



Aluysio Augusto de Athayde Neno

**Por uma antropologia da economia contemporânea:
O Brasil e a moeda**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Valter Sinder

Rio de Janeiro

Fevereiro de 2023



Aluysio Augusto de Athayde Neno

**Por uma antropologia da economia contemporânea: o
Brasil e a moeda**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Valter Sinder
Orientador
PUC Rio

Cesar Claudio Gordon Jr
UFRJ

Paulo Jorge da Silva Ribeiro
UERJ

Fernando Cardoso Lima Neto
PUC Rio

Eduardo de Vasconcellos Raposo
PUC Rio

Rio de Janeiro, 27 de Fevereiro de 2023.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Aluysio Augusto de Athayde Neno

Mestre (2013), licenciado (2010) e bacharel (2010) em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Tem interesses em Sociologia, Antropologia e Economia, com ênfase nos seguintes temas: as representações do dinheiro na cultura, os traços de culturas monetárias nacionais, as situações de “doença monetária”, como a inflação; além da discussão sobre as teorias sócio-antropológicas acerca do passado, presente e futuro do dinheiro, as diferentes facetas do mercado financeiro e as discussões sobre consumo e sociedade.

Ficha Catalográfica

Neno, Aluysio Augusto de Athayde

Por uma antropologia da economia contemporânea : o Brasil e a moeda / Aluysio Augusto de Athayde Neno ; orientador: Valter Sinder. – 2023.

117 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Ciências Sociais, 2023.

Inclui bibliografia

1. Ciências Sociais – Teses. 2. Antropologia. 3. Dinheiro. 4. Moeda. 5. Economia. 6. Sociologia. I. Sinder, Valter. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Ciências Sociais. III. Título.

CDD: 300

Para meu pai, Aluysio Neno (*in memoriam*).
Para Catarina, que já nascerá.

Agradecimentos

Em primeiro lugar a Deus.

Agradeço ao Prof. Valter Sinder, por todo o incentivo, paciência e compreensão. Tenho uma enorme dívida de gratidão para com ele, que me acompanhou desde a orientação no Mestrado, entre 2011 e 2013, e agora se fez também presente como orientador desta Tese.

Agradeço também ao Prof. Roberto DaMatta que, infelizmente, não poderá estar presente na defesa dessa Tese. O presente projeto é, de certa forma, obra também dele. Sou enormemente grato aos conselhos, conversas, puxões de orelha e orientações.

Nesse sentido, agradeço ainda ao Prof. Gustavo Franco que, através das suas aulas na Departamento de Economia da PUC-Rio, pode trazer uma luz para o, na época, projeto da Tese, e que influenciou profundamente esse trabalho que aqui se encontra concluído.

Aos membros da banca e professores da PUC-Rio, Eduardo Raposo e Fernando Cardoso Lima Neto, pela pronta disponibilidade em avaliarem este trabalho e por terem sido membros fundamentais na minha trajetória e na do nosso Departamento.

Sou igualmente grato aos professores Cesar Gordon Jr. e Paulo Jorge da Silva Ribeiro, membros externos da banca de defesa, que tão prontamente aceitaram o convite para examinar este trabalho. Ressalto que conheci o Prof. Gordon através da sua obra *Economia Selvagem* e, tão longo entrei em contato, o professor se fez solícito e interessado. O Prof. Paulo Jorge esteve em minha banca no Mestrado e, mais do que isso, foi o meu primeiro professor, lá pelos idos de 2005 na PUC-Rio. Sempre o admirei como professor e intelectual.

Para além do universo acadêmico, tenho que agradecer à minha família. Ao meu pai, Aluysio Neno, que é a maior influência da minha vida acadêmica - e, claro, pessoal. Infelizmente, ele não estará presente nesta defesa, mas está em cada parte dessa tese. Nunca me esquecerei de nenhum dos seus conselhos, especialmente o “esto brevis, et placebis” (“sê breve e agradarás”).

Sou igualmente grato à minha mãe, Virgínia Neno, pela força, carinho e incentivo, nunca duvidando das minhas capacidades. À minha irmã, Ana Beatriz e ao meu cunhado Lucas, pelo acolhimento nas diversas vezes em que tiver de estar no Rio de Janeiro. Aos meus tios, Wanda e Fernando, que sempre estiveram presentes e prontos a minha ajudar, no que quer que fosse. À minha prima, Denize Dutra, por sempre ter sido um dos meus alicerces e maiores incentivos. Aos queridos amigos que a vida me presenteou, Pedro Salarini, Ramon Campos, Thiago Dutra, Ivan Pacheco, Marcos Milner, Alberto Junqueira, Livia Boeschstein e Laura Rossi, pelas palavras de incentivo, pelos inúmeros desabafos, pelo ombro amigo.

À minha esposa, Isabela Faria, porque sem ela eu não teria dado o ponto final dessa tese. Minha parceira maior, grande amor e que, agora, carrega a minha filha - Catarina - no seu ventre. A Catarina, que já nascerá e que iluminou a minha vida desde que soube da sua concepção.

É imprescindível, ainda, agradecer o amparo e os financiamentos que tornaram toda a pesquisa viável, advindos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e da PUC-Rio. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Por fim, ressalto ainda todo o apoio que eu recebi do Departamento de Ciências Sociais; é inegável que criei laços profundos com todos os seus funcionários, convivendo nesse ambiente desde 2005. Um agradecimento especial à Aline Selder por toda a paciência e prontidão para aplacar as ansiedades e preocupações.

Resumo

Athayde Neno, Aluysio Augusto de; Sinder, Valter (Orientador). **Por uma antropologia da economia contemporânea: o Brasil e a moeda**. Rio de Janeiro, 2023. 117p. Tese de Doutorado — Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Proponho, nessa tese, que pesquisar acerca da moeda é uma forma fundamental de compreendermos a sociedade brasileira hoje, no capitalismo contemporâneo, bem como analisar comportamentos reveladores que se expressam na nossa população há mais de século. Pretende-se “*follow the money*” - na expressão da língua daqueles que parecem mais entender sobre o assunto -, para debatermos a criação, o uso, as definições, e o futuro do dinheiro no Brasil, e em outras partes do mundo. Entre os assuntos que serão tratadas nessa tese, abordarei aquilo que orbita em torno dos “sentidos do dinheiro”, como as representações do dinheiro na cultura, os traços de culturas monetárias nacionais, as situações de instabilidade (de doença monetária), como a inflação; além da discussão sobre as teorias sócio-antropológicas acerca do passado, presente e futuro do dinheiro.

Palavras-chave

Antropologia; dinheiro; moeda; economia; sociologia.

Abstract

Athayde Neno, Aluysio Augusto de; Sinder, Valter (Advisor). **For an anthropology of contemporary economy: Brazil and the currency.** Rio de Janeiro, 2023. 117p. Tese de Doutorado — Departamento de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In this thesis, I propose that researching the currency is a fundamental way of understanding Brazilian society today, in contemporary capitalism, as well as analyzing revealing behaviors that have been expressed in our population for more than a century. The intention is to “Follow the money” - in the language of those who seem to understand more about the subject - to discuss the creation, use, definitions, and future of money in Brazil, and in other parts of the world. Among the subjects that will be treated in this thesis, I will address what orbits around the “meanings of money”, such as the representations of money in culture, the traits of national monetary cultures, situations of instability (of monetary illness), such as inflation; besides the discussion about socio-anthropological theories that deal with the past, present and future of money.

Keywords

Anthropology; money; currency; economics; sociology.

Sumário

Introdução

O interesse pelo tema e o método sócio-antropológico	12
<i>Follow the money, cherchez l'argent</i>	16
O futuro da moeda e o Brasil	20

Parte I:

Da teoria e do dinheiro

1. O dinheiro é bom para pensar e para teorizar	
1.1 Da quantidade à qualidade	23
1.2 Substantivistas e Formalistas: a primazia da cultura e o universal	29
1.3 Razão Prática e Cultura	33
1.4 O dinheiro é bom para pensar	39
1.5 Zelizer e Dodd: dois autores, uma revolução	42
1.6 A produção dos <i>dinheiros</i> : a criação também é ato da cultura	46

Parte II:

Da moeda e do Brasil

2. Origens, transformações e práticas	
2.1 As buscas pela origem da moeda	48
2.2 <i>Money as commodity</i> : o mito de origem do padrão-ouro	50
2.3 Padrão-ouro e moeda fiduciária no Brasil: a alquimia e a desconfiança	55
2.4 A alquimia financeira: perplexidade e calote	60
2.5 Nominalismo e papel do Estado	63
2.6 O dinheiro como tributo: mito de origem do cartalismo	64
2.7 Para além da origem: a necessidade de criar o dinheiro do mercado	67
2.8 A gênese do nosso Banco Central: mercado e Estado, austeridade e inflacionismo	69
2.9 Inflacionismo como cultura	73

Parte III:

Do futuro

3.	O futuro do dinheiro e o Brasil	
3.1	<i>Jamais fomos modernos</i>	81
3.2	A persistente visão moderna do <i>sistema</i>	84
3.3	As moedas digitais, o Bitcoin e a redenção pela tecnologia	87
3.4	Bitcoin: um novo pacto social?	95
3.5	O futuro da moeda	96
3.6.	O digital e o Brasil real	99

Considerações Finais	101
-----------------------------	-----

Referências Bibliográficas	111
-----------------------------------	-----

At the beginning, there was no money.

BANCO CENTRAL DO BRASIL

Academics are obsessed with money and loathe it, because they never have enough of it.

KEITH HART

A criação ou mudança de instituições destinadas a proteger o interesse geral em detrimento de interesses particulares, sobretudo as referentes à saúde da moeda, serão sempre procrastinadas até que sejam inevitáveis.

GUSTAVO FRANCO

É claro que queremos ter dinheiro, mas podemos compensar sua ausência com a presença plena de valor dos amigos, da saúde, da “educação” e, acima de tudo, da “felicidade”. Tal incapacidade de ver o dinheiro - e sobretudo a posse de dinheiro - como uma atividade positiva, como uma medida hegemônica de competência e de sucesso, como o alvo de todas as coisas, cria zonas de tolerância e de compensação social [...] caracterizadas não pela competição entra várias formas de dinheiro, mas do dinheiro com outras dimensões da vida social.

ROBERTO DAMATTA

Introdução

O interesse pelo tema e a visão sócio-antropológica

O interesse contemporâneo da antropologia e da sociologia pela economia é paralelo às transformações na vida coletiva tidas como de ordem “econômica”, e a aquisição de uma enorme legitimidade pública por parte da linguagem e dos profissionais da economia.

A publicação recente de inúmeras obras sobre o tema, na nossa área, comprova esse interesse e abre caminhos para a investigação de novos objetos através de metodologias contemporâneas.

Esse interesse também me atingiu. Ao longo das minhas pesquisas, desenvolvi alguns artigos acerca da temática do consumo. Profissionalmente, também, trabalho com pesquisas e análises sobre consumo e cultura, tentando abrir uma janela entre a academia e o mercado. Nesse histórico de leituras e análises, acabei me interessando cada vez mais pela antropologia da economia: parecia que algo faltava às análises exclusivamente sobre consumo.

No já clássico *Cultura e Razão Prática* (1976) de Marshall Sahlins, deparei-me com um trecho que ecoou durante meses na minha cabeça:

“A singularidade da sociedade burguesa não está no fato de o sistema econômico escapar à determinação simbólica, mas em que o simbolismo econômico é estruturalmente determinante.” (Sahlins, 2003: 140)

Sahlins é preciso no trecho acima, pois o simbolismo econômico é estruturalmente determinante na sociedade burguesa - mesmo que poucas pessoas compreendam como ele funciona no dia a dia. É interessante lembrar aqui de uma passagem de José Guilherme Merquior acerca de Lévi-Strauss, falando sobre como as estruturas são apenas experimentadas, independente da consciência sobre as mesmas:

“Pois as estruturas não podem de forma alguma ser 'vivenciadas' num estado de consciência – são apenas experimentadas, 'sentidas', sem nunca se tornarem objetos para a mente consciente.” (MERQUIOR, 1991: 58).

Nessa mistura de estruturalismo com economia - que depois vai se juntar a muitos outros autores e vertentes -, nasceu a minha inquietação em tentar desvendar como essas estruturas - e seus respectivos sistemas simbólicos - participam do cotidiano da sociedade burguesa.

A predominância das temáticas em torno da economia - nos jornais, nas redes sociais, nas conversas entre amigos - e a respeitabilidade que ganharam esses *homens públicos*, os economistas, também me deixavam ainda mais curioso e ávido por compreender esse mundo. No fundo, acho que nunca aceitei que um “antropólogo”, ou um “cientista social”, pudesse achar natural estar excluído das conversas sobre dinheiro, finanças e investimentos. Logo nós que, em muitos momentos, estamos a criticar o “sistema”, somos também um grupo que pouco compreende como ele funciona. Então, não tive outra saída que não estudar a área, conversar com generosos amigos economistas e do mercado financeiro, para passar a dialogar com esse universo.

Ao longo dessas pesquisas e conversas, a “moeda”, ou o “dinheiro”, passou a ser alvo das minhas leituras, sendo elas em torno da história monetária de diferentes países, das curiosas e assustadoras experiências com a hiperinflação aqui e no resto do mundo, ou das moedas digitais e o futuro do dinheiro.

Na visão clássica da economia, a moeda pode ser definida pela sua função de a. meio de troca, b. reserva de valor e c. unidade de conta. Essa é a maneira como pode *funcionar* a moeda no nosso cotidiano. Porém, sabemos que ela é muito mais do que isso.

Desde os nossos *founding fathers*, o dinheiro sempre foi objeto de análise. Essas análises ganharam diferentes contornos ao longo do tempo, assim como o dinheiro nas *sociedades quentes* (*sensu* Lévi-Strauss) ganhava novas definições. No mundo pós-1930, fortalecia-se “uma afirmação progressiva da função sobre a substância do dinheiro” (Franco, 2017: 90). Esse foi um ponto crucial para o debate sobre o dinheiro, dentro e fora das ciências sociais. Nessa transição da *natureza para a cultura*, ou na linguagem da Ciência Econômica, quando a moeda passa do padrão-ouro para o *nominalismo*, diferentes visões sobre a moeda disputavam espaço. Em termos antropológicos, me parece que a moeda, principal-

mente com o fim do padrão ouro, passou a operar como um *termo* no universo da linguagem: como na linguística estrutural, em que os termos não possuem valor por si mesmos, mas apenas nas relações que estabelecem entre si, a moeda também só tem valor na sua relação - não há valor em si, mas dentro do sistema¹. Talvez as moedas operem como *mitemas*, no sentido da fórmula do mito dada por Lévi-Strauss, no grande sistema mitológico que é a economia (e o capitalismo).

A Antropologia e a Sociologia, nos últimos anos, vêm tentando desvendar esse emaranhado simbólico-econômico através de diversas áreas de pesquisa. Dentre elas, podemos destacar: os mecanismos da cognição humana (as formas de cálculo); o mundo da ciência (ciência econômica); o universo das transações (e as ambiguidades entre os regimes de interesse e da generosidade); as relações entre as pessoas e os objetos (os estudos do consumo); a implementação de políticas econômicas (voltadas para os mercados e para a moeda); a construção de culturas econômicas. De uma forma ou de outra, esses assuntos aparecerão na tese, uns com mais peso do que outros. A temática da moeda nos permite falar sobre diferentes campos, porque ela está sempre ultrapassa por diferentes atores e contextos - numa espécie “fato social total” (*sensu* Mauss).

A Antropologia, então, como afirmou o antropólogo Bill Maurer passou a ter um “new exotic”:

“Perhaps anthropologists are now fascinated again with money because it is their new exotic. Most living anthropologists today have grown up and were trained during or immediately after the Bretton Woods era.” (MAURER, 2006: 18)

De fato, a maioria dos antropólogos vivos hoje cresceu e foi treinada durante ou imediatamente após a era de *Bretton Woods*² – assim como os sociólogos. A consequência disso, entre outras, é passar a lidar com um ativo fiduciário, sem lastro, que pode estar em muitos lugares em pouquíssimo tempo – um *new exotic*

¹ “O valor da moeda, ou, para usar a linguagem de nossos dias, a taxa de câmbio (valor da moeda em termos de moeda estrangeira) ou a taxa de inflação (valor da moeda em termos de bens e serviços domésticos), pertence ao mercado, e não à lei.” (FRANCO, 2016, 98)

² Uma série de acordos assinados pelos países participantes da conferência em 1944. Tinham como objetivo reconstruir o capitalismo mundial, a partir de um sistema de regras que regulasse a política econômica internacional. Foi nesse momento que foram criados o FMI e a OMC. Os acordos se encerram em 1971 quando presidente norte-americano Richard Nixon deu um fim oficial ao lastro em ouro.

para nossa ciência. Além disso, passamos a ser cada vez mais responsabilizados não apenas pelos frutos do nosso trabalho, mas também pela gestão do nosso *portfolio*, pois a possibilidade de aposentadoria depende de nossos investimentos financeiros, não de nossos vínculos com um empregador vitalício ou com o Estado-nação. Talvez uma afirmação um pouco forte para o contexto brasileiro, mas totalmente realista em termos do futuro das novas gerações (incluindo os *Millennials*).

Muito foi produzido, de fato, por essa geração pós-Bretton Woods sobre a sócio-anthropologia do dinheiro. Será possível ver no capítulo 1 um pouco da história do que poderíamos chamar de *virada* que a antropologia e a sociologia do dinheiro trouxeram ao revelar o caráter cultural e simbólico do mesmo.

Entre alguns autores, dois serão fundamentais na nossa jornada de compreensão do dinheiro após essa referida *virada*: Viviana Zelizer (1977-) e Nigel Dodd (1965-2022). Entre pontos fundamentais trazidos por Zelizer, um deles é a percepção de que, quando estamos falando sobre dinheiro e sociedade, acabam por se erigir esquemas de valores que a autora chamou de “mundos hostis”, que separam a afetividade da racionalidade, a partir de ideais de pureza e de contaminação que legitimam a existência de especialistas e de especialidades encarregados de regular as relações entre esses universos construídos como autônomos e contraditórios: família e afeto de um lado, dinheiro e interesse do outro - *a casa e a rua*, poderíamos dizer juntamente com Roberto DaMatta (1997). Mas, como diz Mauss a propósito do *dom*, todas as relações são híbridas, descrevem “vidas conectadas” (Zelizer, 2009), restituindo a humanidade dos vínculos aos sujeitos sempre plenos de ambivalências, desejos e interesses. Aqui, portanto, se buscará não tratar esses universos como “mundos hostis” mas como “vidas conectadas”.

Tanto Zelizer quanto Dodd foram cruciais para demarcação de um campo mais contemporâneo de estudos que busca compreender como a *cultura molda o dinheiro* - como os significados partilhados e as representações sociais não são algo exterior ao mesmo mas parte integral do seu *modus operandi*. A cultura não é exógena ao dinheiro.

Esse será um ponto importantíssimo a ser tratado antes de falarmos sobre o caso brasileiro (capítulo 2) e sobre o futuro da moeda (capítulo 3). Ele será tratado no capítulo 1 e será possível ver um histórico de como chegou-se a essas novas concepções do nosso objeto.

Follow the money, Cherchez l'argent

Em *Os Nuer*, Evans-Pritchard nos ensinou que para entender aquela sociedade era preciso *cherchez la vache*. Proponho, então, que pesquisar acerca da moeda - *cherchez l'argent* - é uma forma fundamental de compreendermos a sociedade brasileira hoje, no capitalismo contemporâneo, bem como analisar alguns comportamentos reveladores que se expressam na história do nosso sistema monetário e da nossa cultura. *Follow the money*, na expressão da língua daqueles que parecem mais entender sobre o assunto - ou saibam usá-lo melhor.

Entre os temas que serão tratados nessa tese, abordo – mesmo que de forma modesta - aquilo que orbita em torno dos “sentidos do dinheiro”, dentre eles: as representações do dinheiro na cultura; os traços de culturas monetárias nacionais; as situações de instabilidade, de doença monetária, como a inflação; uma antropologia da ciência econômica nacional e, também, o futuro da moeda.

Como será possível ver no capítulo 2, tratando do caso brasileiro, deixo claro que fui profundamente influenciado pelas leituras sobre o tema feitas por Roberto DaMatta, em especial no seu artigo “Em torno da matriz cultural da inflação: notas sobre inflação, sociedade e cidadania” (DaMatta, 1993). Além disso, as aulas do Prof. Gustavo Franco no Depto de Economia da PUC-Rio, bem como sua obra *A moeda e a lei* (2016), foram definidoras de grande parte da abordagem que a tese aqui traz.

Como sabido, DaMatta (1993, 1997) descreve o sistema brasileiro - *a casa e a rua* - como algo que opera por meio de regras simultâneas cujos valores são diferenciados e contextuais. É um sistema consolidado por sistemas — oscilando entre duas éticas, pondo em oposição e conflito as regras da *casa* com as normas da *rua*. O mundo da *casa* é vazado de conotações morais, relações pessoais,

tradições religiosas, avesso ao individualismo e ao progresso. Já a *rua* constitui-se como o mundo das leis impessoais, do mercado, da história linear e do progresso individualista.

Isso, segundo o autor, torna a sociedade brasileira muito refratária a acatar a universalidade e impessoalidade das chamadas “leis da economia”. Segundo DaMatta (1992), essa dificuldade demonstra que as “grandes transformações”, ao contrário do que imaginou Karl Polanyi, não são tão lineares, podendo ser movimentos no sentido de um maior ou menor “desembebimento” do mercado pelas relações sociais e valores morais, ou vice-versa:

“[...] sistemas sociais como o do Brasil seriam não apenas ‘atrasados’ ou ‘retardatários’, mas resistentes a um processo que, no limite, conduz a uma total despersonalização do homem, como nos ensina Polanyi e a experiência como neoliberalismo em sociedades cujos valores são relacionais.” (DAMATTA, 1993: 167).

Esse personalismo - ou essa *pessoalidade* -, o peso do fator relacional no Brasil, trouxe consequências claras para as relações econômicas. Na modernidade e no capitalismo, triunfa um certo tipo de crença numa racionalidade que busca *descontextualizar* certas regras e normas. São “mecanismos de desencaxe”, como disse Giddens (1991), que permitem a autonomia de certas instituições sociais. Assim é no *mercado*, no contexto moderno, onde são buscadas relações independentes de contextos prévios, regidas pelas leis universais da economia:

“Ou seja, tais normas devem estar livres de aplicação contextualizada, devendo estar, conforme sublinhou Karl Polanyi, livres (desencaixadas ou ‘desembebidas’) das relações sociais e desembocando na institucionalização de um mercado no qual elas se tornam autônomas e, por conseguinte, ‘auto-reguláveis’.” (DAMATTA, 1993: 161)

O princípio do mercado auto-regulado pressupõe uma independência da esfera econômica - um desencaxe dos contextos e relações sociais prévias. Porém, no Brasil, para falar como Polanyi (2001), o sistema de mercado embebeu-se nos valores sociais, sendo por eles englobado: o político *engloba* o econômico, a *pessoalidade* engole as pretensas leis *impessoais* da economia.

Deste modo, subvertendo as suposições de Georg Simmel (2004), reencaixamos o dinheiro no seio dos valores sociais, fazendo com que ele deixe de ser

um meio impessoal de troca para servir como um símbolo de elos pessoais concretos. A verdade é que isso não acontece somente no caso brasileiro, como poderemos observar.

É interessante lembrarmos dois velhos ditados brasileiros, o que diz que “dinheiro é merda” e o que fala - talvez mentirosamente - que “dinheiro não traz felicidade” e “não vale nada”. Uma desconfiança paradoxal em relação ao dinheiro está aí claramente demonstrada. Há uma enorme dificuldade em implementar a ética da possibilidade de vencer na vida pelo trabalho livre e honesto porque o dinheiro, tendo essa elasticidade, transforma-se numa verdadeira obra do diabo. Hoje pode valer muito, mas amanhã pode não valer nada:

“Poupar e racionalizar o cotidiano e os gastos, exercer o ascetismo laico weberiano não é só difícil, mas torna-se absolutamente impossível num sistema no qual muitos princípios se derrotam e se subtraem” (DaMatta, 1992: 173).

Esse aparente desdém para com o dinheiro faz com que o brasileiro seja encarado como um hedonista, ou historicamente como um *perdulário*: taxas de poupança nacionais sempre abaixo dos outros países emergentes, falta de conhecimento sobre finanças pessoais e mercado financeiro, endividamentos recordes. A ideia do brasileiro como um sujeito pouco poupador permanece no imaginário social. Mas, é importante lembrarmos que os inúmeros períodos de inflação galopante - em 1993, o IPCA alcançou 2.489% - ajudaram a consolidar esse comportamento em relação ao dinheiro, tornando-o símbolo da desvalorização: gasta-se hoje porque amanhã ele poderá não valer mais nada. Essa “presentificação” do consumo, também parece impedir qualquer planejamento de maior longo prazo. A inflação também será um ponto importante no capítulo 2, sendo tratada não de forma puramente econômica, mas através de uma lente sócio-antropológica.

Ainda no capítulo 2, abordarei alguns pontos importantes da obra de Gustavo Franco, *A moeda e a lei: uma história monetária brasileira* (2017). Contando de forma minuciosa as mais diferentes criações de moedas e planos econômicos da nossa história pós-1933, Franco (2017) inicia sua análise com o *trauma* da moeda fiduciária - em linguagem antropológica, uma verdadeira passagem da natureza para a cultura, do padrão ouro para o nominalismo:

“O dinheiro é uma construção social que se confunde com a comunidade que lhe dá existência – e isso muito mais claramente depois de 1933, quando deixa de ser um talão de custódia de metais preciosos universalmente aceitos para se tornar uma abstração, a criatura de uma lei nacional. Essa interrupção dos vínculos com a natureza, passando a moeda ao terreno das convenções, foi das mais importantes inovações a assinalar o início da era moderna, ou da contemporaneidade. Talvez nenhuma outra, a julgar pelos tumultos que provocou, seria mais bem representada pela consagrada expressão ‘destruição criadora’.” (FRANCO, 2016: 13)

No caso brasileiro, a instituição do “curso forçado”, do “valor nominal” e a “suspensão da cláusula ouro” só ganhou forma em 1933, no governo de Getúlio Vargas. Aqui, esse *trauma* gerou inúmeros debates, como veremos mais à frente.

Para cada uma desses *tipos* de moedas, para cada teoria monetária, segundo Nigel Dodd (2014), há um mito de origem correspondente. No caso do padrão-ouro e do metalismo, o “mito de origem” liga-se às teorias de Carl Menger (1840-1921) sobre a origem do dinheiro estar na *troca*. Esse mito de origem implica em como a moeda é vista e tratada e, no caso de Menger, ainda podemos dizer que ela está presente até hoje, como é o caso do Bitcoin e sua justificativa de existência – como veremos no capítulo 3.

Outros “mitos de origem” também aparecerão na história monetária nacional como aqueles ligados ao Cartalismo e a Teoria Estatal da Moeda. Num país em que o Banco Central passará a ter grande influência e que, na época, ainda não se pensava na sua independência, nada melhor do que pensar na moeda como produto do Estado moderno e *racional*.

Ainda assim, o período de 1933 a 1964, para Franco (2017), foi a configuração em lei daquilo que, segundo o autor, já era uma constante da vida nacional: a *gift economy*. Nas teses clássicas acerca do tema, o que se convencionou chamar de *gift economy* e *logic economy* - a lógica do dom e a do mercado - eram tidas como esferas separadas, dois “mundos hostis” (Zelizer, 2009). O que Franco quer dizer com essa afirmação é que a reciprocidade permeava todas as instituições porque todas estavam carregadas de um viés personalista. É nesse momento que emerge, por exemplo, o que chamamos de “seletivismo do crédito” – ou o crédito subsidiado -, o crédito direcionado na figura dos bancos estatais, especialmente o BNDES (o Banco Nacional de Desenvolvimento).

Conhecemos essa história, como certos grupos são privilegiados como alvos de investimento do Estado ao invés de outros. Como diz DaMatta (1993), na sociedade brasileira, ao introduzirmos no plano universalista da cidadania uma relação específica (*pessoalizada*), podemos conseguir passar por cima ou por baixo de alguma lei que deveria valer para todos - repassando o custo social para o *restante* da população que não vai conseguir obter o que deseja pelas vias normais e burocráticas, ou vai esperar por elas por muito mais tempo. Por consequência, tudo isso gera inflação:

“No caso brasileiro, assim, a inflação teria como elemento básico um governo central ou federal que atua como administrador geral da economia e também como gestor de sua renda, equilibrando e redistribuindo o que é produzido, de modo a compensar os que não têm ou têm de menos. Tal papel é legitimado por uma moralidade compensatória que permeia o sistema social brasileiro.” (DAMATTA, 1993: 115)

Tudo isso gera uma *cultura inflacionista*, seja no plano das relações sociais e da cidadania, seja no âmbito do poder e dos responsáveis pela emissão da moeda.

O futuro da moeda e o Brasil

Um dos fatos econômicos mais interessantes do nosso tempo, que coloca em xeque antigas e persistentes interpretações do campo da economia, é a criação de inúmeras moedas que concorrem com aquelas emitidas pelos “Estados-nação” – uma nomenclatura problemática no contexto contemporâneo. Muitos tributários da modernidade, como veremos nos capítulos 1 e 2, olharam para o fenômeno das moedas como um meio que precisa ser “domado”: num “capitalismo selvagem” é preciso fundar organismos centralizadores para que moeda saia de seu “estado de natureza” e se adapte à “cultura”. Assim temos bancos centrais, *currency boards*, bancos comerciais, inúmeros centralizadores que “mediam” as transações comerciais.

