

Cultura como recusa criativa¹ ²

DAVID GRAEBER

London School of Economics | Londres, Reino Unido

tradução RENATO MARTELLI SOARES 

Universidade Federal de São Carlos | São Carlos, SP, Brasil

martelli.soares@gmail.com

LEONARDO VIANA BRAGA 

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

leovianabraga@gmail.com

revisão técnica LUIZ GUSTAVO SOUZA PRADELLA 

Universidade Federal do Rio Grande do Sul | Porto Alegre, RS, Brasil

gus10@protonmail.com

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe202051

resumo Estamos acostumados a interpretar muitos aspectos da cultura em termos essencialistas, ou tacitamente evolucionistas, que podem ser melhor observados como atos de uma rejeição autoconsciente, ou formados através de um processo esquizogênico de definição mútua contra valores das sociedades vizinhas. As chamadas “sociedades heroicas”, por exemplo, parecem ter se formado pela rejeição consciente dos valores das civilizações urbanas da Idade do Bronze. Considerar as origens e a história inicial dos Malgaxe sugere uma rejeição consciente do mundo ecumênico islâmico do Oceano Índico, afetando uma ordem social que poderia ser justificadamente descrita como auto conscientemente anti-heroica.

palavras-chave Cultura; Sociedades heroicas; Madagascar: Mauss; Esquizmogênese.

Culture as creative refusal

abstract Many aspects of culture that we are used to interpreting in essentialist or even tacitly evolutionist terms might better be seen as acts of self-conscious rejection, or as formed through a schizogenetic process of mutual definition against the values of neighbouring societies. What have been called ‘heroic societies’, for instance, seem to have formed in conscious rejection of the values of urban civilizations of the Bronze Age. A consideration of the origins and early history of the Malagasy suggests a conscious rejection of the world of the Islamic ecumene of the Indian Ocean, effecting a social order that could justifiably be described as self-consciously anti-heroic.

keywords Culture; Heroic societies; Madagascar; Mauss; schizmogênese.

¹ N.T.: Editado por *The Journal of Cambridge Anthropology* e publicado originalmente em inglês como GRAEBER, David. 2013. “Culture as creative refusal”. *Cambridge Anthropology*, v 31, n. 2: 1–19 doi:10.3167/ca.2013.310201

² Conferência Anual Marilyn Strathern de 2012.



Eu gostaria de falar neste ensaio sobre a comparação cultural como uma força ativa na história. Ou seja, quero abordar o grau em que as culturas não são apenas concepções de como é o mundo, tampouco formas de ser e agir no mundo, mas projetos políticos ativos que muitas vezes operam pela rejeição explícita dos outros.

A ideia de comparação cultural é bastante familiar. Isto é, afinal, o que antropólogos em grande parte fazem. A maioria de nós reconhece que mesmo a etnografia mais cuidadosa e descritiva é, em última análise, o produto de uma corrente interminável de comparações, explícitas ou não, entre o ambiente social mais familiar do observador e aquele dos observados.

Como Marilyn Strathern salientou (1990), é verdade igualmente em relação à teoria antropológica. Não apenas aperfeiçoamos nossos próprios entendimentos de parentesco, intercâmbios ou política com quem prevalece em alguma aldeia ou bairro urbano particular da Melanésia, Polinésia ou África – também criamos os espaços imaginários da “Melanésia”, da “Polinésia” ou da própria “África”, mostrando que o que parecem ser entendimentos triviais em cada área podem ser visto como inversões ou negações de entendimentos triviais em outra. Os sistemas de parentesco africanos se centram na descendência; os melanésios, na aliança. A magia Zande centra-se nos objetos; a Trobriandesa na performance verbal. É a partir destas comparações que desenvolvemos nossas teorias sobre o que poderia ser dito como parentesco ou magia.

Tais comparações, no entanto, raramente são realizadas diretamente, se é que alguma vez o são: “parentesco”, tal como “magia”, não é nem um termo melanésio nem um termo africano. Temos que usar nossa própria linguagem conceitual como meio de conversação entre eles. Esta parece ser uma necessidade infeliz, considerando a forma como a vida intelectual global está atualmente configurada. Seria de fato preferível, observa Strathern, permitir que os melanésios, polinésios e africanos conversem diretamente. Mas, por enquanto, o antropólogo é forçado a jogar um jogo tripartite muito difícil.

Obviamente, a nível local, tais conversas acontecem o tempo todo. Nenhuma cultura existe em isolamento; a autodefinição é sempre um processo de comparação. Inevitavelmente, a maior parte deste tipo de comparação diária tende a acontecer a nível local e as unidades tendem a ser muito menores do que “Polinésia” ou “África”. Mas penso que há razões para acreditar que raramente se limitam a isso, e que projetos de autodefinição mútua em larga escala desempenharam um papel muito mais importante na história humana do que antropólogos ou historiadores usualmente imaginaram. Ou seja, muitas das formas culturais que ainda, ao menos tacitamente, tomamos como primordiais, poderiam igualmente ser vistas em suas origens e em grande medida em sua manutenção como projetos políticos autoconscientes.

O ensaio que segue não é um argumento totalmente desenvolvido. Ele expõe um projeto potencial de investigação mais do que propõe qualquer análise completa. A primeira seção reúne, portanto, várias correntes de análise que acredito nos permitem olhar os processos históricos globais sob uma nova luz, focando em particular no caso das chamadas “sociedades heroicas”. A segunda seção busca aplicar algumas dessas sacadas, de forma muito preliminar, ao problema das origens malgaxe.

Parte I: História mundial

Para defender meu caso aqui, vou sacar, primeiramente, um conjunto improvável de fontes: a noção de civilizações de Marcel Mauss; um ensaio peculiar escrito pelo pensador anarquista americano Peter Lamborn Wilson (talvez mais conhecido por seu pseudônimo Hakim Bey); e, finalmente, o trabalho do arqueólogo britânico David Wengrow.

A maioria de nós esqueceu a concepção de civilização de Mauss (2006), em parte porque ela se baseia em sua posição bastante extrema em debates hoje antiquados sobre o difusionismo. No fim do século XIX e início do século XX, sem dúvida, uma das principais empreitadas da etnologia era traçar os supostos padrões de migração de certas ideias, tecnologias ou formas culturais. Mauss sentiu que todo o esforço estava mal concebido, mas não pelas mesmas razões que viemos a descartar hoje, mas porque assumia uma série de sociedades “primitivas” limitadas e em isolamento relativo. Tais “sociedades primitivas” não existem, exceto na Austrália, como argumentou ele. As sociedades humanas estão em constante contato. Mauss estava, por exemplo, convencido de que todo o Pacífico poderia ser considerado uma única zona de intercâmbio cultural, e ao ver pela primeira vez a famosa canoa Kwakiutl no Museu Americano de História Natural, diz-se que ele observou que era exatamente isto o que as antigas canoas chinesas devem ter sido. A verdadeira questão é, portanto, porque certos traços *não* são difundidos.

Mauss notou exemplos dramáticos de não difusão de tecnologias, mesmo extremamente práticas, entre povos vizinhos. Algonquinos no Alasca se recusam a adotar caiaques Inuit, apesar de serem evidentemente mais adequados ao meio ambiente do que seus próprios barcos; os Inuit, do mesmo modo, se recusam a adotar sapatos de neve Algonquinos. Como quase todos os estilos, formas ou técnicas existentes sempre estiveram disponíveis para quase todos, concluiu, as culturas – ou civilizações – são baseadas na recusa consciente.

Mauss é notório por seu estilo de exposição bastante estilizado, mas o trabalho de Peter Lamborn Wilson (1998: 90-108) é muito mais – tanto que ele nunca foi levado a sério na academia. Ainda assim, o ensaio dele que me interessa tem um certo pedigree antropológico, tendo surgido de um seminário de “anarquismo e xamanismo” conduzido pelo autor com Michael Taussig em meados dos anos 90. Chamado “O Traço Xamânico”³, ele patina por meia dúzia de temas diferentes, mas o cerne tem a ver com uma série de esculturas peculiares de terracota chamadas *montes efígies*⁴, construídas aproximadamente entre 750 e 1600 d.C., centradas no sul da região de Wisconsin, ao norte do enclave mais nortenho da grande civilização mississippiana. A construção deles exigiu uma enorme quantidade de mão de obra, mas eles não tinham como foco a habitação permanente. Na verdade, eles parecem ter sido criados por uma população dispersa sem sinais de hierarquia social ou mesmo de agricultura sistemática, muito ao contrário dos “construtores de montes”

³ No original *The Shamanic Trace* (N.R.)

⁴ No original *effigie mounds* (N.R.)

estratificados ao sul, mas evidentemente em reação a eles⁵. O peculiar sobre estes montes efígies é que eles pareciam ser celebrações autoconscientes de formas naturais. Em conjunto com a rejeição à hierarquia, à guerra e à agricultura, eles podem até ser vistos como uma espécie de primitivismo utópico e autoconsciente, uma paisagem encantada moldada em uma obra de arte autoconsciente. E tudo isso foi uma reação aos valores urbanos da civilização Hopewell do sul:

A cultura dos Montes Efigies foi precedida, cercada, invadida e substituída por sociedades “avançadas” que praticavam agricultura, metalurgia, guerra e hierarquia social, e ainda assim a cultura Montes Efigies rejeitou todas elas. Ela aparentemente “reverteu-se” à caça/coleta; seus restos arqueológicos não oferecem nenhuma evidência de violência social ou estrutura de classe; recusou em grande parte o uso de metal; e aparentemente fez todas essas coisas de forma consciente e por escolha. Recusou deliberadamente o “culto da morte”, o sacrifício humano, o canibalismo, a guerra, a realeza, a aristocracia e a “alta cultura” das tradições Adena, Hopewell e Montes Templos⁶ que a rodeavam no tempo e no espaço. Escolheu uma economia/tecnologia que (segundo os preconceitos da evolução social e do “progresso”) representa um retrocesso no desenvolvimento humano. Deu este passo, aparentemente, porque considerou isto a coisa certa a fazer. (Wilson, 1998: 91).

