

Opressão¹

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.v32i2pe215737

Na língua malgaxe existe uma palavra, *tsindriana*, que significa “oprimido”. A definição literal é “ser prensado, esmagado por um peso pesado”. Usado em um contexto político, significa sofrer sob algum tipo de poder ou autoridade injusta.

A língua malgaxe não é a única que tem essa palavra. Na verdade, ela é utilizada como na maioria das línguas. A frase em inglês *the people are oppressed* [o povo é oprimido] (ou o equivalente malgaxe, *tsindriana ny vahoaka*) poderia ser traduzida diretamente para as línguas faladas pela maioria dos seres humanos, usando a mesma metáfora, sem necessidade de exegese ou elaboração. Mesmo naquelas línguas que não têm um termo explícito para “opressão”, eu arriscaria dizer que se um falante competente improvisasse tal metáfora, ninguém acharia nem um pouco difícil entender do que está sendo dito².

¹ Publicado originalmente como: Graeber, David. 2007a. “Oppression”. In: *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, 255-298. Ockland: AK Press.

² Praticamente todas as principais línguas europeias têm um termo paralelo ao inglês “to oppress” [“oprimir”]. Um exame bastante superficial de dicionários e consultas com alguns falantes fluentes ou nativos, e deixando de fora os idiomas que usam caracteres ou diacríticos muito difíceis de reproduzir (como tailandês ou árabe), inclui albanês (*studjoj rëndshëm, shtyp*) basco (*zapalketa*), hebraico bíblico (*tahan*, lit. “triturar, oprimir”), chinês (*yà min*), copta (*tmtm, xaOxO*), finlandês (*ahdistaa*), ganda (*zitoowererwa*), guarani (*jopy*), havaiano



e215737

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe215737>

É fácil ver por que a metáfora pode parecer óbvia. O poder é quase invariavelmente representado como algo colocado sobre as pessoas: que melhor maneira de expressar o poder abusivo do que por algo sobre você que te aperta? Contudo, pergunto: o que um antropólogo teria a dizer sobre isso? Pois, se estamos falando da maioria dos antropólogos contemporâneos, é bem óbvio que a resposta seria: nada. Diante de tal generalização, a primeira reação da maioria dos antropólogos seria tentar mostrar que não é verdade. Se isso se mostrasse impossível, eles tentariam descartar sua importância.

Porém, me parece que tais conexões são potencialmente bastante significativas: principalmente, porque apontam uma saída para certos dilemas políticos nascidos do relativismo cultural. Apresentarei o dilema da maneira mais simples possível.

A maior parte do trabalho de campo antropológico foi realizado entre agricultores de subsistência, moradores de favelas ou povos indígenas, a grande maioria deles marginal mesmo dentro dos países relativamente pobres em que vivem. A maioria foi, em um momento ou outro, vítima de conquista, exploração, terror de estado ou franco genocídio. Em outras palavras, a antropologia, mais do que qualquer outra disciplina, tende a se concentrar em pessoas que podem, de acordo com a maioria das definições – incluindo as suas próprias – serem consideradas oprimidas. Politicamente, nós, antropólogos, tendemos a nos identificar fortemente com aqueles que estudamos. Frequentemente, agimos como defensores. No entanto, ao contrário dos ativistas envolvidos em movimentos sociais radicais, os antropólogos quase nunca falam dessas pessoas como sendo “oprimidas”.

Por quê? Principalmente porque os antropólogos tendem a estar profundamente cientes de que só se pode criar a maquinaria da opressão depois de desumanizar ou infantilizar as vítimas, o que na prática significa, antes de mais nada, deslegitimar o ponto de vista dessas pessoas. Na verdade, essa desumanização e a humilhação a ela associada, são uma das formas mais prejudiciais que a própria opressão tende a assumir. Portanto, tendemos a desconfiar muito de qualquer tipo de argumento que pressupõe que as perspectivas de certas pessoas são mais legítimas do que as de outras, e muito menos, universalmente verdadeiras. O problema óbvio com esse argumento é que, se o levarmos à sua conclusão lógica, isso significaria que não haveria base para afirmar que alguém estava sendo oprimido (ou mesmo tratado injustamente), para começar. Ninguém realmente quer argumentar que a perspectiva de um estuprador é tão legítima quanto a de sua vítima, ou que a perspectiva de um mestre é tão legítima quanto a de seu escravo. Portanto, a solução usual é apelar para alguma noção de relativismo cultural: sim, é possível argumentar que

(*kaumaha, koikoi*), hitita (*siyyaizzi, siyezzi, siyait*), japonês (*osaetsukeru, yokuatsu-sur*), malaio-indonésio (*tekan, mameras, tindas, tindih*), mongol (*darulal(ta) / daruldug-a*), nepalês (*thichnu*), nuer (*mieet*), taiwan (*q/m/ezetj*), persa (*sarkoob*, lit. “cabeça pressionada para baixo”), quíchua (*nityi*), sânscrito (*avapídita*), shona (*udzvinyiriri*), somali (*cadaadid*), tâmil (*nerukku/nerukkam* e outras construções da raiz *neri*, também dravídiana *arepuni, arepini, areyuni, arevun*, “triturar ou oprimir”), tswana (*patikèga*), turco (*baski, ezmek*), tuscarora (*turiye*), vietnamita (*dé nàng, su dàn áp*) e zulu (*cindezelá*). As aparentes exceções são interessantes em si mesmas: línguas nativas norte-americanas e australianas, por exemplo, geralmente não parecem ter termos glosados como “opressão” de qualquer tipo. Nem a maioria falada por povos tradicionalmente apátridas. As línguas africanas são uma mistura: na África, as palavras traduzidas como “opressão” nos dicionários parecem ter a mesma probabilidade de vir de termos para injustiça ou humilhação do que “pressão para baixo”.

temos uma categoria “estupro” ou “escravidão” pela qual podemos fazer julgamentos morais, o argumento é: os Nuer, ou os Nambikwara, têm categorias diferentes. Eles vivem em um universo moral e conceitual diferente, e quem somos nós para dizer que o nosso é intrinsecamente mais legítimo? Politicamente, em geral isso leva a uma espécie de compromisso desconfortável: embora poucos antropólogos neguem que fenômenos que normalmente descreveríamos como “estupro” ou “escravidão” são, de fato, males, onde quer que sejam praticados, eles também tendem a insistir que impor nossas próprias definições em outro contexto cultural é um mal ainda maior, especialmente se nossos julgamentos forem respaldados (como tantas vezes acaba acontecendo) pela força das armas.³

Na prática, isso parece razoável. Pelo menos desde o século XIX, com a abolição do comércio de escravos pelos britânicos, os impérios coloniais têm sido em grande parte justificados pelo que hoje chamaríamos de “intervenção humanitária”. Isso, certamente, acontece ainda mais nos dias de hoje. No entanto, adotar tal posição leva a um problema conceitual significativo, embora, em grande medida, despercebido. Para afirmar que “os Nuer” vivem em seu próprio universo moral e conceitual, estamos necessariamente assumindo que “os Nuer” de fato existem: ou seja, que existe um conjunto relativamente coerente de ideias e princípios que podem ser identificados e descritos como pertencentes aos Nuer e sistematicamente comparados com os nossos.⁴ Isso implica entidades delimitadas, o que é um problema, mas ainda mais, significa que mesmo após ter decidido quem são os Nuer, você não está assumindo todas as perspectivas Nuer como igualmente legítimas, já que, afinal, será quase impossível encontrar qualquer afirmação com a qual todas as pessoas que você identificou como “Nuer”, concordem. Como resultado, todo o projeto do relativismo cultural depende da capacidade de identificar estruturas de autoridade e, portanto, certos indivíduos que, mais do que outros, podem falar legitimamente pelos Nuer como um todo. Mas aqui está o dilema lógico. Com base em que critérios essas autoridades devem ser identificadas? Não podemos empregar “concepções Nuer” de autoridade, porque, até que se identifique quem são essas autoridades, não há como saber quais são essas “concepções Nuer”. Quer gostemos ou não, o relativista tem que usar algum tipo de critério externo. O resultado paradoxal é que, se alguém assumir uma posição consistente de relativismo cultural, a autoridade é a única coisa que *não pode* ser tratada de forma relativista.⁵ O relativista clássico tem de assumir que todas as culturas ou sociedades têm estruturas de autoridade semelhantes o suficiente para ser identificadas por

³ Claro que não sou o primeiro a discutir esses dilemas. Para algumas reflexões análogas de uma perspectiva feminista, veja Hodgson (1999) e Jackson (1995). Outros fizeram observações semelhantes sobre formas pós-modernas de relativismo: assim, Maschia-Lees, Sharpe e Ballerino Cohen (1989: 27) citam a observação de Nancy Cott de que uma abordagem feminista, motivada por um projeto político de oposição à opressão das mulheres, é difícil de manter se desconstruímos a própria categoria de “opressão” – ou mesmo de “mulheres”.

⁴ Isso também levanta o problema talvez ainda mais espinhoso de quem somos “nós”, mas deixarei isso para ser abordado, pelo menos brevemente, no ensaio “Nunca houve um oeste” (Graeber, 2007b).

⁵ Segue-se que pode ser possível argumentar que os Nuer carecem de qualquer equivalente às nossas instituições de religião ou família, mas não seria possível dizer que carecem de qualquer concepção institucional de autoridade, porque, caso contrário, “os Nuer” não existiriam.

um observador externo e, além disso, que essas estruturas são intrinsecamente legítimas. As implicações políticas são, para dizer o mínimo, perturbadoras.

Parece que estamos presos, então, entre três escolhas quase igualmente ruins. Ou relegamos a nós mesmos a autoridade para determinar o que é certo e errado em todos os lugares do mundo, ou relegamos a nós mesmos a autoridade para determinar quem detém autoridade legítima em todos os lugares do mundo, ou desistimos de fazer julgamentos morais de qualquer tipo.

Será que as coisas realmente podem ser assim tão sombrias? Parece-me que há uma saída. Ela começa com o reconhecimento de que há dois problemas aqui – um problema conceitual e um problema político – que seria bom não confundirmos. Afinal, não há nada intrinsecamente opressivo no universalismo. Se um budista tibetano como o Dalai Lama reivindica o direito de fazer julgamentos sobre os Estados Unidos com base no acesso privilegiado às verdades espirituais universais, os estadunidenses raramente sentem que estão sendo vítimas de uma terrível injustiça. Alguns podem achar inspirador, outros podem achar ridículo: mas, provavelmente, ninguém se sentirá particularmente oprimido. Isso ocorre porque o Dalai Lama não detém poder sobre eles. O verdadeiro problema, parece-me, não está no mero fato de julgamentos universalistas, mas sim na existência de um aparato global de controle burocrático, respaldado por toda uma ampla gama de formas de violência, física e econômica, que pode impor esses julgamentos: seja impondo-se diretamente, seja reservando-se o poder de reconhecer quais grupos são legítimos e quem são seus legítimos representantes, em qualquer lugar do mundo. Se aceitarmos que tal aparato é inevitável, então sim, temos pouca escolha a não ser nos angustiar com os dilemas morais gerados por ele. Mas há uma alternativa: podemos perguntar o que seria necessário para eliminar totalmente essas estruturas coercitivas. Fazer isso significaria fazer um conjunto muito diferente de perguntas. Em primeiro lugar, com qual fundamento se pode considerar essas estruturas intrinsecamente ilegítimas? É aqui que a existência de termos como *tsindriana* se torna tão importante, porque demonstram que não apenas a autoridade é sempre contestada em todos os lugares – mas ainda mais, porque sugerem que as formas pelas quais ela é contestada, até mesmo através de metáforas populares e imagens, muitas vezes são surpreendentemente semelhantes. Eles oferecem a possibilidade de que, mesmo que não exista um consenso sobre tais questões agora – embora provavelmente não haja nada sobre o qual todos na Terra atualmente concordem – ao menos existe a *possibilidade* de tal acordo no futuro. Afinal, o que há de mais essencial nos seres humanos, não é o que são em determinado momento, mas no que têm a capacidade de se tornar.

Neste ponto podemos voltar, penso eu, ao problema conceitual: só que agora penso que ele parece algo diferente. Uma vez que admitimos que as estruturas de autoridade são contestadas em todos os lugares, e que os termos da contestação são pelo menos próximos o suficiente para que todos possamos começar a conversar uns com os outros, o que fazemos com o fato de que um termo malgaxe como *tsindriana* e um termo em inglês como *opression* são extremamente diferentes em muitos aspectos? Como termos semelhantes em outros lugares, eles se baseiam em certas metáforas aparentemente universais – ou universalmente compreensíveis: a sensação de ser sufocado, esmagado,

moído, sobrecarregado, lutando sob um peso pesado. Mas eles falam tão poderosamente, até porque se valem de imagens que são extraordinariamente específicas. Para o estadunidense típico, “opressão” pode evocar imagens de filmes sobre serviços medievais ou a construção de pirâmides egípcias, memórias pessoais de maus empregos, professores de ginástica, auditores fiscais, retórica radical estridente e bastante tola ou noites de verão quentes e abafadas. Essas imagens, por sua vez, tendem a revelar toda uma série de suposições sobre a natureza da liberdade, da autonomia, da justiça e do indivíduo, cada uma com infinitas associações concretas particulares. Um Malgaxe usando o termo *tsindriana* estaria evocando um leque totalmente diferente de associações históricas e pessoais. É a vivacidade de tais associações que dá a essas palavras seu poder quase visceral; mas, ao mesmo tempo, sua especificidade faz parecer um pouco absurdo sequer pensar em usá-los como termos de análise social.

O que quero neste ensaio é começar a ponderar sobre como sair desse problema examinando com mais cuidado o termo malgaxe *tsindriana*. Não para rejeitar propositalmente qualquer noção de relativismo, mas sim, para pensar em como poderíamos desenvolver uma outra noção sem as mesmas implicações autoritárias. Isso significa desvendar parte da densa constelação de ideias, imagens e práticas morais que cercam o suportar fardos, a experiência de ser esmagado por pesos pesados e como elas são vistas como suporte para a legitimidade de diferentes formas de autoridade. Acredito que Madagascar seja um lugar particularmente apropriado para começar, porque o leitor não malgaxe provavelmente achará grande parte do contexto cultural mais amplo profundamente estranho e exótico. Examinaremos pressupostos muito diferentes sobre a natureza da família, do governo e das práticas espirituais que, nesses aspectos em particular, são provavelmente muito diferentes dos nossos. Mas isso, é claro, está de acordo com um dos pressupostos fundamentais da antropologia: que, se desejamos compreender o que todos os seres humanos têm em comum, é apropriado que começemos com casos que nos pareçam totalmente desconhecidos.

Vou utilizar material coletado principalmente da província de Antananarivo, nas terras altas de Madagascar, uma área historicamente conhecida como Imerina. A maior parte vem de uma região de Arivonimamo onde morei e trabalhei entre 1990 e 1991. Naquela época, aquele não era um lugar onde houvesse muita opressão. As pessoas lá eram, certamente, muito pobres. No entanto, quase nenhum adulto de qualquer sexo havia passado um período prolongado de sua vida trabalhando sob a direção de qualquer outra pessoa, e o controle estatal era praticamente inexistente. Por outro lado, nem sempre foi assim e as pessoas tinham plena consciência disso. O estado do século XIX se baseara em uma combinação de trabalho forçado de corveia e escravidão que a maioria das pessoas percebe atualmente, como a própria definição de opressão; sinais desse estado estavam presentes em todos os lugares. O mesmo aconteceu com o regime colonial francês, que a maioria considerava ainda pior. Todos se viam cercados pelos vestígios de regimes opressivos por todos os lados, e vivendo em uma paisagem que em grande parte havia sido criada por estes regimes. Como resultado, grande parte de Madagascar, algumas formas de autoridade eram vistas como inevitáveis, mas todas as formas de autoridade eram vistas como intrinsecamente problemáticas.

O corpo deste ensaio está dividido em três partes: a primeira a respeito da família, a segunda a respeito do reino do século XIX, a terceira sobre idiomas de pressionar e carregar na possessão de espíritos hoje. Só então voltarei ao problema do relativismo.

