

Autoridade negativa¹

DAVID GRAEBER

London School of Economics | Londres, Reino Unido

tradução RENATO MARTELLI SOARES 

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

martelli.soares@gmail.com

LEONARDO VIANA BRAGA 

Universidade de São Paulo | São Paulo, São Paulo, Brasil

leovianabraga@gmail.com

revisão técnica LUIZ GUSTAVO SOUZA PRADELLA 

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

gus10@protonmail.com

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe215736

O leitor pode agora ficar² com a impressão de que os habitantes da zona rural de Imerina são simplesmente antiautoritários. Nada poderia estar mais longe da verdade.

Em primeiro lugar, a atitude descrita na última seção, por mais difundida que seja, é apenas isso: uma atitude. Raramente é formulada de maneira explícita. Ninguém nunca me disse: “É errado dizer aos outros o que fazer” ou “Nós Malgaxe não acreditamos em dar ordens”. Isso seria palpavelmente absurdo, já que as pessoas de fato dão ordens

¹ Uma primeira versão desse texto foi publicada como o Capítulo 3 da tese de doutorado de Graeber (1996). O texto foi traduzido da versão publicada como: Graeber, David. 2007. “Negative authority”. In: *Lost people. Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*, 53-72. Bloomington: Indiana University Press.

² O Autor faz referência aos capítulos 1 e 2 de *Lost people. Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar* (Graeber, 2007). No capítulo 1 “Betafo, 1990”, Graeber discorre sobre a existência “fantasma” do Estado em Madagascar, isto é, sobre as possibilidades de autonomia malgaxe mesmo diante de um aparato estatal sobretudo em sua faceta burocrática; essa questão foi desenvolvida também na introdução de sua tese mencionada acima, e em capítulo de livro traduzido para esse dossiê: Graeber, (2023). No capítulo 2 “Royal Authority”, Graeber trata da “autoridade da realeza”. Em linhas gerais, apresenta os diferentes grupos sociais – aristocratas, soldados, escravos etc. – herdados colonial e pré-colonialmente, conforme o entendimento local, e afirma que, embora a presença colonial ainda exista de certa forma, mesmo após a independência da França, em Madagascar estava em voga um imaginário de relações e acontecimentos ocultos a essa presença, como as práticas de bruxaria, como se verá nesse texto (N.T.)



e215736

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe215736>

umas às outras o tempo todo – especialmente as mulheres, que em casa estão sempre mandando os filhos darem recados, atribuindo tarefas umas às outras, atribuindo tarefas aos seus homens. É principalmente em contextos públicos que as ordens são consideradas inapropriadas.

Em segundo lugar, a autoridade dos anciãos e ancestrais é considerada – especialmente em contextos públicos – absolutamente legítima, de fato, como o próprio fundamento da ordem social. Anciãos e ancestrais são vistos como legítimos, no entanto, em grande parte porque não são vistos agindo como reis (ou, nesse caso, como mulheres mandonas). Em vez de dizer aos outros o que fazer, eles são vistos intervindo apropriadamente nos assuntos humanos para dizer aos outros o que não fazer. Isso não quer dizer que esse tipo de “autoridade negativa”, como eu a chamo, não esteja repleta de ambivalências próprias³. No entanto, para entender por que isto é assim e como essas estruturas de autoridade legítima operam de um modo mais geral é preciso começar compreendendo o sistema de parentesco Merina.

Grupos de descendência

Os grupos de descendência em Merina (que Maurice Bloch chama de *demes*⁴) são estruturados em torno de tumbas.⁵ Tumbas – velhos túmulos de terra ou mais novos, de concreto – estão por toda parte na zona rural de Merina; são a principal forma pela qual a história se inscreve na paisagem. Cada *deme* tem o seu território ancestral, e a sua tumba antiga, a do seu “grande antepassado” ou *razambe*, e várias outras que são vistos como tendo surgido dela. Todas estão dentro do território ancestral daquele *deme*. Os membros incluem qualquer um que seja descendente daquele ancestral que também escolhe ser enterrado em uma das tumbas – eles não precisam ter realmente vivido no território do *deme*, embora para se qualificar para o acesso a uma tumba, deve-se pelo menos manter um campo de arroz ou dois no território, em um pedaço da terra ancestral.

Existem todos os tipos de regras sobre quem pode e quem não pode ser enterrado em qual tumba, mas a maioria das pessoas tem uma ampla gama de escolhas: no mínimo, entre a tumba de sua mãe e a de seu pai e, geralmente, entre quatro ou cinco tumbas

³ Escrevi muito sobre isso com mais detalhes em Graeber (1995).

⁴ No século XIX, eles eram frequentemente chamados de *foko* ou *firenena*. Na Imerina contemporânea – ou, pelo menos, em torno da cidade de Arivonimamo – não há nenhuma palavra genérica para esses grupos. Bloch escolheu o termo porque os grupos de descendência de Merina tendem a ser amplamente endógamos – ou pelo menos têm uma forte ideologia de endogamia – além de serem intimamente identificados com seus territórios ancestrais (*tanindrazana*). O termo *deme* não parece se encaixar bem de acordo com a maioria dos outros antropólogos, mas como ninguém sugeriu uma alternativa viável, parece melhor não abarrotar a literatura com nova terminologia e usar as palavras que já existem. Cerca de um terço dos *demes* reivindicam o status de *andriana* “nobres”; o resto é considerado *hova*, ou “plebeus”. Os negros, que compreendem cerca de um terço da população merina, não estão organizados em *demes per se*, embora em muitos outros aspectos compartilhem a mesma organização social que os *fotsy*, ou “brancos”.

⁵ A maior parte da etnografia existente de Imerina – em oposição a trabalhos históricos ou folclóricos – é sobre a relação de descendência, terra e tumbas (Condominas, 1960; Cabanes, 1967; Bloch, 1971; Augustins, 1973; Razafindratoivo; Razafintsalama, 1981; Vogel, 1982). A obra posterior de Bloch é praticamente a única exceção.

diferentes. O sistema de parentesco é, portanto, cognático, a residência conjugal é flexível, todos conhecem outros lugares onde poderiam viver, outras famílias a que poderiam pertencer, outras comunidades onde poderiam fazer algum tipo de reivindicação. A maioria dos jovens passa pelo menos algum tempo na cidade, ou transita entre diferentes parentes. Como resultado, tornar-se um ancião ou ancestral rural significativo, é uma questão de unir as pessoas: na prática, isso significa, acima de tudo, adquirir terras e propriedades suficientes para evitar que os filhos e netos se afastem. Assim, na retórica, as tumbas são frequentemente representadas como centros fixos, pedras de memória das quais as crianças tendem a se afastar em todas as direções. No mais abstrato, a autoridade ancestral é uma questão de restrição, vinculação, retenção das pessoas.

Novamente, o espaço não permite uma discussão detalhada, mas há uma contradição básica entre os interesses de pais e filhos. Mesmo no século XIX pré-colonial, a típica história de sucesso dos contos de fadas apresentava um jovem que abandonou sua casa para buscar fortuna, adquiriu riqueza, traduziu-a em terras e tumbas e depois impediu que seus próprios filhos fizessem o que ele fez, para que eles mantivessem a memória dele por meio da morte. Se um pai conseguia tornar-se um *razambe* famoso, o principal ancestral de um túmulo importante, isso significava quase necessariamente a invisibilização para seus filhos. No entanto, ao mesmo tempo, a maioria dos homens importantes em uma determinada comunidade derivava muito de sua autoridade da memória de um pai ou avô que era um ancião proeminente – alguém que acabaria sendo esquecido se seus próprios nomes fossem perdurar⁶.

A contradição se dá, em parte, pela dupla representação dos ancestrais: alternadamente, como figuras benevolentes que dão “bênçãos” aos vivos, ou como fantasmas aterrorizantes que assombram a vizinhança de tumbas e matam crianças. Talvez seja mais claramente representado nos *famadihana*: rituais nos quais os corpos dos ancestrais são removidos de suas tumbas para receber novos lenços de seda (chamados *lambamena*). Essas são as principais ocasiões em que os ancestrais são lembrados e as relações entre os vivos e os mortos retrabalhadas e restabelecidas. Os ancestrais, diz-se, viriam em sonho a um descendente, queixando-se de frio e exigindo ser embrulhados em novas mortalhas.

Irina, uma mulher de Betafo me disse que, cerca de sessenta anos antes, em 1931, seu ancestral Andrianambololona havia aparecido em sonho a um de seus descendentes para exigir que eles fizessem uma *famadihana*. Isso, ela disse, há muito tempo era seu costume: ele aparecia para anunciar que ele e os outros ocupantes do túmulo estavam com frio e precisavam ser retirados e embrulhados em novos mantos de seda (*lambamena*). Como sempre, seus descendentes rapidamente se reuniram e organizaram o ritual, mas, talvez na pressa, esqueceram de exumar os corpos dos três “soldados” enterrados ao pé do túmulo. “Na tarde depois que eles terminaram”, ela disse, “a cidade de repente pegou fogo e queimou até o chão”. Na manhã seguinte, ele apareceu novamente “e disse: ‘se você não

⁶ De fato, poucas pessoas se tornam anciãos durante suas próprias vidas: se alguém perguntasse quem são os anciãos mais notáveis de uma determinada comunidade, receberia quase invariavelmente uma lista com nomes de pessoas que faleceram recentemente. Para mais detalhes, e particularmente sobre a diferença entre as atitudes de homens e mulheres em relação aos ancestrais, ver Graeber (1995).

embrulhar todos nós, da próxima vez eu te mato na hora'. Então eles prepararam as tumbas novamente e os embrulharam outra vez”.

