outras trocas de artefatos gregos. Datam do século VIII os registros de uma expansão grega mais contínua e permanente no Mediterrâneo. A presença grega juntamente com a de fenícios a leste da Córsega e da Sardenha é marcada pelo achado de inúmeros objetos, mesmo que fique a dúvida de quem os levou: uma cratera geométrica encontrada em Huelva na Espanha talvez tenha sido levada para lá pelos fenícios e não por gregos (Osborne, 1996: 105). Mas, com certeza, são gregos os que estabeleceram um entreposto em Pitecussae na Baía de Nápoles, antes ainda de 750 a.C. Em seguida, inúmeras colônias gregas e colônias das colônias são fundadas no litoral da Itália do Sul e nas costas da Sicília (Tucídides, VI, 2-6). Por esta mesma época, a presença da cerâmica grega no Oriente Próximo em quantidade razoável ao mesmo tempo em que a distribuição quase que exclusivamente na Grécia de um certo selo fabricado no norte da Síria com a representação de um tocador de lira, mostram que os gregos eram já freqüentadores desta região independentemente de os fenícios também

contribuírem para a difusão de todas estas mercadorias (Osborne, 1996: 105). Acreditam muitos especialistas, inclusive, na existência de um entreposto comercial grego em Al Mina, pois a quantidade de cerâmica grega ali encontrada é bastante superior à encontrada em todas as outras localidades deste litoral oriental (Osborne, 1996:112-113).

Com relação à circulação de artefatos gregos no Mediterrâneo, sabemos, também, como durante todo o século VII as exportações coríntias predominam nos estabelecimentos gregos do ocidente, principalmente nas colônias gregas da Sicília e também que durante todo este século era Corinto a maior produtora de cerâmica na Grécia. De acordo com Tucídides (I,13), Corinto “desde os tempos mais remotos” era um enorme *emporos*, cobrava pedágio no estreito, patrocinava os jogos ístmicos e submetia militarmente suas colônias. Sabemos que a partir do século VI a.C. a presença da cerâmica coríntia declinou acentuadamente entre as colônias da Sicília e Magna Grécia, fato que é compensado pela chegada da cerâmica ática e das Cíclades, de Rodes e das cidades jônias (Will, 1962:44). Sabemos que os foces fundaram Massália no sul da França no final do século VII, sem dúvida para competir com os fenícios na obtenção de metais vindos do norte europeu. Sabemos também que um grupo de cidades jônias, juntamente com Mileto, Samos e Egina tinham direitos exclusivos de comércio com os egípcios a partir de Náucratis no delta do Nilo (Heródoto, II, 178-179) e que os vestígios arqueológicos de origem grega mais antigos ali encontrados datam do terceiro quartel do século VII a. C..

Mas, porque eram comercializados estes produtos, e em troca de quê? Por eles mesmos ou por seu conteúdo? A suspeita dos especialistas é que boa parte deste comércio que ocorria no século VIII e VII a.C. no Mediterrâneo tinha como motor em primeiro lugar a procura pelos metais e em segundo lugar pelo mármore para a construção dos templos e dos santuários (Mele, 1979; Osborne, 1996: 113-114). Infelizmente, a procura pelo trigo não passa de uma suposição, fundamentada em situações históricas posteriores e de difícil comprovação para este período mais remoto (Garnsey, 1985: 66-67). Com relação aos metais, há pelo menos três estágios no transporte: do ponto de extração ao ponto de fundição, dali ao local onde o artesão trabalha e dali para o proprietário. Nesta rota de metais, sem dúvida, Chipre e Sardenha eram

pontos importantes a leste e a oeste. Matéria-prima vinha do interior do Oriente Próximo, bem como da Espanha e do norte da Europa. Com relação ao mármore, os centros de gravitação eram principalmente os santuários. As esculturas não parecem terem sido feitas no local de extração da matéria-prima; pedras semi-trabalhadas, de formatos e tamanhos pré-determinados provavelmente viajavam com o escultor que terminava a escultura no lugar em que ficariam definitivamente (Mele, 1988).

Que toda esta rede de circulação de bens existiu e que todos estes artefatos gregos chegaram ao Oriente e ao Ocidente, não há qualquer dúvida. Nota-se bem a consolidação do *émporos* e da *emporía*. Mas, como circularam estes produtos, por meio de que tipo de relações, como eram feitas as trocas? Estas são informações que a Arqueologia dificilmente pode recuperar tanto mais que não existia ainda um instrumento universal de troca. Quais foram os mecanismos de circulação que levaram estas peças de um lado a outro é o que se perguntam especialistas como Coldstream, como vimos há pouco. Em boa parte das vezes, o contexto em que as trocas ocorreram ou as relações que elas estabeleceram, permanecem invisíveis para nós, pois não produzem qualquer resíduo material. Outras vezes, como nos templos, nos santuários podemos supor a permanência de laços de reciprocidade. Na verdade, toda esta movimentação de gregos pelo Mediterrâneo a oeste e a leste, serviu de base à interpretação 'modernista' da sociedade grega que superestimou a intensificação do comércio e da produção de cerâmica, identificou a existência de um mercado de bens e de força de trabalho e concluiu que a criação de um instrumento de troca universal – a moeda -- era, por estas razões, indispensável.

Mas, são estes dados suficientes para este tipo de conclusão? A documentação arqueológica e escrita que possuímos do final da época arcaica, a partir do século VI a.C. talvez possa auxiliar a reflexão a esse respeito.

Com efeito, a partir do século VI, não apenas a documentação arqueológica é mais abundante, como temos uma continuidade de documentos escritos que nos permitem acompanhar as mudanças ocorridas no sistema de troca na Grécia com um pouco mais de segurança. Tomemos como exemplo a análise realizada por Mele dos fragmentos remanescentes das obras de Sólon, de Teógnis de Mégara ou de Estesícoro, reveladores de importantes mudanças

que ocorrem na maneira de se conceber as trocas comerciais no século VI a.C. (Mele, 1979).

Mais de um século depois de Hesíodo, Sólon (primeira metade do século VI a.C.) trata do comércio que visa um *kerdos* como uma atividade praticada paralelamente e, portanto, alternativa à agricultura e às outras atividades profissionais e artesanais como as do aedo, do médico ou do adivinho (Sol.fr. 41-70 D). O termo *emporía* não aparece em Sólon, mas todas as suas características estão presentes: a identificação com a navegação, a sua alternância com a agricultura, a sua especialização no sentido de que é realizado em todas as épocas do ano, a procura do ganho e a ligação com o mundo dos *kakoi*, dos tetas e dos demiurgos (Mele, 1988: 59). Por outro lado, os fragmentos remanescentes de Sólon também refletem a continuidade das relações de *xenia*: “Feliz aquele que tem um *xénos* em lugares longínquos” (fr. 23 W).

Em Teógnis (segunda metade do século VI a.C.), o termo *emporía* já aparece, assim como é explicitado que em viagem *ep’emporien* se procure a companhia dos nobres – que portanto participam do comércio — e não dos *kakoi* (Teog.173-182; cf. Mele, 1988:59). Finalmente, Estesícoro (primeira metade do século VI a.C.) registra a existência de casas de aluguel para visitantes comerciantes (*emporikòs oikos* ou *emporeion*) entendendo-se, de acordo com Mele, que este expediente dissolve a tradicional hospitalidade heróica na medida em que qualquer um pode ‘pagar’ por sua hospedagem (frag. 272P; cf. Mele, 1988: 60).

Ainda acompanhando a análise de Mele, a documentação existente para o século VI no Tirreno, por exemplo, permite que se afirme que as relações são em boa medida definidas por espaços de expansão comercial bastante precisos. Etruscos, cartagineses, romanos e gregos (fóceos, sâmios, milésios, eginetas) delimitam seu território através de encontros bélicos e de tratados. Nestes, a autonomia política de cada um é garantida e há uma total desvinculação com relação à hierarquia social -- à *areté* ou à *kakía* -- de cada contraente (Mele, 1988: 62-68). Neste sentido, pode-se acreditar que vinha ocorrendo uma mudança nas relações de troca no Mediterrâneo antigo, e que: “Não parece infundada a conclusão de que no século VI a.C. ia se afirmando e aperfeiçoando aos poucos um modelo de relações econômicas que de um

ponto de vista grego era aquele da *emporía*” (Mele, 1988: 61). Consolidava-se, pois, a noção de que a atividade comercial desvinculada da faina agrícola e da produção era para o homem grego uma atividade independente e permitida como meio válido de vida.

De fato, nessa linha de desenvolvimento, podemos perceber a partir do século V a.C., nos casos melhor documentados, os de grandes *póleis*, como Atenas e como Corinto, uma intensificação das atividades comerciais registrada através do desenvolvimento dos portos e das naves, da distribuição de cerâmica no Mediterrâneo, de uma maior concentração de população nas imediações do centro da *pólis*, no desenvolvimento comercial das *ágorai* (Davies, 1992:23; 287-305). Em que medida este tipo de atividade se impõe para a sociedade como um todo e em que medida as relações de troca se transformam ‘despersonalizando-se’ é o ponto difícil de ser definido. Há elementos documentais que nos permitem afirmar que na esfera das idéias e, provavelmente, na organização geral do mundo grego, a agricultura e a posse da terra continuaram sendo a espinha dorsal. Basta lembrarmos a legislação ática do século V a.C. sobre a relação indissolúvel entre cidadania e posse da terra; o ideal de vida proposto no *Econômico* de Xenofonte ou os comentários de Aristóteles a respeito da crematística.

Por outro lado, se é possível afirmar com Mele que *emporía*, o comércio impessoal que visava fundamentalmente os ganhos materiais, afirmara-se na Grécia já no século VI a.C., não é possível moldar esta realidade a uma economia de mercado que pressupõe a transformação de todos os bens, inclusive o trabalho, em mercadorias; que pressupõe uma noção de valor abstrato, universal, em contraposição a uma noção de valor concreto; que pressupõe um desligamento completo do bem que circula em relação aos homens que o fazem circular. Com efeito durante toda a época arcaica e clássica, podemos identificar esferas importantes da vida dos gregos que permaneciam ligadas às relações tradicionais de reciprocidade e nas quais a posição pessoal de cada um tinha um peso fundamental e a honra e o prestígio eram os motores essenciais. Vejamos algumas destas situações.

Há dados importantes a respeito do funcionamento de templos e de santuários de fins do período arcaico e principalmente de época clássica e helenística que mostram como aspectos religiosos tinham uma interferência

radical em aspectos econômicos da vida das *póleis* gregas. Para entendermos como isto ocorria, é preciso ter em mente que cada *pólis* era inseparável do culto da principal divindade. Assim, as finanças do culto eram garantidas pela *pólis* e acompanhavam o mesmo tipo de administração seguido pela comunidade. Todo santuário tinha, em geral, dois tipos de entradas de recursos: as oferendas depositadas para o deus pelos fiéis em ocasiões especiais (festas da comunidade ou episódios da vida de cada um, como nascimento, casamento etc.) e aqueles recursos provenientes de arrendamento para a agricultura ou pastoreio das terras do deus; de uma parte das entradas obtidas pela *pólis*; de taxas de exportação e importação que, por ventura, os santuários pudessem cobrar; de ganhos obtidos durante os festivais. No caso de um santuário pan-helênico como Delos, temos, por exemplo, documentação a respeito de recursos provenientes de direitos sobre a pesca do *murex*, taxa pelo uso do porto, pedágio no trânsito com as ilhas vizinhas de Míconos e Renéia.

Desde o século VI a.C. temos dados, principalmente inscrições, que nos permitem afirmar que além desses tipos de ‘entradas’ muitos destes templos e santuários recebiam ‘depósitos’ atuando como ‘bancos’ (Bogaert, 1968:281 e ss.). Muitos santuários receberam depósitos da comunidade e de particulares; guardaram os tesouros públicos, receberam depósitos de fundos especiais recolhidos pela *pólis* para a realização de atividades específicas; receberam muitas vezes a guarda dos arquivos públicos. De acordo com Bogaert, o maior estudioso dos ‘bancos’ gregos, templos e santuários recebiam estes depósitos por uma questão de segurança física e moral. Tratava-se de uma necessidade social, tanto quanto o oferecimento de asilo. Mas, note-se que estes eram depósitos que permaneciam *intactos*, para serem devolvidos no tempo devido e, portanto, não eram manipulados para o benefício do templo, nem para empréstimo a terceiros (Bogaert, 1968: 285).

Mas além desta função de depósito de bens e, confundindo-se com ela, muitas inscrições de época clássica e helenística revelam que templos e santuários conservaram a função que vinha desde fins da Idade do Ferro de receber enormes donativos em metais preciosos. Tullia Linders faz uma análise desses donativos que quase não permaneceram no registro arqueológico mas a respeito dos quais possuímos informações em fontes textuais principalmente

epigráficas (Linders, 1987). Todos esses depósitos e donativos têm sido quase sempre interpretados como se tivessem um único objetivo, ou seja a criação de reservas econômicas para a cidade. O documento de apoio para tal suposição é o texto de Tucídides (II,13) no qual Péricles, na tentativa de persuadir os atenienses a entrarem em guerra, enumera os bens conservados no templo de Atena como recurso a ser utilizado em caso de necessidade durante a guerra. Nessa interpretação, a 'piedade' simplesmente 'acobertaria' um comportamento racional de planejamento econômico. Linders, no entanto, demonstra como a fronteira entre um interesse puramente econômico e a religiosidade é bem mais difícil de traçar quando estão em jogo as oferendas e bens depositados em ambiente sagrado. Nem podemos dizer, a partir de uma perspectiva racional, que os gregos eram dementes em imobilizar riquezas desta forma e nem que seu objetivo atendia a finalidades financeiras estritas de manutenção de reservas ou de promoção de empréstimos a juros altos, ou ainda a realização de câmbio. Em sua análise dos inventários dos bens dos templos, seis na Acrópolis de Atenas e mais dezesseis inventários de fora da Ática inclusive aqueles de Delos, tudo – desde as prescrições e as fórmulas administrativas até a maneira de registrar os itens -- leva a crer que do momento em que as oferendas votivas passavam a ser de posse do deus, elas eram vistas como pertencentes a ele até o fim dos tempos (Linders, 1987: 116).

Isso fica muito bem ilustrado pelas formalidades que eram indispensáveis quando objetos defeituosos de ouro ou prata deviam ser derretidos e remodelados em novo formato. Tal medida precisava ser autorizada pela Assembléia e todas as fases do trabalho deveriam ser seguidas por uma comissão especialmente designada de administradores e membros da *boulé*. A oferenda podia ser transformada e novamente dedicada no templo; de lá não podia sair, já não possuía uma função fora dele. A partir do momento que integrava o tesouro do deus adquiria uma conotação sagrada que não podia ser revertida.