Parte I: Carregando fardos dentro do lar

Em malgaxe, é possível se referir a um irmão ou irmã de duas maneiras. Pode-se referir por meio do gênero (meu irmão, minha irmã...) ou pela ordem de nascimento: *zoky*, “meu sênior”, ou *zandry*, “meu júnior”. Quase nunca se faz referência a ambos ao mesmo tempo. Em parte, isso ocorre porque, quando se trata de questões de senioridade no âmbito da família, ou pelo menos entre os irmãos, o gênero não deve, a princípio, fazer diferença. Se os pais estiverem ausentes, por exemplo, o filho mais velho é considerado responsável pela casa. Se essa criança é um menino ou uma menina isso deveria ser irrelevante.

Em Madagascar, a relação de mais velhos e mais novos, *zoky* e *zandry*, é uma relação de hierarquia simples. Talvez esta seja a forma mais elementar de relação hierárquica. Também é frequentemente descrita como baseada em um princípio de responsabilidade mútua: é responsabilidade dos irmãos mais velhos falar por seus irmãos e irmãs mais novos em qualquer situação que requeira um certo grau de tato ou delicadeza. É responsabilidade dos irmãos mais novos carregar as coisas dos mais velhos. Daí o conhecido provérbio, *Manan-jandry, dia afak'olan'entina; manan-joky, dia afak'olan-teny*: “se você tem um irmão mais novo, não terá problemas para carregar, se tiver um mais velho, não terá problemas com a fala” (Houlder, 1915: 1901; Cousins, 1963: 37; Camboué, 1909: 385).

Por volta da virada do século, um missionário católico enviado na área ao norte de Arivonimamo observou que esse princípio era levado tão a sério que muitas vezes levava a cenas que pareciam, aos olhos europeus, bastante irracionais. “Por volta dos dez anos”, escreveu ele, “as crianças começam a ajudar nas roças e nos campos de arroz carregando fardos e pacotes. O que é notável sobre a prática é que as cargas mais pesadas geralmente são atribuídas aos mais jovens” (Camboué, 1909: 385). Quase um século depois, observei algo muito parecido: muitas vezes é possível ver uma garota de dezesseis anos subindo a colina após uma manhã de capina nos campos de arroz, com sua irmã de dez anos lutando para carregar uma cesta atrás dela, ou um homem saudável de meia-idade voltando para almoçar seguido por um filho de doze anos carregando sua pá. De fato, alguns chegaram a dizer que é um tabu para um mais velho carregar tais ferramentas se um membro mais jovem da família fisicamente capaz de carregá-las estiver por perto (Ver Ruud, 1960: 25) – assim como seria impróprio para um jovem falar em uma assembleia de aldeia ou em um processo judicial se ele tivesse um pai ou irmão mais velho disponível para expor seu caso por ele. Ninguém que eu conhecesse em Arivonimamo iria tão longe. A maioria, mesmo no interior, insistia que essas regras rígidas eram em grande parte coisas do passado; embora também não negassem que, na prática, os membros mais jovens da família geralmente acabavam carregando muito, e que se alguém realmente precisasse de

um porta-voz e perguntasse ao pai ou ao irmão mais velho, eles normalmente sentiriam que precisariam de uma desculpa muito boa para recusar.⁶

Pode-se pensar nas relações *zoky* (irmão mais velho) e *zandry* (irmão mais novo) como um “átomo de hierarquia” em dois sentidos, na verdade. Em primeiro lugar, porque falar sobre como irmãos mais velhos e mais novos devem se relacionar sempre foi uma das principais formas de falar sobre relações de superioridade e inferioridade em geral; em segundo lugar, porque foi crescendo dentro de famílias organizadas de acordo com essas linhas, que as pessoas em Imerina desenvolveram, ao longo das últimas centenas de anos ou mais, suas experiências mais elementares e profundamente enraizadas de como é estar dentro de relações hierárquicas.

Deixe-me dar um exemplo de cada.

Sempre que as pessoas falam sobre como *zoky* e *zandry* devem se comportar um com o outro, elas tendem a produzir declarações idealizadas, quase invariavelmente precedidas por alguma declaração no sentido de “claro, as crianças hoje em dia não fazem mais isso, mas em tempos ancestrais, era assim...”. Aparentemente, sempre foi assim. O primeiro relato de etiqueta doméstica que temos foi escrito na década de 1860 por um Merina cristão e reunido por um missionário britânico chamado Cousins em um livro chamado *Fomba Gasy* ou “Costumes malgaxe” (Cousins, 1963: 124-127), e começa exatamente da mesma maneira: “não há nada de que os mais velhos se queixem tanto quanto a falta de respeito à etiqueta entre os jovens de hoje”. O autor então apresenta um relato detalhado de como *zoky* e *zandry* devem se comportar adequadamente na presença um do outro (deixando um pouco ambíguo se ele está falando apenas sobre irmãos ou pessoas mais velhas e mais jovens em geral). O relato a seguir gira em torno de três princípios centrais, que podem ser resumidos da seguinte forma:

1) Altura.

Zandry nunca deve se colocar fisicamente acima de *zoky*, especialmente durante as refeições ou em outras ocasiões formais; nem suas camas podem ser colocadas mais altas que as dos mais velhos.

2) Prioridade.

Nas refeições, o mais velho deve comer primeiro. *Zandry* também não pode assumir a liderança ao caminhar em um caminho, mas devem seguir seu *zoky*.

3) Buscar e carregar.

O tabu mais extremo (*fady*), observa o autor, é enviar o *zoky* para buscar alguma coisa. Grandes desculpas são necessárias se alguém quiser pedir-lhes que passem algo à mesa. Se possível, a pessoa mais jovem deve garantir que seu *zoky* não tenha que carregar nenhum fardo. Se alguém, digamos, encontrar seu irmão ou irmã mais velho carregando algo na estrada, deve se oferecer imediatamente para pegá-lo. (Esta era uma obrigação, observa o autor. A responsabilidade de um pai ou irmão mais velho de falar por seu filho

⁶ Observo que o papel do gênero em tudo isso é ambíguo: embora, como eu disse, na maioria das questões de antiguidade entre irmãos, o gênero não deva realmente pesar, na realidade quase sempre o faz. Nesse caso, as irmãs mais velhas podem muito bem fazer com que seus irmãos mais novos carreguem as coisas para elas, mas, pelo menos em ocasiões formais, seria improvável que falassem por eles, a menos que fossem oradoras muito boas, ou muito assertivas, e nenhum homem sênior estivesse disponível.

mais novo, “se houver algo que precise ser explicado a alguém” é diferente; já que o *zoky* só precisa fazê-lo se o *zandry* pedir especificamente).

O tema de carregar fardos, no entanto, ressoa por toda parte. Este é do texto original:

Também era costume dos antigos de irmãos, irmãs etc., comerem do mesmo prato. Assim que o *zoky* tivesse comido a parte maior, ele deixaria o resto para seu *zandry*, e quando o *zandry* hesitasse, dizendo “coma”, seu *zoky* responderia: “não, coma você, porque é você quem vai carregar as cestas” (Cousins 1960: 124).

Agora, como eu disse, tudo isso é antes uma idealização. Na prática, tais regras sempre tendem a se aplicar a certos contextos e a certas pessoas mais do que a outras. É difícil imaginar que mesmo a família mais rigorosa manteria um olhar constante sobre uma criança de cinco anos para garantir que ela nunca se sentasse com a cabeça mais alta do que sua irmã de dez anos. Na verdade, se os Malgaxe de 1860 fossem algo parecidos com os que eu conheci, em circunstâncias normais ninguém prestaria muita atenção em onde as crianças de cinco anos se sentavam. As regras de senioridade eram observadas principalmente em ocasiões mais ou menos formais – na verdade, pode-se dizer que uma ocasião “formal” era aquela em que as regras de senioridade eram rigorosamente observadas. E isso ainda era verdade entre as pessoas que eu conhecia. Os princípios de altura e prioridade eram quase totalmente ignorados na prática cotidiana, mas observados com cuidado nos momentos rituais. Em ocasiões levemente formais, tendiam a ser observadas de forma abreviada e alusiva: por exemplo, quando havia convidados em casas, na maneira como qualquer pessoa que se levantasse para sair da sala, sempre se curvava ligeiramente ao passar por aqueles que ainda estavam sentados; para indicar que ela sabia que realmente não deveria permitir que sua cabeça estivesse em uma posição mais elevada do que a cabeça de alguém mais velho ou de posição mais elevada do que a dela.

No entanto, esses princípios tinham um efeito significativo na experiência familiar inicial. A questão de buscar e carregar, por exemplo, mesmo entre as famílias relativamente instruídas e não muito tradicionais que bem conheci em Arivonimamo permaneceu extremamente importante, e certamente o era entre os agricultores do campo. A vida das crianças, pode-se dizer, passava por três grandes estágios. Durante o primeiro, antes de conseguirem andar, as crianças geralmente eram carregadas nas costas das mães ou na de alguma outra parente do sexo feminino. Assim que pudessem se mover por conta própria, no entanto, eram deixadas em grande parte por si mesmas. Podemos chamar isso de estágio de autonomia. Quando não estavam na escola, esperava-se que passassem seu tempo com outras crianças, que formavam uma espécie de comunidade autônoma dos jovens, vagando em grupos, aparecendo apenas ocasionalmente, principalmente na hora das refeições. Durante esse período – que dura até os oito ou dez anos – meninos e meninas eram tratados com muita indulgência e não se esperava que fizessem muita coisa em casa. Mas, assim que uma criança começava a andar, suas irmãs mais velhas e outras mulheres da casa também começavam a brincar de mandá-las buscar pequenos objetos – muitas vezes se divertindo bastante se a criança se afastasse ou se recusasse. Com o tempo,

as tarefas se tornavam mais sérias: era comum na cidade enviar crianças de seis ou sete anos para comprar coisas na loja, e a criança muitas vezes voltava triunfante, recebendo grande adulação se cumprisse a missão com sucesso. O termo usado para tal busca, *maniraka*, significa literalmente enviar alguém como enviado, agente ou representante (*iraka*), e é o mesmo verbo usado para tarefas domésticas mais sérias, como enviar meninas para buscar água ou substituir suas mães ou irmãs no carregamento de bebês, enviar meninos para carregar as ferramentas ou pacotes de seus pais, todas as quais também começam por volta das idades de oito a dez anos.⁷

Era nesta terceira fase, que uma criança começava a carregar fardos, que ele ou ela se integrava pela primeira vez no mundo adulto, com suas infinitas distinções de senioridade. A pessoa se tornava parte do mundo adulto, então, não apenas se sentando mais abaixo ou seguindo atrás, mas especialmente seguindo atrás carregando coisas pesadas na cabeça ou nos braços. Isso ocorria de uma forma que muitas vezes parecia fluída, até mesmo natural; as tarefas lúdicas se transformaram em verdadeiras responsabilidades, assim como a maneira inevitável pela qual os pais ou irmãos mais velhos falariam pelas crianças começava a adquirir um novo e mais formal significado à medida que os jovens gradualmente se tornavam mais capazes de falar por si mesmos. No final, até mesmo fora do ambiente familiar, carregar fardos podia ser visto pelo senso comum como um óbvio emblema de subordinação e algo naturalmente oposto ao poder da fala.

Claro que famílias reais sempre foram mais complicadas do que sugerem esses relatos idealizados. É preciso levar em conta o gênero e a geração, bem como a ordem de nascimento; e, além disso, existe o fato de que durante, digamos, a década de 1860, quando *Fomba Gasy* foi escrito, a maioria das famílias merina possuía escravos. Após várias décadas de guerras predatórias, o reino merina tornou-se o centro de um estado que, pelo menos em teoria, controlava toda Madagascar. Cerca de um terço da população passou a ser composto por escravos capturados nessas guerras, e a posse de escravos era tão disseminada que provavelmente apenas uma em cada três famílias não tinha acesso ao trabalho escravo. Isso começou a acontecer ao mesmo tempo em que as escolas missionárias foram introduzidas, como parte de um plano governamental maior para construir as bases de um estado moderno e burocrático.

As maiores famílias com o maior número de escravos compunham o próprio aparato do estado: a maioria dos homens dessas famílias eram oficiais do exército Merina, ou funcionários do governo (que também detinham patente militar) – e se tornaram pilares na igreja protestante. Suas esposas e filhos formavam uma classe ociosa que, a menos que se envolvessem nas escolas ou no governo, geralmente não faziam

⁷ É um termo, então, que pode ser usado tanto para enviar alguém para ser seu porta-voz, quanto para enviar alguém para carregar suas coisas. No século XIX, por exemplo, os representantes reais eram sempre chamados de *iraka* do rei, que naquele contexto significava “porta-vozes”, que levavam suas palavras. Às vezes, eram literalmente mensageiros, mas o mesmo termo era usado para aqueles delegados para tomar decisões em nome do rei. Era também a única maneira real na linguagem da época em que as pessoas falavam livremente sobre relações de comando, de dar ordens às pessoas. A palavra *baiko*, que significa literalmente “comando”, existia na época, mas se referia principalmente a comandos militares; uma vez que o último era dado geralmente em línguas estrangeiras, significando por extensão, “palavras estrangeiras”.

absolutamente nada. “Eles têm todas as suas necessidades atendidas por escravos” observou um missionário quaker, “suas camas são feitas, suas roupas são lavadas, sua comida é cozida e até mesmo cortada para eles, então não há muito o que fazer a não ser comer e ficar sentado fofocando” (Ratrimoharinosy, 1986: 202). Esse era o estrato com o qual os missionários europeus estavam mais familiarizados, do qual o autor quase certamente derivou nossa passagem anterior sobre etiqueta.

Eram os apoiadores mais entusiásticos dos missionários, mas estes achavam muitos de seus hábitos desconcertantes. Muitos comentavam sobre como os membros dessa classe nunca apareceriam em público carregando qualquer coisa remotamente parecida com um fardo. James Sibree do *London Missionary Society*, LMS, escreveu:

Parece estranho para os Malgaxe ver nós, europeus, caminhando por curtas distâncias desacompanhados de um servo ou algum criado; pois nenhum Malgaxe livre, homem ou mulher, pensaria em ir para o exterior sem pelo menos um seguidor em seus calcanhares... Portanto, novamente, nenhum Malgaxe respeitável carregaria consigo qualquer pequeno artigo, como uma Bíblia ou hinário; isto deve ser feito por um menino ou menina escravo que os segue: e eles se surpreendem ao nos ver carregando um mapa ou rolo de desenhos quando vamos para nossas escolas ou catequese (Sibree, 1880: 183).

Joseph Sewell, da *Society of Friends* (Quakers), também observou como era “ridículo” aos olhos dos observadores estrangeiros ver “damas seguidas na rua por um escravo segurando algo trivial como um guarda-chuva ou uma bíblia... Até as crianças em idade escolar terão um pequeno escravo para carregar seus livros e lousas.” (1867: 11)

Agora, como eu disse, esses autores estão descrevendo um meio social particular.⁸ Igrejas e escolas eram (então como agora) lugares para os mais abastados fazerem uma exibição de riqueza. Mas suspeito que haja algo mais acontecendo nessas descrições do que mera exibição ostensiva. Observe a natureza dos objetos que estão sendo carregados: Bíblias, hinários, mapas e rolos de desenhos, livros escolares e lousas. Eram todos objetos que incorporavam, em um sentido ou outro, o poder das palavras.⁹ O governo malgaxe via as missões e as escolas missionárias principalmente como meios para adquirir tecnologias de aparato burocrático: as listas e livros-caixa, registros e correspondências que os capacitariam para tornar seu reino um estado “moderno” eficaz. Objetos de aprendizado verbal tinham um lugar particular como emblemas de poder. Suspeita-se que os

⁸ Como que para enfatizar o ponto, Sibree continua a passagem acima citada, acrescentando: “Há um grande respeito pela senioridade entre os Malgaxe, de modo que, se dois escravos que são irmãos vão viajar, qualquer carga deve ser carregada pelo mais novo, pelo menos até onde suas forças permitirem” (1880: 183). A suposição óbvia é que, se dois irmãos que não são escravos partem em uma viagem, não há dúvida de que nenhum deles terá que carregar nada.