A fundação do Bitcoin - a criptomoeda mais famosa atualmente - vem permitindo um novo olhar sobre o fenômeno econômico contemporâneo. Numa

posição de oposição aos mecanismos de controle da moeda, o Bitcoin trouxe uma rede descentralizada, em que os indivíduos podem se engajar nas trocas sem a necessidade de um *terceiro*. Ao mesmo tempo, essa moeda digital emula características “bárbaras” como o lastro em ouro. Isso faz do Bitcoin - e das moedas digitais que nasceram depois dela - um fenômeno *sui generis*, em que a análise sócio-antropológica deve se fazer presente.

Ao não depender de organismos como os bancos centrais, essa novidade vem desafiando não só os Estados-nação, mas as teorias sobre a moeda. Juntamente com Nigel Dodd e Bill Maurer, entre outros, será possível compreender esse fenômeno através da lente sócio-antropológica que aqui defendemos (e *dependemos*).

Esse fenômeno também implica num questionamento, mais uma vez, das teorias e análises da nossa área, visto que parte delas não dão conta dessas moedas digitais. Para novos tempos, veremos no capítulo 3, que precisamos de novas ferramentas.

Hoje, nessa seara, também vemos nascer as *CBDCs* – *Central Bank Digital Currency* –, as moedas digitais emitidas pelos bancos centrais. O Brasil já tem o seu plano de *Real digital*. A verdade é que as moedas digitais descentralizadas são uma ameaça aos bancos centrais e, no caso brasileiro, onde há historicamente uma concentração do poder de emissão e de controle da moeda, bem como elementos fortemente corporativos – como bem caracterizou o Professor Eduardo Raposo, *Banco Central: o Leviatã Ibérico* –, o Bitcoin e seus derivados são alvo de muitas críticas e tentativas de regulamentação. Além disso, por exemplo, o Estado brasileiro – *inflacionário* - ao se confrontar com o Bitcoin, que é desinflacionário por sua natureza, irá ter seus conflitos e tentativas de domar essa novidade *exótica*. O próprio Real digital já é uma maneira de centralizar ainda mais o controle da moeda e ofertar uma alternativa à população que esteja nos moldes contemporâneos.

Ao fim, teremos um panorama, ainda que modesto, das teorias sócio-antropológicas sobre o dinheiro, de fatos importantes da história do dinheiro no Brasil, confrontados com a ótica da nossa área, e uma discussão sobre o futuro

desse nosso objeto de análise que passa por um novo *trauma*, a saber, a sua digitalização. Veremos como funcionam as diferentes camadas discursivas na realidade do dinheiro, como elas funcionam na criação das moedas, na definição das mesmas e das suas funções, e qual o papel da cultura nisso tudo.

Essa tese é uma tentativa de diálogo com as teorias clássicas e contemporâneas das ciências sociais, para que essa sócio-antropologia da economia - no Brasil - possa continuar a dar bons frutos e gerar importantes diálogos entre a nossa área, o mercado e a economia. Lembrando do trecho de Zelizer, em *Economic Lives*:

“[...] if they want to have a serious impact on economics, economic sociologists cannot simply wait for bright-eyed economists to notice what they are doing. Economists pay serious attention when analysts make direct and cogent bids to revise existing economic analyses.” (Zelizer, 2009: 9)

É preciso que as Ciências Sociais nacionais falem de igual para igual com os entes da área econômica. Isso só acontecerá quando ela se dedicar profundamente a abordar os temas contemporâneos juntamente com o público que os produzem, e os reinventam.

1.

O dinheiro é bom para pensar e para teorizar

1.1

Da quantidade à qualidade

Na definição mais ortodoxa da economia - e que domina os livro-textos da área - o dinheiro é meio de troca, unidade de conta e reserva de valor, sempre reforçando a ideia de a moeda ser um instrumento impessoal e intercambiável - a essência mesma da racionalização moderna. Em termos sociológicos, é a moeda *colorless*, como definiu Simmel em seu *The Philosophy of Money*.

Essa visão do dinheiro como instrumento da troca universal, absolutamente impessoal, que veio trazer o *reino das quantidades*, que trouxe a imposição do “quanto é?” muito mais do que o “o que é ou como é?”, ainda predomina no senso comum, nos debates públicos e nos meios acadêmicos de economia (e, muitas vezes, nas ciências sociais também). O olhar sócio-antropológico para esse objeto já mudou muitos paradigmas, especialmente nos últimos 50 anos - fato que iremos ver mais à frente.

Um bom exemplo dessa mentalidade sobre o dinheiro na modernidade, entre os economistas influentes, está nos escritos de Alfred Marshall (1842-1924). O economista inglês declarou: “in the world in which we live, money, as representing general purchasing power, is so much the best measure of motives that no other can compete with it” (Zelizer, 1994: 9) Segundo Marshall, então, uma ética pragmática não significava que a generosidade ou o senso de dever estariam em perigo, mas apenas que o dinheiro serve como a mais eficiente medida dos motivos que governam os atos diários dos homens. Ou seja, *quantificar* esses atos através do dinheiro não é só possível como desejável, pois ele é o meio universal das trocas e da impessoalidade.

No fundo, o que podemos observar aqui é a recusa em ver o dinheiro como um antagonista de valores *não-pecuniários*. Tudo pode ser medido por essa métrica, como argumenta, no início do século XX, o sociólogo norte-americano Charley H. Cooley:

“[I]t would appear to be true, in a certain sense, that the principle that everything has its price should be rather enlarged than restricted. The ever-vaster and more interdependent system in which we live requires for its organization a corresponding value mechanism, just as it requires a mechanism of transportation and communication.” (COOLEY, 1913: 202)

Para Cooley, o que parecia estar fora dos valores pecuniários - como a honra, por exemplo -, na verdade, é por eles impulsionada, pois o dinheiro é um catalisador da racionalização, um agente da economia moderna, e não um fator de corrupção das sociedades.

A visão do dinheiro como qualitativamente neutro, totalmente fungível, divisível infinitamente, e um meio homogêneo das trocas no mercado marcou também as ciências sociais. A imaginação dos pensadores do final do século XIX e início do século XX perpassava sempre a ideia de que a “monetização” das sociedades era um processo inexorável, levando a impessoalidade e racionalização das relações sociais, transformando o mundo num “arithmetic problem” (Simmel, 2004: 16).

O dinheiro, nesse sentido, era percebido como algo totalmente indiferente aos valores das sociedades. Como argumentou Georg Simmel (1858-1918), o dinheiro é um símbolo da mentalidade moderna que reduz toda a qualidade à quantidade, ou seja, que equaciona toda as distinções qualitativas entre as coisas em um “system of numbers” (Simmel, 2004: 448). Somente ele, argumenta o sociólogo, “is free from any quality and exclusively determined by quantity” (SIMMEL, 2004: 281). Assim, na famosa formulação de Simmel, o dinheiro é “the purest reification of means” (Simmel, 2004: 211).

Por essa ótica, o dinheiro na modernidade foi capaz de desatar as amarras que ainda prendiam os indivíduos à estruturas tradicionais, permitindo com que cada indivíduo tivesse a liberdade de escolher com quem, de que maneira e em que condições gostaria de entrar numa troca econômica.

Ao mesmo tempo, inúmeros intelectuais - entre o final do XIX e início do XX - passaram a defender a ideia de que à medida que nossas relações sociais eram cada vez mais mediadas pelo dinheiro, elas se tornariam mais abstratas e in-

expressivas, e nossas vidas interiores tornam-se-iam cada vez mais desprovidas de significado interno e valor subjetivo.

Essa consequência para as formas de organização modernas a que o dinheiro - e a *quantificação* de tudo - veio trazer, irá marcar as mais diversas análises nas ciências sociais. Numa dessas mais famosas análises, Marx advertira que esses poderes transformadores do dinheiro subvertiam a realidade: “O dinheiro, por isso, é o deus entre as mercadorias.” (Marx, 2011: 68). O dinheiro não apenas apagou todas as conexões subjetivas entre objetos e indivíduos, mas também reduziu as relações pessoais à ligações inteiramente monetárias. Não à toa, Marx irá afirmar que o fetichismo do dinheiro é a força alienada da humanidade:

“A inversão e a confusão de todas as qualidades humanas e naturais, a confraternização das impossibilidades – a força divina – do dinheiro repousa em sua essência enquanto ser genérico – estranhado, exteriorizando-se e se vendendo (sich veräußernden) – do homem. Ele é a capacidade exteriorizada (entäußerte) da humanidade.” (Marx, 2010 : 159)

Esse caráter alienante e de tudo nivelar, porque torna o mundo um reino das quantidades, faz do dinheiro um “frightful leveler” nas palavras de Simmel (2004), confirmando, meio século depois, boa parte das análises feitas por Marx acerca do tema. Numa de suas mais famosas passagens, Simmel reforça o caráter do dinheiro como um perversor da singularidade dos valores pessoais e sociais:

“This psychic mood is the correct subjective reflection of a complete money economy to the extent that money takes the place of all the manifoldness of things and expresses all qualitative distinctions between them in the distinction of how much. To the extent that money, with its colourlessness and its indifferent quality, can become a common denominator of all values, it becomes the frightful leveler - it hollows out the core of things, their peculiarities, their specific values and their uniqueness and incomparability in a way which is beyond repair. They all float with the same specific gravity in the constantly moving stream of money. They all rest on the same level and are distinguished only by their amounts. In individual cases this colouring, or rather this decolouring of things, through their equation with money, may be imperceptibly small.” (SIMMEL, 1950: 414)

Esse “embotamento” frente à distinção das coisas é, para o sociólogo, a essência do caráter *blasé*, característica típica da personalidade dos indivíduos das grandes metrópoles. A famosa *colorlessness* do dinheiro aparece como ponto chave da análise sobre dinheiro de Simmel exatamente no seu artigo *The Me-*

tropolis and Metal Life, de 1902, em que o autor irá reforçar a sua ideia de que o dinheiro na modernidade é fruto e causa desse caráter blasé, por tudo igualar e por tudo quantificar.

O dinheiro, assim, é desagregador dos laços sociais, um terrível nivelador, que retira as qualidades para impor um jogo de quantificação de tudo. Essa análise domina boa parte das análises dos *founding fathers* das Ciências Sociais. Não é diferente com Weber:

“O dinheiro é o elemento mais impessoal e ‘abstrato’ que existe na vida humana. Quanto mais o mundo da economia capitalista moderna segue suas próprias leis imanentes, tanto menos acessível é a qualquer relação imaginável como uma ética religiosa de fraternidade.” (WEBER, 2002: p. 379-380)

Essa visão sobre o dinheiro na modernidade também continuou prevalecendo mesmo nas obras de autores mais contemporâneos, como o sociólogo inglês Anthony Giddens. Para Giddens (1992), o dinheiro tem uma relação diferenciada com a vida social. Ele vê o dinheiro como um “symbolic token” (Giddens, 1991), o exemplo mesmo dos “disembedding mechanisms associated with modernity” (Giddens: 1991, 22) - um *mecanismo de desencaixe* que permite a autonomia de certas instituições sociais, como o mercado, onde são buscadas relações independentes de contextos prévios, regidas pelas leis *universais* da economia:

“Money is an example of the disembedding mechanisms associated with modernity; [...] ‘money proper’ is of course an inherent part of modern social life as well as a specific type of symbolic token. It is fundamental to the disembedding of modern economic activity generally.” (GIDDENS, 1991: 25-26)

Toda essa teorização, na verdade, parte do pressuposto de que o *dinheiro molda a cultura*, ou da capacidade do dinheiro de transformar qualidade em quantidade. Nessa visão modernista do dinheiro, na melhor das hipóteses, o dinheiro é culturalmente neutro e, na pior, é um corruptor das sociedades.

Contra essa teorização, desenvolveu-se uma forte literatura, principalmente durante o final do século XX, que defende a visão de que o dinheiro é amplamente incorporado e moldado por seu contexto social e cultural. O que é necessário, de acordo com essa visão, é uma teoria das *qualidades* do dinheiro, não apenas uma explicação de seu papel como *quantificador*. Tal literatura de-

fende que é preciso se concentrar não apenas em como o dinheiro é “marcado” por práticas culturais de fora, mas também em um nível mais profundo, na maneira como essas práticas moldam o dinheiro de dentro. Além disso, essas abordagens veem o dinheiro como multifacetado - diferentes *dinheiros* - e não como um fenômeno unitário.

É nesse linha, em que os autores dão ênfase ao dinheiro como *englobado pela cultura*, que podemos dizer que a vida econômica - e as ideias que as pessoas têm acerca do dinheiro - é influenciada, entre outras coisas, pelos especialistas (teóricos, acadêmicos, e suas ideias que adentram o debate público e influenciam políticas públicas, produtos financeiros, etc); e pelas experiências do cotidiano (as trocas econômicas, as conversas sobre o tema, as relações com as instituições bancárias/financeiras, os usos do dinheiro entre familiares e amigos, etc). Há uma via de mão dupla nessa disputa, digamos, entre a influência de uma “economia erudita” e outra “popular”.

Em Antropologia, podemos dizer que a economia está tanto *embedded in society* (*sensu* Polanyi) quanto *embedded in economics* (*sensu* Callon e Latour), como veremos mais à frente.

A verdade é que pouco importa se os indivíduos entendem de forma profunda ou não como funciona a economia, o que é o dinheiro, ou quais são as lógicas dos mais complexos produtos financeiros. Todos jogam esse jogo, de alguma maneira. Mesmo que se conheça alguém que trabalhe no mercado financeiro (um especialista, diríamos), é possível notar que, em geral, esses indivíduos são como pintores que podem fazer belos quadros, mas que nada sabem a respeito da tinta que utilizam - nem como foi feita, nem seus limites e possibilidades.

O que podemos notar com facilidade é que todo o dinheiro é personalizado, qualificado, seja do “especialista” ou do “leigo”: classificamos o dinheiro bom e o dinheiro ruim; o dinheiro sujo e o limpo; o dinheiro doente ou sadio (principalmente na época da altíssima inflação no Brasil); relacionamos o dinheiro à certas figuras religiosas ou mitológicas; contamos piadas sobre o tema, e também temos tabus relacionados ao dinheiro (em certas ocasiões e momentos devemos não mencioná-lo).

As moedas, segundo essa lógica, são *múltiplas*, não só no sentido de que existem muitas pelo mundo, mas que significamos o dinheiro de forma diferente da dos nossos amigos, vizinhos, até dentro da nossa própria casa: tem o dinheiro na conta e tem o dinheiro vivo; tem o dinheiro dos filhos e dinheiro para a amante; o dinheiro do díizimo e o dinheiro do bar. O Real, nossa atual moeda, não representa algo homogêneo para todos os brasileiros, porque simbolizamos e categorizamos o nosso dinheiro de múltiplas formas.

Examinar a forma como a cultura molda o dinheiro é importante por diversas razões. Primeiro, podemos destacar a *multiplicidade* do dinheiro, ou seja, a variedade de formas materiais que ele assume, bem como a variedade de sistemas contábeis que ele usa, muitas vezes nos mesmos ambientes sociais. Em segundo lugar, os fatores culturais são cruciais para enxergarmos os porquês e como são formados esses sistemas transacionais e suas formas de cálculo e troca. Em terceiro lugar, analisar o dinheiro culturalmente nos permite focar nas práticas e significados que moldam o dinheiro sem reduzi-los a funções e instituições econômicas: tal abordagem torna impossível reificar o dinheiro como uma coisa autônoma e mecanicista. E ainda não menos importante, a compreensão de fatores culturais na reprodução do dinheiro abre a análise para dinâmicas não institucionais no desenvolvimento do mesmo, indo para além da influência de instituições como estados e bancos, direcionando-nos para relações sociais que são igualmente importantes para a formação de circuitos monetários. Não podemos nos esquecer ainda, que a cultura nos permite relacionar o dinheiro com questões sociais e políticas mais amplas sobre formação de identidade, etnia e raça, gênero e poder.

Não é simples definir o que é cultura, não só pela sua complexidade mas pela miríade de teorias na nossa área. De forma mais modesta, mas suficiente para o nosso intento aqui, sigo a famosa frase de Clifford Geertz - “acreditando, como Marx Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu [...]” (GEERTZ, 1978: 39) – acredito que não pode haver realidade social sem a presença de seu produtor, assim como, esse mesmo produtor é um produto da sua sociedade. Além disso, é preciso trazer o sociólogo Nigel Dodd (1965-2022) para essa discussão, quando ele diz que Viviana Zelizer - a famosa

intelectual que abriu muitas frentes para a discussão sobre o dinheiro - abriu um grande caminho para tratar a primazia da cultura quando falamos sobre dinheiro:

“[I]t is important not to treat culture merely as an adjunct to the supposedly more ‘essential’, i.e., ‘economic’ features of money. The one sociologist whose work has blazed a trail in resisting such a treatment is Viviana Zelizer, and I adopt her definition of culture – ‘shared understandings and their representations in symbols and practices’ (Zelizer 2011: 2) - as my baseline throughout this discussion. Culture - shared meanings, and our representations of them - is not merely an add-on or extraneous property of money, which adds color or variety to a preexisting ‘thing’. As I argue, money is a process, not a thing: it consists of social relations, and shared understandings are crucial to these. Culture is not simply part of the ‘symbolism’ of money—the ‘nationalism’ of the British pound, for instance - but is integral to its *modus operandi*, for example, the accounting systems on which it depends. Understood in such terms, culture does not simply leave an indelible mark upon money. It shapes what money has variously come to be.” (DODD, 2014: 272)

Para entendermos como surgiram os *insights* sobre como a cultura molda o dinheiro - como os significados partilhados e as representações sociais não são algo exterior ao dinheiro mas parte integral do seu *modus operandi* -, é preciso fazermos um histórico sobre as discussões da nossa área.

1.2

Substantvistas e Formalistas: a primazia da cultura e o universal

Aqui, vale voltarmos ao tempo, e falarmos um pouco sobre alguns debates na história da antropologia e da sociologia. Não é preciso dizer que *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922) de Malinowski e o *Ensaio sobre a Dádiva* (1923) de Mauss, além de inúmeras outras obras, trouxeram muita respeitabilidade aos estudos antropológicos de economia. Poderíamos até dizer que a antropologia moderna se inicia com campos e reflexões acerca da economia, ou das trocas: comercial ou beligerante, em ambos os casos, é econômica. Ou seja, desde os primeiros estudos da antropologia moderna, foi possível observar que a troca é fator fundamental das organizações humanas: se dá na paz e na guerra; as sociedades trocam homens e mulheres nos sistemas de parentesco, trocam presentes, trocam bens, trocam moedas, etc.

Numa das discussões mais famosas da história da antropologia (e das ciências sociais como um todo), que vai se desenvolver ao longo desses estudos

que se deram na própria origem da disciplina, encontramos ainda o eco de crenças e debates contemporâneos (dentro e fora da academia): o debate entre Formalistas e Substantivistas.

Os primeiros, sustentam que a teoria econômica clássica poderia ser aplicada a diferentes culturas; teoria econômica, nesse caso, leia-se as teorias neoclássicas da economia³. Ou seja, uma economia poderia ser descrita como uma espécie particular de ação em que os indivíduos se envolveram sempre e em toda a parte - ação essa que o indivíduo se empenha em obter o máximo de benefício para si ou para o seu grupo. Os formalistas então argumentam que a *maximização* não se limita a contextos empíricos específicos, mas pode ocorrer em qualquer espécie de interação social e, assim, a economia poder considerada um aspecto *universal* da vida humana. Esse pensamento é bem ilustrado na coletânea clássica - e de viés formalista - *Economic Anthropology: readings in theory and analysis* (1968), organizada por Harold K. Schneider e Edward E. LeClair Jr. Já na introdução temos uma preciosa passagem que condensa essa visão formalista:

“In concluding this part of discussion, it is well to point out that the theory of maximization, which is at heart of neoclassical economic theory, says nothing about what is maximized. Neoclassical theory generally assumed that profit was maximized, but this represents an application of maximization theory, not maximization theory itself. An individual maximizes something, or different things at different times - presumably those things which he values. General maximization theory could be applied in any case.” (LECLAIR & SCHNEIDER, 1968: 8)

Essa ideia, então, foi defendida pelo pioneiro na implantação da antropologia econômica como subdisciplina (Eriksen e Nielsen, 2010), a saber, Raymond Firth (1901-2002). Neozelandês que fez carreira na *London School of Economics*, Firth com formação básica em Economia, escreveu estudos detalhados sobre as economias dos *maori* e dos *tikopia*, enfatizando as escolhas pragmáticas dos indivíduos, os aspectos variáveis e imprevisíveis da ação econômica

³ Formada por uma miríade de autores, a teoria neoclássica, quando falamos dos formalistas em antropologia, foi representada pela teoria de que as pessoas procuram maximizar sua utilidade ou satisfação quando consomem bens ou serviços. É interessante observar que, nesse época, haviam debates entre a área e a Escola Austríaca de Economia como, por exemplo, a existência de um artigo de Lionel Robbins – economista inglês influenciado pela escola austríaca e que escreveu prefácios para livros de Hayek – na coletânea *Economic Anthropology: readings in theory and analysis* (1968).

e, claro, a questão da maximização. Como o antropólogo dizia, “the anthropologist’s problem, then, is one of applying or translating economics principles in novel contexts” (Firth, 1968: 65).

Se Firth foi o primeiro formalista importante na antropologia econômica, o ancestral mais destacado do substantivismo foi o húngaro e historiador da economia Karl Polanyi (1886-1964). Na sua obra mais famosa, *The Great Transformation* (2001 [1944]), Polanyi afirmava que o que chamamos de “economia” não está presente nas sociedades “pré-capitalistas” e que, portanto, a teoria econômica clássica só pode ser legitimamente aplicada a economias de mercado, numa quebra com a ideia *universalista* dos formalistas.

A força do substantivismo está em sua capacidade de descrever sistemas econômicos como sendo de tipos fundamentalmente diferentes e caracterizados por diferentes racionalidades econômicas. Polanyi, como esse intelectual que vai “instucionalizar” o substantivismo, de certa forma, se colocou em continuidade com Malinowski ao só admitir a relevância da teoria econômica neoclássica para as sociedades de mercado contemporâneas. Sua dívida com Malinowski é reconhecida no famoso artigo de sua autoria “The economy as instituted process” (1957). Nesse mesmo artigo podemos ler uma importante passagem em que autor diferencia o que chamou de “two meanings of economic”:

“The substantive meaning of economic derives from man’s dependence for his livelihood upon nature and his fellows. It refers to the interaction with his natural and social environment, insofar as this results in supplying him with the means of material want satisfaction.

[...]

The formal meaning of economic derives from the logical character of the means-ends relationship, as apparent in such words as ‘economical’ or ‘economizing’. It refers to a definite situation of choice, namely, that between the different uses of means induced by an insufficiency of the means. If we call the rules governing choice of means the logic of rational action, then we may denote this variant of logic, with an improvised term, as formal economics.” (POLANYI, 1957: 243)

A questão aqui é que Polanyi afirma que não há necessariamente uma ligação entre esses dois sentidos. Ou seja, não necessariamente “the interaction with his natural and social environment” envolve uma tomada de decisão, uma escolha.

A tomada de decisão - “choice-making” - seria uma característica das sociedades de mercado e estaria ausente nas sociedades tradicionais, “primitivas”. A questão com o “choice-making” é admitir que toda sociedade parte do pressuposto da escassez e que as organizações sociais de caráter econômico deveriam sempre se envolver na maximização dos recursos - argumento formalista confrontado por Polanyi.

Pelo contrário, para Polanyi não há esse universalismo das formas econômicas e o autor ainda distinguia três tipos principais de economia: reciprocidade, redistribuição e troca de mercado. Na reciprocidade, tipicamente encontrada em sociedades pequenas, não hierárquicas, baseadas no parentesco, não há cálculo de lucro e perda de curto prazo e, amparado em Mauss no seu *Ensaio sobre a Dádiva*, afirma ainda que nesse tipo de economia é o doador e não o receptor que ganha prestígio. A redistribuição, segundo Polanyi, seria típica de sociedades de chefia tradicionais, onde as mercadorias são centralizadas na chefia para serem posteriormente distribuídas para a população com base nas prioridades desse centro de poder. Por último, na troca de mercado, típica das sociedades capitalistas, essa relação se inverte: aquele que recebe ganha prestígio, acumula valor e reinveste num ciclo interminável de maximização do ganho, *onde o dinheiro exerce um papel fundamental*. Se encararmos essas esferas como “tipos ideais” (*sensu* Weber), poderíamos dizer que a cada uma delas corresponde a uma instituição particular: o parentesco, o Estado e o dinheiro. Mais do que isso, existem elementos de troca de mercado em sociedades com base no parentesco, do mesmo modo que existem elementos de reciprocidade em nossa economia (troca de presentes, o sistema público de aposentadoria, dentre muitas outras coisas).

Nem sempre Polanyi conseguiu enxergar de forma menos estanque esses diferentes tipos ideais, sendo por vezes criticado por ter uma “strong ideological antipathy to modern market systems” (LeClair & Schneider, 1968: 11) ou por pensar de forma binária e pouco flexível sobre a existência ou não de mercado entre as sociedades na história: “an epsilon degree of social intrusion, they say, makes for No Market” (McCloskey, 1997: 485).

É verdade, porém, que Polanyi vai marcar para sempre a história das ciências sociais, colocando o argumento de que as instituições (e a cultura) englobam a economia e que há muito mais a se buscar nas sociedades tradicionais do que a aplicação das teorias econômicas das sociedades de mercado, um fato considerado flagrantemente *etnocentrista* para os substantivistas.

Todo esse debate, a que Polanyi foi peça fundamental, teve consequências importantíssimas para história do pensamento econômico e para a crítica de um economicismo superficial. Mas é na antropologia que encontraremos as mais combativas defesas da primazia do *simbólico* ante a “razão prática”. Ou seja, a antropologia trouxe com muita ênfase a ideia de que a cultura engloba inúmeras esferas da vida humana, inclusive a esfera econômica.

1.3

Razão Prática e Cultura

Nas concepções da economia clássica, bem como na ideia de que o dinheiro é indiferente às influências sociais, é a “razão prática” que passa a ter primazia sobre a cultura. Contrariando esses argumentos, os substantivistas então afirmaram que aplicar às sociedades tradicionais as teorias modernas da economia leva a uma incompreensão das mesmas. Não só isso, esse pensamento pode trazer mais confusão acerca das sociedades humanas porque *reifica* uma série de comportamentos, principalmente a crença de que os homens têm necessidades materiais anteriores a quaisquer outras e que elas devem ser supridas para a sua sobrevivência. Muito se engana quem tenta ler as sociedades por essa ótica, porque “[a]li onde há um estômago humano, há também a atividade mental” (Lima, 2010: 16).

Quando observamos as falas sobre as sociedades tradicionais, muito já se disse acerca do “homem primitivo” e pouco – fora da academia - da impossibilidade de se entender essas sociedades através de uma lógica puramente economicista. Como compreender esse “homem primitivo” que não pensa primeiro através da “razão prática” - como diz Marshall Sahlins (2003) -, um homem que

não pensa em “excedente”, indiferente à “pressão material” e aos “impulsos de consumo”? Aqui está o limite das teorias economicistas: é preciso que elas saibam que a economia, como setor que se desenvolve de maneira autônoma no campo social, está ausente dessas sociedades (e não só delas, como veremos). Devemos pensá-las através de “fatos sociais totais”, como nos ensinou Marcel Mauss (2003). Como diz Sahlins: “[n]ão que os caçadores e coletores tenham refreado seus ‘impulsos materiais’: simplesmente nunca os instituíram” (Sahlins, 1972: 19).

Um dos argumentos mais famosos dentro da antropologia é o de que a sociedade primitiva é, de fato, uma sociedade da abundância (encontrado no clássico de Sahlins, *The Original Affluent Society*, ou ainda no revelador título francês, *Âge de pierre, âge d’abondance*). Seu mundo não é de penúria, mas de satisfação total das suas necessidades. É importante atentarmos que essas necessidades são definidas pelas diferentes sociedades e não por uma instância exterior e universal. A abundância dessas sociedades pode ser vista na satisfação das suas necessidades e em dois momentos aparentemente contraditórios: a geração de excedentes e a proibição ou evitação dos excedentes. O primeiro caso é narrado inúmeras vezes em sociedades geralmente de agricultores ou que se fixaram numa região, como o caso dos trobriandeses narrados por Malinowski:

“Na lavoura, por exemplo, os nativos produzem muito mais do que realmente necessitam, em média, no decorrer de um ano normal, chegam a colher o dobro do que precisam para alimentar-se. Nos dias atuais, esse excedente de alimentos é exportado por europeus para o consumo de trabalhadores agrícolas em outras regiões da Nova Guiné. Antigamente, simplesmente apodrecia.” (MALINOWSKI, 1978: 55)

O segundo caso é típico de sociedades de caçadores-coletores em que o excedente é um problema para a mobilidade:

“A desvantagem potencial da armazenagem é justamente envolver a contradição entre riqueza e mobilidade. Ela fixaria a aldeia em uma área que rapidamente seria esgotada as fontes naturais de alimentos” (SAHLINS, 1972: 36).

