

# Magia do amor e moralidade política no centro de Madagascar, 1875-1990<sup>1</sup>

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.v32i2pe216262

Este ensaio parte de uma pergunta simples. Por que é que, no final do século passado, as pessoas em Imerina, no centro de Madagascar, parecem ter assumido universalmente que eram os homens que usavam *ody fitia*, ou “medicina do amor”, enquanto, quando eu morava lá entre 1989 e 1991, absolutamente todo mundo com quem falei tinha como certo que eram as mulheres que o faziam? Esta questão está ligada a outra. Em ambos os períodos, a medicina do amor era claramente objeto de escândalo. Mas ao longo dos últimos cem anos, o que é escandaloso sobre ela, parece ter mudado. Os textos do século XIX enfatizavam invariavelmente que as chamadas medicinas do amor eram, na verdade, formas de violência: eles não apenas humilhavam suas vítimas, muitas vezes de maneira espetacular, como também podiam causar danos físicos muito reais. As pessoas que eu conhecia igualmente os desaprovavam. No entanto, o que desaprovavam na medicina do amor era algo muito diferente: o fato de que as pessoas sob sua influência

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente como Graeber, David. 1996. “Love Magic and Political Morality in Central Madagascar, 1875-1990.” *Gender and History* 8, no. 3: 416-439. Traduzido de: Graeber, David. 2007. “Love Magic and Political Morality in Central Madagascar, 1875-1990”. In: *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*, 223-253. Oakland: AK Press.



e216262

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v32i2pe216262>

fariam qualquer coisa que seu feiticeiro mandasse, ou seja, que elas eram, de fato, escravizadas.

A mudança é ainda mais dramática porque, se focarmos a maior parte do que foi escrito sobre a medicina no século XIX – o que normalmente chamaríamos de “magia” – é quase exatamente o mesmo que as pessoas dizem sobre a medicina nos dias de hoje.<sup>2</sup> Você vê as mesmas listas de encantos e feitiços, os mesmos tipos de cerimônias e ingredientes: pedaços de madeira, ornamentos de metal, as mesmas cores e variedades de miçangas mágicas. O que as pessoas dizem sobre os tipos de medicinas usadas para proteger plantações ou ajudar alguém em ações judiciais ou negócios praticamente não mudou. O que as pessoas dizem sobre a medicina do amor, por outro lado, parece ter mudado completamente. Por quê? O que aconteceu nesse ínterim?<sup>3</sup>

## O argumento

Para um antropólogo, uma das coisas mais incomuns sobre Madagascar é que lá parece não haver qualquer noção de uma era mítica passada. A maioria das sociedades tem uma noção bastante clara dos tempos de origem, uma época em que, digamos, as distinções entre animais, humanos e deuses ainda não estavam estabelecidas, quando criaturas muito mais poderosas do que as que existem hoje em dia foram capazes de criar rios e montanhas e instituições como o casamento, ou até mesmo a própria vida. Frequentemente, isso é seguido por uma era heroica, na qual os humanos, embora não sejam mais capazes de tais atos cósmicos de criatividade, ainda são capazes de manejar poderes que não existem mais na atualidade decaída. Em Madagascar, esse tipo de visão da história estava surpreendentemente ausente. Os ancestrais fundadores, por exemplo, quase nunca eram representados por alguma forma super-humana: eram simplesmente homens e mulheres que viajavam, cultivavam e criavam famílias, assim como os homens e mulheres fazem hoje.

Isso não quer dizer, no entanto, que poderes fantásticos não estavam disponíveis no passado. Contos populares geralmente apresentam heróis míticos que, por meio de seus amuletos mágicos, ou *ody*, são capazes de voar pelo ar, tornar-se invisíveis, tornar-se

---

<sup>2</sup> Como diz Graeber, a medicina do amor, *love medicine*, faz parte desse campo de saberes e ações mais conhecido como magia. Ao longo do texto, o autor utiliza as palavras *magic*, *sorcery*, *witchcraft* e também *medicine*, além de seus derivados gramaticais, para descrever esse campo. Apesar de no título ele usar a palavra *magic*, no corpo do texto sua ênfase está em *medicine*. Não é tão clara a diferença entre os quatro termos no texto, por isso, optamos pela tradução literal de *medicine* por medicina. É importante notar que tudo que diz respeito à *love medicine* tem muito mais relação com processos de sedução do que com processos de cura. Vale lembrar também que o uso de *medicine* não parece evidenciar uma comparação com a medicina ocidental – portanto quando ele fala em “... *about medicine in the nineteenth century...*” ele está se referindo a *medicine* praticada em Madagascar antes mesmo do período colonial. Fica claro no texto que sua intensão é muito mais a de uma comparação história inerente a própria Madagascar (N.T.).

<sup>3</sup> Gostaria de agradecer a Jennifer Cole, Jean Comaroff, Gillian Feeley-Harnik, Michael Lambek, Pier Larson, Nhu Thi Le, Stuart Rockefeller, Marshall Sahlins, Johanna Schoss e Raymond T. Smith por todos os tipos de comentários e sugestões úteis. Meu trabalho de campo em Madagascar foi financiado por uma bolsa Fullbright/IEE. Devo observar também que a língua e o povo de Madagascar são referidos como malgaxe; os habitantes de Imerina são chamados de Merina, e esse *ody fitia* é pronunciado OOD fee-TEE [em inglês]

invulneráveis a seus inimigos ou até mesmo arrebatá-los com um raio. O ponto é que nenhum desses poderes é visto como limitado aos tempos míticos. Presume-se que quaisquer *ody* mencionado nas histórias ainda exista e esteja disponível para qualquer pessoa suficientemente determinada a obtê-los. Alguns, talvez, fossem mais misteriosos, mais difíceis de encontrar. A medicina do amor, por outro lado, era considerada prontamente disponível em quase qualquer lugar. Praticamente qualquer um poderia, se tivesse o dinheiro ou contatos, obter o conhecimento e os ingredientes necessários. A maioria desses ingredientes provavelmente estava disponível nos mercados locais. Na medida em que existiram tempos míticos, então, as pessoas ainda estavam potencialmente neles; e isso tornava o universo social extraordinariamente perigoso. O perigo de alguém que você conhecia usar *ody fitia* era algo que qualquer pessoa sensata tinha que levar em consideração. Falar sobre a medicina do amor, então, é falar sobre medos: sobre os poderes perigosos que as pessoas viam à espreita em seu ambiente social e sobre como esses medos ganharam forma em imagens surpreendentes que, no século XIX, centravam-se em mulheres enlouquecidas pela feitiçaria, arrancando suas roupas para correr pelas ruas e, no século XX, em homens montados como cavalos por bruxas nuas durante a noite. Esta é minha tese central: que tais fantasias são, em última análise, fantasias sobre poder, e a única maneira de entendê-las é inserindo-as em um contexto político mais amplo.

Entre o final do século passado, quando Imerina era o centro de um reino independente, e a época em que lá morei, estão sessenta e cinco anos de ocupação colonial francesa. A experiência do domínio colonial teve um impacto profundo nas concepções populares de poder e autoridade – ou seja, nas maneiras pelas quais era considerado possível e legítimo influenciar os outros. Agora, a autoridade dos ancestrais e dos mais velhos nas terras altas de Madagascar há muito era concebida em termos basicamente negativos: a autoridade era vista, acima de tudo, como uma questão de proibir, obrigar, restringir os outros de agir, em vez de fazer com que outros agissem. É verdade que não era o único tipo de autoridade que as pessoas reconheciam; o poder dos reis, por exemplo, era concebido de maneira bastante diferente. Um efeito do domínio colonial, no entanto, foi que esse tipo de autoridade – que chamarei de “autoridade negativa” – passou a ser vista como a única autoridade “malgaxe” tradicional e, como tal, explicitamente contraposta às relações de comando, que eram identificadas com um governo estrangeiro e militar. Esse era o único tipo de autoridade considerado inteiramente legítimo. E isso não era apenas uma questão de ideologia abstrata. Essa mudança parece ter envolvido uma mudança genuína nas atitudes e, especialmente, nos padrões pelos quais as pessoas julgavam as ações umas das outras. Foi esse novo mundo social que criou os medos que encontraram forma nas novas imagens da bruxaria e da medicina do amor.

Tal argumento é um pouco não convencional. Os estudos feministas há muito tempo argumentam que as distinções tradicionais entre os domínios “público” e “privado” são profundamente enganosas e que as formas de poder e autoridade consideradas características de cada um são inteiramente interdependentes. Ainda assim, há uma tendência em supor que se, por exemplo, a política sexual ou os medos e fantasias que cercam perigos imaginados na vida doméstica tiverem alguma relação com a política nacional, esta será como uma espécie de infraestrutura. É fácil imaginar como o apelo de

um regime fascista ou de um movimento nacionalista pode se basear, em última análise, nas inquietações masculinas sobre uma ameaça de perda de poder em casa; muito mais difícil imaginar como os assuntos de estado podem ter um efeito nas inquietações mais íntimas das pessoas. Mas é exatamente isso que estou argumentando aqui.

Claro, é mais fácil ver como as coisas poderiam funcionar dessa maneira em Madagascar, sob um regime colonial imposto pela conquista estrangeira e mantido pela força, que não precisava manter nem mesmo a ficção do consentimento dos governados. No entanto, como abordagem à história colonial, isso também é um pouco incomum. Em primeiro lugar, não estou acima de tudo interessado na política colonial, com o que o regime francês em Madagascar pensava que estava fazendo. Tampouco estou lidando com questões de hegemonia e resistência, ou com o grau em que instituições coloniais como escolas e igrejas eram capazes de impor suas definições de realidade ao colonizado, ou com o grau em que o colonizado foi capaz de desenvolver suas próprias ideologias contrapostas.<sup>4</sup> Ou pelo menos, não exatamente. Evidentemente reconheço que isso aconteceu: que as pessoas nas terras altas de Madagascar passaram a redefinir todo o seu sentido do que significava ser Malgaxe em oposição ao que viam como a lógica do regime colonial. Mas também quero enfatizar que isso não ocorreu no vácuo. Ao focar na questão da autoridade, estou partindo de uma ordem moral existente com suas próprias tensões e dilemas característicos, suas próprias formas de argumentar sobre o certo e o errado. Fazer isso lança o problema não tanto sobre como as pessoas lidaram com seus conquistadores – na verdade, a maioria tentou evitar ter que lidar com eles o máximo possível – mas sim em como, devido a isso, eles acabaram tendo que reconsiderar suas relações uns com os outros.

### **Sobre a ética da prática mágica**

O *fanafody* malgaxe, ou “medicina”, consiste principalmente em objetos chamados *ody*, uma palavra geralmente traduzida como “amuletos”. A maioria dos *ody* consiste em partes de plantas de madeira rara, muitas vezes junto com outros ingredientes, preservados em um chifre de boi, caixa de madeira ou receptáculo semelhante. Diferentes ingredientes podem agir no mundo de maneiras diferentes, mas o poder que está por trás deles não é entendido como vindo de nenhuma propriedade intrínseca dos ingredientes, mas da ação consciente de um espírito invisível, que o portador deve invocar com orações sempre que o amuleto for usado. Na conversa comum, porém (e isso era tão verdadeiro antes quanto é agora), as pessoas não tendem a falar de *ody* como objetos ou como espíritos. Elas falam deles como uma forma de conhecimento. Nunca se diz, por exemplo, que se suspeita que uma pessoa “tem um *ody fitia*”, diz-se que se suspeita que elas “sabem como usar” *ody fitia*. Na concepção comum, *ody* torna-se um tipo de conhecimento que estende os poderes de seu dono para agir no mundo.<sup>5</sup> Esta última questão é crucial. Quase nunca dizem que os

---

<sup>4</sup> Uma abordagem foucaultiana, por exemplo, poderia enfatizar como disciplinas importadas de educação ou higiene transformaram as relações domésticas. Mas este também não é meu projeto. Pelo menos entre a maioria das pessoas em Imerina, as disciplinas coloniais realmente não tiveram um impacto direto sobre o tipo de questões com as quais estou lidando aqui.

