

Zona Autônoma Provisória, ou o estado fantasma em Madagascar¹

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.v32i2pe215720

Pouco antes de partir para Madagascar eu estava conversando com Henry Wright, um arqueólogo que trabalhou lá por mais de uma década. “Você tem que ter cuidado em ficar de butuca pelo campo”, disse ele. A autoridade do estado estava se dissolvendo. Em muitas partes da ilha, disse ele, ela efetivamente havia deixado de existir. Mesmo na região da capital, havia relatos de que as *fokon’olona* – assembleias de aldeias – começavam a realizar execuções.

Essa foi uma das muitas preocupações esquecidas assim que cheguei a Madagascar. Na capital estava bem óbvio que havia um governo em funcionamento, quase todas as pessoas instruídas pareciam trabalhar para ele. Quando me mudei para Arivonimamo, uma cidade cerca de uma hora a oeste, as coisas não pareciam particularmente diferentes. Certamente, as pessoas falavam sobre o governo o tempo todo e todos agiam como se houvesse um. Havia uma estrutura administrativa, escritórios onde as pessoas datilografavam documentos, registravam coisas, contabilizavam nascimentos e

¹ Uma primeira versão desse texto foi publicada como introdução da tese de doutorado do autor intitulada *The disastrous ordeal of 1987: memory and violence in rural Madagascar* (1996). O texto foi traduzido da versão publicada como Graeber, David. 2007. “Provisional Autonomous Zone: Or, The Ghost-State in Madagascar”. In: *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, 157-180. Oakland: AK Press



mortes e a quantidade de cabeças de gado das pessoas. Até para a realizar os rituais mais importantes era preciso obter permissão. O governo administrava escolas, realizava exames nacionais. Havia gendarmes², uma prisão, um aeródromo com jatos militares.

Foi só depois de algum tempo em Arivonimamo – e ainda mais, em retrospectiva, depois que parti – que comecei a me perguntar se o que ele me disse era realmente verdade. Talvez tenha sido apenas meu próprio viés, o fato de sempre ter vivido sob um governo eficiente e onipresente, que me fez interpretar as pistas da maneira equivocada. Talvez realmente não houvesse um estado em Betafo, talvez nem mesmo em Arivonimamo – ou, pelo menos, nenhum que se comporte de maneira parecida com o que eu ou outros ocidentais presumimos que um estado deveria se comportar.

Antes de explicar o que quero dizer com isso, talvez seja útil apresentar o cenário.

Arivonimamo e Betafo

Cheguei a Madagascar em 16 de junho de 1989. Durante os primeiros seis meses, morei em Antananarivo, a capital, estudando o idioma e fazendo pesquisas em arquivos. Os Arquivos Nacionais em Antananarivo são um recurso notável. Naqueles acervos estão milhares de documentos do reino de Madagascar do século XIX, a maioria da província montanhosa de Imerina, que cercava a capital. Quase tudo estava em malgaxe. Consultei centenas de pastas, copiando cuidadosamente tudo o que dizia respeito ao distrito de Imamo Ocidental, a parte de Imerina onde pretendia trabalhar. Na época, Imamo Ocidental parecia ter sido um lugar bastante sonolento, um interior rural longe dos tumultuados embates políticos da capital, mas, ao mesmo tempo, isolado dos limites instáveis de Imerina, territórios meio vazios, cheios de bandidos saqueadores, projetos industriais e revoltas periódicas. Era um lugar onde quase nada acontecia, e, portanto, o campo perfeito para estudar os processos lentos de mudança social e cultural que me interessavam.

Assim que senti que tinha um domínio mínimo do malgaxe, parti para Arivonimamo, a maior cidade da região. Não foi nada difícil chegar lá: Arivonimamo fica a apenas uma hora de carro da capital. Em pouco tempo, eu me estabeleci na cidade e comecei a fazer viagens regulares aos arredores, reunindo histórias orais, procurando um lugar adequado para realizar pesquisas mais detalhadas.

Arivonimamo é uma cidade de cerca de dez mil habitantes que se aglomeram em torno de um trecho da principal rodovia que leva a oeste da capital. Nas décadas de 1960 e 1970, foi a sede do aeroporto nacional, localizado em um amplo vale ao sul da cidade. Embora o aeroporto tenha trazido dinheiro e empregos, nunca pareceu se tornar parte integrante da economia da cidade. Foi em grande parte uma coisa enxertada. A estrada do aeroporto não passava por Arivonimamo em si; não havia sequer um lugar para os viajantes passarem a noite lá. Em 1975 o aeroporto foi substituído por outro, mais próximo da capital. O antigo aeroporto foi entregue aos militares que, no entanto, raramente tinham recursos para utilizá-lo. Em 1990, tudo o que restava para mostrar que os

² Tipo de guarda da força militar francesa que, porém, exerce função de polícia no âmbito da população civil (N.T.)

estrangeiros já haviam passado por ali, era uma estrutura deteriorada de madeira compensada de um restaurante vazio, situada onde a estrada do aeroporto se junta com a rodovia na periferia da cidade.

A cidade atual tem como centro uma estação de táxi, uma ampla área asfaltada ladeada por duas grandes igrejas, uma católica e a outra protestante. Na maior parte do tempo, estava lotada de vans e peruas enchendo-se de passageiros, bagagens e caixotes, e partindo para a capital, ou mais a oeste pela rodovia. Na extremidade sul da estação de táxi encontra-se uma grande árvore de *amontana*, uma figueira muito antiga que é considerada o centro simbólico da cidade, o marco de que outrora foi um lugar de reis. Ao norte da árvore, há um mercado com quiosques de comida e arcos de tijolos vermelhos, que todas as sextas-feiras ficam lotados de gente do campo e comerciantes sob guarda-sóis brancos. A própria cidade se agarra à estrada (o único lugar onde há eletricidade); suas casas são, na maioria, de dois ou três andares, com pilares graciosos sustentando varandas ao redor do segundo andar e telhados altos de zinco ou telha.

Arivonimamo é a capital de um distrito administrativo de mesmo nome. Ela abriga vários escritórios do governo e três escolas secundárias: uma escola estadual (CEG), um liceu católico e um protestante. Há uma clínica e, em um penhasco alto um pouco a oeste da cidade, uma pequena prisão. A presença do governo estava composta pelo quartel de gendarmes perto do antigo aeroporto, uma agência dos correios e um banco. Existia uma fábrica nas proximidades, quando fui lá, já fazia anos que havia sido abandonada; ninguém que eu conhecesse tinha certeza do que era fabricado naquele lugar, se é que algo de fato já foi produzido lá. A economia comercial da cidade estava quase completamente fora do setor formal (tributado, regulamentado): havia uma farmácia e duas grandes lojas de departamento, e isso era tudo. Fora isso, a população seguia à regra geral das cidades malgaxe: quase todo mundo cultiva alimentos e todo mundo vende algo. As ruas eram margeadas por dezenas de pequenas barracas e lojas, todas abastecidas com a mesma variedade limitada de produtos: sabão, rum, velas, óleo de cozinha, biscoitos, refrigerantes, pão. Quem tinha carro era membro do coletivo de táxis, quem tinha videocassete era operador de cinema, quem tinha máquina de costura era fabricante de roupas.

A província de Imerina sempre se centrou nas gigantescas planícies irrigadas que cercam a capital nacional, Antananarivo, que a tempos têm uma população muito densa e foi o centro de reinos poderosos. No século XIX, o reino Merina conquistou a maior parte de Madagascar e desde a conquista francesa de 1895, Antananarivo é o centro da administração, enquanto o território circundante continua sendo terra ancestral da maioria dos administradores e da elite educada de Madagascar. O território que hoje compõe o distrito de Arivonimamo sempre foi um tanto marginal. Foi incorporado ao reino tardiamente, e nunca esteve completamente integrado às redes de dinheiro e patrocínio centradas na capital. E assim permanece. Agora, como antes, segue sendo política e economicamente marginal, um lugar onde quase nada acontece.

Ao norte de Arivonimamo fica uma região ondulante de intermináveis colinas vermelhas, algumas cobertas apenas por grama, outras arborizadas com eucaliptos, trechos de *tapia* [*Upaca bojerei*] – que parecem carvalhos anões – e ocasionalmente pés de pinheiros. As colinas são cortadas por estreitos vales sinuosos, cada um cuidadosamente planejado

com terraços para o cultivo de arroz irrigado. Aqui e ali erguem-se montanhas de granito, que se supõe terem sido assentamentos de antigos reis.