⁹ Um guarda-chuva: um luxo importado, identificado com estilos de comportamento ocidentais, é a única exceção.

paroquianos do reverendo Sibree (1880) não teriam sido tão rápidos em comentar sobre a impropriedade de carregar, digamos, um pincel de barbear, um martelo ou um ukulele.

Mais uma vez, então, temos uma oposição explícita entre carregar fardos e o poder da palavra.

Como a maioria dos homens nesse período passava a maior parte de seu tempo prestando serviço governamental (ou tentando evitá-lo), a presença ou ausência de escravos afetava principalmente as cargas de trabalho de mulheres e crianças, que faziam a maior parte do trabalho doméstico e agrícola. Em contraste com as mimadas senhoras cristãs que não se dignavam a carregar sequer suas próprias sombrinhas, outro missionário se queixa de que, “nos lares pagãos” (palavra muitas vezes usada como sinônimo de “pobre”), a esposa é muitas vezes “considerada pelo marido à luz de um escravo superior” e terrivelmente sobrecarregada (Haile, 1893: 8). Após a abolição da escravatura em 1895, grande parte da ênfase antes colocada na responsabilidade dos filhos de carregar fardos parece ter sido reorientada para as mulheres: quando as pessoas da cidade hoje em dia pensam no povo atrasado do campo, uma das imagens estereotipadas é a da esposa obediente com uma cesta na cabeça seguindo atrás de seu marido aliviado. De fato, ocasionalmente testemunhei essas cenas na zona rural de Imerina – na verdade, até mesmo algumas das minhas amigas mais instruídas da cidade ocasionalmente se ofereciam para carregar minhas malas para mim, insistindo que era um trabalho propriamente feminino (elas nunca insistiam muito) – mas, de fato, há tantos princípios em jogo que, na prática, há muito espaço para ajustes e negociações. Deveria uma irmã mais velha carregar as coisas de seu irmão? Certamente não; ele deveria carregar as coisas dela – isto é, se for o tipo de coisa que seria apropriado para um homem carregar. E se a esposa for mais velha que o marido? Bem, ela não deveria ser mais velha que o marido. Mas às vezes acontece: e se ela for? Isso dependeria da família...

Parte II: Trabalho emblemático e o reino do século XIX

O estado, como sempre se observou, tende a construir sua própria legitimidade ao se valer do idioma da família, apropriando-se de pedaços e elementos de rituais ou simbolismos familiares. O estado de Merina não foi exceção (Bloch, 1989). Se observarmos a estrutura dos reinos tradicionais nas terras altas, e particularmente a organização das obras públicas, descobriremos uma atenção meticolosa para que tipo de pessoas têm que carregar que tipos de objetos – embora, como veremos, que carregar fardos neste nível era contrastado frequentemente com os poderes da fala assim como com os poderes da criação material.

Os reinos foram organizados em torno de uma figura chamada *Andriana*, que significa soberano ou rei. Cerca de um terço da população livre também era considerada *andriana*, seja porque eles poderiam reivindicar descendência da linhagem real, ou porque seus ancestrais foram elevados ao status de *andriana*, por causa de algum ato heroico de devoção ou auto sacrifício em nome da realeza. No século XIX, havia sete ordens de *andriana*, com a família imediata do soberano no topo; na parte inferior havia grupos de descendentes locais dificilmente distinguíveis de seus *hova*, ou equivalentes “plebeus”. Maurice Bloch se refere a todos esses grupos como *deme*; cada um ocupava seu próprio

vale e rede de plantações de arroz em terraços em meio à vasta extensão montanhosa no planalto central de Madagascar. Os *hova* eram definidos como pessoas que deviam alguma forma de trabalho – *fanompoana*, ou “serviço” – ao rei. Havia outros grupos, como o *Mainty Enin-Dreny*, que eram guerreiros reais especializados. Finalmente, os escravos não tinham grupos de descendência próprios e não realizavam *fanompoana* para o rei (na verdade, qualquer um que pudesse provar que havia prestado serviço real era automaticamente alforriado), mas, ao contrário, cumpriam as ordens de seus donos.

Todo o sistema era construído em torno do serviço. O status de cada um dos deme era geralmente determinado pelo tipo particular de serviço que prestava à família real. Isso era particularmente verdadeiro antes da chegada dos missionários e conselheiros militares britânicos na década de 1820 e do rei Radama I começar a usar o princípio do *fanompoana* como base para a criação de um estado modernizante. Como nossas fontes históricas também começam nessa época, é um pouco difícil reconstruir exatamente o que “serviço real” realmente significava no século XVIII, quando Imerina ainda estava dividida em dezenas de principados em guerra. Embora, em teoria, um rei local pudesse exigir quase tudo de seus súditos, parece que a capacidade de um governante de extrair bens e serviços de grupos que não viviam nas imediações de uma residência real era bastante limitada. Esses serviços prestados giravam em grande parte ao redor do que consideramos tarefas ceremoniais, como construir e reconstruir palácios e túmulos reais, ou participar do ritual anual de Ano Novo. Durante tais eventos, cada deme geralmente recebia um conjunto muito específico de tarefas, que marcavam seu status, como parte de um grupo de trabalho mais genérico. É importante ter em mente que, com exceção de um punhado dos *andriana* mais exaltados, quase todos esses grupos eram notavelmente semelhantes nos termos de como ganhavam a vida: todos dedicavam a maior parte de suas energias à agricultura no verão, e ao artesanato ou ao pequeno comércio na entressafra agrícola. Era o que se fazia para aquele rei que determinava sua posição no reino como um todo e, portanto, tais tarefas podiam ser chamadas de “trabalhos emblemáticos”, que definiam a natureza de cada grupo, e de que tipo de pessoas realmente eram.¹⁰

Os *andriana* não estavam totalmente isentos do serviço real; mas seus serviços tendiam a se concentrar em algumas tarefas relativamente privilegiadas. Por exemplo, a construção e reparação de túmulos reais era uma tarefa tão exaltada que apenas os *andriana* e alguns grupos *hova* de alta estirpe teriam o privilégio de participar. Os relatos malgaxe (mais uma vez, escritos na década de 1860: Callet, 1908: 260-2, 267, 1213-14) dividiram as tarefas em duas grandes categorias. A primeira eram atos de produção: a própria elaboração do túmulo e a fabricação dos objetos que seriam colocados em seu interior. Essas tarefas eram monopolizadas por *andriana*. As ordens dos Andriamasinavalona e Andriantompokoindrindra, por exemplo, forneceram os pedreiros e carpinteiros que

¹⁰ A noção de “trabalho emblemático” pode ser comparada à ideia de Barth de “diacríticos” étnicos (1969), onde uma ou duas características aparentemente menores podem se tornar a referência para distinguir grupos sociais de outra forma sobrepostos ou semelhantes. A situação na Imerina do século XVIII lembra a definição de casta de Hocart (1968, 1970: 102-127; Quigley, 1993), onde a natureza de cada casta é determinada pelo trabalho que fazem para o rei. O sistema merina é algumas vezes descrito de fato como um sistema de “castas” (ver Bloch, 1977).

construíram o túmulo propriamente dito; os Andrianandranado forneceram os ferreiros que fizeram o enorme caixão de prata em que os reis eram enterrados e, mais tarde, fizeram o telhado de zinco da tumba; as mulheres das ordens de Andriamasinavalona e Zazamarolahy teciam os tapetes que seriam pendurados nas paredes internas; outros três grupos eram responsáveis por fornecer as mortalhas de seda usadas para envolver os mortos (Callet, 1908). O segundo conjunto de tarefas sempre foi formulada como questões de “carregar” coisas; especialmente, carregando os tapetes esfarrapados e outros entulhos de dentro de um túmulo quando ele era aberto ou reparado, e reunir e transportar os cestos cheios de barro vermelho que foram usados para selá-lo depois (Callet, 1908: 164, 307, 490, 534- 5, 812-3). Essas tarefas nunca eram atribuídas aos *andriana*, mas sempre aos *hova*.¹¹

Esta distinção também se aplica a todos os tipos de outras tarefas. Em tais momentos rituais, os *andrianas* eram definidos como o tipo de pessoas que produzem coisas; os plebeus, como aqueles que trazem e carregam. Às vezes, essas tarefas emblemáticas vazavam para contextos mais amplos. Os Andrianandranado, por exemplo, a ordem de *andriana* que fornecia os ferreiros para os rituais da realeza, também produzia todos os objetos de ouro e prata usados na corte. Como resultado, eles eventualmente conseguiram obter um monopólio formal na arte de trabalhar com ouro e prata em todo o reino merina. Durante o século XIX, outros ramos desta mesma ordem forneciam praticamente todos os latoeiros e grande parte dos ferreiros qualificados da capital.¹² Outros grupos eram famosos por outras especialidades. Via de regra, os *andriana* eram vistos como produtores, fabricantes; essa era sua identidade básica na estrutura do reino, um fato que foi talvez mais claramente revelado quando, em 1817, os enviados britânicos pediram ao rei Radama I que escolhesse um punhado de meninos de seu reino para estudar ofícios artesanais na Inglaterra. Todos os jovens escolhidos pelo rei eram *andriana*.

Não tenho certeza se algum estudioso estrangeiro já chamou a atenção para a conexão entre *andriana* e produção industrial e artesanal antes, provavelmente porque parece muito estranho ver “nobres” como produtores industriais.¹³ Embora talvez seja mais fácil conceber se alguém vê o estrato privilegiado como monopolizando os poderes da criatividade. Os nobres falavam primeiro no conselho e eram vistos como os mestres da oratória e da fala poética (Domenichini; Domenichini-Ramiaramanana, 1983). Eles também criavam os mais belos objetos.

O rei Andrianampoinimerina, que unificou o país no final do século XVIII, usou de seu direito de exigir *fanompoana* para mobilizar a mão de obra para recuperar milhares de hectares de pântanos. O rei Radama e seus sucessores no século XIX expandiram o

¹¹ Um grupo de ex-*andriana*, de status um tanto ambíguo, teve o privilégio especial de fornecer uma mortalha de seda nessas ocasiões. Outro grupo de status ambíguo semelhante teve o privilégio de realmente “carregar” o corpo real para ser colocado na tumba – a forma mais exaltada de carregar, mas ainda não relegada a um grupo considerado parente real. Estes são os mais próximos que se tem de exceções.

¹² As tradições orais que reuni em torno de Arivonimamo insistiam que os Andrianamboninolona, a ordem *andriana* classificada imediatamente acima deles, eram famosos como ferreiros.

¹³ Pode-se arriscar a seguinte formulação: a produção de objetos e palavras é domínio de *andriana*; carregar e construir o dos *hova*; para os *Mainty Enin-Dreny*, em sua qualidade de guerreiros reais, é relegado à esfera da destruição.

direito de exigir *fanompoana* para incluir coisas como serviço militar, frequentações escolares e participação em todos os tipos de projetos industriais. A grande maioria dessas novas tarefas coube aos plebeus. Ainda assim, algumas tarefas permaneceram emblemáticas, no sentido de que eram vistas como definindo a essência da relação entre os súditos (*Hova*) e os soberanos (*Andriana*). Fontes que falavam de *fanompoana* de forma abstrata no século XIX tendiam a produzir uma lista notavelmente padronizada de tarefas emblemáticas – e a mesma lista reaparece como aquelas tarefas das quais os deme *andriana* eram especificamente isentos. Essas listas sempre enfatizavam quatro tarefas, geralmente na seguinte ordem:

1) *Manao Hazolava*, ou “arrastar árvores”. Como Imerina propriamente dita era em grande parte desprovida de madeira, era necessário formar equipes de trabalhadores para arrastar os imensos troncos necessários para as casas reais e paliçadas, desde os limites das florestas orientais até o centro do país. O direito de erguer os esteios centrais das casas reais era, novamente, um privilégio muito estimado.

2) *Mihady Tany*, ou “cavar a terra”. Isso se refere, principalmente, ao nivelamento e à construção de aterros para projetos de construção da realeza.¹⁴

3) *Manao Ari-Mainty*, ou “fazer carvão”. Na prática, isso envolvia principalmente o transporte de cestos de carvão produzido nas florestas orientais para a corte real na capital, Antananarivo.

4) *Mitondra Entan'Andriana*, ou “carregar a bagagem real”. Na maioria das vezes, isso envolvia o transporte de importações destinadas à corte a partir do porto de Tamatave, mas poderia incluir uma série de outras tarefas de transporte.¹⁵

O leitor, sem dúvida, notou que, em todos os casos, essas eram tarefas que, mais uma vez, centravam-se em arrastar ou carregar coisas pesadas – geralmente em cestos na cabeça. (O nº 2 pode parecer uma exceção parcial, mas qualquer um que já tenha participado de um projeto de escavação em grande escala sabe que a maior parte do trabalho, e geralmente a parte mais desgastante, envolve levantar e carregar cargas de terra deslocada.)

A ênfase em carregar fardos, é claro, tinha algo a ver com as condições físicas existentes. Imerina no século XIX carecia de animais de carga ou veículos com rodas. Também era notoriamente carente de estradas decentes. Como resultado, quase tudo tinha que ser movido por seres humanos, e muitas vezes com grande dificuldade. Mas a escolha dessas tarefas como paradigmas de *fanompoana* também se baseava claramente em um sentido mais amplo de que, tanto no reino quanto no lar, carregar coisas para alguém era

¹⁴ As fontes às vezes substituem “cavar terra vermelha” (*mihady tanimena*), em uma alusão óbvia à tarefa de “cavar terra vermelha” para túmulos reais, mencionada acima.

¹⁵ Isso segue a mesma ordem da lista fornecida por Standing (1887: 358), embora eu tenha deixado de fora a quinta categoria de Standing (construção e manutenção de estradas e pontes), uma vez que ela não aparece em nenhum relato em língua malgaxe. Para evocações da lista padrão em casos legais do século XIX, ver o Arquivo Nacional IIICC 365 f3: 111-112; IIICC37 f2 (Ambohitrimanjaka, 1893). Para obter listas padrão de isenções no *Tantara ny Andriana*, uma coleção de histórias malgaxe, consulte Callet (1908: 411 (Andriamamilaza), 545 (Antehiroka). Ver também entradas na *Firaketana*, uma encyclopédia malgaxe do início do século XX (Ravelojaona; Randzavola; Rajaona, 1937), para Ambohibato, Ambohimalaza, Ambohimirimo, Andriana e Antsahadinta.

emblemático de subordinação. De fato, no caso da realeza, o princípio foi levado ainda mais longe, porque membros da realeza e oficiais de estado não caminhavam longas distâncias. Como os visitantes estrangeiros, eles eram carregados para todos os lugares em liteiras erguidas nos ombros de carregadores treinados. Os carregadores reais eram uma classe de especialistas relativamente estimados, por direito próprio, com status semelhante ao dos guerreiros reais.¹⁶ Figuras importantes da corte, ou nobres locais, tendiam a manter seus próprios carregadores especialmente treinados, que geralmente formavam um corpo de elite entre seus escravos. Na verdade, havia uma espécie de ironia em sua posição: uma vez que pessoas livres eram definidas como aquelas que serviam (isto é, carregavam coisas) para o rei, e escravos, como aqueles que faziam este serviço para cidadãos particulares. Para os mercadores europeus era quase impossível recrutar os Malgaxe nascidos livres como carregadores, fosse para carregar liteiras ou, mais importante, fosse para transportar mercadorias pelas difíceis estradas que levam da capital aos portos da costa marítima. Somente os escravos estavam dispostos a fazer esse trabalho. Com isso, muitos escravos acabaram numa posição econômica surpreendentemente vantajosa, trabalhando independentemente de seus proprietários (a quem eram obrigados a entregar apenas uma certa parcela de seus rendimentos), formando guildas semi-corporativas que acabaram dominando o transporte terrestre de mercadorias, conduzindo o comércio em grande parte de Madagascar e, como resultado, garantindo salários muito altos (Campbell, 1981). Esse padrão de transformar a subordinação extrema em poder prático é algo que veremos se repetir várias vezes.