Em ambos os casos, porém estamos tratando de “sociedades frias”, ou seja, sociedades que, segundo Lévi-Strauss, esforçam-se para permanecer impermeáveis ao fluxo histórico e, mais do que isso, que não têm a história como a mestra e o sentido dos seus atos. Portanto, o excedente (e a maximização) só é uma preocupação - pela sua abundância, estocagem ou pela sua falta - para sociedades como a nossa, que vive pensando no “ontem” e no “amanhã”. Há uma “presentificação” do tempo para essas sociedades frias, que as leva a consumir imediatamente os excedentes, ritualizá-los em festas, ou ainda queimá-los numa espécie de cerimônias de “ostentação” (Mauss, 2013); na falta dos excedentes, os nativos mantêm uma “autoconfiança” e uma confiança na prodigalidade do meio (Sahlins, 1972):

“Em parte alguma o prestígio individual de um chefe e o prestígio de seu clã estão mais ligados ao dispêndio e à exatidão em retribuir usurariamente as dádivas aceitas [do que nas questões que envolvem a honra], de modo a transformar em obrigados aqueles que os obrigaram. Aqui, o consumo e a destruição são realmente sem limites. Em certos *potlatch* deve-se gastar tudo o que se tem e nada conservar. É uma disputa de quem será o mais rico e também o mais loucamente perdulário. O princípio do antagonismo e da rivalidade está na base de tudo. O estatuto político dos indivíduos, nas confrarias e nos clãs, as posições de todo tipo se obtêm pela ‘guerra de propriedade’ assim como pela guerra, ou pela sorte, ou pela herança, pela aliança e o casamento. Mas tudo é concebido como se fosse uma ‘luta de riqueza’. O casamento dos filhos, o assento nas confrarias só se obtêm ao longo de potlatch trocados e retribuídos. Os bens se perdem no potlatch como são perdidos na guerra, no jogo, na luta. Em alguns casos, não se trata sequer de dar e de retribuir, mas de destruir, a fim de nem mesmo querer dar a impressão de desejar ser retribuído. Queimam-se caixas de óleo de olachen (candle-fish, peixe-vela) ou de óleo de baleia, queimam-se casas e milhares de mantas; os cobres mais caros são rompidos, atira n’água, para esmagar, para ‘fazer calar’ o rival. Com isso não apenas a pessoa se eleva, mas eleva também sua família na escala social.” (MAUSS, 2013: 54)

A lógica não é a de acumulação ou maximização. Essa atitude de “presentificação” afeta também as “relações de trabalho” nessas sociedades. Sahlins exemplifica isso citando o padre e etnólogo Martin Gusinde:

“[...] os yamana não são capazes de trabalhar diariamente e continuamente, para desapontamento de muitos fazendeiros e empregadores europeus para quem trabalham frequentemente. Seu trabalho se dá por altos e baixos, e nesses esforços ocasionais podem desenvolver energia considerável durante certo tempo. Entretanto, depois disso demonstram desejar longo descanso por um período incalculável de tempo, durante o qual permanecem sem fazer nada, sem demonstrar estarem muito

fatigados [...] É óbvio que repetidas irregularidades desse tipo fazem o empregador europeu desanimar mas o indígena não pode ajudá-lo nisso. É esta sua disposição natural.” (SAHLINS, 1972: 33)

Para a visão do europeu, essas sociedades são subprodutivas, pois apenas parte dela trabalha e com uma intermitência muito grande. Na verdade, elas poderiam até ser consideradas antiprodutivas para o ocidental, pois elas não estão tão preocupadas com um amanhã; elas sabem parar. Aqui, a *maximização* não é uma realidade tão óbvia assim, como diziam os formalistas.

Essa intermitência lembra “a inconstância da alma selvagem” definida por Viveiros de Castro (2017a). Às tentativas dos europeus em “domesticar” o trabalho dos nativos, poderíamos dizer, com Viveiros de Castro, que a inconstância é uma constante na equação selvagem: são sempre *murtas* que nunca se moldaram por definitivo. Os selvagens nos mostram que o trabalho não é a essência do homem, mas uma parte da ordenação da sua cultura:

“Essa proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé. Ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário social: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável. A inconstância é uma constante na equação selvagem.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a: 162)

Sua inconstância é condição e prova não só da sua abundância econômica, mas do seu vasto “tempo” para atividades consideradas “espirituais” para os brancos. Mais um ponto que refuta as antigas e persistentes teorias sobre o mundo das sociedades tradicionais: tendo elas poucos recursos e a necessidade de buscar o que é “básico” para sua sobrevivência, não haveriam de ter tempo para os afazeres mais “espirituais”, tais como arte, abstração do pensamento e atividades em cuja única *raison d'être* não resida na busca pela subsistência. Pelo contrário, a enormidade de trabalhos, exposições e lugares dedicados ao tema das construções simbólicas - materiais ou não - a que os homens “primitivos” realizaram ao longo de séculos demonstra, mais uma vez, que não há *sobrevivência* antes de outros

fatores: a cultura mantém sua primazia sobre aquilo que ainda chamamos de “natureza” (biologia - necessidade - sobrevivência).

Trazendo aqui uma comparação com a questão do dinheiro entre as camadas mais pobres – no sentido de que, para o senso comum, nessas camadas também encontraríamos a busca pela sobrevivência e uma inabilidade com os recursos -, podemos trazer o exemplo dos “diários financeiros” de aldeões pobres e moradores de favelas em Bangladesh, Índia e África do Sul, analisados por Daryl Collins e seus colegas, em *Portfolios of the Poor* (2009). A obra busca trazer a ideia de que a falta de recursos, ao contrário do que muitos pensam, faz com que essa população tenha uma grande habilidade num complexo sistema de gerenciamento do dinheiro. Os 250 diários trabalhados pelos autores demonstram um conjunto complexo de laços sociais: malabarismos com poupanças e empréstimos com amigos e familiares, clubes de poupança e seguros, empréstimos com “moneyguards” e lojistas locais. Sociologicamente falando, pode-se dizer que a gestão financeira encontrada nesse *portfolio of the poor* é consideravelmente mais sofisticada do que entre os mais ricos do mundo. E, crucialmente para nossa discussão aqui, as próprias relações sociais são as “ferramentas financeiras” usadas para administrar o dinheiro na pobreza extrema. Isso, essencialmente, é a cultura moldando o dinheiro.

Há ainda, nessa insistente errônea maneira de enxergar as relações econômicas dos povos primitivos (e as nossas), a visão naturalista da produção e uso dos bens. Nela, o natural explicaria o cultural: essa é a distorção que está por trás das imagens da produção e do consumo como pilhas, camadas ou pirâmides de necessidades e desejos.

Geradas numa mistura economicista e utilitarista, as teorias de tipo naturalista discorrem sobre “necessidades reais” - contrapondo-se ao desnecessário, supérfluo ou luxo - que são, assim, biológicas, físicas. Conferem à elas a dignidade de necessidades, enquanto degradam todas as outras demandas à classe das carências artificiais, falsas, luxuosas, até mesmo imorais.

A lógica das “necessidades reais” gera uma série de equívocos nos estudos em antropologia da economia. Se a natureza, a biologia, têm a primazia sobre a

cultura numa análise, então as pirâmides de necessidade e de influência clássicas - como a famigerada Pirâmide de Maslow⁴- continuarão a mascarar a realidade econômica nas diferentes sociedades.

Mas, pelo contrário, é a produção simbólica - nas suas mais diferentes configurações, nas diferentes culturas - que constitui a “utilidade” e a “necessidade” das coisas. Assim, a Antropologia, diz Sahlins, critica a ideia de que “as culturas humanas são formuladas a partir da atividade prática e, mais fundamentalmente ainda, a partir do interesse utilitário” (SAHLINS, 2003: 2).

Se tomarmos como qualidade diferenciadora do homem o fato dele compartilhar com seus pares de um esquema significativo que ele próprio criou - característica decisiva da cultura - podemos afirmar que essas “necessidades” não conformam-se à pressões materiais. A evidência de que o homem deve viver num mundo material, não determina uma sobreposição da “razão prática” sobre a “cultura”. Mas, pelo contrário, é essa produção simbólica - nas suas mais diferentes configurações - que constitui a “necessidade” e a “utilidade” das coisas. Como nas palavras de Mary Douglas (1921-2007):

“De fato, as chamadas necessidades básicas são inventadas e sustentadas na cultura. Esse é o esclarecimento, a grande descoberta da antropologia; infelizmente, não há denominadores comuns tão simples assim.” (DOUGLAS, 2013, 15)

O simbólico não pode terminar subordinado à lógica linear da satisfação das necessidades objetivas. E, aqui, é importante frisar, não estamos nos distanciando da realidade, ou da “realidade material”. Pelo contrário, se o que podemos chamar de “necessidades mais básicas”, que sempre passam pelo imaginário da biologia - tais como respiração, alimentação, excreção, descanso -, não determinam as ações humanas, mas, são *moldadas* por ela. É como nos lembra a famosa intervenção de Lévi-Strauss sobre o Totemismo: enquanto para Malinowski o Totemismo era “bom para comer” - procurando explicar como esse sistema man-

⁴ A Pirâmide de Maslow foi criada pelo psicólogo Abraham Maslow (1908-1970) e foi publicada em 1943 em seu livro A Teoria da Motivação Humana. Essa teoria pressupõe que as ações humanas nascem de uma motivação inata, biológica e há uma ordem de necessidades humanas que pode ser organizada de maneira hierárquica.

tinha a ordem da distribuição e do consumo dos alimentos na tribo -, para Lévi-Strauss (1976) o Totemismo é “bom para pensar”.

1.4

O dinheiro é bom para pensar

Assim como os fatores econômicos nas sociedades tradicionais não fazem parte de uma esfera separada, nas sociedades urbanas e contemporâneas esses mesmos fatores também não estão apartados de uma série de elementos e esferas constitutivos das culturas. As moedas dos povos primitivos fruto de seus sistemas simbólicos e sociais, tanto quanto são para os nossos.

O dinheiro é bom para pensar, parafraseando Lévi-Strauss, porque ele está muito além de um meio de quantificação das sociedades modernas. Ele permite relacionar coisas e como produto da cultura, é produto do intelecto. Mas, não só isso, o dinheiro também é fruto da “imponderabilia”, do comportamento cotidiano e ordinário das sociedades que, nas suas interações, erigem esse instrumento fundamental da vida gregária. Como diz a antropóloga Jane Guyer:

“Although everyone uses money as a medium of exchange, means of payment, and store of value, the sheer reach of monetization these days - daily exposure to the media, tracking and making sense of it all - surely is grounded in conversations, judgments, and stories archived in and retrieved from the banks of our social memory. So money, both as a unit of account and in accounts of life and worth, brings together the systemic and emergent processes that link all of us to society: structure and experience, storage and exchange, the 1% and the 99%, value and worth, narrative and scalar judgment, Lévi-Strauss’s “good to think” and Malinowski’s ‘imponderabilia’.” (GUYER, 2017: 58)

Esse elemento então - o *dinheiro* -, que não está apartado da esfera da cultura, foi tratado por Polanyi e outros no debate gerado pelo substantivismo, com um efeito significativo nas ideias acerca da moeda durante as décadas de 1950 e 1960. Com sua distinção entre *special-purpose money* e *general-purpose money*, Polanyi gerou muitas outras teorizações sobre o tema. Um dos principais frutos dessa classificação foi o artigo de George Dalton, “Economic Theory and Primitive Society” (1961) - que colocou a discussão de Polanyi definitivamente entre os

antropólogos. Nele, Dalton categorizou o dinheiro em *all-purpose money* e *not-all-purpose money*:

“In Western market economy, money is all-purpose money, the same money serving all transactional sectors as medium of exchange, standard of value, store of value, and as means of payment (for example, of debts). Few economic transactions take place without the use of money; and only one kind of money-conveniently interchangeable as check deposit, paper currency, and coin - is in general use. It is no accident that such is the case: the use of all-purpose money is a requisite for a market-organized economy because all labor and resource ingredients as well as finished outputs must bear price tags expressed in the same money in order for buyers and sellers to transact them through the market exchange mechanism [...] Where money is used in primitive economy, it is not all-purpose money; each kind can be used only for a special range of transactions, such as the use of cattle as a money object for acquiring a bride or paying bloodwealth, but not for acquiring food or craft products. In primitive economy a given money object often serves one use only, as when debts are calculated in terms of brass rods but actually paid in strips of cloth (Bohannon 1959). What should be emphasized is that the differences in money usage between primitive economy and the Western market system are indicators of underlying differences in transactional principles of economic integration (such as reciprocity, redistribution, and market exchange). The disposition of natural resources, material outputs, and labor are often compartmentalized separately in primitive economy. Frequently they are transacted without the use of money, and neither enter market places nor are transacted by the market mechanism of purchase and sale. Rather, they change hands and location in different economic spheres - in accordance with different sets of social rules, such as kinship obligation inducing gift exchange; political obligation inducing payment to central authority.” (DALTON, 1968: 156-157)

O *special-purpose money* é usado no mundo não industrial, ou sociedade sem mercado, e só pode ser trocado por uma gama limitada de bens. O *not-all-purpose money*, por outro lado, é usado no mundo industrial, ou na sociedade de mercado, e pode ser usado para comprar praticamente qualquer coisa. Há um aspecto cultural importante no argumento de Polanyi. A tese subjacente é que o “dinheiro para propósitos especiais” circula onde os sistemas de troca estão englobados pela cultura (*culturally embedded*) como, por exemplo, dentro de sistemas de parentesco. Esse *tipo* de dinheiro é por vezes chamados de dinheiro “primitivo”: dentes e presas, pedras, miçangas, porcos, penas, conchas, inhames, arroz, tambores, bronze, cera de abelha, búfalos, gado, caldeirões, machados, jarros, camelos, ferro, sal, flechas, armas, etc.

O “dinheiro de uso geral”, segundo Polanyi, circula em sociedades de mercado onde já não há mais barreiras culturais à troca. O argumento-chave aqui é que o fato de o dinheiro ser usado para um propósito em um contexto particular

não significa que ele possa ser usado para outro - retornando ao argumento substantivista de que sistemas econômicos de tipos fundamentalmente diferentes não podem ser caracterizados pela mesma racionalidade econômica; ou melhor, que o dinheiro *da e na* sociedade de mercado não é a mesma coisa que o *special-purpose money*. É importante notar que Polanyi refere-se à semântica dos usos do dinheiro, não simplesmente às suas funções, como são convencionalmente descritas na economia (meio de troca, unidade de conta e reserva de valor).

Mas, Polanyi parece perpetrar a ideia de que o *general-purpose money* não possui a riqueza cultural suficiente para constituir objeto de pesquisa antropológica por direito próprio: ele seria um meio de troca culturalmente neutro e incolor. Nas palavras de Dodd:

“Polanyi seems to perpetuate, that only earlier (limited-purpose) monies possess sufficient cultural richness to constitute objects of anthropological research in their own right, whereas later (general-purpose) monies correspond to the culturally neutral, colorless media of exchange one finds in economics textbooks—or in Simmel.” (DODD, 2014: 285)

Podemos perceber que o argumento de Polanyi correlaciona os sentidos dos usos do dinheiro com a diversidade de práticas monetárias. Ele sugere que essa diversidade é uma consequência da imersão (*embeddedness*) do dinheiro em práticas culturais específicas e em relações de poder (Polanyi, 1968). O dinheiro, nesse sentido, não é neutro e incolor, mas classificado e codificado. De acordo com essa visão “substantivista”, o dinheiro, portanto, não corrói as distinções sociais e culturais, mas as reforça.

Porém, a compreensão que Polanyi possui sobre essa diversidade de usos é baseada em exemplos que estão fora da esfera do mercado. Ou seja, apenas o *special-purpose money* pode responder por uma infinidade de usos, enquanto o *general-purpose*, por sua própria natureza, é passível de ser usado em toda e qualquer situação, sendo culturalmente *neutro* ou *colorless*. O problema aqui, e sigo o argumento de Dodd (2014), é que essa distinção, de fato, ainda não desafia a concepção clássica e de senso comum acerca do dinheiro como acima já mencionamos: que ele é instrumento da troca universal, absolutamente impessoal.

Pelo contrário, as produções contemporâneas do nosso campo trouxeram grandes *insights* acerca da multiplicidade de usos, de significados, de valores dado ao chamado *general-purpose money*:

“Although the idea of special-purpose money is still used today to describe supposedly small-scale or specialist forms of money, such as local currencies (Ingham 2004b), it is the notion of general-purpose money that is increasingly discredited. To a degree, all forms of money conform to the limited-purpose definition: even a major currency, like the euro (Dodd 2005b). In the face of empirical evidence about the diversity of all monies, even those defined as general-purpose monies, Polanyi’s original distinction begins to break down. There is a lingering sense, then, that Polanyi’s dualistic conception of money does not really withstand closer scrutiny.” (DODD, 2014: 286)

1.5

Zelizer e Dodd: dois autores, uma revolução

Viviana Zelizer, com o seu já clássico *The social meaning of money* (1994), marcou para sempre a história dos estudos sobre dinheiro e fez surgir uma nova e importante safra de autores nas ciências sociais que passaram a estudar o tema com novos olhares.

Zelizer (1994) sugere que todas as formas de dinheiro são diferenciadas de acordo com o uso e fungibilidade e não apenas o *special-purpose money*: todas as formas de dinheiro – primitivas e modernas – são moldadas por dentro pelas práticas sociais e valores culturais de seus usuários.

A socióloga argumenta que a cultura não é exógena ao dinheiro. Muito pelo contrário, o dinheiro é o local no qual a cultura e a economia interagem reciprocamente. Esta é a base de sua crítica a Simmel:

“Suffering from a sort of intellectual colour blindness, Simmel’s brilliant analysis of money failed to capture the rich new social hues emerging in a monetary economy as people improvised different ways to personalise and differentiate monies” (ZELIZER, 1994: 201)

Para a socióloga, essa imagem do dinheiro de Simmel dentro do universo do *mercado*, juntamente com a de Marx e de outros pensadores modernos, é baseada em várias suposições falhas (Zelizer, 1994). Primeiro, sugere que as car-

acterísticas simbólicas do dinheiro, na medida em que existem, são totalmente incidentais. Em segundo lugar, essa imagem parte do pressuposto de que na sociedade moderna todos os *dinheiros* são iguais: quaisquer diferenças entre eles são questões quantitativas, não qualitativas. Em terceiro lugar, supõe que os valores *não pecuniários* – isto é, valores ligados à vida pessoal, social ou sagrada – são totalmente distintos dos valores *monetários*. Em quarto lugar, sugere que as relações mediadas pelo dinheiro inevitavelmente corrompem outras áreas da vida social e, cada vez mais, a sociedade em geral. E quinto, pressupõe que enquanto o dinheiro pode (e transforma) valores não pecuniários, o inverso é improvável: o dinheiro raramente é afetado por valores, práticas e crenças que emanam “de fora” da economia de mercado. A autora, portanto, vai se opor às crenças sobre o dinheiro na modernidade, crenças essas que trouxemos no início do capítulo.

Uma dessas crenças que já expomos acima é a de que o dinheiro, ao atrair um número crescente de relações sociais para seu âmbito, espalha uma espécie uniformização, de precisão, de quantificação, por toda a sociedade moderna. Na verdade, podemos ver dois tipos de acusação sobre homogeneização: a homogeneização do dinheiro e a homogeneização da vida social pelo dinheiro. No primeiro caso, Zelizer (1994) defende que o dinheiro deve ser visto como múltiplo (não como homogêneo) porque seus usuários sempre dão diferentes destinações a ele. Ao alocar quantidades específicas da renda para administrar um orçamento doméstico, ou ao reservar dinheiro recebido como presente para uma compra específica, atribuímos significado à moeda e, assim, garantimos que “not all dollars are the same” (Zelizer 1994: 11). Contra o segundo tipo de homogeneização, Zelizer sustenta que o dinheiro é reciprocamente influenciado por fatores estruturais culturais e sociais que existem “fora” do mercado. Esses fatores *moldam* os usos do dinheiro, seus usuários, o sistema de alocação em que é usado, a forma como é controlado e de onde vem.

Zelizer ainda rejeita a ideia de que mercados (economia) e moral (cultura) são *mundos hostis* que se chocam sempre que entram em contato: de um lado, um mundo de racionalidade, eficiência e impessoalidade; do outro, um mundo de riqueza cultural e intimidade (Zelizer, 2009). Tal argumento é frequentemente us-

ado para contrariar a visão de que economia e cultura são mundos hostis, mas pode ser levado longe demais quando os mercados são retratados como “nothing but economic rationality, nothing but culture, and nothing but politics” (Zelizer, 2011a: 314). Em vez de tentar resolver falsas dicotomias reduzindo um termo ao outro, a relação entre cultura e economia precisa ser entendida como uma interação mútua, consistindo em “multiple forms of connections between complex social processes and their economic components” (Zelizer 2011a: 408).

A alternativa proposta por Zelizer para essas abordagens do tipo “nada além de” (2011b) concentra-se na multiplicidade de mercados e dinheiro. Precisamos, portanto, de um tratamento mais rico do dinheiro que capte sua heterogeneidade e não numa divisão acentuada entre economia e sociedade:

“Os sociólogos há muito tempo oscilam entre as descrições de mundos hostis e ‘nada além de’ referentes aos processos econômicos. A visão de mundos hostis pautou-se na ideia de esferas separadas: uma divisão acentuada entre economia e sociedade, em que uma incorpora a racionalidade impessoal e a outra, o sentimentalismo íntimo.

[...]

Mais recentemente, os sociólogos econômicos esforçaram-se para ir além do reducionismo econômico dos mundos hostis e ‘nada além de’. Eles fazem isso tratando os processos econômicos e as pressuposições comportamentais – como mercados, racionalidade ou autointeresse – como produto de processos sociais subjacentes [...] Porém, a sociologia econômica atual ainda não abandonou totalmente a tradição de mundos hostis. A área concentra-se repetidamente em firmas e corporações – supostamente ‘mercados verdadeiros’ – enquanto relega outras formas de atividade econômica (como transferências de doações, economias informais, famílias e consumo) a um mundo que não pertence ao mercado” (ZELIZER, 2011b: p.p. 45-46)

Zelizer inicialmente desenvolveu essa perspectiva muito interessante por meio de uma análise do orçamento doméstico e do dinheiro nos Estados Unidos durante o final do século XIX e início do século XX, quando o aumento da renda real e o uso cada vez mais generalizado do dinheiro significavam que as famílias reavaliavam como administrar suas finanças, como a renda familiar deveria ser alocada e o que significava gastar bem. Era o dilema, como disse a autora, que atiçava as mentes dos especialistas da época: “[...] consumer experts were caught between the principle of freedom of consumption and the problem of incompetent consumers” (Zelizer, 1994: 31). Como consequência, o dinheiro que compunha o orçamento doméstico homogêneo foi dividido, diferenciado e individualizado de

maneira que refletia diferenças de esferas e objetivos. Essa ordenação cultural do dinheiro - ou como diz Zelizer (1994), “the domestic production of monies” -, traz com clareza a sujeição às regras domésticas em oposição às regras do mercado:

“Consumerism redefined even thrift. The ‘new gospel of savings’, noted Benjamin R. Andrews, professor of household economics at Teacher’s College, Columbia University, and a well-known author, was that the family should ‘save to spend’, earmarking savings for a specific worthwhile purchases, such as buying a home, a child’s education, a piano, a car, holiday gift expenses or even ‘to bring relatives from Europe to America’. Making ‘wise’ choices was thus at the core of America’s new consumer society.” (ZELIZER, 1994: 31)

A verdade é que as famílias estavam *earmarking their savings, earmarking monies*: ou seja, diferenciando aquilo que parece, para a modernidade, como universal e homogeneizador. Mais do que isso, Zelizer argumenta que valores monetários podem ser incorporados em relacionamentos íntimos sem corrompê-los (Zelizer, 2011). A interação entre economia e intimidade frequentemente assume a forma de estratégias de diferenciação, pois linhas são traçadas entre papéis (esposa, amante, pai, amizade, negócios) e tipos de pagamento (presente, salário, mesada) que muitas vezes se sobrepõem na economia íntima.

Um dos importantes intérpretes da obra de Zelizer é Nigel Dodd. Para além das importantes e recentes análises feitas pelo sociólogo acerca das moedas digitais e do Bitcoin - como veremos no capítulo 3 -, Dodd também contribuiu com importantes análises sobre a teoria clássica e sobre autores mais contemporâneos como Zelizer.

Segundo ele, a abordagem de Zelizer é ricamente sugestiva como uma crítica ao pensamento monetário dominante, e ela abre algumas questões e possibilidades intrigantes. Dodd (2014) afirma ser possível ao menos três interpretações sobre as implicações para a análise do dinheiro na obra da autora. A primeira delas, que ele diz ser mais superficial, sugere simplesmente que precisamos ver o dinheiro de uma maneira diferente: “[f]ocus on earmarking is to take a micro as opposed to a macro approach to the analysis of currency, to view money from below, not from above: from the perspective of money’s users, not its producers” (Dodd, 2014: 291). Uma segunda interpretação da tese de Zelizer, segundo Dodd, é que as práticas sociais moldam o dinheiro, seja restringindo seu

uso, regulando sua alocação ou modificando sua aparência. Como exemplifica o autor, o foco aqui está em práticas sociais que classificam meios idênticos (por exemplo, duas notas de \$100) em categorias distintas.

1.6

A produção dos *dinheiros*: a criação também é ato da cultura

Mas há uma terceira interpretação – que Dodd acredita ser das mais relevantes - da abordagem de Zelizer, que seria consistente com a sugestão da autora de que certamente “the world of social monies extends beyond the doorsteps of households and charities” (Zelizer 1994: 34), que é o seu trabalho sobre “circuits of commerce”:

“Zelizer’s earlier work on earmarking opened up the important issue of monetary multiplicity, but it is through her later work on ‘circuits of commerce’ (or so-called Zelizer circuits) (Zelizer 2004, 2005a) that Zelizer moved the analysis on to embrace not just the marking but the actual production of money, e.g., through the creation of completely new currencies (e.g., virtual monies such as Facebook credits and Linden dollars, local currencies, gambling chits, and Bitcoins) and through the transformation of various objects (e.g., cigarettes and chewing gum) into monetary media. Circuits of commerce describe the micro foundations of economic life and are distinct from economic formations such as markets, networks, or firms. This is the active creation of money through relational work.” (DODD, 2014: 292)

Tratar também da *criação e produção* do dinheiro – e não só das suas diferentes formas de uso e classificação – eis aqui um outro ponto chave para essa tese. Na sua descrição sobre esses circuitos, Zelizer (2004) diz que eles se configuram em torno de atividades econômicas compartilhadas realizadas por meio de relações econômicas entre indivíduos. Eles têm seus próprios sistemas de contabilidade para avaliar as trocas, incluindo esquemas de avaliação moral, que são compartilhados dentro do circuito, além de traçar fronteiras entre membros e não membros. Esses circuitos de comércio podem surgir em muitos tipos diferentes de localização, mas muitas vezes passam despercebidos porque tendem a não se adequar às nossas expectativas sobre a estrutura econômica.

Para Dodd (2014), a ideia é útil como um meio de explorar a multiplicidade de arranjos econômicos que crescem atualmente, como “virtual monies such as Facebook credits and Linden dollars, local currencies, gambling chips, and Bitcoins” (Dodd, 2014: 291), além das mais diferentes plataformas e fontes de microcrédito, grupos de troca, sistemas de moeda local, clubes de investimento. Todos esses arranjos são fruto de tentativas de se sair do sistema convencional: “circuits are often constructed as a response to collective problems of trust in the absence of central authorities” (Dodd, 2014: 294). Arranjos desse tipo – como as moedas digitais e o Bitcoin – serão objeto de análise no Capítulo 3.

Por agora, é preciso dizer que a ideia de circuito tem ramificações importantes para uma questão crucial: em que sentido o dinheiro pode ser descrito como “a claim upon society”, como no clássico de Simmel (2004)? O conceito de Zelizer é certamente sugestivo, especialmente em relação às moedas digitais. Por exemplo, a própria criação de moedas locais ou digitais cria circuitos distintos do sistema monetário dominante, constrói alternativas ao sistema das moedas fiduciárias, forja laços, comunidades, defensores e detratores – numa legítima *reinvidicação da sociedade* (ou de parte dela).

Porém, Simmel captou o sentido de que o sistema monetário deve ser sustentado pela *confiança*, não apenas entre indivíduos particulares, mas também na sociedade como um todo. No caso das moedas fiduciárias, as obrigações mútuas entre indivíduos e os Estados-nação são cruciais. Aqui, também, poderemos ver que foi preciso *criar* as moedas, fazer reuniões, debater com a sociedade, criar novos imaginários, combater detratores e ver que a cultura tem papel fundamental na história e nas escolhas da população.

Uma vez que, aqui, trouxemos um pequeno histórico da transformação que a análise sobre o dinheiro passou nas ciências sociais – especialmente na antropologia e sociologia –, partiremos para as discussões sobre a produção das moedas no caso brasileiro e sua relação com a sociedade – claramente através das lentes que aqui trouxemos acerca das *qualidades* do dinheiro.

2.

Origens, transformações e práticas: o padrão-ouro, o nominalismo e a cultura monetária brasileira

2.1

As buscas pela origem da moeda

As obras sobre dinheiro, em geral, tendem a começar por uma linha histórica que traz uma discussão de suas formas mais simples e elementares até suas formas consideradas mais complexas. Nesse contexto, uma busca pelas *origens* da moeda costuma aparecer. Dada a miríade de formas que o dinheiro assumiu ao longo da história e ainda hoje, pode-se pensar que buscar suas origens seria como buscar as origens do Totemismo, como argumentou Lévi-Strauss (1974): estaríamos fadados a uma explicação evolucionista de uma ilusão. Ou ainda, lembrar de Durkheim acerca das origens dos fenômenos religiosos: “como qualquer instituição humana, a religião não começa em lugar nenhum” (Durkheim 2001: 9).