Nesse interior, não há estradas pavimentadas. As pessoas andam a pé. Muito poucas delas podem pagar por bicicletas e as mercadorias são transportadas em carros de boi, por caminhos de terra que, mesmo no inverno, são esburacados demais, inclusive para o automóvel mais resistente. Com o início das chuvas de verão, elas ficam intransitáveis. É em grande parte devido às dificuldades de comunicação que não existe agricultura comercial em grande escala, apesar da proximidade da capital. Os agricultores acabam levando boa parte de suas colheitas para vender nos mercados da cidade, o que em grande medida acaba ajudando a alimentar a população de Antananarivo. Mas é tudo aos poucos: lavradores individuais vendendo para pequenos comerciantes em uma infinidade de pequenas transações, quase como se as pessoas estivessem intencionalmente tentando garantir que os pequenos lucros obtidos com a compra e venda de produtos locais sejam divididos entre o maior número possível de mãos.

Como eu disse antes, meu primeiro trabalho foi sobre história oral: comecei visitando aldeias geralmente acompanhado por um ou dois amigos malgaxe de Arivonimamo. Acabei escolhendo a aldeia de Betafo para realizar meu trabalho de campo intensivo: uma comunidade que me fascinou, em parte, porque estava dividida quase igualmente entre os *andriana* (geralmente traduzido como “nobres”) e os descendentes de seus ex-escravos. Betafo está localizada ao longo da encosta sul de uma longa cordilheira montanhosa chamada Ambohidraidimby, a maior parte dela a apenas trinta ou quarenta minutos a pé do centro de Arivonimamo. É perto suficiente para que alguém possa morar na cidade e ainda cultivar suas terras em Betafo – como muitas pessoas fazem – ou ter casas em ambos os lugares e se mover livremente entre eles.

A maioria das comunidades rurais de Imerina possui alguma especialização econômica, que ocupa as pessoas principalmente no inverno. Em uma aldeia, os homens podem ser todos açougueiros, em outra todas as mulheres tecem cestos ou fazem cordas e os espaços do mercado de Arivonimamo são delimitados tanto pela origem dos vendedores quanto pelos produtos que estão à venda. Os habitantes de Betafo são tradicionalmente conhecidos como ferreiros. Hoje em dia, cerca de um terço dos lares ainda possui uma ferraria nos fundos. Entre as famílias que não têm ferraria, um número muito grande está envolvido no fornecimento de lingotes de ferro aos ferreiros, e na venda dos arados e das pás que eles produzem nos mercados e feiras em outras partes de Imerina. O que começou como um esforço local havia se expandido dramaticamente na época em que lá estive, pois em grande parte da região a oeste da capital, Betafo era conhecida, principalmente, pela venda de arados, apesar do fato de que ninguém em Betafo de fato produzia arados – todos eram fabricados em outras aldeias nas proximidades de Arivonimamo, com ferro fornecido por especuladores de Betafo.

A intensificação do comércio é uma resposta à crise econômica que causou uma queda dramática nos padrões de vida em Madagascar desde a década de 1970. Isso levou a um grande aumento nas ocupações secundárias, de modo que em uma mesma casa, uma mulher podia passar a maior parte do tempo cuidando de um quiosque de café na cidade ou tecendo, outra produzindo fermentado de mandioca para vender aos comerciantes no

mercado, um homem podia dirigir um carro de boi em meio período e passar vários meses por ano vendendo abacaxis em uma parte diferente de Imerina, enquanto outro ainda podia ir ao campo apenas ocasionalmente, passando a maior parte de seus dias reabastecendo isqueiros descartáveis perto da estação de táxi da cidade. Tudo isso torna um pouco difícil definir o pertencimento a uma comunidade como Betafo. Não que eu estivesse tentando reunir muitas estatísticas. Na verdade, um dos efeitos peculiares da minha situação era que eu tinha algumas informações bastante detalhadas sobre a demografia e propriedades dos habitantes de Betafo nas décadas de 1840 e 1920, retiradas dos arquivos, mas nunca consegui obter tais informações estatísticas do período em que de fato estive lá. Este fato é importante. Acredito que, na verdade, ele revela algo bastante profundo sobre o tipo de lugar em que eu estava.

Enquanto eu morava em Arivonimamo e trabalhava em Betafo, passei muito tempo pensando sobre os aspectos políticos de conduzir uma pesquisa. A maioria dos antropólogos faz isso. No meu caso, foi especialmente difícil não ficar um pouco constrangido em um ambiente onde os habitantes da cidade pareciam ficar especialmente alegres em me dizer como o povo do campo tinha medo de *Vazaha* – pessoas de origem europeia, como eu – e o povo do campo a me contar como as crianças ficavam apavoradas. Para a maioria dos Malgaxe, a própria palavra *Vazaha* evocava a ameaça de violência. Felizmente para mim, ela também tinha como significado principal “francês”, e eu – como eu tive que explicar reiteradamente – sequer falava francês. Falar apenas em malgaxe amenizava um pouco as coisas. Mas algo ainda mais crucial estava associado à própria condução da pesquisa. Por um lado, Imerina é uma sociedade altamente alfabetizada: ninguém teve qualquer problema para entender o que eu queria dizer quando eu dizia que era um estudante americano fazendo pesquisas para o meu doutorado em antropologia. Ninguém parecia duvidar de que isso era algo legítimo, algo até mesmo admirável de se fazer. Mas as técnicas de conhecimento estavam estreitamente identificadas com as técnicas de governo, e logo tive a impressão de que havia certos tipos de questões com as quais as pessoas se sentiam muito mais à vontade do que outras. Talvez eu fosse excessivamente sensível, mas assim que tinha a sensação de que estava entrando em um território que alguém não queria que eu investigasse, eu desistia. Eu preferia que as pessoas falassem comigo sobre as coisas que queriam falar. Como resultado, sei mais sobre a distribuição de propriedades em Betafo em 1925 — ou mesmo em 1880 — do que na época em que estive lá. Levantamentos de propriedade eram o tipo de coisa que os governos realizariam, apoiados pela ameaça da força, a fim de auxiliar a extração forçada de mão de obra ou impostos. Isso significava que havia registros extensos nos arquivos; também significava que era exatamente o que as pessoas queriam ter certeza de que não era o que eu estava fazendo, no final das contas. Até mesmo o ato de ir sistematicamente de porta em porta pesquisando o tamanho da família teria sido... bem, nada seria mais garantido que isso para incomodar as pessoas. A falta de números concretos parecia um preço menor a pagar.

A própria existência do estado

Voltemos, então, à questão inicial do estado.

Havia um governo em Arivonimamo e na zona rural circundante? Até certo ponto, a resposta era perfeitamente óbvia. Claro que havia. Havia funcionários do governo, escritórios do governo e, pelo menos na cidade, escolas, bancos e hospitais, todos administrados pelo governo. Quase todas as transações econômicas – mesmo que geralmente não fossem registradas – eram realizadas usando moeda malgaxe emitida pelo governo. O território como um todo era reivindicado sob a autoridade soberana de um estado malgaxe que foi reconhecido por todos os outros estados do mundo, e ninguém, neste território, estava contestando abertamente a autoridade soberana desse estado. Certamente, não havia mais ninguém que afirmasse representar um estado diferente ou uma alternativa política: não havia comunidades insurrecionais, movimentos de guerrilha, nenhuma organização política buscando estratégias de duplo poder.

Sob outra perspectiva, porém, a situação parecia bem diferente. Porque o estado malgaxe, pelo menos nesta região – e esta era uma região muito próxima de seu centro de poder na capital – estava desinteressado ou era incapaz de realizar muito do que consideramos serem as funções mais elementares que definem um estado.

A questão-chave na maioria das definições ocidentais do estado é o seu poder de coerção. Os estados empregam "força" – um termo eufemístico para a ameaça de violência – para fazer cumprir a lei. A definição clássica aqui é a de Max Weber: "Uma *empresa com caráter de instituição política* denominamos *Estado*, quando e na medida em que seu quadro administrativo reivindica com êxito o *monopólio legítimo* da coação física para realizar as ordens vigentes" (2015, I: 34). Mas a definição de Weber, em si, era apenas uma repetição da sabedoria jurídica convencional de sua época. Na verdade, ele parece ter se baseado diretamente no trabalho de um teórico jurídico alemão anterior chamado Rudolph von Ihering, que em 1877 havia definido o estado da seguinte maneira:

O Estado é o único competente, bem como o único proprietário da força coercitiva social – o direito de coagir constitui o *monopólio absoluto* do Estado. Toda associação que deseja realizar suas reivindicações sobre seus membros por meio de coerção mecânica depende da cooperação do Estado, e o Estado tem o poder de fixar as condições sob as quais concederá tal ajuda (citado em Turner; Factor, 1994: 103-104).

