

*Anne McClintock*

# Couro imperial

RAÇA, GÊNERO E SEXUALIDADE  
NO EMBATE COLONIAL

TRADUÇÃO  
*Pimio Dentzien*



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

FERNANDO FERREIRA COSTA

Coordenador Geral da Universidade

EDGAR SALVADORI DE DECCA

EDITORA  
UNICAMP

Conselho Editorial

Presidente

PAULO FRANCHETTI

ALCIR PÉCORA – ARLEY RAMOS MORENO

JOSÉ A. R. GONTIJO – JOSÉ ROBERTO ZAN

MARCELO KNOBEL – MARCO ANTONIO ZAGO

SEDI HIRANO – YARO BURIAN JUNIOR

Comissão Editorial da coleção Gêneros & Feminismos

MARIZA CORRÊA (coord.) – ADRIANA PISCITELLI

INÊS JOEKES – JULIO ASSIS SIMÕES – MARGARETH LOPES

SERGIO CARRARA – YARO BURIAN JUNIOR

\* Introdução P. 15 a 40

\* Cap. 5 p. 307 a 340

1  
7

9. "Azikwetuwa" (não vamos embarcar) — Resistência cultural nas décadas desesperadas .....479

10. Adeus ao paraíso futuro — Nacionalismo, gênero e raça .....579

Pós-escrito

O anjo do progresso.....569

Lista de ilustrações ..... 577

Índice.....583

## Introdução

### Pós-colonialismo e o anjo do progresso

Há muitos mapas de um lugar  
e muitas histórias de um tempo  
Julie Fredericks

### RAÇA, DINHEIRO E SEXUALIDADE

Nas páginas iniciais do *best-seller* de Henry Rider Haggard, *King Solomon's Mines* [As minas do rei Salomão], descobrimos um mapa. (O mapa, é o que nos dizem, é uma cópia de outro que leva três ingleses brancos às minas de diamante de Kukuluanaland, em algum lugar do sul da África (Figura 1A)).<sup>1</sup> O mapa original foi desenhado em 1590 por um mercador português, José da Silvestre, quando estava morrendo de fome no "seio" de uma montanha chamada Seios de Sheba. Riscado nos restos de um linho amarelo arrancado de sua roupa e inscrito com uma "lascinha de osso" alimentada do próprio sangue do mercador, o mapa de Silvestre promete revelar a riqueza da câmara do tesouro de Salomão, mas leva com ele a tarefa obrigatória de antes matar a "mãe-bruxa", Gagool.

Dessa forma, o mapa de Haggard junta em miniatura três dos temas dominantes do imperialismo ocidental: a transmissão do poder masculino branco através do controle das mulheres colonizadas; o surgimento de uma nova ordem global de conhecimento cultural; e o comando imperial do capital mercantil — três dos temas que circulam neste livro

