

ANOTAÇÕES SOBRE A REPRESENTAÇÃO DE MONSTROS NAS MOEDAS GREGAS*

*Maria Beatriz Borba Florenzano***

FLORENZANO, M.B.B. Anotações sobre a representação de monstros nas moedas gregas. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 5: 223-234, 1995.*

RESUMO: Se quisermos compreender o caráter da moeda na Antiguidade grega é indispensável que a analisemos sob diferentes pontos de vista. Com efeito, a moeda além de instrumento de troca e de medida de valor, participava de um conjunto mais amplo de objetos impregnados de funções mágicas ou religiosas. À própria imagem escolhida como tipo monetário, subjazia um caráter apotropaico – “alexíkakos” – que ao fixar uma energia divina invocava proteção. Neste sentido, a representação de monstros atuava como uma fixação de poderes maléficis de sorte a anulá-los, de acordo com o princípio da magia simpática de que “o símile bane o símile”. Por outro lado, como objeto, a moeda poderia funcionar como amuleto, se pendurada ao pescoço. Quando deixada em locais sagrados, cumpria a função de aplacar alguma divindade de sorte a dar proteção ao ofertante.

UNITERMOS: Função apotropaica da moeda grega – Monstros e apotropaismo – Moeda como amuleto.

As imagens monetárias na Grécia arcaica e clássica

Ao estudarmos as imagens representadas nas moedas gregas, o que primeiro salta aos olhos é, sem dúvida, a sua grande variedade. Em sendo a emissão monetária um monopólio do Estado e em estando a Hélade dividida em inúmeros pequenos Estados, nada mais natural que cada um tivesse a

sua própria moeda. Era, com efeito, o que ocorria: cada cidade-estado suficientemente rica para ter acesso a um metal precioso (em especial a prata) e para manter atividades que implicassem o uso da moeda, tais como o comércio, a execução de obras públicas, a arrecadação de impostos, a guerra, emitia, ainda que nem sempre com regularidade, suas próprias moedas.

Apesar da enorme variedade de tipos monetários¹ que esta prática provocava, é possível, hoje,

(*) Devo a Thomas Martin a idéia desta reflexão sobre a representação de monstros nas moedas gregas. Agradeço a ele a oportunidade de expor minhas idéias e de discutí-las com classicistas durante uma palestra no Holy Cross College (U.S.A.) em 1994. Uma primeira versão deste texto foi apresentada durante o Encontro Nacional da SBEC de 1995, no Rio de Janeiro. Agradeço a Haignanuch Sarian os comentários feitos na ocasião e as indicações bibliográficas principalmente no que diz respeito às comparações de representações monetárias com a iconografia das gemas e dos amuletos antigos. Por fim,

sem o estímulo dado pelo Grupo de Trabalho sobre “Os Sentidos do Apotropaico”, organizado pela própria Profa. Sarian, e sem a troca de idéias sobre a religião grega com Elaine Hirata, este pequeno artigo não teria sido possível.

(**) Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

(1) “Tipo monetário” é o termo técnico empregado em estudos numismáticos para indicar o conjunto das representações de anverso e de reverso de uma moeda.

identificar um traço comum a uma boa parte dessas representações. Este traço diz respeito à íntima associação dos tipos monetários gregos com o poder emissor. É ponto pacífico entre os especialistas que as moedas gregas trazem figuras de significado emblemático e heráldico que revelam características específicas do Estado emissor: elementos do reino vegetal ou animal, referências imediatas aos produtos típicos ou a aspectos físicos da localidade (a vinha em Naxos, a espiga em Metaponto, o atum em Túrio; o *silphium* em Cirene); divindades cultuadas regionalmente ou fundadoras da pólis e os seus atributos (Taras e o golfinho em Tarento, Atena e a coruja em Atenas, Zeus e o raio em Olímpia); elementos foneticamente relacionados ao nome do Estado emissor (a foca Φώκη em Focéia, a rosa ῥόδον em Rodes, o aipo σέλινον em Selinonte, a foice ζάγκλον em Zancle).

Estas representações figuradas encontravam seu caminho nas moedas gregas por motivos muito variados. São representações geográficas ou mítico-religiosas que de uma maneira ou de outra satisfaziam as necessidades do poder político constituído fosse ele democrático, oligárquico, tirânico. Assim, eram escolhidos tipos que simbolizavam a comunidade como um todo, outros que serviam para divulgar o prestígio de governantes únicos e outros ainda que se referiam claramente a grupos pequenos que haviam se instalado no poder da cidade. A moeda, através destas imagens emblemáticas, foi, durante toda a Antiguidade, um importante veículo de afirmação política, que ultrapassava os limites mais estreitos do poder emissor e se impunha no mercado diante das outras comunidades, próximas ou distantes.

Do ponto de vista de uma interpretação geral como esta – que é comumente adotada para a iconografia monetária grega e pela qual um tipo monetário é o emblema de alguma qualidade característica, de alguma virtude ou vantagem do poder emissor – como encaixar, como entender, a representação de monstros nada benfazejos? Como compreender a imagem do Minotauro das moedas de Cnossos, monstro nascido de uma união entre Posidão e Pasífae, mulher de Minos, e que, aprisionado no labirinto, devorava jovens todos os anos? Que interpretação dar à Quimera das moedas de Sicione, animal fantástico, meio leão e meio cabra e serpente que devastava plantações e que vomitava chamas? E porque a Gorgona aparece nas moedas de Neápolis, o Pégaso nas de Corinto, a pantera alada

nas de Panticapeum, o grifo nas de Abdera e nas de Teos, o hipocampo nas moedas de Siracusa ou o touro adroprosopo em tantas moedas como as de Gelas, Neápolis na Campânia, e as da Acarnânia?