Uma definição como essa é principalmente uma forma de organizar o pensamento; não é de grande utilidade para determinar se uma organização particular é ou não um estado, uma vez que tudo depende de saber se alguém sente ou não que um suposto estado foi "bem-sucedido" em reivindicar seu monopólio. No entanto, essas definições capturam o senso comum implícito por trás das instituições modernas e dos governos ocidentais – que de forma alguma é estranho ao estado malgaxe, que foi organizado de acordo com esse mesmo modelo sob o regime colonial francês e cuja forma atual é

amplamente baseada em grande parte nas instituições coloniais. E a maioria dos Malgaxe, creio eu, concordaria que a capacidade de aplicar a força dessa maneira era, essencialmente, o que tornava um estado o que ele era. Isso tornava ainda mais impressionante que, na maior parte do interior do território malgaxe, o estado praticamente tenha se tornado reticente de fazê-lo. Longe de manter um monopólio absoluto do direito de coagir, ou de autorizar outros a fazê-lo, o estado simplesmente não exercia o que era ostensivamente sua função primária.

Na capital havia polícia. Em torno de Arivonimamo, a coisa mais próxima de uma força policial era uma unidade de gendarmes que tinha um quartel um pouco a oeste da cidade. O que faziam principalmente era patrulhar a rodovia. Ocasionalmente, me disseram, eles lutavam contra bandidos mais a oeste. Mas eles não gostavam de viajar fora das estradas pavimentadas pelas trilhas de terra esburacadas que levavam ao interior, onde quase todos, de fato, viviam. No interior, os gendarmes nunca apareciam a menos que alguém tivesse sido assassinado. Mesmo assim, geralmente seria necessário algo drástico – como um grande número de testemunhas aparecendo em sua porta exigindo que tomassem providências e, geralmente, já tendo capturado o(s) culpado(s) – antes que eles realmente viessem e levassem alguém.

Mesmo na cidade, eles não agiam muito como polícia. Em Arivonimamo, ouvi falar muito de um valentão chamado Henri, um homem grande e forte, talvez louco (alguns diziam que ele estava apenas fingindo) que aterrorizava seus habitantes há anos. Henri costumava se apropriar de mercadorias das lojas locais, desafiando qualquer um a impedi-lo. Ele era um perigo particular para as jovens da cidade, que viviam com medo constante de agressão sexual. Depois de muita discussão, os jovens da cidade finalmente decidiram se unir e matá-lo. Isso levou algum tempo para ser feito porque, de fato, havia uma tradição informal naquela parte das terras altas de que, se alguém deseja linchar uma pessoa, deve obter a permissão dos pais desta pessoa primeiro. Normalmente, esta é apenas uma maneira eficaz de reforçar a autoridade dos pais, uma espécie de sanção final – ou uma maneira de permitir que a mãe ou o pai de alguém o informe que realmente é hora de sair da cidade – mas, neste caso, após muitos esforços em vão para alertar seu filho sobre a gravidade do assunto, o pai de Henri lavou as mãos e permitiu que as coisas seguissem seu curso. Na ocasião seguinte em que ele provocou uma briga, imediatamente apareceu uma multidão armada com facas e ferramentas agrícolas. Acontece que eles não conseguiram matá-lo: gravemente ferido, Henri conseguiu se refugiar na igreja católica e exigiu proteção, alegando perseguição devido a doença mental. Lá, ninguém estava disposto a segui-lo. O padre italiano o escondeu na parte de trás de uma van e o levou para um manicômio. Ele logo recebeu alta (ele bateu nos outros pacientes), e não se atreveu a aparecer novamente em Arivonimamo por muitos anos. A primeira vez que ouvi a história, estava interessado principalmente nos detalhes da permissão dos pais. Só mais tarde me ocorreu que esse evento aconteceu em uma cidade com uma delegacia de polícia atuando. Como Henri conseguiu aterrorizar a cidade por anos sem que nada fosse feito com ele? Então perguntei: Por que os gendarmes não fizeram nada? Você não viu Henri, as pessoas respondiam. Ele é enorme!

“Mas os gendarmes tinham armas!”

“Sim, mas mesmo assim.”

Eventos como este foram exceções em todos os sentidos. A coisa mais significativa sobre a violência em torno de Arivonimamo era que havia muito pouco dela. Assassínatos eram eventos chocantes e isolados; havia muitos poucos Henris. No entanto, as assembleias rurais tiveram que desenvolver todo tipo de estratégias criativas para superar a relutância das forças da ordem em fazer cumprir as leis. Próximo ao fim da minha estadia, houve uma reunião *fokon’olona* em Betafo – uma assembleia de aldeia – para lidar com um caso de violência. Um homem chamado Benja, notório por seu temperamento explosivo, teve uma discussão com a irmã por causa de um acordo comercial mútuo e, segundo a história, espancou-a até quase matá-la. Na verdade, as histórias variaram consideravelmente sobre o quanto ela foi realmente espancada, mas o assunto foi considerado um tema muito sério que requeria atenção imediata. Depois de muita deliberação, a *fokon’olona* ordenou que Benja escrevesse uma carta sem data confessando ter assassinado a própria irmã e, em seguida, encaminhou a confissão para ser registrada na delegacia de polícia da cidade. Assim, se a irmã fosse vítima de um crime, ele já teria confessado e poderia simplesmente ser entregue às autoridades. A mensagem era que a segurança e o bem-estar de sua irmã seriam de sua responsabilidade pessoal dali em diante. Nesse caso, o estado estava sendo usado como uma espécie de imagem fantasma da autoridade, um princípio, mas não uma ameaça, pois se a irmã fosse encontrada morta, os próprios membros da *fokon’olona* seriam os únicos a prendê-lo e levá-lo até a delegacia; os papéis apenas aumentariam em muito a probabilidade de que ele passasse algum tempo na cadeia.

Em outros casos, as autoridades estatais foram totalmente ignoradas. Na década de 1980, por exemplo, começou a observar-se o retorno das práticas de provação coletiva. Em caso de roubo – por exemplo, em Betafo, depois que alguém fugiu com todo o conteúdo de um silo subterrâneo de armazenamento de arroz pertencente a um ancião proeminente – os anciãos reuniam toda a comunidade e todos bebiam o conteúdo de uma tigela especialmente preparada, ou comiam um pedaço de fígado especialmente preparado e convocavam seus ancestrais para derrubá-los se fossem culpados. A próxima pessoa que morresse de morte súbita, seria uma vítima da vingança ancestral. Somente em Betafo, duas dessas provações coletivas aconteceram na década anterior à minha chegada. Existiam até rumores, mais longe, no interior, do ressurgimento de verdadeiras provações de veneno. Em todos os lugares, começou-se a ouvir sobre poderes invisíveis impondo justiça – amuletos enterrados, pedras erguidas, antigos locais de sacrifício recém-carregados com o poder de detectar e punir os malfeitores. Praticamente todo mundo, com alguma riqueza ou proeminência política, começou a insinuar que poderia ter acesso a perigosos poderes mágicos: feitiços de granizo ou raios, fantasmas vingativos, acesso à proteção de reis antigos. Qualquer um que pretendesse acumular – ou manter – uma grande quantidade de riqueza, quase por definição deveria ser capaz de, pelo menos, criar a suspeita nas mentes dos outros de que poderia ter acesso a algum tipo de perigosos poderes ocultos. Mas era um jogo muito delicado: uma vez que qualquer um que se gabasse abertamente de tais poderes era assumido, quase por definição, como realmente não os tendo, e qualquer um

que empregasse magia perigosa contra seus companheiros aldeões era, por definição, um bruxo. Eu até ouvi rumores de homens ricos no interior do país que enfureceram tanto seus vizinhos com ameaças sombrias, insinuando possuírem poderes mágicos, que esses vizinhos eventualmente buscaram remediação em contra-ataques, e disfarçados de bandidos atacaram e saquearam suas posses.

O estado como assegurado das relações de propriedade

As teorias de classe social quase sempre assumem que um papel fundamental do estado – talvez o mais importante – é sustentar as relações de propriedade. Para um marxista, certamente, esta é a principal razão da existência de um estado. As relações contratuais e de mercado só podem existir porque sua base fundamental, as regras básicas do jogo, estão consagradas na lei. Essas leis, por sua vez, são eficazes apenas na medida em que todos sabem que serão respaldadas – em última instância – por cassetetes, armas e prisões. E, é claro, se a garantia última das relações de propriedade é a violência do estado, então o mesmo se aplica para as classes sociais.