A questão é que muitos debates atuais sobre o futuro do dinheiro se resumem a diferenças de opinião sobre o que era o dinheiro originalmente. Os estudiosos monetários geralmente adotam uma visão de que o dinheiro deve ter começado em algum lugar, apesar de não concordarem onde exatamente ele começou.

Gustavo Franco - economista, professor da PUC-Rio, um dos fundadores do Plano Real e ex-presidente do Banco Central - será nosso guia para debatermos alguns fatos da história monetária brasileira, a saber: a implantação da moeda fiduciária no Brasil; a gênese do nosso Banco Central; e o caráter inflacionário da cultura nacional. Ele também não escapou de debater um pouco a origem da moeda na sua obra *A moeda e a lei* (2017):

“Os relatos sobre as origens da moeda dão conta de que o dinheiro foi inventado ‘muitas vezes em muitos lugares’; não resultou propriamente de ‘progresso tecnológico’, mas de uma espécie de ‘revolução mental’ ou da ‘criação de uma nova realidade intersubjetiva’ que, em suas múltiplas manifestações, foi compondo uma espécie de narrativa mítica, orientada mais pelo cálculo que pela antropologia. Tudo começa com a adoção espontânea e conveniente dos metais preciosos, ou de

‘efeitos comerciais’, como meios de pagamento; e, após percorrer um longo período de descoberta, adaptação e convergência, parece terminar triunfantemente no papel, quando a moeda cria asas e escapa da sequência intuitiva que ordena sua origem e seu desenvolvimento. Pois é justamente nesse clímax que *começa* a história aqui narrada – como se estivéssemos partindo do alvoreço das vanguardas da arte moderna para resenhar as incontáveis variações e possibilidades da arte contemporânea –, a que trata desse delicado tecido que designamos como o presente, cujos fios provêm da experiência acumulada e cuja textura informa sobre o futuro.” (FRANCO, 2017: 13)

Franco prefere não pontuar sobre a origem da moeda, se sai bem com a ideia de que ela de fato começou em muitos lugares, e que esse elemento é mais fruto de uma “revolução mental” de novas realidades que foram surgindo na interação humana. Mas, ao mesmo tempo, vemos ali a ideia de que os metais preciosos foram esse *start* para chegarmos “triunfantemente no papel”.

Como pontua Dodd (2014), o problema com questões sobre onde o dinheiro começou é que a resposta geralmente depende de nossas suposições sobre o que é o dinheiro, que, por sua vez, geralmente se baseiam em argumentos sobre onde ele começou – num ciclo de explicações e argumentos sem fim. Além disso, há uma diferença crucial entre a história de formas monetárias particulares e a história do dinheiro em geral. Há, em suma, uma circularidade quase inevitável envolvida sempre que os acadêmicos tentam entender as origens do dinheiro. Citando Joseph Schumpeter (1883-1950) a respeito desse ponto:

“[N]o theory of money can be refuted by demonstration of the falsity of any assertions of its author concerning the primitive history of money, and no theory can be proven to be correct by a demonstration of the correctness of such assertions by its author.” (Schumpeter 1991: 526–527).

No entanto, as histórias dos “povos primitivos” são poderosas como ferramentas de criação dos mitos de origem da moeda, não apenas da teoria monetária. Como todas essas histórias, seu significado reside em serem contadas, não necessariamente em serem verdadeiras.

A polêmica pode estar criada como começamos a tratar esses relatos como “mitos”. O sociólogo Jeffrey Alexander, por exemplo, explorou o papel desempenhado pelo mito e pela narrativa na configuração do dinheiro e dos mercados em seu artigo “Market as Narrative and Character” (2011). Como observa

Alexander, todos os atores econômicos - instituições, mercados, estados e indivíduos - “engage in performances that project meanings” (Alexander 2011: 3). Os atores econômicos precisam de narrativas na medida em que reforçam a *confiança*, justificam o pessimismo e moldam as expectativas, pois as incertezas desse mundo clamam por um ordenamento de fundo narrativo.

O trabalho de Zelizer, *Morals and Markets: The Development of Life Insurance in the United States* (1979), sobre o desenvolvimento do seguro de vida durante o século XIX, por exemplo, destaca o papel do dinheiro dentro da complexa relação entre o sagrado e o profano. As narrativas míticas que compõem essa relação tiveram que ser reconfiguradas, no interior desse mercado, para que a própria vida recebesse valor monetário. Essas narrativas participam da transformação de valores, a princípio, não-pecuniários em valores pecuniários.

Para Dodd, os mitos, ou relatos sobre a origem do dinheiro, são importantes porque *moldam* nossas ideias sobre o que é o dinheiro:

“Myths are important not just in relation to the *modus operandi* of money, markets, and prices but, more fundamentally, in relation to our very *ideas* of money: specifically, to echo Galbraith (1975), our ideas of ‘whence it came and where it went’.” (DODD, 2014: 17 - grifos do autor)

Para falarmos sobre “whence it came and where it went”, o mito mais famoso a respeito da *origem* do dinheiro é o mito da troca, do escambo (*barter*). Essa narrativa e sua defesa tiveram – e têm – consequências importantíssimas, desde a adoção do padrão-ouro até as polêmicas com a moeda fiduciária.

2.2

Money as commodity: o mito de origem do padrão-ouro

Para entendermos a teoria da origem da moeda como fruto da troca, devemos ir a um autor que já apareceu nessa tese: Carl Menger. Considerado fundador da Escola Austríaca de Economia, Menger apresenta a sua teoria das origens do dinheiro em seu artigo de 1892, “On the Origin of Money”.

Menger rejeitava o argumento aristotélico de que o dinheiro pode ser decidido por lei ou convenção. A preocupação do economista estava em dar uma resposta ao problema da *dupla coincidência de interesse*: ou seja, a dificuldade de unir dois pólos numa troca em que ambos estejam interessados naquilo que irão receber. O problema que Menger aborda, então, é a dificuldade de encontrar duas partes, em que cada uma deseja o que a outra está oferecendo em troca. Enquanto existir esse obstáculo, para Menger, o comércio é desacelerado ou totalmente impedido.

O remédio prático mais lógico, sugere Menger (1892), reside na mesma condição que dá origem ao problema, a saber, que algumas mercadorias são mais vendáveis (*saleable*) do que outras:

“If we call any goods or wares *more or less saleable*, according to the greater or less facility with which they can be disposed of at a market at any convenient time at current purchasing prices, or with less or more diminution of the same, we can see by what has been said, that an obvious difference exists in this connection between commodities” (Menger, 1892: 244)

Para o autor, quando uma pessoa está de posse de uma mercadoria que é difícil de vender, a coisa racional a fazer é adquirir uma mercadoria mais vendável, mesmo que não precise dela. Desta forma, embora não se adquira o que se quer de imediato, em última análise, “draws nearer to that object” (Menger 1892: 248). As pessoas, portanto, foram levadas por seu próprio interesse a buscar os bens mais vendáveis, não porque precisassem deles diretamente, mas sim porque essas mercadorias podem ajudá-los a adquirir o que precisam. Determinadas mercadorias teriam ganhado o *status* de mercadorias mais vendáveis em determinados lugares e épocas. Essas são as mercadorias que, por meio da prática e do hábito, acabam se tornando os meios de troca mais aceitos: inicialmente aceitos por muitos, eventualmente por todos. É a isso que Menger chama de *dinheiro*.

Uma vez que algo – uma mercadoria, *commodities*, como se refere Menger – seja considerado como dinheiro, sua *saleableness* inevitavelmente aumenta até que todos tenham interesse em adquiri-la. O dinheiro garante aos seus proprietários o controle sobre todas as mercadorias disponíveis. Como consequência, o grau de diferenciação entre mercadorias que são mais e menos fáceis de

vender (e, em última instância, entre dinheiro e o resto) torna-se cada vez mais acentuado.

O caso dos metais preciosos, como o ouro, para Menger, pode ser explicado pela questão de ser uma commodity mais *vendável*. Para o autor, a escolha dos metais preciosos por lei e convenção, mesmo que feita em reconhecimento da sua adaptabilidade para fins monetários, pressupõe a origem do dinheiro e a seleção desses metais, e essa pressuposição é *ahistórica*: é uma questão relativa não apenas à origem, mas também à natureza do dinheiro. Nas palavras do economista:

“The reason why the precious metals have become the generally current medium of exchange among here and there a nation prior to its appearance in history, and in the sequel among all peoples of advanced economic civilisation, is because their saleableness is far and away superior to that of all other commodities, and at the same time because they are found to be specially qualified for the concomitant and subsidiary functions of money.” (Menger, 1892: 252)

A consequência dessa teoria é, também, diminuir o papel das instituições legais no surgimento da moeda. Mesmo que, por exemplo, as autoridades políticas tenham desempenhado um papel importante na padronização de pesos monetários e medidas de acordo com as necessidades do comércio, bem como para garantir que a cunhagem possa ser confiável quanto ao seu conteúdo, elas não determinaram o que é dinheiro. As origens do dinheiro devem, portanto, ser encontradas no mercado, não na política:

“Money has not been generated by law. In its origin it is a social, and not a state-institution. Sanction by the authority of the state is a notion alien to it. On the other hand, however, by state recognition and state regulation, this social institution of money has been perfected and adjusted to the manifold varying needs of an evolving commerce, just as customary rights have been perfected and adjusted by statute law. Treated originally by weight, like other commodities, the precious metals have by degrees attained as coins a shape by which their intrinsically high saleableness has experienced a material increase. The fixing of a coinage so as to include all grades of value (Wertstufent), and the establishment and maintenance of coined pieces so as to win public confidence and, as far as is possible, to forestall risk concerning their genuineness, weight, and fineness, and above all the ensuring their circulation in general, have been everywhere recognised as important functions of state administration.” (Menger, 1892: 255)

A teoria de Menger não passou sem críticas, até hoje. De acordo com Geoffrey Ingham (2004), há uma falácia lógica no cerne da teoria evolutiva do dinheiro porque ela não pode explicar por que todos os agentes escolhem um deter-

minado ativo como “dinheiro”. A ideia de que os agentes irão procurar aquilo que é mais *saleable*, consequentemente mais valioso, tentando reduzir os custos de transação isoladamente, tanto um do outro, quanto de uma autoridade institucional abrangente, não leva em conta uma questão básica para o sociólogo: “[t]o state the sociologically obvious: the advantages of money for the individual presuppose the existence of money as an *institution* in which its ‘moneyness’ is established” (Ingham 2004: 23). O problema, ele argumenta, se resume à adesão de Menger a um individualismo metodológico insustentável - individualismo esse que será desenvolvido posteriormente por Ludwig Von Mises em suas obras, especialmente em *Human Action: A Treatise on Economics* (1940).

Outros críticos, principalmente historiadores e antropólogos, argumentam que a imagem do *escambo* que Menger descreve é falsa. A antropóloga inglesa Caroline Humphrey descreve a teoria como uma dedução lógica de um estado imaginário - uma fantasia, se assim podemos dizer. Nenhum exemplo de economia de troca pura e simples jamais foi descrito por evidências etnográficas, diz ela, muito menos o surgimento de dinheiro a partir dela:

“Barter is at once a cornerstone of modern economic theory [...] Barter provides the imagined precognitions for the emergence of money. Why should anthropologists be interested in logical deductions from an imagined state? No example of a barter economy, pure and simple, has ever been described, let alone the emergence of money; all available ethnography suggests that there never has been such a thing.” (HUMPHREY, 1985: 48)

O argumento de que o dinheiro surgiu do escambo é fruto de manchar essa modalidade com uma má-fama, como argumenta Dodd:

“In its proper context, barter offered a number of distinct advantages relative to monetary exchange, such as the elaborate social and moral functions fulfilled by competitive gift exchange (Davies 1994: 9–10). In short, the argument that money emerged from barter relies on giving barter itself a bad name.” (DODD, 2014: 20)

Apesar das críticas, a tese de Menger continua a influenciar muitas frentes: seja nas universidades, nos cursos de Economia ou, como veremos, na concepção do Bitcoin. Não só isso, mas essa *ortodoxia* é guia de governos e políticas públicas.

Essa teoria, como vimos, trata o dinheiro como uma mercadoria, ou *money as a commodity* (Ingham, 2004). Ela está nas bases da ideia de que o dinheiro é um elemento neutro, “a device by which the ‘gigantic system of barter’ is carried out” (Ingham, 2004: 18). Ideia essa que é o fundamento de políticas como a correlação de juros, quantidade de moeda e inflação, e a defesa de bancos centrais independentes.

Para compreendermos melhor essas relações, Charles Goodhart - economista britânico, professor da *LSE* e ex-membro do *Bank of England* - nos lembra que o projeto da *zona do euro* foi moldado por suposições sobre a natureza do dinheiro que eram consistentes com a teoria de Menger.

Na concepção do euro sempre esteve presente a ideia de romper a relação entre dinheiro e autoridade política, e atribuir a tarefa de criação monetária a um banco central que seria rigorosamente independente (Goodhart 1998: 425). Aqui, voltamos a ideia de *money as commodity*: tratar o dinheiro como se fosse uma mercadoria, uma criatura do mercado, não da soberania, da lei ou da sociedade. Mais do que isso, ao euro também foi imputada a ideia de que ele se desenvolveria com base na minimização progressiva dos custos de transação – que chamaram de “optimal currency areas” (Goodhart, 1998): uma ideia diretamente ligada à teoria de Menger de que os agentes irão procurar aquilo que é mais *saleable*, tentando reduzir os custos de transação que, no caso, seria a adesão a nova moeda, o *euro*.

Para além da influência no plano institucional e dos *especialistas*, Menger também é palatável para os *leigos*. Como argumenta Dodd:

“The notion that money evolved as Menger described seems quite intuitive for noneconomists, too. It appears to capture all that is essential about money: its historic connections with trade and exchange, its apparent efficiency, as well as important features of objects that were initially used as money (like cowrie shells and precious metal), such as the ability to be counted and carried. The theory seems disarmingly modest in its claims. Nobody invented money; its origins are not mysterious, merely the outcome of practical common sense as societies and their trading systems have evolved. Students and readers of books about money may find it easy to sympathize with this account. Most of us have experienced a situation like the one described by economists as the problem of the double coincidence of wants: when we were children, for example, and wanted to swap unwanted toys. Few people disagree with the idea that a life without money, if it meant that we had

to engage in barter, would be too complicated, even in the Internet age when information should be easier to come by.” (DODD, 2014: 21)

Já nos é possível notar, que a teoria de Menger se relaciona diretamente com o credo liberal, no sentido de acreditar que o dinheiro é mais bem organizado pelos mercados do que pelos Estados. Além disso, o argumento de que o dinheiro começou como uma mercadoria mais *saleable* pode nos persuadir de que as moedas deveriam estar ligadas ao valor de um metal precioso como o ouro, que é naturalmente escasso. Essa é a argumentação por detrás do chamado padrão-ouro ou do *metalismo*. Um marco na história do dinheiro e, como poderemos ver mais à frente, uma prática defendida até hoje pelos mais *liberais* e pelos defensores do Bitcoin.

2.3

Padrão-ouro e moeda fiduciária no Brasil: a alquimia e a desconfiança

O que chamamos de dinheiro hoje, ou *toda* moeda em circulação, “é composta de *tokens*, conversíveis em outros *token*” (Franco, 2017: 123). Ou seja, toda a moeda é fiduciária e o famoso *lastro* já está em desuso há bastante tempo. Porém, sabemos que nem sempre foi assim:

“A conexão entre as várias moedas nacionais e os metais preciosos assumiu variadíssimos formatos, refletindo idiossincrasias e tradições de cada país. As conhecidas associações entre as denominações das moedas e as medidas de peso – libra, peso, marco etc. – apenas deixavam claro que os sistemas monetários pareciam convergir para um mesmo paradigma, nunca escrito, mas implícito, segundo o qual *a verdadeira moeda era o metal*, o ouro ou a prata, e as unidades monetárias nacionais, apenas *recortes* específicos do metal.”

Voltando à Franco (2017), o Brasil tem sua própria história com o padrão-ouro e com a transição para a moeda fiduciária, e ela é reveladora da mentalidade e das crenças que envolvem a história do dinheiro no nosso país. É interessante vermos um dos últimos decretos que ainda mantinham e institucionalizaram o padrão-ouro no país, em 1926:

Decreto 5.108 de 18 de dezembro de 1926

Altera o sistema monetário e estabelece medidas econômicas e financeiras.

Art.1. Fica adotado para o Brasil, como padrão monetário, o ouro, pesado em grammas, cunhado em moedas, ao título de 900 milésimos de metal fino e 100 milésimos de liga adequada.

§ 1. A moeda será denominada cruzeiro e será dividida em centésimos.

§ 2. Para a moeda divisionária ficam adotadas a prata, níquel e cobre, na proporção respectiva.

O padrão-ouro era espécie de “ordem natural”: a unidade monetária deve corresponder à tantas grammas de ouro fino e é dotada de “curso legal”. Era uma regra de política monetária e cambial, um *limite* e uma *obrigação* do Estado: só se poderia cunhar moedas na proporção da lei; a moeda ou o papel era a “coisa em si”, eram totalmente conversíveis no metal. Como pode se ver, o limite da cunhagem era o limite das reservas do metal. Isso mantinha um cabresto no Estado e se torna argumento famoso dentro do meio liberal, mais especificamente na Escola Austríaca de Economia. Assim, o *dinheiro propriamente dito* referia-se ao metal precioso ou ao seu símbolo de papel conversível. O dinheiro era essencialmente medido e tangível; podia ser armazenado e passado de mão em mão, circulando pela sociedade. A teoria aceita acerca do dinheiro era a teoria do padrão-ouro.

Mas, com o crescimento das nações, diversos problemas adivinham desse padrão. Simmel (2004) notou que os estados modernos foram construídos, em grande parte, com base em padrões e moedas metálicas confiáveis. O dinheiro levou à dissolução dos laços personalizados das relações feudais, e a “enforcement of money transactions meant an extension of royal power into areas in which private and personal modes of exchange had existed” (Simmel, 2004 [1905]: 184).

Escrevendo no apogeu do padrão-ouro, Simmel, ainda que temeroso com o fim do vínculo entre a moeda e o metal, não deixou de perceber que esse seria o seu destino:

“Money performs its services best when it is not simply money, that is when it does not merely represent the value of things in pure abstraction. Precious metals are also valuable as jewelry or for technical purposes, but this has to be conceptually distinguished as a primary fact from the secondary fact that they are valuable on account of it; whereas it is the first and only quality of money to be valuable. It is

not technically feasible to accomplish what is conceptually correct, namely to transform the money function into a pure token money, and to detach it completely from every substantial value that limits the quantity of money, even though the actual development of money suggests that this will be the final outcome.” (SIM-MEL, 2004 [1905]: 163)

Esse destino já se formava bem antes da moeda fiduciária se tornar dominante. Havia problemas reais, entre os indivíduos no mercado, que já traziam o prenúncio do fim do metalismo. Os problemas com sua funcionalidade se faziam presentes através do problema do troco e das moedas de pequenas denominações. Os “recortes” de cada país muitas vezes não eram as denominações convenientes para a utilização no comércio. Na época de Shakespeare (1564-1616), por exemplo, uma libra esterlina era uma quantidade grande de dinheiro: “um professor, como o da escola secundária onde o bardo estudou em Stratford-Upon-Avon, ganhava £15 *por ano*” (Franco, 2017: 95). Uma libra era muito dinheiro, e a prata não resolvia propriamente o problema, pois seu valor era alto. A presença desses dois metais criava uma série de dificuldades que adivinham de um mesmo sistema monetário manter a coexistência de duas moedas legalmente aceitas. Para além disso, o troco ou as *moedas divisionárias* tornaram-se um problema dramático:

“Como ambos os metais eram muito valiosos em pequenas quantidades, o problema do troco, ou das moedas divisionárias, foi sempre dramático e persistente. As soluções mais populares eram a fundição do metal precioso em ligas com outros metais – com o que se perdia a clareza quanto à pureza e ao percentual de metal precioso ali contido –, ou o uso de *tokens* de metais inferiores, ou mesmo de fabricação privada, refletindo o crescimento das relações de crédito/débito interpessoal e de novas formas de negociabilidade e compensação de dívidas. A solução canônica para o problema, já de uma época em que o padrão-ouro estava maduro, é dada pela lei americana de 1873, estabelecendo que as moedas entre US\$0,50 e US\$0,1 podiam ser feitas de quaisquer outros metais, mas eram conversíveis em moedas de ouro, desde que em quantidades inferiores a US\$20. Essa solução se generalizou em várias outras legislações.” (FRANCO, 2017: 96)

Como podemos ver, as *moedas divisionárias*, nesse caso, eram *fiat*: moedas sem valor intrínseco e cuja relação de troca dependia exclusivamente da promessa de conversibilidade na moeda de ouro. Eram moedas fiduciárias *avant la lettre*, porque mesmo que conversíveis havia limitação na troca por moeda metálica.

A realidade das moedas metálicas – “a despeito da mística da singeleza e espontaneidade” (Franco, 2017: 96) -, era de dificuldades práticas, manutenção cara e complexa diante das possibilidades oferecidas pelo uso do papel-moeda, ou pela moeda bancária.

A conversibilidade do papel-moeda foi deixando de ser rigorosa à medida que avançava o século XIX, e o descompasso entre o crescimento da oferta de ouro e prata e o da economia global foi se acentuando. Robert Triffin (1911-1993), economista belga-americano, fez o famoso cálculo da oferta de moeda combinada nos Estados Unidos, Inglaterra e França, em seu *O Sistema Monetário Internacional: ontem, hoje, amanhã* (1972). Essa oferta combinada cresceu cerca de vinte vezes entre 1815 e 1913, e a proporção representada pela moeda fiduciária foi de 33% em 1815 a 87% em 1913. Nesse cenário, apenas numa coincidência divina a natureza produziria, a cada ano, a quantidade de ouro suficiente para girar a economia global. Os sistemas monetários desses países centrais adquiriram o aspecto de sistemas com reservas fracionárias⁵, e os países periféricos passaram a adotar legislações pelas quais a conversibilidade se dava em relação às moedas dos países centrais:

“Diante desses números, pode-se tranquilamente afirmar que, no momento de seu apogeu, em 1913, o padrão-ouro já havia se tornado, na realidade, um regime de moeda fiduciária e de conversibilidade muito mais simbólica que real mesmo nos países centrais.” (FRANCO, 2017: 97)

Pouco depois desse período, não apenas os países centrais, mas também os periféricos, passaram a abolir a conversibilidade da moeda. Foi o caso do Brasil em 1933, através do decreto-lei 23.501/33:

Decreto 23.501 de 27 de novembro de 1933

Declara nula qualquer estipulação de pagamento em ouro, ou em determinada espécie de moeda, ou por qualquer meio tendente a recusar ou restringir, nos seus efeitos, o curso forçado do mil-réis papel, e dá outras providências.

⁵ A reserva fracionária é adotada na maioria dos países do mundo, e permite que os bancos façam empréstimos ou investimentos em valor muito superior ao valor dos depósitos sob sua guarda, desde que mantenham como reserva uma determinada fração do valor desses depósitos. É um ponto polêmico e ainda bastante debatido entre os *austriacos*.

Art.1. É nula qualquer estipulação de pagamento em ouro, ou em determinada espécie de moeda, ou por qualquer meio tendente a recusar ou restringir, nos seus efeitos, o curso forçado do mil-réis papel.

Art. 2. A partir da publicação deste decreto, é vedada, sob pena de nulidade, nos contratos exequíveis no Brasil, a estipulação de pagamento em moeda que não seja a corrente, pelo seu valor legal.

Art. 3. O presente decreto entrará em vigor na data de sua publicação, devendo seu texto ser transmitido aos interventores para publicação imediata, revogadas as disposições em contrário, incluídas as de caráter constitucional.

O decreto 23.501/33, então, estabelecia três dispositivos que se interligavam, a saber: a) o artigo 1, que delimita a moeda de pagamento à moeda fiduciária da nação, proibindo a utilização de moeda estrangeira ou ouro para tanto; b) o artigo 2, que torna explícito o princípio nominalista, pois estende a nulidade a qualquer estipulação de pagamentos que não seja na moeda corrente pelo seu valor legal: ou seja separa com clareza o valor reconhecido para os fins legais, o valor nominal, de qualquer outra ideia de valor ou poder de compra; c) a suspensão imediata da cláusula ouro, uma decorrência dos dois primeiros dispositivos e que gerará inúmeras discussões sobre a retroatividade em contratos e acordos.

Assim, em meio à Era Vargas (1930-1945) decretava-se no país o “curso forçado” do mil-reis e, oficialmente, a conversibilidade estava encerrada. Ou seja, o “poder liberatório” da moeda se dá, agora, pelo seu valor nominal. A moeda passava a ser apenas um pedaço de papel, sem nenhuma conexão com a “Natureza”, sem limites quanto à sua emissão, e não havia nenhum “contrapeso” ao poder do Estado de abusar na fabricação de papel. A moeda passava a ser apenas um “passivo” (uma obrigação) do governo, porém um passivo não exigível e não resgatável, e que não trazia para o governo nenhum compromisso (a não ser o da emissão).

2.4

A alquimia financeira: perplexidade e calote

A transição do ouro para o papel moeda de curso forçado, até hoje, suscita falas, expressões e pensamentos que se parecem com a famosa observação de lord William Paterson, o fundador do Banco da Inglaterra, em 1694: o sistema (o Estado ou seu banco emissor) agora poderia “criar valor do nada” - num verdadeira *alquimia financeira*.

Essa *alquimia financeira* ainda é alvo de muitas discussões. Mas, é interessante ver que desde Goethe (1749-1832), esse era um tema tratado com perplexidade. Em seu clássico *Fausto*, escrito entre 1772-1775, Goethe deu nova forma ao mito que já havia sido retratado por figuras como Christopher Malowe (1564-1593) e ainda seria recontado por autores como Lawrence Durrell, Paul Valéry, Fernando Pessoa, Ivan Turgueniev, Lord Byron, entre centenas de outros.

No *Fausto* de Goethe, mais especificamente no *Ato I* da sua segunda parte (*Fausto 2*), Mefisto, o servo de Fausto, participa dos debates sobre a crise financeira do reino, e fala pela boca do astrólogo do reino propondo um plano econômico extravagante baseado na emissão de papel-moeda lastreada nos *tesouros escondidos pelo reino* (Goethe, 2009 [1832]), enfrentando a descrença geral. O astrólogo usa a linguagem da alquimia para explicar a lógica do plano e acabar definitivamente com a crise:

“O CHANCELER (aproxima-se lentamente):
(Lê.) “Saiba o país para os devidos fins
Este bilhete vale mil florins.
Garante a sua soma real o vulto
Do tesouro imperial no solo oculto.
Dele se extrai logo a riqueza imensa
Com que o valor do papel se compensa.” (GOETHE, 2009 [1832]: 112)

Numa verdadeira *alquimia financeira*, o ouro deixa de ser o símbolo universal da riqueza e em seu lugar temos uma mísera folha de papel com a assinatura de um imperador, de um rei, de um ministro ou de um banqueiro.

O economista suíço Hans Christoph Binswanger (1929-2018) escreveu uma bela análise da obra de Goethe, relacionando-a com a história da moeda e da

economia. Em seu *Dinheiro e magia: uma crítica da economia moderna à luz do Fausto de Goethe* (2011 [1994]), Binswanger propõe vermos na modernidade não o fim alquimia dada pela ciência, mas a sua presença em experiências como a *transmutação* do papel em dinheiro:

“Hoje a alquimia é rejeitada como superstição. A ciência moderna mostrou finalmente, segundo nos dizem, que a fabricação do ouro é uma ilusão, motivo pelo qual ninguém mais deseja perder tempo com projetos tão abstrusos. Mas proponho um argumento diferente: as tentativas de produzir ouro artificial não foram abandonadas por serem inúteis, mas porque a alquimia, sob outra forma, mostrou-se tão bem-sucedida que a árdua produção de ouro no laboratório deixou de ser necessária. Não é mais vital para o objetivo da alquimia, no sentido de aumentar a riqueza, que o chumbo seja realmente transmutado em ouro. Será suficiente que uma substância sem valor algum se transforme em outra dotada de valor: papel, por exemplo, em dinheiro.” (BINSWANGER, 2011 [1994]: 125)

Essa passagem do ouro para o papel, essa *alquimia*, gerou ainda discussões no âmbito nacional. Ela foi empreendida pela declaração de “curso forçado” - a inconvertibilidade -, ou seja, a retirada de qualquer valor intrínseco da moeda: agora a moeda já não era mais uma espécie de certificado de depósito de um metal precioso, este sim o “verdadeiro valor”. Essa “incapacidade” de oferecer convertibilidade gerou muita polêmica e foi encarada por muitos como uma espécie de “confisco”:

“A moeda nacional era apenas um ‘recorte’ do metal, portanto era inevitável que se tomasse a declaração de ‘curso forçado’ como uma espécie de descumprimento de uma obrigação (*default*) do Estado em relação aos detentores da moeda, que apenas *representava* o metal; ou como um ato confiscatório que subtraía da moeda uma parte inerentemente e aparentemente inseparável de sua constituição. A inconvertibilidade era vista como desrespeito a um contrato, uma situação que colocava seus detentores no polo passivo de controles cambiais e de incontáveis restrições de acesso ao lastro do papel.” (FRANCO, 2017: 82 - grifos do autor)

Uma das expressões mais famosas dessa mentalidade que acusava de *confisco* a novidade do nominalismo, foi o *alter-ego* de Monteiro Lobato que se expressava nos jornais da época, o famoso Mr Slang, um personagem inglês morador da Tijuca. Na coletânea dessas expressões do personagem, *Mr Slang e o Brasil* (2008 [1927]), podemos ver passagens em que Lobato, através do personagem, expressa seu descontentamento com o fim da convertibilidade – um sentimento de estar passando por um calote:

“ - O papel-moeda não é moeda papel, como procurador sem procuração não é procurador. Papel-moeda quer dizer uma ladroeira que certos governos inventaram pelo simples fato de que não há cadeia para os governos. [...] Cem mil-réis quer dizer uma certa quantidade de ouro moeda, e uma nota de 100 mil-réis quer dizer um vale, um título ao portador, sem prazo de resgate na importância de 100 mil-réis de ouro. E como ninguém desconfia do governo, esse vale circula como se fosse ouro. Quem quiser trocá-lo pelo metal correspondente é só ir ao Tesouro e apresentá-lo. Mas desde que o governo se acanalha e se recusa a pagar os vales emitidos, eles passam à categoria de letras que o aceitante se recusa a resgatar. Se o fato se desse com um particular, o remédio seria simples: execução e penhora. Mas como o caloteiro é grosso, o portador do vale não tem outro remédio senão procurar desconto na praça.” (LOBATO, 2008 [1927]: 36)

A perplexidade e o sentimento de estar sendo passado para trás pelos *governos* se relacionam diretamente com a indeterminação do valor da moeda. Era o reconhecimento de que o valor da moeda, agora, era relacional⁶: seu valor em relação aos metais, às moedas estrangeiras e às mercadorias pertencia ao mercado; não era mais matéria de determinação por lei. Além disso, claro, o sentimento do calote vinha da impossibilidade de converter o papel-moeda em metal precioso, no caso, o ouro.