É possível, pergunta Wilson, que a tão alardeada consciência ecológica de tantas sociedades do Nordeste da Mata não seja, como quase todos supõem, simplesmente um dado cultural, mas carrega vestígios de uma rejeição consciente semelhante da urbanização?

Na verdade, pode-se levar isto muito mais longe. Os primeiros colonos europeus na América do Norte encontraram sociedades que eram frequentemente muito mais igualitárias, mas, ao mesmo tempo, muito mais individualistas do que qualquer coisa que eles imaginavam ser possível. Os relatos dessas sociedades tiveram um enorme impacto na remodelação dos horizontes das possibilidades políticas para muitos na Europa e, em última instância, em todo o mundo. No entanto, até hoje, tendemos a assumir que tais atitudes foram de alguma forma primordiais ou, na melhor das hipóteses, o produto de alguma matriz cultural profunda que não deixa de ser em última instância, arbitrária. Porém, certamente, não se trata de um projeto político autoconsciente por parte de atores tão maduros e sofisticados quanto os próprios europeus. Em tudo isso, a existência de uma civilização urbana populosa e aparentemente muito hierárquica que desapareceu misteriosamente e imediatamente algumas gerações antes, de alguma forma, parece nunca

⁵ Devo notar que não há um consenso claro sobre o quanto a civilização mississippiana era realmente hierárquica, muito menos sobre o quanto qualquer coisa como o famoso sistema de castas Natchez realmente se aplicava. Estamos lidando com uma grande variedade de regimes urbanos ao longo de um longo período de tempo. Para um bom resumo da literatura atual, veja Smith 1996. Entretanto, as sociedades urbanas mais próximas dos construtores de montes efígies parecem ter estado entre as mais beligerantes.

⁶ No original em inglês a tradição referida é chamada “Temple Mounds” (N.R)

ser considerada relevante. Não sabemos por que as cidades colapsaram. Provavelmente, nunca saberemos. Mas é difícil imaginar que a resistência popular, interna ou externa, não tenha desempenhado nenhum papel. Embora fosse, sem dúvida, exagerado argumentar que o que os colonos encontraram foi a ideologia revolucionária autoconsciente originalmente desenvolvida por aqueles que fugiram ou derrubaram essa civilização, enquadrá-la dessa forma ainda é menos enganoso do que imaginá-la tomando forma sem referência a qualquer contexto político.

A ideia de que pelo menos algumas sociedades igualitárias estavam moldando seus ideais e instituições em reação consciente às que eram hierárquicas não é nova. Nos últimos anos, vimos até uma pequena literatura emergente sobre as sociedades “anarquistas” do sudeste asiático (p. ex., Gibson; Silander, 2011; Scott, 2011), sendo tais sociedades vistas como rejeições deliberadas dos princípios governantes dos estados próximos, ou mesmo como sociedades que se definiram contra esses estados da mesma forma que Wilson defendeu para as sociedades norte-americanas acima, ou seja, através de um processo de esquizmogênese.

Este trabalho revolucionou toda a conversa sobre a natureza das sociedades igualitárias, pelo menos dentro da academia. Mas acho que corre o perigo de nos deixar com a infeliz impressão de que estas reações e recusas andam por apenas um caminho. Na verdade, acho que a realidade é muito mais complexa. Atos de recusa criativa podem levar a novos ideais de igualdade, a novas formas de hierarquia ou, muitas vezes, a uma mistura complicada de ambos. O que quer que tenha acontecido no Nordeste americano levou a um grande poder e autonomia para as mulheres, mas processos similares na Amazônia parecem ter tido o efeito oposto. O caso da antiga Ásia Ocidental parece ser ainda mais dramático. Como argumentei em *Debt* (2011, construindo meu argumento sobre o da historiadora feminista Gerda Lerner, 1980, 1989), há boas razões para acreditar que o próprio patriarcado bíblico, e muitos dos temas populistas mais desafiadores das religiões patriarcais, são em grande parte o produto de uma dinâmica de resistência contra as elites templárias mesopotâmicas, e o produto da complexa intersecção da servidão por dívida, da prostituição no templo e das estratégias de êxodo para as periferias seminômades que tiveram como resultado, ao longo de dois milênios, o afastamento quase completo das mulheres da vida política. No início da Idade do Ferro, haviam sido criadas instituições como o uso do véu, o sequestro de mulheres e obsessões com a virgindade pré-matrimonial, que nunca haviam existido antes.

Um dos mais fascinantes, e ambivalentes, desses movimentos de recusa se sobrepôs à ascensão do patriarcado tanto no tempo quanto, aproximadamente, no espaço: a ascensão do que eu, seguindo Munro Chadwick (1926), chamarei de “sociedades heroicas”. Aqui, permitam-me voltar à minha terceira fonte de inspiração, o trabalho de David Wengrow (2010, 2011) – na minha opinião o pensador arqueológico mais criativo vivo hoje – sobre o *potlatch* da Idade do Bronze. Wengrow está abordando um enigma de longa data: a existência, espalhada por uma faixa de território que vai desde aproximadamente o Danúbio até o Ganges, de tesouros cheios de grandes quantidades de artigos de metal extremamente valiosos, que parecem ter sido abandonados conscientemente ou mesmo sistematicamente destruídos. O que é notável é que tais tesouros nunca ocorrem dentro das grandes civilizações urbanas em si, mas sempre nos morros circundantes, ou em zonas marginais

similares que estavam intimamente ligadas aos centros comerciais e burocráticos pelo comércio, mas que não foram incorporadas em nenhum sentido. Daí a comparação com os *potlatches*. A maioria dos grandes e extravagantes ciclos de festas *huron* do século XVII ou da região dos Grandes Lagos, ou da costa noroeste do século XIX, ou da Melanésia do século XX, ocorreu exatamente neste tipo de contexto: sociedades sendo atraídas para a órbita comercial de outras civilizações comerciais-burocráticas, e assim acumulando grandes quantidades de novos bens materiais, ao mesmo tempo em que rejeitavam os valores últimos das sociedades com as quais estavam em contato. A diferença é que as sociedades que conhecemos historicamente, ultrapassadas e superadas em número, foram rapidamente esmagadas. Os bárbaros da Idade do Bronze, ao contrário, muitas vezes venceram. Na verdade, eles deixaram um legado duradouro, pois foram exatamente essas zonas de *potlatch* que acabaram produzindo as grandes tradições épicas e, em última instância, as grandes tradições filosóficas e religiões mundiais: Homero, a Rig Veda, a Avesta e até mesmo, num sentido mais atenuado, a Bíblia. É aqui que Chadwick entra, pois ele também via os grandes épicos como tendo sido escritos por pessoas em contato e frequentemente empregadas como mercenárias pelas civilizações urbanas de sua época, mas que acabaram rejeitando os valores dessas civilizações.

Durante muito tempo, a noção de “sociedades heroicas” caiu em certo descrédito: havia uma suposição generalizada de que tais sociedades não existiam realmente, mas eram, como a sociedade representada na *Ilíada* de Homero, reconstruídas retroativamente na literatura épica – até mesmo, como Georges Dumézil argumentou (1968-73), era em grande parte uma questão de reescrever mitos cósmicos que já existiam na forma de histórias nacionais⁷. Mas arqueólogos como Paul Treherne demonstraram mais recentemente (1995) que existe um padrão muito real de enterros heroicos, indicando uma ênfase cultural recém-descoberta, no banquete, na bebida, na beleza e na fama do guerreiro masculino individual – no que ele chama de “estilo de vida de uma elite guerreira emergente” (1995: 129). Isto aparece em toda a área que Wengrow identifica de forma impressionantemente similar ao longo da Idade do Bronze. A sociedade micênica pode não ter se parecido muito com a representação de Homero, mas muitos dos habitantes do campo que a rodeiam certamente o eram. Além disso, como observa Marshall Sahlins (1985: 46-47), também existem paralelos etnográficos claros.

Quais são as características comuns de tais sociedades heroicas? Baseando-se na literatura épica, encontra-se uma lista bastante consistente (e uma que se aplica igualmente bem, em grande parte de suas características, às sociedades *potlatch* da costa noroeste):

- Todas são aristocracias descentralizadas, sem nenhuma autoridade centralizada ou princípio de soberania (ou talvez algo nesse sentido em grande parte formal e simbólico). Em vez de um único centro, encontramos numerosas figuras heroicas competindo ferozmente umas com as outras por servos e escravos, e nenhuma autoridade centralizada; a política é composta por uma história de dívidas pessoais de lealdade ou vingança entre indivíduos heroicos. Há também um enorme

⁷ Para um bom resumo dos entendimentos atuais do contexto arqueológico dos épicos antigos, ver Sherratt, 2005.

espaço para ascender ou decair; a aristocracia geralmente finge ser eterna, mas geralmente, na prática, é possível ascender ou decair longe da estação inicial.