No entanto, nos arredores de Arivonimamo, o estado simplesmente não desempenhava esse papel. Não consigo imaginar uma situação em que enviaria homens armados para garantir o direito de uma pessoa de excluir outra de suas terras – muito menos para fazer cumprir um contrato ou investigar um roubo. Isso também foi algo cujo significado pleno só entendi depois, porque todos agiam como se o governo desempenhasse um papel crucial em tais assuntos. O governo mantinha o registro de quem era o proprietário de cada pedaço de terra: sempre que alguém morria, a divisão de suas terras e outros bens era meticulosamente registrada nos cartórios apropriados. Registrar propriedades, nascimentos e óbitos, era uma das principais atividades desses cartórios. Havia todo tipo de leis relativas à terra, e ninguém as contestava abertamente, assim como, ao falar abstratamente, sempre falavam como se sentissem que o registro da terra dava uma imagem precisa de quem tinha direitos definitivos sobre o quê. No entanto, na prática, os princípios legais geralmente eram apenas uma consideração relativamente menor. Se houvesse uma disputa, as questões tinham que ser ponderadas em relação a um emaranhado de princípios “tradicionais” (que geralmente forneciam mais de uma solução possível para qualquer problema), as intenções dos antigos proprietários e, não menos importante, ao mais amplo senso de justiça – o sentimento, por exemplo, de que nenhum membro aceito da comunidade deveria ser completamente privado dos meios de ganhar a vida. Certamente ninguém pensaria em levar o assunto aos tribunais – exceto em alguns casos raros em que um dos demandantes fosse um forasteiro. Mesmo nesses casos, o tribunal servia principalmente como um mediador neutro; todos sabiam que nenhum policial ou qualquer outro oficial armado faria cumprir uma decisão judicial.³

Em Arivonimamo, na verdade, havia um homem com uniforme de polícia que ocasionalmente alugava seus serviços aos agiotas ou comerciantes a fim de intimidar as

³ Pode-se comparar a situação aqui com o que ocorre, digamos, em grande parte do Brasil rural, onde a situação é exatamente oposta, já que a polícia, efetivamente, só está interessada em fazer valer os direitos de propriedade, e pode-se esperar que ignore meros casos de assassinato – a menos que a vítima seja um membro da elite proprietária.

peças a pagar dívidas ou entregar garantias. Um conhecido meu de Betafo ficou aterrorizado um dia quando ele apareceu na companhia de um notório agiota – mesmo depois que seus vizinhos explicaram a ele que o homem dificilmente poderia ser um policial de verdade, porque, mesmo que você encontrasse um oficial disposto a ir até o interior para tratar de um assunto tão trivial, emprestar dinheiro com juros para particulares era contra a lei e um verdadeiro gendarme teria tantos motivos para prender seu credor quanto ele. Isso me pareceu um caso particularmente revelador, porque destacava o quão pouco as forças de ordem se importavam com assuntos econômicos. Normalmente, não há nada que irrite mais a polícia do que a notícia de alguém por aí se passando por um policial. Fazer isso atinge a própria essência de sua autoridade. Se esse impostor em particular pode escapar impune – como aparentemente este conseguiu – parece ser porque ele restringiu suas atividades a um domínio no qual os gendarmes não tinham interesse. Afinal, os gendarmes também nunca fizeram nada para proteger os lojistas de Henri – e isso foi na cidade; o falso policial parece ter concentrado suas atividades quase exclusivamente no interior.

Existem várias maneiras pelas quais alguém poderia avaliar esta situação. Uma delas seria concluir que as pessoas do meio rural de Imerina, ou em Madagascar em geral, têm uma concepção de estado diferente daquela que os marxistas e weberianos estão acostumados. Talvez a proteção da propriedade simplesmente não seja uma das funções que alguém espera que um governo cumpra. Na medida em que as pessoas parecem dizer o contrário, elas podem estar apenas prestando homenagem, a princípios estrangeiros, impostos pelo regime colonial francês. Mas, na verdade, o estado pré-colonial de Merina era verdadeiramente obcecado por proteger a propriedade. O rei Andrianampoinimerina, seu fundador, enfatizava constantemente esse papel em seus discursos (Larson, 2000: 192). Os códigos legais, a começar pelo seu próprio, sempre fizeram da regulamentação da herança, regras sobre compra e aluguel, e coisas do gênero, uma de suas áreas de preocupação mais importantes. Até mesmo o registro de terras é anterior ao período colonial. Eles começaram a ser regulares em 1878, dezessete anos antes da invasão francesa.

Por outro lado, as evidências existentes não nos dão qualquer motivo para acreditar que as pessoas daquela época prestavam muito mais atenção a essa elaborada estrutura legal do que fazem hoje – embora também não haja nenhum registro de alguém contestando-a abertamente. Os sistemas legais sempre foram aceitos em princípio e apelados apenas de forma muito seletiva na prática. Geralmente, as pessoas cuidam de seus negócios da mesma forma que faziam antes. É esse fenômeno, penso eu, que dá a melhor pista sobre o que realmente está acontecendo.

Deixe-me fazer uma generalização. Confrontado com alguém empenhado em impor uma autoridade indesejada, uma resposta típica malgaxe será concordar de coração com quaisquer exigências que essa pessoa faça e, então, assim que ela partir, tentar continuar vivendo sua vida como se o incidente nunca tivesse acontecido. Pode-se até dizer que essa é a maneira arquetipicamente malgaxe de lidar com a autoridade: a primeira linha de defesa é simplesmente negar que o evento em questão (um funcionário do governo que vem contar o gado e anunciar o pagamento de impostos exigidos, ou negociar a requisição de trabalhadores para replantar árvores ou construir uma estrada) tivesse ocorrido. Como

se sabe, dificilmente esta é uma estratégia limitada a Madagascar. Algo nesse sentido é frequentemente considerado uma estratégia típica “camponesa”: é uma abordagem óbvia a se seguir quando alguém não é, de forma alguma, dependente economicamente daqueles que estão tentando dizer o que fazer. Mas há muitas outras abordagens a seguir, todos as possíveis combinações de confrontação, negociação, subversão, conformidade. Em Madagascar, onde geralmente há uma forte aversão pelos confrontos abertos na vida cotidiana, a abordagem preferida sempre foi fazer o que fosse necessário para deixar feliz o forasteiro irritante até que ele fosse embora. Depois, insistir que ele nunca esteve lá, para começo de conversa, ou se isso não funcionar, simplesmente ignorar o que quer que tenha sido acordado e observar quais podem ser as consequências. Isso adquire até uma dimensão cosmológica. Os mitos malgaxe sobre as origens da morte afirmam que a própria vida foi conquistada de Deus em um acordo que os humanos nunca tiveram a intenção de cumprir (daí dizem, Deus nos mata). Aqui está um exemplo, registrado no início do século XX de Betsimisaraka, na costa oriental. Existem infinitas variações, muitas delas obviamente irônicas, com o Criador muitas vezes tendo uma semelhança espantosa com o tipo de oficial colonial que aparecia periodicamente de passagem pelas aldeias, com lacaios armados, exigindo o pagamento de impostos:

Era uma vez um casal Vazimba [aborígine] que eram os únicos dois ocupantes da terra. Eles estavam tristes porque não tinham filhos, então um dia encontraram um pouco de barro e deram a ele forma humana. Fizeram duas figuras, uma de menino e outra de menina. A mulher soprou em seus narizes para animá-los, mas não foi capaz de dar-lhes vida. Então, um dia, ela encontrou um deus que estava viajando pela terra. A mulher pediu-lhe que desse vida às duas estátuas e prometeu-lhe, se conseguisse, duas vacas e uma quantia em dinheiro. Então ele fez isso.

Quando os filhos cresceram, os pais os casaram um com o outro. Então o deus voltou para reclamar seu pagamento.

“Não temos dinheiro”, disseram os pais, “porque estamos velhos, mas em doze anos nossos filhos vão te pagar”.

“Porque você me enganou,” respondeu o deus, “eu vou te matar.” E ele o fez.

Após doze anos, o deus voltou para pedir novamente às crianças seu pagamento.

“Você matou nossos pais”, disse o casal, “então o dinheiro que juntamos para pagá-lo foi todo gasto. Temos que pedir mais dez anos para saldar nossa dívida”.

Dez anos depois, o deus voltou e o casal teve três filhos, mas sem dinheiro.

“Vou matar vocês”, disse o deus, “vocês e seus descendentes, sejam velhos ou jovens.”

Desde aquele dia, os humanos são mortais e, quando alguém finda a vida, os Malgaxe dizem: “eles são levados pelo deus que os criou” (Renel, 1910, III: 17-18; tradução minha do francês).