Um dos nossos principais intelectuais na área, Celso Furtado, por exemplo, jamais compreendeu este mal-estar, ou admitiu que a “desvalorização” fosse compreendida como uma espécie de “calote”. Por isso, a propósito do “homem público brasileiro da época”, afirmou:

“A inibição mental para captar a realidade de um ponto de vista crítico-científico [era] particularmente óbvia no que diz respeito aos problemas monetários. ... O político brasileiro com formação de economista estava preso por uma série de preconceitos doutrinários em matéria monetária, que eram as regras do padrão-ouro. Na moeda que circulava no Brasil via-se apenas o aspecto “patológico”, ou seja, sua ‘inconvertibilidade’ [...] Ao historiador das ideias econômicas no Brasil não deixará de surpreender a monótona insistência com que se acoima de aberrativo e anormal tudo que ocorre no país: a inconvertibilidade, os *déficits*, as emissões de papel-moeda. Essa ‘anormalidade’ secular não chega, entretanto, a constituir objeto de estudo sistemático.” (FURTADO, 1974: 60)

A “reliquia bárbara” de Keynes – maneira como o economista de referia ao ouro, ou melhor, ao lastro da moeda no ouro – não parecia tão bárbara assim para

⁶ Como na linguística estrutural, em que os termos não valem por si mas nas relações que estabelecem (ou na interpretação dos mitos, de Lévi-Strauss, em que os termos ou “mitemas” estabelecem relações entre si para configurar um sistema de significados e valores), a moeda fiduciária também ganha o seu valor não a partir dela mesma mas pelas relações que estabelece. É curioso perceber que essas ideias se estabelecem dentro mais ou menos do mesmo período: o início do século XX e seu projeto modernista.

uma população que teria que se acostumar com o fim do lastro. Até hoje, muitos não compreendem que o nominalismo é uma realidade há muitos anos⁷.

2.5

Nominalismo e papel do Estado

A ascensão do nominalismo encontrou um grande impulso ainda em 1895, quando do clássico *The State Theory of Money* (1905) de Georg Friedrich Knapp, em que o autor crava o mote da concepção estatal da moeda: “A moeda é uma criatura da lei”. Knapp, combinando conceitos econômicos e jurídicos, desenvolveu uma concepção pioneira a propósito da natureza da moeda e da importância relativa da conversibilidade e do “curso legal”. A verdade é que a supremacia do “curso legal” sobre a conversibilidade foi fundamental para se entender a surpreendente naturalidade com que se processou a reorganização da legislação monetária depois de 1933:

“Não se tratava de um conceito facilmente assimilável pelos economistas, mas reafirmava-se que a moeda havia se tornado uma convenção, obra humana e coletiva, uma construção social geralmente associada a um sistema jurídico e a um Estado nacional. Knapp parecia oferecer a primeira elaboração teórica e jurídica bem fundamentada da inovação representada pela moeda fiduciária.” (FRANCO, 2017: 97)

Ao meio jurídico cabia, então, delinear o que era moeda nesse contexto. Nas palavras do jurista Frederick Alexander Mann (1907-1991), conhecido por suas doutrinas em torno de leis sobre o dinheiro:

“[A qualidade de moeda] deve ser atribuída a todos os bens que, emitidos pela autoridade de uma lei e denominados com referência a uma unidade de conta, se prestam a servir como meio de pagamento universal no Estado onde foi emitida.” (MANN, 2017: 83)

Então, é a figura do Estado a emissora e a ideia de “reserva de valor”, nesse novo contexto, passou a estar fora do reconhecimento da ordem jurídica. Segundo essa mesma ordem, como podemos ver em Mendes & Nascimento (1991),

⁷ É muito interessante vermos que uma das principais críticas ao Bitcoin, por exemplo, é o fato de ele *não ter lastro*: uma realidade de todas as moedas dos Estados-nações, mas a que esses críticos parecem não conhecer.

com o monopólio da emissão pelo Estado, com a instalação do “curso forçado” e do “poder liberatório”, delimita-se a *concepção estatal da moeda*:

“[...] Estabelecidos, assim, estes elementos de definição de moeda, resta considerar as suas *funções*. Do ponto de vista da economia, a moeda preenche as funções de *instrumento de troca*, de *unidade de conta* e de *reserva de valor*, e, do ponto de vista jurídico, as funções de *moeda de pagamento* e de *moeda de conta*. Salta aos olhos que a função econômica de instrumento de troca e a função jurídica equivalente de moeda de pagamento são as funções que asseguram a caracterização básica da moeda.” (MENDES & NASCIMENTO, 1991: 38-39 - grifos do autor)

Nigel Dodd (2014) nos lembra um outro ponto da teoria de Knapp: o papel exclusivo do Estado como cobrador de impostos, autoriza seu poder de definir o que é dinheiro. Os impostos são a maior e mais frequente dívida que a maioria das pessoas tem, assim:

“[...] if the state issues tokens and declares that it will accept them as payment of taxes, it is inevitable that these tokens become widely accepted as payment for other kinds of debt (Knapp 1924: 52). Even if other kinds of money circulate, there is always one, which he calls *valuta*, to which the others are accessory: the money in which taxes are paid (Knapp 1924: 158 – grifo do autor).

Lembrando da teoria de Menger, em que o meio de troca mais *saleable* é aquele que se tornará o padrão universal – como no caso dos metais preciosos -, para Knapp aquele meio que é institucionalizado pelo Estado como meio de pagamento dos impostos é o que irá predominar.

Como a ideia de que a moeda é uma mercadoria de Menger, essa teoria de que a “moeda é um criatura da lei” também tem o seu *mito de origem*.

2.6

O dinheiro como tributo: mito de origem do cartalismo

Não há evidências de que uma economia de troca completa – baseada no *escambo* - realmente existiu, como podemos ver anteriormente segundo alguns críticos dessa teoria. Assim, seguindo essa análise, o argumento de que o dinheiro evoluiu de tal sistema se desfaz e, com ele, uma ideia cara à teoria de Menger: o argumento de que o dinheiro-mercadoria – *money as commodity* - é a forma mais elementar do dinheiro.

Existem, assim, outros mitos de origem para o dinheiro, como a ideia de que ele estava intimamente ligado à pagamentos associados à funções religiosas e políticas, e não ao comércio. Por exemplo, os antigos governantes coletavam tributos muito antes do surgimento do uso do dinheiro como meio de troca e dos mercados. Ao mito da origem do dinheiro como mercadoria, temos em oposição o mito da origem do dinheiro como *tributo* (Dodd, 2014).

Estudiosos que escrevem histórias do Império Otomano, Europa, China e África tendem a concordar neste ponto (Dodd, 2014). Aqui, vale citar o historiador da economia Michael Hudson:

“In positing that individuals engaged in trucking and bartering developed money to minimize their transaction costs, the private enterprise model does not take account of the historical role played by public bodies in organizing a commercial infrastructure for bulk production and settling the debt balances that ensued, and hence of money and credit. This objective obliged the large institutions to design and oversee weights and measures, and to refine and supply monetary metals of attested purity. This occurred more than two thousand years before the first coins were struck.” (HUDSON, 2004: 100)

O que Hudson argumenta aqui é que, na maioria das vezes, grandes instituições públicas foram cruciais para o desenvolvimento do dinheiro, não interações espontâneas entre indivíduos *maximizadores de utilidade* – como na teoria de Menger.

O argumento de que o dinheiro se originou como uma forma de pagamento para quitar dívidas, sejam formas de pagamento sacrificial, juntamente com várias dívidas, multas e tributos a autoridades religiosas e políticas, surge da visão de que suas primeiras formas estavam associadas à violência e ao sacrifício religioso. Há alguns exemplos famosos dessa relação como aqueles encontrados nas tábuas legais da Babilônia e cidades-estados vizinhas: o Código de Ur-Nammu (2050 aC), as Leis de Eshunna (1930 aC) e o Código de Hammurabi (Babilônia, 1772 aC). Em Eshunna, as multas incluíam 30 siclos de prata para destruir o dente e a orelha de uma pessoa, 60 para o nariz e o olho e 40 siclos para cortar um dedo (Dodd, 2014).

Mais do que isso, segundo o historiador alemão Bernhard Laum (1884-1974), o dinheiro se originou como uma *dívida cósmica*, uma dívida *primordial*. Alguns estudiosos sugerem que a função do dinheiro como uma dívida entre o indivíduo e a sociedade se originou aqui (Ingham 2004: 90; Graeber 2011: 62):

“The primordial debt is that owed by the living to the continuity and durability of the society that secures their individual existence. The ultimate discharge of this fundamental debt is sacrifice of the living to appease and express gratitude to the ancestors and deities of the cosmos.” (INGHAM, 2004: 90)

O principal ponto aqui é que esses pagamentos, essas dívidas e tributos, nunca foram entre iguais. Pelo contrário, a hierarquia entre deuses e homens, ou entre cidadãos e estados prevalece. As raízes do dinheiro, portanto, não estariam na vida comercial, como argumenta Menger, mas na hierarquia política e religiosa. Ao *sacralizar* os pagamentos, essa conexão religiosa os tornou obrigatórios. A transição empírica de pagamentos religiosos para impostos pode ter acontecido quando as cidades foram conquistadas por senhores que transformaram as instituições religiosas em agentes de arrecadação (Ingham, 2004).

O mito do dinheiro como dívida primordial é, por assim dizer, um alvará para o *cartalismo* – a teoria de Knapp que defende que a moeda é uma criatura da lei, do Estado⁸. É o que defende Dodd:

“The chain of reasoning is simple. Money originated as a debt to the gods. This debt evolved as a debt to rulers and states, which are essentially surrogates for the idea of society. This would make a certain sense of Simmel’s idea, for example, that money is a ‘claim upon society’. But does it make sense to say that we are in debt to *society*, just as we once have believed ourselves to be in debt to *God* (see Chapter 4)? And why should ‘society’ and ‘state’ be run together in this way? Expressed in these terms, this looks like another origin myth, replacing one ancestor story (money began with aboriginal trade) with another (money is a primordial debt). Just as the first theory appeals to libertarians and gold bugs, the second theory appeals to those who believe that money must be controlled by the state because it is as ‘natural’ as our most ancient religious obligations. If this latter view is cor-

⁸ O antropólogo David Graeber (1961-2020) vai além e vincula a ideia do débito primordial com os nacionalismos: “One might even say that what we really have, in the idea of primordial debt, is the ultimate nationalist myth. Once we owed our lives to the gods that created us, paid interest in the form of animal sacrifice, and ultimately paid back the principal with our lives. Now we owe it to the Nation that formed us, pay interest in the form of taxes, and when it comes time to defend the nation against its enemies, to offer to pay it with our lives.” (Graeber, 2011: 71)

rect, money is necessarily a creature of the state, and communities have no privileged rights of their own to produce it.” (DODD, 2014: 26 – grifos do autor)

2.7

Para além da origem: a necessidade de criar o dinheiro do mercado

Assim, se o mito de origem é o do escambo ou o do tributo, a verdade é que ambos influenciam as ideias acerca do dinheiro tanto entre leigos como entre especialistas. Porém, um ponto é inegável: é preciso criar a moeda de mercado. A moeda como temos hoje, a *all-purpose money* (Dalton, 196), é fruto do esforço - e da coerção - dos Estados para fazer valer a centralização, a definição e o *curso forçado* da moeda. Simmel, apesar de sua famosa definição de dinheiro “as a claim upon society”, já havia percebido o papel fundamental dos estados: “the value of money is based on a guarantee represented by the central political power, which eventually replaces the significance of the metal” (Simmel 2004 [1907]: 184).

Zelizer também debateu o tema numa das seções de *The Social Meaning of Money*, com um nome muito sugestivo: *Creating Market Money*. A autora argumenta que, a partir do século XIX, o estado americano trabalhou incansavelmente para criar a moeda *colorless* de Simmel, uma moeda nacional padronizada. Assim, ele suprimiu a emissão privada de *tokens*, notas de papel ou moedas por lojas, empresas, igrejas e outras organizações; e erradicou a personalização do dinheiro por indivíduos.

A socióloga ainda afirma que nos EUA, durante o século XIX, comerciantes e banqueiros dependiam de *bank-note directories* para acompanhar as mais distintas variedades de dinheiro, uma vez que o valor, assim como o tamanho e o estilo das notas, variava de banco para banco e em diferentes estados:

“Consider, for instance, the five thousand or more distinct varieties of state bank notes-not including additional thousands of counterfeit issues-circulating during the nineteenth century [...] It was apparently common for bank customers to specify ‘in what sort of money deposits were to be withdrawn and with what sort promissory notes were to be repaid’.” (ZELIZER, 1994: 13)

Não foi uma tarefa fácil a criação de uma moeda centralizada, homogênea, uniforme. Inicialmente, o governo americano decidiu eliminar as distinções entre as moedas. Em 1863, o *National Banking Act* permitiu que os bancos nacionais recém-constituídos criassem uma moeda nacional uniforme. Alguns anos depois, o governo federal americano emitiu várias notas bancárias estaduais para tentar extingui-las.

Antes disso, motivado pela crise financeira da Guerra Civil (1861-1865), o congresso americano havia autorizado, em 1862, o Tesouro a imprimir milhões de "greenbacks", a primeira moeda de papel do país sem lastro em ouro, que circulou nacionalmente como moeda de curso legal. Era a tentativa de se criar um dólar *inconvertível*.

Mas mesmo depois da tentativa de padronização com o *National Banking Act*, a circulação de dinheiro americano permaneceu altamente diversificada. Muitos tipos de nota circulavam ao mesmo tempo. A padronização do dinheiro, portanto, gerou inúmeros debates, parecidos com os que tivemos no Brasil, como no exemplo do *Mr Slang* de Monteiro Lobato. Segundo Zelizer, definir a moeda americana tornou-se uma das questões políticas e sociais mais explosivas do final do século XIX:

“Were greenbacks ‘real’ money, or did only ‘hard’ metallic money serve as authentic currency? Should gold, as monometalists argued, be the only ‘true’ standard? Or, could silver, as ‘free silver’ proponents maintained, serve as equally sound money? Were national bank notes legitimate? Or, as greenbackers insisted, was only government-issued money acceptable? These were not merely word games or strictly technical distinctions; the “money question” became a fiercely contested public debate, polarizing social groups and shaping the political process of late nineteenth-century American society.” (ZELIZER, 1994: 14)

Seja o mil-réis *inconvertível* ou o dólar americano, o papel do Estado e das leis foi crucial para criar essa moeda de mercado. Não à toa, mesmo tendendo para o *monetarismo*, Gustavo Franco escreve sua obra sobre a história monetária brasileira (2017), a partir de 1933, relacionando *a moeda e a lei*.

2.8

A gênese do nosso Banco Central: mercado e Estado, austeridade e inflacionismo

Ainda assim, Franco a todo momento nos lembra que o papel do Estado de criar a moeda, de padronizá-la, de criar o curso legal, também tem um outro lado, especialmente no Brasil: a *cultura do inflacionismo*.

Aqui, vemos como o *money as commodity* (Menger) – que vai derivar na ideia de que a emissão excessiva de dinheiro gera inflação, na lógica monetarista –, e o dinheiro como criatura da lei e do Estado (Knapp) podem andar juntos. Isso porque o Estado, através da lei, define sua unidade de conta e fixa a obrigatoriedade de aceitação. O que ela não fixa é o valor da moeda: “o curso forçado não traz nenhuma implicação sobre o valor da moeda” (Franco, 2017: 98). O valor da moeda não pertence à lei, mas ao mercado, e o Estado poderá tentar afetar esse valor através de suas políticas e ações, ou regular suas consequências, tentando aplicar os *remédios* certos para seus objetivos.

Para Franco (2017), muitas *doenças* foram impingidas pelo Estado brasileiro pós-1933, especialmente as medidas inflacionistas que permitiam exceções, que priorizavam os interesses particulares. Citando a 23ª *Lei Secreta da Economia*, segundo Gustavo Franco, podemos começar a compreender como se deu esse processo:

“A criação ou mudança de instituições destinadas a proteger o interesse geral em detrimento de interesses particulares, sobretudo as referentes à saúde da moeda, serão sempre procrastinadas até que sejam inevitáveis. [Teoria da História Lenta]” (FRANCO, 2012: 30)

A criação do Banco Central e do Conselho Monetário Nacional (CMN), no Brasil, como muitos fatos da nossa história, é *sui generis*. Enquanto os pioneiros *Sverige Riskbank* da Suécia e o *Banco da Inglaterra* – fundados no século XVII – há séculos já haviam solidificado a ideia da necessidade de um banco central nas nações desenvolvidas do Ocidente, o Brasil só irá criar o seu em 1964. É interessante lembrar que em 1931, Otto Niemeyer, um *money doctor* ou *financial mis-*

sionary, que veio ao Brasil com intuito de avaliar nossas instituições financeiras, já havia sugerido a criação de um “banco central ortodoxo” (Franco, 2017).

No entanto, a criação das instituições de interesse geral para a defesa da saúde da moeda será protelada indefinidamente. Tínhamos o relatório feito por Otto Niemeyer recomendando a criação do BC, sem contar que já estávamos no século XX, mas a primeira iniciativa da criação de um BC foi do ministro Artur de Souza Costa, em 1937, mas que foi logo esquecida com a instauração do Estado Novo. Em 1945, no final do Estado Novo, já sob a influência de *Bretton Woods*, a *Superintendência da Moeda e do Crédito* (Sumoc) foi criada como o intuito de controlar o mercado monetário e preparar a organização do BC - era uma espécie de proto-Banco Central.

Assim, só em 1964, a lei 4.595 de 31 de dezembro criava o BC nacional sob a égide do governo militar. Ela foi, na verdade, um compilado de inúmeros “substitutivos”, fruto das disputas entre os mais ortodoxos e mais heterodoxos (ou “inflacionistas”). Numa configuração tipicamente brasileira, que tenta universalizar e ao, mesmo tempo, particularizar, criar exceções.

Essa lei tem origem no anteprojeto de lei enviado ao Congresso Nacional pelo ministro da Fazenda, Luís Correa e Castro, em 1947. Quase duas décadas depois, então, viríamos a aprovar a criação do BC, mesmo que com regras ainda não tão definidas de suas funções:

“Essa não era uma lei de criação de um banco central com a definição de suas funções, mas uma lei mais ampla, que buscava reorganizar o sistema financeiro, a quem cabia múltiplas funções, e no âmbito da qual seriam criados diversos novos bancos com a embocadura desenvolvimentista - e para o bom funcionamento desse sistema o banco central ali criado e entrosado deveria contribuir.” (FRANCO, 2017: 345)

Ao mesmo tempo que criava uma associação destinada a limitar o crédito, essa lei criou também diversos outros bancos *desenvolvimentistas*, numa configuração tipicamente brasileira. Mas, uma de suas inovações era a criação de um Conselho Monetário que reuniria a direção do BCB e os presidentes dos bancos semiestatais (assim que constituídos). A lei então dizia:

“Art. 18

O Conselho Monetário Nacional será integrado pelos seguintes membros:

- a) Ministro da Fazenda;
- b) Presidente e Vice-Presidente e Diretores do Banco Central;
- c) Presidente dos bancos semiestatais, a que se refere o art.2, inclusive o presidente do Banco do Brasil”

A composição final se desenvolveu ao longo do amadurecimento da ideia de decompor a autoridade monetária em duas entidades: um formulador das diretrizes e normas (o Conselho) e um executor em parceria com o Banco do Brasil e outros bancos semiestatais (o Banco Central):

“[...] o sentido do Conselho Monetário aí concebido parecia ser o de diluir essa influência [do Tesouro Nacional] estabelecendo um foro de governança apropriado, em que conflitos de interesse pudessem ser resolvidos, fossem eles os habituais, entre reguladores e regulados, ou os decorrentes da tensão entre desenvolvimentismo (inflacionismo) e monetarismo (ortodoxia)” (FRANCO, 2017: 347)

Pode-se perceber que ainda não havia muita clareza sobre quem deveria fazer parte do Conselho, e qual seria o tamanho da independência do mesmo em relação ao BC. No meio desse imbróglio, antes da promulgação da lei em 1964, aproveitando-se da falta de clareza do projeto, o senador Alberto Pasqualini, no dia 8 de abril de 1954, apresenta um novo projeto de criação do banco central em moldes desenvolvimentistas.

Nesse novo projeto – mas, para Franco, antigo nas suas ideias inflacionistas –, Pasqualini buscou uma aproximação com ideias do anteprojeto Correa e Castro ao defender a criação de um banco central juntamente com outros bancos com funções de fomento. Todavia, o senador era claro ao dizer que o papel ativo do sistema caberia aos “bancos filiados”, enquanto o banco central ficaria numa posição passiva fornecendo os recursos para que tais bancos pudesse cumprir suas missões. Mas quais missões?

Para Franco (2017), com seu viés monetarista – assim como pra maioria dos economistas –, a missão natural de um banco central, a de *manter estável o poder aquisitivo da moeda*. Porém, essa missão, no projeto de Pasqualini, ficou soterrada dentro de “missões”. A primeira delas era uma ode ao desenvolvimentismo inflacionista: “[Constituem os objetivos do Banco Central do Brasil] a) executar a política da moeda e do crédito em função da política econômica e social do

Estado”. Para além dessa declaração aberta da submissão do Banco Central às políticas desenvolvimentistas do Estado, ainda cabe citar outras, segundo Franco:

“Na exposição de motivos e justificativas para o projeto, o senador Pasqualini não deixa qualquer dúvida sobre o nexos entre o banco central e os bancos filiados ao explicar ‘as quatro funções fundamentais’ que o banco central deveria desempenhar: a) ‘coletar os recursos e as disponibilidades...para dar-lhes aplicação na forma de financiamentos em consonância com os interesses da coletividade’; b) ‘criar novos meios de pagamento quando absolutamente reclamados pela situação conjuntural’; c) assegurar ‘o desenvolvimento econômico...através de uma...adequada distribuição dos financiamentos’; e d) dar ao crédito ‘um sentido social’.” (FRANCO, 2017: 358-359)

Apesar de ter sido derrotada – Franco argumenta que essa mentalidade ainda é predominante no Brasil –, a proposta de Pasqualini é um retrato das disputas que marcaram a criação do Banco Central. Essas disputas, como podemos perceber, eram marcadas pela ideia de que o Estado deve ser o ente fundamental do desenvolvimento da sociedade – na figura também do seu Banco Central –, ou se o Estado deve inferir minimamente para que a saúde da moeda seja mantida, e as políticas inflacionistas não sejam criadas.

Desenvolvimentismo e monetarismo, inflacionismo e austeridade, o dinheiro como tributo e o dinheiro como mercadoria. Com sua enorme dificuldade em permanecer em um dos pólos, o brasileiro busca sempre relacionar e incluir. Como diz DaMatta:

“A excluir, preferimos sempre relacionar e necessariamente incluir, pondo todos os elementos em gradação. Não será uma ilusão o papel das práticas moderadoras entre nós, já que permitem sempre entre cortar por meio de uma lógica relacional elementos que poderiam estar em franca oposição. Seu papel não é apenas sanar clinicamente o conflito, mas representar um outro pólo estrutural: o do meio, o da figura que está nos dois lados. Numa palavra, os intermediários no Brasil representam os interesses dos grupos, pessoas ou categorias em conflito, mas também e sobretudo exprimem os interesses da relação.” (DAMATTA, 1997: 74)

O BC foi, por muitas vezes, capturado por essa mentalidade tão caracteristicamente brasileira de “dar a todos sem tirar de ninguém”. No fundo, a ideia de Pasqualini é a que permeou o período citado e ainda é muito presente nos debates: Pasqualini não entendia como inflacionária a emissão feita para fornecer crédito subsidiado para qualquer tipo de atividade; seriam recursos “não onerosos” que

repassados aos bancos filiados, emprestados a tomadores finais com pesados subsídios, gerariam lucros contábeis nesses bancos.

A gênese do nosso Banco Central é a expressão dos nossos conflitos, da nossa mentalidade, da nossa cultura: universalizamos e particularizamos, sem nos rendermos a um dos pólos. Como nos lembra o professor Eduardo Raposo, em seu *Banco Central do Brasil: o Leviatã Ibérico*:

“O Brasil foi, na verdade, um dos últimos países do mundo a constituir um banco central. As razões dessa relutância e atraso podem ser apreendidas ao considerarmos as históricas disputas entre os grupos que ambicionavam controlar os mecanismos das políticas monetárias e creditícia, até então espalhados em algumas instituições do Estado brasileiro.” (RAPOSO, 2011: 101)

Franco (2017) parece também tentar manter-se numa posição mediana entre entender o papel do Estado – e sua necessidade – em padronizar e regulamentar a moeda da nação; ao mesmo tempo, por concordar com o credo monetarista, relaciona juros, quantidade de moeda e inflação. Um amálgama entre monetarismo e cartalismo, que muito se confunde com a sua própria trajetória profissional: de acadêmico do *mainstream* (leia-se ortodoxia) a presidente do Banco Central (entre 1997 e 1999). Aqui cabe uma passagem de David Graeber:

“The curious thing is that the mainstream economists often ended up actually working for governments and advising such governments to pursue policies much like those the Chartalists described—that is, tax policies designed to create markets where they had not existed before—despite the fact that they were in theory committed to Smith's argument that markets develop spontaneously of their own accord.” (GRAEBER, 2011: 50)

2.9

Inflacionismo como cultura

Não só a gênese do Banco Central nos leva a enxergar essa disputa entre visões de mundo que seriam mais ortodoxas e outras que seriam mais inflacionistas. A histórica econômica do nosso país está recheada de congelamentos de preços, seletivismo e subsídios para crédito (BNDES), tabelamento de valores: sempre com a ideia de “dar a todos sem tirar de ninguém”. *Desenvolvimentistas*

na sua raiz – e *inflacionistas*, se olharmos pela lógica monetarista -, são medidas que se relacionam diretamente com as práticas de cidadania no Brasil - e com o “dilema brasileiro”, segundo Roberto DaMatta:

“O dilema brasileiro se resume no fato de termos um sistema igualitário em nível de ideologia, mas, sobretudo no que diz respeito à sua dimensão cívica mais explícita, acoplado a práticas e valores hierárquicos profundamente internalizados. Ou seja, adotamos e implementamos um sistema de governo fundado no Estado nacional moderno, liberal, individualista e igualitário; sem, entretanto, termos domesticado, ou sequer problematizado, os valores fundados no particularismo legitimado pelo holismo hierárquico que constitui o esqueleto do nosso sistema. O que parece ser singular entre nós não é a presença mútua de universalismo e particularismo, fenômeno de resto comum a todas as sociedades nacionais contemporâneas, mas suas presenças múltiplas e fortemente contextualizadas no nosso sistema. Assim, os dois operam simultaneamente no Brasil tendo, ao que tudo indica, a mesma importância ideológica e o mesmo peso político. Depois, porque eles variam de acordo com o contexto ou situação” (DAMATTA, 1993: 159)

Como aponta DaMatta, o caso brasileiro é *sui generis*: é um sistema consolidado por sistemas - oscilando entre duas éticas, pondo em oposição e conflito as regras da *casa* com as normas da *rua*. O mundo da *casa* é caracterizado por estar, de certa maneira, fora do tempo e do espaço, como um nicho protegido das transformações a que passa a sociedade: a *casa* é vazada de conotações morais, relações pessoais, tradições religiosas, avessa ao individualismo e ao progresso. Já a *rua* constitui-se como o mundo das leis impessoais, do mercado, da história linear e do progresso individualista.