Mas, havia santuários e templos que não apenas recebiam depósitos e oferendas como também emprestavam recursos tanto a indivíduos particulares quanto a comunidades como um todo. O templo de Apolo em Delos, durante o século IV a.C., emprestou enormes somas às cidades do Egeu com um juro de 10%. Entretanto, esses empréstimos nunca puderam ser devolvidos pela

própria situação política da época, o que fez com que o templo parasse de emprestar externamente e passasse a emprestar apenas a particulares e à cidade de Delos (Bogaert, 1968: 126-138). Note-se que esses empréstimos não eram nem um pouco rentáveis para o santuário. Os recursos dos templos ou santuários, passíveis de empréstimo, eram, no entanto, aqueles que haviam sido recolhidos como dízimo, arrendamento de terras, pedágios, taxas, e não aqueles que foram recebidos como donativos ao deus. Estes recursos, não consagrados, entravam na 'arca sagrada' e era desta arca que se realizavam os gastos indispensáveis ao funcionamento do santuário e do culto e que se destinavam recursos aos empréstimos. Linders, com efeito, ressalta a diferença considerável existente entre as 'contas' e os 'inventários' dos santuários (Linders, 1987:117; 1992:9). As contas, *logos*, fazem as listas das entradas e dos gastos, enquanto os inventários, *paradosis*, registram apenas aquilo que entra no santuário, não há uma coluna para a 'saída', ou para gastos; aqui são, portanto, listadas as oferendas pertencentes com exclusividade ao deus. A própria palavra *paradosis* significa 'transmissão'. Na verdade, são coisas que passam de uma mão para outra, de uma administração para outra.

Há exemplos também de 'empréstimos forçados' (assaltos) duramente castigados pelos deuses ou pelos homens. As referências de época clássica com relação a esta temática, são mais esparsas e descrevem principalmente casos que envolvem bárbaros, como o assalto feito por um contingente de trácios a um santuário de Micalesso em 413 (Tucídides, VII, 29- 3-5). Outro caso de fins de época clássica é o ocorrido durante a terceira guerra sagrada, 356-346 a.C., quando a Anfíctia de Delfos declarou guerra a um de seus membros, os fóceos. Estes últimos tomaram 'emprestado' nessa ocasião os tesouros sagrados de Apolo, inclusive as oferendas que haviam sido feitas por Creso, batendo com eles moedas para o pagamento de 10000 mercenários (Diod. XVI, 27, 1-30,1). Quando os fóceos foram derrotados em 346 a.C., foram tratados como ladrões dos deuses e sentenciados ao pagamento de uma enorme indenização. Até 320 a.C., os inventários do santuário mostram que eles ainda não a tinham terminado de pagar (Linders, 1987: 117).

Outro caso bem documentado é o das contas do templo de Zeus em Lócris, no sul da Itália. Esta cidade, no primeiro quartel do século III a.C., posicionou-se ao lado das cidades italianas contra os romanos (Florenzano,

1986: 114-116). Os tabletes de bronze inscritos com as contas do templo registram as relações entre o poder cívico da cidade e o tesouro do templo, especificamente os tributos recolhidos ao santuário e os empréstimos realizados por Zeus à cidade para finalidades variadas. Entre estes empréstimos há vários destinados a apoiar uma aliança com um rei, provavelmente Pirro, general epirota contratado por Tarento e demais cidades do sul da Itália para lutar contra os romanos entre os anos 280 e 274 a.C. Vale lembrar que os tabletes de bronze registram entradas de recursos e empréstimos; mas, documentos textuais nos falam que quando o mesmo Pirro, em sua volta da Sicília em 274 a.C., passou por Lócris e assaltou os *anathémata* (oferendas consagradas) até então intocados do templo de Perséfone, foi duramente castigado pela deusa que fez sua nave naufragar juntamente com as riquezas sagradas roubadas (Diod.Sic., 27,4,3). Segundo Dionísio de Halicarnasso, o próprio Pirro teria reconhecido em suas *Mémoires*, o sacrilégio cometido (XX,X,2).

A maioria dos exemplos de assaltos aos *anathémata* dos templos e santuários data de época helenística e ocorrem, em geral, em momentos de extrema necessidade militar (Préaux, 298). Note-se, entretanto, a desaprovação que existe com relação a esta atitude em muitos documentos como em Dionísio de Halicarnasso com relação a Pirro citado acima ou ainda em Políbio, que não perde oportunidade em expressar sua indignação diante de tais feitos, como no caso do comportamento sacrílego de Antíoco Epifânio acostumado a confiscar as riquezas dos templos (Pol., 31,9).

Disto tudo se depreende a excepcionalidade do caso de Atenas, que de acordo com inúmeras tradições preservadas, foi forçada a transformar em moedas as oferendas votivas do templo de Atena ao final da Guerra do Peloponeso. Com efeito, os inventários do templo de Atena na Acrópole mostram como durante todo o século V a.C. as oferendas foram numerosas e de uma riqueza incrível. A começar pelo próprio Pártenon, pelo Propileu e pela fantástica estátua da deusa esculpida por Fídias e recoberta com uma placa de ouro fino que perfazia um total de 40 talentos (Tuc., II,13). Isto sem falar nas oito Nikai recobertas de ouro (Ferguson, 1932:108 *apud* Linders, 1987: 119) e como nos diz Tucídides, “nos seis mil talentos em moedas, nos vasos sagrados usados nas solenidades e nos jogos atléticos”. Não se sabe ao certo quais

destas oferendas foram derretidas para a cunhagem de moedas ao final da guerra, mas, os inventários do templo registram já em 402/401 a.C., apenas dois anos depois da derrota, a consagração pelos atenienses de trinta hídrias (de quase 1000 dracmas cada uma), um pínax e uma bacia, todas peças de ouro. Oferendas que, no primeiro quartel do século IV a.C., repetiram-se ano a ano mostrando como os bens tomados durante a guerra eram da deusa e, portanto, eram inalienáveis e a falta devia ser reparada. Nesta época foi consagrada pelo menos uma Níke de ouro feita em substituição àquelas que haviam sido provavelmente derretidas durante a guerra do Peloponeso, e outros inúmeros vasos de prata e ouro, *kosmoi* de ouro para 100 canéforas, e assim por diante (Linders, 1987: 120). Quando Tucídides faz Péricles listar a enorme quantidade de riquezas em reserva no templo de Atena, riquezas que garantiriam, segundo ele, o sucesso da guerra contra os espartanos, acrescenta ao final: “Esses tesouros, todavia, teriam de ser repostos, mesmo se usados para a salvação da pátria” (Tucídides, II, 13). Interessa notar como os atenienses preferiam, em pleno século IV a.C., devolver as riquezas retiradas do templo de Atena -- aos nossos olhos imobilizando-as -- do que colocar em circulação os novos recursos que entravam na cidade.

Pode-se concluir que os mesmos mecanismos de reciprocidade entre homens e deuses, de confirmação de prestígio e de poder que já vimos com relação aos séculos VIII e VII encontram-se aqui preservados. Se todos estes donativos feitos aos templos e santuários podem ser considerados como recursos ‘ativos’, é evidente que o seu verdadeiro valor residia em outras qualidades que no nosso entender encontram-se muito mais no âmbito do simbólico. Traço fundamental é que estas oferendas entravam no circuito da reciprocidade com a esfera sagrada, continuando uma tradição que, como vimos, já havia tido início no momento do aparecimento dos primeiros templos monumentais. Seja no caso da Atenas do século V a.C., quando era a comunidade inteira -- o demos -- ou autoridades representando outras cidades que consagravam as oferendas; seja no caso de outros santuários como os de Ártemis em Bráuron onde as oferendas do século V, ou posteriores, eram individuais, estes dons entravam no circuito dos dons e dos contra-dons e possuíam valor pelo significado que por essa razão adquiriam. O sentido simbólico em termos do status e do poder que outorgavam ao doador é

também patente nestas oferendas realizadas em época posterior. Observe-se que durante o período de independência de Delos, a quantidade de oferendas ao santuário de Apolo, feita por monarcas helenísticos e por suas famílias e cortes é enorme. Os inventários apontam para uma profusão de coroas de ouro, vasilhas de metais preciosos todos ofertados por monarcas (Linders, 1987:120). Muitas vezes doavam uma quantidade de dinheiro e apenas os juros podiam ser empregados na compra de vasilhame de prata para o deus ou para pagar um festival em sua homenagem (Bruneau, 1970: 516-18; 545-552).

Podemos afirmar igualmente que este registro detalhado de todas as oferendas nos inventários, a sua consagração em festas públicas, diante de testemunhas e a exposição de boa parte delas à vista de todos os visitantes, foram também algumas das muitas maneiras usadas pelos gregos de épocas arcaica e clássica para confirmar a identidade e para marcar as vicissitudes por que passavam as comunidades, tanto para os contemporâneos quanto para os que viessem depois. Começando no século IV e durante todo o período helenístico, esta mesma função servirá para marcar os feitos e o poder de particulares, principalmente os monarcas e os membros de suas cortes. Tome-se como exemplos, os ‘tesouros’ das várias cidades construídos em Delfos para abrigar e expor ostensivamente as oferendas feitas a Apolo em cada batalha vencida, em cada competição atlética ganha. Em um mundo no qual a competição é um elemento constitutivo fundamental, nada mais adequado do que a exibição com aparato das riquezas, dos feitos, dos prêmios, de tudo aquilo que poderia representar o poder e a superação dos demais em excelência.

A realização dos jogos e todo o ritual envolvido nesta atividade era ainda um outro ambiente em que a elite aristocrática grega podia continuar expressando os valores de nobreza, bravura e coragem em compensação à perda da capacidade para combater em guerra. Do mesmo modo que as oferendas conspícuas aos santuários, a realização dos jogos criava também um espaço que permitia à elite uma diferenciação em relação ao restante da comunidade (Morgan, 1994:203-205). Tratava-se de um ambiente – presente no mundo grego desde o alto arcaísmo até a época helenística -- em que as relações tradicionais seriam preservadas, associadas à aquisição da honra e do prestígio. É isto o que se pode depreender de uma análise mais

aprofundada dos epinícios (odes em homenagem aos vencedores em jogos), compostos por Píndaro no início do século V a.C. (Kurke, 1991: 6-7). Na época em que Píndaro escreve suas odes, é praticamente certo que os poetas já recebiam por sua obras alguma forma de pagamento. Como o seu público e todo o ambiente criado em torno dos jogos era eminentemente tradicional, e por ser ele mesmo membro da aristocracia, Píndaro sente-se obrigado a destacar que o pagamento que recebe para compor seus epinícios não é simplesmente a compra ‘despersonalizada’ de um elogio vazio, desmerecido, mas sim que era um dom na cadeia da reciprocidade que ele, Píndaro, mantinha com a família do vencedor (Kurke, 1991:99-100). “Eu sou seu hóspede (*xeinos*) e sem censurar, farei elogios, concedendo fama tão autêntica quanto cursos de água, a um homem que é um amigo.” (*Neméias*, 7.61-63). Além disto, recorre com insistência em suas odes a imagens tradicionais, típicas dos relacionamentos de reciprocidade (Kurke,1991:112-113). Assim, em *Ístmicas*, 3, 7-8, Píndaro destaca que “Como recompensa (*ápoina*) por feitos gloriosos é adequado elogiar um homem nobre e adequado exaltar aquele que celebra o *komos* com delicada graça”; ou ainda em *Ístmicas*, 8, 1-5, “Deixe que alguém, ó jovem, por Cleandros vá à soleira brilhante de seu pai e inicie o *komos* como uma retribuição gloriosa de seus feitos e juventude e uma recompensa (*ápoina*) por sua vitória Ístmica e por ter obtido vitórias nas competições de Neméia”.

A comparação da vitória nos jogos com o casamento, que como vimos acima é uma outra situação privilegiada da troca de dons, é também bastante recorrente, e em *Olímpicas* 7, 1-12, temos um exemplo bastante significativo: “Da mesma forma que alguém que tomou de ricas mãos uma taça espumando com o orvalho da uva todo o auge dourado das posses, e a apresenta a um noivo, brindando de casa em casa, e assim honrando a graça do banquete e os novos laços de casamento. Assim, na presença dos amigos, torna o noivo um objeto de elogios em vista de seu casamento bem pensado. Do mesmo modo, eu propicio os homens vitoriosos, derramando o néctar, dom das Musas, doce fruto da mente, para aqueles que ganharam em Olímpia e Pitho...”.

Espaço de origem aristocrática, o espaço dos jogos será, no entanto, absorvido, incorporado pelas instituições da *pólis*. Com efeito, os jogos pan-helênicos são atividades cuja organização desde o período arcaico dependia

das *póleis*; os competidores representavam suas cidades de origem e os vencedores aumentavam por meio de sua glória individual a glória da cidade. Seus prêmios são muitas vezes ofertados à *pólis* em cerimônias cívicas com a participação da comunidade. Por meio da competição nos jogos, as cidades se identificavam, se destacavam, apareciam (Morgan, 1994: 218). A velha ideologia aristocrática da bravura, coragem, excelência física fundava a nova forma de vida que se instaurava com a constituição da *pólis*. Talvez aqui valha a pena lembrar os ensinamentos de Louis Gernet que tão bem percebeu como: “A própria revolução que terminou o poder da nobreza não suprimiu o conceito de seu tipo de vida. O que a revolução fez foi difundir tal tipo de idéia. O cidadão possui uma qualidade de orgulho humano que é comparável ao do nobre e seu desprezo duradouro pelas coisas mercantis reflete os preconceitos dos nobres. Há, pois, um conflito permanente e pervasivo entre a realidade dos fatos e a representação que deles fazem os gregos, no tocante, pelo menos, às trocas.” (Gernet, 1968: 343).

As odes de Píndaro, refletem em pleno século V esta ambigüidade, esta hesitação entre os ideais aristocráticos e os ideais cívicos. Como bem destaca Kurke, “Nas odes de Píndaro, podemos observar em miniatura a competição dos paradigmas do final do período arcaico, sempre mediados pelo próprio poeta” (1991: 262).

O testemunho de Heródoto é também revelador de tantas ambigüidades instauradas entre as maneiras de realizar e de pensar as trocas. Em alguns casos, a reciprocidade continua modelando os relacionamentos de troca, especialmente na esfera daqueles realizados com o exterior. No livro I, 69-70, narra como os espartanos em agradecimento pelo ouro oferecido por Cresos para a confecção de uma estátua de Apolo, selaram com ele um tratado de aliança e de amizade, mandando-lhe uma enorme cratera de bronze cinzelado. Afirma também que os espartanos socorreram os exilados sâmios contra Polícrates devido a um relacionamento antigo de reciprocidade (Heródoto, III, 47).

Por outro lado, é também Heródoto que coloca na boca de Xerxes um discurso que aponta para um conflito intenso entre o que se espera da solidariedade cívica e o que advém da relação estabelecida pela *xenia*: “Com

efeito, um cidadão (*polités*) pode invejar um outro cidadão feliz, e mesmo em silêncio pode ser-lhe hostil, e pode não aconselhar o que lhe parece melhor a um cidadão que o consulta, salvo se essa pessoa tiver avançado muito na prática da virtude, e tais pessoas são raras. Mas um hóspede (*xeinos*) tem as melhores disposições em relação a um anfitrião (*xeinos*) feliz, e se seu anfitrião o consulta ele pode aconselhar-lhe melhor.” (Heródoto, VII, 237). Aqui, um monarca bárbaro expressa a visão de um aristocrata grego: que não se pode confiar nos iguais, mas um *xeinos* é sempre digno de confiança.

O conflito entre os modos de se realizar as trocas entre homens que era típico de uma elite aristocrática e as novas relações que vão se afirmando com a consolidação da *pólis* e de um regime fundado em uma democracia meritória revela-se igualmente em inúmeras esferas da vida cotidiana dos gregos. Traduz-se muitas vezes em um conflito entre a esfera pública e a esfera privada, uma tensão entre a legislação da *pólis* e as regras de comportamento do *oikos*. A passagem de Heródoto citada acima situa esse conflito com clareza entre as relações de reciprocidade/ hospitalidade que são as relações tradicionais e as relações entre os *polités*, membros da *pólis*, organização que se consolida a partir do século VI e que ganha novos contornos no V e IV. A tragédia Antígona de Sófocles (441 a.C.) é inúmeras vezes citada como um exemplo clamoroso da tensão entre a legislação da *pólis* e o direito tradicional familiar (Rocha Pereira, 1997:21-25). No século IV a.C., a oposição feita por Aristóteles à crematística por não ser esta uma arte ‘natural’ (*Política* III, 1257 a b) é ainda outro aspecto desta tensão permanente existente na conformação mesma da *pólis*, entre o modo como os gregos representavam as relações ideais e a maneira como de fato estas eram na realidade concreta.