1. Henry Rider Haggard, *King Solomon's Mines* (Londres: Dent, 1885).

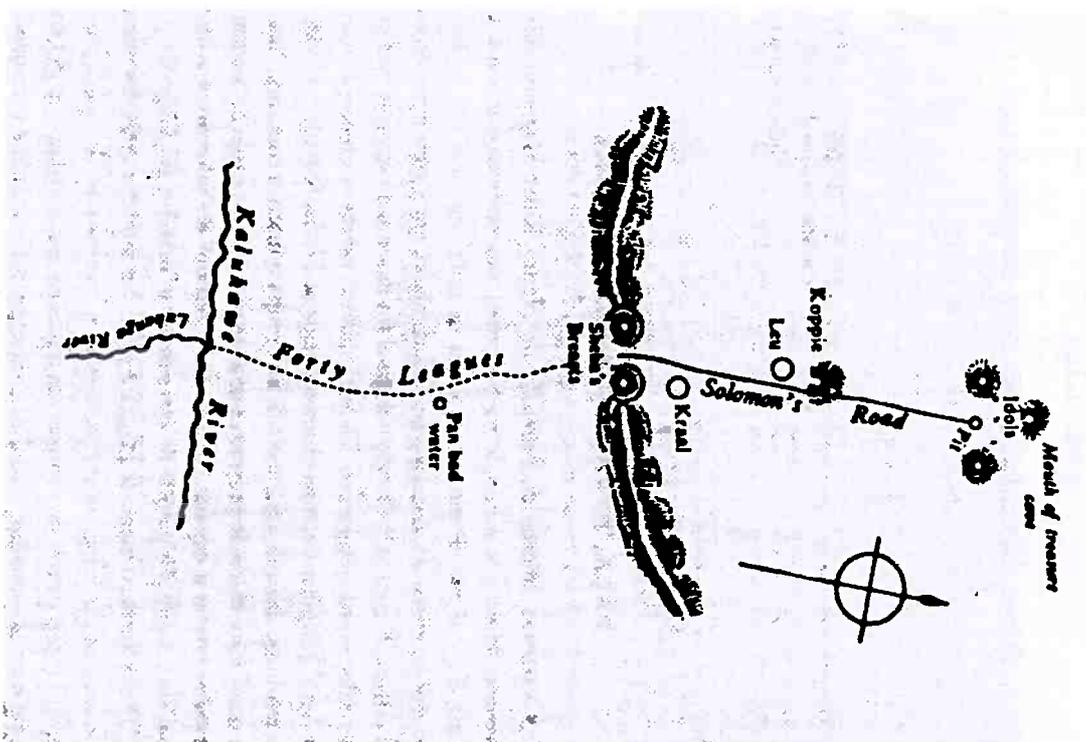


Figura 14 — A situação da terra. Esboço do mapa da rota para as minas do rei Salomão.

16

O que distingue o mapa de Haggard dos vários outros que ornaram as narrativas coloniais é que ele é explicitamente sexual. A terra, que é também a fêmea, é literalmente mapeada em fluidos corporais masculinos, e a fállica lasca de osso de Silvestre se torna o órgão através do qual ele lega o património do capital excedente a seus herdeiros brancos, investindo-os da autoridade e poder adequados aos guardiões do sagrado tesouro. Ao mesmo tempo, a herança colonial masculina tem lugar dentro de uma troca necessária. A morte de Silvestre no mau lugar dentro de uma troca necessária. A morte de Silvestre no mau lugar (congelado) seio é vingada, e a herança patrilínea branca é assegurada apenas com a morte de Gagool, a “mãe, velha mãe” e “gênio do mal da terra”. O mapa de Haggard, assim, alude a uma ordem oculta subterránea à modernidade industrial: a conquista da força sexual e de trabalho das mulheres colonizadas.

O mapa também revela um paradoxo. De um lado, é um trecho esboçado do campo que os homens brancos devem atravessar para assegurar as riquezas das minas de diamantes. De outro, se o mapa for invertido, revela de uma vez o diagrama do corpo feminino. O corpo está esticado e truncado — as únicas partes desenhadas são as que denotam a sexualidade feminina. Na narrativa, os viajantes cruzam o corpo a partir do sul, começando perto da cabeça, representada pela “poça de água ruim” encolhida — a sintaxe mutilada exibindo o lugar da inteligência e da criatividade femininas como sendo o da degeneração. No centro do mapa, estão os dois picos de montanhas chamados de Seios de Sheba — dos quais as cordilheiras se estendem para os dois lados como braços sem mãos. O comprimento do corpo está inscrito pelo reto caminho real da Estrada de Salomão, levando do limiar dos seios congelados até o umbigo *koppis* direto como uma seta ao monte público. Na narrativa, esse monte é chamado de “Três Bruxas” e figurado por um triângulo de colinas cobertas de “escuras urzes”. Esse escuro triângulo ao mesmo tempo aponta para as entradas de duas passagens proibidas e escuras: a “boca da caverna do tesouro” — a entrada vaginal à qual os

2. Idem, op. cit., pp. 74, 84.

3. Idem, op. cit., p. 118.

17

homens são levados pela mãe negra, Gagool — e atrás dela a fossa anal da qual eventualmente os homens se arrastarão com os diamantes, num ritual de nascimento masculino que deixa morta a mãe negra, Gagool.

No mapa, os genitais femininos são chamados de Três Bruxas. Se as Três Bruxas assinalam a presença de forças femininas alternativas e de noções africanas alternativas de tempo e de conhecimento, Haggard se defende da ameaça de uma força feminina e africana resistente, não só dispondo violentamente da poderosa figura de mãe na narrativa, mas também colocando ao lado das Três Bruxas no mapa os quatro pontos cardeais: ícone da “razaõ” ocidental, da agressão técnica do ocidente e da posse masculina e militarizada da terra. O logo da bússola reproduz a figura espalhada da mulher marcada pelos eixos da contenção global.

Na escalada da mina, carregados com diamantes do tamanho de “ovos de pombas”, os brancos ingleses dão à luz três ordens — a ordem *reprodutiva* masculina da monogamia patriarcal; a ordem *econômica* branca do capital minerador; e a ordem *política* global do império. Ao mesmo tempo, tanto o mapa como a narrativa revelam que essas três ordens não são distintas, mas assumem forma íntima na relação entre elas. Dessa maneira, a aventura do capital minerador reinventa o patriarcado branco — na específica forma de classe inglesa do gentil homem de alta classe média — como herdeiro do “Progresso” imperial na chefia da “Família do Homem” — uma família que não admite a mãe.