A ambivalência de “carregar”

Até agora, a imagem que tenho apresentado tem sido bastante simples. As crianças merina aprendem sobre a natureza da hierarquia em grande parte através da experiência de carregar fardos pesados – sendo literalmente “oprimidos”, pressionados pelo peso de objetos equilibrados em suas cabeças, costas ou ombros – objetos que, significativamente, pertencem a outra pessoa.¹⁷ Dentro da estrutura do reino como um todo, tais tarefas tornaram-se emblemáticas de subordinação. Nestes casos, a experiência de compressão física pode ser colocada em contraste com as formas pelas quais alguém poderia se expandir ou se estender no mundo: produzindo palavras (se alguém for um *zoky*) ou objetos (se alguém for um *andriana*) que podem então ser separados de seu criador e influenciar outros.

Provavelmente, a diferença é sobretudo uma questão de ênfase. Nas residências, quando um homem trabalha numa forja ou uma mulher tece, geralmente é a pessoa mais velha que realmente fabrica o objeto, enquanto os mais jovens correm pra lá e pra cá carregando suprimentos. E quando os reis reuniam seu povo para comunicar decisões ou expedir permissões para iniciar algum projeto (por exemplo, arrastar árvores para construir um novo palácio), eram os Andriamasinavalona e Andriantompokoindrindra –

¹⁶ Eles foram referidos em documentos reais como *alinjinera* ou “engenheiros”.

¹⁷ Tradicionalmente, essas coisas são de gênero: as mulheres carregam objetos na cabeça ou nos quadris; homens nas costas ou nos ombros.

as mesmas ordens que tinham o privilégio de construir de fato os túmulos reais – que tinham também o privilégio de serem os primeiros a responder às palavras reais. Ao fazer isto, eram vistos como porta-vozes do reino como um todo, de maneira muito semelhante a um *zoky* que pode falar por seu *zandry* (Callet, 1908: 288). E, claro, como já vimos, quer a identificação do status de elite com o controle das palavras fosse ou não proeminente na organização formal do reino, ela com certeza emergiu posteriormente naquele século, com a disseminação do cristianismo e das escolas missionárias.

Além do mais, a imagem de carregar fardos traz consigo uma certa ambivalência. No uso comum, por exemplo, “carregar” nem sempre significa subordinação. Às vezes significa exatamente o contrário. A palavra *mitondra* não significa apenas “trazer” ou “carregar”; mas também “liderar”. Pode-se dizer exatamente com a mesma palavra que uma pessoa chegou “carregando uma pá” ou “liderando um destacamento de cem soldados”. A própria autoridade costuma ser mencionada como um fardo, de modo que alguém “carrega” uma certa responsabilidade, até mesmo um certo ofício. Governança ativa é uma questão de “carregar o povo” (*mitondra vahoaka*) e a palavra mais comum para governança é, de fato, um substantivo abstrato, *fitondrana*, que pode ser melhor traduzido como “a maneira de carregar”.

Tais expressões podem não ter um significado muito profundo em si mesmas, mas parecem se basear em um senso muito mais amplo de obrigação recíproca que, novamente, parece estar enraizado nas relações de hierarquia na família, que eventualmente tornaram-se centrais na maneira como as pessoas imaginavam suas relações com o estado.

No ambiente familiar, os deveres que uma pessoa tem para com os mais velhos são muitas vezes enquadrados em termos de uma espécie de reciprocidade. Ao falar na criação de filhos, a imagem de uma mulher carregando um bebê nas costas se tornou uma forma emblemática de trabalho, uma imagem que resumia todo o trabalho de cuidar, alimentar, vestir, limpar, ensinar e atender às necessidades de uma criança que os pais – e, claro, especialmente as mães – fornecem. As obrigações de apoio que os filhos adultos mais tarde devem a seus pais e ancestrais, por sua vez, podem ser coletivamente referidas como *valim-babena*: “a resposta por terem sido carregados nas costas”. Alternativamente, eles podem ser chamados de *loloha* ou *lolohavina*, “coisas carregadas na cabeça”. O termo foi usado como forma de se referir a qualquer responsabilidade de apoiar os outros, mas, particularmente, a obrigação de fornecer tecidos e outros presentes aos ancestrais falecidos quando seus corpos são retirados do túmulo para serem reenvoltos em cerimônias periódicas de *famadihana*, e para construir e reformar seus túmulos.¹⁸

Portanto, até agora temos uma reciprocidade do carregar: o trabalho de criar filhos é retratado como uma questão de carregar nas costas, é recompensado com o sustento dos próprios pais quando estão velhos, e de seus túmulos e corpos, após sua morte

¹⁸ Na verdade, como argumentei longamente em outro lugar (Graeber, 1995), essas cerimônias acabam tendo o efeito de infantilizar os ancestrais e tratá-los, por sua vez, como crianças pequenas. Também devo observar que minha discussão sobre obrigações mútuas de “carregar” deve muito de sua percepção às discussões sobre o assunto com Jennifer Cole (2001), cujo trabalho com o povo Betsimisaraka de Ambodiharina trouxe essas questões muito mais claramente do que o meu.

– essa manutenção, então, torna-se um fardo figurativo carregado nas cabeças de seus descendentes (ver Lambek, 2002; Cole, 2000: 319-20).¹⁹

Não é de surpreender que alguns documentos do século XIX realmente utilizem o termo *filolohavina*, “coisas carregadas na cabeça”, para se referir tanto às responsabilidades de alguém para com seus ancestrais quanto às responsabilidades de fornecer impostos e mão de obra ao estado. O que é particularmente interessante aqui é que, como resultado, as relações entre o povo e o governante eram muitas vezes representadas como de nutrição – e isso, literalmente. Talvez o termo mais frequentemente invocado nas discussões sobre a relação do povo com seu governante seja *mitaiza*, que literalmente significa amamentar, cuidar de uma criança ainda incapaz de cuidar de suas próprias necessidades (Rajemisa-Raolison, 1985: 909). Usado em um sentido mais amplo, pode significar nutrir, cuidar, e também criar um filho que não é seu. Na literatura do século XIX, o povo, ou seus representantes, sempre são representados nutrindo o rei. Este é outro aspecto do simbolismo real de Merina que tem sido amplamente ignorado na literatura histórica e etnográfica, aparentemente porque parece tão estranho. Ver um rei como uma criança pequena sendo amamentada por seus súditos é tão contrário à nossa imagem habitual de um governante patriarcal como o “pai de seu povo” que, à sua maneira, soa ainda mais estranha do que a ideia de “nobres” como produtores industriais.²⁰

Os plebeus que serviram como conselheiros reais, como aqueles que, a partir do reinado da rainha Ranavalona I, assumiram o controle efetivo do reino no papel de “ministros” reais, também eram sempre referidos nos textos malgaxe como *mpitaiza andriana*, “as amas do rei”. Entre os serviços rituais mais desejáveis devidos à realeza, muitos envolviam especificamente o cuidado de crianças reais: por exemplo, os *Antehiroka*, plebeus considerados a verdadeira população autóctone da planície de Antananarivo, tinham o privilégio de abençoar jovens príncipes durante as suas cerimônias de circuncisão, e os *Manendy*, um dos clãs guerreiros especializados, também eram os companheiros privilegiados das jovens princesas merina (Domenichini; Domenichini-Ramiaranana, 1980).²¹ Tudo isso era, em parte, simplesmente o reconhecimento de uma certa dependência: quem é carregado por uma outra pessoa, obviamente é dependente dela. De certa forma, reis que são alimentados pelo povo são também infantilizados.

Alguém poderia se perguntar o quanto disso foi simplesmente retórica e quanto teve algum efeito na prática. Provavelmente a resposta é que isso variou. No serviço régio, por exemplo, as tarefas consideradas particularmente legítimas centravam-se nas necessidades da própria casa real. Isso era verdade até mesmo – e particularmente – em tarefas espetaculares como arrastar troncos de árvores por quilômetros de campos, que sempre eram vistas como parte da construção ou reconstrução de residências reais. Outras

¹⁹ O livro de Lambek, *The Weight of the Past* (2002), contém uma análise detalhada de idiomas paralelos em um contexto social e político bastante diferente entre os Sakalava da costa oeste de Madagascar.

²⁰ Não que o tipo mais familiar de simbolismo estivesse totalmente ausente (ver Bloch, 1986). Uma expressão comum era “o rei é o pai do povo, mas o povo é pai e mãe do rei”.

²¹ Domenichini argumenta que tais grupos tinham uma *ziva* ou “relação de brincadeira” com a coroa. (Ver Hebert, 1958).

tarefas, como trabalhar em projetos industriais nacionais ou servir no exército, não eram vistas como legítimas da mesma forma e sofreram grande resistência. Várias pessoas conseguiram fazer reivindicações mais ou menos efetivas para a realeza com base em seu papel de “alimentar” e “cuidar” do rei ou da rainha. Por exemplo, os guardiões do *sampy* real (geralmente plebeus), ou “palladia” nacional, que formavam o que houve de mais próximo no reino de Merina de uma classe sacerdotal, também eram regularmente retratados como *mpitaiza andriana* (ver, por exemplo, Jully, 1899: 325; Domenichini, 1977). O mesmo aconteceu com as famílias de políticos e generais plebeus que, após o reinado de Radama, tornaram-se os governantes efetivos do estado. No entanto, quando tentaram utilizar o *fanompoana* para extrair mão de obra para seus próprios projetos pessoais, suas reivindicações foram tratadas como profundamente ilegítimas por aqueles convocados para cuidar de seu gado ou carregar suas mercadorias para o porto.

As facções populares também poderiam tentar jogar com a carta *mpitaiza andriana*. Um dos primeiros visitantes de Imerina, um comerciante de escravos francês chamado Nicholas Mayeur (1913), observou em 1777 como as representantes das mulheres de um reino se reuniam periodicamente para repreender o próprio monarca – Andrianamboatsimarofo – como se ele fosse uma criança bagunceira, ordenando-lhe, por exemplo, a parar de beber rum e baixar os impostos. Quando o rei Radama I instituiu um exército permanente em 1822 e declarou que metade dos jovens do reino deveriam ser recrutados pelos militares, e terem os cabelos cortados curtos como indicação de status, muitas mulheres, alegando serem “babás” do rei (Ellis, 1838; Larson, 2000: 240-253), fizeram um protesto similar. Mas as coisas não correram muito bem. Radama era conhecido por seu desprezo pelas instituições tradicionais e por recorrer à força bruta. Ele mandou os soldados encarcerá-las por dois dias sem comida e humilhou as líderes antes de mandá-las para casa.

No entanto, exatamente a mesma imagética foi observada no que foi, certamente, o protesto mais dramático do século XIX – na verdade, pode-se pensar nele como uma espécie de revolta – a eclosão do *Ramanenjana*, a “mania da dança” de 1863 (Davidson, 1889; Raison, 1976).

Devo explicar aqui que uma das imagens mais dramáticas do poder real – uma que parece ter causado um profundo impacto no imaginário popular – foi o arrebatamento de pessoas para carregar bagagem real durante as saídas da corte. Aparentemente, isso foi em particular desastroso durante o reinado da Rainha Ranavalona I (1828-1861). Sempre que a Rainha viajava para o exterior, levava toda sua corte e enormes quantidades de móveis e mantimentos, de modo que tinha que ser precedida por agentes convocando quase toda a população das aldeias vizinhas para trabalhos forçados. Essa era uma demanda muito ambivalente, já que, por um lado, carregar bagagem real era de fato um serviço pessoal à coroa e, portanto, visto como inherentemente legítimo; no entanto, os resultados geralmente eram catastróficos. Como os trabalhadores não eram alimentados e o grupo da rainha tendia a absorver todos os suprimentos disponíveis, centenas, senão milhares, morreriam de uma combinação de exaustão, fome e doenças. Após uma expedição real a Manerinerina em 1845, Raombana, o secretário da Rainha escreveu: “Nunca uma excursão de lazer produziu mais fome e morte” (Raombana, n.d.: 488).

Ranavalona era a esposa de Radama I e, mais tarde, sucessora no trono, estabelecida ali por vários proeminentes generais plebeus. Ela é famosa por expulsar missionários e outros estrangeiros do país, restaurando o *sampy*, mas ao mesmo tempo, mantendo o exército e o aparato burocrático criado por Radama. Seu reinado, na memória popular, é considerado o mais opressivo, entre a demanda infundada da *fanompoana* e o uso sistemático do teste do veneno para erradicar rebeldes e inimigos, reais e imaginários.

Quando ela finalmente morreu em 1861 e seu filho, Radama II, chegou ao poder, ele imediatamente tentou reverter quase todas as suas políticas, abandonando a maioria dos rituais da corte e permitindo que missionários estrangeiros e aventureiros econômicos de todos os tipos voltassem ao país. Em cerca de um ano, igrejas e plantações estavam sendo instaladas em toda a capital, as suspeitas populares resultantes, aparentemente, desencadearam um dos momentos mais famosos de resistência popular na história malgaxe. Milhares de pessoas em toda a Imerina – a grande maioria mulheres, e muitos escravos – começaram a ser afetados pelo que observadores estrangeiros descreveram como uma “mania de dançar”, uma “doença” conhecida como *Ramanenjana*. Era, na verdade, uma forma de possessão espiritual e, como era amplamente aceito que a única maneira de curar tal condição era permitir que o espírito emergisse, saísse dançando, músicos rapidamente apareciam para ajudar as vítimas – que logo começaram a se reunir em bandos e depois se dirigiam à capital. As possuídas afirmavam estar carregando a bagagem da falecida Rainha, que, segundo elas, estava voltando para a capital para castigar seu filho por abandonar suas políticas, abrir o país para estrangeiros e, principalmente, por reintroduzir o cristianismo.²² De certo modo, este incidente foi muito semelhante à revolta de 1822, que também ocorreu de uma maneira que o governo considerou quase impossível de ser suprimida. Diante de um exército de mulheres em transe cercando o palácio real, dançando e fazendo incursões periódicas em seus arredores, Radama II ficou paralisado de confusão. Ele permaneceu questionando seus conselheiros cristãos se estava testemunhando o apocalipse. No final, oficiais militares aproveitaram a ocasião para assassiná-lo e ordenaram que suas políticas mais censuráveis fossem revogadas: particularmente, as políticas que concediam aos estrangeiros o direito de comprar terras e outros ativos econômicos em Madagascar.

Em cada caso, observe a relação especificamente maternal entre as representantes do povo e o (homem) rei; a autoridade materna, que, ao menos em relação aos filhos do sexo masculino, sempre é considerada um tipo particularmente próximo e afetuoso, era a forma adequada para inverter as relações de poder. No segundo caso, as pessoas possuídas até mesmo se apresentavam carregando o fardo da Rainha: ao estilo clássico da possessão, transformando uma imagem de total subordinação e, por meio de uma espécie de jiu-jitsu dialético, convertendo-a em uma forma de ceder poder. Mas isso, por sua vez, acrescenta ainda mais uma complicação a um conjunto já complexo de princípios e imagens que

²² No caso da realeza, até mesmo a bagagem transportada para a rainha de certa forma participava da presença ou estima da rainha. Os carregadores reais, mesmo aqueles que carregavam jarros de água para o palácio, eram seguidos por um homem carregando uma lança alertando todos nas estradas diante dele para abrir caminho, dar um passo para o lado e remover seus chapéus como um gesto de respeito, assim como eles fariam se a própria rainha estivesse passando.

envolvem a autoridade na cultura merina. Vamos então, na próxima seção, analisar o fenômeno da possessão espiritual e da mediunidade como o encontrei na Imerina do século XX, para ver como todos esses princípios continuam a se desdobrar na maneira como as pessoas imaginam a natureza do poder político.