Augustin, o ex-Presidente *Fokontany*⁷, me contou uma versão ainda mais extrema. Na dele, já havia ocorrido um incêndio, que destruiu metade das casas em *tampon-tanana*, no centro de Betafo, quando os sobreviventes organizaram a cerimônia. Infelizmente, como o túmulo foi construído de forma muito arcaica, com os corpos no fundo de um túnel profundo, nunca notaram o corpo da filha de Andrianambololona.

Augustin: Quando eles estavam cumprindo a *famadihana*, eles se esqueceram completamente de sua filha. Eles não a notaram quando estavam embrulhando os corpos. Então, depois disso, o fogo voltou; pela segunda vez as casas arderam. Depois, o pai da mulher apareceu para Razafindrazaka e disse: “Por que você não embrulhou minha filha?”. Logo em seguida ele apareceu para dar um sinal aos habitantes.

Este Razafindrazaka está morto agora, mas na época, ele era o verdadeiro ancião encarregado de cuidar daquele ancestral. Então foi a quem ele apareceu: “Ainda estamos com frio”, disse Andrianambololona, “porque minha filha não foi enrolada em pano”.

Ele já havia matado alguns deles e agora dizia: “Haverá mais desastres no futuro, se você não nos envolver”.

Como veremos, o incêndio de 1931 é visto como um momento decisivo na história de Betafo. Foi o desastre que pôs fim à antiga glória de Betafo. A questão aqui é até que ponto as memórias ancestrais que ele ilustra são vistas como uma imposição aos vivos, uma imposição respaldada pela ameaça de um castigo terrível. A maioria dos ancestrais, talvez, não era tão arbitrária e violenta – a própria mulher observou que Andrianambololona era excepcionalmente “arrogante e cruel”⁸, mas na medida em que os ancestrais interviram na vida de seus descendentes, quase sempre foi para constranger ou atacá-los.

No campo, pelo menos, as memórias ancestrais eram os princípios organizadores de todos os grupos locais significativos e a base de toda autoridade dentro deles. Como a incorporação da unidade moral das pequenas comunidades formadas por seus descendentes, elas eram os garantidores finais do bem moral – embora, mesmo aqui as pessoas se sentissem um pouco desconfortáveis com os meios pelos quais o faziam: em

⁷ Uma *fokontany* era a menor divisão administrativa na região. O cargo de Presidente-*Fokontany* era chamado, nos tempos coloniais de “*chef du village*”. Os homens que ocuparam esse cargo eram homens de meia idade, entre quarenta e cinquenta anos que, apesar de não serem ainda anciãos, normalmente, tinham a pretensão de sê-lo. Alguns ex-*Presidentes-Fokontany* passaram a ser anciãos muito respeitados, principalmente depois de mortos. Esses homens normalmente se aposentavam quando seus filhos estivessem todos casados. Manter o cargo por muito tempo podia muito bem colocar em risco a posição social de alguém, já que a suposição universal era a de que todos os políticos são corruptos e que qualquer um que buscasse o cargo pretendia, em última análise, usá-lo para obter vantagens materiais. Ver, sobretudo, o capítulo 1 de Graeber (2007) (N.T.)

⁸ *Ohatra an'ny miavona masiaka be izy*. Alguns homens mais velhos, no entanto, negaram que o ancestral tivesse algo a ver com o incêndio de 1931.

grande parte, impondo regras que sempre foram enquadradas como “tabus” (*fady*) e punindo impiedosamente os transgressores. Mas na medida em que eles estavam simplesmente tentando preservar suas próprias memórias individuais, essa violência tornou-se ainda mais difícil de se justificar – e, como veremos, tornou-se muito difícil manter uma pátina de santidade em torno dos ancestrais.

De fato, o simbolismo do constrangimento é representado até mesmo no momento do ritual de reembrulhar os cadáveres. Argumentei (Graeber, 1995) que o que o *famadihana* realmente faz é inverter secretamente a direção dessa restrição e violência, de modo que se volte contra os ancestrais. A palavra *famadihana* significa, de fato, entre outras coisas, “reversão” ou mesmo “traição”. Embora, em teoria, tais rituais sejam realizados para homenagear os mortos, o que eles realmente fazem é permitir que eles sejam esquecidos. Ao longo dos rituais, dança-se com os mortos, eles são maltratados, amarrados com extrema força com cordas ou laços e, assim, reduzidos a pó dentro dos mantos de seda dura, e então ritualmente “trancados” dentro de suas tumbas – novamente, uma forma de constrangimento contínua a uma forma de violência. A destruição dos corpos dos mortos também permite que seus nomes sejam esquecidos, o que acontece com a maioria dos ancestrais, assim que morrem também aqueles que os conheceram em vida; os ancestrais que desaparecem da memória são eventualmente consolidados no mesmo tecido com aqueles cujas memórias têm maior probabilidade de perdurar.

Pais e idosos

Os pais, ao contrário das mães, raramente davam ordens aos filhos. Às vezes, as pessoas me diziam que os pais podiam “comandar” (*mibaiko*) seus filhos enquanto estes ainda eram economicamente dependentes – isto é, antes de se casarem e receberem suas próprias terras – mas a implicação sempre foi que isso era um simples reconhecimento da realidade, uma questão de compulsão e não de autoridade legítima. Uma vez que o filho era independente, “o pai podia dar ordens se quisesse, mas isso não significava que o filho teria de segui-las”. As figuras mais respeitadas de uma comunidade, seus anciãos ou *Ray amandReny*,⁹ estavam em uma idade em que seus filhos provavelmente seriam independentes. Sua autoridade, em vez disso, era vista como baseada na dos ancestrais e assumia duas formas essenciais: admoestação (*anatra*) e maldição (*ozona*).

Mesmo um homem cujos filhos eram independentes poderia “admoestar” publicamente. Na verdade, parecia que qualquer ancião respeitável deveria ser capaz de intervir com reprimendas apropriadas quando confrontado por jovens indisciplinados ou teimosamente desobedientes. A *anatra* adequada deve ser expressa em uma linguagem proverbial altamente convencionalizada, semelhante à oratória formal (*kabary*), que era considerada intrinsecamente persuasiva em si mesma. A capacidade de usar tal linguagem era considerada uma das características definidoras de um ancião (cf. Bloch, 1971; 1975; 1985), mas a maioria das pessoas que eu conhecia insistia que quase ninguém mais sabia como fazê-lo. Toda vez que havia uma briga ou discussão pública entre parentes, eu ouvia

⁹ Literalmente “pais e mães”, e é também a palavra para “pais”. É muito menos provável que seja aplicado a uma mulher idosa do que a um homem idoso. Na verdade, raramente é aplicado a uma pessoa viva.

peças sussurrando que, se isso fosse um tipo adequado de comunidade, haveria anciãos capazes de resolver essas coisas. De fato, esta é talvez a ocasião arquetípica para tal reprimenda: quando os jovens, movidos por motivos egoístas e individualistas, acabam por se desentender ou mesmo por brigar, e uma figura de autoridade parece lembrá-los de que é dever dos parentes mostrar respeito por seus ancestrais, comportando-se decentemente. E, de fato, nas ocasiões em que vi *anatra* empregada de forma inequívoca, essa era mais ou menos a situação. O imaginário, descobri, tendia a enfatizar a contenção no espaço: jovens indisciplinados eram inevitavelmente comparados aos pássaros (*vorona manan'elatra*) que voam em todas as direções, ignorando seu dever para com Deus e com os ancestrais, abandonando seus pais e terras ancestrais, ou ao menos, esquecendo-se de suas responsabilidades ancestrais. Agora, como Bloch (1975) apontou, atualmente essa não é uma forma de discurso contra a qual alguém consideraria argumentar. Quando uma pessoa mais velha – especialmente um pai ou mãe – entra nesse modo de discurso, todos ficam em silêncio e parecem um pouco envergonhados e repreendidos; eles pelo menos se mostravam conformados. Se não o fizessem, isso seria considerado um sinal de que eles não estavam completamente sãos.

Eu mesmo testemunhei alguns exemplos disso. Um dia estava sentado no quarto de Armand em Arivonimamo, conversando com Nety e vários irmãos de Armand, quando sua mãe apareceu carregando uma grande cesta de suprimentos que pretendia levar para sua casa em uma aldeia a meia hora de caminhada. Ela se sentou na beirada da cama ao lado de Armand e começou a falar sobre as desavenças na família. A princípio, seu tom era de conversa, embora um tanto cansado, enquanto ela descrevia como tudo parecia interminável, como ficou indignada quando seus filhos tentaram atrai-la.¹⁰ Ela disse que, a certa altura, ela própria praticamente acabou brigando com uma de suas filhas, e ela era uma mulher que odiava brigas. Conforme prosseguia, sua voz tornava-se mais cadenciada, rítmica; mais figuras verbais começaram a aparecer. Como sua mãe, ela disse, não posso amar um de vocês mais do que qualquer outro. Eu amo todos vocês igualmente. (“Bem”, Nety disse prestativamente, “como argumentar contra isso?”). A essa altura, todos estavam olhando para o chão e parecendo um pouco envergonhados.