<sup>5</sup> A fonte mais rica sobre o *ody* do século XIX é um catálogo compilado pelo missionário luterano norueguês, Lars Vig, entre 1875 e 1902 (Vig, 1969), mas há uma literatura bastante abundante, incluindo material de

amuletos agem sobre os usuários, mas sempre sobre outro alguém, ou algo. A medicina do amor, por exemplo, nunca é considerada algo que torna seu usuário mais atraente ou desejável, mas sempre que inspira o desejo diretamente no outro. Por outro lado, *ody* são mais do que meras extensões de seus donos: *ody*, ou pelo menos os mais importantes, têm suas próprias vontades e inteligências, e seus proprietários devem apelar para eles, sacrificar-se por eles e, geralmente, tratá-los como superiores hierárquicos.

Quase todo mundo com quem conversei e todas as fontes que consultei concordavam em uma coisa. A medicina é regida por um princípio moral absoluto: usá-la para prejudicar outras pessoas é sempre errado. Tal comportamento nunca pode ser justificado. É bruxaria, e as bruxas (*mpamosavy*) são a própria definição do mal. Se a medicina sempre teve uma sombra um tanto moralmente duvidosa, é, então, porque tem um tremendo potencial de causar danos. Apenas o *fiarovana*, ou medicina usada para proteção contra danos, está acima de toda e qualquer suspeita. Como resultado, as pessoas sempre tentarão representar sua medicina como uma forma de proteção, se há qualquer possibilidade de fazê-lo.

Fontes antigas falam de *ody* que podem proteger seus donos de granizo, crocodilos, armas de fogo, ladrões, bruxas, facas, gafanhotos, fogo e uma variedade infinita de outros perigos. Eu mesmo ouvi listas praticamente idênticas. Mas, assim como agora, a proteção proporcionada por tais amuletos assumia uma forma distintamente ativa. Ao invés de fortalecer a portadora ou suas posses contra danos, eles eram quase sempre referidos como uma forma de prevenir ou interromper ações prejudiciais de outros, embora nunca de tal forma que se pudesse dizer que eles estavam realmente os atacando. Um *ody* que fornecia proteção contra balas, por exemplo, não tornava a pele do portador invulnerável: fazia com que aqueles que atirassem neles errassem o alvo, ou transformava suas balas em água. Amuletos usados em processos judiciais nunca tornavam as próprias palavras do portador mais persuasivas, mas sempre impediam seu antagonista de argumentar de forma eficaz, ou mesmo de argumentar.

Existe um livro muito famoso chamado *Le Tsiny et le Tody dans la penéee Malgache* [*Culpa e Retribuição no Pensamento Malgaxe*], escrito em 1957 por Richard Andriamanjato, na época um jovem pastor protestante (desde então, ele se tornou uma figura importante na política nacional). Nele, Andriamanjato argumentou que, uma vez que o pensamento malgaxe tradicional pressupõe que qualquer coisa que alguém possa fazer inevitavelmente causará, pelo menos, danos indiretos a alguém, toda ação é intrinsecamente problemática. Pode-se facilmente imaginar a ética da proteção como uma espécie de corolário: se agir é tão problemático, pelo menos nas áreas em que se está exercendo poderes extraordinários – por exemplo, os poderes invisíveis da medicina – as ações só poderiam estar inteiramente acima de qualquer dúvida se destinadas a impedir as ações ainda mais prejudiciais de outra pessoa. A mesma lógica se aplicava aos poderes mais públicos envolvidos na autoridade comunitária também. Em minha experiência, o papel dos mais velhos nunca foi

---

autores malgaxes (Callet, 1908: 82-103) e europeus (Dahle, 1886-88; Edmunds, 1897; Renel, 1915), bem como algum material que se estende até meados do século atual (Bernard-Thierry, 1959; Ruud, 1969). Discuti a relação entre espírito e objeto com muito mais detalhes em um trabalho anterior (Graeber, 1996).

representado como uma questão de iniciar ou mesmo coordenar projetos comunitários, mas de impor proibições e intervir para impedir que os mais jovens tomem parte em ações que possam estilhaçar a solidariedade da comunidade. Os ancestrais são vistos como agindo de maneira muito semelhante, impondo tabus ou regras de conduta que sempre eram expressas de forma negativa. Este é um ponto que se tornará muito importante à medida em que o argumento se desenvolver. Por ora, basta dizer que isso significava que a medicina do amor, que dificilmente poderia ser representada como uma forma de proteção, era, no mínimo, vista como estando nas fronteiras da moralidade.

### **Sobre a indução de estados de “loucura amorosa”**

“O amuleto do amor”, escreveu um missionário, “dá ao seu portador o controle sobre as afeições de qualquer pessoa que ele desejar e é requisitado principalmente por jovens infelizes e de má aparência em busca de uma esposa, ou por personagens libertinos querendo seduzir suas presas” (Haile, 1893: 12-13). A suposição aqui, como em todas as fontes do século XIX, é que eram tipicamente os homens que faziam uso do *ody fitia*, mesmo que algumas fontes acrescentassem que ocasionalmente as mulheres poderiam fazê-lo.

A suposição predominante cem anos depois, quando eu morava na cidade de Arivonimamo, no oeste de Imerina, em 1990-91, era exatamente o oposto. Várias mulheres, na verdade, fizeram questão de enfatizar isso para mim, sugerindo que isso proporcionava uma compreensão aprofundada da diferença entre a psicologia masculina e feminina. Se uma garota, disseram elas, sente-se atraída por um garoto, mas descobre que ele não tem interesse nela, seu instinto será tentar fazê-lo mudar de ideia; se ela recorrer à medicina, tentará encontrar algo que o faça amá-la o máximo possível. Se um garoto é rejeitado por uma garota, ele é muito mais propenso a ficar com raiva e procurar uma medicina que o permita se vingar, digamos, atingindo-a com um raio ou deixando-a louca. Embora todos admitissem que os homens eram conhecidos por usar a medicina do amor, isso era considerado uma exceção. Por outro lado, a *ambalavelona*, uma forma de feitiçaria que fazia com que sua vítima fosse possuída por um fantasma maligno e, assim, enlouquecida, era frequentemente dita como sendo usada por homens contra mulheres que haviam rejeitado suas investidas sexuais.<sup>6</sup>

É útil ter isso em mente ao considerar os relatos do século XIX, porque os *ody fitia* descritos neles podem ser vistos como uma combinação dos dois aspectos: ou seja, puniam as mulheres levando-as à loucura ao mesmo tempo em que se dizia que evocavam amor e desejo.

A maior fonte sobre a medicina Merina do século XIX é um livro de um missionário luterano norueguês chamado Lars Vig, que viveu no extremo sul de Imerina

---

<sup>6</sup> Minhas informações são extraídas principalmente (embora não exclusivamente) de mulheres – enquanto o material do século XIX presumivelmente foi extraído quase inteiramente de homens – e isso pode ser a causa de alguma distorção. Mas também conversei com dezenas de homens e nunca achei que sua compreensão básica do *ody fitia* fosse significativamente diferente. Na verdade, as mulheres eram mais propensas a apontar que os homens poderiam, ocasionalmente, empregar tal medicina – até porque para elas o fato era mais uma questão de preocupação prática imediata.

entre 1875 e 1902. Era uma prática comum para os novos convertidos entregarem seus *ody* aos missionários locais. Mas Vig parece ter se tornado um colecionador entusiasmado, questionando os antigos proprietários sobre seus ingredientes e modo de uso, e posteriormente, publicando suas anotações. Dos 130 amuletos ou elementos de amuletos listados por Vig, vinte e quatro são descritos como amuletos de amor. Alguns destes tinham o propósito de fortalecer ou interromper relacionamentos existentes; mas a maioria – e estes eram os arquetípicos – tinha o propósito de despertar paixão em uma mulher<sup>7</sup> que se mostrou resistente aos avanços do usuário.

O cenário implícito parece ter sido mais ou menos semelhante ao assumido pelas pessoas com quem conversei em Arivonimamo: um homem avança; a mulher é “orgulhosa” (ou seja, não está interessada); ele recorre à medicina. O amuleto Imahaka, por exemplo,

ajudava a superar a resistência de uma mulher “orgulhosa”... [Ele] supostamente teria o poder de enlouquecer as mulheres, provocando a loucura amorosa. Esta é a prece que se faz a ele: “Escute, ó Imahaka. Há uma mulher que é orgulhosa em relação a mim: deixe-a louca, demente como um cachorro raivoso... Faça com que o coração dela se mova, borbulhe, ferva, para que ela não possa mais ser retida por seu pai, por sua mãe, por seus parentes” (Vig, 1969: 30-31).<sup>8</sup>

A mulher seria assim compelida à cama do conjurador. Dizia-se que esse tipo de “loucura amorosa” era uma característica de quase todos esses amuletos, mas as descrições geralmente sugerem, não uma pessoa envolvida por um frenesi de desejo, mas alguém simplesmente arrancada contra sua vontade. Muitas vezes, parece que o encantador está agindo com um desejo vingativo de humilhar a mulher que o havia rejeitado. Considere, por exemplo, a oração a outro amuleto:

...mesmo quando a mulher está diante dos olhos de seu irmão<sup>9</sup>, ou em público, que você a torne tão louca a ponto de tirar suas roupas e correr para mim. Mesmo que os rios sejam fundos e a correnteza forte, mesmo que o dia esteja escuro e o lugar onde ela mora muito distante, que ela seja obrigada a vir. Mesmo que ela esteja escondida e mil homens deem um grito de guerra para retê-la, faça com que eles não possam fazer nada”.

A pobre mulher enfeitiçada estaria como um cão raivoso, como uma louca; “a espuma continuaria saindo de sua boca como um cachorro raivoso, e como um cachorro raivoso ela se lançaria, correria e correria

<sup>7</sup> Uma vez que todos os relatos em que me baseio assumem uma vítima feminina, ao falar em abstrato, parece melhor seguir seu uso. Ainda assim, o leitor deve observar que Vig, pelo menos ocasionalmente, indica que qualquer um desses amuletos poderia ser usado por mulheres contra homens, e cita dois feitiços que dizem ter sido usados principalmente por mulheres (Vig, 1969: 94-97).

<sup>8</sup> Aqui, como em outros lugares do texto, a tradução do francês é minha.

<sup>9</sup> Uma quebra de decoro chocante: irmãos e irmãs adultos nunca deveriam se ver nus.

sem objetivo ou razão, e o tempo todo delirando como uma lunática. Este estado continuaria até que ela chegasse ao homem que a tinha enfeitado usando o amuleto” (Vig, 1969: 87-88).

Se a mulher fosse contida ou mantida em casa, ela seria dominada por acessos de tremores e falta de ar; ela choraria incontrolavelmente; ela seria devastada por febres de intensidade malárica, incapaz de se mover da cama, mas ouvindo a voz de seu feiticeiro em cada canto de galo lá fora; ou então, ela poderia se tornar de súbito tão incrivelmente forte que seria impossível contê-la e impedi-la de correr para ele (Vig, 1969: 84-97).