No Brasil, então, o universalismo burguês - igualitário e individualista (a *rua*) -, convive de modo equilibrado com um sistema - de matriz aristocrática - de relações pessoais, relacional, que é o seu paralelo e o seu avesso (a *casa*). Oficialmente, o papel de cidadão – universal e impessoal – é a nossa moeda cívica corrente. Mas, como na inflação da moeda, esse papel é inflacionado quanto mais essa moeda é reivindicada, perdendo assim o seu valor. Assim:

“[...] o papel social do cidadão é a moeda cívica corrente e oficial do sistema, mas todos sabemos que essa moeda perde valor quando o número de cidadãos se amplia e a cidadania como valor universal faz com que ela imediatamente se transforme num papel social inflacionado.” (DAMATTA, 1993: 159)

Como resultado, segundo DaMatta, temos um sistema de moedas paralelas estruturalmente semelhante ao que ocorre no quadro inflacionário latino-americano - como foi estudado por Albert Hirschman (1981) -, em que o governo usa de modo sistemático e legitimamente expedientes para dar incentivos a certos setores para produzirem bens considerados básicos para o sistema naquele momento (enquanto outros setores aguardam sua vez). Atrelado a isso, temos outro modo inflacionário de produzir crescimento econômico que é a promoção de alguns setores de investimentos subsidiados pelo Estado, ou a promoção de uma distribuição intersetorial de renda através do poder de barganha de certos grupos relativamente ao Estado. Tudo isso, claro, nos lembra de políticas como as dos “campeões nacionais” do BNDES nos governos Lula e Dilma, ou a Zona Franca de Manaus, além do recorrente debate sobre a reindustrialização do país.

Enquanto uns “aguardam a sua vez”, outros barganham com o Estado, repassando os custos para o *restante* da sociedade. A inflação e a cidadania teriam uma frustrante relação de simetria invertida:

“[Q]uanto mais abertura democrática, mais pressão de grupos com poder de barganha e, como disse Hirschman, de repassar custos conduzindo a uma ‘distribuição intersetorial de renda’ potencialmente inflacionária. Junto com a abertura democrática, temos mais populismo, que deseja dar a todos sem tirar de ninguém, e, consequentemente, mais inflação e menos desenvolvimento.” (DAMATTA, 1993: 163)

Certos grupos são assim privilegiados como alvos de investimento do Estado ao invés de outros. Como, na sociedade, ao introduzir no plano universalista da cidadania uma relação específica (*pessoalizada*), pode-se conseguir passar por cima ou por baixo de alguma lei que deveria valer para todos - repassando o custo social para o *restante* da população que não vai conseguir obter o que deseja pelas vias normais e burocráticas, ou vai esperar por elas por muito mais tempo. Tudo isso, segundo DaMatta, gera inflação:

“No caso brasileiro, assim, a inflação teria como elemento básico um governo central ou federal que atua como administrador geral da economia e também como gestor de sua renda, equilibrando e redistribuindo o que é produzido, de modo a compensar os que não têm ou têm de menos. Tal papel é legitimado por uma moralidade compensatória que permeia o sistema social brasileiro.” (DAMATTA, 1993: 167)

O sistema brasileiro, afirma DaMatta (1993), opera por meio de regras simultâneas cujos valores são diferenciados e contextuais, o que o torna muito refratário a acatar a universalidade e impessoalidade das chamadas “leis da economia”. Aqui, o político engloba o econômico, na modalidade do que DaMatta chamou, utilizando Otávio Velho, de um *capitalismo autoritário*. Para falar como Polanyi, o sistema de mercado foi englobado pelos valores sociais, ao invés de ser refratário a “contextualizações”

A combinação de todas essas características é um corriqueiro apelo a um *banco do Estado*, que está sempre dentro de uma *teia social que ajudamos a tecer*: temos gerentes e autoridades nomeadas por nós que, acima de tudo, zelaram pelo bem daqueles que com eles se *relacionam*. Os *outros* brasileiros, têm que esperam entrar nesse filão, para também conseguirem um pedaço do maná a ser distribuído pelo Estado no jogo da cidadania/democracia brasileira.

Essa a experiência inflacionária recria a “normalidade” de um sistema segmentado na área econômica, opondo muitas esferas de troca, de moedas e de valores:

“A vida social tem muitas esferas de troca e cada uma tem sua moeda. O favor, a consideração e o empenho são as moedas da amizade e das relações pessoais. Seus ciclos são longos, mas há medidas e trocas muito precisas feitas ao longo dessas escalas. O dinheiro seria apenas mais uma medida de troca entre muitas outras. Neste sistema, portanto, ele não teria o valor absoluto que o sacraliza nas sociedades predominantemente capitalistas [...] No sistema brasileiro, ao contrário do que supunha Lenin, a desmoralização da moeda não faz a derrubada do regime, porque a sociedade tem outras moedas capazes de atenuar, compensar e tornar formidavelmente elásticas as perdas financeiras.” (DAMATTA, 1993: 171)

As várias moedas do nosso sistema – relacionais, de favores, jeitinhos – tem, cada qual uma função, cada qual servindo para algum propósito, cada qual tendo algum valor. Com isso, o sistema corrói o valor de qualquer moeda universal, embora a sociedade preserve os elos fundamentais entre trabalho e dinheiro e, naturalmente, entre tempo e dinheiro. Ou seja: apesar de tudo, continuamos num sistema cuja cosmologia pode ser traduzida em termos de dinheiro e mercado, embora esses fatos engendrem insegurança e desconfiança no sistema econômico.

Assim, DaMatta afirma que “destrói-se a possibilidade de reificação (Cf. Simmel, 1990) dominante pelo dinheiro, um dos elementos básicos da cultura do capitalismo”. (DaMatta, 1993: 172)

Há, portanto, uma desconfiança paradoxal em relação ao dinheiro. Poupar e racionalizar cotidiano e os gastos, exercer o ascetismo laico weberiano não é só difícil, mas torna-se absolutamente impossível num sistema no qual muitos princípios se derrotam e se subtraem: trabalho e dinheiro, poupança e futuro, cidadania e universalismo. Especialmente nas épocas de hiperinflação, o dinheiro parecia uma verdadeira obra do diabo - hoje vale muito, amanhã, nada:

“Num outro nível, portanto, a inflação confirma que o dinheiro efetivamente não vale nada e não deve merecer muita atenção. Ela serve, neste plano simbólico fundamental, para relativizar a moeda, confirmar a virtude da pobreza, fazer com que os laços pessoais sejam sempre celebrados e, com isso, resistir a todos os incentivos do capitalismo que se atualiza através de um modelo político que, pregando a igualdade de todos, mas mantendo os velhos privilégios através das velhas alianças dos ricos com o Estado, percebido por todos, inclusive pelos ‘pobres’, como radicalmente desonesto.” (DAMATTA, 1993: 173)

A ideia de DaMatta é que o comportamento inflacionário não é economicamente específico, mas segue um padrão cultural bem estruturado e estabelecido. No fundo, ela seria uma expressão desta multidão “de particularismos no plano social que se refletem diretamente na esfera econômica, ou melhor, no plano de uma verdadeira economia moral e política” (Damatta, 1993: 169).

Gustavo Franco sempre falava em suas aulas que o sistema brasileiro – no caso, o sistema monetário – é totalmente permeado pela lógica da *gift economy* (a lógica do dom, da dádiva) porque ele é *personalista*. Usando DaMatta, podemos dizer que é um sistema composto por uma multidão de particularismos, um sistema que se recusa – para o mal ou para bem - a tomar o universalismo como valor dominante. Com essa lógica compensatória e relacional do sistema, sempre estamos em débito com alguém, ou somos nós casos excepcionais que esperamos o crédito nesse sistema.

Nas teses clássicas acerca do tema, o que se convencionou chamar de *gift economy* e *logic economy* - a lógica do dom e a do mercado - eram tidas como esferas separadas, dois “mundos hostis” (Zelizer, 2009). Porém, no caso brasileiro,

torna-se impossível separar essas duas lógicas pois elas funcionam dentro de um mesmo sistema, oscilando conforme o contexto, conforme a dinâmica da *casa* e da *rua*.

A antropóloga Lúcia Müller, no seu artigo “Negotiating debts and gifts” (2013), exemplifica essa dinâmica nas sociabilidades familiares brasileiras ao descrever o comportamento de uma de suas entrevistadas (Elvira):

“These elements enable us to comprehend how a family member can become a supplier of funds and credit for the rest, even when they lack an income compatible with this role, as in the case of Elvira’s sister. They also help us understand why, even when indebted, Elvira is obliged to provide loans to relatives. And also how and why she was able to lease an apartment in someone else’s name, since she would be unable to provide proof of the income needed to sign the contract.” (Müller, 2013: 214-215)

É melhor então endividar-se e ter comportamento considerado irracional em termos econômicos, do que romper os seus laços sociais. Por vezes, então, manter as conexões familiares é mais importante do que pagar seu cartão de crédito, seus débitos para com o mercado.

Uma das tentativas contemporâneas mais interessantes que tenta dar conta da disputa entre a lógica do dom e a do mercado, foi desenvolvida por Michel Callon e Bruno Latour (1998, 2011). Para eles, a diferença entre esses dois lados da economia humana está na quantidade de elementos que os indivíduos adicionam ao cálculo das transações: no dom, essa adição é quase interminável pois tenta-se internalizar todos os elementos; e no mercado, há a necessidade de se delimitar/formatar o limite dos elementos que entrarão nesse cálculo. Na economia do dom, ainda, há uma certa ilusão de que as externalidades estão todas abordadas, calculadas - *internalizadas*. Já no mercado, é necessário dar um fim ao cálculo para que as coisas sejam *calculáveis* e as para que as *relações se esgotem no momento da troca*.

A economia tenta (e precisa) desemaranhar - *disentangle*, como chama Michel Callon (1998) - os inúmeros vínculos e influências das trocas humanas, para se livrar das “externalidades” e poder *calcular*. Mas, no sistema brasileiro, poderíamos falar com Callon e Latour, como na lógica do dom, tentamos então

internalizar todos os elementos, sendo impossível fazer o universalismo prevalecer, pois “cada caso é um caso” e, claro, pessoalizamos todas as relações ao tentarmos internalizar as “externalidades”.

Nas trocas econômicas, no capitalismo, é preciso delimitar até onde vai a relação para que seja possível metrificar e calcular. Enquanto na *gift economy* (lógica do dom), presente nas sociedades tradicionais, as trocas incluem muitas esferas e um período de tempo praticamente ilimitado, na lógica do mercado é preciso entrar e sair das relações econômicas, delimitá-las/enquadrá-las, de modo a ser possível o cálculo e a continuidade do sistema.

Os economistas, então, inventaram a noção de *externalidade* para denotar todas as conexões, relações e efeitos que os agentes não consideram em seus cálculos ao entrar em uma transação de mercado. O que a noção de *externalidade* mostra é a necessidade de um trabalho de delimitar o âmbito das trocas dos agentes econômicos para tornar as relações visíveis e calculáveis: é preciso definir os agentes da troca (um indivíduo ou um grupo de pessoas), que são claramente distintos e dissociados uns dos outros; permite também a definição dos objetos, bens e mercadorias que podem ser separados não só de outros bens, mas também dos atores envolvidos, por exemplo na sua concepção, produção, circulação ou uso.

Por mais que, para o Callon e Latour, a delimitação das fronteiras na lógica do mercado seja uma ficção - no sentido de que sempre haverá “overflowing”, a delimitação total não existe -, ao mesmo tempo na lógica do dom também há a ilusão de que é possível abarcar todas as externalidades, internalizar todos as esferas “impactadas” direta ou indiretamente:

“To construct a market transaction, that is to say, to transform something into a commodity, and two agents into a seller and a consumer, it is necessary to cut the ties between the thing and the other objects and human beings one by one. It must be decontextualized, dissociated and detached. For the car to go from the producer-seller to the customer-buyer, it has to be disentangled. It is on this condition that the calculation can be looped and that the deal can be closed; that the buyer and the seller, once the transaction has been concluded, can be quits. If the thing remains entailed, the one who receives it is never quit and cannot escape from the web of relations. The framing is never over. The debt cannot be settled.” (CALLON, 1998: 19)

No Brasil, na nossa lógica da *reciprocidade* e, diria DaMatta em suas aulas, da consequente “dívida perpétua”, “the framing is never over, the debt cannot be settled” como dizem Callon e Latour. Assim, nesse sistema, é muito difícil “disentangled” os laços, “detach” as relações dos seus contextos.

Franco, em suas aulas e em suas obras, parece dar a entender que a criação do Real foi uma maneira de tirar o Brasil dessa *gift economy* e colocá-lo, de uma vez por todas, nas esteiras da modernidade: era preciso cortar os laços, extirpar a mentalidade das “exceções” e tornar o sistema “saudável”, onde tudo poderia ser *calculado* sem a o véu enganador da inflação, das indexações e de tudo que fazia parte dessa cultura. Não haveria mais os *paralelos* (especialmente quando fala-se de câmbio), nem as *tablitas* e os inúmeros indexadores monetários; o desague da moeda pelo banco estaduais seria encerrado e as instituições de fomento teriam novas regras que não mais a promoção de alguns setores de investimentos subsidiados pelo Estado. Com grande sucesso, o Plano Real estabilizou a inflação e trouxe uma nova cultura monetária para o país. Porém, *jámais fomos modernos*, como veremos no próximo capítulo.

3. O futuro do dinheiro e o Brasil

3.1

Jamais fomos modernos

Até aqui, dentre muitas coisas, vimos que a crença dos modernos perpassava ideias como a *colorless* da moeda, a ideia de que o dinheiro molda a cultura, de que a monetização da sociedade invariavelmente leva as sociedades a um reino das quantidades. Ao mesmo tempo, com autores mais contemporâneos, vimos que a cultura molda o dinheiro; que, ao contrário do corolário moderno, a economia não está *disembbeded* da sociedade, que o dinheiro não trouxe a desagregação dos laços sociais. Assim, podemos falar sobre *dinheiros* (*monies*, no sentido de Zelizer), ou que todo o dinheiro é de certa maneira *special-purpose* (como diz Dodd).

Também vimos que para haver uma *cultura inflacionista* no Brasil foi preciso, antes, haver um sistema que insiste em não acatar a universalidade e a impessoalidade – crenças caras à *modernidade*.

A verdade, como diria Latour (2013), é que *jamais fomos modernos*: seja nas crenças dos teóricos modernos acerca do dinheiro, seja na cultura monetária nacional, seja ainda na ideia de que conseguiremos dar conta de novos fenômenos com antigas teorias:

“A modernidade jamais começou. Jamais houve um mundo moderno. O uso do pretérito é importante aqui, uma vez que se trata de um sentimento retrospectivo, de uma releitura da nossa história. Não estamos entrando em uma nova era; não continuamos a fuga tresloucada do pós-pós-pós-modernistas; não nos agarramos mais à vanguarda da vanguarda; não tentamos ser ainda mais espertos, ainda mais críticos, aprofundar um pouco a era da desconfiança. Não, percebemos que nunca entramos na era moderna. Esta atitude retrospectiva, que desdobra ao invés de desvelar, que acrescenta ao invés de imputar, que confraterniza ao invés de denunciar, eu a caracterizo através da expressão não-moderno (ou amoderno). É um não-moderno todo aquele que levar em conta ao mesmo tempo a Constituição dos modernos e os agrupamentos de híbridos que ela nega.” (LATOURE, 2013 [1991]: 50)

Se moderna é a concepção de que o dinheiro tem sua origem na natureza *ou* no Estado; que ele é uma mercadoria *ou* um produto das leis; que ele é um mecanismo de desencaixe *ou* que é moldado pela cultura; que ele deve estar ligado à natureza *ou* que é pura abstração; que deve ser deixado no livre no mercado *ou*

deve ser regulado e domado; então, é preciso dizer que o *dinheiro jamais foi moderno* porque ele sempre foi um somatório de muitas dinâmicas e muitas agências, um elemento *híbrido* das sociedades humanas.

Como vimos, a antropologia moderna - assim como a sociologia - foi crucial na desnaturalização da mentalidade utilitarista no âmbito dos estudos de economia, consumo e produção. Ao mesmo tempo, boa parte dela ainda está *embedded* na modernidade. O antropólogo Bill Maurer faz uma provocação sobre a área ainda ser ainda muito cativa das ideias de Polanyi sobre a “Grande Transformação”:

“[W]hy is the anthropology of money still so often a retelling of the “great transformation” postulated by Polanyi (1944), a compendium of exotica coupled with a morality tale about the world that “we” have lost? In part, at least, this is a fault of our fidelity.” (MAURER, 2006: 17)

Segundo o antropólogo, de nós – antropólogos e cientistas sociais como um todo – sempre se espera um discurso que apresente o enredo clássico (moderno) sobre o grande impacto do dinheiro nas sociedades “tradicionais” e os efeitos homogeneizadores e de quantificação de todos os aspectos da vida em nossa própria sociedade. Espera-se, portanto, uma certa fidelidade com uma visão “of a world ‘we’ have lost” - ao mesmo tempo em que redescobrimos as funções morais, de *special-purpose* de nosso próprio dinheiro, e as dimensões calculista e racional do dinheiro não-moderno.

Maurer não nega a importância e o impacto da “Grande Transformação” de Polanyi, mas afirma que enquanto ficarmos empacados nessa visão, muitas contribuições inovadoras não conseguirão vir à tona:

“I do not want to deny the great transformation: It is a good story, and it works pedagogical wonders in our classrooms and can still stop some economists and sociologists in their tracks. Still, anthropologists and other social scientists have been remarkably adept at reinventing the wheel where the study of money is concerned. We have also been good at containing our more exciting insights about money [...] while presenting to the outside world the comforting plotline we are always expected to relate, about the impact of money on ‘traditional’ societies and the dehumanizing and homogenizing effects of monetary incursion on all aspects of life in our own society [...] I wonder whether the repetition compulsion to circle back to the classical account of the invention and impact of modern money is a crucial component of that money form itself.” (MAURER, 2006: 17)

A nossa *folk theory*, como denomina Maurer (2006), está sempre permeada de uma certa visão pessimista - um *pessimismo sentimental*, poderíamos dizer com Sahlins -com o progresso do dinheiro e, claro, do capitalismo. A ideia moderna do impacto do dinheiro nas sociedades – tradicionais ou não – advém dessa visão sobre o desenvolvimento do capital. Com isso, tanto quando a antropologia moderna “contributed reports of special-purpose moneys that were grounded in social relations of rank and prestige” (Maurer, 2006: 19) ou quando as teorias mais contemporâneas “record[ed] the responses of people on the ground to the abstractions of finance circulating over their heads” (Idem), muitas vezes, em ambos os casos, o dinheiro é visto como o elemento principal de erosão das relações sociais e a ideia mesma de sociedade. O dinheiro, assim, é sempre um *mal* – a ser combatido, corrigido, domado.

Muito dessa concepção vem de quando olhamos para o capitalismo pelo seu *dark side*: assim jamais iremos compreender seu estado contemporâneo. O mercado se complexificou de tal forma, que é impossível estudá-lo retirando a *agência* de seus produtores e consumidores. Nas palavras de Michael Callon:

“The market is no longer that cold, implacable and impersonal monster which imposes its laws and procedures while extending them ever further. It is a many-sided, diversified, evolving device which the social sciences as well as the actors themselves contribute to reconfigure.” (CALLON, 1998: 51)

É importante lembrar que as teorizações de Viviana Zelizer e Nigel Dodd, entre muitos outros, contribuíram para a desnaturalização do corolário moderno. Ao não aceitarem a ótica do dinheiro como agente destruidor dos laços sociais e criatura homogênea da cultura moderna, e a economia como algo apartado da sociedade, eles deram um grande impulso ao desenvolvimento da área, como já argumentamos. Mais do que isso, são teorizações que abrem espaço para a agência de diferentes atores na constituição de nosso objeto de estudo.

Sabemos que um conjunto específico de arranjos para produzir o dinheiro (organizado em torno do estado e do sistema bancário) foi naturalizado em grande parte do discurso que envolve essa temática. Contrapondo-se a esse entendimento, o argumento de que o dinheiro – por exemplo, o direito de produzi-lo, a obrigação

de regulá-lo, a capacidade de emprestá-lo e tomá-lo emprestado, a liberdade de usá-lo de várias maneiras – pode ser reapropriado pelos usuários comuns é facilmente descartado como ingênuo ou excessivamente otimista.

Como exemplificamos até aqui, a criação das moedas tem sua base em agentes humanos, como intelectuais, políticos, figuras da burocracia do Estado e, claro, os próprios indivíduos que compõem a sociedade (brasileira). O padrão-ouro, por exemplo, é fruto da teorização de economistas – e intelectuais em geral -, da ação de políticos, da burocracia dos Estados e da discussão com a sociedade. Bem como o que chamamos de *cultura inflacionista* é tanto fruto da agência de indivíduos dentro do Estado (criando as leis, suas exceções e suas benesses), como perpassa uma série de crenças, práticas e hábitos da cidadania brasileira. A economia está *embedded in society* (Polanyi) – na sua cultura, nas práticas dos seus indivíduos, nas dinâmicas de relação entre sociedade e Estado -, mas também está *embedded in economics* (Callon) – no sentido de que as teorias da área, como as Menger ou de Knapp, ajudaram a erigir a história monetária como a conhecemos.

O dinheiro não só é consideravelmente mais maleável e mais capaz de reinvenção do que a maioria das teorias tradicionais do dinheiro nos levaram a acreditar, como é resultado de muitas dinâmicas e muitas agências.

O não reconhecimento dessas dinâmicas e dessas agências pode nos levar a só enxergarmos o *dark side* do sistema. O que queremos aqui defender é que com uma visão mais ampla dos fenômenos econômicos, podemos começar a dar conta dos fatos contemporâneos - bem como dos fatos “pré-modernos” e *modernos*.

3.2

A persistente visão moderna do sistema

Para exemplificar a persistente visão tributária da modernidade na nossa área, quando tratamos do capitalismo e suas consequências, é interessante analisarmos as ideias de um dos teóricos que se destacam no cenário contemporâneo, o historiador e crítico de arte Jonathan Crary. Ele entrou no debate sobre o capital-

ismo contemporâneo com seu pequeno livro *24/7: o capitalismo tardio e os fins do sono* (2014 [2013]). Seu argumento perpassa a ideia de que, no capitalismo tardio, a vida humana se inscreve definitivamente numa duração sem descanso, numa produção e num consumo sem paragem, num movimento contínuo de roubo do tempo pelo sistema:

“Um mundo 24/7 iluminado e sem sombras é a miragem capitalista final da pós-história, de um exorcismo da alteridade, que é o motor de toda a mudança histórica.” (CRARY, 2014: kindle edition, location 772).

Para Crary, os fins do sono — um processo histórico que envolve desde a iluminação pública até drogas capazes de inibir o adormecimento, de incentivar artificialmente a vigília — são uma espécie de cartada final do capitalismo, em que passamos para um estágio de vivência contínua, “sem sombras”, sem privacidade, sem interrupções, num processo não mais de acumulação de coisas, mas de serviços, imagens, procedimentos e produtos químicos. Um aumento contínuo do consumo de informações, de imagens, levando a uma incrível elevação das taxas de depressão e ansiedade que, como nos lembra Crary, são neutralizações das atividades:

"Nesse sentido, eles [aparelhos que nos rodeiam, como a televisão, os celulares e os computadores] são parte de estratégias mais amplas de poder, nas quais o objetivo não é o engano em massa, mas antes estados de neutralização e inatividade, nos quais somos destituídos do tempo." (CRARY, 2014: kindle edition, location 1110).

O autor então parte de um pressuposto interessante: o capitalismo atual não visa mais estratégias para a contínua alienação através de suas engrenagens clássicas de produção e consumo de bens. Agora, ele *neutraliza as agências humanas* através de altas doses de informações, imagens, gerando o fim de uma atenção plena, de um autoconhecimento, e o fim do sono — visto como a paragem fundamental, a maneira primordial de sair do ciclo do contínuo movimento e da neutralização da alteridade.

Num mundo assim, *a economia molda os indivíduos* - esses, sem agência. Crary apesar dos importantes *insights*, e de um materialismo menos ortodoxo, pa-

rece conceber um sentido para a história, uma inevitabilidade histórica para o lado *negativo*: muito influenciado pela visão *moderna* de Marx, entre outros, o autor tende sempre a enxergar a história como um inevitável crescimento das forças do capital e, conseqüentemente, os indivíduos passam a ter um papel irrelevante, pois são apenas títeres das artimanhas do capitalismo tardio e suas técnicas de fins do sono.

Crary, então, ainda muito tributário da modernidade, pensa na história como um objeto que tem o seu fim inexorável: a inevitabilidade de que o capital transforma os indivíduos em passivos (alienados) espectadores da história. Assim como a “monetização” necessariamente neutralizaria os laços sociais para os autores modernos, as teias do capital moldam as relações e as subjetividades neutralizando suas agências para Crary. Mas, Latour nos lembra que o tempo nada tem de inevitável:

“A flecha do tempo avança, ou retrocede, ou se interrompe, de acordo com a maneira que o compomos. Nada de inevitável. Nada de inelutável. Nenhum sentido da história. E, ao mesmo tempo, sim, nós o compomos de maneira progressiva. Mas não é o mesmo progresso de antes, quando acreditávamos ‘na’ ciência política. Sempre há ‘homens e mulheres de progresso’, progressistas e reacionários, mas, não obstante, isso depende do modo que conseguem ou não essa composição, a qual não tem nada de inevitável ou de inelutável. E, portanto, pode acontecer de nos enganarmos a todo o instante quando marcamos com uma cruz aqueles que são do lado bom e aqueles que são do lado mau da história.” (LATOURE, 2018: 3)

Para além de Latour, muito já se criticou essa visão materialista - do sentido da história, da economia como definidora dos outros aspectos sociais - dentro da antropologia (e das ciências sociais). Escrevendo sobre a “economia primitiva”, Pierre Clastres foi talvez o antropólogo que mais criticou a visão marxista da economia, dizendo que ela é absolutamente incompatível com a análise antropológica sobre essa temática. Para ele, teorizando sobre a relação entre a economia e os povos primitivos, o que esses teóricos fazem é, na verdade, um persistente esforço de adaptar a realidade social primitiva a uma concepção prévia da sociedade e da história. Numa visão assim, os nativos só podem ser pobres, ou, antes, pré-capitalistas: eles nunca podem simplesmente *ser*. Como ele bem diagnosticou:

“Na lógica do discurso marxista, a sociedade primitiva não pode simplesmente existir, não tem direito à existência autônoma, seu ser só se determina em função do que virá depois dela, do que é seu futuro obrigatório. Para os marxistas, as sociedades primitivas são apenas, eles proclamam doutamente, sociedade pré-capitalistas.” (CLASTRES, 2011: 211)

Crary, por sua vez, parece entender que a relação dos indivíduos com as novas tecnologias, nascidas dentro do capitalismo tardio, é necessariamente problemática e escravizadora: o novo é mais um artifício do capitalismo para alienar os homens. Os indivíduos não podem conviver com as novas tecnologias de forma a ter alguma agência sobre elas porque “são parte de estratégias mais amplas de poder” (2014). É a estrutura - ou a *infraestrutura* - que determina sua análise: não há agência, a produção expressa o interesse pelo domínio do homem e o consumo coroa a lógica dos fins do sono.

Porém, uma das inovações no capitalismo contemporâneo é necessariamente tecnológica e nos promete o fim da submissão dos indivíduos a um poder central: são as moedas digitais e, mais especificamente, o Bitcoin.

Se olharmos para esse fenômeno com os olhos de Crary - ou de qualquer autor contemporâneo ainda muito preso à certos preceitos da modernidade -, jamais entenderemos as lógicas e dinâmicas acarretadas por essa inovação. Como diz Latour, “[t]anto a denúncia quanto a revolução encontram-se hoje esgotadas.” (Latour, 2013 [1991]: 49). O Bitcoin e as moedas digitais podem até ser “mais um capítulo na história do capitalismo, mais uma artimanha desse sistema” – como já ouvimos por tantas vezes. Mas, essas inovações são muito mais do que isso: elas têm uma *social life*, um *social meaning*, e são também uma *reivindicação da sociedade*.

3.3

As moedas digitais, o Bitcoin e a redenção pela tecnologia

Um dos fatos econômicos mais interessantes do nosso tempo, que coloca em xeque antigas e persistentes interpretações do campo da economia, é a criação de inúmeras moedas que concorrem com aquelas emitidas pelos Estados-nação. Numa revolução na história monetária mundial, essas novas moedas são fruto de

um novo choque, um novo *trauma*: a crise de 2008.

Ainda que não seja nosso objetivo dissecar essa crise, cabe aqui uma pequena explicação. O catalisador imediato da crise de 2008 estava no mercado de *subprime mortgage* (hipotecas de segundo escalão, poderíamos dizer) dos Estados Unidos. Eram hipotecas mantidas pelos mutuários com menos recursos, aqueles considerados com maior risco de inadimplência e cobravam taxas de juros mais altas como preço desse risco.

O aumento das taxas de juros levou muitos desses tomadores de empréstimo à inadimplência em 2007, desencadeando um contágio que teceu um fio de insolvência das camadas mais pobres às mais ricas da sociedade, espalhando-se rapidamente por todo o sistema financeiro global ao longo de 2008. É preciso lembrar que o mercado estava abarrotado de títulos dessas hipotecas, *de títulos de títulos* dessas hipotecas, etc. O resultado não poderia ser outro senão um efeito dominó em todo o sistema.