- Todos se concentram em competições como jogo como principal negócio da vida ritual, na verdade, política. Muitas vezes, grandes quantidades de saques ou riquezas são desperdiçadas, sacrificadas ou doadas; competições de doação de presentes são comuns; o sacrifício de animais é um ritual religioso central; há uma resistência ao acúmulo por sua própria causa.
- Todos são profundamente teatrais, e tanto a ostentação quanto a mentira são artes altamente desenvolvidas e apreciadas.
- Todos resistem explicitamente a certas características das civilizações urbanas próximas: acima de tudo, a escrita (pela qual tendem a substituir por poetas ou sacerdotes que se dedicam à memorização ou técnicas elaboradas de composição oral) e o comércio; portanto, o dinheiro, seja em formas físicas ou de crédito, tende a ser escamoteado e o foco, em vez disso, está em tesouros materiais únicos.

A pergunta que não podemos responder é se *todas* essas características são reações à vida das cidades, ou se são características preexistentes que começaram a tomar uma forma muito mais elaborada quando as sociedades organizadas ao seu redor encontraram civilizações urbanas burocráticas-comerciais. Afinal de contas, há somente um tanto de maneiras pelas quais é *possível* organizar um sistema político. No entanto, é claro que processos esquizomogénéticos de algum tipo estavam acontecendo, e provavelmente de ambos os lados, pois as pessoas urbanas aprenderam simultaneamente a admirar e injuriar os “bárbaros” que os rodeavam.

Como quer que tenha sido, o que podemos chamar de complexo heroico teve um impacto duradouro. As cidades-estados e impérios do Mediterrâneo clássico, para dar um exemplo nítido, poderiam muito bem ser entendidas como uma espécie de fusão de princípios heroicos em um padrão de vida urbana proveniente de civilizações muito mais antigas a Oriente – o que talvez não seja surpreendente, em um lugar onde toda a educação literária começou com Homero. O aspecto mais óbvio é a ênfase religiosa no sacrifício. Em um nível mais profundo, encontramos o que Alvin Gouldner (1965: 45-55) chamou de “o sistema de competição grego”, a tendência de transformar absolutamente tudo, da arte à política, da realização atlética ao drama trágico, em um jogo onde deve haver vencedores e perdedores. O mesmo espírito aparece de maneira diferente nos “jogos” e no espírito da competição aristocrática em Roma. Na verdade, ousaria sugerir que nossa própria cultura política, com seus políticos e suas eleições, remonta a sensibilidades heroicas. Tendemos a esquecer que, durante a maior parte da história europeia, a eleição foi considerada o modo aristocrático de selecionar funcionários, não o modo democrático (o modo democrático era o sorteio: ver Manin, 1997; Dowlen, 2009). Ao invés disso, o que é incomum em nossos próprios sistemas políticos é a fusão do modo heroico com o princípio de soberania – um princípio com sua própria história peculiar, que originalmente estava completamente separado do governo, e que tem implicações bem diferentes – mas isso não pode ser mais do que aludido aqui.

Parte II: Madagascar

A ideia de política heroica originada em atos de recusa cultural me pareceu particularmente intrigante considerando que meu próprio trabalho de campo em Madagascar me levou a concluir que a política lá era, em grande parte, uma rejeição aparentemente calculada dos princípios heroicos. As origens malgaxe ainda estão envoltas em mistério e é difícil saber exatamente como isto ocorreu, até que ponto este tipo de rejeição realmente permeia a cultura malgaxe como um todo, ou o quanto estas sensibilidades políticas são peculiares à Imerina rural contemporânea.

A própria história das origens malgaxe é uma bela ilustração do persistente preconceito evolucionista que continua dificultando nossa visão dos primeiros viajantes do Oceano Índico (por exemplo) como atores políticos maduros. A história convencional durante a maior parte deste século tem ocorrido mais ou menos da seguinte maneira: um grupo de agricultores praticantes de corte e queimada do vale do Barito no Bornéu começou a se engajar em longas expedições de migração ao estilo polinésio, em canoas com flutuantes laterais⁸, até que eventualmente, por volta de 50 d.C., encontraram uma enorme ilha desabitada (Dahl, 1951, 1977); então iniciaram um processo de “radiação adaptativa” (Kottak, 1972, 1980; Flannery, 1983) pelo qual se espalharam por diferentes microambientes, tornando-se pastores, pescadores, cultivadores de arroz irrigado, e gradualmente, criando chefes e estados e entrando em contato com religiões mundiais como o Islã. No processo, os elementos africanos foram incorporados a uma cultura essencialmente indonésia; os africanos são frequentemente assumidos, tácita ou explicitamente, como tendo sido trazidos como escravos.

Este quadro sempre foi altamente implausível, mas pesquisas arqueológicas e linguísticas mais recentes mostraram que, ao invés de serem alheio a estados e religiões mundiais, os primeiros colonizadores de Madagascar parecem ter conhecido ambos, e decidido ativamente que não queriam ter nada a ver com eles. O assentamento principal começou em torno de 600 d.C. Evidências biológicas recentes sugerem que os ancestrais da atual população malgaxe eram provavelmente um grupo de aproximadamente trinta mulheres do sudeste asiático, que chegaram à ilha por volta desta época (Hurles *et al.* 2005, Cox *et al.*, 2012).⁹ Mas a linguística também nos dá razões para acreditar que esta população não era completamente uniforme: os colonizadores austronésios não eram apenas do vale do Barito, mas uma mistura de pessoas principalmente do sudeste do Bornéu, e outros de

⁸ No original *outrigger canoes* – expressão usada para canoas que possuem estabilizador flutuante preso a um ou ambos os lados da embarcação. Essa melhoria é bastante comum nas embarcações polinésias conhecidas como “proa”, aumenta a estabilidade e auxilia no equilíbrio da canoa, especialmente em águas mais agitadas. É considerada precursora dos trimarãs e catamarãs. (N.R.)

⁹ Acho esta evidência biológica gratificante, pois há muito tempo tenho apontado que as discussões sobre as origens da habitação humana em Madagascar são um exemplo clássico das armadilhas da linguagem sexista. Os arqueólogos ainda perguntam regularmente “quando o Homem veio a Madagascar?”, observando frequentemente que há, de fato, evidências de atividade humana – particularmente, a matança em massa de hipopótamos anões – desde o primeiro século d.C. No entanto, não há nenhum sinal de assentamento contínuo. Obviamente a verdadeira pergunta a ser feita é “quando as *mulheres* vieram a Madagascar?”, uma vez que um bando de homens caçando para abastecer navios, por exemplo, ou mesmo se instalando após naufrágios, não teria nenhum significado duradouro; sem mulheres, não se pode não ter uma população.

ilhas menores como Sulawesi. Além disso, tanto as técnicas de navegação, quanto o idioma em que se comunicavam eram derivados dos malaios (Adelaar, 1989, 1991, 1995a, 1995b, 2005, 2009; Blench, 1994, 2007; Beaujard, 2003, 2007, 2011). O linguista que fez o trabalho mais sistemático sobre o tema, Alexander Adelaar, conclui:

Os falantes do sudeste de Barito constituíam apenas uma parte dos diversos grupos de imigrantes para Madagascar. Eles podem ter constituído a maioria desses grupos, mas também podem ter sido apenas um pequeno grupo nuclear inicial, cuja língua foi adotada por imigrantes posteriores que foram chegando gradualmente. Tal curso de acontecimentos explicaria o fato de que, embora o malgaxe seja uma língua barita do sudeste, há poucas evidências antropológicas ou históricas que apontem para uma origem do malgaxe vindo especificamente do Bornéu. Proponho também que não foram os próprios falantes da língua barita do sudeste que organizaram passagens para a África Oriental e estabeleceram colônias em Madagascar e possivelmente em outros lugares. Os povos autóctones do Bornéu não são marinheiros, e há poucas evidências de que eles tinham uma tradição marítima há doze séculos (uma grande parte do vocabulário marítimo em Malagasy é emprestado do Malaio). As pessoas que estavam ativamente envolvidas na navegação para a África Oriental devem ter sido malaios. (Adelaar, 1995b: 328)

De fato, sabemos que nesta época os comerciantes das cidades-estado malaias estavam negociando ouro e marfim no vale do Zambeze, em frente a Madagascar; é fácil perceber como estabelecer um posto de comércio permanente a uma distância segura, em uma grande ilha desabitada, poderia ser visto como vantajoso. Mas isso nos leva a questionar: se os comerciantes malaios trouxeram para este lugar um grupo de pessoas, incluindo pelo menos trinta mulheres, provenientes de uma variedade de povos de outras ilhas indonésias que, em sua maior parte, não praticavam a navegação, que tipos de pessoas poderiam ter sido? A história mais recente (Reid, 1983; Campbell, 2004) nos dá uma ideia bastante clara. Bornéu, bem como ilhas como Sulawesi, eram exatamente os lugares de onde as cidades-estado malásias de então importavam seus escravos. Por todos os relatos, esses escravos compunham uma proporção muito grande da população dessas cidades. E qual seria o provável resultado, se um grupo desses comerciantes estabelecesse um posto comercial povoado majoritariamente por escravos em uma ilha gigante e desabitada? Se um número substancial de escravizados escapasse para o interior, seria impossível recuperá-los.

A arqueologia começa a nos fornecer ao menos uma imagem aproximada de Madagascar nos primeiros séculos de sua habitação humana.¹⁰ O quadro inicial é de uma heterogeneidade marcante. Não parece haver qualquer sentido em falar de um povo

¹⁰ Dewar; Wright, 1993; Dewar, 1994, 1995; Wright *et al.*, 1996; Radimilav, 1998; Wright; Verin, 1999; Wright; Rakotoarisoa, 2003; Wright; Radimilahy, 2005; Allibert, 2007; Dewar; Richard, 2012.