O ponto mitológico é, no mínimo, sugestivo. Poder-se-ia argumentar que toda essa atitude é, em última instância, ligada à lógica do sacrifício que, pelo menos em Madagascar, é frequente e explicitamente expressa como uma forma de satisfazer as Divindades com uma parte do que lhes pertence por direito, a fim de obter o restante para as pessoas vivas. A vida do animal, costuma-se dizer, pertence a Deus; portanto (implicitamente), podemos manter nossas próprias vidas. Considere, então, o fato curioso de que em toda Madagascar, os rituais de sacrifício – ou seus equivalentes funcionais, como os rituais *famadihana* (reenterro) de Imerina – sempre parecem exigir permissões do governo. O fato dessa permissão ter sido recebida, de que a papelada foi devidamente preenchida, costuma ser motivo de muita atenção durante a própria cerimônia. Aqui está um fragmento de um discurso Betsimisaraka, proferido sobre o corpo de um boi sacrificado:

Pois esse boi não é o tipo de boi que fica preguiçoso no curral ou caga em qualquer lugar ao entrar na aldeia. Seu corpo está aqui conosco, mas sua vida está com vocês, o governo. Vocês, o governo, são como um grande animal deitado de costas: aquele que o vira vê suas enormes mandíbulas; então nós, camaradas, não podemos virar essa besta! É essa permissão oficial que é a faca que ousa cortar sua pele, o machado que se atreve quebrar seus ossos, que vem de vocês que detêm a autoridade política (Aly, 1984: 59-60).

O Estado não é apenas figurado simultaneamente como uma força potencial de violência e sua vítima: ato de adquirir uma permissão é equiparado ao próprio ato de sacrifício. O ponto principal que estou tentando destacar aqui é a autonomia. Preencher formulários, registrar terras, até mesmo pagar impostos, podem ser considerados equivalentes a sacrifícios: pequenas ações ritualizadas de propiciação pelas quais se obtém autonomia para continuar com a vida.

Esse tema da autonomia surge em vários outros estudos sobre Madagascar colonial e pós-colonial – especialmente os de Gerald Althabe (1969, 2000), sobre esses mesmos Betsimisaraka, e Gillian Feeley-Harnik (1982, 1984, 1991) sobre os Sakalava da costa noroeste. Mas nesses estudos o tema adquire um toque especial de reviravolta, pois ambos sugerem que, em Madagascar, a forma mais comum de alcançar a autonomia é criando uma falsa imagem de dominação. Esta parece ser a lógica: uma comunidade de iguais só pode ser criada pela subordinação comum a alguma força suprema. Normalmente, esta força é concebida como arbitrária e potencialmente violenta da mesma forma que o Deus malgaxe tradicional. Mas também pode estar igualmente distante das preocupações humanas cotidianas. Uma das respostas mais dramáticas ao domínio colonial, entre ambos os povos, foi a difusão massiva da possessão espiritual; em todas as comunidades, as

mulheres começaram a ser possuídas pelas almas dos antigos reis, cujos desejos eram considerados (pelo menos em teoria) como tendo toda a autoridade que teriam se estivessem vivos. Ao relegar a autoridade social final a mulheres em transe falando com as vozes de reis mortos, o poder de constituir comunidades é deslocado para uma zona onde as autoridades francesas e a polícia não teriam como confrontá-lo abertamente. Em ambos os casos, houve o mesmo tipo de movimento: é possível criar um espaço para a ação livre, onde se pode viver a vida fora das garras do poder, apenas criando a imagem de dominação absoluta – mas que, em última análise, é apenas aquilo, uma imagem, um fantasma, completamente manipulável por aqueles a quem ostensivamente sujeita.

Em poucas palavras, é possível dizer que as pessoas que eu conhecia estavam envolvidas em um tipo de esquema. Sua imagem de governo, pelo menos desde o período colonial, era a de algo essencialmente estranho, predatório, coercitivo. A principal emoção que inspirava era o medo. Sob o domínio dos franceses, o aparato do governo era principalmente um mecanismo para extrair dinheiro e impor trabalho forçado de seus súditos; forneceu relativamente poucos benefícios sociais para a população rural (certamente, não ofereceu nada na perspectiva da população rural). Até certo ponto, o governo se preocupava com as necessidades diárias de seus súditos, mas isso era feito apenas com a intenção consciente de criar novas necessidades, de transformar seus desejos para criar uma dependência mais profunda. E mesmo após a independência em 1960, pouca coisa mudou, já que o primeiro regime malgaxe fez pouquíssimas alterações em sua política ou modo de operação. Para a grande maioria da população, a atitude predominante era de que o estado era algo a ser propiciado, e em seguida evitado, na medida do possível.

Foi somente após a revolução de 1972 que as coisas realmente começaram a mudar.

O que começou como uma revolta anticolonial em suas origens, os eventos de 1972 deram origem à uma sucessão de regimes militares, de capitalismo de estado – de 1975 a 1991 – dominados pela figura do presidente Didier Ratsiraka, sendo Ratsiraka inspirado politicamente em Kim Il Sung da Coreia do Norte. Em teoria, seu regime foi dedicado a uma versão muito centralizada do desenvolvimento e mobilização socialista. Desde o início, porém, ele não demonstrou interesse pelo que considerava um setor camponês tradicional estagnado, com pouco potencial revolucionário. Tanto na agricultura quanto na indústria, seu governo concentrou seus esforços em uma série de esquemas colossais de desenvolvimento, muitas vezes em escala heroica, envolvendo investimentos maciços, financiados por empréstimos estrangeiros. Os empréstimos eram fáceis de conseguir na década de 1970. Em 1981, o governo era incapaz de pagar as dívidas. Desde então, a história econômica malgaxe tem sido principalmente a história das negociações com o Fundo Monetário Internacional.

Não há espaço aqui para entrar em detalhes sobre os efeitos dos planos de austeridade ordenados pelo FMI. Basta dizer que o resultado imediato foi uma queda catastrófica nos padrões de vida em geral. Os mais atingidos foram o serviço público e outros funcionários do governo (que compunham a maior parte da classe média), mas – exceto por uma estreita elite em torno do próprio presidente, que roubava livremente – a pauperização foi quase universal. Madagascar é hoje um dos países mais pobres do mundo.

Para o “setor camponês” de Ratsiraka – áreas rurais que não produzem *commodities* essenciais – todo esse período foi marcado pelo recuo gradual do estado. Os impostos mais onerosos do período francês foram abolidos imediatamente após a revolução: o imposto per capita, o imposto sobre o gado, o imposto predial – destinados a forçar os agricultores a vender seus produtos e, assim, estimulá-los a entrar na economia de monetária. O regime de Ratsiraka inicialmente ignorou a administração rural. Após 1981, essa administração se tornou cada vez mais objeto de triagem. O estado, com seus recursos cada vez mais limitados à medida em que os orçamentos eram incessantemente cortados, foi reduzido a administrar e fornecer serviços sociais mínimos apenas às cidades e territórios considerados economicamente importantes por seus governantes, principalmente aqueles que geravam alguma forma de comércio com o exterior. Lugares como Arivonimamo, onde quase toda a produção e distribuição eram realizadas fora do setor formal, não lhes interessavam. Na verdade, é difícil imaginar qualquer coisa que pudesse acontecer ali – a não ser que a área se tornasse uma base para guerrilheiros armados (dificilmente uma possibilidade) – que ameaçasse seriamente os interesses dos homens que realmente governavam o país.⁴

Os recursos para as áreas rurais secaram. Na época em que eu estava em Arivonimamo, o único setor da administração que recebia algum financiamento significativo era o sistema educacional. Mesmo neste setor, os fundos eram insignificantes: o principal papel do governo era alocar os professores (que às vezes eram pagos, pelo menos em parte, pelas associações de pais), fornecer currículos e administrar testes. Estes últimos, particularmente o exame de bacharelado, eram de particular interesse para o centro porque eram a porta de entrada para o setor formal do estado: aqueles que eram aprovados no bacharelado eram obrigados a passar por várias semanas de treinamento militar e depois cumprir um ano de “Serviço Nacional”, embora – como apontei antes – isso consistisse principalmente em vadiar em empregos sem sentido. Mas o Serviço Nacional foi, penso eu, importante. Era uma forma de marcar a passagem para um domínio onde a autoridade efetiva realmente existia, onde as ordens tinham de ser obedecidas. Para aqueles que não estavam inseridos no sistema educacional, o governo não oferecia nada, mas também quase não tinha poder imediato sobre suas vidas.⁵

⁴ O zelo ocasional dos gendarmes em perseguir bandidos provavelmente tinha algo a ver com a percepção de que eles eram o único grupo armado e organizado que tinha a capacidade de formar o núcleo de uma rebelião – por mais improvável que isso fosse. Houve momentos, principalmente no século XIX, em que bandidos realmente se transformaram em rebeldes. Mas suspeito que a preocupação estava enraizada em entendimentos mais profundos sobre o que era um estado: sob o Reino de Merina, bandidos (referidos em documentos oficiais simplesmente como *fahavalo*, “o inimigo”) eram, junto com as bruxas, o arquétipo do anti-estado, aquilo contra o qual a legítima autoridade real se definiu. A conexão com as bruxas também ajuda a explicar o fato intrigante de que, embora não estivessem preocupados com as depredações de Henri, os gendarmes de Arivonimamo entraram em ação para prender e interrogar uma adolescente suspeita de estar por trás de um surto de *ambavelona*, ou possessão por fantasmas malignos, que afetou todo um dormitório de alunos da escola estadual em 1979.