Parte III: Arivonimamo e seus médiuns espíritos

A cidade de Arivonimamo fica as margens da rodovia que segue a oeste da capital. A maior parte dela encontra-se em uma encosta extremamente suave. Como resultado, os carregadores da cidade desenvolveram um sistema único para transportar mercadorias. Qualquer pessoa que fique perto da estação de táxi próxima ao mercado, ou apenas observe da varanda de uma das casas que margeiam a rodovia, provavelmente verá uma carroça – ou talvez seja melhor descrito como um carroção muito grande – descendo colina abaixo a cada dez minutos aproximadamente. Quase sempre, esses carroções estão lotados de sacolas, caixas e pacotes de mercadorias de diversos tipos, com dois ou três jovens no comando – um guiando, e os outros simplesmente lá para curtir o passeio e ajudar no carregamento quando chegam. Quando estive lá, entre 1989 e 1991, esses carregadores eram quase invariavelmente “pessoas negras” (*olona mainty*) – descendentes de escravos do século XIX – exceto por um punhado de homens que por nascimento possuem um status um pouco mais elevado, e que por essa razão são considerados ainda mais marginalizados na sociedade: bêbados, desocupados, perdedores desajustados para qualquer ocupação decente. Por tudo isto, essas também são as únicas pessoas que se é possível ver regularmente se divertindo em público: descer a colina é um trabalho muito agradável, mesmo que aquelas mesmas pessoas depois tenham que arrastar os carroções para cima. Não é, de fato, muito difícil: como eu disse, é uma inclinação muito suave.

A estação de táxi fica em um pequeno quiosque perto do mercado, bem no centro da cidade, sempre cheia de vans e furgões carregando e descarregando. Este trabalho não era limitado apenas aos descendentes de escravos. Quase qualquer pessoa poderia ser membro da cooperativa de táxi. Esta era a tarefa mais simplória e fisicamente desgastante entre as de carregar coisas por aí – já que os homens que trabalhavam com os carroções, logo descobri, também estavam prontamente disponíveis para carregar fardos com as próprias mãos, por estradas vicinais e trilhas rurais difíceis –, constituindo uma classe à parte. O preconceito contra quem carregava coisas para viver, então, permanecia muito presente.

Foi ao lado desta mesma estação de táxis, numa fileira de pequenos restaurantes, parte do mercado de Arivonimamo que, numa das minhas primeiras visitas à cidade, conheci uma pessoa muito peculiar a quem chamarei de Ramose. A primeira vez que o encontrei, não tinha certeza se ele era totalmente são. Ele era um homem pálido de meia-idade que usava uma roupa de retalhos que lembrava um bobo da corte europeu, mas com uma voz alta e muito autoconfiante. Nascido em uma família ilustre (seu pai havia sido o embaixador malgaxe na ONU durante um regime anterior), Ramose era um notório excêntrico, tendo desperdiçado sua parte da fortuna da família em uma série interminável de esposas e aventuras, eventualmente até abandonando seu trabalho como professor de francês e malgaxe na escola secundária pública local (CEG), para se tornar astrólogo e

curandeiro em meio período com especialidade em localizar bens roubados. Ele descobriu seus verdadeiros talentos, segundo me disseram, quando provou ser a única pessoa capaz de curar um surto de *ambalavelona*, uma forma de possessão espiritual que aconteceu no CEG. Enquanto conversava sobre o incidente com ele e sua filha Chantal, foi então que primeiro percebi como os idiomas de opressão e de carregar coisas eram importantes e estavam estranhamente entrelaçados nas discussões sobre tais fenômenos.

Possessão por espírito

Existem dois termos no coloquial malgaxe falado em Arivonimamo que podem ser usados para traduzir o inglês *possessed by spirits* [“possuído por espíritos”]. Um é *tsindrin-javatra*, que significa literalmente “pressionado por algo para baixo”. O outro é *entin-javatra*, que significa “carregado por algo”. Em geral, “pressionado para baixo” implica um estado um tanto mais brando, no qual uma pessoa entra em alguma relação com um espírito. É usado, por exemplo, para descrever a experiência de ser abordado por um espírito em sonhos, ou entrar em um transe no qual um espírito parece estar sussurrando no ouvido ou falando com a pessoa. Esses fenômenos também parecem se transformar em formas mais extremas de transe, nas quais a personalidade do médium começa a ser apagada. *Entin-javatra* é geralmente usado apenas para as formas mais extremas, nas quais a pessoa possuída perde toda a consciência de sua própria identidade, agindo apenas como uma extensão da vontade do espírito.²³ Quase sempre, alguém “carregado” por um espírito diria não ter memória de como se comportou durante o incidente.²⁴

No entanto, o que confunde é a maneira como, ao tentar explicar exatamente o que aconteceu durante a possessão – ou seja, aqueles poucos que achavam que poderiam tentar, já que a maioria insistia que não tinha ideia – suas descrições oscilavam entre os dois termos: entre representar as pessoas como interagindo com forças externas e sendo completamente apagadas por elas. Isso ficou claro quando conversei com Ramose pela primeira vez, porque ele provavelmente era a pessoa mais capacitada para falar sobre essas questões – ele não apenas era educado em estudos malgaxe, mas também era um palestrante experiente – e mesmo assim seu relato foi notavelmente confuso.

O surto de *ambalavelona* no qual ele se tornou famoso ocorreu em 1977. Um dormitório inteiro de meninas adolescentes no CEG local caiu vítima de uma condição semelhante a *Ramanenjana*, geralmente causada por um malfeitor que expõe suas vítimas à influência de espíritos hostis. Ouvi muitos relatos dos resultados espetaculares. De início, as vítimas foram tomadas por pânicos repentinos que as faziam sair correndo

²³ Literalmente, eles não “se lembravam de si mesmos” (*tsy mahatsiaro tena*).

²⁴ Isso era verdade se alguém fosse “carregado” por reis mortos, fantasmas malignos ou pelo poder de sua própria magia – assim como muitas mulheres que foram possuídas por sua magia de amor e acabaram correndo como bruxas durante a noite. De um modo geral, o termo *tsindriana* era aplicado a forças que eram essencialmente benevolentes ou pelo menos de natureza neutra; *entina* era usada quase exclusivamente para forças que eram intrinsecamente perigosas ou malévolas por natureza. A reticência de falar em ser “carregado” por, digamos, ancestrais ou espíritos reais parece derivar de um sentimento – que descrevi longamente em outro lugar – de que apagar ou subjugar completamente o arbítrio de outra pessoa, para substituí-lo pelo seu próprio, é uma forma moralmente duvidosa de exercer o poder.

repentinamente da sala de aula; a situação logo escalonou a ponto de algumas delas começarem a arrancar suas roupas e correr nuas pelo campus, outras rasgando suas roupas em pedaços enquanto se contorciam e gritavam no chão. Havia histórias de garotas possuídas pulando de janelas do segundo ou terceiro andar e caindo ilesas, desenvolvendo de repente uma força tão grande que era impossível dominá-las. Como? Aqui está a descrição de Ramose do que acontece quando alguém é acometido por *ambalavelona*:

Ramose: A primeira coisa que acontece é que a pessoa desenvolve uma dor de cabeça repentina e, eventualmente, sua mente se perde. Eles começam a falar palavras que não fazem sentido, e é como se houvesse uma segunda pessoa dentro deles.

Há algo assustando a pessoa doente. Isso os sufoca. Isso os atormenta. Parece que estão lutando com uma cobra ou algum animal feroz (dependendo de como o espírito maligno (*fanahy ratsy*) se manifesta).

Por isso pode-se dizer: há uma “segunda pessoa” que vem sobre eles.

Chantal: Então eles podem ver essa segunda pessoa?

Ramose: Eles podem vê-la. A pessoa pode vê-la – ver a cobra que a está machucando e sufocando – e tenta combatê-la.²⁵

Em determinado momento, ele foi chamado para interrogar uma garota que havia sido acometida, mas que temporariamente tinha voltado a si. Ela lhe disse que havia sido atacada por uma besta invisível – mas tudo o que ela podia ver eram suas mãos, agarrando-a. Essa foi a razão pela qual ela rasgou as roupas, disse ela, porque parecia como se a besta tivesse se agarrado a elas. Foi por isso que ela parecia estar se contorcendo e gritando sem motivo. Ela estava lutando para se livrar disso.

Mas ao resumir, ele então afirmou exatamente o oposto. Na verdade, era o próprio fantasma – a “segunda pessoa” – que estava gritando e lutando:

Ramose: A primeira pessoa não tem mais controle sobre si mesma: é a segunda pessoa que reina sobre ela.

David: Então é a segunda pessoa que...

Ramose: É a segunda que está agindo de forma estranha, que está falando sem fazer sentido, que está rasgando suas roupas...

David: Mas isso é realmente uma segunda pessoa, ou é...?

Ramose: É um espírito maligno. A alma de alguém que morreu, que os assusta. Ele aparece como uma cobra, como um humano feroz, como um fantasma hostil...

²⁵ R: *Dia avy hatrany, dia marary andoha tampoka ilay olona, dia very saina avy eo izy. Dia miteniteny foana, toa sahala amin'ny misy olona faharoa ao aminy. Ka misy zavatra mampahatahotra ny marary. Voa manakenda azy. Voa mampijaly azy. Sahala amin'ny miady ambiby masiaka iray izy, sahala amin'ny bibilava iray. Arakaraky ny fiseho ilay fanahy ratsy, izay atao hoe, olona faharoa ao aminy.*

C: *Hitan'ny maso ve izany?*

R: *Hitan'ny masonry izany. Hitan'ilay olona. Nohitany ilay bibilava. Niady amin'ireo henry, izay manimba azy, manakenda azy.*

Chantal: E é isso que os torna tão fortes?

Ramose: E é isso que os torna tão fortes - porque uma garota com *ambalavelona* tem a força de cinco homens. Sua força é verdadeiramente notável.²⁶

Eu estava completamente confuso. De início, presumi que fosse um problema de linguagem. Devia estar perdendo algo. Foi só no dia seguinte, depois de transcrever a gravação e me certificar de que o que ele estava dizendo era realmente tão contraditório quanto parecia, que novamente voltei a este assunto. É confuso, eu disse. Às vezes, parece que essas vítimas estavam conscientes, lutando com o fantasma. Em outros momentos, parece que suas mentes estavam totalmente apagadas e era o próprio fantasma falando ou agindo, fazendo-os falar palavras sem sentido, ou dando-lhes uma força enorme, e não eram de fato as vítimas.

Ele refletiu por um momento. Bem, sim, ele respondeu. Em alguns momentos, elas estavam mais possuídas do que em outros. Nessas ocasiões, suas próprias personalidades estariam totalmente apagadas, e era o espírito que agia por meio delas. Mais tarde elas começariam a recuperar a consciência (para “lembrar de si mesmas”), e então parecia que o espírito estava do lado de fora, lutando com elas. Elas mudariam, em outras palavras, de ser “carregadas” para ser “pressionadas para baixo”.

Zanadrano

Surtos em massa de *ambalavelona* são raros. Mas os médiuns espirituais profissionais, chamados *zanadrano*, estão por toda parte – em todas as cidades e na maioria das aldeias da zona rural de Imerina – e as sessões acontecem diariamente. Todo mundo já participou de uma dessas sessões em algum momento e a maioria das pessoas comparece sempre que está gravemente doente, mesmo que normalmente também procure os serviços da clínica ou hospital local. Assim como os carregadores, os *zanadrano* consistem predominantemente de descendentes de escravos. Uma das características definidoras de um escravo é que eles são pessoas “perdidas” em relação aos próprios ancestrais, particularmente em relação aos seus territórios ancestrais. Até hoje, os descendentes de escravos não têm de fato seus próprios territórios ancestrais no mesmo sentido que outros Merina. Os *zanadrano*, no entanto, criaram uma forma diferente de se relacionar com a paisagem ancestral porque eles dependem de um panteão de *andriana*, as almas dos antigos reis, cujos túmulos no topo das montanhas se tornaram locais de peregrinação. A maioria

²⁶ R: *Tsy ny tompon'ny tena intsony ilay olona voalohany, fa ny olona faharoa no manjaka.*

DG: *Fa ny olona faharoa dia...*

R: *Io no adaladala, io no miteniteny foana, io no mandrovitra akanjo...*

DG: *Fa tena misy olona faharoa sa misy, misy...*

R: *Fanahy ratsy.*

DG: *Fanahin'ny olona maty ve?*

R: *Fanahin'ny maty io, ka mampahatahotra azy. Miseho toy bibilava, miseho toy olona masiaka, miseho toy ny angatra...*

C: *Izay no mampatanjaka azy io?*

R: *Izay no mampatanjaka azy io – fa ankizivavy iray voan'ny Ambalavelona no manana ny herin'ny lehilahy dimy. Manana hery manokana.*

visita esses complexos periodicamente, para renovar o contato com os espíritos, e às vezes em casos difíceis eles levam seus pacientes para aqueles locais para rituais de cura.²⁷

Agora, há muitas coisas que podem ser ditas sobre os rituais de cura e o trabalho dos *zanadrano* em geral, mas o que eu realmente quero enfatizar aqui é a divisão do trabalho entre os espíritos em sua prática. A maioria dos complexos contém vários túmulos e, geralmente, cada espírito real é acompanhado por pelo menos um outro espírito – muitas vezes enterrado fora do complexo propriamente dito – que é frequentemente referido como seu “soldado” ou “trabalhador” ou, às vezes, menos eufemisticamente, como seu “servo” ou seu “escravo”. Tanto os espíritos reais quanto os espíritos dos escravos são capazes de possuir pessoas e participar de cerimônias de cura, mas desempenham papéis radicalmente diferentes. O papel dos primeiros centra-se na fala; o dos segundos, em buscar e carregar.

O que os médiuns basicamente fazem é tratar pessoas que foram vítimas de um ou outro tipo de ataque mágico (ou bruxaria; embora existam muitos tipos diferentes, a maioria dos *zanadrano* com quem conversei insistiu que sua tarefa mais comum era curar casos de *ambalavelona*). Como tal, os médiuns podem ser referidos genericamente como *mpitaiza olona*, “cuidadores” daqueles que eles curaram ou cuidaram de outras formas. Quase sempre, uma família procura um *zanadrano* reclamando de algum mal-estar. A primeira etapa do tratamento é dedicada a descobrir quem foi o responsável, seus motivos e como agiram ao fazer a feitiçaria. A música é tocada, o médium entra em transe; muitas vezes, eles invocarão vários *andriana* diferentes – aqui significando espíritos reais – para obter conselhos. Frequentemente é dito que cada um deles costuma ter sua própria especialidade: por exemplo, Andriantsihaniaka é conhecido por sua capacidade de diagnosticar e curar casos de *ambalavelona*, Rafaramahery é especialista em gestações problemáticas e doenças femininas, e assim por diante. Muitas vezes, o médium exibirá um espelho, no qual é dito que ele ou ela pode ver o culpado ou o lugar onde escondeu o *ody* – isto é, “amuletos”, chifres, sacos ou caixas contendo remédios perigosos – que quase sempre foram enterrados ao redor da casa ou propriedade da vítima, são essas coisas a principal causa de sua aflição.²⁸

Esse primeiro estágio, o diagnóstico, consiste tipicamente em uma espécie de diálogo multilateral envolvendo o médium, vários espíritos, o paciente e vários membros da família do paciente. De certa forma, o médium é visto como meramente transmitindo as palavras dos espíritos, constantemente intercalando suas palavras com “ele diz”, para marcar o discurso reportado. No entanto, o médium não diz nada por conta própria e há uma certa ambiguidade em seu estado – ele é quase sempre considerado em um estado que chamaríamos de transe e, embora um ou dois médiuns afirmassem que estavam

²⁷ Há surpreendentemente pouco escrito sobre os *zanadrano* na literatura etnográfica contemporânea nas terras altas: nada realmente em inglês, muito pouco em francês, e principalmente sobre santuários e locais de peregrinação, em vez de práticas comuns de cura: por exemplo, Cabanes (1972), Radimilahy, Andriamampianina, Blanchy, Rakotoarisoa e Razafimahazo (2006).