Ela continuou:

Mas essa é a minha palavra final, eu digo. Se você ama todos os seus parentes, sejam seus irmãos ou irmãs, eu digo, então ainda estou vivendo, aqui, para unir todos vocês e dar-lhes minha bênção pela moeda e pela pedra¹¹. E se você não ama mais seus parentes, eu digo, e todos vocês são capazes de se sustentar, então vão. Vão então, todos vocês, na estrada que é reta para vocês, porque todos vocês têm asas longas, eu digo. Vocês são todos pássaros com asas longas, então vão e façam

¹⁰ A expressão “atrai-la” aqui tem sentido subentendido em meio à disputa. Os filhos da interlocutora tentam atrai-la cada qual para seu lado, esperando que a mãe tome partido em seu favor, contra os outros (N.R.)

¹¹ A referência à “moeda e pedra”, que significa um acordo ou entendimento formal, ficará mais clara ao longo do capítulo.

o que for preciso para ganhar a vida. Mas cuidado com o mal, porque o desastre paira sobre a cabeça de cada um de vocês.

E se vocês querem que todos acabem se espancando com porretes, disse ela, façam isso também; mas ela se recusou a julgar e dizer qual era mais culpado do que qualquer outro. Depois de um tempo, ela voltou a um modo mais conversador, discutindo detalhes com Armand e Nety, sobre como o mais velho tinha o maior direito de falar. Sempre que as coisas pareciam chegar a um ponto de discórdia, porém, ela começava a voltar a *anatra* (indicada especialmente por referências a Deus e aos ancestrais e o revelador “eu digo”) e a oposição se dissipava.

Quando as pessoas usavam a palavra *baiko* (“comando”), quase sempre falavam de relações baseadas, em última análise, na força – tudo sempre voltava a questões de direitos de propriedade, de registro de terras. Tribunais, gendarmes¹² e prisões espreitavam não muito ao longe – talvez não muito convincentes, já que todos sabiam que o estado não iria realmente intervir, mas ainda assim, essas eram as imagens. *Anatra* não tinha tais implicações violentas. Era visto como um apelo à consciência, ao senso intrínseco de certo e errado do ouvinte. Pedir ao ouvinte para “lembrar” dos ancestrais era lembrá-lo da própria base de seu ser.

Quanto à *ozona*, ou “maldição”, retorna-se ao tema da compulsão mais uma vez. Esta era a sanção final da autoridade ancestral.

Qualquer ancião poderia admoestar uma pessoa mais jovem, mas a *ozona* era eficaz apenas nos próprios descendentes.¹³ Era um poder a ser invocado apenas se um filho ou neto se mostrasse totalmente resistente à reprimenda. Embora eu só tenha ouvido falar de duas ou três situações em que isso realmente aconteceu, a possibilidade sempre foi aludida. As maldições sempre foram ditas como tendo a mesma forma, o que sempre tinha uma formulação negativa: “Você nunca terá filhos”, “você nunca encontrará prosperidade em sua vida” ou “você nunca entrará no túmulo da família”. Em outras palavras, não se punia os descendentes prejudicando-os diretamente – infligindo uma doença ou fazendo-os perder a riqueza que possuíam –, mas impondo uma restrição, especificando algo que eles nunca poderiam fazer.

Isso é perfeitamente consistente com o outro significado do verbo “amaldiçoar” (*manozona*), que é “impor um tabu a alguém”. Isso também era algo que alguém só poderia fazer com seus próprios descendentes, e os membros de qualquer deme compartilhariam um certo conjunto de *fady*, ou tabus, que se supunham impostos originalmente dessa maneira. Pode-se dizer que os tabus ancestrais se dividem em dois tipos. Alguns eram regras destinadas a garantir a manutenção de um grupo harmonioso e delimitado. A lista básica variava pouco de deme para deme: é *fady* roubar de parentes, vender terras a forasteiros; geralmente, explorar formas perigosas de medicina; e sempre, casar-se com um

¹² Do francês “gente armada”. Expressão francesa comum também em alguns países colonizados por franceses em referência à policiais (N.R).

¹³ Como disse Nety (paralelamente ao que os outros disseram sobre dar ordens): você pode amaldiçoar quem quiser, mas é só amaldiçoando um descendente que vai ter algum tipo de efeito sobre eles. Embora quando nenhum pai estava disponível, o poder da *ozona* poderia ser empregado por um irmão mais velho.

descendente de escravos. Outros foram mais arbitrários. Frequentemente, havia algum *deme* vizinho, de status aproximadamente igual, com o qual os descendentes eram proibidos de se casar. Havia inevitavelmente um conjunto de tabus alimentares – certos animais e plantas que os descendentes tinham de evitar sob certas condições, restrições que tendiam especialmente a centrar-se no consumo de cebola¹⁴ e carne de porco. Todos os regulamentos ancestrais tendiam a ser expressos negativamente como *fady*¹⁵, e como é quase exclusivamente por meio da imposição de *fady* que os ancestrais desempenhavam um papel na vida diária de seus descendentes, acho que não é exagero dizer que o poder de impor restrições (*ozona*) foi a própria essência da autoridade ancestral.

Mas esse fato torna as histórias sobre a origem do *fady* – quase sempre existem essas histórias – ainda mais surpreendentes. A maioria era abertamente cômica, claramente com a intenção de zombar de seus protagonistas ancestrais. Por exemplo, os Filhos de Andriamasoandro, que vivem diretamente a oeste de Betafo, são famosos por não poderem comer um certo tipo de lagarta chamada *bokana*¹⁶. Há uma história que explica a razão; uma história que me foi contada repetidas vezes, e com entusiasmo, sempre que alguém tinha o menor dos motivos. Quando seu ancestral, Andriamasoandro, chegou pela primeira vez ao território, um súbito incêndio no mato fez milhares de lagartas saírem das árvores ao redor. Ele imediatamente saiu correndo e começou a pegar punhados para comer, empanturrando-se continuamente até ficar completamente doente – então, percebendo a tolice que havia feito, amaldiçoou seus descendentes a nunca mais comerem dessa lagarta outra vez.

Irina me contou o mesmo tipo de história para explicar o *fady* de seu *deme* com carne de porco e alho; um de seus ancestrais era viciado nisso:

Irina: Dizem que ele era imensamente gordo – então dizem, veja bem, não sei se isso é verdade ou não –, mas mesmo assim ele continuou comendo [carne de porco e alho]. Ele não queria mais nada para comer com o arroz além disso, e realmente cozinhou bem. Então seu corpo se abriu, eu acho. Ele era tão gordo que explodiu e morreu.¹⁷

Assim inspirando *ozona* por parte de seus parentes sobreviventes...

Da mesma forma, muitas das histórias que ouvi sobre as origens do tabu do casamento pareciam desviar de seu caminho com o intuito de tornar os ancestrais absurdos. A história mais comum é a de ancestrais de dois grupos brigando por um pedaço

¹⁴ Na verdade, a categoria “cebolas” (*tongolo*) incluía também os alhos, que eram referidos como “cebolas malgaxe” (*tongolo gasy*). Outras restrições comuns envolviam caracóis, cabras e certas aves.

¹⁵ Por exemplo, sempre que alguém comia uma galinha, tinha que mandar o traseiro para os pais, se ainda estivessem vivos, mas ao descrever a obrigação, as pessoas diriam: “Não se pode comer uma galinha, a menos que tenha dado o traseiro aos pais primeiro”.

¹⁶ Não é considerado um fardo pela maioria das pessoas; apenas uma minoria se importa muito com elas.

¹⁷ Em algumas versões, Andriamasoandro morre da mesma forma. A noção de morte por gula também surge em outros contextos e as pessoas sempre tendem a achar isso muito engraçado. Ainda assim, não é novidade que as pessoas realmente criam *fady* com base nesses princípios: há uma mulher em Betafo, por exemplo, que não pode comer cabeça de vaca porque dizem que seu avô se engasgou com um pedaço de uma e morreu.

de terra ou algo similar, e concordando em encenar uma luta (entre seus touros ou cachorros, ou mesmo quando os próprios ancestrais realizaram uma competição de chutes) para determinar o vencedor. Quando o perdedor se recusa a cumprir o acordo, ambos acabam amaldiçoando seus descendentes para nunca mais se casarem com os descendentes do outro. Frequentemente, os narradores não escondem muito o que pensaram de tal comportamento; como é o caso do jovem que me explicou as origens de um *fady* sobre casamento entre o seu próprio deme, os Andrianamboninolona de Betafo, e os mesmos Andriamasoandro, um *fady* que ele afirmava já ter sido abandonado por seu *deme*:

Jovem rapaz: Então os dois trapacearam, e um que foi espancado começou a xingar. Que bando de idiotas! [Risos]. Então, acho que mais tarde seus descendentes caíram em si e disseram: “Oh, que coisa estúpida foi essa – vamos nos misturar agora”.

Trata-se reconhecidamente de um tabu que já não é (totalmente) cumprido, mas o tom não é incomum. Em histórias como essa, os ancestrais quase sempre parecem um pouco ridículos.