O próprio Vig tendia a minimizar os tons punitivos e sádicos dessas descrições. Observando que uma mulher ser muito consistentemente “orgulhosa” era considerado uma afronta à sociabilidade, ele sugere que aqueles que eram rejeitados poderiam se rerepresentar como agindo dentro de seus direitos.<sup>10</sup> Talvez sim: mas há poucas razões para pensar que qualquer outra pessoa teria levado tais afirmações a sério. Em outro lugar, o próprio Vig admite que a medicina do amor sempre foi considerada muito próxima da simples feitiçaria vingativa e relata que a Rainha Ranavalona I (1828-1861) teria ficado tão ofendida com a ideia de que os homens estavam enlouquecendo as mulheres com a medicina do amor a ponto de enviar emissários por todo o país para capturar e executar todos os praticantes conhecidos.

### Uma perspectiva profissional

A única fonte malgaxe que temos deste período, um relato da arte do adivinho preservado em uma coleção de documentos chamada *Tantara ny Andriana*, é bem diferente em seu tom – muito menos sensacionalista – embora isso não seja surpreendente, pois parece ter sido escrito por um *mpisikidy*, um adivinho e especialista nas artes da medicina. Na verdade, diz o autor, existem dois tipos muito diferentes de *ody fitia*. Um é de fato uma forma de feitiçaria. Inspirado pelo desejo de vingança, ele leva suas vítimas à loucura e, a menos que seja tratado por um adivinho habilidoso, acabará por matá-las. Mas também há um segundo tipo que não causa loucura amorosa, mas sim inspira amor mútuo duradouro. Isso o próprio adivinho pode proporcionar, como pode, por exemplo, quando um menino deseja se casar com uma menina contra a vontade dos pais dela (Callet, 1908: 106-107).

Esse modelo parece deixar pouco espaço para a maior parte dos *ody* que Vig coletou de seus paroquianos, todos os quais aparentemente causavam apenas loucura

---

<sup>10</sup> “O homem poderia dizer a ela ‘por que você fica metida comigo?... O costume de nossos ancestrais se aplica a todos nós’”. “Durante a perseguição aos cristãos sob Ranavalona I”, acrescenta ele, “uma acusação feita contra os cristãos era que suas esposas eram castas...” (Vig, 1969: 20). Por outro lado, no que diz respeito às relações sexuais, Vig aparentemente estava disposto a acreditar em quase qualquer história escandalosa que seus paroquianos mais caprichosos pudessem lhe contar. Ele interrompe as descrições de feitiços em duas ocasiões diferentes para relatar que, em tempos anteriores, os velhos se reuniam regularmente nos portões da aldeia para assistir aos jovens travar batalhas por mulheres, e elas indo para aqueles que prevaleciam; acrescentando que nestes tempos os homens tinham medo até de trazer as filhas consigo aos mercados semanais porque “se ela desse preferência a apenas um, nove ou dez pretendentes rejeitados juntariam forças e atacariam a casa do pai na noite seguinte” (Vig, 1969: 26, 88). É claro que tudo isso havia desaparecido completamente, acrescentou, com o advento do cristianismo, cerca de vinte ou trinta anos antes.

temporária e certamente nunca eram fatais. Mas como um adivinho – e vítima em potencial de um dos expurgos de Ranavalona – ele dificilmente gostaria de deixar em aberto a possibilidade de que o tipo de medicina do amor que ele mesmo poderia fornecer pudesse prejudicar alguém. Assim, sua separação entre amor e vingança, que ele leva a tal ponto em que se torna impossível dizer o que sua “medicina do amor” maligna tem a ver com o amor. O que o material de Vig sugere é que, para a maioria das pessoas, as coisas não eram tão claras: a maioria acreditava que mesmo a medicina usada para inspirar desejo em outras pessoas poderia ter efeitos violentos e punitivos na medida precisa em que os desejos do portador estivessem misturados com orgulho ferido e desejo de vingança.

O texto do adivinho dá corpo a alguns outros detalhes deixados ambíguos em Vig: por exemplo, sobre os mecanismos psíquicos que eram vistos como estando por trás do poder do *ody*. Na Imerina do século XIX, dizia-se que cada pessoa (pelo menos de acordo com os curandeiros profissionais) tinha um *ambiroa* ou *avelo* – um “duplo” ou “reflexo” – uma espécie de alma ativa e destacável que vagava em sonhos e às vezes podia vagar de vez. A perda da alma levava a tonturas, comportamento errático e confuso e, finalmente, à doença e à morte. Uma das formas mais comuns que os feiticeiros tinham de matar suas vítimas era separá-las de seus *ambiroa*, e uma das tarefas mais comuns dos curandeiros da época era recuperá-los. Havia uma grande variedade de rituais usados para conseguir isso, mas o mais comum terminava com o paciente contemplando seu próprio reflexo em uma tigela de água – uma tigela que era subitamente batida pelo curandeiro, fazendo com que o reflexo desaparecesse e – idealmente – a alma saltasse de volta para o corpo assustado do paciente (Vig, 1969: 92-3).<sup>11</sup> De acordo com o autor da passagem no *Tantara* (Callet, 1908: 106; cf. Vig, 1969: 84, 86, 89), o ritual que um *mpisikidy* performaria para curar uma mulher enfeitiçada pela medicina do amor funcionava exatamente pelo mesmo princípio. Era necessário chamar de volta o espírito da mulher de onde havia sido levado por seu sedutor, e de outro modo ele assumia exatamente a mesma forma. Em outras palavras, os sintomas de “loucura amorosa” que Vig descreve eram na verdade provocados pela atração da alma da vítima para o homem que fazia o feitiço, fazendo com que a própria vítima, antes de tudo, ficasse em um estado de perda de alma (daí a tontura e a confusão) e, como resultado, ser tomada por um desejo frenético de se unir a seu encantador – em última análise, como uma forma de restaurar a unidade rompida de seu próprio ser.<sup>12</sup>

Esse mesmo adivinho fornece a referência mais próxima que se pode encontrar do século XIX à mulheres usando *ody fitia* em uma espécie de discurso moral bastante incomum sobre jovens das terras altas que deixam suas esposas e famílias para se envolver em pequenos negócios no litoral, levam amantes locais para ajudá-los em seus negócios e, depois, as abandonam. Muitas vezes, diz ele, essas mulheres litorâneas sabem como colocar

---

<sup>11</sup> De fato, Vig descreve essa cerimônia como uma cura para uma condição conhecida como *kasoa*, a única forma de “loucura amorosa” cujos efeitos, segundo ele, podem de fato levar à insanidade permanente. As pessoas ainda falam sobre *kasoa*, mas hoje em dia ele é classificado junto com *ambalavelona* como uma forma de bruxaria agressiva – ambas são formas de enlouquecer a vítima, fazendo com que ela seja possuída por um fantasma maligno.

<sup>12</sup> Devo observar que esta é, de fato, a premissa usada na magia do amor malaia por volta do mesmo período descrita por Skeat (1900: 566-580), que também foi considerada como sendo semelhante à feitiçaria.

*ody* em seus amantes, que só começarão a funcionar quando os homens retornarem para suas esposas e filhos nas terras altas. Quando o fazem, os efeitos são espetaculares. O vitimado perde toda a sensibilidade na metade inferior do corpo, torna-se incontinente, fica impotente, suja o chão e a cama. Finalmente, ele morre.<sup>13</sup> Embora o autor nunca se refira a esses encantos como *ody fitia*, eles são tratados como parte da mesma categoria ampla, e ele representa as mulheres como agindo exatamente pelos mesmos motivos de desfeita ciumenta e desejo de retaliação. Na verdade, as palavras que ele coloca na boca delas, “se ele não vai ser meu, não será de mais ninguém” (*tsy ho ahy, tsy ho an’olona*), são as palavras exatas que ele coloca na boca de portadores de *ody fitia* vingativos (Callet, 1908: 106, 108). E como no caso de *ody fitia*, a retaliação assume a forma mais visceral, tangível e humilhante.

### **Variedades de *ody fitia* hoje: ou, as fronteiras da moralidade revisitadas**

No século XIX, então, a medicina do amor estava situada nos limites da bruxaria pelo simples motivo de que era empregada com mais frequência quando o desejo sexual se misturava ao desejo de vingança. Mesmo quando o propósito aparente era conquistar o afeto de uma mulher, era provável que houvesse uma corrente muito forte de violência retributiva em seus efeitos. Afinal, haveria pouca razão para suspeitar que alguém realmente tivesse usado *ody fitia* em primeiro lugar, a menos que alguém – geralmente uma jovem – começasse a sofrer de sintomas sugestivos; nesse caso, a primeira reação de sua família presumivelmente seria perguntar se havia algum homem cujas investidas ela havia recusado recentemente.

Por outro lado, quando eu morava em Arivonimamo, se uma mulher desenvolvesse sintomas semelhantes, a suposição seria de que alguém estava tentando enlouquecê-la por meio de um fantasma malévolo.<sup>14</sup> O termo *ody fitia* era normalmente restrito a encantos destinados a inspirar amor, seja como meio de sedução ou como forma de inspirar devoção altruísta no atual cônjuge ou amante. Na prática, era a devoção indevida que as pessoas tendiam a comentar. Se um homem se apaixonasse repentinamente, talvez nunca ocorresse a ninguém se perguntar se a medicina estava envolvida. Mas se ele fosse visto como servilmente indulgente à sua esposa ou amante, e

<sup>13</sup> A retórica aqui é particularmente colorida:

*Manara-mody, rao-dia, fehitratra*: são doenças que vêm com você quando chega aqui na cidade. É por isso que tantos jovens morrem ao voltar para casa depois de uma viagem. E é por isso que as pessoas dizem que “a vida é escrava da riqueza”: as pessoas sabem que a terra distante é perigosa; mas eles precisam obter o que os outros obtiveram, embora a busca pela riqueza deva ser difícil. “Se meus oito ossos não estiverem quebrados! [sic.] Essa é uma estrada que outros seguiram, mas eu não posso ir? Os filhos dos outros ficaram ricos, talvez eu seja filho de um idiota? Os filhos dos outros sabem fazer algo que eu não sei fazer?”. Então ele consegue o dinheiro emprestado e, quando vai negociar, fica enfeitiçado; e quando ele volta, ele morre; e sua esposa e filhos são escravizados por causa da dívida que ele tem com as pessoas aqui da cidade (Callet, 1908: 106).

<sup>14</sup> A condição, chamada *ambalavelona*, costumava ser usada por pretendentes rejeitados por despeito. Envolve muitos dos sintomas descritos por Vig (1969) – a grande força da mulher, o delírio, os ataques, o ato de se despirm em público –, mas nunca foi considerado como algo que inspirava amor. Era apenas um meio de vingança.

acima de tudo, se ela pudesse ser acusada de que estava enriquecendo ou explorando-o de alguma forma como resultado, então rumores de *ody fitia* inevitavelmente começariam a circular. Essa foi a razão pela qual as pessoas com quem conversei sobre o assunto, tanto homens quanto mulheres, costumavam apontar que as motivações das mulheres que usavam esse tipo de medicina geralmente tinham menos a ver com amor do que com o desejo de riqueza e poder.