“Malgaxe”. Durante pelo menos os primeiros cinco séculos, encontramos ao invés disso evidências de uma coleção de populações de origens muito diversas, quase todas, porém, envolvidas em alguma forma de comércio com o mundo exterior (mesmo os sítios mais antigos geralmente contêm cerâmica do Golfo Pérsico e/ou da China), e a maioria destes sítios não se afastam muito da costa. As pesquisas linguísticas sugerem que, além de uma população austronésia que provavelmente chegou em várias ondas, trazendo arroz, inhame, coco e outras culturas do sudeste asiático, havia também populações de origem africana no norte e no oeste de Madagascar desde muito cedo, que trouxeram com elas gado zebu, sorgo e outras culturas africanas (Blench, 2008, 2009; Beaujard, 2011). No momento temos evidências de verdadeiras cidades portuárias ligadas culturalmente não com a Indonésia, mas com a emergente civilização suaíli das Comores e da costa leste da África, repleta de mesquitas e mansões feitas de pedra.

As origens históricas dos suaíli permanecem um pouco obscuras, mas o que aconteceu em muitos aspectos parece análogo aos processos que levaram ao surgimento anterior das próprias cidades-estado malaiais. Temos a criação de uma elite cosmopolita e mercantil de origem africana, falando um único idioma africano com muitas palavras importadas (no caso malaio, do sânscrito e no caso suaíli, do árabe), e com estas pessoas se identificando com o mundo cosmopolita ecúmeno do Oceano Índico, habitando uma cadeia de cidades-estado (algumas monarquias insignificantes, algumas repúblicas mercantis) ao longo da costa que atualmente é o Quênia até o Moçambique (para um bom resumo a partir de uma perspectiva malgaxe, ver Beaujard, 2007; também Pouwels, 2002; Vernet, 2006, 2009).

Como atestam os primeiros postos de comércio, estas redes emergentes se estenderam até Madagascar desde tempos muito antigos. Entre cerca de 1000 e 1350 d.C., por exemplo, uma época em que a maior parte da ilha ainda era muito pouco povoada, o norte de Madagascar era dominado por uma pequena cidade-estado, aparentemente falante de suaíli, que veio a ser conhecida pelo nome malgaxe de Mahilaka. Relatórios arqueológicos a descrevem como uma cidade pequena, semelhante a outras nas Ilhas Comoro ao norte, com evidências de divisões de classe acentuadas: a cidade tinha como centro uma série de magníficas casas de pedra e uma mesquita central, cercada por estruturas menores e mais frágeis, além de oficinas, presumivelmente habitadas por cidadãos comuns e pobres (Radimilahy, 1998). De acordo com Dewar (1995: 313):

Mahilaka provavelmente serviu como um centro comercial onde produtos da ilha como cascos de tartaruga, xisto clorítico, ouro, cristal, quartzo e possivelmente madeira, resina de árvore e ferro foram trocados por cerâmicas, recipientes de vidro, miçangas comerciais e possivelmente tecido.

De acordo com as narrativas padrão, Mahilaka eventualmente entrou em declínio devido a uma queda na demanda por xisto clorita local – uma pedra verde extraída localmente, usada para fazer tigelas que foram por um tempo uma louça de mesa popular na região. Entretanto, a arqueóloga malgaxe Chantal Radimilahy conseguiu descobrir o que

parece ser a única referência literária conhecida, a Mahilaka, feita pelo viajante árabe al-Idrisi do século XI, que igualmente sugere que a história foi provavelmente um pouco mais complicada. Ela se refere à ilha de “Andjebeh”,

cuja cidade principal é chamada El-Anfoudja na língua de Zanzibar, e cujos habitantes, embora misturados, são na verdade em sua maioria muçulmanos. A distância da ilha de Banas na costa de Zanj é de um dia e meio. A ilha tem cerca de 400 milhas de extensão e as bananas são o principal alimento...

A ilha é atravessada por uma montanha chamada Wabra. Os vagabundos que são expulsos da cidade fogem para lá e formam uma companhia valente e numerosa que infesta a região ao redor da cidade, e que vivem no topo da montanha em estado de defesa contra o governante da ilha. Eles são corajosos e temidos por suas armas e seu número. (Radimilahy, 1998: 24-25)

Naturalmente, não se pode ter certeza absoluta de que a passagem realmente se refere a Mahilaka – ou mesmo a Madagascar¹¹. Mas é muito possível que isso tenha ocorrido, e mesmo que não tenha sido assim, sugere o tipo de processo social que provavelmente se encontrava no interior dos empórios comerciais daquela época: hierarquia extrema no centro, com uma população servil ou socialmente marginalizada escapando de seus senhores comerciantes e formando comunidades desafiadoras no interior. Além disso, a violência provavelmente não se deu em um único sentido. Enquanto o ouro, o marfim e vários produtos exóticos ainda eram comercializados ao longo da costa, o foco da economia comercial da África Oriental deslocou-se cada vez mais para o comércio de escravos, capturados principalmente destas mesmas comunidades rebeldes mencionadas anteriormente.

Uma das questões fascinantes é como, em meio a toda essa diversidade, emergiu a cultura malgaxe relativamente uniforme dos dias atuais. Isso ocorreu de forma desigual – por exemplo, ainda havia populações que falavam línguas africanas na costa oeste até fins do século XVIII – mas, em algum momento, ocorreu o que os arqueólogos chamam de “síntese” em torno de uma língua, de certos elementos estilísticos e, presumivelmente, de certos princípios sociais e cosmológicos, que passaram a dominar a ilha. Esta matriz cultural malgaxe tem sido notavelmente eficaz em absorver e incorporar praticamente qualquer outra população que mais tarde veio a se estabelecer na ilha.

As opiniões variam sobre quando isso aconteceu – talvez tenha sido por volta do período de auge de Mahilaka, talvez durante seu declínio. A questão intrigante para mim é o grau em que isso foi parte de um processo de recusa cultural e esquizmogênese: isto é, o que veio a ser considerado como cultura malgaxe ela própria se formou em oposição a Mahilaka, que na época era o principal posto comercial avançado do maior sistema mundial

¹¹ Por um lado, a interpretação de Radimilahy é baseada na suposição de que os habitantes da ilha já estavam falando malgaxe, embora se suspeite que, pelo menos no próprio Mahilaka, isto teria sido improvável.

do Oceano Índico, com todas as formas de poder religioso, econômico e político que isso implicava. Ou se formou propriamente em oposição a esse sistema maior. Para dar apenas um exemplo: a existência de grandes mansões de pedra em Mahilaka, e em outras cidades portuárias medievais e as primeiras cidades portuárias modernas, é bastante surpreendente à luz do *fady*, tabu geral malgaxe que veio depois, contrário à construção de casas de pedra para os vivos, e não para os mortos.¹²

Afirmar que, hoje em dia os Malgaxe têm o hábito de definir sua cultura em oposição aos modos dos poderosos estrangeiros cosmopolitas é uma afirmação comum que não traz nenhuma novidade. Quando Maurice Bloch fazia sua pesquisa de campo no centro de Madagascar na década de 1960, observou uma tendência popular de classificar tudo, desde costumes e tecnologias até galinhas e legumes, em duas variedades: uma considerada malgaxe (*gasy*), a outra *vazaha* – um termo que pode significar, dependendo do contexto, “estrangeiro”, “branco” ou “francês” (Bloch, 1971: 13, 31). Esta tendência à dicotomização tem sido observada desde os tempos coloniais. Geralmente presume-se que isto tenha sido resultado da colonização. Frantz Fanon argumentou que antes da chegada dos colonizadores brancos, não era possível falar de Malagasy como uma identidade autoconsciente, mas simplesmente de uma forma de ser (1968: 73). A própria categoria nasce das relações de subordinação e degradação violenta. Tudo o que estou sugerindo é que esta relação pode ser muito mais antiga do que pensamos. Mesmo após o declínio de Mahilaka, as cidades portuárias islâmicas continuaram a existir, muitas vezes em ilhas próximas ao longo da costa malgaxe, e realizando comércio com o interior. As cidades eram frequentemente visitadas por clérigos, comerciantes e aventureiros vindos da Índia, Egito e da Arábia; elas faziam parte do mundo comercial do Oceano Índico que abruptamente terminava na própria Madagascar. A maioria dos seus habitantes não escondia o desprezo pelos habitantes da ilha, os quais regularmente exportavam como escravos. Randy Pouwels nos fornece alguns exemplos reveladores de fontes portuguesas do século XVI:

Nas palavras de um frade [português] por volta de 1630: “navios vêm a esta Ilha de Pate que vão para a Ilha de Madagascar com *xeques*, que são os seus *qadis* [juízes] que vão espalhar sua fé e transportar muitos madagascarenos, os mais humildes [dos] gentios, para Meca e convertê-los em mouros”. (Pouwels, 2002: 421)

Ou até mesmo:

Como afirmado por Faria y Sousa e outras fontes portuguesas, os “mouros” da costa e de Meca vinham anualmente às cidades de Manzalage

¹² Há algumas exceções históricas – algumas casas de pedra que existiam no extremo sul, alguns edifícios reais na capital Merina Antananarivo no final do século XIX – mas estes são surpreendentemente poucos. Na maioria das vezes, as casas de pedra, como o Islã, permaneceram restritas às cidades portuárias costeiras e não se espalharam pelo interior entre aqueles que se consideravam propriamente Malgaxe.

e Lulungani...¹³ no noroeste de Madagascar, para comercializar sândalo, madeiras perfumadas, ébano e casco de tartaruga, além de comprar meninos “que eles enviavam para a Arábia para servirem aos seus desejos”, bem como para serem convertidos ao Islã. (Pouwels, 2002: 418)

Evidentemente os termos explicitamente raciais que Fanon estava abordando surgiram mais tarde: termos como “preto” e “branco” não teriam significado algum para os descendentes de escravos indonésios e africanos que se uniram contra comerciantes árabes e suaílis medievais. Ainda assim, é difícil imaginar que, se algo como uma identidade malgaxe comum tivesse emergido, ela poderia ter sido outra coisa senão uma oposição consciente a tudo o que era considerado *silamo* [muçulmano], da mesma forma que atualmente tudo o que é *gasy* se opõe a tudo o que é *vazaha*.