Para salvar essas instituições bancárias de uma quebraadeira generalizada, o governo americano instituiu o *Emergency Economic Stabilization Act of 2008*, que permitiu deixar esses bancos ainda solventes às custas do dinheiro público. Desde o colapso do Lehman Brothers em setembro de 2008 – alguém seria o *bode expiatório* da vez -, os principais bancos centrais do mundo têm investido grandes quantidades de dinheiro no sistema bancário – especialmente após a crise do COVID-19. Para relembrar 2008:

“The U.S. Federal Reserve has made commitments totaling some \$29 trillion, lending \$7 trillion to banks during the course of one single fraught week. The Bank of England has spent around £325 billion on quantitative easing alone - a figure that could yet rise to £600 billion - while the U.K. government has committed a total of £1.162 trillion to bank rescues. The European Central Bank has made low-interest loans directly to banks worth at least €1.1 trillion. These measures are not addressing the crisis alone. In April 2013, the Bank of Japan embarked on a quantitative easing program worth some \$1.3 trillion, designed to end more than a decade of deflation.” (DODD, 2014: 2)

Se o dinheiro é um “claim upon society”, como já nos referimos algumas vezes nessa tese ao lembrar de Simmel, o sistema monetário deve também ser sustentado na mútua confiança entre indivíduos e entre a sociedade como um todo.

Essa confiança foi quebrada quando o sistema que permitiu que bancos imensamente lucrativos permaneçam solventes às custas do público. Essa erosão coloca o próprio sistema monetário, configurado em torno dos direitos especiais do Estado sobre a definição e produção de dinheiro, sob sério questionamento.

A crise financeira de 2008 provocou uma ampla discussão sobre como o sistema monetário deveria ser organizado: quais instituições teriam o direito de produzir dinheiro e se é legítimo aos bancos – de varejo ou de investimento – a enorme capacidade de criar dinheiro, criar *crédito*. Como podemos ver com Dodd, era uma crise de legitimidade:

“This is a crisis of *legitimacy* as much as *economics*, provoked by the contrast between the resources that governments have devoted to rescuing banks and on the other hand, their subsequent willingness to make dramatic and socially corrosive cuts in public expenditures. Many financial institutions have been saved from insolvency by a combination of public finds and creative accounting, but households and individuals tend to be granted no such leniency. The crisis has polarized every society that has been affected by it, giving birth to a meme—the 99 percent—that is inextricably tied to rising resentment and hostility toward Wall Street. Faced with these realities, it is little wonder that a war has been declared on the banking system through political protests that have embraced as wide a spectrum of society as the original crisis itself. The political rhetoric is not simply about unequal wealth and income distribution. At a more fundamental level, and in a more precise way, it attacks the financial system that is responsible for perpetuating it.” (DODD, 2014: 3)

Assim, a maneira como governos e bancos centrais têm usado seus direitos sobre a produção de dinheiro para fornecer liquidez e capital ao sistema financeiro está no centro dessa crise. A questão de “quem paga?” vai ao cerne das questões sobre como a sociedade organiza seu dinheiro. O direito de criar dinheiro levanta questões profundas sobre poder, liberdade, justiça e lei. É desse turbilhão de acontecimentos que nasce o Bitcoin, numa tentativa de se distanciar da centralização da produção do dinheiro, na promessa de maior liberdade e controle para os indivíduos.

A fundação dessa moeda - a criptomoeda mais famosa atualmente - vem permitindo um novo olhar sobre o fenômeno econômico contemporâneo. Já há inúmeros debates nas ciências sociais sobre o tema.

A tecnologia por trás do Bitcoin - o *blockchain* - permitiu criar uma plataforma em que os dados não precisam mais estar centralizados nas mãos dos

organismos oficiais. Agora, as transações são asseguradas por uma rede em que não há mais um centro englobador. Seus idealizadores e defensores garantem que Bitcoin é *trust-free*:

“The idea of keeping failsafe records through a distributed network that does not rely on trusted (but potentially inefficient, corrupt or incompetent) intermediaries is perhaps the most radical aspect of Bitcoin, and will be pivotal to a future that will be much broader than money alone.” (DODD, 2018: 48)

Ou seja, o Bitcoin não depende de organismos como o Banco Central e suas possíveis “manipulações da moeda” através de políticas econômicas. Com o Bitcoin, a própria rede de usuários pretende-se protegida das ações do Estado e dos intermediários comerciais, garantindo a “saúde da moeda”.

É interessante relembrarmos a ideia de que o papel dos bancos centrais seria o de manter a austeridade dos gastos e impedir a *doença da inflação*. Como vimos no capítulo anterior, o nosso Banco Central – hoje *independente*, mas nunca apartado da sociedade e da política -, segundo Franco (2017), já foi “aprisionado” por muitas políticas inflacionistas. Isso significa que o BC pode botar o mimeógrafo da moeda para girar, através do poder monopolístico de impressão que os bancos centrais possuem. Com a lógica de que no mundo da moeda fiduciária não há “resgate” ou conversibilidade, os governos, imiscuídos com seus bancos centrais, imprimem moeda com os mais variados pretextos. No caso brasileiro, para Franco (2017), essa impressão sempre é mascarada com um pretexto *desenvolvimentista*, numa heterodoxia que tenta enfrentar a visão ortodoxa sempre sendo tolerante com a inflação. Franco defende um BC, então, que controle a oferta monetária:

“Não me furto a adotar a hipótese de que o ‘banco central’ não pode deixar de ser entendido como uma resposta institucional aos abusos, por parte dos Estados nacionais, da alquimia – oficializada em 1933 – envolvida em transmutar pedaços de papel pintado, bem como suas representações, em instrumentos com valor de troca e aceitação obrigatória dentro de suas jurisdições. A tentação parecia grande demais. E assim, de crise em crise, a proliferação de mecanismos espúrios para promover a ‘criação’ de moeda no interior do governo, com o intuito de gerar recursos para políticas públicas que deveriam ser encontrados no orçamento público, vai resultando no fortalecimento institucional do banco central e na extensão do escopo de suas atividades, como remédio ou vacina de amplo espectro para prevenir esses excessos. Claro que o contrário não pode ser descartado: quando há mau uso do próprio banco central, sobretudo nos casos em que ele é capturado ou quando são

postas em prática ideias assemelhadas às do projeto Correia e Castro.” (FRANCO, 2017: 98)

Mas, como a história já nos contou, os bancos centrais - não só no Brasil -, especialmente após a crise de 2008, não mantiveram políticas de austeridade, mas sim de ampliação da oferta monetária, no que chamaram de *quantitative easing* – o afrouxamento quantitativo, um instrumento de *afrouxamento* monetário que consiste na criação de quantidades significantes de dinheiro, eletronicamente, pelos bancos centrais dos diferentes países.

O Bitcoin vem como uma resposta a essa “manipulação da moeda” empreendida pelos seus organismos de controle, como os bancos centrais. Essa moeda digital retorna a um mito de origem que já analisamos aqui: o mito da origem do dinheiro no escambo. Para os criadores e apoiadores dessa moeda, Carl Menger tem toda a razão ao defender que o dinheiro é uma mercadoria. Ou seja, que a seu valor no mercado se dá por movimentos de oferta e demanda e que, assim, a moeda só mantém o seu poder de compra se tiver sua oferta controlada. Não só isso, mas também retomando Menger, os entusiastas do Bitcoin acreditam que o padrão-ouro é o padrão necessário para que moeda não sofra manipulações na sua oferta.

Essa moeda digital, portanto, retoma o mito da origem do dinheiro pelo escambo, defendendo a necessidade da escassez da moeda através da manutenção de um *padrão-ouro emulado*. Todos esses componentes, tão caros a Menger, são emulados no seu sistema. A *mineração*, como é chamada a produção de novos Bitcoins, se dá através de um processo em que o *minerador* – ou o sistema e a máquina que rodam o software que permite esse processo –, desde o princípio, sabe o número de Bitcoins que existirão: o sistema só permitirá a existência de 21 milhões de Bitcoins. A previsão é que esse processo se complete em 135 anos, a contar da data de seu lançamento (final de 2008). É assim que o Bitcoin emula a escassez presente no padrão-ouro, e seus entusiastas passaram a chamá-lo de *digital gold*.

Ao mesmo tempo, questionando a autoridade e a legitimidade da centralização do poder sobre a moeda, o Bitcoin, poderíamos dizer, é anti-cartalista – ou

discorda frontalmente das teorias de Georg F. Knapp. Na briga entre Menger e Knapp, o futuro da moeda parece indicar que o primeiro tem ampla vantagem:

“To sympathizers of Menger, this rise [da oferta monetária] provides all the evidence necessary for the declining purchasing power of money once it is untethered from gold. Central banks would never have been able to pursue policies like quantitative easing, for example, if the supply of money was fixed to the supply of a reliable commodity, such as gold.” (DODD, 2014: 9)

Apesar da sua íntima ligação com o liberalismo (especialmente o da vertente austríaca), é preciso ver que o Bitcoin conquistou diferentes grupos sociais que têm em comum o fato de serem críticos de determinadas práticas do mercado, tais como: as reservas fracionárias no sistema financeiro que permitem aos bancos ter em depósitos compulsórios uma fatia muito menor do que o dinheiro que circula em empréstimos e outros ativos; a facilidade com que os bancos centrais colocam moeda em circulação com intuitos de expansão do crédito ou financiamento público⁹, com o consequente risco de aumento da inflação; a falta de privacidade em torno das informações financeiras num mundo em que instituições privadas e públicas conseguem trocar informações sigilosas sobre as vidas de inúmeros cidadãos - com a justificativa de prevenção ao crime (como no caso das fraudes e lavagem dinheiro), mas também perseguindo e chantageando indivíduos em países com governos de inclinação ditatorial; a crise de 2008 como um marco de resgate das instituições privadas insolventes por mecanismos estatais de transferência de dinheiro público — o chamado *Emergency Economic Stabilization Act of 2008*.

Assim, esses críticos podem ser de diferentes vertentes ideológicas, como diz Bill Maurer:

“In the world of Bitcoin there are goldbugs, hippies, anarchists, cyberpunks, cryptographers, payment system experts, currency activists, commodity traders, and curious.” (MAURER et al, 2013: 2)

⁹ Esses argumentos também perpassam o espectro político mais à esquerda e pacifista, como exemplifica a frase do conhecido investidor Roger Ver: “Bitcoin will prevent governments from being able to just print money at will and then use that to buy tanks and guns and bombs to murder people around the world.” (Dodd, 2018: 40)

Sempre, então, ligada a ideias mais libertárias, essa *tecno-utopia* (Dodd, 2018) carrega a bandeira de uma redenção pela tecnologia, na busca por um mundo menos hierárquico, menos dependente dos centros de poder, estruturado em redes em que a ideia de confiança entre os agentes do sistema é substituída pela criptografia e pela transparência¹⁰. Como está escrito no primeiro artigo de apresentação da moeda, “Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System” (2008) – a sua *narrativa de origem*:

“What is needed is an electronic payment system based on cryptographic proof instead of trust, allowing any two willing parties to transact directly with each other without the need for a trusted third party.” (NAKAMOTO, 2008: 1)

Como tudo na construção dessa moeda tende a ser individualizado mas, ao mesmo tempo, é também *despersonalizado*, no seu *mito de origem* está também um personagem – Satoshi Nakamoto – que, segundo a comunidade, é apenas um pseudônimo para manter o anonimato dos reais criadores (no plural) dessa criptomoeda. Na narrativa de sua gênese, o Bitcoin aparece como descendente direto dos *Cypherpunks*, ao mesmo tempo que sua genealogia pode ser traçada desde dos trabalhos do criptógrafo americano David Chaum, nos anos de 1980, e nas ideias de b-money de Wei Dai e no bitgold de Nick Szabo.

O Bitcoin é uma espécie de *desencantamento da moeda* – ou do sistema monetário – porque retira a intermediação de um *terceiro* e faz da distribuição horizontal da informação o seu dogma:

“Bitcoin is the brainchild of an anonymous programmer or programmers who penned a white paper under the name Satoshi Nakamoto on the design of a digital currency and released it over the Internet in 2008. [...] Satoshi and other cryptocurrency advocates also desired a system that would not depend on any central point of control. This commitment to decentralization derives both from a skepticism or hostility to states and banks - the desire to disintermediate their role in creating money - as well as a transformation of the Internet’s distributed network structure into an ideology.” (MAURER, 2017: 219)

¹⁰ Há falas impressionantes que corroboram as crenças utópicas dos entusiastas do Bitcoin: “We will gain a world such as that envisioned by John Perry Barlow in *A Declaration of the Independence of Cyberspace* (1996), i.e. a global social order without tyranny, a world without rulers, a community that takes shape with respect to completely different social laws.” (KUHAR, 2019).

Mas, dizer que o funcionamento do Bitcoin prescinde da confiança entre os agentes, não quer dizer que ele possua um valor intrínseco. Criptomoedas podem ser encaradas como moedas fiduciárias, já que servem como símbolos de um valor a ser determinado pelos movimentos de oferta e demanda do mercado. Confiança, aqui, refere-se mais à confiança na tecnologia por trás da moeda - o *blockchain*:

“The first system Bitcoin relies on is a distributed database that contains a ledger of all transactions, called the blockchain. Rather than living on one computer or server, the database resides in duplicate form on all of the computers verifying Bitcoin transactions.” (MAURER, 2017: 220)

O *blockchain* registra todas as transações de Bitcoin, gravando os “endereço públicos” das partes - que, por si, são criptografadas e quase-anônimas. O *blockchain* é uma espécie de livros de *registro contábil especial* - ou livro-razão de contabilidade pública:

“It exists everywhere in the network. There is no central repository where it resides or no one central records keeper. Picture the old ledger books kept in the back rooms or vaults of a bank. Now, imagine a good, or fire. With blockchain database, the risk of loss is minuscule if not nonexistent, because every node in the network has a copy of the whole ledger and the system is designed so that the nodes in the network continuously update and synchronize those ledgers.” (MAURER, 2017: 221)

Ao mesmo tempo que tenta ser uma rede fora das amarras dos poderes centrais, mais libertária para os indivíduos, o Bitcoin procura substituir a agência humana pela automatização do *blockchain* - essa rede de memória infalível, que consegue registrar todo e qualquer evento. Prometendo, assim, um mundo em que tudo será registrado, distribuído pela rede de forma horizontal, “the blockchain seems to promise a world of absolute certainty but with no god. [...] the technology maybe god-like but it is a distributed god, at least in theory” (DODD, 2018: 49). Ou seja, uma rede que tenta ser onisciente e onipresente - *god-like* - e, ao mesmo tempo, distribui as suas pontecialidades aos indivíduos que participam dessa rede.

3.4

Bitcoin: um novo pacto social?

Um dos ganhos comemorados pelos entusiastas dessa tecnologia é a possibilidade de se *repactuar o pacto social* (Dodd, 2018): os indivíduos, agora, poderiam não mais alienar seus direitos em troca de segurança (*sensu* Hobbes), entregando-os para um poder central, pois essa rede - *blockchain* - permite acordos livres num nível totalmente horizontal, sem a necessidade de um *terceiro*. As transações financeiras, então, passam a estar baseadas somente na participação dos agentes, o que supostamente as transforma em mais democráticas, mais transparentes, mais previsíveis e, acima de tudo, mais confiáveis.

O Bitcoin, como afirmou Nigel Dodd (2018), parece substituir a soberania pela vontade geral. Em outras palavras, o Bitcoin tem um *approach* mais rousseauiano do que hobbesiano em relação ao mundo financeiro. Ao antigo mundo hobbesiano dos bancos centrais, poderíamos dizer, o Bitcoin oferece um *virtual ledger* a que os indivíduos podem se engajar ou não, podem pactuar ou não o seu uso e participação.

Porém, Dodd (2014) nos chama atenção para o fato de que “the idea behind Bitcoin is premised on denying - or circumventing - the *social life of money*” (Dodd, 2014: 392 – grifos meus). Essa *tecno-utopia* se assenta não apenas no desenvolvimento tecnológico, mas numa série de teorias econômicas (e filosofias sociais) que irão moldar os relacionamentos, os discursos, a propaganda, os símbolos utilizados pelos *true believers* e as reações sociais como um todo. Mas, ao mesmo tempo, ao exaltar ser um sistema que prescinde da confiança entre as partes, em que todas externalidades estarão *fora* das transações, e que é a própria defesa de que as questões sobre o dinheiro são técnicas (e não políticas, sociais), a comunidade dos entusiastas nem sempre enxerga essa *social life* da sua própria moeda.

Para esses *true believers*, portanto, é preciso purificar a moeda das influências políticas e sociais, bem como é preciso manter afastadas as camadas discursivas que tratam as moedas como produtos da interação com a vida social. Mas

o Bitcoin é claramente, também, uma espécie de movimento social que milita pelo fim da centralização monetária e que tem nos governos seu inimigo e alvo de desconfiança:

“Bitcoin is arguably a social movement as much as it is a currency – albeit a movement that remains diffuse and ill defined. But whichever political direction one approaches it from, protest seems to be a crucial unifying factor in what nurtures and sustains Bitcoin. From a narrower monetary perspective, the reasoning behind most forms of overtly political support for Bitcoin – libertarian as much as anarchist – is that governments cannot be trusted to resist increasing the money supply when political expediency demands, even if it results in high inflation.” (DODD, 1940: 2018)

3.5

O futuro da moeda: desmaterialização, descentralização e recentralização

Como na passagem do padrão-ouro para a moeda fiduciária, em que esse padrão já deixava de existir socialmente antes de se extinguir formalmente, a passagem da moeda física para a moeda digital também tem contornos parecidos.

Antes de se extinguir por completo a sua materialidade, fato que vamos observando cada vez mais, a moeda física já vinha deixando de existir com os plásticos (cartões de crédito e débito em geral) e outros instrumentos digitais (como a digitalização dos bancos). Seu desaparecimento não é aleatório, mas vem sendo estimulado há décadas. Até mesmo a emissão de moedas, a que por muito tempo e ainda hoje as pessoas se referem como algo mecânico e físico – “imprimir dinheiro”, “colocar o mimeográfico do dinheiro pra rodar” -, hoje é apenas o ato de digitar alguns números no balanço dos bancos centrais.

Franco (2017), ao final de *A moeda e a lei*, parece um tanto nostálgico quanto ao desaparecimento do seu objeto de estudo. Talvez porque ele também tenha sido um dos criadores de moeda, ao estar junto ao grupo que desenvolveu o Plano Real. Nas suas palavras:

“Ao longo dos oitenta anos cobertos por este estudo, foram nada menos que espetaculares as transformações observadas na construção social cada vez mais complexa do que designamos por ‘moeda’ e nas instituições que a definem. Nosso ponto de partida aqui, o papel-moeda, a inovação revolucionária que substituiu em definitivo os metais preciosos em 1933, depois de uma longa e contenciosa transição, pode estar em vias de desaparecer, cada vez mais digital, intangível, invisível e mesmo irrelevante. Não se fala mais em *emissão* de moeda com o mesmo temor reverencial ou a inquietação que o assunto provocava nas primeiras décadas depois de 1933, e até expressões mais ignaras, como ‘rodar a guitarra’ ou ‘despejo por helicóptero’ (o célebre *helicopter drop*), ganharam novos e inesperados significados, surpreendentemente mais respeitáveis que no passado. A emissão perdeu mesmo seus vínculos com a indústria gráfica, e ficou para trás [...] Talvez tenha sido apenas depois de inúmeras rodadas de inovação financeira e bancária, com destaque para *shadow banks* e derivativos, e da proliferação dos mais variados tipos de plásticos e instrumentos digitais – como as milhagens de companhias aéreas, hotéis e lojas, os créditos no interior de redes sociais e de comunidades virtuais temáticas, como sites de escambo e jogos eletrônicos, *cripto currencies* e também de novos métodos de pagamentos que permitem a interconexão e a interoperabilidade dessas redes e moedas –, que se percebeu que a inovação verdadeiramente importante não era o papel, mas algo bem mais sutil e, ao mesmo tempo, amplo e onipresente.” (FRANCO, 2017: 686)

A inovação, para Franco, reside na passagem da moeda lastreada para moeda nominal, ou quando a “representação desligou-se do objeto e tornou-se a coisa em si [...], o que levou a moeda para o terreno das convenções, e seu valor, para o da subjetividade” (Franco, 2017: 687).

Nessa esteira de inovações, o Bitcoin pode ser o “mito de referência” e as moedas digitais, as suas transformações – numa analogia nada ortodoxa com as *Mitológicas* de Levi-Strauss. Dessa criação inicial, o Bitcoin, hoje criaram-se milhares de outras moedas digitais, nas suas mais diferentes matizes, desde as mais fiéis ao projeto inicial do Bitcoin até as mais afastadas e diferenciadas.

A ideia por trás de inúmeras moedas existindo no mesmo território também remonta à Menger. Como na ideia de que a moeda nasceu daquela *commodity* que era mais *saleable*, a competição entre as moedas deveria existir, para os defensores dessa nova realidade, porque o cidadão poderia escolher aquela que é a mais vendável, mais valiosa e que pode tornar-se o padrão universal (ao menos temporariamente).

Essa é a defesa de um mundo em que a emissão das moedas deveria estar no âmbito privado, como defendeu Friedrich Hayek (1899-1992), o também famoso representante da Escola Austríaca. Por consequência, seria preciso desna-

cionalizar as moedas, pois a sua emissão não estaria mais à cargo dos Estados e dos seus bancos centrais, mas das iniciativas privadas e livres. Na sua obra *Denationalisation of Money: The Argument Refined* (1976), o economista argumenta:

“The purpose of this scheme is to impose upon existing monetary and financial agencies a very much needed discipline by making it impossible for any of them, or for any length of time, to issue a kind of money substantially less reliable and useful than the money of any other. As soon as the public became familiar with the new possibilities, any deviations from the straight path of providing an honest money would at once lead to the rapid displacement of the offending currency by others. And the individual countries, being deprived of the various dodges by which they are now able temporarily to conceal the effects of their actions by 'protecting' their currency, would be constrained to keep the value of their currencies tolerably stable.” (HAYEK, 1990 [1976]: 23)

A concorrência criaria um ambiente que constrangeria os Estados a manterem a estabilidade das suas moedas. Porém, o poder centralizado de controlar a moeda não será deposto com facilidade – se é que ele deveria ser. Hoje, os mais diferentes bancos centrais já têm projetos de CBDCs - *Central Bank Digital Currency* -, moedas digitais a serem emitidas pelos bancos centrais.

Se no evangelho do Bitcoin está a pregação da defesa da descentralização, os CBDCs podem ser considerados a mais pura heresia a esse projeto original. Isso porque as moedas digitais dos bancos centrais, pela sua própria natureza, serão sempre centralizadas e, mais do que isso, centralizadas nas mãos de um organismo estatal.

O *Leviatã Ibérico* brasileiro – como se referiu Raposo ao nosso Banco Central (2011) – também tem o seu projeto de CBDC: o *Real Digital*. Ao mesmo tempo, a pressão pela regulamentação das criptomoedas no Brasil está cada vez maior – assim como no resto do mundo. O *Leviatã Ibérico* não vai se render tão fácil ao *Tecno-Leviatã*¹¹.

Se considerarmos o Bitcoin como o “mito referencial”, as CBDCs são o *antimito* (numa apropriação do termo de DaMatta, 1970): são a tentativa de aplicar a narrativa de que é preciso domesticar o meio digital centralizando-o novamente nas mãos dos órgãos estatais de controle.

¹¹ O Bitcoin já foi chamado certa vez de “Tecno-Leviatã” pelo jornalista Brett Scott (2015).

3.6

O digital e o Brasil real

Como vimos, a “socially necessary fiction of Bitcoin” (Dodd, 2018) essencial é a ideia de que ele é *trust-free*: a tecnologia conseguirá suplantiar a necessidade de confiança mútua, de participação política, de intermediários, de meios. Nesse *desencantamento do mundo*, como se colocaria uma sociedade profundamente relacional, que ao mesmo tempo em que, como afirma DaMatta (1993), age no pólo da “rua” — o mundo das leis impessoais, do mercado, da história linear e do progresso individualista —, necessita sempre voltar-se à “casa” — vazada de conotações morais, relações pessoais, tradições religiosas, avessa ao individualismo e ao progresso?

Com isso, o sistema brasileiro, como vimos, cria as suas várias moedas — relacionais, de favores, jeitinhos —, cada qual com uma função, cada qual servindo para algum propósito, cada qual tendo algum valor conforme o ambiente em que opera. Mas, todas elas perpassadas pela ideia de reciprocidade: o dar, receber e retribuir. O Bitcoin, nesse ambiente, é um elemento estranho porque *despersonaliza* os laços, permite a *anonimização* dos participantes e não espera gerar relações de confiança — apenas a confiança num sistema que prescinde da confiança entre as partes. Isso não quer dizer que ele não seja alvo de uso de muitos brasileiros, porque hoje ele ainda é basicamente objeto de *especulação*.

Para além disso, o fato da emulação de uma escassez com as consequências *deflacionárias* do seu uso, torna o Bitcoin um instrumento complicado num mundo, como o brasileiro, em que a ideia de crescimento econômico está atrelada à promoção de alguns setores de investimentos subsidiados pelo Estado, ou a “promoção de uma distribuição intersetorial de renda através do poder de barganha de certos grupos relativamente ao Estado” (DaMatta, 1993: 170).

Aos entusiastas do Bitcoin também é preciso dizer: o *Bitcoin jamais foi moderno*. Ele tem a sua *social life* e, por maior que seja a tentativa de purificá-lo das influências que estão fora do seu sistema, essa tentativa sempre será fracassada:

“[I]t is a techno-utopia that must be embedded within a set of social practices that are sustained by strong beliefs [...] this is a techno-utopia that relies on far more than technology alone.” (DODD, 2018: 43)

Num universo refratário às pessoalidades, ao contexto político, e que se permite ser deflacionário em termos monetários - como é o caso do Bitcoin -, pode ficar difícil imaginar como unir as crenças a que essa nova moeda está *imersa*, com a realidade sócio-antropológica e institucional do país.

Considerações Finais

O panorama da discussão sobre dinheiro (e moeda), nesta tese, se deu através da análise de diferentes camadas discursivas, diferentes atores que participam da sua construção, da sua criação e da sua transformação.

Foi possível vermos as teorias sócio-antropológicas sobre a temática, na figura de autores modernos e contemporâneos, além das discussões sobre o tema entre economistas, historiadores, literatos e intelectuais em geral. Através desses especialistas, também olhamos para características da nossa cultura, da nossa história monetária – bem como da história monetária ocidental moderna. Sem esquecer, ainda, das discussões sobre dinheiro nas sociedades tradicionais.

Foi nesse contexto, após tantas perspectivas – que sabemos que ainda modestas, dada a amplitude do tema -, que poderíamos falar junto a Marshall Sahlins que:

“‘Dinheiro’ é um conceito totalmente elusivo – até mais difícil de agarrar, penso, que ‘cultura’. Economistas e historiadores da economia não conseguem pôr-se de acordo sobre sua definição. Suas divergências quanto à natureza do dinheiro fazem a coletânea Kroeber-Kluchohn de definições de cultura parecer de uma unanimidade invejável. E as coisas ficam ainda piores quando se entrevistam os nativos.” (SAHLINS, 2018: 41)

Pra além da saborosa ironia de Sahlins, de fato podemos dizer que definir esse objeto é realmente uma tarefa difícil. O antropólogo ainda diz que o dinheiro é “[...] uma categoria controversa, desprovida de limites ou conteúdos determinados” (Sahlins, 2018: 41). Se pensarmos pelo lado das suas transformações e redefinições, os limites do que pode ser dinheiro são realmente muito elásticos.

Os diferentes discursos sobre o que é o dinheiro, onde ele se originou e como ele deve funcionar, ajudaram a moldar as práticas sociais e as noções de valor na modernidade e no período contemporâneo. Se pensarmos numa corrente de transformações – nunca coerente nem necessária -, podemos olhar para o fenômeno como uma sequência de cortes entre laços anteriormente existentes: o lastro

entre dinheiro e metais preciosos; o dinheiro como representação física de uma abstração; até o dinheiro como a imaterialidade de uma abstração.

Muitas foram as *alquimias* empreendidas para que o dinheiro, na modernidade, passasse por diferentes formatos e concepções. A passagem do padrão-ouro ao nominalismo, com as devidas proporções, pode ser encarada como a passagem da *natureza para a cultura*. O corte do vínculo com a natureza - no caso, o ouro - precipitou a concepção do dinheiro como uma abstração, mesmo que ele continuasse a ser também uma realidade física. Ao tornar-se fiduciário, o dinheiro retirou suas amarras com a natureza e iniciou um novo ciclo em que, dizem os economistas, se tornava a “coisa em si”.

A verdade é que o dinheiro nunca foi a “coisa em si”. O nominalismo é fruto de uma série de esforços de agentes da burocracia do Estado, de leis e normas, de debates entre especialistas e leigos, e de transformações sócio-culturais - sem contar a necessária *confiança* que os indivíduos colocam no sistema, como diria Simmel.