Em uma aldeia que eu conhecia bem, havia uma mulher na casa dos quarenta anos que havia se casado na comunidade cerca de oito ou nove anos antes; tanto ela quanto o marido tinham filhos de casamentos anteriores. Após vários anos, o homem – que, de acordo com seus vizinhos, havia se tornado, ao longo do tempo, cada vez mais mal-humorado e contencioso – deserdou abruptamente os próprios filhos de seu casamento anterior e adotou os dela. Tudo o que sua esposa diz a ele, eles disseram, ele faz sem questionar. Isso por si só já era evidência suficiente para compelir várias mulheres a me fazer prometer que nunca, se eu visitasse sua casa, aceitaria qualquer comida ou bebida que ela pudesse me oferecer. Afinal, elas apontaram, ela ainda tinha várias filhas solteiras e obviamente sabia usar *ody fitia*.

Um caso ainda mais dramático ocorreu alguns anos antes. Um dos homens mais ricos da aldeia, um homem de origem muito modesta que se destacou ao se casar com uma herdeira local, de repente decidiu aos cinquenta anos se divorciar de sua esposa e se casar com uma mulher muito mais jovem que conhecera durante uma viagem a negócios na cidade vizinha de Analavory. Assim que a mulher foi morar com ele, ela começou a vender suas propriedades – casas, campos, gado, tudo o que pudesse colocar em suas mãos – enquanto ele obedientemente assinava os papéis, recusando-se a discutir o assunto com outros membros de sua família. Quando, depois de alguns anos, não havia mais nada para vender, ela o trocou por um comerciante itinerante de gado Tandroy e finalmente voltou para sua antiga casa em Analavory. Nesse ponto, o homem não tinha mais nada em seu nome, exceto três vacas. Uma por uma, disseram-me, ele as vendeu, sempre usando o dinheiro para financiar uma viagem a Analavory para implorar à esposa que voltasse para ele. Cada vez ela o mandava embora. Na terceira vez, ele desmaiou de exaustão na estrada de volta para Arivonimamo, teve de ser carregado para sua aldeia e morreu lá no dia seguinte. Quase todos concluíram que ela não apenas havia usado a medicina do amor, mas colocou algum tipo de feitiço nele que por fim o mataria assim que chegasse em casa.

Outros *ody* eram referidos como “espécies de *ody fitia*” – os dois mais famosos eram *fanainga lavitra* (“trazendo de longe”) e *tsy mihoabonga* (“não passa além da montanha”). O primeiro era usado para convocar uma pessoa para o conjurador; uma vez que caíam sob seus efeitos, disseram-me, onde quer que estivessem ou o que quer que estivessem fazendo, eles cairiam em transe, largariam tudo e viajariam imediatamente para o conjurador pelos meios mais rápidos disponíveis, não recuperando a consciência até que eles chegassem. *Tsimihoabonga*, por outro lado, agia para confinar sua vítima dentro de um certo perímetro. Se a vítima tentasse sair da aldeia à qual estava confinada, de repente se veria voltando sem perceber; se removidos à força, eles ficariam gravemente doentes ou até morreriam. Enquanto os usuários arquetípicos de *fanainga lavitra* eram mulheres tentando forçar os amantes a voltarem para elas, eu ouvi vários relatos de mulheres rurais que

supostamente usaram *tsimihoa-bonga* para impedir que funcionários do governo destacados para suas aldeias voltassem para suas esposas; essas formas de medicina eram frequentemente usadas em contextos que nada tinham a ver com “amor.”<sup>15</sup>

Como esses exemplos sugerem, a medicina do amor era tipicamente coisa de escândalo. A maioria considerava *fanainga lavitra* como bruxaria pura e simples, independente do pretexto para seu uso.<sup>16</sup> No entanto, se a posição moral de *ody fitia* não havia mudado muito desde a época de Vig, as questões envolvidas parecem ser completamente diferentes. Ninguém sequer sugeriu que *fanainga lavitra* estava errado por causa do mal que poderia trazer às suas vítimas; na verdade, muitas vezes não lhes causava nenhum dano imediato. O que eles enfatizaram foi que tal medicamento fazia com que suas vítimas perdessem sua autonomia, agissem como escravas, ficassem completamente sob a vontade e o comando de outra pessoa. E isso é precisamente o que eles enfatizaram sobre as formas mais convencionais de *ody fitia* também. “Se um homem sempre faz tudo o que a esposa dele manda”, uma mulher me disse, “especialmente se ela o faz trabalhar constantemente, procurando novas maneiras de conseguir dinheiro para ela— é assim que você pode dizer que ela provavelmente sabe como usar o *ody fitia*”.

Tenha em mente que se diz que a maioria das medicações malgaxe não obrigam suas vítimas a *fazer* nada. A medicina legítima impede que outros ajam; a feitiçaria os ataca. De fato, quase todas as formas de medicações que dizem ter um efeito direto no comportamento de suas vítimas, são consideradas variedades de *ody fitia*. Uma ou duas exceções que existem são encaradas com praticamente a mesma atitude de suspeita. Um bom exemplo são os *ody* usados para proteger colheitas de roubo. Agora, este é um propósito que parece ser o mais intrinsecamente legítimo possível. Quase todos os agricultores de Imerina usam algum tipo de medicina para proteger suas plantações, e a maioria dos campos é decorada com *kiady*, bandeiras de tiras de tecido e plástico de cores vivas ou estacas cobertas com palha ajuntada. Estes geralmente contêm medicações que protegem contra pássaros ou animais e talvez também para impedir que ladrões entrem no campo ou alertar o proprietário se o fizerem. Alguns minimizaram completamente a importância da medicina em *kiady*, dizendo que eram apenas marcas de propriedade. Quase todos enfatizaram que qualquer medicamento que eles contivessem provavelmente teria efeitos muito leves. A medicina realmente potente, chamado *kalo*, tendia a ser enterrada no solo, em vez de colocada ao redor do campo em postes. Alguns *kalo* deixavam os ladrões doentes: se alguém comesse comida retirada do campo protegido por tal *kalo*, disseram-me, seus pés ou estômago inchariam até o dobro do tamanho normal.

---

<sup>15</sup> Outras medicações referidas como “espécies de *ody fitia*” incluíam *tsy tia mainty* (“desprezar” ou literalmente “odiar negramente”), que causa inimizade entre amantes ou cônjuges, e *manara-mody* (“persegue até o lar”), o *ody* usado por mulheres do litoral para matar seus amantes merina e que aparentemente matou o homem com três vacas. Os *manara mody* são considerados uma forma de feitiçaria pura e simples, e alguns negavam que fosse uma espécie de *ody fitia*. Em todas as histórias de seu uso que ouvi, porém, ele foi usado em conjunto com outras formas de *ody fitia*.

<sup>16</sup> Mesmo as mulheres cujos amantes as abandonaram ao saber que estavam grávidas não admitiriam publicamente ter usado *fanainga lavitra* para trazê-los de volta. As únicas pessoas que encontrei dispostas a admitir (silenciosamente) que o haviam empregado foram um casal que o usou para recuperar uma filha adolescente que fugiu de casa.

Frequentemente, como resultado, eles morriam. Quase todo mundo com quem conversei considerava essa uma simples feitiçaria, não uma forma legítima de proteger as plantações. Uma forma mais aceitável de *kalo* aprisionava os intrusos: após entrar no campo, o suposto ladrão se veria incapaz de deixá-lo até que o proprietário voltasse para libertá-lo. Essa era considerada a mais inofensiva; mas era apenas um passo a partir daqui para a variedade mais notória de todas, chamada *kalo mampiasa* ou “*kalo* que faz trabalhar”. Um proprietário poderia deixar uma pá ou cesto em sua propriedade antes de ir para casa; se alguém entrasse no campo com a intenção de fugir com eles, ou com as colheitas, via-se compelido a pegar as ferramentas e começar a trabalhar ali, cavando as valas do proprietário ou carregando o seu adubo pelo tempo que fosse necessário até que ele voltasse. Isso era claramente feitiçaria, quase tão repreensível quanto envenenar diretamente suas vítimas, e a maioria das pessoas que eu conhecia olhava amargamente para qualquer um que supostamente tivesse algo a ver com ela.

### **Antecedentes: serviço real e escravidão**

Sugeri que essas novas preocupações eram o resultado de uma reavaliação geral dos modos de poder e autoridade que se seguiu à conquista francesa de Madagascar. Talvez a maneira mais fácil de entender o que aconteceu seja seguir a mudança de significado do termo *fanompoana*, “serviço”, que é usado em toda Madagascar para descrever as obrigações dos súditos para com seus governantes e, secundariamente, dos escravos para com seus senhores. No início de Imerina, como na maioria dos reinos malgaxe, as obrigações para com os governantes centravam-se em certas tarefas cerimoniais, particularmente a construção e reconstrução de casas e túmulos da realeza. Mas, em princípio, tais obrigações eram ilimitadas; e sob o governo de Merina, que governou a maior parte de Madagascar durante o século dezenove o *fanompoana* foi usado para justificar uma série de obrigações recém-criadas, incluindo um programa de trabalho forçado aplicado em grande escala nas províncias e em Imerina. Após a conquista francesa, as autoridades coloniais continuaram a usar o trabalho forçado, que também chamavam de *fanompoana*.

Na maior parte de Madagascar, o uso francês não foi levado muito a sério. Gillian Feeley-Harnik relata que o povo Sakalava do oeste de Madagascar nunca se referiu ao trabalho de corveia colonial como *fanompoana*, reservando o termo para o trabalho ritual que eles continuaram a realizar em túmulos e residências reais. Ao continuar a realizar esses rituais sob o domínio francês, ela sugere, eles estavam na verdade fazendo afirmações secretas sobre o que consideravam autoridade legítima (Feeley-Harnik, 1991: 349).<sup>17</sup> Em Imerina, o que aconteceu foi totalmente diferente. Lá, o significado de *fanompoana* já havia sido ampliado antes da chegada dos franceses para incluir a maioria das instituições – igreja, escola e governo – que logo se tornariam a base do domínio colonial. A maioria dos Merina, portanto, parece ter aceitado que o que os franceses lhes impuseram era, de fato,

---

<sup>17</sup> Algo nesse sentido parece ter acontecido na maior parte de Madagascar durante o período colonial, os cultos *tromba*, nos quais os espíritos dos antigos reis começaram a possuir os vivos e a exigir rituais de propiciação, trouxeram o serviço real até mesmo para partes da ilha que nunca haviam sido governadas por reis, (ver Althabe, 1969). Aqui também, o *fanompoana* prestado aos reis antigos tornou-se um princípio pelo qual as pessoas podiam afirmar sua autonomia cultural em face do domínio colonial.

uma espécie de *fanompoana*. Certamente, ao contrário dos Sakalava de Feeley-Harnik, eles ainda hoje se referem a ele como tal. O resultado foi que o próprio conceito de *fanompoana* foi minuciosamente desacreditado. Passou a ser pensado não como serviço, mas como servidão, como algo equivalente à escravidão.

Essa mudança de significados teve consequências profundas, em parte porque a *fanompoana* fornecia talvez o único contexto em que era considerado apropriado para adultos darem ordens diretas uns aos outros. Dentro das comunidades locais e entre parentes, a autoridade há muito é vista, sobretudo, como uma questão de impor tabus ou de impedir que os outros agissem, em vez de dizer às pessoas o que fazer.<sup>18</sup> Antes do século XIX, a distinção entre as duas formas de exercer a autoridade pode ter sido pouco notada; mas após a conquista francesa, uma vez que a *fanompoana* se tornou inexoravelmente envolvida em noções estrangeiras de servidão e dominação, ela começou a adquirir um significado político mais amplo. A autoridade ancestral tradicional – o que chamei de autoridade negativa – tornou-se o único tipo que as pessoas aceitavam como plenamente legítimo. Passou a ser vista como a forma “malgaxe” de fazer as coisas, e explicitamente oposta às relações de comando, tidas como típicas dos estrangeiros e dos franceses.