O que estou sugerindo, então, é que o que consideramos agora como cultura malgaxe tem suas origens em uma ideologia rebelde de escravos fugidos, e que o momento de “síntese” no qual ela se consolidou pode ser melhor compreendido como um movimento consciente de recusa coletiva direcionado contra representantes de um sistema mundial maior.

Então, se este for o caso, muitas características peculiares do conteúdo real da cultura pan-malgaxe que surgiram por volta daquela época fariam muito sentido. Considere os mitos. Como estudioso de Marshall Sahlins, achei bastante frustrante tentar realizar uma “análise cosmológica” da cultura malgaxe porque a maioria das histórias que pareciam mitos cosmológicos eram, na verdade, piadas. O lema tradicional usado no final dos mitos é: “não sou eu quem mente, estas mentiras vêm de tempos antigos”. Geralmente existe um deus maior, uma figura Joviana, mas outros deuses podem ser improvisados como a trama exige; não existe um panteão; até mesmo no ritual a abordagem das potências divinas parece estranhamente improvisada: novas divindades podem ser descobertas, criadas, expulsas ou destruídas.¹⁴

O mais próximo a um ciclo central malgaxe é o que tem sido chamado de “ciclo Zatovo” (Lombard, 1976), que aparece em infinitas variações em todas as partes da ilha. Esta é a história de um jovem que declara que “não foi criado por Deus” e então desafia Deus a algum tipo de competição para forçá-lo a reconhecer isto e, com a ajuda de alguma magia poderosa, é finalmente bem-sucedido – Ele também pode fugir com uma filha de Deus, ou com arroz, fogo, ou outros elementos essenciais da civilização humana –. Deixe-me dar um exemplo de uma dessas histórias, coletada na virada do século passado na região de Tanala, no sudeste (Renel, 1910, I: 268-74):

¹³ Pouwels (2002) sugere que estas poderiam ter sido “Mahilaka e Kingani”, mas é quase certo que Mahilaka foi abandonada naquela época; de fato, Manzalage foi o termo usado para se referir à Baía de Boína, o centro do último reino Sakalava de mesmo nome (ver Vérin, 1986: 175).

¹⁴ Sobre a ambiguidade e a natureza improvisada do divino, ver por exemplo Linton (1933: 162-64); Renel (1920: 75) observa que o número de deuses tende a variar de acordo com “*la science ou la fantaisie de la Maître de Sacrifice*” [a ciência ou a fantasia da Mestra do Sacrifício], mas continua a fazer uma lista de cerca de uma centena. O mais próximo de panteões reais eram coleções de “talismãs” chamados *sampy*, e estas eram simplesmente versões particularmente poderosas de encantos mágicos comuns que poderiam ser descobertos, promovidos, rebaixados ou jogados fora dependendo da eficácia e da política.

Dizem que um homem chamado Andrianonibe se casou com uma jovem mulher e logo ela ficou grávida. A criança já podia então falar no ventre da mãe; no momento do seu nascimento, ela perfurou o umbigo da mãe, e através dele ela veio ao mundo. Ela então falou às pessoas reunidas em casa: “Eu não fui feito por Deus, porque no momento em que minha mãe me deu à luz, eu saí do umbigo dela; assim vou carregar o nome de Andriamamakimpoetra, *Andriana*¹⁵-que-quebra-umbigo”.

Em seguida ele convocou o povo, lhes pedindo para que o seguissem e partiu para escalar uma alta montanha. No topo, ele juntou uma pilha de lenha; também mandou trazer um boi para sacrificar. Em seguida, acendeu o fogo e ordenou a seus auxiliares que assassem os quartos do boi: uma intensa coluna de fumaça negra subiu aos céus; após alguns momentos ela cegou os filhos de Deus, que então enviou seu mensageiro, chamado Águia Amarela, para ver o que havia acontecido. Uma vez na presença de Andriamamakimpoetra, o mensageiro lhe indicou, por parte de Deus, que apagasse o fogo o mais rápido possível, mas o homem recusou, gritando com raiva: “Vá procurar seu mestre e diga-lhe que não obedecerei a suas ordens, porque não foi ele quem me fez. Portanto, não apagarei o fogo, porque fui eu que saí do umbigo da minha mãe, e me chamo Andriamamakimpoetra”. Você, Deus, já viu em algum lugar outro homem com esse nome?

“Se é assim”, disse Águia Amarela, “levarei suas palavras a Deus”. Depois deixou Andriamamakimpoetra e voltou voando aos céus, e contou a Deus tudo o que a Andriama havia dito. Deus ficou muito bravo, e enviou seu mensageiro de volta à Terra outra vez. Desta vez a Águia Amarela carregava um grande osso de boi; quando apareceu diante do grande fogo, ainda ardendo, falou da seguinte maneira: “Ó Andriamamakimpoetra, tu afirmas ter saído do ventre rompendo o umbigo de tua mãe, se é verdade que não foste criado por Deus, então deves transformar este osso em uma besta viva”.

“Como preferir”, declarou o outro. Ele pegou o osso, colocou-o para cozinhar em uma grande panela de arroz, na qual havia misturado alguns *ody* [feitiços mágicos]. Assim que o arroz começou a ferver, o osso se transformou em um pequeno bezerro que mugiu, e quando o arroz estava cozido, já havia se tornado um grande touro que partiu em direção ao curral do gado. Águia Amarela, depois de ter observado o que aconteceu, voltou para seu amo. Deus, cada vez mais furioso, enviou-o de volta com

¹⁵ *Andriama* é normalmente traduzido como “nobre”, mas como a história foi reunida em uma sociedade sem nobreza, a palavra parece ser usada em um sentido mais amplo como um título de respeito, implicando uma pessoa elevada ou importante.

um osso de galinha e uma folha de bananeira, e exigiu que ele o transformasse em um galo e em uma bananeira cheia de frutos maduros. Então Andriama fez uma nova panela de arroz, na qual ele havia colocado alguns *ody*. Quando o arroz estava no ponto de ferver, o osso havia se transformado em um pintinho, e a folha, num brotinho de bananeira. Quando o arroz ficou pronto, o pintinho havia se tornado um grande galo, e o brotinho, uma grande touceira de bananeiras. O mensageiro voltou mais uma vez para relatar o que havia acontecido. (Renel, 1910, I: 268-70).

Na maioria das histórias o herói é confrontado com uma série de testes que ele passa com a ajuda de um *ody*, que é muitas vezes personificado e desempenha o clássico papel de ajudante de conto de fadas. Aqui o poder e o conhecimento parecem estar inteiramente no próprio protagonista, e os encantos são simplesmente extensões. Eles, no entanto, também são tão poderosos quanto é possível ser.

Deus, atônito e confuso, disse à Águia Amarela para apresentar para Andriamamakimpoetra uma cana dourada, e exigir que ele determine qual era o topo, e qual era a base. Agora, a bengala tinha exatamente o mesmo tamanho, de topo à base. Quando Andriamamakimpoetra a segurou em suas mãos, ele a lançou ao ar e deixou que ela caísse, e assim identificou corretamente as duas extremidades.

Desta vez Deus não sabia o que fazer; muito confuso, ele deixou o céu para vir ao encontro do próprio Andriamamakimpoetra. No momento em que chegou, fez com que tudo ao redor da aldeia de Andriamamakimpoetra ficasse completamente escuro, de modo que os aldeões, mesmo ao meio do dia, não pudessem ver nada. Em seguida, ele produziu grandes flashes de relâmpagos e terríveis estrondos de trovões, de modo que todos ficassem atônitos. Somente Andriama não tinha medo de nada, e sim se alegrava com o barulho. Ele sai contente de sua casa apesar de todos os relâmpagos ameaçadores, carregando em sua mão um *ody* que ele apontou para cada um dos pontos cardeais, fazendo com que os relâmpagos se afastassem dele tornando-os inofensivos. Finalmente, ele gritou: “Ó Deus, desça à terra se quiser, mas pare de assustar os habitantes deste país”.

Então Deus desceu diante da casa de Andriamamakimpoetra e disse a ele: “Vamos juntos, se você quiser, para um país distante de sua casa; lá teremos um concurso de inteligência, já que você nega ter sido criado por mim”.

“Concordo!” respondeu Andriama. Vamos então! E os dois partiram em sua jornada. Depois de pouco de tempo, Deus avançou e, uma vez fora da vista, transformou-se em uma grande fonte de água corrente, ao lado da qual cresceu um grande número de árvores frutíferas carregadas de frutas deliciosas. Todos que passavam pararam para beber a água da fonte, e para provar algumas das frutas deliciosas, penduradas tão abundantemente nos

galhos das árvores. Como os outros, Andriamamakimpoetra se aproximou do local e parou para descansar, mas então ele reconheceu que era realmente Deus, e disse: “Pare com isso, Deus, eu sei o que você está fazendo! Vamos lá! Continuemos nossa jornada, porque eu nunca vou beber de você”.