²⁸ Muitas vezes há toda uma rede de *ody* a serem tratados: o “*ody mãe*” pode ser enterrado nos campos ou quintal, com vários “filhos” enterrados ao redor da própria casa. E, muitas vezes, também *sisika* — pedacinhos de madeira, osso, dente ou o que quer que seja – enterrados na própria paciente, sob a pele.

simplesmente transmitindo palavras que ouviram sussurradas em seus ouvidos, a maioria insistia que, mesmo nesse estágio, já não “se lembrava de si”, que não se lembrava de nada da experiência depois ou, se lembrava, eram apenas fragmentos e pedaços isolados que se dissipavam logo em seguida, como ao acordar de um sonho.²⁹

Uma vez identificado o problema, vem a etapa mais dramática: extrair os *ody* de seus esconderijos. Enquanto os espíritos que diagnosticavam o problema eram sempre referidos como *andriana*, muitas vezes como “espíritos sagrados” (*fanahy masina*), a extração era sempre realizada por outra classe, pelos agentes dos espíritos régios, espíritos escravos, que não eram tão “santos” (*masina*) quanto “poderosos” (*mahery*).³⁰ Onde os espíritos do primeiro tipo às vezes são referidos como *mpanzava*, “explicadores”, os últimos são chamados de *mpaka ody*, ou “aqueles que pegam os *ody*”.

Esta etapa é geralmente referida como “extrair” (*misintonia*) o remédio maléfico. A ideia é que os espíritos reais despacham (*maniraka*) um ou mais espíritos poderosos para remover os vários *ody* escondidos na propriedade da vítima e levá-los invisivelmente através do ar, até que cheguem ao local da cerimônia. Como se poderia suspeitar, este estágio é o clímax do drama de cura e muitas vezes envolve uma intensa participação de todos os envolvidos – os curandeiros e suas famílias, a família e os amigos da vítima, outros participantes – conforme a música atinge um tom febril, todos batem palmas, até que o médium se levanta, possuído pelos próprios espíritos dos *mpaka ody*.

Aqui há espaço para uma ampla gama de variações nas técnicas. Um *zanadrano* que conheci permanecia sentado até o final do ritual, então se levantava e começava a dançar em um profundo estado de transe, com um chifre cheio de madeira poderosa em uma mão e uma vara na outra, com a qual guiava o *ody* nos últimos estágios de seu voo para a antecâmara da casa – onde desceria, invisível para a multidão reunida, em um balde de água tratada com remédios destinados a quebrar seu poder. Uma de suas filhas ou outros assistentes então entrava correndo para prendê-los com cipós. Outro *zanadrano* segurava dois espelhos, cada um tratado com marcas significativas de argila branca, e lutava contra as forças invisíveis que protegiam o objeto (*ody*) até que ele finalmente entrasse voando pela janela da sala onde a sessão estava ocorrendo (geralmente quebrando um dos espelhos no processo). Em seguida ele também mergulhava o objeto em uma bacia de água tratada. Em todos os casos, porém, a luta é conduzida silenciosamente; o *mpaka ody* nunca fala.

Após a remoção do *ody*, os espíritos reais normalmente retornam e prescrevem vários remédios, que talvez removam *sisika* (pequenos objetos que uma bruxa coloca sob a pele da vítima), ou pintam manchas de terra e água coletadas perto dos túmulos de

²⁹ Um médium, por exemplo, oraria, olhando para um espelho colocado ao lado de um livro e uma vela em seu armário, esperando que o espírito viesse sobre ele. Sua esposa explicou que, enquanto ele olhava, o rosto do *andriana* iria gradualmente substituindo o seu. Quando suas próprias feições eram totalmente apagadas, ele ficava totalmente possuído (*tsindriana*) e começava a falar. Da mesma forma, em *ambalavelona*, as vítimas muitas vezes tinham pavor de espelhos, vendo monstros e cobras neles em vez de sua própria imagem. Vários médiuns estavam ansiosos para ouvir minhas gravações de suas sessões, alegando que nunca tiveram a oportunidade de ouvir como seus espíritos soavam.

³⁰ Na verdade, “sagrado” não é uma tradução muito boa para *masina* na maioria dos contextos, mas servirá para os propósitos atuais. Para a distinção entre *masina* e *mahery*, veja Bloch (1986a).

diferentes espíritos reais no corpo da paciente, para protegê-lo de novos ataques.³¹ A essa altura, no entanto, fica claro que a verdadeira crise passou.

Mais uma vez, o mesmo padrão: os *andriana* que falam e os subordinados que servem carregando silenciosamente. Mas, também neste caso, a oposição é mapeada na distinção entre dois tipos ou talvez níveis ou intensidades de envolvimento com um espírito: o ancestral e benevolente que “pressiona” alguém, com quem se pode ao menos potencialmente entrar em diálogo, e o perigoso espírito indisciplinado que pode somente “levar alguém embora”, deslocando completamente sua mente ou subjetividade.³²

Há, é claro, um jogo muito complexo de deslocamentos acontecendo aqui. Os espíritos reais enviam seus “soldados” ou “escravos” para fazer o trabalho real de buscar o remédio maligno – de acordo com alguns médiuns, isso envolve efetivamente batalhar com os espíritos que a bruxa deixou para protegê-lo. Eles são enviados para buscar e recuperar coisas, como crianças enviadas para levar recados ou equipes de plebeus enviadas para arrastar árvores para projetos de construção da realeza. Ao mesmo tempo, o papel do próprio médium de certa forma reproduz o do *mpaka ody* – eles também se autodenominam “soldados” dos espíritos reais e, é claro, na verdade estão transmitindo ou seguindo suas ordens, mas de outra perspectiva, eles estão um pouco na posição de irmãos mais velhos, que falam pelos espíritos reais – já que eles falam não com a voz do espírito, mas com a sua própria, apenas transmitindo as palavras reais.³³

A ambiguidade enfatiza o quanto se está testemunhando justamente o tipo de jogo complexo de opressões dentro de opressões que marcou a “mania dançante” que derrubou o rei Radama II um século e meio antes. Porque, como observado anteriormente, o tipo de pessoa que se torna *zanadrano* também é esmagadoramente descendente de escravos. São pessoas cuja presença em Arivonimamo é um testemunho de atos passados de injustiça e opressão,³⁴ e que continuam sendo uma minoria oprimida – a maioria pobres, a maioria sem-terra, a maioria sem redes sociais que os conectem com funcionários do governo ou membros de outras instituições poderosas – mas cujo talento (universalmente reconhecido) para a mediunidade é em grande parte realizar exibições teatrais eficazes de opressão que muitas vezes podem ganhar proeminência social e (ver Graeber, 2007a) até mesmo, quando as coisas vão muito bem, um certo grau de poder político.

Parte IV: Conclusões

Sobre a Moralidade da Hierarquia

Ficamos com uma imagem que é reconhecidamente bastante confusa.

³¹ Frequentemente, também, há uma cerimônia final chamada *famoizina* ou *faditra*, na qual algum objeto que representa a condição é finalmente jogado fora ou enterrado, de modo que não possa retornar.

³² Na verdade, os médiuns tendem a relutar em aplicar o termo *entinay*, “carregado” a qualquer espírito basicamente benevolente; mas a descrição é a mesma.

³³ E isso é bem diferente das formas de possessão mais conhecidas praticadas em outras partes de Madagascar, como a tromba.

³⁴ E são de fato vistos como tal pelos descendentes de seus antigos donos: ver Graeber (2007a).

Quando se deseja dizer que alguém está “oprimido” em malgaxe, usa-se a palavra *tsindriana*, que significa literalmente “pressionado para baixo” como por um peso pesado. O termo é bastante utilizado, tanto quanto em inglês: implica ter a subjetividade esmagada, não poder agir por si mesmo porque é forçado a fazer tarefas pesadas para os outros. Ou pode simplesmente significar que alguém faz parte de uma classe de pessoas tratadas de forma injusta por seus superiores. Dada a evidente importância de carregar pesos como primeira experiência de hierarquia, o uso talvez não pareça particularmente surpreendente. Mas o é de outra forma. De fato, mesmo agora, não é como se alguém pudesse encontrar muitas pessoas em Madagascar que afirmariam que a hierarquia em si é errada. Pelo contrário, quase todo mundo supõe que sempre deve haver *zoky* e *zandry*, mais velhos e mais jovens. Eles observam que é o costume ancestral que dita que os irmãos mais novos devem carregar as cestas ou ferramentas dos mais velhos. O costume ancestral nunca é visto como imoral ou injusto. Ao invés disso, geralmente é tratado como a própria definição de moralidade. O mesmo poderia ser dito sobre o *fanompoana* no final do século XIX: examinamos as fontes em vão em busca de qualquer sugestão de que os plebeus achavam que era errado, em princípio, carregar coisas para a rainha. Na literatura malgaxe que chegou até nós, sejam documentos governamentais, relatos históricos ou textos como *Fomba Gasy*, tais responsabilidades são simplesmente assumidas. Como em tantas monarquias, encontramos reclamações sobre “conselheiros malévolos”, uma tendência entre os oprimidos de interpretar qualquer decisão real particularmente opressiva como produto de algum grupo de políticos egoístas que não refletem de fato a vontade real. No entanto, como os observadores estrangeiros sempre notaram, a lealdade à soberana em si era inquestionável.³⁵ Presumivelmente, isso era verdade mesmo quando Ranavalona I estava recrutando milhares de carregadores para seus passeios de lazer e deixando um rastro de cadáveres atrás dela. Quando pessoas comuns tentavam contestar o poder real, o faziam usando uma linguagem que pressupunha sua legitimidade: por exemplo, ao se apresentarem como “amas do rei.”³⁶ Ou, como os Ramanenjana (ou médiuns espirituais contemporâneos), utilizando imagens de subserviência absoluta para fazer reivindicações dissimuladas de autoridade superior.

Se alguém se baseasse exclusivamente em fontes do século XIX, seria difícil escapar à conclusão de que a hierarquia era universalmente assumida como um princípio natural e inevitável de toda a vida humana, profundamente enraizada na família, a base de toda a vida social no reino, e que nunca teria ocorrido a ninguém contestar isso.³⁷ Mas, se assim fosse, estariámos diante de algo como um quebra-cabeça histórico. Porque tudo isso

³⁵ Pelo menos em público. É claro que Raombana, o secretário pessoal da Rainha, não expressou nada além de ódio por ela em sua elaborada história da qual a citação anterior sobre as expedições de lazer de Ranavalona foi realmente tirada. Mas sua história foi escrita em inglês para que ninguém na corte pudesse lê-la. Portanto, não é como se tal posição fosse inimaginável.

³⁶ Embora aqui seja útil consultar *Domination and the Arts of Resistance* (1992), de Scott, sobre a frequência com que o culto ao rei e a denúncia de “conselheiros do mal” é simplesmente a estratégia prática mais óbvia para os camponeses, e pode não ter nenhum significado real ou relação ao que as pessoas provavelmente diriam, por exemplo, a seus amigos que bebiam.

³⁷ Mesmo no nascimento de gêmeos, deve-se observar quem emergiu primeiro do útero para estabelecer quem é *zoky* e quem é *zandry*. Pois não haver hierarquia entre irmãos é inconcebível.

mudou de forma notavelmente rápida após a conquista francesa em 1895, a abolição da escravidão e desmantelamento da monarquia em 1896. Quase imediatamente, começam a surgir sinais do tipo de discurso moral tão prevalente na zona rural de Imerina hoje: aquele em que reis e rainhas são quase invariavelmente representados como opressores que trataram seus súditos como escravos e cujos descendentes foram punidos com esterilidade e morte (Graeber, 2007a). De onde veio esse tipo de retórica se tais ideias eram literalmente impensáveis apenas uma geração antes? Pode-se argumentar, é claro, que elas foram introduzidas pelos próprios franceses: apontar para a recém-descoberta importância do cristianismo como foco de resistência nacionalista ou para os ideais ocidentais igualitários ocidentais adotados a partir do sistema educacional francês. Mas este seria um argumento muito difícil de se sustentar. Primeiramente, seria preciso explicar como um conjunto de conceitos alheios e externos conseguiu suplantar de forma tão completa as ideias tradicionais, a ponto de ninguém mais lembrar atualmente sequer quais eram de fato estas ideias. Ainda mais intrigante, seria a necessidade de explicar por que as elites francófilas bem-educadas e devotamente cristãs da capital e das cidades maiores permanecem até hoje o único grupo significativo de pessoas em Imerina que *não* subscrevem esse novo e igualitário ponto de vista, mas tendem a insistir que os antigos reis e rainhas malgaxe eram nobres e justos, e as antigas formas malgaxe de hierarquia, intrinsecamente legítimas. Ao mesmo tempo em que os descendentes dos oprimidos, com menos acesso às ideias iluministas estrangeiras, passaram a ver essas mesmas elites como herdeiras de seus antigos opressores reais.

Agora, há uma explicação óbvia. Talvez nossas fontes – que, afinal, consistem principalmente em relatórios missionários, documentos do governo e retórica oficial de um tipo ou de outro – não estejam nos fornecendo um quadro completo. James Scott (1992) argumentou que, pelo menos em casos de opressão muito clara – escravos, intocáveis, servos, esse tipo de coisa – esse sempre será, necessariamente, o caso. Ele argumenta que parte do que significa ter uma situação de extrema desigualdade, é que sempre haverá uma ideologia oficial que afirma que essa situação é justa e razoável – uma ideologia na qual ninguém realmente acredita, nem os de cima nem os de baixo, mas que todos se sentem obrigados a aceitar em público. Os escravos das plantações realmente não sentem que seus senhores têm um interesse paternal em seu bem-estar (assim como não creem nisso aqueles mesmos senhores); ao invés disso, faz parte da natureza do poder de qualquer senhor – sua primeira linha de defesa, pode-se dizer – insistir que os escravos façam coro ao fingimento na presença de seus senhores. O resultado é que, em tais situações, as pessoas agem quase exatamente como se estivessem conspirando para falsificar o registro para futuros historiadores, uma vez que evidentemente são os eventos e opiniões oficiais, e não o que as pessoas estão comentando nos bastidores (o que Scott chama de “transcrição oculta”) que entra nesses tipos de documentos que provavelmente chegarão aos historiadores.

Scott está escrevendo principalmente sobre situações em que as divisas hierárquicas estão claramente traçadas: onde há dois grupos claramente definidos, um obviamente no topo e o outro claramente subordinado. Mesmo assim, ele também sugere que, mesmo em situações mais complexas, onde as divisões são mais difusas, algo

semelhante tenderá a ocorrer. Isso é precisamente o que parece ter acontecido em Imerina. Portanto, Pier Larson, um historiador que fez uma pesquisa rigorosa de fontes sobre atitudes populares na Imerina do século XVIII e início do século XIX, relata não ter encontrado nenhuma evidência de sentimentos explicitamente igualitários nos textos existentes. “A igualdade social não era uma realidade nem um ideal cultural no centro de Madagascar”, conclui, “a hierarquia era um princípio fundamental da interação humana”, nunca questionada em si mesma (2000: 89).³⁸ Na verdade, Scott poderia argumentar que isso é precisamente o que normalmente se esperaria.