Em outras palavras, onde outros Malgaxe usaram relações de dominação e controle (e ser possuído por um espírito é estar sob o controle de outro de uma forma tão total quanto se pode imaginar) para definir uma espécie de esfera “malgaxe” autônoma para si mesmos em oposição ao colonizador, a identidade “malgaxe” em Imerina se baseou na própria rejeição destas relações.

Vale ressaltar novamente que tudo isso não foi simplesmente ideologia, uma imagem utópica de uma identidade malgaxe que poderia ser contraposta ao regime francês (ou, posteriormente, ao governo nacional que o substituiu). Na verdade, não era mesmo uma ideologia formulada de forma autoconsciente. Sempre permaneceu de certa forma implícita, imanente nos padrões morais pelos quais as pessoas julgam as ações umas das outras, os traços que escolhem para criticar nos outros. Nunca ouvi ninguém dizer “nós Malgaxe não damos ordens uns aos outros” (tal afirmação seria obviamente falsa); mas toda a questão de dar ordens tornou-se claramente um problema tremendo, e isso, por sua vez, teve todos os tipos de efeitos nas relações domésticas e políticas. Essas foram as questões e inquietações que se materializaram nos temores em relação aos *ody fitia*.

## Formas de trabalho

Essas questões e ansiedades também tiveram suas raízes na experiência histórica de Imerina. O rei Andrianampoinimerina (1789-1810) já havia evocado o princípio da *fanompoana* para recrutar seus súditos para vastos projetos de irrigação ao redor da capital. Mas foi no reinado de seu filho Radama (1810-1828) que a verdadeira ruptura com as tradições do passado foi marcada. Depois que o governador britânico de Ilhas Maurício concordou em fornecer a ele treinadores militares, professores missionários e artesãos, Radama usou o princípio do *fanompoana* como base para recrutar jovens para um exército

---

<sup>18</sup> Escrevi sobre a importância do tabu em meu artigo sobre *famadihana* (Graeber, 1995), e com mais detalhes sobre a autoridade negativa no capítulo 3 do livro *Lost People* (Graeber, 2007).

permanente, projetos industriais e escolas missionárias. O exército permitiu que Radama expandisse o domínio Merina na maior parte de Madagascar e, nas décadas seguintes, trouxesse para casa um suprimento constante de cativos para serem vendidos como escravos. O influxo de escravos, por sua vez, transformaria permanentemente a demografia de Imerina. Os censos de propriedade realizados no início da década de 1840 indicam que os escravos já representavam cerca de 40% da população de Merina, e ter propriedade destes era notavelmente difundido.<sup>19</sup> O maior acesso ao trabalho escravo permitiu que o Estado, por sua vez, fizesse exigências cada vez maiores à população livre. Desde a época de Radama I, homens adultos que não serviam nas forças armadas foram organizados em brigadas convocadas regularmente por meses de *fanompoana*. Após a rainha Ranavalona II ter se convertido ao cristianismo protestante em 1869, o escopo do *fanompoana* se expandiu ainda mais para incluir a educação obrigatória em escolas missionárias, a construção e frequência de igrejas locais e uma série de novas obrigações trabalhistas. A maioria delas parece ter sido amplamente ressentida, mesmo enquanto a maioria dos Merina continuou a aceitar o princípio subjacente de serviço pessoal ao Soberano.

O efeito imediato na vida cotidiana foi, sem dúvida, um grande crescimento no âmbito das relações caracterizadas pelo dar e receber ordens diretas. É importante lembrar que o governo Merina do século XIX foi essencialmente um governo militar. Quase todos os funcionários importantes, mesmo na administração civil, tinham patente militar, e as brigadas civis de *fanompoana* eram organizadas exatamente da mesma maneira que as unidades militares. Até as escolas – a educação primária tornou-se obrigatória no final da década de 1870 – funcionavam principalmente como centros de recrutamento militar. Desde o início, há evidências de que esses princípios de organização e conduta foram considerados profundamente alheios aos que se aplicavam aos assuntos cotidianos, onde a autoridade ainda era imaginada como uma questão principalmente de prevenir ações prejudiciais. A língua malgaxe não tinha sequer uma palavra para “ordem” ou “comando”, e o termo cunhado, *baiko*, tinha o significado adicional de “fala estrangeira”.

Mas, mesmo dentro das famílias, essa era uma época em que cada vez mais a interação diária estava acontecendo entre senhores e escravos.

Nos primeiros anos, a população escrava era composta majoritariamente por mulheres e crianças, que geralmente estavam sob a autoridade direta de seus proprietários. Mas, à medida em que o fluxo de escravos para Imerina diminuiu na década de 1850 e a proporção de escravos nascidos em sua condição aumentou, também aumentou a proporção de homens adultos. Aparentemente, os proprietários achavam extremamente difícil manter os homens adultos sob seu controle sistemático. Embora o assunto precise de muito mais pesquisas, a maioria dos homens e uma proporção substancial de escravos do sexo feminino parecem ter conquistado uma grande medida de autonomia, tornando-se um estrato flutuante de artesãos itinerantes, carregadores, trabalhadores e pequenos comerciantes, apenas ocasionalmente sob a direção de seus mestres.<sup>20</sup> Além disso, parece

<sup>19</sup> Embora a classe dos proprietários de escravos em grande escala sempre tenha sido, de fato, relativamente pequena, talvez apenas o quinto mais pobre das famílias Merina não tivesse acesso ao trabalho escravo.

<sup>20</sup> Os proprietários geralmente aceitavam uma parte de seus ganhos e esperavam sua presença em determinados momentos críticos, como a colheita, no momento em que a mão-de-obra era especialmente

que os escravos eram quase as únicas pessoas dispostas a trabalhar como trabalhadores assalariados. Por exemplo, na década de 1880, quando os abolicionistas na Inglaterra ficaram escandalizados ao descobrir que os missionários protestantes eram regularmente carregados por escravos e empregavam escravos como empregados domésticos, os missionários insistiram que, apesar de seus melhores esforços, descobriram que era impossível encontrar qualquer outra pessoa disposta para trabalhar por salário.<sup>21</sup>

Em 1895, uma força expedicionária francesa tomou a capital merina, Antananarivo. Em menos de um ano, os novos governantes de Madagascar emitiram uma série de decretos que aboliram praticamente todas as instituições que haviam sido a base do estado de Merina: a monarquia, os privilégios aristocráticos e, finalmente e de forma mais dramática, a própria instituição da escravidão. Na verdade, a *fanompoana* foi praticamente a única grande instituição que permaneceu em vigor. Se bem que o trabalho forçado provavelmente se intensificou nos primeiros anos do domínio colonial, com a mobilização em massa de homens para projetos como a construção de estradas e pontes. É claro que, sob o regime colonial, as obrigações de trabalho se aplicavam igualmente a todos os habitantes de Imerina, independentemente de seu status anterior; o fato de senhores e escravos terem de trabalhar lado a lado sob supervisão estrangeira deve ter causado uma impressão enorme enquanto expressão tangível de sua recém-descoberta igualdade na subjugação comum aos franceses.<sup>22</sup> Em teoria, a *fanompoana* só foi mantida por alguns anos. Na realidade, o trabalho forçado continuou de uma forma ou de outra até o final da década de 1940, mantido por uma série de leis e subterfúgios legais em constante mudança. E, como os colonos achavam extremamente difícil encontrar alguém disposto a assinar contratos de trabalho, leis adicionais foram emitidas isentando de corveia aqueles que detinham tais contratos. Isso permitiu que os empregadores estabelecessem praticamente quaisquer termos que quisessem, e fez com que o trabalho assalariado parecesse, do ponto de vista malgaxe, uma mera extensão do trabalho forçado, o que de fato era (Fremigacci, 1975, 1978; Raison, 1984: 180- 84).

Durante a primeira geração do domínio colonial, a velha elite rural abandonou em grande parte o campo, encontrando lugares na administração, no comércio ou em profissões liberais e deixando seus campos de arroz para serem cultivados por ex-escravos. Aqueles que permaneceram rapidamente caíram em uma pobreza bastante uniforme. A herança divisível e a migração constante para novas terras podem ter impedido o ressurgimento de quaisquer disparidades extremas de riqueza, mas o aumento constante da população também garantiu que a maioria das famílias não tivesse acesso à terra suficiente para se sustentar. Esse processo só se intensificou com a independência, quando quase

---

demandada. Mas muitas vezes era difícil impor até mesmo esses requisitos, e alguns senhores parecem ter sido forçados a pagar salários a seus próprios escravos. A situação era ainda mais complicada pelo fato de que, no final do século, a herança partilhável assegurava que muitos escravos, talvez a maioria, tivessem vários senhores diferentes. Para alguns relatos contemporâneos, veja Sewell (1876), Cousins (1896) e Piolet (1896).

<sup>21</sup> Veja o debate no *Anti-Slavery Reporter*, fevereiro-março de 1883.

<sup>22</sup> A transformação afetou tanto as mulheres quanto os homens; alguns observadores notam que muitas mulheres ricas tiveram que aprender a fazer trabalhos manuais, pela primeira vez em suas vidas, após a libertação de seus escravos (Pearse, 1899: 263-64).

todos em Imerina foram forçados a combinar agricultura com artesanato, pequenos comércios, trabalho assalariado ou alguma combinação dos três.

O trabalho assalariado é de longe a alternativa menos popular. A maioria dos descendentes de pessoas livres só recorre ao trabalho diário na agricultura quando não há absolutamente nenhuma alternativa e, mesmo assim, preferem trabalhar temporariamente para os parentes. Nas áreas rurais e nas pequenas cidades onde a grande maioria dos Merina vive, relações de trabalho assalariado de longo prazo entre adultos basicamente não existem. Mesmo na cidade elas são raras, fora do setor formal muito limitado, que consiste principalmente no próprio governo e em outras instituições coloniais. A única camada da população que não compartilha dessa aversão ao trabalho assalariado é composta pelos descendentes de escravos; ainda um terço da população que é considerada ainda uma casta à parte, que, geralmente, não se casa com os descendentes dos antigos proprietários de escravos. Com pouco acesso à terra ou a outros recursos, eles seguem em ocupações muito semelhantes as que tinham seus ancestrais no final do século XIX. Continuam sendo as únicas pessoas que normalmente estão dispostas a trabalhar por salários.