Em seguida, Andriama foi à frente e, a certa distância, assim que ficou fora de vista, se transformou em uma grande laranjeira selvagem cheia de frutas. Deus, quando viu a árvore, começou a colher as frutas, mas então Ele viu que era realmente Andriamamakimpoetra que havia se transformado naquela forma e exclamou: “Vamos lá! Voltemos para a estrada! Não ouse pensar que você pode se disfarçar de mim, pois posso ver perfeitamente que a laranjeira na verdade é você”.

Em seguida, Deus foi à frente, e a certa distância se transformou numa grande planície, com arroz suficiente crescendo nela para que um grande exército de homens pudesse cultivá-lo para o resto de suas vidas. Nesta planície também havia muitos gados e galinhas. E foi a partir desta época que os seres humanos conheceram o arroz e as laranjeiras, e criaram gado e galinhas como animais domésticos. Mas Andriamamakimpoetra reconheceu Deus; e, por sua vez, ele avançou, e se transformou em uma grande aldeia, com numerosas casas ocupadas por habitantes ricos; e nesta aldeia, viviam três lindas mulheres. E Deus começou a procurar a Andriama, mas não conseguiu encontrá-lo. Depois de um mês, ele chegou à bela aldeia, parou e se casou com uma das três mulheres. E após algum tempo, ela engravidou. Ela desenvolveu o desejo de comer carne de rato, então ela implorou ao marido para que lhe conseguisse alguns. Ele se transformou em um gato e foi sob as tábuas do assoalho para encontrá-los, e não demorou mais que alguns minutos para pegar quatro ratos para levar para sua esposa. Ela queimou o pelo dos quatro ratos sobre a lareira, e quando eles foram limpos, cortou a carne em pedaços pequenos e os cozinhou. Mas ela mesma não comeu nenhum deles, ela os deu todos para Deus comer. Alguns meses mais tarde, ela deu à luz uma criança. Deus estava extremamente feliz, mas no exato momento de seu nascimento, o recém-nascido começou a falar: “Eu me chamo *Fanihy* [um pássaro], porque não sou o filho de Deus. Não, sou eu, Andriamamakimpoetra, por quem Deus há tanto tempo procura, sem poder encontrar”.

Então a criança levantou-se e começou a andar, e zombou de Deus, dizendo: “Eu te fiz comer ratos, e você os comeu! Isto não é prova suficiente de que eu não fui criado por você?”

E assim Deus, completamente confuso, voltou triste para casa. Mas até hoje ele continua pensando em Andriama, e sempre que se irrita, ele tropeja e faz chover, e isto é um sinal de sua raiva para com Andriamamakimpoetra. Enquanto ele, dizem, realmente nunca foi feito por Deus. Ele mesmo criou a si próprio. (Renel, 1910, I: 270-74)

Muito poderia ser dito sobre esta história. A construção de um incêndio que sufoca os habitantes do céu, que se repete em muitas histórias semelhantes, é sempre uma espécie de inversão de um sacrifício, e isto se torna explícito neste caso. Nos sacrifícios malgaxe, como nos antigos gregos, diz-se que o cheiro da carne assada ascende ao céu para agradar aos deuses. Aqui, ao invés disso, ele os atormenta. A história inteira pode aparecer como uma variação brincalhona e perversa de um familiar tema cosmológico austronésio regularmente invocado em tais rituais de sacrifício: que a fertilidade, a criatividade, a doação de vida, é algo que podemos adquirir em última instância apenas dos deuses e, portanto, os deuses devem ser trazidos ao mundo, mas depois removidos de alguma forma para que os humanos possam desfrutar dos frutos de suas criações¹⁶. O mito parece negar isto, permitindo que o herói dê vida aos ossos mortos no início da história. Ele pode criar a vida por si mesmo; ele criou sua própria existência. Mas na verdade sabemos que isto não é bem verdade, pois ele foi concebido e nasceu como qualquer outra pessoa, mesmo que – como ele orgulhosamente aponta – de forma muito pouco convencional. E no final, o herói acaba sendo criado por Deus, porque nasce de novo com Deus como seu pai; de certa forma ele aceita sim que Deus o criou, mas apenas da forma mais ultrajante e humilhante concebível, de acordo com a perspectiva de Deus.

Esta versão é, reconhecidamente, excepcionalmente triunfante. Na maioria das vezes, as histórias ao menos observam que Deus se vinga no final: nós somos mortais, Ele não é. Ainda assim, estas são essencialmente histórias de Prometeu, onde Prometeu desafia os deuses e vence. Elas também parecem ser exclusivamente malgaxe. Não consegui encontrar, nem na África, nem no sudeste asiático, qualquer outro exemplo de figura heroica que alega não ter sido criada por Deus, muito menos que acaba desafiando Deus com sucesso para prová-lo. Mas faz sentido que, onde a encontramos, seja em uma população de fugitivos de cidades-estado devotas (malaio ou suaíli) que de repente se encontram em uma vasta ilha desabitada onde novas vidas e comunidades podem, de fato, ser criadas a partir do nada.

Agora, as cosmologias das sociedades heroicas, dos gregos aos maoris, tendem a dar grande destaque a figuras transgressoras prontas para desafiar até mesmo os deuses, mas, de modo geral, acabam chegando a um final muito ruim. É difícil construir uma estrutura de autoridade – mesmo uma tão fluida como uma aristocracia heroica – sobre este tipo de fundamento.

Isso não quer dizer que Madagascar não tenha conhecido sua parcela de aristocracias e reinos. Mas é significativo que sempre que vemos a ascensão de reinos em Madagascar, a história começa a se transformar: como no reino Ikongo da costa leste, onde Zatovo se casa com a filha de Deus e funda uma linha de reis (Beaujard, 1991), ou, ainda mais marcante, dentro do reino Merina das terras altas centrais, onde “Zatovo que não foi criado por Deus” é substituído por um personagem chamado “Ibonia que não foi criado pelos homens”, marcado assim por um nascimento milagroso idêntico, sendo considerado o único

¹⁶ Para voltar a uma fonte Tanala anterior, ver Linton (1933: 193, 196).

épico heroico malgaxe absolutamente genuíno¹⁷ (Becker, 1939; Haring, 1994, Ottino, 1983). Em outras palavras, é possível construir uma ideologia de governo com base no que parece ser uma estrutura cultural fundamentalmente antiautoritária. No entanto, as estruturas resultantes provavelmente permanecerão instáveis: e a história de Madagascar está, de fato, repleta de revoltas e de derrubadas de aristocracias e reinos, pois a base para rejeitar tais arranjos está sempre prontamente disponível.

Durante o século XIX, por exemplo, observadores estrangeiros insistiram universalmente que, independentemente do que o típico fazendeiro Merina pudesse pensar dos funcionários da corte, ninguém pensaria em questionar a legitimidade da monarquia, ou sua devoção pessoal absoluta à rainha. No entanto, quando eu estava em Imerina, apenas um século depois, não consegui encontrar uma única pessoa no campo que não tivesse passado pelo sistema de ensino superior que tivesse algo de bom a dizer sobre a monarquia Merina. Os únicos reis antigos que eram lembrados com carinho eram aqueles sobre os quais diziam terem abandonado voluntariamente seu poder. Isto não era uma rejeição de todo tipo de autoridade. A autoridade de anciãos e antepassados, por exemplo, era tratada como absolutamente legítima. Mas qualquer coisa que esmagava formas de poder individuais, muito menos heroicas, era no mínimo tratada com suspeita pela maioria ou, mais provavelmente, escarnecida e abertamente rejeitada. Inclusive na época eu a chamei de “sociedade anti-heroica” (Graeber, 2007a), já que parecia que eu estava na presença de uma ideologia que parecia tomar todos os princípios da sociedade heroica e rejeitá-los explicitamente, como resumido abaixo:

- Ao invés da política ser composta de uma história de dívidas pessoais de lealdade ou vingança entre indivíduos heroicos, todas as histórias orais representavam tais figuras como tolas, egocêntricas e, portanto, tendo imposto restrições ridículas e injustificáveis aos seus seguidores ou descendentes. Uma história típica relataria como dois ancestrais discutindo por terras concordaram em resolver a disputa através de uma briga entre seus cães. Nesta briga ambos trapacearam, e ambos pegaram o outro trapaceando, e assim acabaram amaldiçoando seus descendentes a nunca se casarem¹⁸. “Que bando de idiotas”, comentariam os narradores. Da mesma forma, o exercício quintessencial da autoridade legítima dos mais velhos – em certo sentido, a única maneira completamente legítima de exercer autoridade sobre os outros – não era para criar projetos ou iniciativas (estes deveriam surgir espontaneamente através de todo o grupo), mas sim para impedir que indivíduos obstinados agissem de maneiras que pudessem produzir tais resultados.

¹⁷ No original “*bona fide*”, uma expressão latina que significa “de boa fé”, “autêntico” ou “genuíno”. No contexto da frase mencionada, “*absolutely bona fide*” refere-se à epopéia heroica mencionada como algo verdadeiro, sem qualquer tipo de fraude, imitação ou falsificação (N.R.).

¹⁸ Obrigaram seus descendentes a nunca se casarem com os descendentes um do outro. Quem desrespeitasse o tabu imposto sofreria um tipo de maldição em consequência (N. R.).