É evidente que todas essas representações têm a ver com algum episódio lendário da cidade emissora: o Pégaso, afinal, foi domado por Belerofonte no local da fundação de Corinto, a pantera alada era a guardiã das minas de ouro setentrionais, o touro androprosopo era a figuração do poder fertilizador dos rios e assim por diante. Mas porque justamente monstros são os escolhidos para simbolizar a cidade emissora e não outros heróis ou divindades protetoras?

A resposta a esta questão só pode ser encontrada, no nosso ver, através de uma análise da iconografia monetária grega feita à luz das práticas religiosas e da religião grega como um todo; através da definição de pontos de comparação entre as imagens monetárias e as outras imagens criadas pelos gregos e através da compreensão do objeto “moeda” não apenas como uma medida de valor e um instrumento de troca mas como um suporte especial de imagens religiosas.

O que são monstros

Começemos pela definição de monstro. Em português, a palavra monstro designa “tudo o que é contra a ordem regular da natureza” ou ainda “um animal que no todo ou em algumas das suas partes se afasta da estrutura ou da conformação natural dos da sua espécie ou sexo” (*Dicionário da Língua Portuguesa* de Laudelino Freire). Esta é a definição dada também por Festo (146, 32) aos monstros: “chamamos monstro aquilo que excede os modos naturais: por exemplo, uma serpente com pés, um pássaro com quatro asas, um homem com duas cabeças, um fígado que se dissolve na cocção”. Já Lucrécio (V, 837-854 e 878-924) nos diz que monstros são, por um lado, os órgãos dispartados, que nascidos da terra estão destinados a perecer imediatamente, sem responder aos *foedera naturai* e, de outra parte, são as imagens mentais puramente oníricas que pela união de elementos heterogêneos fazem crer na existência de seres vivos tais como os centauros.

Acrescente-se a estas definições o fato de que em latim, normalmente, a palavra *monstra* (neutro plural) podia também designar um fato prodigioso,

uma mensagem ou um aviso dos deuses os quais valiam-se de uma anormalidade da natureza para se manifestar (por exemplo, Cícero, *De Divinatione*, 1, 93). Neste sentido, é que Festo faz referência ao fígado empregado pelos áugures para suas adivinhações que, anormalmente, se desfazia na cocção. Este emprego da palavra *monstra* remete-nos à própria origem religiosa da palavra e ao envolvimento destes seres anormais com algum tipo de poder divino (Bayet, 1974: 687).

Entre os gregos, ainda que a literatura e a mitologia estejam repletas de seres monstruosos, não conseguimos encontrar um termo único que pudesse ser aplicado a todos os seres fantásticos. Cada monstro, com a sua disformidade peculiar, recebia um nome específico, como a Medusa, o Minotauro, os Hipocampos, a Quimera, e assim por diante. Podem receber também um adjetivo como a Equidna que em Hesíodo é definida como πέλωρον, isto é, de tamanho exagerado e, portanto, monstruosa (*Teog.*, 297). De toda forma, é possível classificar os “monstros” gregos em quatro categorias: 1. os seres humanos de estatura simplesmente exagerada; 2. seres humanos com alguma característica extraordinária, como por exemplo excesso ou deficiência de membros e órgãos normais; 3. criaturas combinando as formas de dois ou mais animais; 4. criaturas combinando as formas humana e animal (Harvey, 1987: 346). São todos seres que possuem poderes especiais, que diferem em muito das capacidades puramente humanas.

Alguns autores foram procurar a origem dos monstros da arte e da literatura grega e romana nas chamadas “civilizações da caça” do paleolítico superior (Bayet, 1974: 687-705).

Em uma economia fundamentada na destruição dos animais para a alimentação e ao mesmo tempo na sua preservação e continuidade, faziam-se necessários alguns procedimentos que garantissem a sobrevivência do grupo. Entre estes procedimentos encontramos as pinturas realistas de animais nas cavernas que foram interpretadas como uma busca de eficácia na caça: é como se a representação realista dos animais mortos criasse as condições necessárias à sua ressurreição, o que era indispensável para a continuidade do grupo. Ao representar o animal, vítima nas caçadas, o homem procurava captar suas energias em um desenho, possibilitando que ele continuasse vivo.

Por outro lado, as escavações arqueológicas em sítios do paleolítico superior e a comparação

etnográfica com comunidades caçadoras do norte da Europa mostraram como este tipo de sociedade preservava alguns ossos – o crânio e os ossos longos das pernas –, a pele ou o focinho dos animais caçados, partes que eram integradas em rituais propiciadores da preservação da espécie (Bayet, 1974: 694).

Da mesma forma, o chamã que realizava os rituais indispensáveis ao sucesso das empreitadas humanas, vestia-se com máscaras ou com a própria pele do animal, tanto para mimetizá-lo e assim poder dele se aproximar, quanto para impregnar a si próprio e o grupo das qualidades superiores dos animais, *i. e.*, para melhor ver, melhor escutar, ser mais rápido de sorte a poder dominá-los. É preciso lembrar que há pinturas em cavernas da época do paleolítico superior (Caverna de Trois Frères, na França) que representam figuras estranhas, provavelmente seres humanos disfarçados de animais. Talvez, possam ser vistas aqui as representações de chamãs com sua indumentária ritual, aparecendo como figuras anômalas, misturadas, meio homem, meio animal. Ainda de acordo com Bayet, são estes os primeiros monstros, criados voluntária e artificialmente pelos homens (1974: 710).

Em qualquer caso, tanto considerando as pinturas realistas quanto os rituais em que o chamã se apropria dos poderes animais, o que se procura é a eficácia, a consecução de um objetivo definido, a caça e a sua constante reprodução.