### **Fanompoana como escravidão**

Dois anos após a emancipação de 1896, um oficial colonial escreveu que:

Questionada naquela ocasião, uma mulher da mais alta casta da nobreza, rica, proprietária de numerosos escravos, respondeu com melancolia: “Que importa se nossos escravos foram libertos? Todos os Malgaxe, começando pela rainha, não se tornaram escravos dos franceses? (Carol, 1898: 38-39)

Se isso foi uma mera figura de linguagem, provou ser notavelmente duradoura. Mesmo quando conversava com pessoas muito instruídas, muitas vezes ouvia comentários como “os franceses que você conhece tratavam seus escravos muito melhor do que os britânicos” – referindo-se a políticas de domínio colonial. As discussões sobre a escravatura em regime de servidão deslizavam perfeitamente para as discussões sobre o colonialismo e vice-versa. De fato, quase todas as relações políticas, incluindo aquelas identificadas com o próprio reino Merina, parecem ter sido reavaliadas e amplamente remodeladas no imaginário popular por meio de assimilação à escravidão. No malgaxe moderno, o significado da palavra *fanompoana* está mais próximo do termo inglês “servidão” do que de “serviço”; implica trabalho realizado sob ameaça de coerção e é mais frequentemente usado como um eufemismo para escravidão.<sup>23</sup> Havia inúmeros desses eufemismos. Um dos mais marcantes era “soldado”. Levei algum tempo para descobrir que quando alguém relatava tradições orais, referia-se aos “soldados” de um senhor, geralmente se referia a seus

<sup>23</sup> Não acredito que, em todo o tempo que estive em Imerina, eu tenha ouvido o termo usado com qualquer outra conotação que não seja negativa. Além de seu significado político, a única outra frase em que a ouvi empregada foi a expressão *fanompoana sampy* (“servir aos ídolos”), adotada pelos missionários para traduzir o inglês *heathenism* [“paganismo”]. A expressão é usada apenas como um termo denegridor; ninguém, não importa quão nominal seja seu cristianismo, jamais o aplicaria a si mesmo.

escravos. Na verdade, os termos “soldado” e “escravo” costumavam ser usados de forma intercambiável – uma identificação surpreendente, já que no século XIX os escravos teriam sido as últimas pessoas autorizadas a portar armas. A conexão parecia ser simplesmente que ambos eram pessoas que obedeciam a ordens. Nas tradições orais, as relações históricas de comando sempre tenderam a ser tratadas como umas das muitas refrações da escravidão e, portanto, essencialmente injustas.

Se a escravidão tinha a importância que tinha para definir a medida de todas as outras relações, isso não significava que fosse um assunto que alguém gostasse de discutir. Era mais o tipo de assunto sobre o qual ninguém queria falar, mas todo mundo sempre parecia acabar falando de qualquer maneira, mesmo que apenas em voz baixa e linguagem eufemística, sempre que falavam sobre o passado. Era como se a presença contínua de uma população de ex-escravos, vivendo em estreita, embora muitas vezes desconfortável, proximidade com os descendentes de seus antigos senhores, tornasse toda a questão tão preocupante que teve de ser continuamente escondida, até que, no final, começou a ser vista como a realidade oculta por trás de tudo.<sup>24</sup>

É quase certo que esta atitude foi legado dos primeiros anos da ocupação colonial. Quando os franceses entraram em cena, o significado de *fanompoana* já havia sido ampliado para incluir obrigações de pagar impostos, prestar serviço militar, frequentar escolas públicas e até igrejas – todas as instituições que logo se tornariam os baluartes do estado colonial. A organização dessas instituições já era vista como essencialmente militar, baseada em relações em que uns mandavam e outros deviam obedecer sem questionar e, portanto, distantes da vida cotidiana. Após a conquista francesa, essa remoção tornou-se um abismo. Os livros de frases coloniais, por exemplo, deixam a impressão de que os funcionários e colonos franceses dificilmente falavam em outra coisa com seus súditos que não fosse a voz imperativa. Na literatura malgaxe, o francês ainda é conhecido como *ny teny baiko* (“a língua de comando”). Também nos lembramos do provérbio *aza manao Vazaha fito antrano*, uma versão malgaxe de “muitos cozinheiros estragam o caldo”, significa literalmente “não aja como sete franceses todos na mesma casa” – a ideia é que, se isso acontecesse, todos ficariam sentados dando ordens a todos e nada seria feito. Ao mesmo tempo, nas pequenas cidades e aldeias rurais onde vivia a maior parte da população, as pessoas parecem ter se tornado cada vez mais avessas ao uso de formas imperativas. Quando Elinor Ochs realizou um estudo sociolinguístico em uma aldeia Merina no final dos anos 1960, seus informantes insistiram que dar ordens diretas a outra pessoa não era uma maneira “malgaxe” de se comportar, contrastando-a explicitamente com os costumes da cidade, e os franceses (Ochs, 1974: 131-134; 1975).

---

<sup>24</sup> Devo observar que isso era muito menos verdadeiro para a elite urbana educada do que para a população rural, branca ou negra. Os membros da primeira classe frequentemente falavam casualmente sobre seus “escravos ancestrais” (*andevon-drazana*), vendo claramente sua existência como um símbolo de sua antiga glória. Os camponeses, por outro lado, quando discutiam o assunto abertamente, deixavam igualmente claro que o viam como evidência dos erros de seus ancestrais. Um grande número de descendentes nobres confidenciou-me que acreditavam que sua própria pobreza atual era um julgamento de seus ancestrais por terem mantido outros Malgaxe como escravos (Graeber, 2007).

Devo salientar aqui que, embora tenha seguido o uso convencional e chamado essas pessoas de Merina, nunca ouvi ninguém se referir espontaneamente a si mesmo como tal. Eles sempre se referiram a si mesmos como “Malgaxe”; assim como falavam de costumes “malgaxe”, crenças “malgaxe” e formas “malgaxe” de conhecimento, todos eles definidos em contraste com aqueles que consideravam estrangeiros, europeus ou franceses. Após a conquista francesa, então, todas essas instituições (trabalho forçado, trabalho assalariado, exército, escolas) passaram a ser vistas como símbolos de dominação estrangeira, análogas à escravidão, e a identidade das pessoas como Malgaxe tornou-se em grande parte definida em oposição a eles. Uma das razões pelas quais os lembretes constantes da escravidão na vida diária se tornaram tão embaraçosos, então, foi que eles deixaram claro que Merina já havia tratado seus compatriotas malgaxe da mesma maneira que os estrangeiros os tratavam agora. Tornou-se uma aguda contradição dentro de seu senso de identidade nacional.

Essa identidade política se incorporou à vida cotidiana e aos padrões de julgamento moral. A relutância em comandar os outros abertamente faz parte de uma aversão mais geral a qualquer relacionamento em que uma das partes seja vista como dirigindo as ações da outra. Acho que essa aversão é a verdadeira explicação para a relutância em se engajar no trabalho assalariado. A maioria das pessoas rurais hoje em dia ocasionalmente oferece seu trabalho como diaristas. Mas, quando o fazem, trabalham em equipes que operam de forma autônoma. Muitas vezes eu me vi observando trabalhadores contratados para replantar ou colher os campos de arroz de outra pessoa discutindo animadamente a melhor forma de proceder, enquanto seu empregador observava silenciosamente a alguns metros de distância, sem atrever-se a dizer-lhes como realizar sua tarefa. Até os pais evitavam dirigir abertamente seus filhos adultos. Na verdade, de todos os habitantes de uma comunidade rural, os homens mais velhos, que eram suas principais figuras de autoridade, também eram os menos prováveis de serem vistos dando ordens em público. O seu papel por excelência consistia em impedir qualquer ação que pudesse perturbar a solidariedade: separar brigas ou “admoestar” os jovens quando seus projetos individualistas pareciam conduzir ao conflito.

Talvez se alguém tivesse aparecido em uma aldeia Merina duzentos anos atrás, as coisas não pareceriam muito diferentes. Mas uma vez que o princípio de *fanompoana* começou a ser identificado com a dominação estrangeira, esse tipo de autoridade negativa tornou-se o único tipo que as pessoas consideravam totalmente legítimo. Ser Malgaxe passou a significar rejeitar o envolvimento em relações de comando na medida em que fosse prático fazê-lo.

Madagascar, naturalmente, não é mais uma colônia francesa, mas estas atitudes não desapareceram de forma alguma. A população rural (e, aliás, a maior parte dos urbanos pobres) ainda tende a ver o governo e a classe governante como existindo em uma certa separação fundamental da vida “malgaxe”. Como era de se esperar, a elite urbana educada, que vive suas vidas num contexto de emprego por dinheiro, tem uma atitude muito mais

acolhedora em relação às relações de comando.<sup>25</sup> Mesmo no país, porém, as relações de comando não foram de forma alguma eliminadas. Elas continuam a existir, se bem que muitas vezes de forma bastante eufemística, em vários aspectos diferentes da vida cotidiana. Professores e burocratas têm implicado um estilo mais consensual e “malgaxe” desde a independência, mas as escolas e os escritórios são basicamente os mesmos. Os Malgaxe contratam uns aos outros, raramente por muito tempo; os mais velhos dirigem as ações de outras pessoas, em geral indiretamente ou sob uma aparência consensual. Como lembranças da escravidão, as relações de comando na vida cotidiana tendem a ser suprimidas e escondidas e, como tal, tornam-se questões sociais muito mais importantes do que teriam sido de outra forma.

### **Bruxas que saem à noite**

A partir daqui, é fácil ver como as peças se encaixam. Embora algo semelhante a uma ética de autoridade negativa tenha existido há muito tempo em Imerina, durante o século XX ela passou a ser explicitamente enquadrada como a verdadeira ética “malgaxe” e oposta às relações de comando, cada vez mais concebidas como intrinsecamente estrangeiras, militares, opressivas e injustas. No entanto, tal posição estava cheia de contradições óbvias. Em primeiro lugar, todos estavam perfeitamente cientes de que os Malgaxe costumavam tratar uns aos outros dessa maneira: já houve reis e escravos, e ambos ainda tiveram descendentes cujas ocupações típicas não eram muito diferentes das de seus ancestrais. Mais imediatamente: há uma razão pela qual todas as línguas têm formas imperativas. É absurdo imaginar uma sociedade em que ninguém nunca disse a outra pessoa o que fazer.

Não apenas o ideal de autoridade negativa era praticamente impossível; ele também criou um mundo social repleto de propósitos ocultos, no qual todos – especialmente os mais velhos talvez – tentavam influenciar os outros a fazerem coisas sem serem capazes de reconhecer plenamente que o faziam. Foi nesse ambiente social que as pessoas nas cidades e vilarejos de Imerina começaram a ficar cada vez mais preocupadas com a perspectiva de mulheres escravizando homens por meios da medicina; com imagens de pessoas dominadas por *fanainga lavitra*, compelidas a viajar até seus invocadores; com ladrões forçados a passar a noite carregando cestas de estrume para suas vítimas pretendidas. Nem todos esses perigos eram identificados com as mulheres. Mas muitos eram. Talvez a mudança mais dramática, de fato, envolveu imagens de bruxas, que durante o período colonial se tornaram cada vez mais entrelaçadas com ideias sobre *ody fitia*.

Devo explicar aqui que o termo *mpamosavy*, que traduzi como “bruxa” ou “feiticeiro”, sempre teve dois significados um tanto diferentes. Por um lado, pode se referir a qualquer um – arquetipicamente, homens – movidos pela inveja, rancor e ressentimento

---

<sup>25</sup> Curiosamente, também os descendentes de seus ex-escravos, que também eram considerados mais leais ao regime colonial e mais receptivos que outros Merina, não apenas ao trabalho assalariado, mas à participação nas instituições hierarquicamente organizadas identificadas com ele. Por exemplo, os “negros” serviram em grande número desproporcional no exército e na polícia, além de se converterem em grande número ao catolicismo. Significativamente, também, achei que eles aceitavam muito mais o uso do *kalo* e até mesmo de certas variedades de *ody fitia* do que outros Merina.

para prejudicar os outros por meio da medicina. Mas também existem “bruxas que saem à noite”, criaturas de depravação absoluta que rondam os arredores das aldeias merina após o anoitecer. Estas eram a imagem definitiva do mal moral. Mesmo no século XIX, elas também eram vistas predominantemente como mulheres:

Nenhuma aldeia está livre de supostas bruxas, que dizem sair para passear à meia-noite para visitar os túmulos, sobre os quais dançam e insultam os mortos. Dizem que são principalmente mulheres idosas de aspecto sinistro, acompanhadas por mulheres jovens de mau caráter, com ocasionais companheiros masculinos ... Na calada da noite batem à porta dos vizinhos que desejam prejudicar, e se houver alguém doente, elas uivam ao redor da casa em tons desolados (Haile, 1893: II).<sup>26</sup>

Dizia-se que as bruxas se juntavam para planejar e realizar seus atos mais elaborados de feitiçaria, ou aterrorizar aqueles que vigiavam os mortos, acompanhadas por gatos selvagens e corujas. Elas andavam nuas, com as roupas enroladas na cabeça e as pontas dos dedos impregnadas de veneno. Elas tinham uma força tremenda e misteriosa, podiam percorrer grandes distâncias quase instantaneamente, mergulhar em fossos ou saltar pelas janelas e aterrissarem ilesas.