⁵ Os serviços médicos, por exemplo, eram em teoria fornecidos gratuitamente, mas foram efetivamente privatizados pela corrupção. Esses serviços, por sua vez, tornaram-se universais quando os salários do governo caíram para quase nada.

Ainda assim, mesmo no interior, os escritórios do governo continuaram a existir. Muitas vezes as máquinas de escrever estavam deterioradas, os funcionários frequentemente se viam obrigados a comprar seu próprio papel, já que não podiam mais requisitar nenhum. Mas as pessoas continuavam a preencher formulários dedicadamente, solicitando permissão antes de arrancar árvores ou exumar os mortos, registrando nascimentos e óbitos e cadastrando seu gado. Devem ter percebido que, se recusassem, nada teria acontecido. Então, por que cooperavam?

Pode-se supor que fosse por inércia, pura força do hábito: as pessoas ainda estavam mantendo o mesmo esquema, propiciando o estado sem perceber que suas enormes mandíbulas já não tinham mais dentes. Certamente, as memórias da violência colonial ainda eram vívidas. Muitas vezes me contaram sobre os primeiros dias das execuções em massa, ou sobre o quão aterrorizadas as pessoas do campo costumavam ficar ao entrar em um escritório do governo, ou sobre a pressão incessante dos impostos. Mas creio que a verdadeira resposta é mais sutil.

Memórias de violência eram importantes principalmente porque definiam o que as pessoas imaginavam ser um estado. Encontrei poucas pessoas com a noção de que o estado (apesar de todas as suas pretensões socialistas) existisse para fornecer serviços; pelo menos ninguém reclamava, em demasia, da falta de serviços. As pessoas pareciam aceitar que um governo era essencialmente um poder arbitrário, predatório e coercitivo. Mas o único tema da ideologia oficial que todos pareciam levar a sério era a ideia da unidade malgaxe. Nas terras altas, pelo menos, as pessoas se viam como “Malgaxe”; eles quase nunca se referiam a si mesmos como “Merina”. A unidade malgaxe era um tema constante na retórica; era o verdadeiro significado, penso eu, das bandeiras malgaxe que inevitavelmente acompanhavam qualquer grande ritual (cujo significado oficial era marcar que os formulários haviam sido preenchidos e o evento tinha sido aprovado). Parece-me que foi o próprio vazio do estado que o tornou aceitável como uma força unificadora. Quando era poderoso, o estado em Imerina era essencialmente visto como algo francês – isso permaneceu verdadeiro mesmo nos primeiros anos de independência. A revolução de 1972 foi, acima de tudo, um esforço para alcançar uma autêntica independência, para tornar o estado verdadeiramente malgaxe. Para a população das terras altas, eu diria, esse esforço foi em grande parte bem-sucedido – talvez porque, simultaneamente, ao menos o estado foi destituído de quase todo o poder efetivo. Em outras palavras, o governo se tornou algo semelhante aos antigos reis discutidos por Althabe e Feeley-Harnik: poderes absolutos e arbitrários que constituem aqueles que eles subjagam como uma comunidade, em virtude de sua subjugação comum, enquanto simultaneamente são poderes extremamente convenientes para se ser governado, porque, em qualquer sentido prático imediato, eles não existem.

Zona Autônoma Provisória

Nos círculos anarquistas contemporâneos tornou-se comum falar de “TAZ”, ou “zonas autônomas temporárias” (Bey, 1991). A ideia é que, embora não haja mais nenhum lugar na terra totalmente não colonizado pelo Estado e pelo Capital, o poder não é completamente monolítico: sempre há rachaduras e fissuras temporárias, espaços efêmeros

nos quais comunidades auto-organizadas podem e continuamente emergem como erupções, revoltas encobertas. Espaços livres que centelham e depois desaparecem. Pelo menos eles fornecem testemunho constante de que são, de fato, alternativas concebíveis, de que as possibilidades humanas nunca são estáticas.

Nas áreas rurais de Imerina, talvez seja melhor falar em uma “zona autônoma provisória”, em vez de uma “zona temporária”: em parte, para enfatizar que ela não fica tão desafiadoramente fora do poder quanto implica a imagem de uma TAZ; mas também porque não há razão para assumir, necessariamente, que sua independência seja tão temporária. Betafo, inclusive em grande parte Arivonimamo, ficou fora do controle direto do aparato estatal: mesmo que as pessoas que vivem lá se deslocassem entre esta e outras zonas, como a capital, que está sob o domínio do estado. Sua autonomia era provisória, incerta. Pode ser em grande parte desfeita no momento em que uma nova infusão de armas e dinheiro restaure o aparato. Mas, por outro lado, talvez isso não ocorresse. Alguns podem considerar a situação atual escandalosa. Eu, pessoalmente, a considero uma conquista notável. Afinal, planos de austeridade têm sido impostos a nações de todo o mundo e poucos governos reagiram abandonando a maior parte da população para governar a si mesma; tampouco muitas populações estariam tão bem preparadas para isso.

Por que eles foram capazes de fazer isso? Eu suponho que existem várias razões. Uma delas é a manutenção de tradições ativas de autogoverno e o que, se fosse observado em movimentos sociais europeus ou latino-americanos, sem dúvida seria chamado de cultura de democracia direta. A arte de chegar a decisões por consenso era algo que todos simplesmente aprendiam como parte de seu amadurecimento. Era tão parte do senso comum cotidiano que, inicialmente, era difícil para alguém de fora perceber. Por exemplo, havia um princípio geral de que nenhuma ação que pudesse ter consequências negativas para outros, deveria ser legitimamente realizada sem o consentimento prévio desses outros. As reuniões resultantes eram chamadas de reuniões “*fokon’olona*” – significando, basicamente, “todos” – mas, apesar do consistente mal-entendido da etnografia colonial, “*fokon’olona*” não era uma instituição formal, mas um princípio flexível de deliberação por grupos que podiam variar de cinco a mil, dependendo das dimensões do problema que tentavam resolver coletivamente. Nessas reuniões, porém, qualquer pessoa, homem ou mulher, velho ou jovem, formalmente, tinha igual direito de falar: o único critério era ter idade suficiente para ser capaz de formular uma opinião inteligente⁶. Além do mais, qualquer pessoa envolvida em um projeto em andamento tinha o poder de agir da forma que, no processo de consenso contemporâneo, seria chamada de “bloqueio”: alguém poderia simplesmente declarar “Não concordo mais” (*tsy manaiky aho*) com o rumo geral das coisas, e isso causaria uma crise geral até que suas preocupações fossem publicamente abordadas. Basta dizer, então, que mesmo durante o período colonial, quando todas as reuniões políticas eram tecnicamente ilegais, as pessoas comuns mantinham estruturas institucionais e hábitos políticos que lhes permitiam governar seus próprios assuntos com

⁶ Como Jacques Dez (1975: 54-57) observou em um resumo em geral excelente – embora, no final, ele reproduza as suposições coloniais ao concluir que “*fokon’olona*” foi “inventada” pelo rei Andrianampoinimerina no final do século XVIII. Sobre o etos subjacente da tomada de decisão consensual, ver Andriamanjato (1957).

o mínimo de apelo à força externa. Eles também conseguiram desenvolver formas de resistência suficientemente sutis para quando o estado fosse esvaziado de sua substância, permitir que ele entrasse em colapso efetivamente sem perder completamente o prestígio que detinha.

Não pretendo romantizar a situação. A autonomia que as comunidades rurais conquistaram foi conseguida às custas da pobreza opressiva; é difícil desfrutar da liberdade quando se está em uma luta constante para ter o suficiente para comer. Instituições de governo – mais obviamente escolas e igrejas cristãs – ainda funcionavam, e da mesma maneira hierárquica de sempre, mesmo que agora carecessem de poder para apoiar seus esforços com a ameaça de força física. Havia certamente profundas desigualdades sociais em muitas destas comunidades rurais, para não falar nas cidades: tanto diferenças de riqueza (talvez menores pelos padrões mundiais, mesmo assim reais), e ainda mais, divisões entre os chamadas “brancos” e “negros”, descendentes de nobres ou plebeus no antigo reino, e seus ex-escravos. Para entender como eram lugares como Betafo, então, é preciso primeiro entender que era um lugar que estava fora do poder do estado. Em seguida, que não estava completamente alheio a este poder. Apesar de todos os esforços para manter zonas de autonomia, a realidade da coerção tem moldado os termos pelos quais as pessoas lidam umas com as outras. De certa forma, isso foi incorporado à própria estrutura da experiência.