A grande maioria das histórias que ouvi sobre tabus não eram sobre suas origens, mas as consequências de violá-los. Essas histórias eram bastante sérias; assustadoras mesmo. Alguém plantou alho onde não deveria: seu arroz foi destruído pelo granizo. Outra pessoa comeu carne de cabra e inchou até o dobro do tamanho normal; ou roubou de seus primos e assim caiu na pobreza; ou tentou transferir um corpo da tumba da família em violação de seus regulamentos e foi atingido por um raio e morreu.¹⁸ Seria difícil superestimar a importância dessas pequenas narrativas de transgressão e retribuição. Apenas um punhado de velhos tinha mais do que um conhecimento superficial da história de seu deme, mas não havia ninguém, jovem ou velho, homem ou mulher, que não pudesse contar uma dúzia dessas histórias. E eram quase exclusivamente essas histórias que descreviam como o poder ancestral realmente se manifestava para as pessoas vivas, como os ancestrais continuavam a desempenhar um papel direto na vida cotidiana de seus descendentes. O notável é que, quando o faziam, era quase sempre atacando-os – na verdade, por ações que, se tivessem sido executadas por uma pessoa viva, teriam sido instantaneamente condenadas como o tipo mais repreensível de bruxaria.

Ninguém sugeriria abertamente que os ancestrais eram de alguma forma parecidos com bruxas.¹⁹ No discurso público, os homens mais velhos em particular –

¹⁸ Pouco tempo depois de conversar com o jovem que zombava de seus ancestrais por impor um tabu matrimonial entre seu deme e o de Andriamasoandro, conheci uma mulher descendente de Andriamasoandro que na verdade havia violado o velho *fady* casando-se com um Andrianamboninolona. Ela prontamente me contou sobre o último casal que quebrou o tabu: logo após o casamento, ambos adoeceram e morreram. Claro, disse ela, o casal vivia em Arivonimamo e não em seus territórios ancestrais, então provavelmente estavam seguros – mas ela certamente não achou nada particularmente divertido o assunto.

¹⁹ Ninguém com quem falei. Mas, há cerca de meio século, Mary Danielli, uma professora ligada à missão Quaker em Madagascar, encontrou pessoas dispostas a chegar muito perto de dizer isso na região de Imerintsiatosika, que fica a apenas alguns quilômetros da estrada de Arivonimamo, na direção da capital. Lá, era comum falar de ancestrais como invejosos da riqueza e prosperidade dos vivos (Danielli, 1947: 275), o que

especialmente os proeminentes a caminho de algum dia se tornarem ancestrais – sempre os representavam como os guardiões benevolentes da unidade e integridade moral de seus descendentes.²⁰ Mas eles também costumavam ficar visivelmente desconfortáveis quando o assunto da retribuição ancestral surgia. Parecia que eram principalmente as mulheres que contavam essas histórias. E a maioria das mulheres com quem conversei não hesitou em expressar suas opiniões sobre o comportamento dos ancestrais – na verdade, a palavra que surgiu com mais frequência ao falar sobre eles, *masiaka*, significa “selvagem”, “violento” ou “cruel”. Algumas mulheres mais velhas e mais veneráveis tentavam colocar a questão em termos moralistas – os ancestrais são impiedosos em punir os malfeitores – mas a maioria dos narradores estava profundamente ciente da natureza arbitrária dessas restrições, como ficava bem evidente pelo teor das histórias sobre suas origens.

Ancestrais, então

Recapitulando:

Dentro da casa, as mulheres davam ordens livremente. As crianças eram enviadas para dar recados, as irmãs mais velhas orientavam as mais novas na lavagem de roupas ou no cuidado dos bebês, as mães orientavam as filhas na culinária ou mandavam os filhos cuidar das vacas. Tudo isso é feito com relativamente pouca circunlocução. Mas, como Elinor Ochs (1974) já escreveu, há uma espécie de continuidade de estilos verbais: em um extremo está o tipo de discurso direto e simples que as mulheres usam em casa, no outro, gêneros formais elaborados como *kabary* (ou *anatra*), identificado com homens proeminentes e ocasiões públicas, uma forma de retórica por meio da qual se mostra respeito aos ouvintes ao se ser sutil e indireto. Fora do lar, as “ordens” sempre implicavam relações de legalidade e força, maneiras como as pessoas malgaxe não deveriam realmente estar tratando umas as outras. Ao invés disso, a autoridade deveria residir ela própria na capacidade de afirmar valores morais na retórica formal e de repreender aqueles que não os respeitavam. É por isso que a chamo de “negativa”: era sempre vista como uma questão de impedir ou restringir os outros de agir, em vez de inspirar ou iniciar a ação. Outra maneira de dizê-lo seria que não havia nenhuma noção – ou pelo menos nenhuma valorizada positivamente – do que em inglês seria chamado de “leadership” [liderança]. O papel adequado das figuras públicas não era iniciar projetos de ação, mas manter a solidariedade de um grupo, intervindo para impedir que indivíduos se engajassem em ações que pudessem perturbá-la.

As ordens, então, eram uma forma de obrigar as pessoas a fazerem coisas, baseadas em um apelo último à violência. A reprimenda era uma questão de impedi-los de fazer as coisas, por meio de um apelo à consciência – geralmente, isso significava lembrá-los do fato de que todos eram membros da mesma comunidade moral. Ainda assim, a ameaça de violência ancestral sempre esteve à espreita em segundo plano. A maioria das

para qualquer um que eu conhecesse em Arivonimamo, pelo menos, seria exatamente o mesmo que chamá-los de bruxas.

²⁰ Parte da relutância dos homens mais velhos em falar sobre violência ancestral provavelmente tinha a ver com o fato de que eles próprios estavam muito próximos de serem ancestrais e, simplesmente como figuras de autoridade, tendiam a se identificar com sua posição.

comunidades morais era baseada na ancestralidade; eram mantidas pela imposição de restrições respaldadas pela constante ameaça de punição.

O resultado é que a autoridade negativa tinha uma dupla valência. Por um lado, poderia funcionar apelando para as semelhanças (como em *anatra*), para a identidade de alguém com os ancestrais que o fizeram quem ele é. Por outro, reproduzia algo como o modelo de um grupo de descendentes vivos que se torna uma comunidade de iguais em relação a uma força de violência abrangente e um tanto arbitrária – nesse caso, essa força é estranha, pelo menos na medida em que as pessoas que a compõem estão mortas. Em ambos os casos, a autoridade ancestral era vista como agindo por amarras, constringendo, restringindo; especialmente, em conter pessoas no espaço. As comunidades centravam-se em tumbas de pedra cravadas na terra ancestral, vistas como pedras da memória das quais os jovens e os descendentes tinham uma tendência constante de criar asas e voar para longe. Foi uma tensão que se manifestou sobretudo na *famadihana*, na qual, depois de beberem grandes quantidades de rum, os descendentes inverteram o sentido normal do constringimento, retirando os corpos dos antepassados das suas tumbas para os amarrarem em novas mortalhas – um processo de amarração que foi realizado com tanta violência que os corpos literalmente se desfizeram, para que pudessem ser “trancados” com segurança de volta no túmulo.

Juramentos, provações, irmandade de sangue

O que dizer, então, de pessoas que não são da mesma descendência? Quase todas as pessoas em uma aldeia merina provavelmente tinham pelo menos alguns vizinhos que elas não considerariam relacionadas, nem sequer remotamente. Muitas comunidades eram, como Betafo, compostas por vários grupos de ancestrais totalmente diferentes. Como invocar então a noção de uma comunidade moral?

Isso sempre foi um problema. Mas geralmente havia duas maneiras de lidar com isso. Primeiro, pode-se simplesmente fingir. Os aldeões tenderiam a agir como se todos com quem lidam no dia a dia fossem parentes (*havana*) de algum tipo ou outro, mesmo que admitissem em particular que isso não era realmente verdade (Bloch, 1971: 99–102). Em segundo lugar, havia certos rituais formais destinados a criar laços entre pessoas não relacionadas: *fatidra*, ou “irmandade de sangue”, que unia dois indivíduos, e provações coletivas, ou *fititsihina*,²¹ que uniam grupos locais (Cousins, 1963: 91–95; Callet, 1908: 831–851). Em ambos os casos, o método era o mesmo: criar obrigações mútuas entre as pessoas gerando algum tipo de poder abrangente de violência, “que iria os ameaçar, como os ancestrais, com punições terríveis”.

Também neste caso, quanto mais uma pessoa se identificava com a autoridade ancestral, mais tentava encobrir o elemento da violência. Todo o assunto das provações estava repleto de eufemismos. Acho que seria útil dar um exemplo, um relato que me contaram durante uma visita inicial a Andrianony, o principal bairro de Betafo.

²¹ Literalmente, “pronunciando imprecisões”. É um substantivo abstrato derivado de *tsitsika*, que significa “imprecisões” e que tem um significado muito próximo de *ozona* – na verdade, as palavras às vezes podem ser usadas como sinônimos.

Fui atrás de Augustin, o ex-Presidente *Fokontany*, apenas para descobrir que ele não estava lá. Em vez disso, fui apresentado a seu primo, Jean Marie. Jean Marie me lembrou um pouco Armand: ele estava na casa dos trinta, tinha os mesmos modos robustos e autoconfiantes, a mesma tendência a alardear as virtudes masculinas tradicionais, embora também tivesse um ar constante de ironia lúdica que faltava a Armand – e era muito mais cauteloso e desconfiado. Sentamo-nos em uma grande rocha plana perto da barcaça, uma pequena barragem de concreto situada no curso de água que corre a norte da aldeia; peguei um maço de cigarros malgaxe caros, acendi um, ofereci outro, coloquei o maço sobre a pedra entre nós. Com esse único gesto o convidei a se servir, e ele me perguntou que tipo de coisa eu estava interessado em aprender. Eu acabara de ouvir o relato de Miadana sobre a desastrosa provação de 1987. Parecia um bom tema. “Costumes”, eu disse. “Como o costume de colocar ouro e terra ancestral na água e bebê-la, o que acredito ser chamado de *fititsihina*, “imprecações”. São costumes como esse que eu acho muito interessantes”.