Quanto à maneira como essas mulheres se tornavam bruxas, apenas uma fonte – Vig novamente – sugere uma explicação. “De acordo com as ideias malgaxe, quem se presta à adoração de um amuleto é levado irresistivelmente a fazer qualquer tarefa que seja desse amuleto”. O poder de *ody*, o leitor lembrará, era visto como vindo de um espírito invisível, que lhe conferia uma consciência e agência próprias. As bruxas, portanto, eram pessoas dominadas por suas próprias medicinas malignas; pessoas que foram levadas por ressentimento e malícia a prejudicar os outros até que finalmente o poder de seu *ody* as levasse a se unir a outras do mesmo tipo e praticar o mal por seu próprio prazer. De fato, a maioria das descrições de bruxas do século XIX se concentra nas elaboradas cerimônias que bandos de bruxas realizariam à noite, incluindo elaborados arremedos de funerais, para fazer com que novas vítimas definhassem e morressem.

Muitos desses detalhes ainda aparecem nas descrições das bruxas merina dos dias modernos; as bruxas ainda dançam em túmulos, por exemplo, e ainda têm os mesmos poderes físicos extraordinários. Mas a ênfase em feitiçaria maliciosa, nos falsos funerais e em coisas deste tipo ficou em segundo plano. Em vez disso, quase todos insistiam comigo que, se as mulheres acabavam rondando as periferias das aldeias à noite, não era por abuso de medicinas maliciosas, mas por abuso de *ody fitia*.

A forma como era comumente expressa era a seguinte: se uma mulher usa muito medicina do amor ou obtém medicina do amor que é “poderosa demais”, ela pode no final

---

<sup>26</sup> Outras fontes sobre as bruxas do século XIX incluem James Sibree (1880: 202), Graham (1883: 62-3) e, novamente, Vig (1969: 112-24).

ser dominada pelo poder de sua própria medicina.<sup>27</sup> Quando a noite cai, o espírito do *ody* tomará posse de seu dono da mesma forma que um fantasma maligno possui uma vítima de *ambalavelona*, ou a alma de um antigo rei possui um médium. Tais bruxas não estão mais no controle de suas próprias ações: de acordo com alguns relatos, elas nem mesmo têm consciência própria. “Carregadas” pelo poder de seu *ody*, elas se despojam de suas roupas e abandonam suas casas para se encontrar com outras bruxas e praticar o mal.<sup>28</sup> As mulheres geralmente insistiam que a bruxa típica era uma velha; mas suspeito que isso reflita principalmente o fato de que as mulheres mais velhas, particularmente aquelas que são chefes de família ou são independentes, eram as mais propensas a serem suspeitas por seus vizinhos de “sair à noite”. Praticamente todas as pessoas com quem conversei que afirmaram ter tido encontros com bruxas eram homens, e eles sempre pareciam ter uma imagem mais sexualizada de uma mulher mais jovem em mente.

E o que acontece ao homem infeliz o suficiente para se encontrar com uma bruxa à noite: aqui, os relatos foram praticamente unânimes. Se você vir a bruxa antes que ela o veja, então, geralmente falando, você conseguirá fugir. Mas se ela o vir primeiro, ela imediatamente fará uso de seu *ody* e de repente você se encontrará incapaz de se mover, ou mesmo gritar. Uma vez capturada, a vítima indefesa pode ser atormentada pela bruxa – ou mais provavelmente por um grupo delas – de várias maneiras (geralmente vagamente especificadas). Mas algo que faz das bruxas realmente famosas é montar em homens como cavalos (isso é sempre algo que as mulheres fazem com os homens – as pessoas riam quando eu sequer sugeria outras possibilidades). Elas montam nas costas de suas vítimas e as conduzem até o amanhecer, os fazem comer sujeira ou se humilhar de maneiras horríveis demais até para mencionar, e finalmente os abandonam, sujos e exaustos, em suas portas antes do amanhecer. Frequentemente, a vítima acorda apenas com lembranças distantes de sua provação; às vezes fica muda por dias e não consegue falar sobre isso; em casos extremos, sua força nunca retorna e a pessoa morre.

No século passado, a feitiçaria era uma imagem de pesadelo da malevolência humana levada aos seus extremos. No século XX, tornou-se uma extensão da medicina do amor. E se as histórias sobre a medicina do amor contadas hoje refletem uma profunda suspeita de qualquer tipo de relacionamento em que uma pessoa ganha controle total sobre as ações de outra. A imagem de uma mulher “carregada” pela sua medicina montando um o homem que é “carregado” por ela, de um homem possuído por uma mulher que está ela própria possuída pelo feitiço de um amuleto, evoca um tipo de controle despojado de

<sup>27</sup> “Assim, os bandidos e ladrões que se apresentam a mim para serem catequizados jogaram fora seus encantos, persuadidos de que os conduzirão de volta às suas carreiras de bandidos sem que possam resistir.” (Vig, 1969: 123-24).

<sup>28</sup> *Tsy mahazaka na'ilay herin'ilay fanafody*. Infelizmente, há muito pouca literatura sobre bruxaria do próprio período colonial. A única exceção principal que conheço é “As Bruxas de Madagascar” de Mary Danielli (1947). As informações de Danielli vêm exatamente da metade entre meus dois períodos e oferecem o que parece uma síntese única entre os dois conjuntos de ideias: existem *ody fitia* que simplesmente causam amor e devoção, disseram os informantes de Danielli a ela, e essas mulheres não se tornam bruxas; mas algumas medicinas do amor têm efeitos punitivos, enlouquecendo ou adoecendo violentamente suas vítimas, e são as mulheres que adquirem esse tipo de medicina que acabam ficando possuídas e “saem à noite”. Este parece ser um momento de transição. Nunca ouvi ninguém dizer nada do tipo em 1989-1991.

qualquer justificativa ou mesmo de qualquer agente. Um *ody*, afinal, não tem identidade separada de seu propósito, de modo que o *ody* de uma bruxa é realmente uma pura abstração, o puro desejo de dominar os outros e nada mais. Histórias sobre mulheres que tentam conquistar os homens por meio da medicina, mas que acabam cavalcando homens à noite, são fantasias sobre o princípio do controle que rompe todas as barreiras possíveis – histórias que, no entanto, por meio de uma elaborada série de reversões e deslocamentos, acabam em um lugar bastante semelhante àqueles sobre *ody fitia* do século XIX: em uma imagem altamente sexualizada de degradação e crueldade.

### **Então: por que mulheres?**

Por que, afinal, deveriam ser as mulheres em particular que são vistas como personificando o assustador poder de comando –um poder que, afinal de contas, está localizado principalmente nas imagens de senhores proprietários de escravos e oficiais coloniais franceses? Esta é uma pergunta sutil e, sem dúvida, há muitas razões. Mas uma delas é óbvia: as mulheres merina tendem a usar a forma imperativa muito mais do que os homens.

Ochs enfatiza isso em sua análise dos padrões de fala. Evitar dar ordens aos outros em público, disse ela, faz parte de um sentimento mais amplo de que nunca se deve colocar os outros em uma situação que possa ser publicamente embaraçosa. Mas era dos homens em particular, e acima de tudo, homens mais velhos em posições de autoridade, que se esperava que se comportassem dessa maneira. Os homens eram considerados por natureza mais discretos, tímidos e menos competitivos do que as mulheres, cujo comportamento, mesmo em público, era mais assertivo e direto. Isso era ainda mais verdadeiro dentro da casa, onde as mulheres estão no comando. As mulheres mais velhas, em especial, gastam muito do seu tempo dando ordens e coordenando tarefas, despachando casualmente irmãos e crianças para darem recados. Raramente, se é que alguma vez, vi um homem dando uma ordem direta a uma mulher; mas muitas vezes vi mulheres usando a forma imperativa ao falar com homens. Tendo lido a obra de Ochs antes de chegar a Madagascar, fiquei bastante surpreso ao descobrir com que frequência a forma imperativa era realmente usada em tais contextos. Quando eu perguntava às mulheres por que os homens eram tão mais reservados em público e as mulheres tão diretas, elas quase invariavelmente respondiam que as mulheres eram responsáveis por cuidar da casa e precisavam ser assertivas para fazê-lo.

Mas, como observou Maurice Bloch, é precisamente por meio dessas posturas suaves que os homens mais velhos afirmam sua autoridade: agindo dessa maneira, eles são vistos como incorporando em seu próprio comportamento a solidariedade e a unidade moral da comunidade como um todo.<sup>29</sup> Nos fóruns públicos, são os modos muito diretos das mulheres, sua maior propensão, se não para dar ordens, pelo menos para fazer exigências diretas aos outros, para propor esquemas de ação, que garante que elas não sejam vistas como verdadeiras figuras de autoridade. Existem poucas barreiras formais para

---

<sup>29</sup> Maurice Bloch (1982, 1986). Além do trabalho de Elinor Ochs (1974), Pier Larson (1995) contribuiu compreensões importantes sobre as diferenças na fala masculina e feminina.

as mulheres se tornarem anciãs, mas na verdade elas raramente o fazem. Isso não é apenas por causa dos estilos de ação. É também porque são precisamente aquelas mulheres que são as candidatas mais óbvias para um papel político independente, especialmente as veneráveis chefes de famílias numerosas ou outras mulheres mais velhas e independentes, que têm maior probabilidade de serem acusadas de “conhecer *ody fitia*”, ou mesmo “sair à noite”; manchas suficientes no caráter de qualquer pessoa para garantir que nunca seja levada a sério como figura pública. Para a maioria das mulheres, a única maneira segura de alcançar uma posição de influência pública é indireta, como esposa, mãe ou filha de algum homem importante. O resultado final, claro, é que as mulheres merina (como qualquer grupo com pouco ou nenhum acesso aos mecanismos formais de poder) tendem a adquirir uma reputação de manipuladoras, o que, por sua vez, acaba reforçando a impressão de que são mais propensas que os homens a ter acesso a poderes misteriosos para influenciar os outros por meios invisíveis.