O monstro de época clássica descende desta valorização de poderes animais que era tão específica das “civilizações da caça” pois, é através de uma acentuação dos poderes de um ou outro animal que se define a fórmula desses seres fantásticos de época grega e romana. Estes podem ser definidos como “formas imaginárias de um conjunto pseudo-orgânico que evoca um ser com múltiplos poderes, não valorizados por atributos, mas que concentram em seu próprio corpo as forças que não são oferecidas pela natureza.” (Bayet, 1974: 722). Mesmo que mais tarde – entre os gregos e os romanos –, estes seres fantásticos tenham suas funções modificadas e reduzidas e que de seus poderes exclusivos não dependesse mais a sobrevivência do grupo, eles ainda são seres que concentram uma força extraordinária, fora do que a natureza pode proporcionar aos seres comuns, força que pode eventualmente ser dominada pelo homem e colocada à sua disposição.

O monstro é, então, um ser que soma as qualidades do homem ou de um animal àquelas de um

outro ser e que por isso possui poderes incomuns. O que é um pégaso a não ser um cavalo que dotado de asas aumenta ainda mais sua velocidade? O que é o Minotauro, além de um homem que dotado de uma cabeça de touro, dá maior intensidade à sua força bruta ou à sua força de fertilidade? Ou a Quimera que reúne em um único organismo as qualidades de três animais?

A “eficácia” da imagem

Outro traço que nos interessa nas pinturas realistas feitas no interior das cavernas em época pré-histórica, diz respeito à eficácia de uma representação figurada. Trata-se da questão de que os antigos atribuíam certos poderes às imagens; que esperavam algum tipo de ação delas, da mesma forma que tinham a expectativa de que os rituais que executavam para os deuses fossem eficazes. Entre essas imagens, as imagens dos monstros tinham uma eficácia própria.

Mas, que tipo de eficácia os gregos, especificamente, esperavam das imagens? No caso da Grécia pré-clássica, acreditamos que ela estivesse muito ligada à forma de religiosidade que nesta época seguia basicamente o princípio do *do ut abeas*, ou seja “eu dou para que você possa ir embora e ficar longe” e não a fórmula que mais tarde predominou na Grécia do *do ut des* segundo a qual “eu dou para que você me dê” (Harrison, 1961: 7). Assim, podemos dizer – de uma maneira simplificada – que rituais, sacrifícios, libações estavam vinculados à vontade de afastar possíveis males provocados por forças desconhecidas, espíritos, fantasmas, demônios – *δαίμόνια* – como os gregos chamariam. O caráter de **proteção** da religião grega nesse período, se não predominava, era responsável por uma boa parte dos rituais realizados e, sem dúvida, por uma boa parte das imagens criadas (Faraone, 1992: 10).

Mas através de quais mecanismos poderia ser atribuída “eficácia” protetora às imagens? Nas cavernas do paleolítico superior, supõe-se que o realismo das representações garantia a reprodução dos animais mortos, protegendo, portanto, o grupo da escassez de caça. Como vimos, a representação fiel do animal vivo parecia querer mostrar que ele sempre estaria vivo, à disposição do caçador. A pintura conservaria, assim, a energia do animal.

É possível dizer que entre os gregos, assim como entre os homens das “civilizações da caça”,

a imagem tinha o poder de fixar determinadas energias; de colocá-las sob controle e ao mesmo tempo de propiciá-las. Esta crença fundamentava-se na crença comum entre os povos pré-industriais – e os gregos não eram uma exceção – de que certos objetos como as pedras, as plantas, os animais ou mesmo qualquer objeto fabricado pelo homem, poderia ter – devido a circunstâncias particulares – um poder ou uma energia interna denominada comumente pelos antropólogos como *maná*. De acordo com a mesma crença, uma imagem pode substituir em alguma medida a “energia” de um objeto. Assim a representação de uma lança, de um raio, de uma espiga de trigo, de um animal, e, porque não, de uma divindade, estariam igualmente impregnadas de energia. Através da representação de um objeto ou de uma divindade, o homem procedia a uma recarga ritual da sua energia interna. Da mesma maneira que um sacrifício ou uma libação repetiam ritualisticamente um episódio mítico, renovando sua eficácia e força. (Eliade, 1954: 31-35).

Muitos outros rituais também tinham essa função de fixação e de controle de energias – *δαίμόνια* – que poderiam tornar-se perigosas. Entre os gregos (e entre muitos povos, mesmo em época contemporânea) é necessário, por exemplo, enterrar o morto de acordo com rituais determinados para que sua “alma” não vague solta pelo mundo fazendo o mal para os vivos (Kurtz e Boardman, 1971). A mesma crença está por trás do costume – documentado na Grécia desde época arcaica – de erigir um troféu depois de vencer uma batalha, usando para tanto as armas dos vencidos para que suas “almas” fossem “presas”, colocadas sob controle, e não voltassem para uma vingança sobre os vitoriosos (Picard, 1957: 25-26).

Em seu estudo sobre o poder mágico das estátuas na Grécia arcaica e clássica, Faraone (1992) demonstra como os gregos acreditavam na força e no poder destes objetos. Segundo os estudos deste autor, na Grécia clássica, estátuas de deuses e de outras divindades podiam aparecer danificadas propositalmente, como para eliminar o seu poder. Outras vezes, estátuas eram colocadas nos limites da cidade com a finalidade clara de afastar os inimigos – como a estátua de Apolo mirando suas flechas envenenadas em direção oposta à da cidade, ou seja contra eventuais inimigos (Faraone, 1992: 61-62). Muitas delas eram posicionadas às portas das casas ou em cruzamentos (id.: 7). Outras eram

ainda trancadas em templos a fim de que suas energias maléficas não se espalhassem (id.: 74 e ss.).