Em Imerina, quase todos se consideram cristãos (cerca de dois terços da população é protestante, um terço católico). Muitos frequentam regularmente a igreja. O governo pode não ter mais meios para obrigar as crianças a frequentar a escola, mas a frequência ainda é quase universal, pelo menos no nível primário. No entanto, existia uma certa ambivalência em relação a essas instituições, particularmente as escolas. Como mencionei antes ao falar da política de pesquisa, o sistema educacional em Imerina sempre foi visto como uma ferramenta de poder, e também sempre foi identificado com os *Vazaha* (estrangeiros). O atual sistema educacional tomou forma sob o regime colonial francês. É importante ter em mente que este não era jamais um regime que poderia reivindicar ser a mais remota expressão da vontade popular. Foi um regime imposto pela conquista, mantido apenas pela constante ameaça da força.

Vale a pena considerar por um momento, o que requer realmente manter uma ameaça crível de força. Não se trata apenas de ter um número adequado de homens dispostos a usar a violência. Nem mesmo uma questão de armá-los e treiná-los. Principalmente, é uma questão de coordenação. O crucial é ser capaz de garantir que um número suficiente desses homens violentos sempre possa aparecer, quando e onde houver um desafio aberto à autoridade – e que todos saibam que eles realmente o farão. Mas isso, por sua vez, exige muito. Requer um extenso quadro de funcionários treinados, capazes de processar informações, sem falar na infraestrutura de estradas, telefones, máquinas de escrever, quartéis, oficinas mecânicas, depósitos de petróleo — e pessoal para mantê-los. Uma vez construída, tal infraestrutura pode e sem dúvida servirá a outros propósitos também. As estradas construídas para transportar soldados também acabarão levando galinhas para o mercado e pessoas para visitar seus parentes doentes. Mas, se não fossem os

soldados, as estradas nunca teriam existido e, pelo menos em Madagascar, as pessoas pareciam perfeitamente cientes disso.

A maioria das pessoas que trabalha em uma burocracia estatal – praticamente qualquer burocracia estatal, em qualquer lugar – está, no dia a dia, muito mais preocupada em processar informações do que em quebrar os crânios das pessoas. Mas o mesmo vale para soldados e policiais. Ao invés de ver esse fato como prova de que a violência desempenha um papel menor na operação de um estado, talvez seja melhor se perguntar o quanto em si essas tecnologias de informação fazem parte do aparato da violência, elementos essenciais para garantir que um pequeno punhado de pessoas dispostas e capazes de quebrar crânios sempre poderão aparecer no lugar certo na hora certa. Afinal, vigilância é uma técnica de guerra, e o Panóptico de Foucault era uma prisão com guardas armados.

Visto de Madagascar, a natureza essencialmente violenta do estado é muito mais difícil de negar. Isso não é apenas por causa de sua história colonial. Também porque a maioria dos Malgaxe — pelo menos os que eu conhecia — estava acostumada a diferentes padrões de percepção. A melhor maneira de dizer isso é que, ao contrário da maioria dos americanos, eles não viam nada de particularmente vergonhoso no medo. Essa foi uma das coisas com as quais demorei mais para me acostumar: ver homens adultos, por exemplo, olhando para a rua e comentando casualmente “carros assustadores”, “tenho medo desses bois”. Para alguém com minha criação, isso era muito desconcertante. Posso não vir de um ambiente particularmente machista pelos padrões americanos, mas fui criado para presumir que confissões de medo, pelo menos medo de ser fisicamente prejudicado por outras pessoas, eram pelo menos um pouco embaraçosas. A maioria dos Malgaxe parecia achar o assunto agradável e divertido. Eles tinham um verdadeiro prazer em me contar como algumas pessoas tinham medo dos *Vazaha*, às vezes, até quanto eles próprios os temiam. Que os governos trabalhassem, em grande parte, inspirando medo em seus súditos era simplesmente algo óbvio para eles. Parece-me que, na medida em que as ciências sociais ocidentais tendem a minimizar a importância da coerção, isso se dá em parte devido a um embaraço oculto: achamos vergonhoso admitir o grau em que nossas próprias vidas diárias são moldadas pelo medo da força física.⁷

As escolas, de qualquer forma, são, em última análise, parte desse aparato de violência.

Em malgaxe não se fala em educação como transmissão de fatos e informações, mas de habilidades: a palavra usada, *fahaizana*, significa “habilidades”, “saber fazer”, “conhecimento prático”. O tipo de *fahaizana* que se adquire na escola, no entanto, era considerado essencialmente estrangeiro, um *fahaizana vazaha*, oposto, como tal, às formas malgaxe de saber fazer. As técnicas ensinadas na escola eram vistas, essencialmente, como técnicas de regra. Em parte, isso ocorria porque o próprio sistema escolar fazia parte da infraestrutura da violência: foi projetado, principalmente, para treinar funcionários, em segundo lugar, técnicos. O estilo de ensino era totalmente autoritário, com forte ênfase na memorização mecânica, e as habilidades lecionadas tinham como expectativa serem

⁷ Na Europa ou na América do Norte, isso é mais verdadeiro para os homens do que para as mulheres; em Madagascar, era o contrário.

empregadas em escritórios, oficinas ou salas de aula organizadas em torno de certas formas de relação social – o que poderia ser denominado de relações de comando. A suposição era sempre que algumas pessoas estariam dando ordens, e outras estariam lá para obedecer. Em outras palavras, não apenas esse sistema foi projetado para produzir as competências necessárias para manter uma infraestrutura de violência, mas também teve como premissa relações sociais completamente distintas daquelas existentes em outros aspectos da vida cotidiana, que só poderiam ser mantidas por ameaças constantes de maus-tratos físicos.

Portanto a ambivalência em relação à pesquisa e ao aprendizado de livros baseava-se em uma apreciação perfeitamente sensata da situação. Todos consideravam o conhecimento em si uma coisa valiosa, até mesmo agradável. Todos reconheciam que as habilidades aprendidas na escola abriam esferas de experiência que de outra forma não estariam disponíveis, com tipos de informação e redes de comunicação que abrangiam o globo. Mas essas habilidades também eram técnicas de repressão. Ao treinar as pessoas em certos métodos de organização e não em outros (como fazer listas e inventários, como conduzir uma reunião...), o sistema garantia que, independentemente de seus propósitos, qualquer rede de grande escala que montassem capaz de coordenar qualquer coisa – fosse uma sociedade de preservação histórica ou um partido revolucionário – quase inevitavelmente acabaria operando semelhante a uma burocracia coercitiva; é possível, e muitos tentaram reformular esses dispositivos para operar de forma mais consensual e democrática. Isso pode ser feito, mas é extremamente difícil. E a tendência é que qualquer sistema criado por pessoas treinadas nessas competências, por mais revolucionárias que sejam suas intenções, acabe se parecendo pelo menos um pouco com o regime colonial francês. Não é de surpreender, portanto, que a maioria das pessoas tenha considerado essas técnicas como inerentemente estrangeiras e tentou isolá-las dos contextos “malgaxe” o máximo possível.

Mas, ao mesmo tempo, havia outro efeito, talvez mais sutil, da existência dessas instituições hierárquicas. Elas permitiram que as pessoas fizessem distinções claras entre tudo o que era *gasy* – malgaxe – e tudo o que era considerado *vazaha*, estrangeiro, autoritário, repressivo, francês. Elas garantiam que todos tivessem, pelo menos, alguma experiência com *vazaha*, na zona onde o estado era “o único competente e também o único detentor da força coercitiva social”: mesmo que fosse apenas uma questão de ser forçado a ficar em filas incômodas quando criança, pular nos exercícios nas aulas de educação física mediante ordens, e copiar e memorizar diligentemente lições chatas e aparentemente sem sentido. A experiência da disciplina semelhante à do estado tornou-se uma forma de constantemente se lembrar o que era, em contraste, considerado “malgaxe” – os hábitos de tomada de decisão por consenso, por exemplo, a relutância em dar ordens a outros adultos, a suspeita geral de qualquer coisa que lembrasse confronto ou mesmo liderança carismática (compare Bloch, 1971). É bastante claro que muitos desses traços nem sempre foram considerados essencialmente malgaxe, embora eu suspeite que os Malgaxe, desde o início de seu assentamento na ilha, sempre tenderam a se definir em contraposição aos

estrangeiros de um tipo ou de outro⁸. Nesse sentido, paradoxalmente, a natureza provisória da autonomia local torna-se, de certa forma, autossustentável. Todos nós vivemos em um mundo maior, de grandes desigualdades de riqueza e poder. Os Malgaxe plantadores de arroz, os ferreiros, as costureiras e os operadores de vídeo estavam todos bem cientes disso. Mas, em grande medida, as pessoas conseguiram isolar-se também, precisamente através desses lembretes constantes.