As incongruências que vão, no decorrer do século V e IV, dando uma outra feição ao *oikos*, unidade básica de organização da sociedade grega são bastante interessantes na medida em que põem a nu, justamente, toda a complexidade das transformações por que passam as relações de troca. O *oikos*, célula social básica, cuja existência é registrada desde os ‘tempos homéricos’ desmorona aos poucos, ao passo que seus membros vão criando laços que os atiram para o seu exterior, desenraizando-os das ligações familiares mais estritas e ligando-os à organização mais comunitária, da *pólis*.

Existe documentação sobre Atenas especialmente, que nos permite afirmar que, contrariando a auto-suficiência característica ideal desta célula social, uma boa parte da produção no século V era feita fora do *oikos*. De acordo com os estudiosos, é provável que os ceramistas, os artesãos metalúrgicos, os que trabalhavam com couros, organizavam a sua produção de modo muito semelhante à organização de um *oikos*. Pelo menos é o que se pode depreender de muitas cenas pintadas em vasos áticos de figuras vermelhas em que se vêem escravos e homens livres trabalhando juntos, de oficinas ceramistas escavadas em que o local de trabalho aparece incorporado às áreas habitacionais (Blondé e Perreault, 1992: 39,78,82-83; Mollard-Besques, 1963: cap. III). Deve-se lembrar, no entanto, que muitos escravos nessa época, tinham a oportunidade de viver fora dos *oikoi* de seus proprietários (*choris oikoûntes*), formando seus próprios *oikoi*, nas áreas urbanizadas de Atenas e do Pireu (Davies, 1992: 291). Havia igualmente os *ergasteria* (oficinas) de escravos nos distritos mineiros da Ática que, a se acreditar em Xenofonte, em 413 a.C., quando os Espartanos ocuparam Deceléia, abrigavam um total de dez mil trabalhadores (*Poroi*, IV, 24-25).

Do ponto de vista da legislação, em Atenas, desde as reformas de Clístenes em 510 a.C. que as leis favoreciam a *pólis* em detrimento dos *oikoi*. A lei de cidadania promulgada na época de Péricles era nitidamente uma interferência no direito individual de cada um escolher a mulher e de fazê-la reconhecida por seu *oikos* (Davies, 1992: 299-300). A centralização da justiça em Atenas e o fato de os jurados serem sorteados à última hora para evitar qualquer tipo de pressão nos julgamentos, também interferia no direito pessoal do *oikos* de fazer um julgamento mais local, de acordo com os costumes particulares, mantinha o réu deslocado de seu meio e, portanto, em mãos de desconhecidos que o julgariam mais 'friamente' (Humphreys, 1993:7).

Outro fator que contribuiu decididamente para esse desenraizamento local e do *oikos* foi a dispersão das propriedades fundiárias, no caso de Atenas especificamente, entre os vários demos da Ática, tendência esta que depois de Clístenes se acentua. Além disto, o estabelecimento das cleruquias promovia a existência de cidadãos proprietários em locais distantes da Ática. No caso de outras *póleis*, os movimentos de colonização, sem dúvida, tiveram sua parte na dispersão das propriedades dos vários *oikoi* (Davies, 1981: 55-60). Davies bem

lembra que em época clássica, as pessoas eram oficialmente nomeadas pelo seu nome individual e por sua afiliação demótica ou tribal e não por seu patronímico (Davies, 1992: 292), dado que revela as ligações mais fortes dos indivíduos à organização cívica.

Finalmente, no século IV observa-se em Atenas, pelo menos, uma total subversão na conformação de muitos *oikoi*, principalmente naqueles dos assim chamados 'banqueiros'. Dos vários casos relatados nos documentos forenses do século IV a.C., a tendência que se observa era uma completa falta de observância das regras tradicionais. A mulher do proprietário, além de conhecer e participar ativamente dos negócios, acabava, muitas vezes, casando-se depois da morte do marido com o escravo administrador principal que, mesmo quando o proprietário tivesse filhos, acabava herdando o banco, ou seja o *oikos* (Cohen, 1992:101-110).

As trocas que anteriormente eram promovidas apenas pelo chefe do *oikos*, são neste momento resolvidas muito mais na esfera do relacionamento do indivíduo com o poder público; outras formas de organização predominam e valorizam a atuação de cada indivíduo independentemente do *oikos* a que pertence. Em cada uma das esferas em que o *oikos* atuava anteriormente -- legal, religiosa, da produção, social -- novos papéis são criados pela organização da *pólis*, papéis que pouco a pouco vão tirando desta célula original suas funções, 'despersonalizando' as relações e desenraizando o indivíduo da sua localidade e atando-o a um poder central (Humphreys, 1993:18).

Dentre as várias outras instituições características da *pólis* nas quais podemos ainda identificar a permanência de laços tradicionais de redistribuição e de reciprocidade encontram-se as liturgias. O sistema de liturgias -- contribuições à administração da *pólis* pelos mais ricos -- foi um sistema que se tornou característico do funcionamento da *pólis* já a partir de 502/1 a.C., data em que se registra a primeira *choregia* (Davies, 1992:29). Na verdade, com a criação das liturgias, a *pólis* encontrou uma maneira de incorporar mais uma vez as regras de reciprocidade em seu funcionamento, pois, por meio destas, os mais ricos contribuía para a realização dos festivais, para o recrutamento, manutenção e treinamento dos coros nas competições dramáticas e líricas (*choregia*) e para a manutenção da frota (*trierarquia*) e recebiam, em

compensação, o prestígio, o poder, a honra que este tipo de donativos trazia. A mesma situação provocada pela realização dos jogos, a doação por meio de liturgias era uma forma de destaque em relação aos outros membros da comunidade, de confirmação da identidade aristocrática, bem como uma maneira de manutenção do prestígio. A coleta das liturgias era o meio mais seguro de a *pólis* encontrar os recursos necessários ao seu funcionamento, pois muitas atividades deles dependiam. A ostentação, no entanto, não era bem vista já que era como se a cidade se sentisse desafiada em sua ideologia comunitária. Assim, todo excesso era condenado e as liberalidades públicas deviam ser exercidas dentro da moderação (Anônimo de Jâmblico, *apud* Will, 1975a: 235). Mesmo sendo um instrumento de destaque da aristocracia, é possível identificar na instituição da liturgia um instrumento cívico e democrático de redistribuição da renda. Na verdade, apenas os capacitados -- suficientemente ricos -- é que eram obrigados ao pagamento deste 'imposto' revertido em benefício da comunidade como um todo. Talvez por isso tenha sido absorvida pela *pólis*. Para Will, a moeda tem uma função extremamente especial no tocante a este remanejamento de bens entre ricos e pobres, pois a divisibilidade deste instrumento de troca permitia uma distribuição mais justa e equitativa (1975a:236). Voltaremos a este ponto mais adiante.

Uma outra instituição relacionada na tradição escrita à própria democracia é o *misthos*, definido a partir de meados do século V a.C. como forma de pagamento das atividades públicas (especificamente dos jurados). A história desta palavra e das mudanças dos significados que a acompanham é reveladora das sutilezas das transformações das relações de troca. Com efeito, *misthos* aparece já em Homero como forma de retribuição, de presente, *dóra*: “Quem de vocês se comprometeria, por uma boa recompensa (*dóron*) a cumprir uma tarefa que eu vou explicar? Haverá um *misthos* assegurado: eu darei um carro e dois cavalos...” (*Il*, X, 303-4) (Will, 1975b, 426). Tem portanto, uma origem no prêmio ou recompensa honorífica que é dado àquele que realiza um ato ou que tem um comportamento honorável, excepcional. (Will, 1975b: 428). Esse caráter do *misthos* é mantido em época clássica, mas é absorvido pela *pólis*, tornando-se uma compensação por um serviço que deve ser qualificado como prestigioso e prestado à comunidade como um todo,

passando a atuar como uma alternativa aos meios aristocráticos da circulação da riqueza.

Com efeito, quando Péricles instituiu a *misthophoria* como forma de remuneração para os jurados foi, segundo Aristóteles, uma maneira de “contrapor-se demagogicamente à fortuna de Címo”, pois, continua Aristóteles: “Címon, dono de uma fortuna principesca, antes de mais nada desempenhava magnificamente as liturgias públicas e ainda provia o sustento a inúmeros membros de seu demos... Péricles, carecendo de recursos para tais prodigalidades....instituiu então a remuneração para os jurados. Alegam alguns ter sido a partir desses acontecimentos que se deu a piora, pois que cidadãos quaisquer punham sempre mais empenho do que os respeitáveis em serem sorteados.” (AP, XXVII). É interessante notar como Péricles, e por meio dele a democracia, associa-se a esta forma nova de relacionamento da cidade com os cidadãos, enquanto Címon continua lidando com o povo de um modo mais tradicional.

A *misthophoria* era pois uma compensação pelo desempenho do trabalho público; o cidadão era convidado a sacrificar o seu tempo pelo bem da comunidade, e recebia uma compensação pela honra, de acordo com uma ética tradicional, mas mais e mais pelo dinheiro, como fica evidente já em fins do século V a.C. nas comédias de Aristófanes. E é isto que os intelectuais de fins do século V e do século IV justamente criticam. Para Aristófanes, por exemplo, jurídica e moralmente, a indenização judiciária não deveria ser vista como o salário de um operário ou a paga de um mercenário e que, se assim era, constituía um mal e uma indignidade. Nas obras desses intelectuais, o *misthos* está sempre associado à *timé* (honra), ao *dóron* (dom), *athla* (prêmio), *geras* (privilégio honorífico), *doxa* (glória), *eudokímesis* (renome), todos conceitos relacionados à honra, ao prestígio: “Serão assim os prêmios (*athla*), recompensas (*misthoi*) e dádivas (*dóra*) que o justo recebe..” (República, 614 a).

A passagem do Pseudo-Xenofonte citada em Will (1975b:430) mostra bem como ainda em princípios do século III a.C. perdura o conflito entre as duas formas de pagamento: “Se alguém diz que nós reivindicamos um *misthos*, nós admitimos ironicamente, mas nós mostraremos que quem nos acusa faz o mesmo, como todo mundo. É necessário estabelecer a distinção entre os

diferentes tipos de *misthoi*: diga que uns reivindicam *epi chremasin* (em vista de riquezas) outros *epi charisin* (em vista de graça), e ainda outros *epi timoríais* (em vista de proteção), outros enfim, *epi timaís* (em vista da honra), mostre que você reivindica *dià chárin* (pela graça) mas que não é um pequeno *misthos* que reivindica o adversário já que seu processo tem por finalidade lhe fazer ganhar dinheiro injustamente.” (XXXVI, 1444 a 35-b 3).

Neste século V a.C. a fronteira entre a compensação prestigiosa por um ato e a execução de uma atividade apenas pelo ganho material que ela possa trazer é extremamente tênue e de difícil distinção. Os limites entre o *misthos* e o suborno é muitas vezes difícil de traçar, é uma questão de sutileza, mas que no fundo informa o modo como ocorrem e como eram vistas as trocas. Em muitas ocasiões *misthos* parece adquirir o sentido de suborno (e em português muitas vezes é esta a tradução), como quando Heródoto emprega *misthos* para descrever situações vergonhosas, como na passagem em que os eubeus oferecem como *misthos* a Temístocles a quantia de trinta talentos para manter a frota imobilizada sem abandonar o Artemísion antes que seus filhos e mulheres estivessem em segurança (VIII,4); ou como quando Sófocles, na *Antígona*, o coloca no discurso que Créon faz ao soldado ao receber a notícia do sepultamento de Polínicos (294).

A palavra mais empregada pelos gregos de época clássica para designar o suborno não é, entretanto, *misthos*, mas sim *dorodokia*. Mas é importante notar como permanece uma ambigüidade, já que também *dorodokia* mantém o sentido de ‘nobreza’ em *dóron* que significa dom/presente. De acordo com Herman, tanto *misthos* quanto *doron* são conceitos subordinados a ações como dar, receber, aceitar, persuadir e apesar de não haver no vocabulário grego uma palavra que signifique especificamente dom e outra especificamente suborno, na maioria dos contextos é *dorodokia* que é empregada com este sentido (Herman, 1987: cap.4). Justamente, também nas transformações desta palavra revela-se a crise do sistema da reciprocidade. No fundo, há uma dissociação entre o dar e a moralidade que antes vinha embutida neste tipo de ação. Com efeito, já vimos acima, como até os deuses pedem e aceitam dons; mas nesse século V a.C. mesmo eles estão sujeitos ao ganho e ao suborno, como nos revela Aristófanes: “..É como os deuses. Olha só para as mãos das estátuas: quando lhes pedimos que nos concedam uma

graça, elas perfilam-se, com a palma da mão estendida, não como quem dá, mas como quem recebe.” (*Assembléia de Mulheres*, 780-784). Por isso, também, os dons feitos por outras cidades, ou por dignatários bárbaros mudam já no período arcaico, e sobretudo em época clássica, de destinatário: não mais são os governantes que se trocam presentes pessoais, mas sim as cidades inteiras, não mais indivíduos capitalizam o prestígio de receber um dom, mas a comunidade como um todo. Pode-se sempre fazer um dom a uma *pólis*, ao seu deus, entretanto, é condenável um presente a uma autoridade. Por isso, os santuários – espaços comuns -- passam a receber tantas oferendas, como vimos acima, enquanto os túmulos individualizados não recebem mais ricos enxovais (pelo menos até fins do século Va.C.).

Um presente feito a uma autoridade, a um magistrado, é imediatamente considerado como um suborno. Por isso, muitos dos dons, de época clássica, entre membros da elite eram realizados particularmente, em privado (Mastrocinque, 1996:16). Os textos de época clássica e helenística principalmente a partir da segunda metade do século V a.C. revelam como a *dorodokia* era um mal generalizado que atingia inúmeras cidades na Grécia como Esparta, Tebas, Siracusa, os acardianos e, é claro, Atenas (Harvey, 1985: 114-117 -- lista de referências). A corrupção através de presentes atingia todas as atividades públicas, a estratégia, os jurados, os embaixadores, e constituía, sem dúvida, uma inversão do modelo arcaico de circulação de bens através de dons e contra-dons (Burkert, 1987: 49; Mastrocinque, 1996: 17). São tantas as referências textuais dos séculos V e IV a.C. sobre a *dorodokia*, que Harvey pensa que os gregos por acreditarem que um *dóron* tinha uma função especial de persuadir, toda vez que desconheciam a causa de um enriquecimento rápido ou de uma mudança de idéia ou de política, simplesmente concluíam no sentido de que havia um suborno no caminho (Harvey, 1985: 99-100).