Ao conceber uma imagem, o homem traça cada detalhe, mede, calcula cada proporção e, portanto, aprende a conhecer e assim a controlar o que está reproduzindo. Uma imagem carregada de energia, deve ser, sem dúvida eficaz. Ao representar um objeto (uma arma, um escudo, uma espiga) ou uma divindade, a sensação deve ser de controle sobre aquelas energias representadas, de ordenação destas energias e de eventual uso em favor próprio.

Ainda um outro conceito deve ser lembrado com relação à eficácia de uma imagem. Trata-se do raciocínio – característico da religião antiga – de que alguém pode combater uma energia indesejada com uma energia igual a ela. Como se fôssemos combater o fogo com o próprio fogo; o princípio que em latim se exprime através da locução *similia similibus curantur* ou em inglês *like banning like* (Faraone, 1992: 36-38 e Siebers, 1983: 1 e ss.). Existem inúmeros testemunhos seja de época arcaica, clássica ou helenística, que mostram como os gregos se valiam deste tipo de procedimento para afastar certos tipos de problemas. O exemplo mais elucidativo e nítido é o da cabeça da Gorgona: Perseu carregava a cabeça maltratada de Medusa como uma prova de que ele a matara e ao mesmo tempo a fim de proteger-se e afugentar quem o perseguia. Mais tarde, ele a dá para Atena, sua protetora, que a coloca em sua égide, tornando-se o exemplo mítico que será repetido cada vez que o *gorgoneion* é colocado sobre um escudo, equipamento militar defensivo, por excelência.

O mesmo conceito está por trás do caráter protetor que era atribuído ao espelho no mundo grego e romano e em muitas outras sociedades. Um espelho colocado à porta, supostamente deveria afastar – ao refletir a mesma imagem – os males que por ali se apresentassem (Budge, 1978: 489).

O caráter apotropaico das imagens monetárias

Se inserirmos as representações monetárias neste contexto mais amplo da religião e da magia gregas, veremos que as representações de monstros fazem tanto sentido quanto aquelas de divindades fofinhas ou de seus atributos.

Devemos considerar que também as divindades olímpicas por mais generosas e, digamos, “ben-

fazejas” que fossem, sempre tinham um lado aterroizante. Quando enfurecidas podiam trazer à pólis grandes desgraças, como a fome, as epidemias, as pragas. Inútil lembrar aqui os numerosos exemplos de deuses que, contrariados por alguma ação humana, revelavam o seu lado terrível. Zeus, Apolo, Atena, Ártemis, Deméter, enfim, praticamente todas as divindades do panteão grego tinham poderes que podiam ser dirigidos para um lado e para outro. Todas eram divindades que deviam ser invocadas, propiciadas; todas precisavam ter seus poderes e energias controladas, colocadas “a favor”, exatamente como os monstros.

No caso das representações monetárias, acreditamos que os antigos gregos, ao escolher os tipos que iriam figurar em suas moedas, agiam segundo esse princípio básico da eficácia da imagem. Na moeda, emblema da comunidade ou do poder constituído, a imagem adquiria uma dupla função: não apenas identificava o poder emissor a uma força divina ou extraordinária, como também invocava esta força para a proteção deste.

Muitos dos tipos monetários da Grécia arcaica e clássica – inclusive a representação de monstros – podem, sem dúvida, ser inseridos neste mesmo contexto de fixação e propiciação de poderes extraordinários. Vejamos alguns exemplos. Ao representar a deusa Atena em suas emissões, não estaria a pólis de Atenas invocando a deusa, propiciando-a e, ao mesmo tempo, tomando os poderes dessa divindade como seus próprios? Qual era a expectativa dos acragantinos de Agrigento na Sicília ao representar em suas moedas a imagem da águia de Zeus no ato de estraçalhar uma presa? Não era esse um meio de propiciar o deus, reconhecendo os seus poderes e invocando a sua proteção? Um outro exemplo, que vem da cidade de Metaponto confirma esta interpretação. Em muitas moedas dessa cidade aparece a imagem nítida de um gafanhoto pousado sobre uma espiga de trigo. Metaponto estava localizada, como se sabe, em uma das regiões mais férteis da Magna Grécia e seu principal produto, inclusive para exportação, era o trigo. Ora, todos sabemos que o gafanhoto é uma praga que aterroriza qualquer agricultor. De que outra maneira, portanto, entender esta representação a não ser como um exorcismo contra a praga?

Os princípios da eficácia protetiva da imagem e do “símile bane o símle” podem ser aplicados da mesma maneira na interpretação dos tipos monetários que trazem a imagem de monstros. Não

seria a representação do Minotauro uma fixação da fúria desse monstro e uma maneira de afastar os males da cidade de Cnossos? Não teria a imagem da Quimera das moedas de Sicione a mesma função? E o touro androprosopo identificado aos rios das cidades, imagem tão comum em várias cunhagens da Sicília e da Magna Grécia, não seria uma tentativa de atrair para os cursos de água da cidade a potência fertilizadora dos touros, protegendo a população de secas e da consequente falta de alimentos? Na verdade, toda representação de monstro em moeda pode ter uma explicação semelhante a esta.

Não podemos ignorar, entretanto, que cada imagem monetária tem uma justificativa específica. Como vimos, nada mais natural que Atena fosse representada nas moedas de Atenas, ou Zeus naquelas de Olímpia, ou Taras nas de Tarento. A escolha de monstros como representação monetária, deve também possuir justificativas pontuais em cada uma das oficinas emissoras de moedas. Assim o Minotauro é representado nas moedas de Cnossos e não em outras moedas; a divindade fluvial Gelas – um touro androprosopo – é representada na cidade de Gela, e não em outro lugar; o Pégaso aparece nas moedas de Corinto já que de acordo com algumas tradições havia sido domado por Belerofonte na região; a pantera alada, pela tradição, guardiã das minas do norte, aparece em moedas de Panticapeum às margens do Mar Negro, e assim por diante.