Bem, para entender os impropérios, começou Jean Marie, você deve primeiro entender algo sobre *fatidra*, ou irmandade de sangue.

Jean Marie: Duas pessoas se amam, então fazem uma *fatidra* juntas. A *fatidra* é feita por meio de imprecações (*fitsitsihana*).

Digamos que somos você e eu realizando a *fatidra*. É assim que a coleta de sangue é feita: pegamos um pedaço de fígado e o colocamos na cesta de separação usada para imprecações (*sahafa fititsihana*). E nós dois nos xingamos.... Então, se por exemplo formos David e eu que realizamos uma *fatidra* para nos tornarmos irmãos, tudo o que eu possuo, não importa o que seja, e tudo o que você mesmo possui, não podemos esconder isso um do outro, porque nos tornamos como irmãos do mesmo ventre.

O fígado é picado sobre a peneira (é cozido só um pouco no fogo porque você sabe que não é costume comer fígado cru, porque quem come fígado cru são os felinos). É um pouco aquecido, levemente refogado e picado sobre a peneira. Em seguida, o sangue é pingado e esfregado na carne picada, que é untada com um pouco de sangue. Então minha parte também é picada e untada junto. E a partir desse momento, David e eu somos como irmãos do mesmo ventre – e não podemos esconder nada um do outro.

Este era o costume das pessoas nos tempos antigos: amor mútuo. E nestes tempos, se eu não tenho o suficiente para viver – mas você, no entanto, tem – então você não pode esconder nada de mim. Você diz “Jean Marie, eu tenho um fósforo aqui comigo, mas você não tem fósforo para acender!” Você tem que me ajudar.

Tal era a *fatidra* nos tempos antigos: amor mútuo e imprecações.

E agora, nos dias de hoje, quanto ao que você estava se referindo antes – todo aquele “tirar da tumba” (*mifandray fasana*), “adicionar ouro” e o resto: bem, digamos, por exemplo, que os fósforos de David desaparecessem. Mas quando os fósforos e cigarros de David foram perdidos, não havia mais ninguém por perto exceto nós aqui. Ainda assim, não estou disposto a dizer: “Fui eu quem escondeu suas coisas”. Não vou fazer aparecer os fósforos, porque gosto dos fósforos. Eu

gosto desses seus cigarros. Então eu os escondi para guardar para mim. Mas você, você está triste²² porque você não me deu essas coisas, eu simplesmente as roubei. Então “vamos tirar o pó das tumbas uns dos outros” dizem aquelas pessoas que “não os pegaram”.

Então eles trazem ouro e uma agulha...

David: E uma agulha?

Jean Marie: Sim, e eles tiram terra da boca da tumba. E eles dizem: “Você entre os ancestrais” (se for na tumba, por exemplo), “nossa família veio aqui perante vocês ancestrais que estão enterrados aqui, Fulano e Beltrano, porque, como você sabe, minhas coisas estão perdidas. Tenho uma queixa contra quem pegou esta coisa. Mas não vou simplesmente acusar as pessoas: ao contrário, deixe-as serem julgadas pela agulha e pela poeira da tumba que reunimos aqui como imprecções”. Então eles colocam água no prato, e pegam a terra e a agulha e o ouro, e colocam isso dentro, e todo mundo bebe um pouco.

Antigamente, isso era *masina* [sagrado, eficaz]. Absolutamente *masina*. E antigamente não havia roubo, porque todos confiavam uns nos outros. Hoje em dia, porém, há muitos que acabam trabalhando para os outros, e acabam roubando. Mas em tempos atrás era assim mesmo.

Esta é uma apresentação notável, que consegue ser ao mesmo tempo ousada (ao me provocar) e extremamente melindrosa.

Em um nível, a coisa toda foi um comentário extenso no que seria meu aparente gesto igualitário de dividir os cigarros: aqui estava eu, um estrangeiro de riqueza inimaginável, sugerindo que – pelo menos enquanto estamos sentados lá – devemos tratar meus luxuosos cigarros como propriedade comum. De qualquer forma, forneceu um ponto de partida irresistível quando comecei a perguntar sobre os costumes destinados a criar relações de comunhão entre tipos radicalmente diferentes de pessoas. Mas o exemplo também revelou algumas tensões reais — questões sobre como mesmo parentes genuínos devem lidar uns com os outros. Ninguém (tal é o princípio formal) tem o direito de recusar um pedido de ajuda de um parente se esse pedido for baseado em necessidades legítimas. Mas se assim for, tudo depende de como se define uma necessidade legítima. Defina-a de forma bastante ampla e justificará o nivelamento de todas as diferenças de propriedade. Ao mesmo tempo, todos também insistiam que era muito errado parentes roubarem uns dos outros, uma estipulação claramente destinada a manter essas mesmas distinções.

A conversa sobre transparência e franqueza – “roubar” se torna “esconder” – é típica desse tipo de retórica moral – pelo menos em parte, é uma forma de encobrir tais ambiguidades. Porém, Jean Marie não está realmente disfarçando o fato de que pode haver um problema aqui. O que seu relato está realmente suprimindo são as referências à violência física.

Isso é o que quero dizer com “melindrosa”. O relato muda de direção toda vez que ameaça abordar algum ato que remotamente se assemelhe à violência: digamos, o fato de as

²² Ou, magoado.

duas partes cortarem a pele para obter o sangue que colocam no fígado, ou ainda, o fato de comerem o fígado depois. Certamente ele nunca menciona em que consistem as próprias imprecensões. De fato, fontes do século XIX (Ellis, 1835 1: 187–190; Callet, 1908: 851; Cousins, 1963: 93–4; Sibree, 1875: 223–227) fornecem alguns exemplos das palavras reais. Ambas as partes invocam o “Senhor *Fatidra*” – Andriampatitra, uma mera personificação do poder do ritual – e juram que nunca deixarão de fornecer comida quando o outro estiver com fome, ou de proteger o outro quando estiver em perigo. Geralmente a descrição de obrigações é relativamente breve; a maioria das invocações consiste em descrições elaboradas e detalhadas dos desastres – morte, fome, devastação – que devem cair sobre aqueles que falham em viver conforme o acordado.²³

Ninguém que eu conhecia poderia fornecer tais detalhes; o costume, disseram-me, não é mais muito praticado. Mas todos concordaram que *fatidra* é um meio de unir as pessoas em uma relação semelhante ao parentesco, e também pareciam estar cientes do ponto derradeiro, que ao sorver o sangue uns dos outros e pronunciar as imprecensões declaradas, as partes de uma *fatidra* criam uma força que age da mesma maneira que os ancestrais: ameaçando destruí-los se não se comportarem adequadamente entre si. E, como Jean Marie, todos reconheciam que as provações comunitárias – que ainda aconteciam – eram basicamente a mesma coisa.

Uma das maneiras mais comuns, de fato, tinha quase exatamente a mesma forma: em vez de todos beberem, todos na comunidade comiam um pedaço de fígado sobre o qual foram pronunciados imprecensões.²⁴ Em ambos os casos, o princípio é semelhante: enquanto Jean Marie é novamente relutante em entrar em detalhes, as próprias “imprecensões”, novamente, consistem em invocações dirigidas a um poder invisível – “Deus e os ancestrais”, ou ocasionalmente, algum ancestral específico – que é solicitado a destruir qualquer um que tenha violado os princípios de moral comunitária.

Essa lógica ritual existe há muito tempo. Os reis do século XIX a usavam quando obrigavam seus súditos a realizarem juramentos de lealdade, organizando objetos simbólicos, convocando os poderes invisíveis para destruí-los caso traissem suas obrigações para com o rei.²⁵ Assim como *fatidra*, estes ritos criavam laços morais e

²³ Na maioria das vezes, esses impropérios eram pronunciados sobre uma série de objetos, também dispostos na cesta de separação, cada um dos quais pretendia representar um desses desastres: um rifle para representar a morte em batalha, esterco de uma vaca órfã para representar a exclusão de alguém da tumba da família após a morte; sete pedaços de grama para representar sete membros da família também sendo mortos... (Cousins, 1963).

²⁴ Exceto, é claro, quando nenhum sangue foi adicionado a este fígado. Aliás, o fígado era considerado apropriado para *fatidra* não apenas por causa de suas qualidades absorventes, mas porque era a parte mais sangrenta de qualquer animal.