Outra forma que a estrutura social da *pólis* encontrou para absorver e transformar os tradicionais laços de reciprocidade, tornando-os pervasivos à toda a comunidade, foi a instituição da *proxenia* e dos *symbola*. Os *proxenoi* eram cidadãos que serviam, em sua própria cidade, aos interesses de outros Estados. Eram escolhidos para essa representação por razões diversas; às vezes até por laços familiares tradicionais. Defendiam os interesses da

comunidade que representavam em troca do recebimento de honrarias e privilégios (Larsen, *Ox.C.D.*, 1970: 893). Os *symbola* eram os tratados que regulamentavam as relações jurídicas e econômicas entre duas cidades, entre indivíduos de duas cidades diferentes e entre um indivíduo e uma cidade. Na verdade, de acordo com Hopper, a necessidade para este tipo de tratado surgiu no século V, quando as regras da reciprocidade não davam mais conta de injúrias e destratos pessoais dos membros das diferentes *póleis* em viagem a outras partes do mundo grego. As cidades, portanto, fazem estes tratados recíprocos a fim de proteger seus cidadãos. É, sem dúvida, mais uma forma de deslocamento da reciprocidade da esfera pessoal para a esfera da comunidade (Hopper, *Ox.C.D.*, 1970: 1026-27; Mastrocinque, 1996:15).

Também no conjunto das relações de reciprocidade que perduraram por toda a época clássica, há de se falar dos empréstimos. Com efeito, de acordo com a documentação disponível, uma quantidade grande de recursos circulava em época clássica por meio de empréstimos pessoais ou de empréstimos 'bancários'. De acordo com Paul Millett, no caso do crédito, "Sobrevive, na documentação ateniense, uma massa de material relacionado às atividades de tomar emprestado e de emprestar que só adquire sentido se analisada da perspectiva da troca de dons tal como proposto por Mauss" (Millett, 1990: 183). Esta documentação, que data basicamente de época clássica, registra fundamentalmente dois tipos de empréstimos, o *eranos*, que era o empréstimo realizado informalmente e sem interesse e os empréstimos com interesse. O *eranos* era o tipo de empréstimo que se fazia entre pessoas amigas, próximas, em quem se confiava e de quem se esperava uma retribuição em caso de necessidade em um futuro próximo ou distante. O *eranos* funcionava por meio das regras gerais de reciprocidade e respondia a uma necessidade de assistência mútua. Não comportava taxas de interesse e em geral várias pessoas se cotizavam para realizar um empréstimo a uma outra ligada aos primeiros por laços de *philia*, de amizade. Esta é a característica mais marcante do *eranos*: o número dos que emprestam, atestando uma vinculação a uma ação tradicional de cotização, de partilha, de contribuição, como já se configura desde Homero (*Od.*, 1, 226; Gernet, 1968: 191-5). O empréstimo em geral se destinava ao pagamento de obrigações litúrgicas, de funerais, de um resgate, de dívidas; ao provimento do dote de alguma mulher da família, a uma

empreitada marítima, a um arrendamento de terras públicas ou ao sustento de algum órfão e assim por diante. O segundo tipo de empréstimo era feito entre pessoas mais distantes, não necessariamente conhecidas; neste tipo de empréstimo, testemunhas e garantias eram requeridas e um acordo, muitas vezes por escrito, era a praxe.

Este último tipo de empréstimo era normalmente realizado por meio de uma instituição denominada *trapeza*. A *trapeza* é atestada, por primeira vez, em uma inscrição em Corinto, dos anos 460 a.C. Nessa época, não é possível dizer que esta era uma instituição que realizasse muitas operações do tipo que realizam os bancos, que emprestasse recursos ou que recebesse depósitos, mas se dedicava com toda a probabilidade à simples troca de numerário, ao que hoje denominamos de câmbio (Bogaert, 1968: 94; Davies, 1992: 24). Mas, já a partir de 421 a.C. (Davies, 1992: 24) há registros de que estas *trapezai* realizavam empréstimos marítimos – sobre o valor da nave -- que vão se multiplicar e constituíram a maioria dos empréstimos no século IV a.C..

O quadro delineado pelos documentos forenses a respeito do século IV a.C. é bastante característico. A documentação escrita é farta e demonstra a atuação das *trapezai* em movimentações financeiras de porte em Atenas que já podem ser caracterizadas como atividades bancárias. Esta movimentação financeira apresenta-se em termos de empréstimos com juros, com garantias de vários tipos (propriedades, contratos, carregamentos de mercadorias), aumento de numerário em circulação, cartas de crédito a serem descontadas no exterior, transferências de crédito, guarda de objetos valiosos e assim por diante. A documentação aponta para a enorme popularidade que gozavam estas instituições entre os cidadãos (porém, não entre os intelectuais) e também para os ganhos e as riquezas acumuladas pelos proprietários destes bancos. Deve-se notar que muitas vezes estes banqueiros nem eram cidadãos e, portanto, não podiam possuir propriedades fundiárias, mas podiam receber a cidadania de acordo com suas contribuições para a *pólis*. Sua riqueza era, na maioria das vezes, toda ela móvel e empregada recorrentemente em mecanismos de obtenção de maiores lucros ainda (Cohen, 1992).

A documentação textual registra regras bastante diferentes no funcionamento dos créditos concedidos por meio dos *eranoí* e dos empréstimos bancários. Os *eranoí* seguiam regras estritamente pessoais enquanto nos

empréstimos bancários, ainda que fossem muitas vezes efetuados entre conhecidos, a exigência de garantias era respeitada, a cobrança dos interesses também (pelo menos deveriam ser).

As fontes literárias registram também que pequenos comerciantes concediam freqüentemente crédito a seus clientes. E aqui, pode-se perceber uma certa mistura de costumes. A venda a crédito (em outros termos 'fiada') parece ter sido bastante comum e dela se esperavam benefícios mútuos, típicos de relações pessoais. Assim, em Lísias (*Contra Ésquines, o Socrático*, conservado em Ateneu, fr. XXXVIII), é mencionado que Ésquines nunca paga suas dívidas e que "os comerciantes – kapeloi -- que vivem perto dele e de quem ele recebia (mercadorias) adiantado sem nunca pagar, tiveram que fechar suas lojas e ir à justiça". Assim, também, no *Onomastikon* de Póllux (VII, 194), lemos que "Hermipos (poeta cômico do final do século V a.C.) bebia adiantado o vinho da loja, sem pagar." (Millett, 1990: 189). É evidente que a compra e venda 'fiado' era uma forma de se fazer negócio na antiga Atenas, em que as relações pessoais, às vezes de vizinhança, eram levadas em consideração, e que era uma forma de relacionamento de reciprocidade.

Dos empréstimos e das compras e vendas a varejo, devemos, finalmente, passar para o tratamento da *ágora*. Deve-se lembrar, em primeiríssimo lugar, que *ágora* é o termo consagrado pela tradição, que vem de época helenística e romana, para designar o mercado, no sentido de local físico onde se comprou e vender mercadorias. Lembre-se igualmente que o verbo *agorázein*, cujo uso data do século IV a.C. era o verbo que corriqueiramente designava a ação de 'comprar'. A equiparação de *ágora* a mercado, é igualmente registrada na bibliografia recente, nos manuais de História, Economia, em folhetos explicativos de sítios arqueológicos (vide item I-1). Interessa-nos, no entanto, compreender a *ágora* grega no contexto da sociedade que a produziu, como espaço privilegiado de formas diferentes de convívio e trocas entre os homens. Acreditamos que a análise do desenvolvimento da *ágora* é um ponto que poderá nos auxiliar na compreensão das mudanças que ocorreram nas trocas dos séculos VI ao IV a.C..

Antes de mais nada, talvez seja esclarecedor lembrar que também no caso dos termos 'comprar' e 'vender' —ações que são típicas de um espaço destinado ao mercado-- impera uma certa ambigüidade entre sentidos que

podem ser adequados à troca de dons e aqueles próprios das relações de mercado. A ligação entre *apodidomai* (vender) e *didomi* (dar) é bastante clara. De acordo com o *LS*, *apodidomai* tem o sentido originário de entregar o que é devido. Por outro lado, *onoumai*, o verbo empregado para a ação de comprar, tem o significado original de ‘fazer uma oferta’. Mas o interessante é que ainda que sejam verbos que no século V a.C. significassem de fato comprar e vender, podiam ser usados nos dois sentidos como por exemplo em Heródoto (Millett, 1990: 182). Os termos *kapeleuein* (vender a varejo) e *agorázein* (comprar) são registrados pelo *LS* como invenções posteriores que já não portam qualquer ambigüidade e denotam vender e comprar simplesmente.

Se em princípio a *ágora* pode ser definida como um mercado, o local onde as pessoas se encontram para comprar e vender produtos, um verdadeiro centro comercial, é preciso entender que a *ágora* grega exercia funções que iam muito além destas. Com efeito, em época arcaica e clássica, a *ágora* não era um espaço sem ambigüidades. Entretanto, como nos diz Polanyi, os arqueólogos podem escavar todas as *ágorai* que quiserem, mas dependeremos sempre de inscrições e textos para recuperar aquelas relações que não se materializaram em algum objeto ou construção e que, portanto, permanecem invisíveis (Polanyi, 1983:166). Com efeito, a *ágora* já é mencionada desde Homero, como um local onde os nobres, os iguais, se reúnem para tomar decisões (*Il.*, XXIII,566) Também em Hesíodo, a *ágora* é o local que o homem operoso deve evitar para fugir da fútil política: “Ó Perses! mete isto em teu ânimo: a Luta malevolente teu peito do trabalho não afaste para ouvir querelas na *ágora* e a elas dar ouvidos.” (*TD*, 27-29). Não sabemos ao certo quando a *ágora* passa a ter no mundo grego uma função comercial, e, pelo menos até o final da época clássica, nem tudo o que se fazia ali relacionava-se à compra e venda de bens. Eubulos (comediógrafo do início do século IV a.C.) nos diz:

“Em um mesmo lugar você há de encontrar juntos
muitos tipos de coisas a venda em Atenas:

Figos – Fiscais!

Uvas, nabos, peras, maçãs – Testemunhas!

Rosas, nêspas, mingau, favo de mel, ervilhas -- Processos!

Leite, coalhada, mirtos – ‘Sorteadores’!
Bulbos, lamparinas – Clepsidras**, leis, acusações!”

De acordo com Davies, a *ágora* arcaica era um espaço aberto que tinha funções políticas, legais, cultuais, teatrais e era sede das competições atléticas (1992: 25). Arqueologicamente, até a época de Sólon, não há uma *ágora* com edifícios públicos reconhecíveis em Atenas. É bastante provável que as trocas – no sentido de compra e venda de bens -- fossem realizadas, no período arcaico, fora do quadro das relações sociais, em lugares afastados, ou à margem das cidades, como no litoral, nos portos. É evidente que se pensa, neste caso, sobretudo no comércio externo mais volumoso, de longa distância. Trocas no interior da *pólis* podem ter ocorrido em Atenas em um local específico para essa atividade já que os arqueólogos encontraram um espaço que pode ser interpretado como um pequeno mercado para a troca de bens, nas proximidades da entrada da Acrópole, datado de época anterior ao século VI a.C. (Thompson, 1971:3).

O primeiro registro que temos de *ágora* como um espaço central na *pólis* está na famosa passagem de Heródoto do livro I, 153: “Ciro, segundo se diz, após ouvir essas palavras do arauto perguntou aos helenos presentes quem eram esses lacedemônios, e quantos eram eles para lhe dirigirem tais palavras. Informado a esses respeito, ele disse ao arauto espartano: ‘Nunca temi homens que têm no centro de sua cidade um local para reunir-se e enganar-se uns aos outros com juramentos. Homens assim, se eu conservar a minha saúde, terão oportunidade de tagarelar não sobre infortúnio dos jônios, mas sobre os seus próprios infortúnios.’ Com estas palavras, Cyrus insultou todos os helenos, pois eles têm suas *ágorai*, onde se reúnem para comprar e vender; os persas ignoram completamente o uso de *ágorai* e não têm lugar algum com essa finalidade”.

Como sempre, é o caso de Atenas o melhor documentado. As informações arqueológicas com relação à *ágora* ateniense revelam que o local que hoje reconhecemos como a *ágora* de Atenas, foi definido, muito

* Máquinas especialmente construídas para o sorteio dos jurados.

** Vasilhas de cerâmica que serviam para marcar o tempo da fala de cada orador. Colocadas em níveis diferentes, uma soltava a água por meio de um orifício próximo à base e a outra recebia a água.

provavelmente, na época de Sólon, no início do século VI a.C. e nos dois séculos seguintes foi recebendo edifícios públicos: local de reunião dos conselhos, moradia dos prítanes, fonte e aqueduto para o abastecimento, corte de justiça, *stoai* para reuniões, *dromoi* para competições atléticas; e edifícios religiosos como o altar dos nove deuses, o Hefesteion, o templo de Apolo Patroos e assim por diante (Thompson e Wycherley, 1972: 19-24; Wycherley, 1992: 209-215). A assembléia dos cidadãos se reunia na *ágora* até o final do século VI a.C., quando foi transferida para a Pnyx.

Como fica evidente pelas palavras de Eubulos acima citadas, as atividades desenvolvidas na *ágora* ateniense iam muito além do simples comércio de bens. No caso de Atenas, seu aspecto comercial estava subordinado à sua função como centro de trocas cívicas. Era na *ágora* que os cidadãos discutiam as decisões da Assembléia, lá se reuniam os vários conselhos, para preparar o material que entrava em discussão na Assembléia, lá moravam os *prítanes*, lá eram sorteados os jurados e outros magistrados anuais, lá realizavam-se as competições atléticas. Mas também, a *ágora* ateniense era um espaço de exposição pública da riqueza, de *status* político e de comportamento social. Uma análise dos *Caracteres* de Teofrasto elaborada por Sitta von Reden, demonstra como praticamente todas as personalidades apresentadas por este autor se definem em contatos na *ágora* (1995: 107). No século IV a.C. a *ágora* era o barômetro da opinião pública ateniense e por isso uma forma de ostentação na forma de consumo conspícuo. Era regra geral na *ágora* de Atenas que os comerciantes que vendessem os mesmos tipos de produtos tivessem suas vendas umas próximas das outras. Mas essas concentrações de comerciantes também funcionavam como centros sociais informais para a reunião de pessoas que não necessariamente queriam comprar. Há os grupos que se reúnem no cambista, no que vende coroas, no metalúrgico e assim por diante. Em Lísias, XXIV, 20, lemos: “Cada um de vocês tem o costume de freqüentar o mesmo lugar, a perfumaria, o barbeiro, o sapateiro ou qualquer outro; a maioria visita aqueles que estão mais próximos da *ágora*...”.

Desde a Antigüidade, a *ágora* foi associada à democracia e portanto a um novo tipo de relacionamento. Sua indissociabilidade das instituições políticas da *pólis*, sua caracterização como espaço privilegiado de reunião e

encontro dos cidadãos fizeram dela um lugar que, de acordo com os textos antidemocráticos de fins do século V e do IV a.C., deveria ser evitado. Assim diz o Homem Justo a Fidípides n'As *Nuvens* de Aristófanes: "Escolha-me a mim, o raciocínio forte. E você aprenderá a detestar a *ágora*, a abster-se dos balneários, a ter vergonha do que é vergonhoso e a pegar fogo se alguém o insultar" (990-993). Também Isócrates, no *Areopagiticus*, elogia os jovens de antes que tinham aprendido a "evitar tão rigidamente a *ágora* que quando tinham, por vezes, que por ali passar eram vistos fazendo-o com grande modéstia..." (149 C.D.) E Teofrasto mostra o insolente como um vadio (*agoraios*), grande frequentador da *ágora* (*Caracteres*, VI, 2 e 9)

A tradição escrita conserva ainda a associação do partido democrático de Péricles à *ágora*. Plutarco registra que Péricles, apesar de tão ocupado que era com as questões políticas, conseguiu manter o patrimônio familiar graças a uma nova estratégia de organização doméstica: vendia anualmente toda a produção agrícola de suas propriedades e depois comprava dia a dia aquilo de que precisava a família na *ágora*: "No que se refere aos bens que lhe pertenciam a justo título, deixados por seus ascendentes, para que não perecessem por negligência, e ao mesmo tempo não lhe dessem muitas preocupações, nem lhe tomassem muito tempo ao querer divertir-se em valorizá-los, Péricles os administrava da maneira que lhe parecia mais fácil e mais certa, isto é, vendia por atacado todos os frutos colhidos da sua produção anual, e fazia depois comprar diariamente no mercado o que era necessário para o entretenimento e despesa cotidiana de sua casa." (Plutarco, *Péricles*, XXXV).