Mas há uma explicação global, que torna as representações de monstros em moedas tão ‘normais’ quanto a de qualquer outra divindade. Esta explicação se encontra na própria religião grega, na crença de que uma imagem podia ser carregada com a energia dos objetos ou das divindades figuradas. No caso específico da moeda, devido ao seu caráter emblemático, a eficácia esperada tinha um caráter protetor, independentemente de ser ela um monstro ou uma divindade olímpica. É este, no nosso entender, o traço comum que está por trás da escolha das representações de monstros nas moedas da Grécia antiga.

O caráter apotropaico das moedas como objeto

Nossas observações sobre a representação de monstros nas moedas gregas ficariam prejudicadas se não tocássemos, ainda que rapidamente, nas

questões levantadas pela moeda como objeto impregnado de magia.

Com efeito, a moeda desde a sua origem possui um duplo aspecto. De um lado tem funções econômicas definidas, como instrumento facilitador das trocas e como medida de valorização de mercadorias. Funções estas conhecidas e que não nos interessam aqui diretamente. Por outro lado, a moeda já nasce entre os gregos modelada por aspectos mágicos e religiosos. Aliás, em praticamente todas as sociedades humanas, os objetos que intervêm nas trocas – pedras, plumas, sementes – e que portanto “transformam-se” em outros objetos indispensáveis à vida, são vistos como manifestações de um poder, de uma força especial, diferente daquela que a posse de coisas comuns oferece às pessoas. Com efeito, já no começo do século, Mauss chamou a atenção para a magia inerente aos objetos considerados valiosos do ponto de vista econômico, do ponto de vista de sua importância ou raridade para um determinado povo (Mauss, 1923-24).

Tomemos a moeda, em primeiro lugar, quanto à matéria prima de que é feita, o metal. No Mediterrâneo especificamente, o metal, desde muito antes da criação das moedas no último quartel do século VII a.C., possuía um enorme valor. A raridade deste material na área, a especialização requerida para o seu trabalho, e mais ainda, a sua grande maleabilidade e a durabilidade e a eficiência dos objetos com ele fabricados, tornavam-no muito valioso. O grande classicista L. Gernet, preocupado com a noção mítica do valor entre os gregos, demonstrou como objetos metálicos encontravam-se no centro de importantes mitos, como aqueles desenvolvidos em torno do colar de Erifila, o anel de Policrates ou o tripé dos Sete Sábios (Gernet, 1948).

Outro ponto a ser considerado é que grandes quantidades de metal cunhado ou metal bruto foram depositadas em templos e santuários em todo o mundo grego, nos períodos arcaico, clássico e também helenístico. Por uma questão de segurança ou por uma questão religiosa, o metal, fruto de taxas cobradas ou de oferendas, misturava-se aos bens de uma divindade. Os templos e santuários funcionavam como repositórios das riquezas em metal das cidades, ofereciam a elas empréstimos e, portanto, funcionavam em muitos casos como verdadeiros “bancos” (Bogaert, 1968: 279 e ss.). Os monarcas helenísticos entre tantos outros comandantes militares, quando necessitados de recursos para dar continuidade às suas campanhas, não he-

sitaram em assaltar templos e santuários. O castigo divino não tardava também em acometê-los: suas frotas eram destruídas, seus exércitos atacados por epidemias (por exemplo, Diod.Sic. 27,4,3, sobre o ataque feito por Pirro ao templo de Perséfone em Lócris e o consequente castigo).

Havia, portanto, qualquer coisa de sagrado a respeito do dinheiro, da riqueza contada em metal na antiguidade grega.

No caso das moedas propriamente ditas, i.e., estes pequenos discos metálicos com impressões gravadas de ambos os lados, há mais do que simplesmente o metal e a imagem. Aprofundando-nos no estudo dos usos que os antigos gregos faziam destes objetos, veremos que além de instrumento de troca e de medida de valor, a moeda podia ser usada como um amuleto ou como um talismã.

A função destes objetos é a de proteger o portador de qualquer malefício (amuleto) e de acentuar a sua potencialidade e sorte, trazendo-lhe benefícios (talisimã). Amuleto e talismã são os dois lados de uma mesma crença. O amuleto é fabricado para repelir o que é prejudicial e o talismã para incitar o que é benéfico. O uso deste tipo de objeto – amuleto ou talismã – repousa na crença de que as qualidades de uma coisa pode ser transmitida a quem a usa pelo contato (Gaster, 1987: 243-246).

Ora, são inúmeras as referências a moedas utilizadas dessa maneira na Antiguidade. Em primeiro lugar, chamamos a atenção para as moedas encontradas em contextos arqueológicos que trazem perfurações. Estas foram algumas vezes interpretadas como “testes” da qualidade do metal. Entretanto, estes testes eram executados de muitas outras maneiras como, por exemplo, a raspagem das bordas de uma peça ou a retirada de pequenas porções de sua superfície. É muito mais provável que as perfurações regulares encontradas em moedas gregas, assim como aquelas da Idade Média (época para a qual existem quer documentos materiais quer textuais sobre o assunto), tenham tido o propósito de prender a moeda junto ao pescoço, tornozelo ou punho (Gorini, 1978: 83).