Ficamos com uma imagem de três níveis sociais, cada um com sua figura arquetípica de autoridade. No nível doméstico, era a mulher que dava ordens, supervisionando diretamente as tarefas domésticas; no nível comunitário, mais estreitamente identificado com a tradição “malgaxe”, o ancião de caráter ameno e humilde, pronto para intervir para resolver disputas e impor restrições, mas fora isso uma personificação passiva da solidariedade; no nível do estado geral, toda uma pletera de imagens – o oficial colonial berrando ordens, o oficial militar, ou gendarme, ou o antigo rei com seu séquito de “soldados” – em todos os casos, figuras que operam dentro de hierarquias formais de comando. Pelo menos, isso torna mais fácil entender a coloração política que a conversa sobre *ody fitia* sempre pareceu assumir. Dizia-se frequentemente que uma mulher que usava a medicina do amor “governava” o marido (a mesma palavra usada para reis ou governos) ou até mesmo o “escravizava”.<sup>30</sup> Mesmo em suas formas mais fantásticas, onde se destacava de quaisquer propósitos humanos e tornou-se uma força de dominação que transformava suas donas em bruxas que cavalgavam à noite, ainda era basicamente uma imagem política, de um certo tipo de poder destilado em sua forma mais pura e, na medida em que também era uma imagem do mal absoluto, talvez a declaração mais dramática do *ethos* da autoridade negativa. Era como se, no momento em que uma mulher estivesse em posição de exercer qualquer autoridade real ou mesmo influência no nível comunitário, ela provavelmente fosse acusada de recorrer secretamente a poderes misteriosos para exercer uma versão sombria do próprio tipo de autoridade estrangeira contra a qual a esfera comunal se definia.

Tudo isso, é claro, é um tanto abstrato; a realidade política é muito mais complicada. Por um lado, são predominantemente as mulheres que de fato contam essas histórias. Neste sentido, isso parece tornar as narradoras as principais agentes de sua própria repressão política, mas como as mulheres controlam muito do discurso moral sobre assuntos públicos por esses meios, também é uma das principais maneiras pelas quais as mulheres exercem influência política. Embora quase não haja espaço aqui para entrar

---

<sup>30</sup> *Manjaka* (“governar”, nominalizado como *fanjakana*, “governo”) é de fato o recíproco de *manompo* (servir, nominalizado como *fanompoana*). “Escravizar” é *manandevo*.

nas sutilezas da prática, pode ser útil terminar com uma ilustração. Uma amiga minha de Arivonimamo me contou que, quando ela tinha oito ou nove anos, seu pai, então um professor rico e respeitado, ficou obcecado por outra mulher. Em pouco tempo, ele foi morar com ela e começou a gastar suas economias para cobri-la de presentes, o tempo todo mandando sua esposa e vários filhos pequenos de volta de mãos vazias sempre que vinham implorar por ajuda. O que ela lembra particularmente dessas viagens, ela disse, é que no jantar, a mulher raspava abertamente pedaços de madeira na comida dele. A psicologia era sem dúvida complexa, mas pelo menos, ao fazer isso, ela forneceu a ele um alibi pronto para desculpar seu comportamento aos olhos de sua família.

Não que tenha sido totalmente bem-sucedido. Ele voltou para sua família um ou dois anos depois, mas sua filha mal falou com ele desde então.

## Conclusões

No início deste ensaio, sugeri que as fantasias em torno da *ody fitia* sempre foram fantasias sobre poder. Histórias sobre medicina eram talvez o que havia de mais próximo de um idioma abstrato no qual a própria natureza do poder poderia ser definida. Em ambos os períodos, as imagens de poder em seu estado bruto eram quase sempre imagens de mulheres: se é assim que se pode interpretar a imagem do século XIX da mulher investida de força repentina e avassaladora, arrancando-se dos braços da família (e do esforço inteiramente vão dessa, pode-se dizer, para exercer autoridade negativa), ou das bruxas da noite, com sua excepcional velocidade e força física. Essas histórias não eram apenas um meio pelo qual as pessoas podiam pensar sobre a natureza do poder: mais ainda, eram um meio pelo qual podiam discutir sobre o que nela era certo e errado. Foi por meio de discussões intermináveis sobre poderes e motivos ocultos – sobre inveja, desejo sexual, orgulho, ganância, ressentimento – que as pessoas elaboraram seus entendimentos comuns de como era legítimo que os seres humanos influenciassem uns aos outros. Diante disso, não surpreende que a lógica básica do que venho chamando de autoridade negativa tenha sido explicitada pela primeira vez na ética da proteção, ou seja, nas formas de falar sobre a moralidade da medicina, muito antes dela emergir como uma forma de imaginar uma forma tradicional malgaxe de exercer poder sobre os outros. Isso também torna mais fácil entender como as inquietações íntimas e as políticas domésticas poderiam ter sido transformadas, como resultado. Afinal, essas podem ter sido formas de imaginar o poder e a autoridade, mas não eram abstrações: eram o tipo de representação, pode-se dizer, que ajudou a dar vida às coisas que representavam. A realidade política – e aqui me refiro a todo tipo de política, doméstica ou comunal, nacional ou sexual – nunca pode, realmente, ser distinguida de suas representações, mesmo porque a própria política é em grande parte uma questão de manipulação e discussão sobre representações, de circulação de histórias e tentativa de controlar como essas histórias são interpretadas.

Este era um jogo em que as mulheres merina certamente eram tão jogadoras quanto os homens. No entanto, ao mesmo tempo, elas trabalhavam sob uma desvantagem peculiar. Muitas vezes, de fato, as mulheres pareciam agir como agentes de sua própria repressão definitiva: circulando histórias que serviam como reflexões profundas sobre a natureza do desejo e da decência humana, mas que, ao mesmo tempo, tinham o efeito final

de refletir e reforçar os medos dos homens em relação às mulheres e circunscrever radicalmente a capacidade das mulheres – quaisquer mulheres – de se tornarem respeitadas figuras de autoridade. Era quase como se fossem, de alguma forma, vítimas de sua própria visão psicológica. Certamente, assim como a maioria das melhores contadoras de histórias que conheci em Arivonimamo eram mulheres, também eram as mais perspicazes psicólogas sociais e teóricas sociais. Até certo ponto, é claro, sua sensibilidade ao ambiente era em si um efeito de sua relativa falta de poder social: grande parte do privilégio, em qualquer lugar, é o luxo de poder permanecer alheio a muito do que acontece ao seu redor. As questões mais preocupantes, parece-me, são duplas. A primeira é como essa maior percepção e sensibilidade ao próprio ambiente social parece contribuir para a subordinação definitiva das mulheres. A segunda é como isso ainda parece acontecer onde as reflexões morais das mulheres são uma das principais mídias para mudanças sociais que, em quase todos os outros aspectos, são dramaticamente antiautoritárias. O que aconteceu na zona rural de Imerina ao longo do último século poderia até, por certas definições, ser descrito como uma revolução. O trauma do domínio colonial provocou uma profunda reavaliação da própria natureza do poder e da autoridade. Essa reavaliação foi formulada em termos já familiares aos camponeses – como a lógica da proteção – mas, como resultado, as relações dos camponeses entre si mudaram genuinamente. Tudo isso garantiu que, quando o poder dos regimes coloniais (e de inspiração colonial) recuou, em parte devido à persistente resistência passiva, a própria vida política também mudou. Tornou-se, em muitos aspectos, muito mais igualitária do que parece ter sido, digamos, no século XIX. As mulheres desempenharam um papel crucial em tudo isso. Mas, ao mesmo tempo, o fizeram de forma a garantir que as relações de gênero permanecessem entre as menos afetadas pela mudança.

### Referências bibliográficas

- ALTHABE, Gerard. 1969 *Oppression et liberation dans l'imaginaire: les communautés villageoises de la cote orientale de Madagascar*. Paris: Maspero.
- ANDRIAMANJATO, Richard. 1957. *Le Tsiny et le Tody dans la pensee Malgache*. Paris: Presence Africaine.
- BERNARD-THIERRY, Solange. 1959. “Perles magiques a Madagascar”. *Journal des Africanistes*, 29: 33-90.
- 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.
- BLOCH, Maurice. 1986. *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BLOCH, Maurice. 1982. “Death, Women and Power.” In: M. Bloch; J. Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life* (Cambridge: Cambridge University Press).
- BLOCH, Maurice. 1971. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar*. London: Seminar Press.
- CALLET, François. 1908. *Tantara ny Andriana Eto Madagasikara*. Tananarive: Academie Malgache.

- CAROL, Jean. 1898 *Chez les Hova (au pays rouge)*. Paris: Pavanne.
- COUSINS, William. 1896. "The Abolition of Slavery in Madagascar: with Some Remarks on Malagasy Slavery Generally". *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 21: 446-50.
- DAHLE, Lars. 1886-88. "Sikidy and Vintana: Half-Hours with Malagasy Diviners" *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 11 (1886): 218—34; 12 (1887): 315-24; 13 (1888): 457-67.
- DANIELLI, Mary. 1947. "The Witches of Madagascar", *Folklore* 58: 261-76.
- EDMUNDS, William. 1897. "Charms and Superstitions in Southeast Imerina." *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 22: 61-67
- FEELEY-HARNIK, Gillian. 1991. *A Green Estate: Restoring Independence in Madagascar*. Washington: Smithsonian.
- FREMIGACCI, Jean. 1978. "L'administration coloniale: les aspects oppressifs" *Omalý sy Anio*, 7-8: 209-237.
- FREMIGACCI, Jean. 1975 "Mise en valeur coloniale et travail force: la construction du chemin de fer Tananarive-Antsirabe (1911-1923)" *Omalý sy Anio*, 1-2: 75-137
- GRAHAM, Bessie. 1883. "Notes." Report of the Medical Mission for 1882, *Friend's Foreign Missionary Society Annual Report*: 62-63.
- GRAEBER, David. 2007. *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar*. Bloomington: University of Indiana Press.
- GRAEBER, David. 1996. "Beads and Money: Notes Toward a Theory of Wealth and Power." *American Ethnologist*, 23: 1-36.
- GRAEBER, David. 1995. "Dancing with Corpses Reconsidered: an Interpretation of Famadihana in Arivonimamo, (Madagascar)". *American Ethnologist* 22: 258-278.
- HAILE, John. 1893. "Malagasy Village Life: Pen and Ink Sketches of the People of Western Imerina." *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine* 18: 1-20.
- LARSEN, Pier. 1995. "Multiple Narratives, Gendered Voices: Remembering the Past in Highland Central Madagascar". *The International Journal of African Historical Studies*, 28: 295-325.
- OCHS (Keenan), Elinor. 1975. "A Sliding Sense of Obligatoriness: the Polystructure of Malagasy Oratory," *Language in Society* 2: 225-43.
- OCHS (Keenan), Elinor. 1974. "Norm-makers, Norm-breakers: Uses of Speech by Men and Women in a Malagasy Community." In: Robert Bauman; John Sherzer (eds), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PEARSE, John. 1899. "Women in Madagascar: Their Social Position, Employments and Influence". *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine*, 23: 263-64.
- PIOLET, Jean-Baptiste. 1896. "De l'Esclavage a Madagascar." *Le Correspondant (Paris)*, 10 February 1896: 447-480.
- RAISON, Jean-Pierre. 1984. *Les Hautes Terres de Madagascar et leurs Confins Occidentaux: enracinement et mobilité des sociétés rurales*. Paris: Karthala.
- RENEL, Charles. 1915. "Les amulettes malgaches, Ody et Sampy." *Bulletin de la Academie Malgache*, (n.s) 2: 29-281.

- RUUD, Jorgen. 1960. *Taboo: A Study of Malagasy Beliefs and Customs*. New York: Humanities Press.
- SEWEL, Joseph. 1976. *Remarks on Slavery in Madagascar*. London: Elliot Stock.
- SIBREE, James. 1880. *Madagascar: the Great African Island*. London: Trubner & Co.
- SKEAT, Walter. 1900. *Malay Magic: Being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula*. London: Macmillan and Co.
- VIG, Lars. 1969. *Charmes: Specimens de Magie Malgache*. Oslo: Universitetsforlaget Trykningscentral

### 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 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 24/09/2023

Aprovado para publicação em 20/10/2023