Por outro lado, parece bastante insatisfatório apenas insistir que as pessoas devem ter sussurrado sentimentos igualitários umas para as outras, porque as pessoas sempre o fazem. Parece razoável supor que, se princípios igualitários estivessem presentes, eles devem ter se manifestado de alguma forma deixando vestígios de um tipo ou de outro. Na verdade, se examinarmos o registro com cuidado, creio que princípios de igualdade podem ser detectados – muitas vezes e, talvez especialmente, dentro de algumas das afirmações mais ardentes de hierarquia propriamente ditas. Às vezes, é verdade, os reis merina enfatizavam que eram guardiões de propriedades e mantinham as posições e divisões do reino; em outros momentos, no entanto, enfatizavam que, como Andrianampoinimerina teria dito, “todos vocês deveriam ser iguais porque todos vocês são igualmente meus súditos”. O abismo absoluto entre governante e governado tornava irrelevantes as distinções internas entre súditos, talvez até um pouco subversivas. Da mesma forma, em projetos de trabalho real: aqui pode-se recorrer por evidência a alguns dos próprios textos em que observadores estrangeiros enfatizam a lealdade absoluta dos súditos à rainha. Onde muitas das primeiras fontes malgaxe enfatizavam como as posições e divisões são trabalhadas através da alocação de diferentes tipos de trabalho real, os observadores estrangeiros frequentemente ficavam impressionados com a forma como, ao prestar serviço pessoal à rainha, todas essas distinções de status seriam simplesmente deixadas de lado:

Quando acontece de haver trabalho especial solicitado a ser feito em conexão com os pátios reais, como reconstruir ou ampliar os altos muros de contenção, todas as classes do povo, do mais alto ao mais baixo, orgulham-se de fazer com suas mãos alguns dos trabalhos. Sob o olhar de sua rainha, que se senta em uma cadeira elevada observando, os oficiais mais elevados são vistos com seus *lambas* [mantos] cingidos ao redor da cintura, trabalhando mais do que seus escravos, carregando pedras, cavando ou compactando terra e realizando qualquer trabalho manual necessário. Muito do mesmo tipo de sentimento existe na limpeza do terreno para a construção de suas capelas, quando todos – homens e mulheres, *andriana* e escravos, oficiais e soldados – trabalharão com o

³⁸ Larson não apenas não encontra nenhuma evidência para uma “transcrição oculta” que rejeitava os termos básicos da ideologia real (2000: 256-57), como também insistia que tal transcrição oculta não existiu. Com todo o respeito pela erudição exemplar de Larson, não entendo com que base alguém poderia afirmar saber com certeza o que os camponeses malgaxe *não* estavam dizendo a portas fechadas.

maior zelo; alguns cavando, outros trazendo pedras, outros assentando tijolos, enquanto suas esposas irão misturar a argamassa e buscar a água necessária para o trabalho (Sibree, 1880: 189-90).

É preciso ter cuidado com textos como este. É difícil saber o quanto o autor realmente entendeu do que estava acontecendo. Por exemplo, o texto implica (mas não chega a dizer) que pessoas livres e escravos trabalharam juntos em projetos reais. Isso não poderia ser verdade. Aos escravos era estritamente proibido trabalhar em projetos reais, e qualquer escravo que pudesse provar que o fez no tribunal poderia ganhar sua liberdade. Mas o resto parece preciso o suficiente. E senhores e escravos realmente trabalharam lado a lado na construção de igrejas protestantes; um exemplo perfeito de como a lógica das práticas existentes tornou o Merina comum disposto a ser receptivo à mensagem cristã de que pelo menos em contextos religiosos (e por implicação, potencialmente em outros) todos eram iguais perante o Senhor.³⁹

É possível observar isso como um exemplo de algo inerente à natureza da hierarquia, cuja lógica sempre parece criar imagens de igualdade como uma espécie de efeito colateral (Graeber, 1997). Ou pode ser visto como um exemplo de uma variação particularmente malgaxe dessa lógica, pela qual liberdade e igualdade são criadas pela efetivação da subordinação em comum a algum poder distante e absoluto que, de fato, não existe em qualquer sentido prático (Althabe, 1969; Graeber, 2007a).⁴⁰ Penso eu que ambos seriam verdadeiros. No entanto, o que quero chamar a atenção aqui é a maneira como princípios como hierarquia e igualdade estão sempre disponíveis para as pessoas como ideias porque são sempre imanentes em formas de prática. Como resultado, estes princípios tendem a ficar completamente emaranhados um no outro. De acordo com o costume ancestral é justo que uma menina de dez anos carregue a cesta de sua irmã de quatorze anos; mas obviamente, apenas dentro dos limites do razoável. Ninguém gostaria que uma criança fosse tão sobrecarregada a ponto de sentir dor real, correr o risco de ferimentos sérios ou, no caso, tropeçar se arrastando com tanta dificuldade que levaria uma eternidade para chegar em casa. Em algum momento, o princípio hierárquico sempre esbarrará em outros princípios: que os adultos são responsáveis pelo bem-estar das crianças, ou que, entre pessoas que executam uma tarefa comum, cada um só pode contribuir de acordo com sua capacidade para fazê-lo, e que cada um deve receber os recursos que lhes facilitem realizar o feito. Pelo menos, dentro do próprio processo de trabalho, as pessoas praticam uma forma de comunismo pragmático e irrefletido – “cada um de acordo com suas habilidades, a cada um de acordo com suas necessidades”. Como a citação acima indica, até mesmo o *fanompoana* parece ter uma tendência a cair nesse tipo de lógica equalizadora fora de certos contextos altamente ritualizados (fundações, funerais

³⁹ Há uma mensagem igualitária semelhante no ritual mortuário. No *famadihana*, todos devem se vestir igualmente de forma modesta e, se possível, mais ou menos iguais. As distinções devem ser apagadas para enfatizar a igualdade na descendência comum. Durante o século XIX, o ritual mortuário centrou-se no arrastamento coletivo de pedras de granito, à semelhança do arrastamento de árvores para as casas reais, para a construção de túmulos.

⁴⁰ É preciso ter em mente que, durante a maior parte desse período, a Rainha era de fato uma figura de proa.

reais) onde havia questões particulares de status a serem resolvidas (quem pode colocar o pilar central? quem pode fornecer a tapeçaria?). Havia uma tarefa comum a ser executada, era do interesse de todos executá-la bem, portanto, cada um assumia as tarefas de acordo com suas habilidades. Arrisco dizer que todas as formas de hierarquia reposam sobre práticas igualitárias, até mesmo comunistas, cuja lógica sempre pode ser invocada para subvertê-las, uma vez que é a base de grande parte da moralidade cotidiana. Suspeito que esta seja a razão da estranha ambivalência do provérbio com o qual começamos: “se você tem um irmão mais novo, não terá problemas para carregar, se tiver um mais velho, não terá problemas com a fala”. Mesmo o átomo mais básico da hierarquia deve ser representado como de alguma forma igual e recíproca, para parecer justo.⁴¹

Termos de conversação

Então, o que é opressão? No contexto malgaxe, parece ser o ponto em que uma experiência de subordinação (que aqui, como em outros lugares, tende a ser expressa por estar colocada abaixo de algo ou alguém) vai de encontro a um senso de equidade, igualdade e justiça, amplo e não necessariamente articulado de maneira tão clara. Para cada indivíduo, isso provavelmente evoca todos os tipos de memórias de infância profundamente internalizadas – por exemplo, a indignação que qualquer criança sentiria ao descobrir que, onde antes parecia divertir os adultos quando se recusavam a realizar tarefas simples, e eram tratadas como heróis conquistadores quando decidiam realizá-las, de repente estavam sendo atribuídas a elas tarefas mais pesadas e era esperado delas que realmente as cumprissem, não porque sua juventude as tornasse particularmente especiais, mas, sim, porque de repente as tornava os últimos da hierarquia. Tais memórias indignantes estariam, para qualquer adulto malgaxe, inextricavelmente ligadas às lembranças de carregar fardos pesados nos ombros ou na cabeça. A estrutura subjacente de ideias sobre falar e carregar pode ter sido tão profundamente enraizada que tendia a moldar até mesmo estados oníricos e inconscientes (como vimos acima, no caso dos médiuns). Para qualquer indivíduo, a opressão era um princípio abstrato potencialmente universal, um conjunto particular de práticas culturais malgaxe e uma coleção única de muitas memórias pessoais – tudo ao mesmo tempo.

O interessante é que essa riqueza de experiência sensorial não torna tais conceitos incomunicáveis entre as culturas – assim como o fato de que dois malgaxe diferentes, se baseando cada qual num conjunto diferente de experiências pessoais ao falarem sobre opressão, não é impossível para eles que realmente entendam um ao outro. Estou convencido de que o oposto é a verdade. Essa riqueza é propriamente uma fonte de criatividade infinita que, em última análise, é uma parte essencial do que a princípio nos permite falar além das aparentes fronteiras culturais.

Talvez a inspiração original para este artigo tenha sido uma conversa que tive, em inglês, com um estudante universitário de Antananarivo, logo após minha chegada. Eu ainda estava morando na capital, aprendendo o idioma, começando a ter uma ideia do que

⁴¹ Para um argumento um tanto análogo, veja o excelente “Hierarchy and Equality in Merina Kinship” (1986b) de Bloch.

havia nos arquivos. Passei muito tempo sentado em cafés e restaurantes, pensando na postura, no gesto, no movimento dos corpos no espaço. A maioria dos antropólogos passa muito tempo pensando em tais questões, naquele estágio inicial, quando não conseguem falar com ninguém e na maioria das vezes não têm ideia do que as pessoas ao seu redor realmente pensam que está acontecendo. A maioria também sabe que é uma boa ideia anotar os pensamentos que se tem nesse estágio inicial, porque é provável que se perceba coisas que efetivamente desaparecem da consciência logo depois. Eu estava obcecado com a política do olhar: especificamente, com quem ousa olhar livremente em lugares públicos. Em algumas ocasiões, quando eu mesmo me senti totalmente constrangido e inibido pela certeza de contra olhares desafiadores, lembro-me de refletir que isso deve ser algo semelhante ao que a maioria das mulheres do planeta vive constantemente em público, e o efeito que isso produz – de constante contração interna, sem nunca saber exatamente onde fixar o olhar ou procurando lugares vazios seguros nas proximidades, vivendo em uma garrafa claustrofóbica de si mesmo – só poderia ter um efeito devastador no senso de investimento de alguém em seu entorno, em sua maneira de ocupar o espaço. Eu tinha acabado de ler o livro de Elaine Scarry, *The Body in Pain* (1985) (O Corpo em Dor), então comecei a refletir sobre a analogia entre isso e a dor e o desconforto físico que Scarry descreve como um processo de destruição de mundos, como algo que destrói exatamente esse senso de investimento no mundo circundante com suas redes de significado e objetos, que suga o significado para longe, comprimindo-o no espaço mínimo e circunscrito do corpo ferido. Meus cadernos estavam cheios de especulações sobre como o jogo dos olhos ao redor, sentimentos de dor ou ausência de dor, potenciais objetivos de ação ou ameaça de violência, tudo isso contribui (e também se desdobra) para a postura física imediata de alguém, sua forma de se portar, gestos, como alguém segura os braços e as pernas, tendências a se encolher ou se esticar, falar alto ou não falar, e assim por diante.

O problema foi que logo percebi que isso não tinha quase nada a ver com a maneira como as mulheres malgaxe normalmente viviam ou se comportavam. Isso ficou evidente no momento em que me afastei das instituições dominadas por estrangeiros. Na verdade, a situação parecia o inverso do que eu estava acostumado. Em pouco tempo, eu estava comentando com uma amiga – uma mulher chamada Lala, que estudava na universidade em Ankafotsy – como era notável que, em termos de linguagem corporal comum, frequentemente eram as mulheres que pareciam mais aptas a fazer gestos ousados e expansivos, que caminhavam com maior confiança em público. Os homens, até mesmo muitos jovens, pareciam mais propensos a se retrair em público, muitas vezes pareciam tímidos e contidos. Por que isso? (Eu estava me expressando aqui tanto imitando posturas quanto com palavras).

“Bem”, disse Lala, “isso é porque eles são pressionados por sua cultura”, acompanhando as palavras por um gesto: a mão dela pressionando firmemente para baixo, como se houvesse algo invisível na frente dela. O interessante é que: expressões de opressão não eram, de um modo geral, usadas ao falar sobre gênero, e certamente não sobre homens. No entanto, mesmo entre duas pessoas que estavam apenas aprendendo a falar uma com a outra, brincar com essas imagens de maneiras originais parecia a maneira óbvia de iniciar uma conversa.

Com o tempo, com muito mais observação após muitas outras conversas, meus pensamentos sobre gênero nas terras altas malgaxe evoluíram e se cristalizaram. Eventualmente, eles se transformaram em um ensaio (Graeber, 1996). Como acabou acontecendo, o comentário de Lala não se mostrou tão relevante. Ainda assim, o gesto ficou comigo, parecia de alguma forma importante. Esta foi provavelmente a razão pela qual prestei atenção mais tarde, quando comecei a ouvir diferentes usos do termo *tsindriana*.

Pode-se chamar esse primeiro nível básico – antes das palavras – o nível da fenomenologia. Frequentemente, as percepções culturais mais profundas são alcançadas ao trazer intencionalmente as coisas para esse tipo de grau zero e, em seguida, trabalhar novamente sobre elas. Isso na verdade, era precisamente o que Scarry estava tentando fazer em *The Body in Pain*, um livro que se baseia ricamente não apenas na tradição fenomenológica, mas também em compreensões profundas meio esquecidas do existencialismo. Como tal, provou ser útil, afinal. Scarry começa por propor uma oposição entre dor e linguagem. A dor física, se suficientemente intensa, destrói a própria possibilidade de linguagem; sendo a linguagem a forma mais importante pela qual o eu se incorpora e se investe no mundo circundante. Assim, o sofrimento faz com que alguém colapse em si mesma. Nesse sentido, ter outra pessoa carregando seus fardos e, em seguida, capturando seu direito a fala, poderia de fato ser visto como a maneira mais óbvia de expandir para mundos maiores às suas custas. Mas acabei usando o trabalho de Scarry não apenas para compreender os conceitos malgaxe, mas para dialogar com eles – na verdade, para fazer com que cada um repercutisse no outro, em uma espécie de diálogo conceitual. A segunda metade do livro (1985: 159-326) está especificamente preocupada com a produção, ou como ela coloca, “criação material”, como uma espécie de ponto de encontro entre a linguagem e a dor.⁴² Ela argumenta que o trabalho não é experienciado como inherentemente doloroso, como uma forma de opressão, a menos que seja separado de um senso de agência, de criar algo. Isso é verdade, mas a divisão em três partes entre palavras, criação e carregamento – este último emblemático de várias outras formas de trabalho de apoio e manutenção, formas clássicas de trabalho feminino ou servil – parecia um corretivo útil. Isso nos lembra o quanto, pelo menos desde a época de Marx, nossos hábitos de pensamento tornaram o trabalho do artesão ou do operário fabril emblemático do trabalho em geral; e como esse foco em si tende a relegar a maioria das formas de trabalho real para as sombras.

De fato, nenhuma das concepções malgaxe que discuti, por mais exóticas que pareçam, emergem de um universo conceitual completamente estranho. É por isso que elas têm o potencial de nos dizer algo. Descrever reis como crianças parece bizarro, mas apenas até que se pense realmente sobre isso. Chefes de estado em geral tendem a ser irritadiços e presunçosos, constantemente rodeados por pessoas que cuidam de suas necessidades físicas e os lembram de como se comportar. Consideramos Hegel um grande filósofo em parte por

⁴² Ou para ser mais preciso, entre a dor e a imaginação. A dor, ela argumenta, é a sensação sem um objeto; imaginação, objeto sem sensação.

ter destacado um ponto que, para a maioria dos malgaxe, parece ser uma questão de simples senso comum.

Um apelo ao relativismo dialógico

Seria possível até argumentar que comparações como essa sempre foram o verdadeiro objetivo da antropologia. Ou deveria ser: na melhor das hipóteses, a antropologia é o começo de uma conversa. Ela parte do pressuposto de que tal conversa é possível, mesmo que seja difícil saber exatamente o por quê. Mesmo que de fato, quando os antropólogos se tornam teóricos, muitas vezes parecem determinados a negar que isso seja possível.

Aqui, finalmente posso voltar à questão do relativismo. A razão pela qual os antropólogos frequentemente relutam em fazer generalizações interculturais, parece-me, é porque, ao procurarem por termos comuns, tendem a buscá-los precisamente no nível errado.⁴³ Eles invariavelmente procuram formas de autoridade constituída. Se procuram por algum tipo de moral universalizante, eles assumem que isso significaria princípios presentes em todos os sistemas jurídicos conhecidos; se lhes for solicitado que busquem universais estéticos, eles procuram qualquer qualidade que possa ser vista como presente em todo objeto formalmente reconhecido como “arte” (ou qualquer que seja decidido como equivalente local mais próximo). A conclusão inevitável, então, é que tais universais não existem.⁴⁴ Em vez disso, o que estou sugerindo é que seria melhor, nesses casos, examinar as maneiras comuns de argumentar sobre moralidade, ou as formas comuns de pensar e falar sobre o prazer estético, que parecem muito mais semelhantes entre culturas do que quaisquer conclusões específicas que tais conversas possam chegar (sem falar nas conclusões que recebem algum tipo de carimbo de autoridade). Esta seria a maneira de tentar entender as tendências e capacidades subjacentes comuns – os mecanismos geradores, se preferir. Esses se tornam mais fáceis de perceber, talvez, precisamente quando alguém está desafiando o que localmente é considerado autoridade recebida ou saber estabelecido.