Um outro uso da moeda com funções de amuleto/talismã é atestado na Grécia antiga através tanto de achados arqueológicos quanto de textos de autores antigos. Pausânias, por exemplo, cita explicitamente como as pessoas curadas por conselho oracular depositavam moedas de ouro ou de prata na fonte junto ao santuário de Anfiarau, em Oropos (I,34,3); ou ainda como para se obter um bom orá-

culo através da estátua de Hermes no mercado de Farai, era preciso depositar uma moedinha de bronze (VII, 22, 2). Escavações arqueológicas têm trazido à luz inúmeros achados de moedas esparsas depositadas em pequenos santuários agrestes, localidades sagradas, bicas de águas, fontes naturais de águas termais, pequenos lagos ou bosques. Também nos recintos sagrados de grandes santuários como os de Olímpia, Delfos e Dodona, foram encontradas moedas de pouco valor, sem dúvida depositadas como oferendas a alguma divindade, na expectativa de uma proteção contra algum mal. Estas moedas são, na maioria, peças que estavam em circulação no momento do depósito ou então peças fora de uso, danificadas, obliteradas. Outras ainda, eram fabricadas nos grandes santuários para a finalidade específica de serem ofertadas e eram possivelmente adquiridas pelo ofertante no próprio local (Gorini, 1978: 89).

Vale a pena ressaltar, ainda, como também as moedas podem ser aproximadas de objetos que foram fabricados na antiguidade grega com a função exclusiva de servir como amuleto. Refiro-me em especial às gemas gravadas, cuja destinação era, na maior parte das vezes, o engaste em jóias, especialmente anéis. Com relação a esse tipo de objeto existe uma bibliografia exaustiva, sendo o texto de Bonner (1950) o que primeiro classificou de modo mais rigoroso os diferentes tipos destes amuletos. É preciso lembrar que os anéis, de forma geral, eram usados não apenas para afastar o mal como também para atrair o bem. O poeta cômico Antifanes (s. IV a.C.) menciona um anel desse tipo: “Não há nada de errado comigo, e espero que não haja; mas, se depois de tudo meu estômago ou meu umbigo virar, eu tenho um anel, comprado de Fertato por uma dracma” (fr.177 Kock, citado por Bonner, 1950: 4). No Pluto de Aristófanes, o Homem Justo, quando ameaçado por um chantagista, retruca: “Não dou a mínima para você; estou usando este anel comprado de Eudamos por uma dracma” (Pluto, 883, id.).

A comparação das gemas gravadas com as moedas ocorre em primeiro lugar pela proximidade das técnicas de fabricação: gemas e cunhos (matrizes) monetários são gravados pelo mesmo tipo de artista ou artesão, provavelmente com as mesmas ferramentas (Breglia, 1963: 154). As figuras são pequenas – minúsculas até –, devem adequar-se ao contorno oval ou redondo das peças e são gravadas no negativo, isto é, ao contrário. Uma matriz de moeda destina-se a imprimir o emblema

de um poder político em um disco metálico. As gemas gravadas – em especial as que eram engastadas em anéis – serviam como sigilo do proprietário e eram, portanto, também um emblema.

Existem gemas gravadas datadas desde as épocas minóica e micênica. Especialmente no período arcaico, são muito comuns as representações de seres fantásticos, de monstros, de divindades e de alguns animais. A função mágica das gemas é, entretanto, atestada com segurança apenas a partir do século I da nossa era, quando as imagens gravadas passam a ser acompanhadas por fórmulas ou dizeres “mágicos” como “concede-me uma graça”, “dai-me a vitória”, etc. Contudo, segundo Bonner, não seria abuso de imaginação enxergar um sentido mágico mesmo nessas gemas de época bem anterior ao século I: representações de Apolo, Hermes e Hércules provavelmente “eram usadas por atletas para conseguir sucesso em seus jogos” e imagens de “animais fortes e ligeiros tornaram-se populares por razões semelhantes” (Bonner, 1950: 6). Em época romana, mesmo que muitas gemas trouxessem inscrições, certas representações – especificamente de monstros – bastavam-se a si próprias (Bonner, 1950: 7). A imagem sem inscrições do gênio que possui a cabeça de galo, o tronco de homem e os pés de serpente é, por exemplo, muito comum nas gemas greco-egípcias (Delatte e Derchain, 1964: 25).

Se levarmos em conta o conservadorismo dos rituais e da religião de modo geral, é muito provável que Bonner tenha razão ao atribuir um caráter mágico mesmo às gemas gravadas que não possuem inscrições e que datam de época anterior ao século I a.C.

Ainda com funções de amuleto e de talismã, os anéis metálicos sem engaste de gemas também assemelham-se, do ponto de vista iconográfico, às representações monetárias. M.-A. Zagdoun, classificando cerca de 300 anéis de ferro e de bronze encontrados em escavações arqueológicas em Delfos, registrou a presença de inúmeras imagens praticamente idênticas às imagens de moedas. Esses anéis foram encontrados em contexto datado do século IV a.C., à entrada de uma gruta consagrada a Pan e às Ninfas (Zagdoun, 1979: 113). Eles trazem a representação da cabeça de boi, típica das moedas da Fócida do mesmo período; da abelha; de Hércules com a cornucópia; de Niké coroando um troféu; de Tétis sentada sobre um hipocampo. Para todos esses modelos iconográficos a autora foi capaz de encontrar paralelos muito próximos na cunhagem grega do período, seja da Grécia continental seja da área colonial.

No caso dos amuletos mais recentes, do período romano, foi demonstrada a necessidade que tinham de ser “consagrados” para que realmente tivessem poder. Através de fórmulas mágicas, um oficiante procedia à transmissão de poderes específicos para cada um dos amuletos, de acordo com a finalidade desejada. Com relação às moedas e mesmo aos anéis de metal, não possuímos elementos que permitam afirmar com segurança que passassem por esse ritual. Entretanto, entendemos que a função apotropaica desses objetos não fosse a única e que, portanto, este tipo de “consagração” não era totalmente indispensável. Um escudo portador do *gorgoneion* também não devia ser consagrado ritualmente antes de seu uso; nem por isso a imagem do *gorgoneion* deixa de ser apotropaica.