Se a *ágora* de Atenas reunia todos este tipos de atividades cívicas, sociais e comerciais ao mesmo tempo, como provavelmente a maioria das *ágorai* pelo mundo grego afora, é preciso lembrar que o desenvolvimento e a urbanização do Pireu a partir do século V a.C. transformaram este porto em um verdadeiro *émporos*. De fato, em aproximadamente 450 a.C. os *horoi* (marcadores de território) que definiam o sítio do Pireu como *émporos*, foram instalados, e isto ocorreu malgrado a ênfase dada por Tucídides (I, 93) à função e importância militar deste porto (Davies, 1992:23; Wycherley, 1992: 207-215).

Em que medida, um *emporos* como o Pireu era abastecido por uma produção especificamente para o mercado? A cerâmica produzida em Atenas destinava-se ao mercado? Calcula-se que no pico da produção de cerâmica ática, não mais de quinhentas pessoas trabalhassem com esta indústria (Snodgrass, 1980: 123-160). Mesmo que ela fosse produzida para um mercado, é notório como os ceramistas e os pintores de vasos competiam entre si não para vender mais ou ‘colocar seu produto no mercado’ como dizemos nós, mas para atingir uma maior perfeição tanto na confecção das peças -- as mais finas, as mais homogêneas, as de formas mais regulares -- quanto na decoração pintada e aqui a perfeição era medida pelo realismo que se atingia e pela criatividade dos motivos. Mas, no século IV, há inúmeras referências textuais à produção que se destinava ao mercado. Basta lembrar da fábrica de camas e de facas do pai de Demóstenes (Dem., XXVII, 9) ou de outras ‘fábricas’ mencionadas nos documentos forenses como a de objetos de couro (Ésquines, 1,97) ou a de escudos de Lísias e Polemarco (Lísias, 12,8) e a de Pasion (Dem., XXXVI). A queixa de Aristóteles a respeito da faca de Delfos é reveladora da existência de uma produção que visava basicamente o lucro de mercado: “o artesão que fabrica uma faca de Delfos para muitos usos”, quando, na verdade, “cada instrumento é melhor quando feito para uma finalidade e não para muitas”. (*Política*, 1252b 1-5) De acordo com os comentadores desta passagem, no fundo, esta deveria ser uma faca que serviria como faca, lima e martelo ao mesmo tempo, e é criticada por Aristóteles porque seu valor como objeto de troca é colocado antes de seu valor de uso que ficou comprometido (Meikle, 1994: 55-56). Mas, em que medida a produção para o mercado predominava e dava o ‘tom’ para a economia como um todo? Em que medida outros mecanismos de mercado como a definição dos preços pela oferta e demanda estavam presentes e/ou predominavam?

Os estudos sobre a formação dos preços na Grécia clássica são ainda muito limitados, basicamente porque não temos documentação suficiente e porque a documentação que possuímos não está organizada de maneira a trazer à luz este tipo de informação. O comércio do trigo -- a importação de trigo para Atenas -- é uma das peças chave a respeito de questões como a formação de preços através do mecanismo da demanda e da oferta ou mesmo

a respeito da inflação. Desde o começo do século que depois de obras como a de Gernet e a de Jardé, se admitiu que a aridez do solo ático não favorecia a produção de uma quantidade suficiente de grãos para o abastecimento da região e que, portanto, uma das maiores preocupações do governo ático foi sempre o de garantir a importação de trigo que vinha das regiões do Mar Negro e do Ocidente grego. As flutuações do preço do trigo, atestadas em inúmeros documentos, literários e epigráficos, foram, de modo geral, atribuídas a problemas relativos à oferta e à demanda do produto no mercado mediterrâneo. Há registro de que o Estado intervinha fortemente para garantir um suprimento adequado de trigo no mercado ático e que administrava o descarregamento e a armazenagem do produto. Havia inúmeros funcionários encarregados destas tarefas e ainda havia um controle parcial dos preços a fim de manter sob rédeas os ganhos dos varejistas. É evidente que este é um produto especial, do qual dependia a sobrevivência da cidade e, por isso, recebia um tratamento especial. Discursos de Demóstenes mencionam aumentos de preços de grãos no Pireu (L, 6), a venda de grão por três vezes o preço do costume (XLIII, 31), a chegada de um carregamento e a queda do preço do grão (LVI, 9). Estas passagens demonstram com clareza que havia uma consciência com relação à formação de preços pela oferta e demanda e que esse mecanismo funcionava, ainda que de forma primária e quem sabe apenas para este produto e alguns outros. Muito citada nesse sentido é a passagem de Xenofonte em que ele reconhece que um aumento na oferta de ouro deveria naturalmente reduzir seu preço e aumentar o preço da prata (*Poroi*, IV,10). Em um recente estudo sobre os salários em Atenas na época clássica, também William Loomis postula o funcionamento do mecanismo da oferta e da demanda para a definição de salários, pelo menos durante o século IV a.C. e principalmente no caso dos servidores públicos. Na documentação existente, o levantamento sistemático de todas as referências a salários de qualquer tipo demonstra que, por exemplo, quando os cidadãos pararam de freqüentar a Assembléia (pouca oferta e muita demanda) no final do século V / início do IV, a *pólis* decidiu introduzir o pagamento pela participação: inicialmente um óbolo, foi logo em seguida aumentado para dois e para três óbolos. Loomis postula a mesma razão para os aumentos leves, mas contínuos, de salários durante todo o século IV a.C., pensando sempre na falta

(pouca oferta) de determinados trabalhadores relacionada ao aumento de seus salários (1998: 248-9). Loomis também observa como os salários de sacerdotes e oráculos (bem como o preço de animais sacrificiais) permaneceram estáveis durante toda a época clássica, quem sabe pelo conservadorismo religioso e pela dificuldade em se firmarem relações novas na esfera da religiosidade (Loomis, 1998:86).

Ainda que em certa medida algum mecanismo de oferta e demanda possa ser detectado na definição de alguns preços, não parece ser esta uma prática generalizada sequer em Atenas. De acordo com Millett, é indispensável que se considere sobretudo o conceito de ‘preço do costume’. Aquilo que se oferecia na *ágora* era muitas vezes imprevisível, assim como a demanda para esses produtos. De sorte que os preços poderiam variar dia a dia em torno de um preço costumeiro. Deve ser lembrado que as fontes registram com certa insistência a prática de pechinchar, por meio da qual as relações pessoais interfeririam diretamente na compra e venda dos produtos, que poderiam muitas vezes atingir um preço ‘pessoal’ de acordo com as relações que o comprador mantinha com o vendedor (por exemplo, Teofrasto, *Caracteres*, Descaramento, 4).

Com relação ao aprovisionamento de grãos na Ática, algumas interpretações têm valorizado o desempenho dos grandes produtores da região, que, necessitados de liquidez para saldar pagamentos vinculados às obrigações sociais e políticas como dotes, liturgias, funerais na família, sustento de órfãos, participação ostensiva em festivais religiosos, se voltavam para o mercado. De acordo com Robin Osborne, a análise de alguns discursos do *corpus* demostênico, (o XLII especificamente) demonstra como justamente alguns grandes proprietários investiam em produções rentáveis, como a da cevada ou a de madeira precisamente para poder honrar estes compromissos. Não apenas produziam intensivamente em suas próprias terras, como arrendavam terras públicas para aumentar as suas entradas (1991:140, análise que corrobora Garnsey, 1985). Entretanto, mesmo que tenha existido este tipo de pressão sobre os cidadãos mais ricos, não se pode esquecer que esta era uma parcela menor da população ateniense – Osborne calcula-a em termos de 10% -- e portanto, não se tratava de uma situação que pudesse predominar, já

que o mercado para o interior do qual estes homens ricos eram empurrados era local e a economia que o presidia era extremamente restrita (1991: 141).

Como bem se pode notar por tudo o que expusemos acima, entre os séculos VIII e IV a.C., ocorreram na Grécia transformações fundamentais nos sistemas de trocas entre os homens. Transformações que nem sempre podemos acompanhar com precisão tendo em vista a exigüidade e heterogeneidade da documentação. Entretanto, caminhou-se de uma situação em que relações tradicionais recíprocas prevaleciam para uma situação em que podem ser identificados indícios claros de relações impessoais de mercado. É impossível, entretanto, afirmar que estas últimas predominassem já na Grécia de época clássica e mesmo de época helenística. Assim, mesmo que possamos supor que a *emporía* na primeira metade do século V a.C. estivesse definitivamente consolidada na sociedade grega antes do período helenístico ou, na melhor das hipóteses, antes do século IV a.C., não temos elementos suficientes para afirmar que a produção agrícola ou artesanal era toda ela dirigida a um mercado, visando um ganho a ser obtido por meio de sua venda, ou que a circulação de bens gerava ganhos consistentes que permitissem uma acumulação de riquezas a serem empregadas na produção ou que a procura do ganho mercantil estava de tal modo estabelecida que a oferta e a demanda de produtos fossem manipuladas.

A situação é muito mais complexa. É evidente, por tudo o que já apresentamos, que a partir do período arcaico vários sistemas de troca existiram concomitantemente, que a reciprocidade foi adaptada a situações históricas novas, que as relações de mercado fizeram sua aparição muito modestamente e foram se instalando aos poucos e de modo absolutamente heterogêneo. Além disso, a variedade de realidades concretas do mundo grego -- cada *pólis* com sua administração independente, com sua situação histórica particular -- nunca permitiu que neste quesito houvesse uma uniformidade. Assim, se há elementos comuns a todas as cidades, como a religião (e toda a parafernália que a acompanha), as festas, a língua, elementos artísticos; no tocante às relações de trocas é, sem dúvida, a variedade que predomina. Há esferas de troca que, como vimos, mantêm a reciprocidade, como o comércio externo com o mundo bárbaro, as trocas com os deuses ou com os mortos, a troca entre *póleis* unidas por relações de *philia*, trocas entre cidadãos, vizinhos

ou parentes. Relações impessoais surgem nos grandes portos, nas grandes transações comerciais, como os empréstimos marítimos em Atenas, mas surgem também entre cidadãos em relações estritamente políticas. Vimos também como muitas destas trocas mantêm por muito tempo um caráter ambíguo, em que tanto a reciprocidade quanto a relação de mercado se sobrepõem.

Como afirma Scott Meikle: “É bem verdade que a sociedade antiga não era uma economia de mercado, e este é um dado a se manter em mente quando consideramos questões deste tipo. O produto do trabalho não assumiu universalmente a forma de uma mercadoria ou de valor de troca, já que uma boa proporção da produção visava antes o consumo do que a venda. A cultura comum era inóspita aos valores do comércio e estes não eram admirados ou aplaudidos publicamente; nem a política pública os tinha por guia. Mas, mesmo concedendo a devida importância a essas grandes diferenças e mesmo evitando os exageros modernistas e a falsa assimilação de práticas antigas às modernas, é preciso reconhecer que havia uma boa quantidade deste tipo de comportamento...” (Meikle, 1995:90).

Antes de fechar este esboço do desenvolvimento das trocas entre os homens no mundo grego, cabe ainda uma reflexão a respeito do papel de Atenas neste movimento, especialmente em época clássica. Como vimos, boa parte da documentação mais acessível e sistematizada, bem como boa parte dos estudos, trata desta cidade. Não sabemos em que medida é possível generalizar para todo o mundo grego as transformações que ocorriam na Ática. Sabemos como, durante a vigência da liga de Delos, a influência de Atenas fez com que muitas cidades aliadas adotassem formas democráticas de governo e como as cleruquias constituíam uma forma de ‘exportação’ de modos de vida, de cultos, de costumes. Sabemos também que Atenas, ao mesmo tempo que era um polo de atração para gregos de todo o Mediterrâneo, recebendo uma quantidade incrível de metecos, preocupava-se também em estender sua influência a ocidente (vide a fundação de Túrio em 444 a.C.) e a oriente. Entretanto, é muito mais provável que, no que tange a permanência de relações tradicionais de troca e o avanço de relações mais impessoais, muitas

realidades tenham coexistido, ainda que seja sentida uma tendência geral de instalação de relações de mercado.

A moeda faz a sua entrada na Grécia na primeira metade do século VI, em um momento em que, como vimos, a *pólis* está em franca consolidação, a *emporía* já está difundida, e manifestam-se algumas mudanças na atitude com relação às trocas. E é da moeda propriamente dita que passaremos a tratar agora.

5

Dissemos já de que modo as cunhagens monetárias e as moedas foram vistas desde a Antigüidade como um elemento típico do mercado; elemento introduzido a fim de suprir necessidades operacionais do comércio trazidas por transformações em uma sociedade tradicional. Marca da presença de relações de mercado, à moeda corresponderia um terço da tríade 'cataláctica' formada por 'trocas, moedas, e mercados'. Na verdade, já desde o século V a.C., os gregos intuíram o potencial que a riqueza em forma de moeda possuía no sentido de, ao mesmo tempo participar de transformações importantes nas relações entre homens e, também, promovê-las.

Mas além dos aspectos puramente comerciais/econômicos já percebidos pelos antigos e que prevalecem nas explanações a respeito do fenômeno da cunhagem de moedas, não podemos deixar de lado um aspecto mais amplo, filosófico até, da criação das moedas. De fato, na década de quarenta, Louis Gernet chamou a atenção para a moeda como um dos componentes do processo de reordenação do mundo que teve lugar na Grécia do século VI a.C.. Em vários de seus artigos, analisa a moeda como um reflexo das mudanças profundas que ocorreram no pensamento grego, e demonstra como esta instituição insere-se no trabalho dos 'legisladores' e está atrelada ao aparecimento do Direito. A moeda potencialmente codifica o valor de uma maneira, até aquele momento, impensada (Gernet, 1968).

A partir de uma perspectiva ampla e geral, é, de fato, este o quadro referencial que emoldura a criação e sobretudo a adoção da cunhagem de moedas pelas cidades gregas, no decorrer do século VI a.C.. Entretanto, no

detalhe, a moeda, tanto como instituição quanto como artefato, incorpora um sem número de aspectos que a tornam extremamente complexa, desafiando uma explicação geral e única. Materialização de uma nova forma de pensar, a moeda não escapa de uma atuação na vida das *póleis* e nas relações de troca entre os homens. Relações que, como procuramos mostrar, caracterizam-se pela presença de alguns elementos de mercado mas, no conjunto, estão ainda intensamente impregnadas por mecanismos tradicionais de reciprocidade e de redistribuição. É na sua circulação e no seu uso neste contexto, que a instituição monetária vai adquirindo novas feições e vai se definindo e redefinindo.