Meu ponto principal aqui é perfeitamente óbvio, mesmo que seja um ponto para o qual os relativistas clássicos parecem estranhamente cegos. Questões de diferença cultural

⁴³ Ou realmente, confessar isso. Afinal, ninguém desenvolvendo uma teoria do ritual escreve como se o ritual fosse um fenômeno que existe apenas na África e em partes da Eurásia, mas não, digamos, na América do Sul. Os termos analíticos são sempre universais. Como os antropólogos descobriram na década de 1970, quando começaram a desconstruir todos os termos familiares desde “casamento” até “religião”, depois de fazer isso, resta muito pouco a falar, exceto talvez algumas teorias abstratas de estruturas da mente – que então acabou por ser ridiculamente simplista.

⁴⁴ Tenho me referido ao “relativismo cultural” em um sentido amplo. Na verdade, existem vários tipos e graus de tal relativismo. Mark Whitaker (1996) distingue três: (1) relativismo cultural convencional, que sustenta que qualquer ação humana só pode ser entendida em seu contexto cultural, (2) relativismo epistemológico (ou cognitivo), que sustenta que diferentes sistemas de conhecimento são fundamentalmente incomensuráveis, e (3) relativismo ético, que insiste que julgamentos transculturais são, portanto, impossíveis. Cada um claramente se baseia nos outros. Quando falo de “relativismo clássico”, estou realmente falando da mistura um tanto aleatória dos três que parece emergir quando os antropólogos se pegam discutindo com aqueles que consideram universalistas.

só se tornam relevantes quando já existe algum tipo de conversa em andamento. Não há razão para se perguntar como e se alguém deve julgar o universo cultural de outra pessoa, a menos que você tenha alguma ideia do que é esse universo; e isso significa que as pessoas, pelo menos em algum grau, já estão se comunicando.

O fato de as pessoas estarem se comunicando, por sua vez, pressupõe duas coisas. Em primeiro lugar, pressupõe que há algum fundamento de semelhança entre elas que torna possível a comunicação. Todas as línguas humanas, por exemplo, parecem ter o equivalente a substantivos e verbos, sujeitos e objetos, e assim por diante. É por isso que qualquer falante de quechua é capaz, se realmente se esforçar, de aprender sueco, e qualquer falante de sueco pode aprender quechua, mas ninguém – nem mesmo especialistas com computadores potentes – descobriu como se comunicar com golfinhos ou orcas. É por isso que alguns (por exemplo, Sperber, 1985) observaram que a antropologia, ao abraçar formas extremas de relativismo – isto é, tentando negar que todas as línguas humanas realmente têm características comuns significativas – às vezes parece querer negar a possibilidade de sua própria existência.

O segundo ponto é que a conversa precisa acontecer dentro de algum contexto social e político mais amplo, que esse contexto não é apenas um produto da conversa, mas, ao contrário, desempenha um papel substancial em moldar o que as pessoas sentem que precisam falar. O relativismo cultural na forma que estamos mais familiarizados – o que tenho chamado de “relativismo clássico” – tomou forma dentro de um contexto político muito específico. Seu apogeu foi em meados do século XX, uma época em que a antropologia era considerada politicamente relevante, em grande parte, na medida em que poderia contribuir para descrever estruturas de autoridade legítima dentro de reservas indígenas, sistemas coloniais de governo indireto ou nações recém-independentes dentro de um sistema interestatal ainda firmemente controlados pelas antigas potências coloniais. Em outras palavras, tratava-se de ajudar os burocratas a identificar autoridades legítimas. “Apenas fale com o chefe”, relata um antigo professor meu que ouviu de seu orientador na década de 1950, “em qualquer caso, ele é o único que realmente sabe alguma coisa”. Não é surpreendente, portanto, que tenha tomado a forma que tomou: ainda que fosse uma forma que, se levada ao seu extremo lógico, só poderia conduzir a uma lógica de apartheid.

As coisas mudaram, mas provavelmente não mudaram tanto quanto gostaríamos de pensar. Um antropólogo em 1925, consultando o governo britânico para ajudar a esclarecer as divisões tribais no Sudão Anglo-Egípcio, não estava fazendo nada muito diferente de um antropólogo hoje, que faz consultorias com as Nações Unidas ou com o Banco Mundial para determinar quais grupos étnicos nepaleses deveriam ser reconhecidos como “indígenas”. Ambos enfrentam dilemas morais muito semelhantes. Não há razão para acreditar que isso mudará totalmente em breve. Enquanto houver burocracias internacionais poderosas, elas estarão pedindo aos antropólogos que as ajudem a identificar quem reconhecer como autoridades locais legítimas, pelo menos naquelas áreas que consideram mais marginais e confusas. Ainda assim, sempre houve outras conversas acontecendo e, hoje, pelo menos é possível sugerir que estas não são as mais importantes. O aumento da mobilidade e indicações do possível início de uma grande ruptura das tradicionais relações de poder (Leste-Oeste, Norte-Sul) permitem conceber uma

antropologia que seria, antes de tudo, uma conversa mútua – entre todos, igualmente – sobre a natureza da própria autoridade.⁴⁵ Se a antropologia há de emergir como uma força política de liberação, ao invés de simplesmente um controle de danos, é isso que ela deve, em última análise, se tornar.

Isso não é para argumentar que todas as formas de autoridade são ilegítimas. Se assim fosse, não haveria o que discutir. Da mesma forma, uma conversa mais ampla também não significaria um apagamento geral das fronteiras e a erradicação das diferenças. As relações mútuas – mesmo as mais íntimas – envolvem sempre o reconhecimento de fronteiras e a aceitação da diferença: isso é, por exemplo, o que geralmente estamos nos referindo quando falamos de “dignidade” ou “respeito”. Longe de sugerir que abandonemos o relativismo, estou dizendo que precisamos expandir nossa noção do que é o relativismo, para vê-lo como um aspecto de qualquer relacionamento humano fundamentalmente saudável, seja individual ou coletivo, seja distante ou próximo. No mínimo, a prática do relativismo é apenas uma questão de respeito mútuo.

Pode-se referir a isso como “relativismo dialógico” – um reconhecimento mútuo, e respeito pela diferença baseado no reconhecimento de uma semelhança ainda mais fundamental (portanto, igualdade) que torna tal reconhecimento possível. Isso só poderia se fundamentar no compromisso de conduzir a conversa de uma forma que nunca deixa de lado questões incômodas – como, por exemplo, quem tem permissão para falar e quem precisa fazer o trabalho pesado? – mas, que procede na suposição de que nenhuma tradição única tem o monopólio da visão sobre tais questões. Se nossa exploração do termo “opressão” demonstra algo, acredito que seja o quão rico e heterogêneo é de fato o material a partir do qual poderíamos compor um senso compartilhado de humanidade.

Referências bibliográficas

- ALTHABE, Gerard. 1969. *Oppression et liberation dans Timagin aire: les com munautes villageoises de la cote orientale de Madagascar*. Paris: Maspero.
- BARTH, Frederick. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen: Universitetsforlaget.
- BERG, Gerald. 1979. “Royal Authority and the Protector System in Nineteenth Century Imerina”. In: R. Kent (ed.) *Madagascar in History: Essays from the 1970s*. Albany: The Foundation for Malagasy Studies.
- BLOCH, Maurice. 1971. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar Press.
- BLOCH, Maurice. 1977. “The Disconnection between Power and Rank as a Process: An Outline of the Development of Kingdoms in Central Madagascar.” *European Journal of Sociology* 18: 303-330.
- BLOCH, Maurice. 1986a. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁴⁵ Uma vez que os estudiosos têm a tendência de ler frases como essa de maneiras estranhamente reducionistas, permita-me sublinhar: eu disse “antes de tudo” sobre autoridade. Não “somente”. Obviamente, deve ser sobre todo o resto também.

- BLOCH, Maurice. 1986b. "Hierarchy and Equality in Merina Kinship." In: C. P. Kottak, J.-A. Rakotoarisoa, A. Southall e P. Verin (eds.), *Madagascar: Society and History* Durham: Carolina Academic Press.
- BLOCH, Maurice. 1989 "The Ritual of the Royal Bath in Madagascar: The Dissolution of Death, Birth, and Fertility into Authority". In: *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London: Athlone Press.
- CABANES, Robert. 1972. "Cultes des possession dans la plaine de Tananarive". *Cahiers du Centre d'Etude des Coutumes*, 9: 33-66.
- CALLET, François. 1908. *Tantara ny Andriana eto Madagascar*. 2 vols. Tananarive: Academie Malgache.
- CAMBOUÉ, R. P. 1909 "Les Dix Premiers Ans de l'enfance chez le Malgaches. Circoncision, nom, education". *Anthropos* IV: 375-386.
- CLARK, Henry. 1896. "The Zanak'Antitra Tribe: Its Origins and Peculiarities." *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine* 16: 450-456.
- COLE, Jennifer. 2001 *Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*. Berkeley: University of California Press.
- COUSINS, William E. 1963. *Fomba Gasy*. (H. Randzavola, ed.) Tananarive: Imarivolanitra.
- DAVIDSON, A. 1889. "The Ramanenjana or Dancing Mania of Madagascar." *The Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, 13; reimpressão vol. IV, 1: 19-27.
- DOMENICHINI, Jean-Pierre. 1977. *Les Dieux au Service des Rois: Histoire des Palladium d'Emyrne*. Paris: Karthala.
- DOMENICHINI, Jean-Pierre; DOMENICHINI-RAMIARAMANANA, Bokely. 1980. "Regards croises sur les grands Sycomores, ou l'armee noire des anciens princes d'Imerina." *Asie du SudEst et Mon de Insulindien* XI 1-4: 55-95.
- DOMENICHINI, Jean-Pierre; DOMENICHINI-RAMIARAMANANA, Bokely. 1982. "Aspects de l'esclavage sous la monarchie merina". *Omaly sy Anio* 15: 53-98.
- DOMENICHINI, Jean-Pierre; DOMENICHINI-RAMIARAMANANA, Bokely. 1983. *Du ohabolana au hainteny: langue, litterature et p olitiq ue h Madagascar*. Paris: Karthala.
- ELLIS, William. 1838. *History of Madagascar*. 2 vols. London: Fisher & Son. Firaketana, see Ravelojaona, Randzavola, Rajaona
- GRAEBER, David. 1995. "Dancing with Corpses Reconsidered: an Interpretation of Famadihana in Arivonimamo, (Madagascar)". *American Ethnologist* 22, 2: 258-278.
- GRAEBER, David. 1996. "Love Magic and Political Morality in Central Madagascar, 1875-1990." *Gender and History* 8, no.3: 416-439.
- GRAEBER, David. 1997 "Manners, Deference and Private Property". *Comparative Studies in Society and History* 39, no.4: 694-728.
- GRAEBER, David. 2007a. *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington: Indiana University Press.
- GRAEBER, David. 2007b. "There Never Was a West: Or, Democracy Emerges From the Spaces in Between". In: *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, 329-374. Ockland: AK Press.
- HAILE, John. 1893. "Malagasy Village Life: Pen and Ink Sketches of the People of Western Imerina". *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine* 18: 1-20.

- HEBERT, Jean-Claude. 1958. "La parente a plaisirie a Madagascar." *Bulletin de l'Academie Malgache*, março 1958, 142: 175-217, abril 1958, 143: 267-33.
- HOCART, A. M. 1968. *Caste, a Comparative Study*. New York: Russell & Russell.
- HOCART, A. M. 1970. *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- HODGSON, Dorothy. 1999. "Critical Interventions." *Identities* 6, no.2-3: 201-224.
- HOULDER, J. A. 1915. *Ohabolana, or, Malagasy proverbs: illustrating the wit and wisdom of the Hova of Madagascar*. Faravohitra: Friends' Foreign Missionary Association.
- JACKSON, Jean. 1995. "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in Vaupes, Colombia". *American Anthropologist* 22, no.1: 3-27.
- JULLY, Antony. 1899. "Croyances et pratiques superstitieuses chez les Merinas ou Hoves" *Revue de Madagascar* tomo 1 (outubro): 311-328.
- LAMBEK, Michael. 2002. *The Weight of the Past: Living with History in Mahajanga, Madagascar*. New York: Palgrave Macmillan.
- LARSON, Pier. 2000. *History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770-1822* (Social History of Africa). Portsmouth: Heinemann.
- MASCHIA-LEES, Frances; SHARPE, Patricia; BALLERINO COHEN, Colleen. 1989. "The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective". *Signs* 15, no.1: 7-33.
- MAYEUR, Nicolas. 1913. "Voyage au pays d'Ancove, autrement dite des hovas (1777)". *Bulletin de la Academie Malgache* 12, 1: 139-176.
- QUIGLEY, Declan. 1993. *The Interpretation of Caste*. Oxford: Clarendon Press.
- RADIMILAHY, C.; ANDRIAMAMPIANINA, S.; BLANCHY, S.; RAKOTOARISOA, J.-A.; RAZAFIMAHAZO, S. 2006 "Lieux de culte autochtones à Antananarivo" In: Sophie Blanchy, Jean-Aime Rakotoarisoa, Philippe Beaujard, and Chantal Radimilahy (eds.), *L'édifice au service du peuple* Paris: Karthala.
- RAISON, Françoise. 1976. "Les Ramanenjana: une mise en cause populaire du christianisme en Imerina, 1863". *Asie du sud-est et le monde indien* VII, no.ii-iii: 271-93.
- RAOMBANA. n.d. *Annales*. Manuscript preserved in the archives of the Academie Malgache, Antananarivo.
- RAJEMISA-RAOLISON, Régis. 1985. *Rakibolana Malagasy*. Fianarantsoa: Ambozatany.
- RAVELOJAONA; RANDZAVOLA, H; RAJAONA, Gabriel. 1937. *Firaketana ny fiteny sy zavatra Malagasy*. Tananarive: Imprimerie Industrielle.
- RATRIMOHARINOSY, Hélène. 1986. "La Société Malgache vers 1800." In: C. P. Kottak, J.-A. Rakotoarisoa, A. Southall and P. Verin (eds.) *Madagascar: Society and History*. Durham: Carolina Academic Press.
- RUUD, Jørgen. 1960. *Taboo: A Study of Malagasy Beliefs and Customs*. New York: Humanities Press. Scarry, Elaine
- SCARRY, Elaine. 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- SCOTT, James. 1992. *Domination and the Arts of Resistance*. Chicago: University of Chicago Press.

- SEWELL, Joseph. 1876. *Remarks on Slavery in Madagascar*. London: Elliot Stock. SIBREE, James. 1880. *Madagascar: the Great African Island*. London: Trubner & Co.
- SIBREE, James. 1896. *Madagascar Before the Conquest: The Island, the Country, and the People*. London: T. Fisher Unwin.
- SPERBER, Dan. 1985. *On Anthropological Knowledge: Three Essays*. New York: Cambridge University Press.
- STANDING, Herbert F. 1887. "The Tribal Divisions of the Hova Malagasy." *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine* IX: 354-358.
- TOULMIN, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- TOULMIN, Stephen. 2001 *Return to Reason*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- WHITAKER, Mark P. 1996 "Relativism." In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (Alan Barnard & Jonathan Spencereds.) London: Routledge.

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 Programa Rio Negro do Instituto Socioambiental – ISA

Leonardo Viana Braga

É doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS FFLCH-USP e assessor do Programa Zoé 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 11/09/2023

Aprovado para publicação em 10/11/2023