Conclusões

Segue-se ao que acabamos de expor que se quisermos compreender a moeda na Antiguidade grega é indispensável considerá-la sob diferentes aspectos. Além de uma função econômica como instrumento de troca e como medida de valor a moeda participava – de modo consciente ou inconsciente – de um conjunto mais amplo de objetos que estavam impregnados de funções religiosas e mágicas.

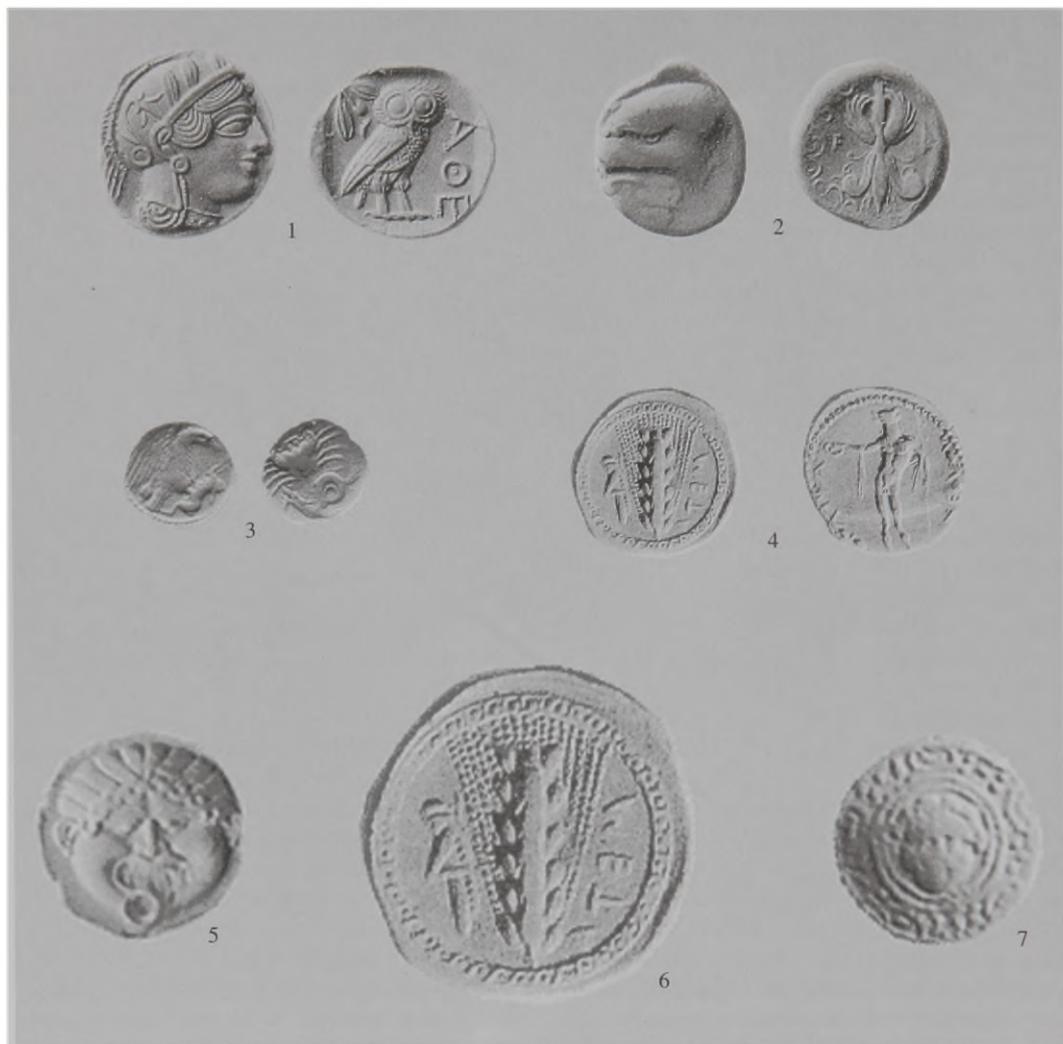
À própria imagem escolhida pelo poder emissor para ser gravada nas moedas subjazia um caráter apotropaico, que ao fixar uma energia divina invocava proteção. Seres fantásticos ou monstruosos, que desde a sua origem mantinham um relacionamento com forças supernaturais, figuravam normalmente como emblemas cívicos nas moedas tanto quanto qualquer outra divindade políade. Como vimos, as representações de monstros atuavam no interior da magia simpática cujo princípio básico do “símile bane o símile” ressaltava a eficácia protetora deste tipo de imagem.

Além da intenção do poder emissor ao escolher um determinado tipo monetário para representá-lo, a moeda, ao entrar em circulação, adquiria muitas vezes, nas mãos dos usuários, poderes especiais. Serviam de amuleto ou talismã quando penduradas a cordões no pescoço, braço ou perna; eram ofertadas em santuários ou jogadas em fontes a fim de propiciar uma divindade. O poder liberatório da moeda oferecia, por fim, ao seu possuidor um poder diferente daquele que a maioria dos outros objetos ofereciam: ele podia transformá-la em outros objetos que necessitasse ou trocá-la por uma proteção supernatural.



Prancha I – 1. Cnossos. Minotauro correndo. S. [SNGCop. 368]; 2. Sicione. Quimera. S.IV a.C. [MAE/USP 75/d.1.2]; 3. Gelas. Divindade fluvial Gelas. S. [MAE/USP66/4.2]; 4. Corinto. Pégaso. [MuBB 49]; 5. Abdera. Grifo. S. VI-V a.C. [BM doubles,1528]; 6. Quios. Esfinge. S. [MHN 18.2]; 7. Idalion (Chipre). Esfinge. [BM doubles,2758]; 8. Siracusa. Hipocampo. S. IV a.C. [MHN 11.62]; 9. Neápolis (Macedônia). Gorgoneion. Moeda perfurada. [BR 62]; 10. Abdera. Grifo. [MHN 13.19]; 11. Macedônia. Gorgoneion no interior de escudo macedônico. S. III-II a.C. [BR258]; 12. Panticapeum. Grifo. S. IV a.C. [BM doubles, 1639]; 13. Samos. Javali alado. [BR 88].