²⁵ Qualquer governante independente que “concordasse” em aceitar o governo do soberano merina tinha que fazer esses juramentos de lealdade; o mesmo acontecia com a população em geral, sempre que um novo chegava ao poder. Ver Cousins (1963: 93–94), que descreve três tipos de juramento: *velirano* (“bater água”), *lefona omby* (“espalhar um boi”) e *misotro vokaka* (“beber terra da realeza”). Nos dois primeiros, aqueles que fazem o juramento atacam algum objeto, enquanto chamam os poderes invisíveis para atacá-los de maneira semelhante, caso violem o juramento. Na terceira, bebem água misturada com terra retirada das tumbas da realeza. Provações contemporâneas que envolvem tumba e ouro presumivelmente sintetizam esta forma de

responsabilidades mútuas. As provações venenosas reais, chamadas *tangena* – em referência à planta que produzia o veneno – destinavam-se a detectar e punir aqueles que as transgrediam.²⁶

Em casos menores, *tangena* podia ser dada a um frango ou a um cachorro; em casos mais graves, diretamente ao suspeito. Como diz uma fonte missionária, a *tangena*

foi usada principalmente para a detecção de crimes infames quando as provas comuns não podiam ser obtidas, tais como bruxaria e traição; e acreditava-se que no fruto havia algum poder sobrenatural, uma espécie de “investigador dos corações”, que entrava na pessoa suspeita e a inocentava ou a condenava. O modo como era administrado com uma porção de duas nozes moídas em água ou no suco de uma banana, era dada ao culpado que previamente havia comido uma porção de arroz e engolido três pedacinhos quadrados de pele de galinha. Água morna era oferecida a ele após alguns minutos para causar vômito, e a prova de inocência seria a rejeição desses três pedaços sem danos. (Sibree, 1875: 282)

Aqueles considerados culpados eram, na maioria dos casos, imediatamente espancados até a morte com *fanoto*: as pesadas estacas de madeira usadas para bater o arroz sem casca. Embora “mesmo que a provação tenha sido administrada de forma justa”, acrescenta Sibree (1875: 282), “havia uma quantidade de risco de envenenamento”; e, ocasionalmente, quando a *tangena* era dada em massa a aldeias inteiras suspeitas de deslealdade – como frequentemente acontecia durante os reinados de Andrianampoinimerina e Ranavalona I – como resultado, centenas podiam morrer.

Qualquer um tido como culpado pela *tangena* era considerado um bruxo e, portanto, não poderia ser enterrado na tumba da família. Eles eram enterrados em sepulturas simples e esquecidos.

Tangena, talvez até mais do que o *sampy*, tornou-se uma espécie de *cause célèbre* no século XIX. Aos olhos dos missionários cristãos, não era apenas um símbolo de “paganismo”, mas também da brutalidade real. Radama II aboliu o uso da *tangena* entre outras reformas judiciais em 1861. Mas, abandonado por mais de um século, o oráculo de veneno ainda ocupa um lugar importante no imaginário popular. A maioria das pessoas que eu conhecia poderia ter repetido os fatos básicos do relato de Sibree acima quase literalmente. *Tangena* foi considerada uma das instituições definidoras dos “tempos malgaxe” (*tany gasy*).²⁷

ritual – derivado da realeza – com a comum “provação de água dourada” corrente em grande parte de Madagascar (ver Decary, 1951:196-8).

²⁶ *Tangena* e juramentos tinham que ser administrados por membros da ordem Andriamasinavalona – os “grandes” locais e chefes de *menakely* – que agiam na qualidade de representantes do soberano.

²⁷ Em Betafo, as pás das pessoas ocasionalmente batiam em ossos enquanto trabalhavam no campo, que acabavam sendo partes de esqueletos humanos. Esses locais seriam invariavelmente referidos como *fasana mpamosavy* – “tumbas de bruxas” – e supostamente continham os restos mortais de pessoas mortas pela

Ainda assim, a *tangena* não era – e nunca foi – totalmente distinta de outras formas de provação. As pessoas falavam regularmente delas como se fossem, na melhor das hipóteses, aspectos ligeiramente diferentes da mesma coisa.²⁸ A noção básica – de fazer as pessoas invocarem um poder superior para destruí-las se fossem culpadas – era exatamente a mesma. A principal diferença era que na *fitsitsihina* contemporânea aquele poder era geralmente identificado com os ancestrais; na *tangena*, como na *fatrida*, era uma abstração completa, uma força consciente invisível que existia apenas para observar e punir.²⁹ Mas um resultado de sua identificação é que todas as provações em geral são vistas como pertencentes a *tany gasy*. Como tal, elas se tornam emblemas de uma solidariedade comunal imaginária que se acredita ter se desgastado ou desaparecido em grande parte. Certamente isso era verdade em Betafo, onde Jean Marie começou falando da *fitsitsihina* como se tivesse sido abandonada há muito tempo, apesar de eu ter começado perguntando sobre uma realizada dois anos antes.

Verdade, houve um amplo renascimento de provações nos anos que precederam minha chegada, e as pessoas relutavam um pouco em admitir isso para um forasteiro. Mas também havia uma tendência muito mais ampla de representar todas as instituições políticas “malgaxe” como coisas do passado. Em aldeias antigas, por exemplo, os moradores costumavam me mostrar o *kianja*, um espaço aberto que se dizia ter sido o local de encontro para reuniões, oratória e outros negócios públicos em tempos antigos. Eu aprenderia mais tarde que ainda eram usados exatamente para os mesmos propósitos, mas ninguém mencionava isso espontaneamente, ou de fato oferecia qualquer informação sobre os locais de encontro atuais. Nos casos em que as pessoas estavam dispostas a admitir a ação coletiva – a política – era sempre no passado. O resultado foi, como veremos, que tais símbolos da história eram muitas vezes tratados como se ainda conservassem o poder de agir por conta própria.

Mais sobre o Contrato Social merina

Aqui está Armand falando sobre as provações no *hotely* de Parson, no mercado de Arivonimamo:

tangena. Esses corpos eram sempre removidos com cuidado e enterrados de novo para não irritar seus fantasmas.

²⁸ Mas era provavelmente preciso o suficiente. Como Françoise Raison-Jourde (1983) apontou, os rituais reais sempre foram adaptações dos populares, e as formas populares eram continuamente emprestadas das reais. As formas rituais certamente se sobrepunham: por exemplo, antes de dar *tangena* em uma base comunitária, a prática normal era sacrificar uma ovelha chamada *ondrikely kamboty*, a “pequena ovelha órfã”, mutilar o corpo e depois fazer com que todos na comunidade chamassem o poder da *tangena* para tratá-los da mesma forma que trataram as ovelhas, caso fossem culpados (cf. Cousins 1963: 96-97). Isso acontecia exatamente como nas provações populares (Callet, 1908: 835-837).

²⁹ O poder por trás de *fatidra* era frequentemente referido como *manamango*, “aquele que destrói” ou “consome”, ou apenas *ny masina*, “o sagrado/poderoso”. Em torno de Arivonimamo, *tangena* era frequentemente usado como sinônimo de *fitsitsihina*; a principal distinção entre os dois – além da presença de veneno e do fato de que um não era mais praticado – era que o primeiro era pensado principalmente como uma forma de detectar e punir bruxas, o segundo, de detectar e punir ladrões.

Armand: ...e eles lançaram seus impropérios. *Tangena* e fígado de galinha, digo, pele de galinha. Porque se você comer aquilo não demora muito, em apenas uma semana, e se você for uma bruxa, você simplesmente morre. E é assim que você tem aquelas pessoas enterradas em “tumbas bruxas.”³⁰

Parson: E as bruxas, se elas são alimentadas com fígado e *tangena* hoje em dia, o que acontece?

Armand: Mas hoje em dia, você sabe, hoje em dia não há mais unidade de propósito³¹ (*firaisan-kina*). Nenhuma! Naquela época, a unidade de propósito em um só lugar era algo realmente poderoso. Agora nossa cidade está dividida em quatro ou cinco facções – se houver, digamos, um funeral, é cada facção por sua própria conta. Mas não costumava ser assim. Mesmo que fosse apenas matar um animal ou alguma coisinha assim, todos na cidade viriam.

Ainda me lembro bem. Digamos que alguém matasse um porco no Natal: nós viríamos e escolheríamos o corte. Mas agora isso já não acontece. Por isso não vale mais: se há uma bruxa, ninguém vai acreditar, porque – e isso me inclui – as pessoas não confiam mais umas nas outras.

David: Mas ainda existem ou não as bruxas?

Armand: Existem, existem! Onde há uma cidade sem bruxas? Não existe tal coisa! Elas devem existir. Mas não são detectadas.

A noção de *firaisan-kina*, ou “unidade de propósito” é, tanto quanto a transparência, central para as noções merina de comunidade moral. Ela se liga a uma concepção mais ampla na qual a ação individual é geralmente motivo de suspeita. Isso se estende até – na verdade, especialmente – à liderança individual: a ação coletiva e os projetos coletivos deveriam, idealmente, surgir não da iniciativa de algum líder, mas espontaneamente da unidade de intenção de um grupo moral solidário.

Assim, a própria prática de realizar provações coletivas pode ser tomada como um sinal de que uma comunidade é essencialmente solidária e unida. A lógica pode parecer confusa a princípio – de qualquer forma, para mim parecia: afinal, se não fosse a feitiçaria – que é a própria definição de comportamento antissocial – as provações seriam desnecessárias. Mas em uma comunidade dividida em facções como Betafo, Armand está dizendo, tal limpeza ritual coletiva é impossível. As bruxas existem, mas permanecem escondidas porque ninguém confia o suficiente uns nos outros para fazer o que for necessário para erradicá-las.

³⁰ Observe a confusão típica entre *tangena* e *tsitsika*: a *tangena* não foi realmente pensada para matar uma bruxa por conta própria, era apenas uma maneira de identificá-las.

³¹ Optamos pela tradução literal de “*unity of purpose*” guardando o sentido de intensão proposital “de” construir uma unidade entre todos, que ultrapassa as relações de descendência, como Graeber explica na sequência. Considerando-se também que o autor entende a *fokon’olona* menos como uma instituição e sim como um princípio de se reunir para tomar decisões que visa evitar a atuação de mediadores, poderíamos pensar também em uma união “com” o propósito em si de se reunir, para além do fato de que seja para resolver questões específicas, algo que reverbera com sua concepção sobre assembleia desenvolvida em diversas de suas obras não só sobre Madagascar (N.T.)