Uma questão final

Duvido que a zona rural de Arivonimamo seja um caso isolado. Como Henry Wright me explicou, algo parecido estava acontecendo em toda Madagascar: de fato, provavelmente acontecendo por muito mais tempo e de modo mais profundo em muitas outras partes da ilha, já que, afinal, Arivonimamo ficando a uma hora da capital, com aeroporto militar, gendarmes e prisão, era um dos últimos lugares onde se esperaria que a autoridade do estado desaparecesse. Em Madagascar como um todo, a autoridade do estado parece ter oscilado, às vezes se afirmando, às vezes recuando, nos anos que se seguiram. Mas em grande parte do país – especialmente em outras áreas que, naturais como em Arivonimamo, não continham plantações de baunilha, ou minas de bauxita nem reservas – a situação permaneceu essencialmente inalterada. É possível imaginarmos se não pode haver centenas, até mesmo milhares, de comunidades semelhantes em outras partes do mundo – comunidades que se retiraram ou se afastaram do controle efetivo dos governos nacionais e se tornaram, para todos os fins e propósitos, autogovernadas, mas cujos membros ainda estão desempenhando a forma externa e os sinais de obediência para disfarçar esse fato.

É uma questão que podemos ponderar ao ler a literatura contemporânea sobre “estados falidos” e, em particular, sobre a crise da autoridade estatal na África. Como James Ferguson (2006) observou recentemente, em muitas partes da África o único significado expressivo de “soberania estatal” que resta, é o reconhecimento internacional do direito legal de um governo de representar seus cidadãos em arenas internacionais e, particularmente, de garantir contratos relativos a acesso aos recursos dentro de seu território para aqueles de outros estados. Poucos pretendem manter o monopólio da violência da maneira descrita por Rudolph von Ihering ou Max Weber. A retirada de recursos, o abandono de qualquer ideia de que o governo pode ou mesmo deseja atender

⁸ Os arqueólogos contemporâneos agora acreditam que o assentamento humano significativo em Madagascar foi surpreendentemente tardio: talvez a partir do século VIII d.C., e a princípio parece ter consistido em populações heterogêneas provavelmente de origens muito diferentes, austronésias, africanas e talvez outras. Durante esse período inicial, havia até uma pequena cidade islâmica, Mahilaka, quase certamente de língua suaíli, engajada em um intenso comércio com a África Oriental e a península arábica. Os primeiros Malgaxe, portanto, tiveram experiência de estados e religiões mundiais desde o início. E o momento de “síntese”, quando a cultura malgaxe contemporânea parece ter nascido, parece ter ocorrido na época do auge ou talvez até da queda de Mahilaka. Depois disso, no entanto, mostrou-se surpreendentemente persistente em toda a ilha, a capacidade de resistir às frequentes tentativas islâmicas de converter e incorporar a população da ilha. Suspeito fortemente que, na medida em que a cultura malgaxe emergiu como uma entidade coerente, ela estava em contraste consciente com tudo o que era considerado *Silamo* – suaíli, islâmico – assim como é mantida em contraste consciente com tudo o que é *Vazaha* hoje.

igualmente às necessidades básicas de todos os seus cidadãos, teve efeitos devastadores na saúde, na educação e nos meios de subsistência. Mas, ao mesmo tempo, sabe-se que mesmo os planos de austeridade impostos pelo FMI têm seus curiosos efeitos colaterais não intencionais.

É, de fato, algo irônico que seja apenas quando a “anarquia”, no sentido de colapso do poder estatal, resulte em caos, violência e destruição – como no caso da Somália na década de 1990, ou atualmente em muitas partes do sul e do centro da África – que os não-africanos tendem a ouvir falar destes lugares. O que observei em Madagascar sugere que, para cada um desses casos, pode haver dezenas, até mesmo centenas, que as pessoas de fora simplesmente desconhecem, precisamente porque a população local conseguiu fazer a transição pacificamente. Assim como as aldeias malgaxe evitaram o confronto, garantiram que os representantes do estado nunca tivessem que se sentir publicamente humilhados ou desrespeitados, ao mesmo tempo, tornaram o governo deles o mais difícil possível e a fachada a opção mais fácil possível para ser mantida. Também é improvável que essa estratégia ou a existência de novas comunidades autônomas se limitem apenas à África. Há muitas partes do mundo – notadamente no sudeste asiático, na Oceania, mas também em partes da América Latina – onde a presença do estado sempre foi um fenômeno esporádico. Talvez suas visitas sempre tenham tido menos semelhança com as formas de monitoramento e vigilância constantes com as quais estamos familiarizados, tanto em estados totalitários quanto em democracias industriais, e mais com a aparição ocasional, embora muitas vezes desastrosa, de um deus malgaxe vingativo. Assim, muitas vezes, ocorre com o sistema mundial como um todo. Tais deuses raramente podem ser totalmente eliminados, assim como as monções ou terremotos com os quais costumam se assemelhar. Mas suas visitas podem ser consideradas igualmente ocasionais.

Claro, a estrutura institucional permaneceu: havia escolas, bancos, hospitais. Eles garantiam que a “forma do estado”, como Mario Tronti, por exemplo, a chama, estivesse sempre presente: todos tinham alguma ideia de como era viver dentro de instituições que tinham como premissa a coerção, mesmo que em sua maioria fossem sombras fantasmas de instituições estatais reais, já que a violência real havia sido removida. Ou, talvez, deveríamos ser mais precisos: a violência ainda estava lá, ela tinha simplesmente recuado. Certamente ainda havia policiais na cidade, ou em qualquer lugar onde houvesse, digamos, uma mina de bauxita ou outro recurso que gerasse ganhos significativos no comércio exterior. Ainda mais, a alocação global de recursos – cujos medicamentos e equipamentos iam, de fato, aparecer no hospital local, por exemplo – era mantida pela ameaça sistemática de violência para impor acordos de propriedade. No entanto, em um lugar como Arivonimamo, só era possível lidar com seus efeitos distantes e estranhas instituições ocas que serviam principalmente para lembrar as pessoas locais exatamente como elas não deveriam habitualmente se comportar.

Referências Bibliográficas

ALTHABE, Gerard. 1969 *Oppression et Liberation dans l'Aginaire: les communautés villageoises de la cote orientale de Madagascar*. Paris: Maspero.

- ALTHABE, Gerard. 2000 *Anthropologie politique d'une decolonization*. Paris: L'Harmattan.
- ALY, Jacques. 1984 "Le Discours Rituel chez les Betsimisaraka de la Cote Est de Madagascar." *Presence Africaine* 132: 54—61.
- ANDRIAMANJATO, Richard. 1957 *Le Tsiny et le Tody dans la pensee Malgache*. Paris: Presence Africaine.
- BEY, Hakim. 1991 *T.A.Z: The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*. New York: Autonomedia.
- BLOCH, Maurice. 1971. "Decision-making in Councils Among the Merina". In: (Audrey Richards e Adam Kuper (eds.), *Councils in action*, 29-62. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge Papers in Social Anthropology.
- DEZ, Jacques. 1975. "Premiere structure d'encadrement rural: le Fokonolona". *Asie du Sud Est et Mon de Insulindien*, 6: 31-69.
- FEELEY-HARNIK, Gillian. 1991 *A Green Estate: Restoring Independence in Madagascar*. Washington: Smithsonian
- FEELEY-HARNIK, Gillian. 1984. "The Political Economy of Death: Communication and Change in Malagasy Colonial History". *American Ethnologist*. 8: 231-254.
- FEELEY-HARNIK, Gillian. 1982. "The King's Men in Madagascar: Slavery, Citizenship and Sakalava Monarchy". *Africa*, 52: 31-50.
- FERGUSON, James. 2006 *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham: Duke University Press.
- FOUCAULT, Michel. 1975 *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. 1ª ed. Gallimard (França).
- LARSON, Pier. 2000 *History and Memory in the Age of Enslavement: Becoming Merina in Highland Madagascar, 1770—1822* (Social History of Africa). Portsmouth: Heinemann.
- RENEL, Charles. 1910 *Contes de Madagascar* (3 volumes). Paris: Ernest Leroux.
- TURNER, Stephen; FACTOR, Regis. 1994. *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker*. London: Routledge.
- WEBER, Max. 2015.[1968]. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* (2vols). Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão de Gabriel Cohn. 4ªed. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

sobre o autor

David Graeber

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

Wengrow (2021) e *Pirate Enlightenment, or the Real Libertalia* (2023). Faleceu precocemente em 2020.

sobre os tradutores

Renato Martelli Soares

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

Leonardo Viana Braga

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

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

Financiamento: Não houve.

Recebido em 06/09/2023.

Aprovado para publicação em 23/09/2023.