Vimos como no século VI e V a.C. as relações de troca estavam em profunda modificação: ao mesmo tempo em que a *emporía* se afirmava, muitas relações tradicionais de reciprocidade permaneciam, transformando-se, adaptando-se. É nesse contexto que a moeda vai atuar, participando das ambigüidades e contradições que identificamos nas relações de troca. A tensão entre relações tradicionais de troca e relações fundamentadas na *emporía* reflete-se também nas moedas e estas relações são transformadas pelo potencial que possui a moeda, como instituição, em se tornar um instrumento eficaz do comércio e um meio poderoso de enriquecimento. O *nómisma* apresenta-se, pois, não raro, como elemento disruptivo de uma ordem existente. Fala-se muito no poder da riqueza na Grécia nos séculos V e IV a.C.. Entretanto, parece-me que não se trata de poder da riqueza mas do poder de um determinado *tipo* de riqueza que somente é possível a partir da criação da moeda.

Na segunda metade do século VI a.C., Teógnis atribui à riqueza um poder subversivo em sua capacidade de mudar o relacionamento entre as pessoas: ao escolher uma esposa, as pessoas preferem a riqueza ao nascimento nobre (183-96). Na verdade, Teógnis denuncia a possibilidade de a riqueza estar nas mãos de *kakoi* e não no círculo dos *agathoi* (Will, 1975a: 243). E não são poucos os exemplos documentados na tradição literária do século V a.C. que revelam um certo desconforto diante do poder que a riqueza começa a desenvolver na subversão de valores morais, de relações tradicionais. O que interessa a respeito deste ponto para o nosso trabalho é que esta riqueza não é mais uma riqueza impregnada de valores éticos/morais

mas é a riqueza que somente a moeda cunhada pode exprimir. É uma riqueza universal que qualquer um pode obter, que qualquer um pode acumular e por meio da qual as pessoas podem ser comparadas. É uma riqueza que pode se transformar em qualquer coisa, que compra tudo. Além disso, não conhece limites e incita as pessoas a acumularem além daquilo que necessitam para suas necessidades básicas.

A epígrafe do nosso trabalho é bem reveladora deste desconforto. Em 441 a.C., Sófocles põe na boca de Créon -- personagem que representa o novo, a ordem da *pólis* -- palavras amargas referentes ao poder do *nómisma*: “Não há planta mais daninha que o dinheiro entre os homens: ele é que subverte o Estado, que arrebatava ao lar o chefe de família; ele é que fascina e perverte os bons e os induz, enfim, à desonestidade. Ele ensina ao homem todas as perfídias e também a não recuar ante a impiedade.” (Sófocles, *Antígona*, 295 ss). Se fôssemos fazer uma tradução literal do primeiro verso desta passagem de Sófocles, teríamos: ‘Não há *nómisma* mais daninho entre os homens do que a prata’. Ora, *nómisma* é justamente a palavra que a partir dessa época começa a se especializar para a designação de moeda cunhada propriamente dita. Na verdade, nesse conceito vem embutido o conceito de *nomos*, lei, aquilo que é convencional, que é aceito por todos. Alguns autores até traduzem esse *nómisma* por meio circulante (*currency* em inglês), no sentido daquilo que tem curso num grupo de pessoas. Por outro lado, a prata designa, sem dúvida, o metal monetário por excelência em todo o mundo grego. E aqui cabe uma distinção porque, de fato, a prata não era o metal mais valioso tradicionalmente na Grécia; o ouro e o bronze são muito mais mencionados em contextos tradicionais (nos poemas épicos, por exemplo) como símbolo de riqueza. O ouro em época clássica foi apenas cunhado em casos de extrema necessidade. O único caso registrado historicamente em época clássica é o de Atenas, no final da guerra do Peloponeso, que para cobrir despesas militares foi obrigada a fundir as estátuas votivas de Níke ofertadas a Atena (Filocoro, *FGrHist* 328). A se acreditar em Aristófanes, este comportamento foi imoral e mostrava a decadência em que se encontrava a cidade (*Rãs*, 718-33). Em época helenística, mencionaremos adiante, o ouro foi cunhado, restritamente e, no nosso entender, em vinculação a determinadas esferas de circulação de riqueza. Dessa forma, deve-se entender que Sófocles,

nestes versos, refere-se especificamente à moeda cunhada e ao seu poder de subverter padrões tradicionais de comportamento.

As passagens em Aristófanes que revelam este desconforto são também inúmeras. Uma delas é, no entanto, gritante. No *Plutos*, a divindade escolhida e que dá o título à comédia é, justamente, o deus-criança, da riqueza agrária. Na comédia, ele é debochadamente representado como um deus cego, senil e que distribui, sem ver a quem, a riqueza ‘financeira’ à qual agora qualquer um pode ter acesso. Aristófanes deplora a mistura de valores, a mistura de grupos sociais, promovida pela nova forma de riqueza que é representada pela moeda.

A mesma idéia de Teógnis a respeito de se dar preferência à riqueza em detrimento das qualidades de nobreza ao se entabular um relacionamento, é recorrente em várias passagens em textos do século V e IV a.C.. A diferença é que, nestes, a referência a uma riqueza ‘monetária’ é mais evidente. Em Eurípides (*Fenícias*, 402-405), fica claro que para se manter amigos, melhor é o dinheiro do que o nascimento nobre. Demóstenes também registra a preferência de uma pilha de dinheiro ao nascimento nobre (XXXVI, 30). Xenofonte afirma que o aceitar dinheiro de alguém, faz com que uma pessoa suporte a forma mais vergonhosa de escravidão (*Memoráveis*, I, V, 6).

Também os dois grandes pensadores gregos do século IV a.C., Aristóteles e Platão, registram esse desconforto diante da instituição monetária. Aristóteles identifica a duplicidade da moeda: de um lado elemento fundamental do equilíbrio e igualdade social e, de outro, fator contrário à natureza na medida em que estimula os homens a procurarem uma riqueza sem fim, além dos limites da necessidade básica de cada um (*Política*, III, 1257a). Aristóteles prioriza o primeiro aspecto da moeda, aquele da sua capacidade de realizar a justiça entre os homens (*Ética a Nicômaco*, 1133b) e o desconforto diante desta instituição passa a ser com relação apenas ao mau uso que dela fazem alguns. Na verdade, fica patente na reflexão aristotélica que a moeda é uma invenção irreversível e que é preciso controlá-la para que ela seja benéfica.

A irreversibilidade da adoção da moeda e a necessidade do seu controle estrito são sugeridas por Platão, com maior contundência. Para ele, no Estado ideal, a moeda deve ser apenas de uso local e ficar absolutamente sob controle das autoridades (*Leis*, V, 741e-742b). Na *República*, tem-se a sensação de que

a moeda é um mal necessário já que os homens precisam trocar na *ágora* os seus produtos e nem sempre ali podem apresentar-se à mesma hora. Segue assim o diálogo entre Sócrates e Adimanto:

-- E então? Na mesma cidade, de que modo trocarão eles entre si os seus produtos? Por causa deles é que estabelecemos uma sociedade e fundamos uma cidade.

-- É evidente — respondeu ele — que por meio da compra e da venda.

-- Daí, resultará para nós um mercado (*ágora*) e a moeda (*nómisma*), sinal dos resultados das trocas comerciais.

-- Absolutamente.

-- Mas se o lavrador, ou qualquer outro trabalhador, tiver trazido ao mercado (*ágora*) algum dos seus produtos, e não chegar ao mesmo tempo que os que precisam de adquirir as suas mercadorias, há de se ficar sentado na praça pública (*ágora*) sem se ocupar da sua atividade?

-- De modo algum — respondeu ele -- mas há pessoas que ao verem isso se colocam neste serviço.... para comprar por dinheiro (prata) aos que precisam de vender alguma coisa, e novamente para vender, por dinheiro (prata), aos que necessitam fazer alguma compra.” (*República*, II, 371b-d).

Apesar de a moeda ser apenas de uso local, Platão estabelece que, quando em viagem para fins de expedições militares ou embaixadas ou outras finalidades definidas pela *pólis*, os homens podem receber moedas ‘helênicas’, mas ao retornar devem devolvê-las à *pólis*. Em caso de desobediência a punição deveria ser severa. (*Leis*, V, 742e –743b).

Por outro lado, em meio a este mal estar, algumas passagens de Eurípides estudadas por R. Seaford (1998:137-138) são reveladoras de como a idéia de moeda ainda está impregnada de valores morais, na medida em que o próprio homem pode ser comparado a elas, com o metal cunhado. Na *Electra* (558-559), Orestes pergunta a respeito do velho que o encara: “Por que ele me olha como se estivesse olhando a uma marca brilhante na prata?”. O procedimento do reconhecimento de Orestes é, nesse passo, comparado à

comprovação da autenticidade de uma moeda. O termo usado para marca é exatamente *charactér*, o carimbo que recebiam as moedas, que comprovava a autoridade que as emitia. A não autenticidade de moedas também aparece na *Medéia* (516-517) em comparação com a falsidade dos homens: “Ó Zeus, por que, do ouro que é falso, tu deste aos homens indicações claras, mas para discriminar-se o homem vil não nasceu no corpo um sinal distintivo?” O ‘sinal distintivo’ de que fala aqui Eurípides é novamente o *charactér*. Na interpretação de Seaford, “Os homens diferentemente do ouro, não podem ser facilmente testados. E, diferentemente das moedas, não possuem um *charactér* em seus corpos.” (1998: 137). Estas passagens demonstram também que, ainda que não se nomeie claramente a moeda, ou sequer denominações monetárias específicas, a idéia de um valor medido por meio de moedas é evidente, mostrando como na segunda metade do século V, a moeda carimbada com um *charactér* já domina como forma de valorização.

Mas, o conceito de moeda aparece, também no século V a.C., irremediavelmente relacionado aos benefícios que uma ordem nova, democrática, promove. Em primeiro lugar, é evidente que medir a riqueza por meio de uma forma móvel, divisível e que pode passar de mãos em mãos, é muito diferente de medir a riqueza por um lote de terra que é imóvel, muitas vezes indivisível e inalienável, que pode pertencer apenas àqueles que são titulados. É diferente também de medir a riqueza por meio de artefatos metálicos ou de outros materiais, que têm uma história de vida específica e que podem circular apenas nas mãos de pessoas que preenchem hierarquicamente os requisitos para dá-los e recebê-los. Neste sentido, a moeda promove uma maior igualdade entre as pessoas, permitindo uma partilha mais justa dos bens, mais compatível com uma ordem nova em que todos são cidadãos e valem por seus méritos. Como bem percebeu Aristóteles, a moeda podia ser uma instituição que permitia a comensurabilidade das obras de cada um e o equilíbrio dos indivíduos e dos grupos (*Política*, 1257 a).

O estudo filológico da palavra que designa moeda na Grécia antiga – *nómisma* -- também aponta para uma interpretação na direção da justiça social. É notável como os gregos custaram a criar um nome que definisse especificamente a moeda. As fontes literárias e epigráficas apresentam tanto *chrémata* quanto *nómisma* para designar riqueza. O termo *nómisma*, que mais

tarde se especializou para significar moeda, apareceu quase duzentos anos depois da adoção da moeda pelas cidades gregas e, mesmo assim, muito timidamente (Will, 1954: 228). Riqueza no século V a.C. ainda era chamada de *chrémata* e esta palavra designava provavelmente muitos tipos de riqueza, a moeda entre elas. Por isso, muitas vezes, *nómisma* e *chrémata* aparecem indistintamente nos documentos. Com Aristóteles, no século IV a.C., o conceito de cada um destes termos fica bem claro: “Nós chamamos riqueza (*chrémata*) todas as coisas que podemos medir com a moeda (*nómisma*) (*Ética a Nicômaco*, IV, 1119 b 26). Atesta-se a consciência da realidade de uma noção totalmente abstrata de valor.

Termos emprestados dos sistemas ponderais que em época clássica designavam exclusivamente denominações específicas, foram adotados desde os primeiros tempos: estateres, dracmas, *litrai*. Mas nas inscrições arcaicas, estes termos estão associados a outros objetos metálicos como *lebetes* (vasos); *obeloi* (espetos); *hydriai* (vasos de água), *stamnoi* (urnas), *pelekeis* (machados duplos) e assim por diante (Melville Jones, 1993:18-33, esp.n.27 e n.39). No contexto em que os encontramos, não temos como saber se designavam moedas ou simples pesos ou medidas metálicas.

Nómisma, como dissemos acima, é uma palavra que incorpora *nomos* que significa lei, aquilo que é aceito, convencionado pela sociedade. Mas, antes disso, com a mesma raiz, o verbo *nemo*, partilhar, distribuir, atribuir, é um verbo empregado desde época arcaica em contextos em que abundam as associações com a noção de medida, com a igualdade, com a proporção. De acordo com Will, a partir da obra dos legisladores é que *nomos* assume o significado de lei, convenção. O campo semântico de *nómisma*, portanto, é o mesmo campo de palavras que estão diretamente associadas a um padrão ético de equilíbrio e de integração do corpo social (Laroche, 1949: 173 *apud* Will, 1954: 227).

Já nos referimos a alguns dos meios criados para a distribuição da riqueza de modo eventualmente mais justo. Conhecemos, com efeito, a instituição do *misthos* e da liturgia, cuja operacionalização deve ter se beneficiado, e muito, da moeda. O elo entre o *misthos* e a moeda é evidente na medida em que esta instituição, estabelece um valor em moeda, primeiro um óbolo e no final do século V, dois e em seguida três óbolos, a ser recebido

pelos jurados pelo trabalho em um julgamento na corte. Efetivamente, a novidade introduzida pelo *misthos* consiste justamente na criação de uma forma de pagamento universal para o jurado – *dikastés* -- que substitui a forma tradicional de pagamento aos heliastas (júri instituído por Sólon), que por seu trabalho recebiam a *trophé*, a refeição ritual (Picard, 1996: 248). Ao invés de recorrer a uma liturgia aristocrática de recolhimento/ preparação dos alimentos como compensação por um trabalho cívico, recorria-se a uma forma impessoal de pagamento que permitia um gasto também impessoal e que diluía laços pessoais que eventualmente poderiam servir de pressão em um julgamento. Não temos qualquer documento que nos permita afirmar -- como Polanyi --, que os jurados com esse dinheiro iam à *ágora* e gastavam em uma taverna comprando um prato feito e quente.... (Polanyi, 1968:312-314). Entretanto, é certo que essas moedas que recebiam, revertiam, com toda a probabilidade, para algum tipo de despesa, para o mercado. É correto, também, afirmar com Gernet que a moeda poderia vir a facilitar todo tipo de tramitação judiciária que implicasse em multas e compensações (Gernet, 1968:137, 301). Com efeito, são inúmeras as inscrições epigráficas que registram a estipulação de multas computadas em moedas. A muito citada inscrição de Eretria, datada do último quartel do século VI a.C., estipula justamente o pagamento de dez estateres em *chrémata dokima* (riqueza testada/comprovada) por uma multa (Vanderpool e Wallace, *Hesperia*, 1964: 381 e Melville Jones, 1993:31-32, n. 48).

Ainda que a liturgia deva ser considerada como uma forma tradicional de contribuição à comunidade, como já dissemos, ela também pode ser abordada do ponto de vista monetário. Efetivamente, a liturgia, assim como o *misthos* e outras formas de liberalidades privadas, podem ser interpretadas como instrumentos reguladores das relações sociais no interior do corpo cívico, na medida em que permitem a circulação da prata entre ricos e pobres. É bem verdade que não possuímos documentação que nos permita afirmar que essas liberalidades eram realizadas em moedas, mas, juntamente com E. Will, podemos supor que assim o fosse (1975a: 245-246). Nesse contexto, a moeda torna-se um instrumento da reciprocidade entre os homens e da redistribuição da riqueza e, neste sentido, do equilíbrio social.