A virada da materialidade para a abstração da moeda também acompanhava, por exemplo, a descoberta da arte abstrata, que instaura não uma, mas diversas vanguardas ao explorar a migração de objetividade, fidelidade e materialidade na reprodução de um objeto para a representação subjetiva, emocional, inconsciente e conceitual de um sentimento, sensação ou ideia. Nas palavras do historiador da arte e economista Olav Velthuis:

“[A]o mesmo tempo, na cultura e na tecnologia, diversos fenômenos parecem reproduzir um mesmo movimento em direção a um novo modo de pensar distintamente moderno. O telégrafo, o telefone, os raios X, a fotografia e o cinema se disseminam, assim como a psicanálise, o romance joyceano, a teoria da relatividade e a arte moderna, todos a modificar noções de espaço, tempo, velocidade e concretude. Moeda e arte tornam-se abstratas em torno da mesma época” (VELTHUIS, 2005: 12)

A perda dos “vínculos ancestrais” do dinheiro – ou quando a “reliquia bárbara” do padrão-ouro foi extinta -, quando ele tornou-se uma criatura do Estado, não foi uma passagem tranquila. A muitos casou perplexidade, a sensação de calo-

te, de estar sendo passado para trás pelas ações da lei e do Estado. Até hoje, boa parte da sociedade brasileira fala sobre o “lastro do dinheiro”, especialmente quando critica as moedas digitais como criaturas “sem lastro”. Essa abstração não é simples de se entender e causa confusões:

“Just as it is not news to anthropology that money is a social relation, a symbolic system, and a material reality, so too it is not news to other scholars of money that people freak out when the apparent hegemony of money’s fictionality and abstraction is newly revealed.” (MAURER, 2006: 25)

A aparição do dinheiro como abstração não precipitou com que a sociedade como um todo passasse a conhecer melhor esse elemento, como ele funciona, nem o que é. Comparando o dinheiro com a linguagem – comparação já feita por alguns autores, como o próprio Nigel Dodd (2014) e a economista Deirdre McCloskey (1986) -, vale citar a famosa passagem de Lévi-Strauss na *Introdução* à obra de Marcel Mauss:

“Em outras palavras, no momento em que todo o Universo, de um só golpe, tornou-se mais significativo, não tornou-se por isso mais bem conhecido, mesmo se for verdade que o aparecimento da linguagem devia precipitar o ritmo do desenvolvimento do conhecimento.” (LÉVI-STRAUSS, 1974: 33)

Tornar a moeda uma abstração, não faz com que os indivíduos passem automaticamente a entender como ela funciona, o que ela é, quais são seus limites e barreiras. No caso brasileiro, poderíamos falar juntamente com DaMatta, a instauração do nominalismo seguiu a tendência nacional da “normalização por decreto” (DaMatta, 1993): nossa simpatia aos formalismos que tentam normalizar por cima as condutas sociais. Não à toa, a desconfiança para com o novo padrão apareceu de pronto, como vimos na figura de *Mr Slang*, personagem de Monteiro Lobato.

Com o nominalismo, de início, os organismos estatais no Brasil ainda não assumiam qualquer responsabilidade referente à proteção do poder de compra dos novos papéis. Só muito gradualmente, com o desenvolvimento dos protocolos associados a um banco central, essa proteção começou a ser pensada. Porém, como vimos, na gênese do nosso Banco Central também estava presente as “ideias inflacionistas”, tão características da nossa cultura. Ao mesmo tempo que criava

uma associação destinada a limitar o crédito, a lei que institucionalizou o Banco Central (em 1964), criou também diversos outros dispositivos *desenvolvimentistas*, numa configuração tipicamente brasileira.

Ao mesmo tempo em que adotamos oficialmente a ideia de um Estado nacional moderno, liberal, individualista e igualitário, continuamos a ter valores fundados no particularismo, no jeitinho, na pessoalidade. Essa presença de universalismo e particularismo simultaneamente é um traço caracteristicamente brasileiro, nas óticas de DaMatta (1993, 1997). Esses dois lados do sistema “operam simultaneamente no Brasil tendo, ao que tudo indica, a mesma importância ideológica e o mesmo peso político [...] e variam de acordo com o contexto ou situação” (DaMatta, 1993: 159).

Como DaMatta sempre disse em suas aulas, “nós [brasileiros] não conseguimos decidir!”. Fundamos instituições baseadas nas crenças liberais e universalistas, como o Banco Central, mas damos um jeito de também somar à isso instrumentos que particularizam os casos: como os créditos subsidiados e direcionados, as isenções fiscais, os estímulos para setores da indústria – toda a sorte de “seletivismos” que negam a universalidade e impessoalidade das diretrizes do Estado moderno.

Temos então a esfera da economia do “favor”, como já se referiu Franco (2017), e a economia “de mercado”: a *casa* e a *rua*, poderíamos dizer com DaMatta. A primeira segue a lógica da *gift economy*: na lógica do dom, num sistema de pessoalidades todos os elementos se conectam, porque sempre estamos em débito com alguém, ou somos nós que esperamos o crédito nesse sistema. Certos grupos são assim privilegiados como alvos de investimento do Estado ao invés de outros. Como consequência, temos um corriqueiro apelo a um banco do Estado, que jamais pode ser independente dessa teia dominante de elos sociais e no qual, existem autoridades que são “nossos amigos”, que precisam dar um jeitinho para aqueles a quem estão em dívida ou querem criar novos *laços*. Nesse *clientelismo* está a nossa reiterada recusa em controlar o Estado e os gastos públicos, gerando essa inflação que está na base do modo tradicional de exercer o poder no Brasil.

Nessa recusa obstinada por escolher, temos um emaranhado de laços sociais, de reciprocidades, que vão criando muitas outras *moedas sociais*: o jeitinho, os favores, o “você sabe com quem esta falando?”; cada um a ser usado em contextos e momentos diferentes e “necessários”. São verdadeiros “circuits of commerce”, poderíamos dizer com Zelizer (2009). Talvez seja um jeito que o sistema brasileiro encontrou de azeitar a máquina moderna, por vezes tão dura quando o Estado olha para todos como cidadãos fora da “casa”, da “rua”. Uma maneira de se descolar da modernidade – *jamais fomos modernos*.

Assim, a *gift economy* e a *logic economy* não são “mundos hostis”, poderíamos dizer com Zelizer, especialmente num ambiente como o brasileiro em que essas lógicas existem concomitantemente. Falando juntamente com DaMatta, aqui, de um ponto de vista puramente lógico, racional, “percebemos que tudo está fora do lugar” (DaMatta, 1993: 148). Mas se olharmos para as relações entre esses termos, para os elos que unem os contraditórios nesse sistema, “no Brasil, a *relação* entre correntes formais e antagônicas é possível” (DaMatta, 1993: 149 - grifo do autor). Para nós, a “virtude está no meio” (DaMatta, 1993).

*
* *

Ao mesmo tempo, nesse jogo de máscaras liberais e práticas seletivistas, as instituições acabam por ficar descredibilizadas perante à população. À parte o caso brasileiro, especialmente após a crise de 2008, os bancos centrais e os governos no ocidente passaram a ter comportamentos muito diferentes daqueles relacionados com austeridade e medidas universais. O caso emblemático da crise de 2008 marcou para sempre a história econômica, quando o FED (Federal Reserve System, o banco central americano) e o governo americano mantiveram solventes instituições privadas às custas do dinheiro público. Foram trilhões de dólares para salvar - talvez numa reciprocidade à “dívida primordial”? - aqueles que eram, na ótica dos agentes do Estado, “*too big to fail*”. É como na piada recorrente no mercado financeiro, “você só tem realmente muito dinheiro se, um dia, resolver descontinuar a sua empresa e o governador do seu estado te ligar”. Ou seja, mesmo

que a lógica da reciprocidade não seja tão forte como no Brasil, como é o caso norte-americano, o Estado se sentirá na obrigação de ajudar caso você seja “grande demais para quebrar”: existem muitos interesses para além do evangelho liberal moderno.

Contra toda essa relação promíscua entre Estado e agentes do mercado, se colocando como alternativa à centralização do poder, que significaria a existência de um banco central e de uma moeda nacional, nasce o Bitcoin:

“When money’s value becomes uncertain and exchange more difficult, its social construction is no longer hidden, its ‘naturalness’ can no longer be taken for granted, and the potential for a radical reconstruction becomes greater.” (MAURER, 2017: 28)

O Bitcoin é, de fato, uma tentativa de reconstrução radical do sistema. Para a modernidade parecia natural que, após a constituição dos Estados-nação, a centralização do poder sobre a moeda era o caminho a ser seguido. Dentro da lógica da modernidade, o fenômeno das moedas é um meio que precisa ser “domado”: é preciso fundar organismos centralizadores para que moeda saia, mais um vez, de seu “estado de natureza” e se adapte à “cultura”. Assim temos bancos centrais, currency boards, bancos comerciais - inúmeros centralizadores que “mediam” as transações comerciais.

Desde a sua criação, o Bitcoin é uma tentativa de manter a simetria das informações, “desvendar os segredos” e impossibilitar qualquer manobra dos órgãos centrais para manipular os valores da moeda. É, no fundo, uma grande *utopia* a que o homem não estaria mais submetido à uma hierarquia de poder que tenta controlar o dinheiro.

O Bitcoin também parece ser fruto da sociedade da transparência teorizada pelo filósofo sul-coreano Byung-Chul Han, uma das características cruciais das sociedades contemporâneas, em que as esferas do poder não mais podem guardar o segredo:

“Todo e qualquer fluxo de informações assimétrico que produza uma relação de poder e domínio deve ser eliminado. O que se exige é, pois, uma iluminação com-

pleta recíproca. Não só o inferior é supervisionado pelo superior, mas também o superior é supervisionado pelo inferior.” (CHUL HAN, 2017: 109)

Nessa necessidade por transparência, para Chul Han, a esfera política não tem poder suficiente para atuar já que ela pressupõe o oculto, o segredo: “a política é um agir estratégico. Já por causa disso lhe é própria uma esfera oculta” (Chul Han, 2017: 21). A conduta e o poder dos bancos centrais e os governos, sempre envoltas por enorme mistério - reuniões a portas fechadas, atas indecifráveis, critérios escusos, decisões intempestivas e autoritárias – causa ainda mais consternação e desconfiança, justamente o oposto do que buscam os entusiastas do Bitcoin – em conformidade, diria Chul Han, com as tendências contemporâneas de buscar por transparência.

Prescindindo da política, ou melhor, defendendo uma narrativa contra ela, o Bitcoin aparece como um sistema transparente que através da tecnologia do *blockchain* permite entregar a todos os seus usuários um banco de dados acessível com o registro de todas as transações. Numa participação não compulsória, livre, o sistema descentralizado do *blockchain* mantém atualizadas as informações, registra todas as transações, estando sempre sujeito ao escrutínio de todos os usuários. Para além disso, o sistema anonimiza os usuários, permitindo o uso e as trocas somente com uma chave numérica pública. É, dentre outras coisas, a junção de um banco de dados com uma potente criptografia: tudo para sair da lógica da relação entre cidadão e Estado, e a fragilidade desses indivíduos decorrente da centralização do poder sobre a moeda nas democracias modernas.

Autointitula-se *trust-free*, pois seria uma forma a que a confiança entre os indivíduos não faria diferença: a tecnologia permitiria, assim, que os interesses, as relações desonestas e a confiança não façam diferença nas trocas do mercado. A um *terceiro* de confiança, que daria fé pública às transações e as regularia, o Bitcoin apresenta uma rede *descentralizada* e um sistema que funciona como um livro-caixa aberto à consulta pública.

Como disse Dodd (2014), o Bitcoin tem um *approach* mais rousseauiano do que hobbesiano em relação ao mundo financeiro. Ao antigo mundo hobbesiano

dos bancos centrais, poderíamos dizer, o Bitcoin oferece uma alternativa descentralizada, não compulsória e transparente. Essa *tecno-utopia*, apesar de reiteradamente defender que o problema do dinheiro é de caráter técnico, se assenta em uma série de teorias econômicas, filosofias sociais e crenças sobre o comportamento do Estado, da sociedade e dos indivíduos. É um sistema que esta *embedded* em muito mais do que somente na tecnologia contemporânea:

“Much the same could be said of the idea of Bitcoin as a monetary space that has built-in scarcity: it is a techno-utopia that must be embedded within a set of social practices that are sustained by strong beliefs. One could also compare the ‘socially necessary fiction’ of Bitcoin’s finite supply to the fictions that arguably sustain the idea of monetary policy as something largely technical, not political, and of central banks as institutions operating independently of government (see Ingham, 2004). As I move on to argue in the next section, this is a techno-utopia that relies on far more than technology alone.” (DODD, 2018: 43)

O Bitcoin corta mais um laço, o laço com a materialidade da moeda, por ser uma moeda digital. Mas, ao mesmo tempo, resgata uma antiga conexão: a defesa de que o valor da moeda é dado pela sua escassez. Ele retoma a ideia do padrão-ouro ao emular sua escassez dentro do seu sistema. Numa complexa dinâmica de mineração virtual e criação de moeda, o Bitcoin já anunciou desde a sua fundação que haverá um limite no número de Bitcoins; mas não haverá limite no seu valor, pois esse se dará sempre como uma resposta às movimentações do mercado.

Unindo desmaterialização e escassez, o Bitcoin rompe o laço com a necessidade do dinheiro físico, ao mesmo tempo em que retoma a ideia do lastro da moeda. Talvez, poderíamos falar com Latour que o Bitcoin é um *amoderno*: é um *híbrido* que combina passado e futuro. Isso não quer dizer que o seu discurso *não* seja o da purificação da sua existência: para seus entusiastas, a moeda é um caso de se ajustar *tecnicamente* alguns fatores para que os indivíduos tenham poder sobre ela e possam sair desse sistema que os torna vulneráveis.

Essa moeda também parece tentar se livrar da *gift economy*, pois coloca seus usuários no anonimato, retira a pessoalidade da relação e tenta deixar tudo dentro da lógica do cálculo e da tecnologia. Ao mesmo tempo, precisa de uma

comunidade de *true believers* que a todo tempo estão defendendo sua existência e sua narrativa de origem.

Nessa esteira de transformações, diversas outras moedas digitais apareceram, acelerando a própria ideia de dinheiro como algo apenas digital. Os próprios bancos centrais, incluindo o nosso, têm acelerado essas transformações com as *CBDC's*, com vimos no capítulo 3. Estaríamos indo rumo a uma *cashless society*?

Em 1896, data próxima da bolha observada na Bolsa de Valores do Rio de Janeiro (o “Encilhamento”), Machado de Assis não deixou passar a oportunidade de ridicularizar as profecias da ocasião acerca do fim do dinheiro:

“[se] a própria ideia do dinheiro perecerá em duas gerações. ... o mal financeiro [excessos do capital financeiro e dos bancos de emissões] e seu remédio, tema de tantas cogitações e palestras, acabará por si mesmo, não ficando remédio nem mal. Não haverá finanças, naturalmente, não haverá tesouro, nem impostos, nem alfândegas secas ou molhadas [...] Pelo lado psicológico e poético, perderemos muito com a abolição do dinheiro [...] *Make money*. E depressa, depressa, antes que o dinheiro acabe.” (FRANCO, 2008: 219 - 220)

O dinheiro já teve seu fim inúmeras vezes, seja na abolição de civilizações, de padrões, de ideias e até da materialidade. Agora, talvez estejamos assistindo a mais um fim, que é sempre *transformação*¹².

De um dinheiro *mediado* por instituições públicas e privadas, talvez passaremos para uma conexão direta, sem intermediações - ou como defende o Bitcoin, sem a necessidade de um *terceiro*. Satoshi Nakamoto, o “criador” do Bitcoin na narrativa de origem da moeda, é o Lutero do mundo das moedas, porque cortou as *mediações* com as instituições que centralizam a emissão e a definição da moeda.

Numa analogia, as moedas fiduciárias emitidas pelo Estado estariam *imersas* no “mundo católico” da mediação, ao passo que as moedas digitais - especi-

¹² O dinheiro não morre, mas se transforma, como na morte do mito para Lévi-Strauss: “Tratar-se-á aqui da morte dos mitos, não no tempo, mas no espaço. Sabemos, com efeito, que os mitos se transformam. Estas transformações, que se operam de uma variante à outra de um mesmo mito, de um mito a um outro mito, de uma sociedade a uma outra sociedade com referência aos mesmos mitos ou a mitos diferentes, afetam ora a armadura, ora o código, ora a mensagem do mito, mas sem que este deixe de existir como tal; elas respeitam assim uma espécie de princípio de conservação da matéria mítica, em função do qual qualquer mito sempre poderá sair um outro mito” (Lévi-Strauss, 1976a: 261)

almente o Bitcoin - estariam imersas no “protestantismo” com os fins das mediações.

No caso brasileiro, é possível que tenhamos moedas *físicas* e moedas *digitais* no futuro, mesmo que o Estado estimule a digitalização de tudo. Gostamos ainda de pagar com dinheiro *vivo* as coisas¹³. E continuaremos a *legitimar a ambiguidade*, recusando-nos a entrar de cabeça na modernidade (e na contemporaneidade). Ainda poderíamos dizer que, na nossa herança católica, a lógica da *mediação* da moeda fiduciária ainda se faz muito presente.

O dinheiro, como vimos, pode ser muitas coisas, é perpassado por muitas agências, englobado por diferentes esferas culturais e um objeto de difícil definição. O que devemos sempre estar atentos é a uma leitura mais próxima do nosso objeto que, no caso brasileiro - e, poderíamos dizer, também no resto do mundo -, está no meio de relações como atores e englobados de situações. Ele não se tornou um perigoso destruidor de laços sociais, mas um construtor desse laços - seja no Brasil moderno ou contemporâneo, seja no universo das criptomoedas. Como diz Zelizer ao final de *The social meaning of money*:

“The vision of a society fully transformed into a commodity market is no more than a mirage. Money has not become more the free, neutral, and dangerous destroyer of social relations. As the world becomes more complex, some things do, of course, standardize and globalize; but as long-distance connections proliferate, for individuals everywhere life and its choices become more, rather than less, intricate.” (ZELIZER, 1994: 215)

Essa leitura atenta do nosso objeto nos dá esperança de um dia, talvez, conseguirmos ser levados tão a sério no universo do dinheiro, que ele não estará mais somente *embedded in society and in economics*, mas também *embedded in anthropology and in sociology* - passando a sermos também atores institucionais na criação e definição desse objeto.

¹³ Em reportagens recentes, o dinheiro vivo aparece como o meio mais usado para pagar contas e compras no Brasil - mesmo após a pandemia.

Referências Bibliográficas

ALEXANDER, J. **O novo movimento teórico**. 1986. Texto apresentado no X Encontro Anual da ANPOCS - Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais, realizado em outubro de 1986, em Campos do Jordão, SP.

_____. **Market as Narrative and Character**. In *Journal of Cultural Economy* 4 (4), 2011, p. 477–88.

BINSWANGER, H. C. **Dinheiro e magia: uma crítica da economia moderna à luz do Fausto de Goethe**. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.

BOHANNAN, P. **Some Principle of Exchange and Investment among the Tiv**. In LECLAIR & SCHNEIDDER. *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis*. New York: Holt, Rinehart and Wilson, 1968.

CALDEIRA, J. **História da Riqueza no Brasil**. São Paulo: Estação Brasil, 2017.

CALLON, M. **Introduction: the embeddedness of economic markets in economics**. In: *The laws of the markets*. Oxford: Blackwell, 1998.

CLASTRES, P. **Arqueologia da violência**. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

_____. **A Sociedade Contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

COOLEY, C. H. **The sphere of pecuniary valuation**. *American Journal of Sociology*, Vol. 19 (2), 1913, p. 188- 203

CRARY, J. **24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono**. Ubu Editora: kindle edition, 2014.

DALTON, G. **Economic Theory and Primitive Society**. In LECLAIR & SCHNEIDDER. *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis*. New York: Holt, Rinehart and Wilson, 1968.

DAMATTA, R. **Mito e antimito entre os Timbira**. In. LÉVI-STRAUSS, C. et al. *Mito e linguagem social (ensaios de antropologia estrutural)*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1970.

_____. **Relativizando**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

_____. **Em torno da matriz cultural da inflação: notas sobre inflação, sociedade e cidadania**. In: *Conta de Mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

_____. **Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **A Casa e a Rua**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

DODD, N. **The Social Life of Money**. United Kingdom: Princeton University Press, 2014.

_____. **The social life of Bitcoin**. In: *Theory, Culture and Society*, 2018, Vol 35(3), 35-56.

DOUGLAS, M.; ISHERWOOD, B.. **O mundo dos bens**. Rio de Janeiro: Ed UFRJ, 2009.

DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo, Martins Fontes, 2001.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

ERIKSEN, T. H.; NIELSEN, F.S. **História da Antropologia**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007. FRANCO, Gustavo. **A moeda e a lei**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

FRANCO, G. H. B. **A economia em Machado de Assis: o olhar ambíguo do acionista**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

_____. **Prefácio: Uma aventura desenvolvimentista**. In BLOOM, M. T. O homem que roubou Portugal. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **As leis secretas da economia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

_____. **A moeda e a lei: uma história monetária brasileira (1933-2013)**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

FIRTH, R. **The Social Framework of Economic Organization**. In LECLAIR & SCHNEIDDER. *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis*. New York: Holt, Rinehart and Wilson, 1968.

_____. **Themes in Economic Anthropology**. London: Routledge, 2013.

FERGUSON, N. **A ascensão do dinheiro: a história financeira do mundo**. São Paulo: Editora Planeta, 2017.

FURTADO, C. **Formação econômica do Brasil**. São Paulo, Nacional, 1974.

- GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIDDENS, A. **The Consequences of Modernity**. Cambridge: Blackwell Publishers, 1991.
- GODBOUT, J; CAILLÉ, A. **O espírito da dádiva**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.
- GOETHE, J. W. **Fausto, uma tragédia (segunda parte)**. São Paulo, Editora 34, 2007.
- GORDON, C. **Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin**. São Paulo; Rio de Janeiro: Unesp; ISA; Nuti, 2006.
- GOODHARDT, C. A. E. **The Two Concepts of Money: Implications for the Analysis of Optimal Currency Areas**. In *European Journal of Political Economy*, Vol 14 (3), 1998, p. 407–32.
- GRAEBER, D. **Debt: the first 5,000 years**. Nova Iorque: Melville House Publishing, 2011.
- GUYER, J. **Money is good to think**. In: *Money in a Human Economy*, 2018, Vol 35(3), 35-56. New York: Bergham Books, 2019, p. 43-60.
- HAN, B.- C. **Sociedade da transparência**. Petrópolis, Vozes, 2017)
- HAYEK, F.A. **Denationalisation of Money: The Argument Refined**. London: Institute of Economic Affairs, 1976.
- HIRSCHMAN, A. O. **Essays in Trespassing: Economics to Politics and Beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- HUDSON, M. **The Archaeology of Money: Debt Versus Barter Theories of Money's Origins**. In WRAY, L. R. *Credit and State Theories of Money: The Contributions of A. Mitchell Innes*. U.K., Edward Elgar Publishing, 2004.
- HUMPHREY, C. **Barter and Economic Disintegration**. In *Man*, Vol 20, 1985, p. 48–72.
- HUMPHREY , C; HUGH-JONES, S. **Barter , Exchange and V alue**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- INGHAM, G. **The nature of money**. Cambridge: Polity Press, 2004.
- KEYNES, J. M. **Teoria geral do emprego, do juro e da moeda**. Rio de Janeiro: Saraiva, 2012.

KUHAR, L. **Economy of (mis)trust: The case of bitcoin**. Disponível em <<https://www.eurozine.com/economy-mistrust-casebitcoin/>>. Eurozine, 2019.

LATOUR, B. **Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático)**. In: *Cadernos de Campo USP*. São Paulo: n14/15, 2006.

_____. **Reassembling the Social: an introduction to Actor-Network-Theory**. New York: Oxford University Press, 2007.

_____. **Il n'y a pas de monde commun: il faut le composer**. In.: *Multitudes*. N. 45. Special, été 2011. Disponível em <<http://www.multitudes.net/il-n-y-a-pas-de-monde-commun-il/>>.

LATOUR, B. & CALLON, M. **'Thou shall not calculate!' or How To Symmetrize Gift and Capital**. In: *Athenea Digital*. 2011; 11(1):171-192.

_____. **Jamais fomos modernos**. São Paulo: Editora 34, 2013.

LÉVI-STRAUSS, C. **Introdução: a obra de Marcel Mauss**. In MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Editora da USP, 1974.

_____. **Totemismo hoje**. Rio de Janeiro: Abril Editora, 1976a.

_____. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976b.

_____. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **Estruturas Elementares do Parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **O cru e o cozido: Mitológicas I**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

_____. **Antropologia Estrutural I**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LOBATO, M. **Mister Slang e o Brasil**. Rio de Janeiro, Globo, 2008.

MALINOWSKI, B. **Os argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril, 1978.

MARX, K. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia (Vol I)**. São Paulo: Editora da USP, 1974.

_____. **Ensaio sobre a Dádiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAURER, B. **Blockchain are a diamond's best friend**. In: *Money talks: explaining how money really works*. BANDELJ, Nina; WHERRY, Frederick F.; ZELIZER, Viviana. New Jersey: Princeton University Press, 2017.

_____. **The Anthropology of Money**. In *Annual Review of Anthropology*, Vol 35, 2006, p. 15-36.

MAURER, B; NELMS, T.C.; SWATZ, L. (2013) **‘When perhaps the real problem is money itself!’: The practical materiality of Bitcoin**. *Social Semiotics* 23(2): 261–77.

MCCLOSKEY, D. **The rhetoric of economics**. Brighton: Wheatsheaf Books, 1986.

_____. **Os pecados secretos da economia**. São Paulo: Ubu, 2017.

MENDES, A.; NASCIMENTO, E. B. **Estudo de direito monetário: a moeda e suas funções; obrigações monetárias; estipulação e indexação de obrigações monetárias**. In *Revista de Direito Mercantil*, Nova Série, XXX (84) Dezembro, 1991.

MERQUIOR, J. G. **De Praga a Paris: uma crítica do estruturalismo e do pensamento pós-estruturalista**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

MENGER, C. **On the origin of money**. *The Economic Journal* 2, 1892, p. 239–477.

MÜLLER, L. **Negotiating debts and gifts: financialization policies and the economic experiences of low-income social groups in Brazil**. In: *Vibrant* v.11 n.1, 2013.

NAKAMOTO, S. **Bitcoin: A peer-to-peer electronic cash system**. Disponível em <https://bitcoin.org/bitcoin.pdf> (acesso em Janeiro de 2023).

NEIBURG, F. **Os sentidos sociais da economia**. In: *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil – Antropologia (organizado por Luiz Fernando Dias Duarte)*. ANPOCS/Barcarolla/Discurso Editorial, 2010.

_____. **As moedas doentes, os números públicos e a antropologia do dinheiro**. In: *Mana*. Vol13(1): 119-151, 2007.

NIEMEYER, O. E. **Reorganização das Finanças Brasileiras: Relatório apresentado ao Governo Brasileiro por Sir Otto E. Niemeyer.** Rio de Janeiro: Ministério da Fazenda, Imprensa Nacional, 1931.

NUSSBAUM, A. **Money in the law: national and international.** In *American Journal of International Law*. Brooklyn: The Foundation Press, 1950, p. 85-89.

POLANYI, K. **The economy as instituted process.** In LECLAIR & SCHNEIDER. *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis*. New York: Holt, Rinehart and Wilson, 1968.

_____. **The Great Transformation: the political and economic origins of our time.** Boston: Peacon Press, 2001.

RAPOSO, E. **Banco Central do Brasil: o Leviatã Ibérico: uma interpretação do Brasil contemporâneo.** Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2011.

ROBERTSON, D. **A Moeda.** Rio de Janeiro: Zahar, 1960.

SAHLINS, M. **Stone Age Economics.** Londres: Tavistock, 1974 [1972].

_____. **Cultura e Razão Prática.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. Esperando Foucault ainda.

_____. **O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (Parte II).** In *Mana*, Vol 2 (3), 1997, p. 103-150.

SCHUMPETER, J. A. **Money and Currency.** In: *Social Research*, 1991, p. 504–543.

SCOTT, B. A. **Dark Knight is better than no Knight at all.** In *King's Review*, 24, 2015. (Disponível em <<http://kingsreview.co.uk/articles/a-dark-knight-is-better-than-no-knight-at-all>>).

SIMMEL, G. **The Philosophy of Money.** London: Routledge, 2004.

THALER, R. H. **Misbeaving: a construção da economia comportamental.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2019.

TRIFFIN, R. **O Sistema Monetário Internacional: ontem, hoje, amanhã.** Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1972.

VELTHUIS, O. **Imaginary Economics: Contemporary Artists and the World of Big Money**. Rotterdam: NAI Publishers, 2005

VIEIRA, J. R.; BARBOSA, L. N.; PRADO, L. C. D.; LEOPOLDI, M. A. P.; D'ARAUJO, M. C. **Na corda bamba: doze estudos sobre a cultura da inflação**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Ubu, 2017a.

_____. **Os involuntários da pátria**. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2017b.

VON MISES, Ludwig. **A ação humana**. Rio de Janeiro: Instituto Liberal, 1990.

_____. **The theory of money and credit**. Ludwig von Mises Institute, 2010.

WEBER, M. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 2002.

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Economia e Sociologia. Vol I**. Brasília: UnB, 2016.

WOLFF, K. H. **The sociology of George Simmel**. Gleoncoe: Free Press, 1993

ZELIZER, V. A. **The social meaning of money**. New York: Basic Books, 1994.

_____. **The proliferation of social currencies**. In: CALLON, Michel (org). *The laws of the markets*. Oxford: Blackwell, 1998.

_____. **Economic Lives**. Princeton University, 2009.

_____. **Dualidades perigosas**. In: *Mana*. Vol.15 no.1, Rio de Janeiro, Apr. 2009.

_____. **A negociação da intimidade**. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **A negociação da intimidade, dez anos depois**. In *Tempo Social*, Vol 29 (1), 2017, p. 190-209.