- Como o exemplo anterior sugere, acreditava-se que a vida pública e política definitivamente não deveria consistir em uma série de concursos semelhantes a jogos. As decisões eram tomadas por consenso.
- Da mesma forma, a teatralidade, o orgulho, e a mentira autoengrandecedora estavam no centro da desaprovação moral; figuras públicas faziam exhibições dramáticas de humildade.
- Curiosamente, apesar da ênfase igualitária, dinheiro e escrita foram as duas características da civilização urbana que foram abraçadas e apreciadas: todos estavam envolvidos no comércio informal de algum modo, e a taxa de alfabetização era extraordinariamente alta.

Como isso aconteceu, historicamente? Pode-se muito bem perguntar: existiam, de fato, sociedades heroicas das quais os Malgaxe rurais tinham conhecimento, para se definirem em oposição a elas? Ou isso foi novamente o resultado de um certo jogo de possibilidades limitadas?

Presumivelmente não existiam sociedades heroicas clássicas do tipo conhecido da Idade do Bronze em Madagascar, mas certamente havia elementos heroicos em abundância nas histórias de autoengrandecimento da monarquia Merina – e não apenas em seus épicos de Ibonia e sua desobediência à tradição ao construir seus palácios de pedra. O que realmente aconteceu é uma questão que só pode ser desvendada com muitas pesquisas adicionais, mas as linhas gerais podem ser traçadas. Os enclaves portuários continuaram a existir, especialmente no norte de Madagascar (Vérin, 1986) e no século XVI já estavam envolvidos em um comércio ativo fornecendo armas às elites guerreiras malgaxe locais, ou aos aspirantes a se tornarem elites guerreiras, em troca de um fornecimento contínuo de escravos (ver, por exemplo, Barendse, 2002: 263-69). A maioria do que atualmente são considerados “grupos étnicos” em Madagascar corresponde a reinos criados por essas elites. No entanto, os aristocratas guerreiros nunca se consideraram parte desses grupos: na verdade, eles quase sempre insistiam que não eram realmente Malgaxe¹⁹. Por exemplo, quando os primeiros observadores portugueses apareceram nos séculos XVI e XVII, eles relataram que os governantes dos reinos Antemoro e Antanosy do sudeste de Madagascar afirmavam ser muçulmanos originalmente de Mangalore e Meca – embora falassem apenas malgaxe e não estivessem familiarizados com o Alcorão. Grande parte do que sabemos do início da história malgaxe vem das histórias heroicas de suas várias batalhas e intrigas, preservadas em textos malgaxe escritos em árabe. Estas dinastias desde então desapareceram (a aristocracia Antemoro foi derrubada por uma insurreição popular no século XIX), mas os descendentes de seus súditos ainda se consideram Antemoro e Antanosy. Da mesma forma, os heroicos governantes dos reinos Sakalava da costa oeste, nos séculos XVIII e XIX, alegavam ser descendentes dos Antemoro, e trabalhavam em estreita colaboração com os comerciantes árabes e suaíli. Aqueles que eles conquistaram ainda se consideram Sakalava, apesar de seus governantes insistirem que não eram nem isso, nem mesmo Malgaxe. Mesmo os Betsimisaraka, que agora dominam a costa leste e são considerados entre os povos mais igualitários de Madagascar, surgiram como seguidores de uma elite guerreira chamada Zana-

¹⁹ Já fiz um breve resumo do processo em Graeber, 2007b.

Malata, formada pelos filhos meio malgaxe dos piratas euro-americanos que colonizaram a região no início do século XVIII, e cujos descendentes continuam sendo um grupo auto identificado na região, separado dos Betsimisaraka, até os dias de hoje. Em outras palavras, cada grupo étnico emerge em oposição a seu grupo específico de semiestrangeiros heroicos que, por sua vez, mediam, para melhor ou pior, entre a própria população malgaxe e as tentações e depredações do mundo exterior. Através desses arranjos, o gesto esquizmogênético original de definição contra os valores de cidades portuárias como Mahilaka poderia se tornar, para cada novo grupo emergente, um processo permanente de definição contra sua própria coleção específica de estrangeiros heroicos permanentes.

Tentei delinear neste ensaio, de forma um tanto esquemática, uma série de gestos de recusa, reincorporação e recusa renovada. Sociedades heroicas surgem como uma rejeição às sociedades comerciais burocráticas. Algumas das lógicas da sociedade heroica se recuperam e se reincorporam nas civilizações urbanas, levando a uma nova rodada de esquizmogênese pela qual são rejeitadas e ordens sociais são criadas em torno da própria rejeição a esses elementos heroicos. Seria realmente interessante observar, se reexaminássemos a história mundial como uma série de tais atos de recusa criativa, até onde tal abordagem poderia ir afinal.

Referências Bibliográficas

- ADELAAR, Karl Alexander. 1989. "Malay Influence on Malagasy: Linguistic and Culture-Historical Inferences". *Oceanic Linguistics* 28, no. 1: 1-46.
- ADELAAR, Karl Alexander. 1991. "New Ideas on the Early History of Malagasy. In STEINHAEUER, H. (ed.) *Papers in Austronesian Linguistics No. 1*. Pacific Linguistics Series A, no. 81: 1-22. Canberra: Department of Linguistics, Research School of Pacific Studies, The Australian National University
- ADELAAR, Karl Alexander. 1995a. "A. Malay and Javanese Loanwords in Malagasy, Tagalog and Siraya (Formosa)". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150: 50-65.
- ADELAAR, Karl Alexander. 1995b. "The Asian Roots of Malagasy: A Linguistic Perspective. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*". 151: 325-56.
- ADELAAR, Karl Alexander. 2005. "Borneo as a Cross-Roads for Comparative Austronesian Linguistics. In: P. BELLWOOD, P.; FOX, J. J.; TRYON, D. (eds), *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives*" (2ª ed.), 81-102. Canberra: Australian National University Press
- ADELAAR, Karl Alexander. 2009. "Towards an Integrated Theory about the Indonesian Migrations to Madagascar". In: P. PERGINE, I. PEIROS and M. FELDMAN, (ed.) *Ancient Human Migrations*, 149-72. Salt Lake City: University of Utah Press

- ALLIBERT, Claude. 2007. "Migration austronésienne et mise en place de la civilisation malgache. Lectures croisées: linguistique, archéologie, génétique, anthropologie Culturelle". *Diogène* 218: 6-17.
- BARENDSE, René. Jan. 2002. *The Arabian Seas: The Indian Ocean World of the Seventeenth Century*. Armonk NY: M. E. Sharpe.
- BEAUJARD, Phillipe. 1991. *Mythe et société à Madagascar (Tañala de l'lkongo): le chasseur d'oiseaux et la princesse du ciel*. Paris: Harmattan.
- BEAUJARD, Phillipe. 2003. "Les arrivées austronésiennes à Madagascar: vagues ou continuum? (Partie I.)". *Etudes Océan Indien* 35-36: 59-128.
- BEAUJARD, Phillipe. 2007. "East Africa, the Comoros Islands and Madagascar before the Sixteenth Century". *Azania* 42: 15-35.
- BEAUJARD, Phillipe. 2011. "The First Migrants to Madagascar and Their Introduction of Plants: Linguistic and Etymological Evidence". *Azania* 46: 169-89.
- BECKER, Robert. 1939. "*Conte d'Ibonia. Essai de traduction et d'interprétation d'après l'édition Dahle de 1877*". Mémoires de l'Académie Malgache, fascicule XXX, Tananarive.
- BLENCH, Roger M. 1994. "The Ethnographic Evidence for Long-Distance Contacts between Oceania and East Africa". In: READE, J. (ed.) *The Indian Ocean in Antiquity* (ed.), 461-70. New York: Kegan Paul/British Museum.
- BLENCH, Roger M. 2007. "New Palaeozoogeographical Evidence for the Settlement of Madagascar". *Azania* 42: 69-82.
- BLENCH, Roger. M. 2008. "The Austronesians in Madagascar and Their Interaction with the Bantu of East African Coast: Surveying the Linguistic Evidence for Domestic and Translocated Animals". *Philippines Journal of Linguistics* 18, no. 2: 18-43.
- BLENCH, Roger. M. 2009. "Bananas and Plantains in Africa: Re-Interpreting the Linguistic Evidence". *Ethnobotany Research and Applications* 7: 363-80.
- BLOCH, Maurice. 1971. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar Press.
- CAMPBELL, Gwyn. 2004. *The Structure of Slavery in Indian Ocean Africa and Asia*. London: Frank Cass.
- CHADWICK, Hector Munro. 1926. *The Heroic Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COX, Murray. P.; Nelson, Michael. G.; TUMONGGOR, Meryanne. K.; RICAUT, François; SUDOYO, Herawati. 2012. A Small Cohort of Island Southeast Asian Women Founded Madagascar. *Proceedings of the Royal Society of Biological Sciences* 279, no. 1739: 2761-68.
- CURTIN, Patricia Romero. 1983. "Laboratory for the Oral History of Slavery: The Island of Lamu on the Kenya Coast". *American Historical Review* 88, no. 4: 858-82.
- DAHL, Otto C. 1951. *Malgache et Maanyan. Une comparaison linguistique*. Avhandlingar utgitt av Instituttet 3. Oslo: Egede Instituttet.
- DAHL, Otto C. 1977. "La subdivision de la famille Barito et la place du Malgache". *Acta Orientalia* (Copenhagen) 38: 77-134.
- DAHL, Otto C. 1988. "Bantu Substratum in Malagasy". *Études Océan Indien* 9: 91-132.