Ainda um outro aspecto da instituição moeda é que a sua universalidade mistura as esferas restritas de circulação de bens e as dilui, alterando

completamente a organização social. Por isso, no século IV a.C., podemos ver em Atenas metecos riquíssimos (como muitos artistas e ceramistas) que apesar de não possuírem a terra e portanto não estarem titulados à cidadania, encontravam maneiras de se destacar e ostentavam em público sua riqueza, além de circular no ambiente mais qualificado no interior da *pólis*. Por isso, também nesta mesma época, escravos podiam reunir uma riqueza incalculável, como os escravos banqueiros, e por meio de suas contribuições em dinheiro para a *pólis*, podiam comprar até a cidadania. Da mesma forma, mulheres começavam a desempenhar funções antes impensadas para elas, como a guarda e o controle dos livros dos bancos (Cohen, 1994:101-110). Talvez por esta razão se queixe Platão: “..até que ponto vai a igualdade e a liberdade nas relações das mulheres com os homens e destes com aquelas!” (*República*, VIII, 563b).

Ao mesmo tempo em que a moeda dilui as esferas tradicionais de circulação de bens, ela mantém vestígios destas esferas mesmo em época helenística e romana. Nesses períodos, um volume considerável de emissões monetárias vinculava-se explicitamente ao pagamento de contingentes militares e então percebemos com clareza como imagens monetárias, metais monetários eram distintamente escolhidos conforme a hierarquia no interior do exército. Nas emissões monetárias de Agátocles, por exemplo, tirano siracusano que chegou inclusive a invadir a África, a imagem de Perséfone, divindade popular é empregada para as moedas que com toda a probabilidade destinavam-se ao pagamento de soldados contratados, enquanto o numerário de ouro com a iconografia monetária inspirada pelas emissões de Alexandre o Grande dirigiam-se, sem dúvida, aos militares mais graduados (Item III-1). Da mesma forma, as emissões monetárias de Pirro, de quem já falamos mais acima, tinham de acordo com metais e imagens, endereços precisos: as de ouro com a efígie de Zeus Dodôneo, para os seus colaboradores mais próximos, e as de bronze, com o tipo popular de Héracles e de Atena, invocando atributos de força e de vitória militar, para os mercenários contratados. Durante o Império romano tornaram-se características as emissões monetárias comemorativas especialmente cunhadas para serem distribuídas à classe senatorial em ocasiões específicas. É notória a instalação do hábito, por exemplo, da emissão de medalhas, como os *contorniatí*, peças

semelhantes a moedas, mas que não tinham curso liberatório e que serviam como dons de prestígio que o Imperador oferecia a seus colaboradores mais próximos (Harl, 1996:207).

Infelizmente, não há documentação suficiente que nos permita rastrear o uso de moedas específicas em esferas específicas de circulação na Grécia de época arcaica e clássica. Mas vimos como em algumas esferas a moeda acompanha a ambigüidade registrada nas formas das trocas: com toda a ‘despersonalização’ das relações que a moeda promove, ela tem um papel fundamental em instituições que primordialmente se fundamentam em relações tradicionais de reciprocidade como o *misthos* e a liturgia. Mas um ponto a se refletir e que permanece em aberto é o papel que a moeda desempenha na própria transformação e despersonalização destas mesmas instituições, e na sua adequação a uma nova organização social que se revela na *pólis*.

Neste sentido, vale a pena lembrar as reflexões de Lisa Kallet-Marx a respeito de uma nova postura diante da riqueza que surge em Atenas a partir da primeira metade do século V a.C. (1994: 244-246). Esta autora parte do episódio registrado por Heródoto (VII, 144) e por outros autores antigos, em versões ligeiramente diferentes (Aristóteles, *AP*, XXII, 7; Plutarco, *Temístocles*, 4, 1-3), episódio no qual Temístocles convence os atenienses a abrir mão da parcela de prata que receberiam em uma distribuição devida a um excedente disponível (das minas do Láurion ou de Maronéia, dependendo da versão), em favor da construção de uma frota. De acordo com Heródoto: “... estavam acumulados no tesouro público dos atenienses grandes somas de dinheiro provenientes das minas do Láurion, e cada cidadão ia receber sua parte à razão de dez dracmas por pessoa; Temístocles os persuadiu então a renunciar a essa distribuição e a mandar construir duzentas naus para a guerra – ele falava da guerra contra os eginetas”. Para Kallet-Marx, o papel de Temístocles foi fundamental na origem de um mote comum durante todo o século V a.C. de que ‘dinheiro é igual a poder’; mote complementado pela idéia de que o poder se fundamenta no gasto (e não inversamente na estocagem – cf. também. Trigger, 1990). Na verdade a autora está interessada em demonstrar o papel fundamental do *rhetor* na moldagem de idéias, na transmissão (ou manipulação) de informações financeiras fornecidas aos cidadãos atenienses e no emprego dessas informações na fundamentação das decisões na

Assembléia. Mesmo que este não seja um tema que interesse diretamente à nossa problemática, a identificação do mote ‘dinheiro igual a poder’ apresenta um interesse especial. Basta lembrar que o poder naquele momento, no caso de Atenas, estava fundamentado na constituição e manutenção de uma frota poderosa e não de um exército de cidadãos. Indagando-se sobre a origem da propriedade pública na Grécia, Lewis notou que a defesa coletiva havia sido o primeiro ponto a ser considerado e completa: “...em um primeiro momento, o dinheiro/as propriedades não eram talvez necessários (a construção de muralhas era mais uma questão de mão-de-obra) mas entrarão em jogo a partir do momento em que o custo dos equipamentos exigidos ultrapassavam os recursos individuais.” (Lewis, 1992: 285). Na expressão ‘dinheiro é igual a poder’ o dinheiro substitui os soldados (Kallet-Marx 1994: 242). O poder de Atenas residia na frota que, sem dúvida alguma, exigia despesas que no sistema político-social existente apenas podiam ser enfrentadas porque a moeda e uma noção de valor abstrata já existiam. Na verdade, a se seguir o raciocínio de Heródoto, qualquer cidadão podia contribuir com uma soma de dez dracmas, soma completamente impessoal e igual à do vizinho, para a manutenção de um benefício – a frota -- à comunidade como um todo. Compra-se indistintamente, com as dez dracmas, a madeira do barco, a mão-de-obra dos construtores ou o serviço dos remadores.

O processo de transformação de uma noção concreta do valor em uma noção abstrata ganha uma nova tonalidade com a introdução da ‘fiduciabilidade’. É preciso dizer que as moedas gregas de época arcaica e clássica (pelo menos durante todo o século V a.C.), ao que tudo indica, tinham um valor intrínseco, ou seja, valiam pelo peso do metal que continham. A manipulação do peso e o curso forçado não é atestado antes do século IV a.C.. Uma tradição escrita menciona que Hípias teria, no final do século VI a.C., em Atenas, mandado recolher todas as moedas para recunhá-las com peso inferior. Entretanto, trata-se de uma tradição tardia, elaborada em um contexto de ‘como dar um jeito de levantar recursos’ e, portanto, não pode ser considerada (Kraay, 1976:59). Também não é atestada em época clássica a contramarcacão oficial de peças, para aumento de valor pelo menos antes de fins do século IV a.C. (Le Rider, 1975:37).

A verdadeira fiduciaridade conhece uma difusão maior apenas a partir do século IV a.C. com a adoção da cunhagem de bronze. Na Sicília, as primeiras moedas de bronze são atestadas já no século V a.C.; mas ali, o uso do bronze como metal monetário tem um respaldo cultural que não é comum na Grécia propriamente dita. A falta de matéria-prima – a prata — aliada à longa tradição de valorização do bronze -- muito mais consistente do que na Grécia continental --, levam-nos a crer que, no Ocidente grego, a introdução do bronze monetário obedeceu a um costume local de medida. São, com efeito, numerosos os tesouros preservados de objetos e fragmentos de bronze em santuários e templos, e em locais esparsos.

Mas, no último quartel do século V e primeira metade do IV a.C., em Siracusa, o estudo das séries monetárias de bronze empreendido pelo professor Ross Holloway na década de setenta, demonstra como os responsáveis pelas emissões realizaram um planejamento e uma reflexão no sentido de organizar séries de prata e bronze em um sistema propriamente bimetalico. Em primeiro lugar, a comprovação da concomitância da circulação de moedas fracionárias de bronze e de prata é um fato que se explica somente no contexto de uma organização precisa, caso contrário, a moeda ruim (de metal inferior) afugentaria da circulação a de metal mais valorizado. Ainda que o bronze fosse um metal prezado no Ocidente grego, a prata era o metal monetário por excelência em todo o Mediterrâneo e, portanto, era mais valorizada do que o bronze. Ora, os siracusanos controlaram perfeitamente um sistema monetário/ponderal em que prata e bronze se articulavam em denominações e frações. Provavelmente estavam atentos para princípios fundamentais necessários ao funcionamento de um sistema bimetalico desse tipo: o valor intrínseco da moeda subsidiária era inferior ao seu valor fiduciário; a quantidade de moeda subsidiária em circulação deveria ser rigorosamente controlada e deveria ser mantida a conversibilidade das moedas subsidiárias contra as moedas de valor intrínseco (Vilar, 1980: 25-32). Entretanto, a aceitação do curso de uma moeda que não possui valor intrínseco, ou possui pouco, implica em um passo importante na direção da consolidação de uma noção abstrata de valor. É justamente para esse ponto que Holloway chama a atenção. A adoção de uma cunhagem fiduciária revela uma separação entre conteúdo e aspecto, entre qualidades inerentes e qualidades atribuídas. E,

para isto, faz-se necessária uma mudança na forma de pensar, o pensamento precisa estar preparado (Holloway, 1979:139). Segundo este autor: “O início da cunhagem de bronze em Siracusa não foi sinal de uma política democrática e nem do crescente comércio varejista na *ágora*. Foi o resultado de uma revolução do pensamento, de uma mentalidade que permitiu ao grego aceitar a moeda como valor simbólico” (1979: 140). É esta fase na história do pensamento grego que viabiliza a difusão de uma moeda sem valor intrínseco, a expansão de uma noção abstrata de valor e uma difusão enorme da moeda cunhada.

*
* *

Deixando um pouco de lado o campo das reflexões sobre a moeda -- nossas e dos gregos -- vejamos como a complexidade das relações de troca na Grécia revela-se também nas moedas, como objetos. A moeda como artefato pode ser analisada a partir de três perspectivas principais: a iconografia monetária, a matéria-prima, o contexto de achado.

Com relação à iconografia, é preciso lembrar que o elemento mais característico da moeda, aquele que de imediato chama a atenção de qualquer um que tome nas mãos este objeto, é a imagem que traz gravada em uma e outra face (tipo monetário). Com efeito, os tipos monetários vêm desafiando os especialistas desde a Renascença. Normalmente são interpretados como imagens emblemáticas ou simbólicas, relacionadas às autoridades emissoras de moedas nas diferentes *póleis* gregas. Nos períodos arcaico e clássico, a maioria dos tipos monetários traz imagens de divindades locais e de seus atributos ou, então, a imagem de alguma característica física regional que permita a identificação da moeda à autoridade que a emite. Desde sempre, estas imagens monetárias têm sido interpretadas como demonstração da religiosidade do antigo grego ou simplesmente como um indício seguro da presença de um determinado culto em uma cidade. Muito embora seja possível explicar por meio destas regras uma boa parte de imagens monetárias gregas de época arcaica e clássica, uma quantidade enorme de tipos resistem à

interpretação. Qual é o significado, por exemplo, da espiga de trigo decorada com um enorme gafanhoto, nas moedas de Metaponto, quando sabemos que este inseto é uma das pragas mais temidas das plantações? Ou o que significa o boi que aparece nas moedas de Síbaris? Trata-se de um produto local? Porque os tebanos escolheram um escudo como tipo monetário? É indicativo de poder militar? Qual o sentido da figura masculina com o braço estendido e com uma outra figura pequenina que lhe corre pelo braço, cena representada nas moedas arcaicas de Caulônia? Quem é a mulher que sacrifica nas moedas de época clássica de Himera? Porque representar uma mulher sacrificando em uma moeda e ainda acompanhada por um personagem que se assemelha a um sátiro, banhando-se em uma fonte? O que significa a escolha do Minotauro, monstro que se alimenta de jovens, como tipo das moedas de Cnossos? O que significa um rosto figurado na carapaça do caranguejo típico das moedas de Acragas? Seria idiossincrasia do artista ou tem um significado político para a comunidade?

Estamos convencidos de que a compreensão dos tipos monetários passa por explanações muito mais complexas do que as simples interpretações que invocam elementos representativos cívicos ou religiosos. Analisar os tipos monetários em um contexto mais amplo, aquele da arte religiosa e dos objetos emblemáticos como escudos, troféus, selos gemas, anéis, pode iluminar aspectos de sua imagética até hoje não percebidos. Podemos sustentar, por exemplo, que os gregos atribuíam uma eficácia mágica às imagens que criavam, pensando aqui também nas imagens monetárias. Para fazer tal afirmação baseamo-nos em estudos a respeito da eficácia que se espera da arte na Grécia antiga, até pelo menos o século IV a.C., quando a arte não possuía uma função puramente decorativa (Spivey, 1996:7 e Faraone, 1992: esp.3-17). Com efeito, a necessidade de afastar o mal, o que chamamos de apotropaísmo, era um elemento fundamental da imagética grega, especialmente quando artefatos simbólicos e emblemáticos estavam em jogo. E as moedas, sem sombra de dúvida, pertencem a esta categoria. Assim, é possível atribuir princípios de eficácia mágica a uma gama bastante grande de tipos monetários que são explicados ainda hoje de uma maneira bastante reducionista.

Na mesma linha de argumentação, não são poucos os tipos monetários que podem ser considerados como divisas para a re-energização de rituais e para a promoção do contato com as forças sobrenaturais sagradas. Jean Bayet já chamou nossa atenção, há muito tempo, para as moedas de Caulônia, onde se vê uma pequena figura correndo ao longo do braço de Apolo. Bayet acreditava ser esta uma representação de uma emanção divina relacionada à natureza do deus e acompanhada pelos outros atributos de Apolo, o cervo e o ramo de louro. Nesta perspectiva, as moedas de Himera, que mencionamos acima, podem ser vistas não apenas como uma simples representação de um sacrifício, mas como uma repetição permanente do ritual, provocando uma recarga de energias (Bayet, 1974: 499-540).

A representação de monstros nos tipos monetários pode também ter um significado que envolva a eficácia mágica. Estas imagens podem ser interpretadas à luz do bem conhecido princípio de *like banning like*, ‘o igual deflete o igual’. Isto significa que por meio da representação de um monstro a intenção seja a de neutralizar o seu poder maléfico através de sua própria representação e, portanto, atuar como um amuleto, aproximando-se das funções dos troféus, destinados a ‘segurar’ no campo de batalha os espíritos dos vencidos. (Itens III-1 e 2)

Com relação à matéria-prima, merece a nossa consideração neste momento o fato de que os gregos tenham escolhido o metal para cunhar as suas moedas. Além de todas as vantagens racionais do metal tais como durabilidade, divisibilidade, portabilidade, vantagens que o olhar moderno reconhece prontamente, o uso do metal como uma mercadoria privilegiada está enraizado, como já tratamos mais acima, em uma tradição mediterrânica muito antiga, mas que também incorporava à riqueza uma eficiência mágica. Louis Gernet exemplifica muito bem o modo como justamente os objetos metálicos, em formatos específicos e em situações específicas, adquiriam poderes mágicos benéficos ou maléficos. Assim, objetos integrantes de uma cadeia de dons e contra-dons, tanto o anel de Policrates quanto o colar de Erifile são dons irrecusáveis mas, portadores de desgraça. Ao contrário, o Tosão de ouro dava ao portador que o recebesse como dom toda a proteção contra o mal, atuando como um talismã.