Porém, para de fato entender o raciocínio de Armand, valeria a pena examinar um pouco mais detalhadamente a história das instituições judiciais em Imerina – e o papel que elas desempenharam na definição de comunidades. Em particular, quero examinar o termo *fokon’olona*, que já traduzi como “assembleia comunal”.

Pelo menos em meados do século XIX, tornou-se um costume comum para os habitantes de várias aldeias aproximadas – que podem ou não ter descendência comum reconhecida – estabelecer uma série de regras para ajudar a regular suas relações mútuas. Esses pactos eram chamados de “acordos *fokon’olona*” (*fanekenem-pokon’olona*) e consistiam principalmente em uma lista de multas a serem aplicadas contra ladrões ou aqueles que não participavam de projetos coletivos como a manutenção de obras de irrigação. Para selar o acordo, um boi ou ovelha seria morto em sacrifício e uma pedra erguida, geralmente no *kianja* da aldeia central. A pedra deveria servir como um memorial e, em certo sentido, como a personificação concreta do acordo posterior, também se tornaria o lugar onde a *fokon’olona* se reuniria para resolver disputas e realizar provações (cf. Julien, 1908; Condominas, 1960:84-86; Bloch, 1971a; Raison, 1991:382-83).³²

Na literatura existente sobre Madagascar, a palavra *fokon’olona* é frequentemente usada como referência a uma instituição concreta – um certo tipo de organização popular com suas próprias origens históricas, sua própria história institucional.³³ Muitos dos debates sobre “a origem da *fokon’olona*”, ou “transformações históricas da *fokon’olona*”, parecem-me totalmente deslocados. Na fala cotidiana, *fokon’olona* significa de fato apenas “todo mundo”. Ou, uma definição mais específica seria “todos aqueles que vivem em uma determinada localidade, especialmente quando todos estão reunidos independentemente da descendência”. Não há razão para acreditar que nem sempre foi assim. *Fokon’olona* refere-se não tanto a uma instituição, quanto a um princípio: o princípio de que os assuntos de interesse local, seja a manutenção de canais de drenagem ou a resolução de conflitos,

³² De um modo geral, sempre que se erguiam menires/pedras (*orim-bato*), era como sinal de algum tipo de acordo. Eles foram criados, por exemplo, para marcar a resolução de disputas nas *fokon’olona* – na verdade, a fórmula padrão usada nesses casos era “então ambos os lados deram *hasina* à rainha e ergueram uma pedra” (*dia nanasin’andriana sy nanao orimbato izy roa tonta*), que indicou que as duas partes estavam mais uma vez de acordo. A pedra foi feita para memorizar uma decisão, uma decisão que recriou a concordância do grupo.

A frase era mais frequentemente abreviada para simplesmente “então os dois deram *hasina* à rainha”, presumivelmente porque as pessoas sempre tinham que apresentar o dinheiro (pelo menos nos casos registrados nos livros de registro do governo), pois isso era legalmente exigido, mas eles não necessariamente criaram pedras. A frase usada para quebrar um acordo, no entanto, sempre foi *mitsoaka orimbato* ou *mitsoa-bato*: “desalojar a pedra”.

Ao mesmo tempo, a maioria dos casos registrados eram disputas sobre herança (minhas fontes incluem os cadernos FF66-69 nos Arquivos Nacionais – registros de decisões *fokon’olona* do final da década de 1860 – e casos registrados na série AKTA entre 1878-1893 de Arivonimamo, Ambohitrambo, Ambohibeloma, Vatolevy, Ambohitrantenaina, Ambohibe e Ambohidramijay). Embora não haja espaço para entrar em detalhes aqui, vale a pena notar que quase todas as ocasiões para erguer pedras como memoriais na Imerina do século XIX, tiveram a ver com algum tipo de estabelecimento de unidade por meio de divisões. Por exemplo, eles podem comemorar decisões reais sobre a divisão de terras entre grupos de descendência (Callet, 1908: 65, 144, 148-151, 248, 387, 494, 578-84, 712), ou simplesmente marcar fronteiras entre demes, como me foi dito.

³³ Jacques Dez (1975), por exemplo, afirma que a *fokon’olona* foi inventada pelo rei Andrianampoinimerina.

devem ser resolvidos reunindo todos os que vivem na localidade para discuti-los – em vez de, digamos, delegar autoridade a mediadores, titulares de cargos ou qualquer tipo de representante³⁴– e também uma série de princípios gerais sobre como as pessoas devem se comportar em tais ocasiões.

As reuniões de *fokon'olona*, portanto, são reuniões locais, cuja escala varia de acordo com o escopo do problema que se reúnem para resolver. O princípio fundamental parece ser que qualquer pessoa afetada pela decisão tem o direito de participar do debate. Elas não são baseadas em descendência, embora muitas vezes possa ser que todas as pessoas reunidas sejam *havana*, ou parentes, e mesmo que não sejam, a discussão é frequentemente realizada como se fossem, no que pode ser chamado de linguagem de parentesco. Mas há também uma certa ideologia de acordo voluntário que pode ser considerada própria à noção de uma *fokon'olona* e que se destaca explicitamente da natureza atributiva do parentesco.

A palavra *fanekena*, “acordo”, é derivada do verbo *manaiky*, “concordar”. No malgaxe moderno, pode ao menos significar “contrato”, “tratado” ou “pacto”. Mas, em sua forma mais ampla, a noção de acordo aqui vai muito além do que implica a palavra em inglês, uma vez que não se limita a concordar com alguma proposição específica, mas pode se referir a um estado mais geral de acordo. Quando uma *fokon'olona* se reúne para resolver um conflito – ou mesmo em discussões dentro de uma casa – as pessoas estão sempre dizendo “eu não vou concordar a menos que...” (*izaho tsy manaiky raha tsy...*) – mesmo que não tenham sido solicitados a concordar com nada. O que isso significa é que a oradora está insatisfeita com alguma coisa e quer que todos saibam que ela não deve ser considerada em um estado de acordo com seus semelhantes até que a causa de sua insatisfação seja abordada. O objetivo da deliberação era chegar a uma conclusão com a qual todos poderiam concordar.

Neste ponto, podemos começar a juntar alguns fios. Na primeira seção, mencionei que os relatos históricos sempre falavam de soberanos “reunindo” um reino fazendo com que as pessoas “concordassem” (*manaiky*). O reino era retratado como uma vasta assembleia. Tudo isso era simplesmente uma forma de representar o reino nos mesmos termos de uma *fokon'olona*, uma assembleia criada com base em um acordo amplo. Também argumentei que, ao dar *hasina*³⁵ ao rei, o povo reunido criava um poder que

³⁴ Como Bloch (1971) enfatiza, o princípio *fokon'olona* é antes de mais nada uma rejeição da ideia de representação, de que certas pessoas podem falar por outras. Assim, é crucial que qualquer um possa falar. Como enfatiza Dez (1975: 54-57), em princípio as mulheres são tão livres para falar quanto os homens, e até as crianças deveriam poder participar se fossem capazes de dar conselhos razoáveis. As únicas exceções formais que conheço são as assembleias políticas ou judiciais do século XIX, nas quais se esperava que apenas homens adultos comparecessem.

³⁵ Quando os espíritos adquirem nomes, ou identidades mais específicas, é por associação com algum objeto – uma rocha, uma árvore, um corpo – através do qual eles podem agir. Diz-se que tais objetos são *masina*, geralmente traduzidos como “sagrados”, mas que significa ter *hasina*, que é precisamente a capacidade invisível de afetar o mundo de maneiras visíveis. É uma característica peculiar do cosmos malgaxe que os espíritos que o habitam são em grande parte invisíveis, sem forma, sem nome, incorpóreos. Com poucas exceções, são seres genéricos, completamente desprovidos de características definidoras. “Espíritos” incorporavam a possibilidade de criatividade, ação ou crescimento, o poder que em malgaxe é referido como

ficava, até certo ponto, fora da sociedade, mas cuja capacidade de violência poderia garantir relações morais dentro dela.

Nesta seção, vimos como os primeiros ancestrais ou seja, os poderes mais abstratos invocados em *fatidra*, juramentos e *tangena* podem desempenhar exatamente esse papel. Sempre existe um certo código de conduta – formulado como um conjunto de proibições – e, nestes últimos casos, pelo menos, sempre uma comunidade de pessoas que concordam com esse código de conduta, uma comunidade que realmente só surge por meio do ato de criar aquela força externa e invisível.

Enquanto a *fokon'olona* era, em essência, nada mais do que os moradores de uma determinada localidade reunidos para chegar a um acordo sobre algum assunto de interesse comum, os habitantes de uma determinada área podiam formalizar essas relações. Daí os rituais de sacrifício e levantamento de pedras – aquelas que muitas vezes se tornariam os locais para a realização de provações comunais.