- DAHL, Otto C. 1991. *Migration from Kalimantan to Madagascar*. Oslo: The Institute of Comparative Research in Human Culture, Norwegian University Press.
- DEWAR, Robert E. 1994. "The Archeology of the Early Settlement of Madagascar". In: READE, J (ed.) *The Indian Ocean in Antiquity*, 471-86. New York: Kegan Paul/British Museum.
- DEWAR, Robert E. 1995. "Of Nets and Trees: Untangling the Reticulate and Dendritic in Madagascar Prehistory". *World Archeology* 26: 301-18.
- DEWAR, Robert E.; RICHARD, A. 2012. "Madagascar: A History of Arrivals, What Happened, and Will Happen Next". *Annual Review of Anthropology* 41: 495-517.
- DEWAR, Robert E.; WRIGHT, Henry. T. 1993. The Culture History of Madagascar. *Journal of World Prehistory* 7: 417-66.
- DOWLEN, Oliver. 2009. *The Political Potential of Sortition: A Study of the Random Selection of Citizens for Public Office*. London: Imprint Academic.
- DUMÉZIL, George. 1968-1973. *Mythe et Épopée*. 3 Volumes. Paris: Galimard.
- FANON, Frantz. 1968. *Black Skin, White Masks*. London: MacGibbon and Kee.
- FLANNERY, Kent. 1983. "Divergent Evolution". In: *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*. New York: Academic Press.
- GIBSON, Thomas; SILANDER, Kenneth. 2011. *Anarchic Solidarity: Autonomy, Equality, and Fellowship in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- GOULDNER, Alvin. 1965. *Enter Plato*. New York: Basic Books.
- GRAEBER, David. 2007a. *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington: Indiana University Press.
- GRAEBER, David. 2007b. "Madagascar: Ethnic Groups. In: MIDDLETON, J.; MILLER, J. C. (ed.). *The New Encyclopedia of Africa, Volume III* 430-35. Detroit: Gale Cengage Learning.
- GRAEBER, David. 2011. *Debt: The First 5000 Years*. Brooklyn: Melville House.
- HARING, Lee. 1994. *Ibonia, Epic of Madagascar*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.
- HURLES, Mathew. E.; SYKES, Bryan. C.; JOBLING, Mark. A.; FORSTER, Peter. 2005. "The Dual Origin of the Malagasy in Island Southeast Asia and East Africa: Evidence from Maternal and Paternal Lineages". *The American Society of Human Genetics*, 16: 894-901.
- KOTTAK, Conrad. 1972. A Cultural Adaptive Approach to Malagasy Social Organization. In: WILMSEN, E. (ed.). *Social Exchange and Interaction*. Anthropological Paper n° 46, Museum of Anthropology, Ann Arbor, MI.
- KOTTAK, Conrad. 1980. *The Past in the Present: History, Ecology and Cultural Variation in Highland Madagascar*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- KOTTAK, Conrad. 1980. "The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia". *Signs*, 11, no. 2: 236-54.
- KOTTAK, Conrad. 1989. *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.
- LINTON, Ralph. 1933. *The Tanala: A Hill Tribe in Madagascar*. Field Museum Anthropology Series No. XXII. Chicago: Field Museum.
- LOMBARD, Jacques. 1976. Zatovo qui n'a pas été créé par Dieu: un conte sakalava traduit et commenté. *Asie du Sud Est et Monde Insulindien*, 7: 165-223.

- MANIN, Bernard. 1997. *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAUSS, Marcel. 2006. *Techniques, Technologies, and Civilizations* (ed. N. Schlanger). London: Berghan Books.
- OTTINO, Paul. 1973. "La Hiérarchie Sociale et l'Alliance dans la royaume de Maticassi dès le XVIe et XVIIe siècles". *Asie du Sudest et Monde Insulindien*, 4, no. 4: 53-89.
- OTTINO, Paul. 1983. "Les Andriambahoaka malgaches et l'héritage indonésien". In: RAISON-JOURDE, F. (ed.). *Les Sovereigns de Madagascar*, 71-96. Paris: Karthala.
- OTTINO, Paul. 1986. *L'étranger intime. Essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar*. Paris: Editions des Archives contemporaines.
- POUWELS, Randall. 2002. "Eastern Africa and the Indian Ocean to 1800: Reviewing Relations in Historical Perspective". *International Journal of African Historical Studies*, 35, no. 2/3: 385-425.
- RADIMILAHY, Marie de Chantall. 1998. *Mahilaka: an Archaeological Investigation of an Early Town in Northwestern Madagascar*. Uppsala: Dept. of Archaeology and Ancient History.
- REID, Anthony. 1983. *Slavery, Bondage, Dependency in Southeast Asia*. New York: St. Martin's Press.
- RENEL, Charles. 1910. *Contes de Madagascar*. 3 volumes. Paris: E. Leroux.
- RENEL, Charles. 1920. Ancêtres et dieux. *Bulletin de l'Academie Malgache*, 5: 1-261.
- SAHLINS, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- SCOTT, James C. 2011. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- SCOTT, William. H. 1984. *Prehispanic Source Materials for the Study of Philippine History*. Quezon City: New Day Publishers.
- SHERRATT, E. Susan. 2005. "Archaeological Contexts". In: FOLEY, J. M. (ed.). *A Companion to Ancient Epic*, 119-41. Oxford: Blackwell.
- SMITH, Bruce. D. 1996. "Agricultural Chiefdoms of the Eastern Woodlands". In: Trigger, B. G; Washburn, W. E (eds). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press, 5: 267-323.
- STRATHERN, Marilyn. 1990. "Negative Strategies in Melanesia". In: Richard Fardon (ed). *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, 204-216. Edinburgh: Scottish Academic Press.
- TREHERNE, Paul. 1995. "The Warrior's Beauty: The Masculine Body and Self-Identity in Bronze Age Europe". *Journal of European Archaeology*, 3, no 1; pp. 105-44.
- VÉRIN, Pierre. 1986. *The History of Civilisation in North Madagascar*. Rotterdam: A. A. Balkema.
- VERNET, Thomas. 2006. "Les réseaux de traite de l'Afrique orientale: côte swahili, Comores et nordouest de Madagascar (vers 1500-1750)". *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, 9: 67-107.
- VERNET, Thomas. 2009. "Slave Trade and Slavery on the Swahili Coast (1500-1750)". In: MIRZAI, B.A; MONTANA, I. M.; LOVEJOY, P. (ed.). *Slavery, Islam and Diaspora*. Trenton, 37-76. New Jersey: Africa World Press

- WENGROW, David. 2001. "The Evolution of Simplicity: Aesthetic Labour and Social Change in the Neolithic Near East". *World Archaeology*, 33, n° 2, pp. 168-88.
- WENGROW, David. 2010. *What Makes Civilization? The Ancient Near East and the Future of the West*. New York, Oxford University Press.
- WENGROW, David. 2011. "'Archival' and 'Sacrificial' Economies in Bronze Age Eurasia: Na Interactionist Approach to the Hoarding of Metals". In: ed.) WILKINSON, T. C.; SHERRATT, S; BENNET, J. (eds). *Interweaving Worlds: Systemic Interactions in Eurasia, 7th to the 1st Millennia BC*, 135-144. Oxbow: Oxford.
- WILSON, Peter Lamborn. 1998. "The Shamanic Trace". In: *Escape From the Nineteenth Century and Other Essays*, 72-142. Brooklyn: Autonomedia.
- WRIGHT, Henry. T.; VÉrin, P; RAMILISONINA; Burney, D.; Burney, L.; Matsumoto, K. 1996. "The Evolution of Settlement Systems in the Bay of Boeny and the Mahavavy River Valley, NW Madagascar". *Azania*, 31: 37-73.
- WRIGHT, Henry. T.; RADIMILAHY, C. 2005. "L'évolution des systèmes d'installation dans la baie d'Ampasindava et à Nosy-Be". *Taloha*, 14-15: 300-54.
- WRIGHT, Henry. T.; RAKOTOARISOA, J. 2003. "The Rise of Malagasy societies: New Developments in the Archaeology of Madagascar". In: GOODMAN, S. M; BENSTED, J. P. (eds). *The Natural History of Madagascar*, 112-19. Chicago: University of Chicago Press.
- WRIGHT, Henry. T.; Verin, Pierre. 1999. "Madagascar and Indonesia: New Evidence from Archaeology and Linguistics". *Indo-Pacific Prehistory Association Bulletin*, 18: 35-41.

sobre o autor

David Graeber

Foi professor de Antropologia Social na London School of Economics, ativista anarquista, membro da organização *Industrial Workers Of the World* (IWW), e um dos principais organizadores do *Occupy Wall Street*. Suas publicações incluem *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams* (2001), *Fragments of an anarchist anthropology* (2004), *Debt: The First 5000 Years* (2011), *The Dawn of Everything: A New History of Humanity* com David Wengrow (2021) e *Pirate Enlightenment, or the Real Libertalia* (2023). Faleceu precocemente em 2020.

sobre os tradutores

Renato Martelli Soares

É doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS CECH-UFSCar e assessor do Programa Rio Negro do Instituto Socioambiental – ISA

Leonardo Viana Braga

É doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS FFLCH-USP e assessor do Programa Zo'é do Iepé – Instituto de Pesquisa e Formação Indígena

Autoria: O autor é responsável pela coleta de dados, sistematização e síntese dos argumentos apresentados ao longo do texto, bem como por sua escrita.

Financiamento: Não houve.

Recebido em 10/09/2022.

Aprovado para publicação em 26/04/2023.