A especialização do trabalho com os metais, o nível de conhecimento técnico necessário à sua manipulação são dados importantes a serem considerados quando procuramos compreender também as moedas. É sabido que durante muito tempo, nas culturas do Mediterrâneo, os metais serviram para a fabricação não de meios de produção, de ferramentas, mas principalmente de objetos diretamente ligados à reprodução do poder dos dominantes (Servet, 1984:26). Durante muito tempo, pois, os objetos de metal preservaram estas funções políticas e culturais e nos perguntamos se não é o caso de também ver na moeda os vestígios deste traço. Lembremo-nos, ainda, de que o único artesão admitido no panteão grego foi Hefesto, o deus metalúrgico.

Os contextos arqueológicos podem também ser reveladores da natureza das antigas moedas, de suas funções e de seus usos. Infelizmente, pouquíssimas moedas e tesouros monetários possuem o registro de contextos específicos de achados. Parece ser que moedas não eram perdidas nem descartadas na Antigüidade e, portanto, seus vestígios arqueológicos são raros. Outras vezes, a recuperação de objetos tão pequeninos durante escavações de sítios clássicos, mostrou-se problemática. Em primeiro lugar porque a Arqueologia clássica, até pelo menos a década de sessenta, custou a modernizar-se e direcionava-se à recuperação de vestígios mais monumentais do que de pequenos objetos. Veja-se, por exemplo, a publicação das moedas encontradas nas escavações de Morgantina, na Sicília. Este sítio – de ocupação helenística principalmente -- foi escavado por mais de dez anos pelos norte-americanos e é conhecido por um dos achados numismáticos mais famosos, uma vez que revolucionou toda a datação do início da cunhagem romana. Pois bem, das 9898 moedas encontradas e identificadas pelos arqueólogos nos vários níveis da escavação, apenas 836 possuem o registro do local exato de achado! (Holloway *et alii*, 1989). Em segundo lugar, porque uma parcela grande das moedas encontradas em escavações tem um estado de conservação deplorável, impedindo o seu tratamento e a sua identificação.

Ainda assim, é preciso reconhecer que atualmente, também na Arqueologia clássica, vêm se desenvolvendo mais e mais projetos direcionados à recuperação de todo tipo de vestígios arqueológicos e não apenas daqueles

monumentais. Desta forma, é fato que mais moedas – inclusive pequenas denominações -- têm sido recuperadas em contextos arqueológicos precisos, ampliando o quadro de sua distribuição na Antigüidade (Kim, 1999). Teremos, no entanto que aguardar a publicação de resultados para poder manipular os dados para fins de pesquisa.

No presente momento, ainda temos que dizer que a maioria das moedas que conhecemos e que estão acessíveis por meio de catálogos ou em Museus e Gabinetes Numismáticos, provém de achados esporádicos de tesouros monetários ou então de coleções muito antigas iniciadas nos século XVII/XVIII da nossa era.

Por isso, ainda hoje, os estudos numismáticos de distribuição monetária dependem grandemente dos estudos dos tesouros, normalmente encontrados de modo fortuito. Para se ter uma idéia, dos 2387 tesouros repertoriados no *Inventory of Greek Coin Hoards*, não menos do que 90% do total foi encontrado fortuitamente, durante os trabalhos agrícolas, a construção de um edifício ou em trabalhos de jardinagem! (Item II-3)

Em termos de contextos arqueológicos, uma expectativa válida, seria encontrar moedas durante as escavações em *ágorai*. Surpreendentemente isto não ocorre. Tome-se como exemplo as escavações da *ágora* de Atenas. Escavada sistematicamente durante anos, foram encontradas na *ágora* de Atenas 16000 moedas, das quais apenas 84 datadas de época arcaica e clássica, sendo as demais de período helenístico e, principalmente, romano tardio (Kroll, 1993). A questão fundamental que se coloca é que nossos dados podem estar falseados devido à prática da refundição ou a uma escavação desatenta (o que não parece ser o caso da *ágora* ateniense). Sendo as moedas de época arcaica e clássica as que possuíam ainda grande valor intrínseco, podem muito bem ter sido derretidas (ainda que isto dependa de um ritual político complicado) para o reaproveitamento do metal. Mesmo assim, é curioso que apenas 84 moedas tenham sido encontradas na *ágora* de Atenas, cidade que possuía um porto movimentado desde o século V a. C. e que teve muita influência na configuração de um mundo grego novo, caracterizado por relações, em boa medida, impessoais.

Um outro contexto muito explorado pelos arqueólogos são as necrópolis/ cemitérios. Também nestes casos constata-se que são pouquíssimos os

achados de moedas em enterramentos de época arcaica e clássica na Grécia propriamente dita ou em áreas coloniais. Fato que se contrapõe frontalmente a uma tradição escrita bastante enraizada que registra que o morto devia pagar uma taxa para o barqueiro infernal, Caronte, de sorte a ser conduzido ao Hades pelo Styx. Assim escreve Aristófanes (*As Rãs*,139):

“Héracles: Um velho navegante atravessará com você numa barca bem pequena, e você pagará dois óbolos pelo serviço.

Dioniso: É mesmo? Que poder têm dois óbolos!

Kurtz e Boardman, em sua obra clássica a respeito dos padrões de enterramento na Antigüidade grega, assinalam que quantidades pouco significativas de moedas foram depositadas com os mortos em ambiente grego de época arcaica e clássica. (1971:211). Da mesma forma, Morris, em estudo que re-examina toda a documentação a respeito das práticas funerárias comuns na Ática dos períodos arcaico e clássico, registra que apenas 4% dos enterramentos dessas épocas incluíam moedas (1992:106). Em um estudo sobre as tumbas da elite samnita de Poseidônia na Itália do sul, a mesma tendência é constatada por Prisco: apenas uma parcela reduzida do grupo de enterramentos associado aos bens materiais de maior valor apresenta moedas (1980-81:49). Esse último dado é interessante porque aponta para uma tendência comum em ambiente periférico ao mundo grego – principalmente Itália do sul e Europa central --, de utilização de objetos de origem grega (moedas, vasos cerâmicos, armamento) como indicadores de prestígio.

Ainda um outro grupo de documentação associa o achado de moedas, ou de tesouros monetários, a templos e santuários. O professor Stazio, especialista nas cunhagens monetárias gregas do sul da Itália, por exemplo, ao estudar o repertório geral dos tesouros monetários provenientes da época arcaica e início da clássica na Itália do Sul, foi capaz de demonstrar que, destes, os únicos que possuíam contexto arqueológico registrado, que não haviam sido encontrados fortuitamente, foram achados em depósitos votivos (1980: 63).

Tony Hackens, responsável pela publicação de inúmeras coleções de moedas encontradas durante escavações da Escola Francesa de Atenas,

registra, por exemplo, um grupo de moedas, discos monetários e restos metálicos encontrados em um templo de Argos, em associação a um contexto arqueológico do século III a.C. O achado é interpretado por Hackens como a evidência de uma oficina monetária no interior do templo ou, talvez, e com mais probabilidade, o resultado de uma consagração ao templo de ferramentas e de discos fora de uso (*BCH*, 1980: 293-4). Esta interpretação apoia-se igualmente em várias inscrições áticas datadas por Louis Robert de 406 a.C. (*RN*, 1962) e por Melville Jones do início do século IV a.C.. Esses textos e muitos outros datados principalmente do século IV a.C. registram que bigornas, martelos, cunhos (mesmo os quebrados e sem uso) e moedas falsificadas eram guardadas em caixas de madeira, seladas pela autoridade pública e conservadas em um templo.

Melville Jones, em seu catálogo de fontes escritas relativas às moedas da antigüidade grega (*Testimonia Numaria*, 1993) repertoria inúmeras inscrições de dedicações em santuários que mencionam estas caixas de madeira, as ferramentas de cunhagem ou as moedas inutilizadas (n. 169; 170; 186; 185; 161; 165; 166; 174; 178; 179; 185). Neste sentido, o decreto de Nicofonte – uma inscrição ática muito conhecida e muito discutida e datada provavelmente dos anos 370 a.C. -- é um exemplo bastante completo. Nessa inscrição lemos “se tiver a alma de bronze ou de chumbo, ou se for falsificada, deixe-o (o oficial) cortá-la (a moeda) imediatamente e que ela seja consagrada à Mãe dos deuses e deixe-o depositá-la com a Boulé” (Stroud, 1974: 159). O fato de maior interesse é que moedas falsificadas e cortadas ao meio foram, de fato, encontradas durante as escavações do Metroon (templo da Mãe dos deuses) em Atenas, na *ágora*. Temos assim suficiente evidência para afirmar que muitas vezes, ferramentas de cunhar, gastas ou quebradas, discos monetários sem uso e moedas falsificadas, talvez por segurança, mas também de sorte a neutralizar o seu poder maléfico, para torná-los ineficazes, eram consagrados aos deuses em seus respectivos templos.

Com relação a esta problemática, vale a pena retomar as conclusões de Tullia Linders a respeito das consagrações de oferendas feitas aos deuses em templos e santuários, também registradas apenas nas fontes epigráficas. A estudiosa conclui que os objetos ofertados, uma vez consagrados, não podiam mais deixar o templo, pois passavam a integrar a esfera do sagrado da qual

não há possibilidade de reversão. Este comportamento abrangia igualmente o depósito de moedas, principal oferta, por exemplo, nos santuários dedicados à cura, do século IV a.C. em diante. Nos santuários de Asclépios (*IG* II 1019), Heros latros (*IG* II 839-842), Oropos (*IG* VII, 303), as moedas dedicadas, principalmente didracmas, eram refundidas e remoldadas em novos objetos que permaneciam no santuário. Isso, mesmo que o santuário tivesse que realizar pagamentos em moedas para artesãos -- nesses casos, a cidade pagava e não o santuário (Linders, 1987: 116).

A epigrafia também revela em que medida as moedas serviam diretamente como unidade de valor e de registro nos inventários de ofertas e nas contas dos santuários. Nas contas do templo de Apolo em Delos, do século III em diante, entradas e saídas foram calculadas geralmente em moedas. As contas dos templos de Dioniso e de Atena em Heracléia (séculos V a III a.C.), colônia grega do sul da Itália, demonstram que toda a renda vinda das terras arrendadas dos dois deuses eram pagas em cereais e em benefícios à propriedade do deus. De acordo com Ampolo, os templos exerciam uma função importante de distribuição de cereal, impedindo a carestia (1992: 225-226). No caso da cidade de Lócris, também no sul da Itália, os tablets epigráficos do santuário de Zeus (final do século IV e início do III a.C.) também registram que o arrendamento das terras do deus deveria ser pago em medidas de cereal. Entretanto, este registro é acompanhado da equivalência a ser empregada entre o cereal e as moedas (ou pesos?): 1 medimno de cevada = 1 talento, 33 estateres e 15 *litrai*.

Em outro documento epigráfico proveniente do Ocidente grego, da Sicília, datado do século V a.C., também as contas de um templo não identificado aparecem calculadas não em moedas e nem em grãos, ou produtos da terra, mas sim em bens, móveis e estátuas (Ampolo, 1992: 2; Manganaro 1977: 1329-1349).

Na medida em que sabemos que os templos e os santuários tinham uma 'economia' própria, diferente da cidade à qual pertenciam ou estavam próximos, cabe uma reflexão a respeito do papel que eventualmente possam ter desempenhado na difusão da moeda como instrumento de troca, como instrumento de medida. Efetivamente, os santuários criavam a demanda para certos bens estimulando a sua produção e provendo os produtores de

compradores que de outra forma eles não teriam. As escavações arqueológicas cada vez mais trazem à luz os vestígios de oficinas artesanais, de cerâmica, terracota e até metalúrgicas, nas imediações dos santuários; oficinas que provavelmente supriam os fiéis de produtos a serem ofertados durante os festivais e competições (Morgan, 1994:186).

As inscrições que registram os bens de templos e santuários são, portanto, reveladoras dessa infiltração do uso da moeda como medida de conta. Mas, o surpreendente – pelo menos para os que apregoam uma economia de mercado na Antigüidade grega -- é que até o século III a.C. ainda as moedas se misturam a outros objetos que desde a época homérica eram os detentores de valor e que mesmo nessa época, mais tardia, o poder mágico envolve ferramentas que ‘fabricam o valor’ e objetos consagrados aos deuses que passam a ser sua propriedade são insubstituíveis.

Sitta von Reden escreveu que “os estudos mais interessantes são aqueles que consideram que o dinheiro criou um novo conceito de valor que por sua vez transformou tanto o pensamento quanto à troca” (1994:172).

Eu diria que a sociedade grega elaborou uma nova concepção de valor e a moeda (e não o dinheiro em geral) entrou para expressá-la. Digo moeda porque, de fato, o *one purpose money*, se formos acompanhar a definição elaborada por Polanyi, existiu muito tempo antes da cunhagem de moedas metálicas. A moeda é, potencialmente, o primeiro *all purpose money*. Acredito que a cunhagem de moedas tenha sido uma invenção irresistível e adotada tão rapidamente por tantas *póleis* porque adequava-se perfeitamente ao processo mais amplo de codificação que teve início já desde o século VIII a.C. Efetivamente, podemos dizer que a cunhagem é a consequência da passagem de uma noção concreta de valor para uma noção abstrata de valor, uma noção universal, positiva. A intervenção direta/física das moedas na troca não foi, nesse sentido, uma necessidade vital. E isto explicaria o porquê de as moedas não terem sido emitidas em quantidades suficientes para suprir todas as trocas comerciais que ocorriam. O fato de que as moedas existiam como maneira de avaliar bens e serviços era suficiente. Na relação tradicional, pautada pelo prestígio, troca de dons, reciprocidade, redistribuição, os objetos que circulavam tinham um *pedigree*, uma história própria. Além disso, circulavam

em esferas restritas. A cunhagem podia potencialmente transformar tudo isso, misturando objetos de *pedigrees* diferentes e misturando esferas sociais, já que era um *all purpose money*.

Entretanto, esta potencialidade -- insuspeitada no início -- de dissolver valores e relações tradicionais não será realizada até muito tempo depois da introdução das moedas. A própria demora na aceitação da fiduciaridade fala a favor desta idéia. A sociedade grega tinha ainda que passar por muitas transformações antes que a cunhagem de moedas preenchesse todas as suas potencialidades. Essas transformações foram ao mesmo tempo provocadas pela existência de um *all purpose money*, pela existência da moeda. Durante todo o período arcaico e o clássico, a moeda participou e era um elemento típico de uma sociedade fortemente *embedded* em que honra, prestígio e religião misturavam-se no funcionamento das relações de troca entre os homens.

A capacidade da moeda de atuar em um ambiente fortemente caracterizado por relações tradicionais e de circular no sistema de dons e contra-dons e ao mesmo tempo de promover as relações de mercado é o que marca a sua natureza tão ambígua e multifacetada. Esperamos que nos textos a seguir estes aspectos fiquem ainda mais claros.