Abreviaturas: MHN – Museu Histórico Nacional/ Rio de Janeiro; MuBB – Museu e Arquivo Histórico do Banco do Brasil/ Rio de Janeiro; MAE/USP – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo; BR – Coleção Bernardo Ramos/ Manaus; BM doubles – *Monnaies grecques antiques provenant des doubles du British Museum des collections de feu le général A.L.Bertier de la Garde et de divers autres amateurs*. Genebra, Naville, 1923; SNGCop. – *Sylloge Nummorum Graecorum. The Royal Collection of Coins and Medals. Danish National Museum*. Vol. 3, Greece: Thessaly to Aegean Islands. Republicação pela Sunrise Publications, N. Jersey, 1982.



Prancha II – 1. Atenas. Atena/Coruja. S.V a.C. [BM doubles, 1984]; 2. Elis. Cabeça de águia/raio alado. S.V a.C. [BM doubles, 2200]; 3. Acragas. Águia dilacerando presa/caranguejo e pistris. S. V a.C. [MHN 10.12]; 4. Metaponto. Espiga com gafanhoto/Aqueloo sacrificando. S.IV a.C. [Noe e Johnston, 311 1/2]; 5. Neápolis. Gorgoneion (ampliação); 6. Metaponto. Espiga com gafanhoto (ampliação); 7. Macedônia. Gorgoneion no interior de escudo macedônico (ampliação).

Abreviaturas: MHN – Museu Histórico Nacional/ Rio de Janeiro; BM doubles – *Monnaies grecques antiques provenant des doubles du British Museum des collections de feu le général A.L.Bertier de la Garde et de divers autres amateurs*. Genebra, Naville, 1923; Noe e Johnston – NOE, S.P. *The Coinage of Metapontum*. With additions and corrections by A. Johnston. ANS, N.York, 1984.

FLORENZANO, M.B.B. Monsters as coin types in Ancient Greece. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 5: 223-234, 1995.

ABSTRACT: If we wish to understand the true character of Greek coins, we are forced to consider it under its several aspects. Besides being a measure of value and an instrument for exchange, coins belonged to a whole set of objects used with magical and/or religious purposes. First of all, we can consider coin types apotropaic in a sense that they were not just plain representations but were expected to have a special efficiency. From this point of view, the representation of monsters would act as a means to fix the monster's energy and at the same time fight it, under the general principle of sympathetic magic of "like banning like". On the other hand, as objects, coins could be used as amulets and/or talismans, when hanged around the neck. Coins could also be offered in sacred places and thus be considered as a protective devices against eventual misfortunes.

UNITERMS: Apotropaic functions of coins – Representation of monsters and the evil eye – Coins as amulets.

Referências bibliográficas

- BAYET, J.
1974 Propos sur les monstres. *Idéologie et Plastique*. Collection École Française de Rome, no. 21: 687-738.
1959 Idéologie et Plastique I: L'expression des énergies divines dans le monnayage des grecs. *MEFR*, 71: 65-106.
- BOGAERT, R.
1968 *Banques et banquiers dans les cités grecques*. Leyden.
- BONNER, C.
1950 *Studies in magical amulets. Chiefly graeco-egyptian*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- BREGLIA, L.
1963 s.v. "Moneta" e s.v. "Glittica". *Enciclopedia dell'Arte Antica*. (Ed.) R. Bianchi Bandinelli. Instituto Poligrafico dello Stato: 152-162; 956-964.
- BUDGE, E.A.W.
1978 *Amulets and superstitions*. Dover Publications, N. York. Ed. original, 1930.
- DELATTE, A.; DERCHAIN, Ph.
1964 *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*. Bibliothèque Nationale, Paris.
- ELIADE, M.
1954 *Tratado de Historia de las religiones*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid. Ed. original, 1948.
- FARAONE, C.
1992 *Talismans and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*. Oxford University Press, N. York.
- GASTER, T.H.
1987 s.v. "Amulets and Talismans". *The Encyclopedia of Religion*. Editor Geral, Mircea Eliade. N. York-Londres. Vol. 1: 243-246.
- GERNET, L.
1948 La notion mythique de la valeur en Grèce. *Journal de Psychologie*, XLI: 415-462.
- GORINI, G.
1978 La pièce comme blason ou talisman. *Diogenes*: 76-97.
- HARRISON, J.E.
1961 *Prolegomena to the study of Greek religion*. The Merlin Press, Londres. 2ª ed., 1907.
- HARVEY, P.
1987 s.v. "Monstros" *Dicionário Oxford de literatura clássica grega e latina*. (Trad. Mário da Gama Kury). Jorge Zahar, R. de Janeiro. Ed. original, 1937.
- KURTZ, D.C.; BOARDMAN, J.
1971 *Greek burial customs*. Thames & Hudson, Londres.
- MAUSS, M.
1923/24 Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques." *L'Année sociologique*, n.s., 1: 30-186.

PICARD, G.-C.

1957 *Les trophées romains*. BEFAR, 187. De Boccard, Paris.

SIEBERS, T.

1983 *The mirror of Medusa*. University of California Press, Berkeley.

ZAGDOUN, M.-A.

1982 Le monnayage grec classique et les bagues de l'antre corycien. *Actes du 9^{ème} Congrès Internationale de Numismatique*. Louvain-la-Neuve: 113-121.

Recebido para publicação em 5 de dezembro de 1995.