Pelo menos desde Andrianampoinimerina (1789-1810), os governos tentaram transformar a *fokon'olona* em uma instituição do estado. A obrigação de dar *hasina* após cada decisão de *fokon'olona* basicamente se resumia a uma declaração de que todos os acordos eram, em última análise, o acordo para se ter um rei (cujo poder o garantia). Da mesma forma, nenhuma provação era permitida, exceto a *tangena*, que só poderia ser administrada por representantes da realeza. É por isso que é difícil encontrar referências claras a *fitsitsihina* na literatura do século XIX. Antes de 1861, aplicar uma prova diferente da *tangena* seria traição. Depois de 1861, todas essas práticas foram proibidas. É muito improvável que tenham sido totalmente abandonadas; mas certamente não há registros delas em documentos oficiais. Sua importância deve ser reconstruída a partir das tradições orais. As tradições orais dos dias atuais, no entanto, estão repletas de histórias sobre juramentos, pedras e provações – a memória de tais rituais ainda desempenha um papel central na forma como as comunidades se definem.

Em qualquer aldeia antiga, era quase certo que havia uma “pedra de imprecções” (*vato fitsitsihina*), onde, diziam as pessoas, costumavam ser realizadas provações nos tempos malgaxe. Às vezes, essas pedras faziam parte de tumbas antigas, mais frequentemente, elas simplesmente ficavam no meio do *kianja* ou em algum outro local público. Frequentemente, as pessoas explicavam que aqueles eram lugares onde os anciãos de outrora se reuniam para fazer um voto, de que qualquer um que violasse as regras de sua

hasina. Havia uma ambiguidade nos “espíritos” que era, em si, uma forma de dizer que eles são poderosos, que não poderiam ser definidos pelo que eram, mas simplesmente por sua capacidade de agir, criar ou ter efeitos perceptíveis no mundo. Tudo isso foi desenvolvido mais explicitamente no ritual real. No século XIX, o verbo *manasina* era mais comumente usado para o ato de presentear o soberano com dinheiro. Isso ocorreu em parte porque as moedas de prata, do tipo que eram dadas em tais cerimônias, eram chamadas de *hasina*. Cada uma das várias categorias, ordens e divisões geográficas do reino as oferecia ao rei. Mas ao apresentar essas moedas a ele, eles também lhe davam *hasina* em outro sentido. Quando usadas como elementos em amuletos, moedas inteiras eram vistas como representando totalidade e perfeição; aqui, elas implicavam a integridade do reino, a esperança de que sua unidade permanecesse intacta. O ato de dar uma moeda como sinal de lealdade, portanto, podia ser visto como a própria nutrição do rei – ou, pelo menos, a criação do poder pelo qual ele unifica o reino: em uma palavra, sua *hasina*. Ver, sobretudo, o capítulo 1 em Graeber (2007) e Graeber (2023b) (N.T.).

comunidade seria chamado perante ela para julgamento. Normalmente eles sacrificavam uma ovelha ou um boi ao fazê-lo. Sempre, fazer cumprir as regras envolveria *fitsitsihina* periódicos, realizados naquele local. Os homens mais velhos que narravam a história local sempre lançavam hinos à honestidade resultante das pessoas de outrora, sua veracidade e respeito pela propriedade alheia. Frequentemente, os narradores eram bastante explícitos ao explicar como tais pedras foram dedicadas por pessoas de diferentes ancestrais, a fim de criar os meios pelos quais eles poderiam viver juntos. Mas quase ninguém se ateu a essa maneira de representar as coisas de forma consistente: principalmente porque ninguém quis insinuar que tais provações ainda estivessem sendo realizadas nos dias atuais. Então havia outro modelo. O sacrifício e a dedicação das pedras também podem ser vistos como rituais que “davam *hasina* para” (*manasina*) a pedra, que, assim consagrada, agia por conta própria. Assim, muitos homens mais velhos se gabam de como até hoje, em suas comunidades, as pessoas podem deixar suas ferramentas e pás depois de um dia de trabalho, até mesmo deixar fardos de arroz sob seus terraços durante a noite. Por quê? Porque se alguém ousasse roubá-los, o poder invisível da pedra o expulsaria. De alguma forma, essa pessoa simplesmente partiria. Ainda mais rapidamente caso tentassem fazer algo insidioso de fato, como usar bruxaria.

Esse tipo de retórica também tinha seus problemas – ou pelo menos as pessoas claramente achavam que sim. Assim, mesmo aqui, os narradores costumavam se tornar vagos e ligeiramente desconfortáveis. Em primeiro lugar, logo ficou claro que essas pedras não apenas afastavam as pessoas, mas também agiam, como ancestrais, para punir os infratores, para fazê-los adoecer e morrer. Em segundo lugar, a maioria dos objetos assim consagrados também precisava ser mantida. Mesmo que alguém não sacrificasse mais ovelhas, eles quase sempre tinham tabus, e observá-los era uma forma de “dar-lhes *hasina*”. Nisso eles eram menos parecidos com os ancestrais do que com os *ody* – objetos que sempre tinham um leve toque de imoralidade e, na medida em que atacavam suas vítimas, eram bruxaria. Como resultado, as pessoas tenderiam a alternar entre as duas formas de representar as coisas, não se sentindo totalmente confortáveis com nenhuma delas.

Em Betafo havia duas dessas pedras: uma em frente à igreja, outra quase invisível sob a grama alta que agora cobria o velho *kianja* abaixo da tumba de Andrianambololona. Miadana me disse que ninguém se atrevia a usar esta última pedra: o ancestral era tão feroz que eles temiam que, se sua acusação fosse injustificada, ele bem poderia destruí-los. Um vizinho insistiu que a *hasina* da pedra não tinha nada a ver com a do ancestral. O que a tornou *masina* foi o fato de que as pessoas já haviam realizado rituais para consagrá-la (*manasina*). De fato, tinha sido muito *masina* no passado; no entanto, ele realmente não poderia dizer se ainda o era.

Referências bibliográficas

- AUGUSTINS, Georges. 1973. *Parenté, résidence et régime foncier dans un village d'Imamo (hauts plateaux de Madagascar)*. Thèse de Troisième cycle en ethnologie, Université de Paris X.
- BLOCH, Maurice. 1985. “Almost Eating the Ancestors”. *Man* (n.s.) 20:631-646.

- BLOCH, Maurice. 1975. "Introduction". In: *Political Language and Oratory in Traditional Societies*. London: Academic Press.
- BLOCH, Maurice. 1971. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar Press.
- BLOCH, Maurice. 1971a. "Decision-making in Councils Among the Merina". In: Audrey Richards e Adam Kuper (eds), *Councils in Action*. Cambridge Papers in Social Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.
- CABANES, Robert. 1967. *Plaine de Tananarive: la parente*. Tananarive: ORSTOM.
- CALLET, François. 1908. *Tantara ny Andriana eto Madagascar*. Tananarive: Académie Malgache.
- CONDOMINAS, Gerard. 1960. *Fokonolona et Collectivités Rurales en Imerina*. Paris: Berger-Levrault.
- COUSINS, William E. 1963. *Fomba Gasy*. (H. Randzavola, ed.) Tananarive: Imarivolanitra.
- DANIELLI, Mary. 1947. "The Witches of Madagascar". *Folklore* 58:261-276.
- DECARY, Raymond. 1951. *Mouers et Coutumes des Malgaches*. Paris: Payot.
- DEZ, Jacques. 1975. "Première structure d'encadrement rural: le Fokonolona". *Asie du Sud Est et Monde Insulindien*, 6:31-69.
- ELLIS, Stephen. 1835. *History of Madagascar*. 2vols. London: Fischer & Son
- GRAEBER, David. 2023. "Zona autônoma provisóri: ou o estado fantasma em Madagascar" *Cadernos de campo* 32, n. 2: e215720 DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe215720
- GRAEBER, David. 2023a. "Magia do amor e moralidade política no centro de Madagascar, 1875-1990" *Cadernos de campo* 32, n. 2: e216262 DOI 10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe216262
- GRAEBER, David. 2007. *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington: Indiana University Press
- GRAEBER, David. 1996. *The Disastrous Ordeal of 1987: Memory and Violence in Rural Madagascar*. Tese (Doutorado). Antropologia, Universidade de Chicago.
- GRAEBER, David. 1995. "Dancing with Corpses Reconsidered: An Interpretation of *Famadihana* (in Arivonimamo, Madagascar)". *American Ethnologist* 22: 258-278.
- JULIEN, Gerard. 1908. *Institutions politiques et sociales de Madagascar*. (2 volumes) Paris: Guilmoto
- OCHS, Elinor. 1974. "Norm-makers: Uses of Speech by Men and Women in a Malagasy Community". BAUMAN, Robert; SHERZER, John (eds.). *Explorations in the Ethnography of speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAISON, Jean-Pierre. 1991. "Dynamismes ruraux et contrastes fonciers dans Madagascar en crise". *Revue Tiers Monde* Année, 901-915.
- RAISON-JOURDE, Françoise. 1983. "Mission L.M.S. et mission jesuite face aux communautés villageoise Merina: fondation et fonctionnement des paroisses entre 1869 et 1876". *Africa* 53:55-72.
- RAZAFINDRATOVO, Janine; RAZAFINTSALAMA, Adolphe. 1981. *Les Tsimahafotsy d'Ambohimanga. Organisation familiale et sociale en Imerina (Madagascar)*. Paris: SELAF.

- SIBREE, James. 1875. *The Antananarivo Annual and Madagascar Magazine, Vol. 1: A Record of Information on the Topography and Natural Productions of Madagascar, and the ... Its People; Christmas, 18.*
- VOGEL, Claude. 1982. *Les quatres-mères d'Ambohibao: étude d'une population régionale d'Imerina (Madagascar).* Paris: SELAF.

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 06/09/2023.

Aprovado para publicação em 24/09/2023.