O mapa de Haggard abstrai o corpo feminino como uma geometria da sexualidade capturada sob a tecnologia da forma imperial. Mas também revela uma curiosa *camera obscura*, pois nenhuma leitura do mapa está completa em si mesma: cada uma revela a sombra inversão representada por seu outro lado reprimido. Se nos alinharmos com a autenticidade masculina da página impressa, com os pontos da bússola colonial e com os rólulos sangrentos, o mapa pode ser lido e o tesouro alcançado, mas a mulher colonizada está de cabeça para baixo. Se, ao contrário, invertemos o livro e pusermos em pé o corpo da mulher, as palavras sangrentas em seu corpo — de fato a aventura colonial como um todo — se tornam incoerentes. No entanto, nenhuma versão existe sem a outra. *Couro imperial* se propõe a explorar essa ligação perigosa e contraditória

entre a força imperial e a anti-imperial; entre dinheiro e sexualidade; entre violência e desejo; entre trabalho e resistência.

## GÊNERO, RAÇA E CLASSE

### Categorias articuladas

Passou-se um tempo até que percebemos que o nosso lugar era a própria casa da diferença, e não a segurança de qualquer diferença particular.

Andre Lorde

Começo com o mapa de Haggard porque ele oferece uma fantástica combinação dos temas de gênero, raça e classe, que são as preocupações que circulam neste livro. *Couro imperial* oferece três críticas relacionadas. Sob muitos aspectos, o livro é uma disputa continuada com o projeto do imperialismo, o culto da domesticidade e a invenção do progresso industrial. O mapa de Haggard me intriga, ademais, porque oferece uma parábola em miniatura para um dos princípios centrais deste livro. Nos capítulos que se seguem, argumento que raça, gênero e classe não são distintos reinos da experiência, que existem em esplêndido isolamento entre si; nem podem ser simplesmente encaixados retrospectivamente como peças de um *Lego*. Não, eles existem *em* relação entre si e *através* dessa relação — ainda que de modos contraditórios e em conflito. Nesse sentido é o tema triangular que anima os capítulos que se seguem: as relações íntimas entre a força imperial e a resistência; entre o dinheiro e a sexualidade; entre raça e gênero.

No mapa de Haggard, as minas de diamante são simultaneamente o lugar da sexualidade feminina (reprodução por gênero), a fonte do tesouro (produção econômica) e o lugar da disputa imperial (diferença racial). A fállica lasca de osso de Silvestre não é apenas a ferramenta da inseminação masculina e do poder patriarcal, mas também a insígnia da despossessão racial. Aqui, então, gênero não é só uma questão de sexualidade, mas também uma questão de subordinação do trabalho e pilhagem imperial; raça não é só uma questão de cor da pele, mas também

uma questão de força de trabalho, incubada pelo gênero. Apresso-me a acrescentar que não quero implicar que esses domínios são redutíveis ou idênticos entre si; em vez disso, existem em relações íntimas, recíprocas e contraditórias.

Uma afirmação central de *Couro imperial* é que imperialismo não é uma coisa que aconteceu em outro lugar — um fato desagradável da história exterior à identidade ocidental. Ao contrário, o imperialismo e a invenção da raça foram aspectos fundamentais da modernidade industrial ocidental. A invenção da raça nas metrópoles urbanas, que explorou com mais detalhes abaixo, tornou-se central não só para a auto-definição da classe média, mas também para o policiamento das “classes perigosas”: a classe trabalhadora, os irlandeses, os judeus, as prostitutas, as feministas, os gays e as lésbicas, os criminosos, a turba militante, e assim por diante. Ao mesmo tempo, o culto da domesticidade não foi simplesmente uma irrelevância trivial e passageira, propriamente pertencente ao reino privado e “natural” da família. Mais que isso, argumento que o culto da domesticidade foi uma dimensão crucial, ainda que oculta, das identidades, tanto a masculina quanto a feminina — por cambiantes e instáveis que fossem —, e elemento indispensável tanto do mercado industrial quanto da empresa imperial.

Não é preciso dizer que se poderia pensar já, agora, que os homens europeus foram os agentes mais diretos do império. E, no entanto, os teóricos do imperialismo e do pós-colonialismo só raramente se dedicaram a explorar a dinâmica de gênero do tema<sup>4</sup>. Ainda que fossem homens brancos os que comandavam os navios e portavam os rifles dos exércitos coloniais, e que eram donos e supervisores das minas e planta-

4. Nem mesmo o imensamente importante e influente *Orientalismo* de Edward Said explorou o gênero como categoria constitutiva do imperialismo. Da mesma forma, a vasta e crucial história dos negros de Peter Fryer, *Staying Power*, é quase muda sobre as mulheres, assim como a valiosa análise da cultura popular negra de Paul Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack*, *Orientalism* (Nova York: Vintage, 1978); Peter Fryer, *Staying Power: The History of Black People in Britain* (Londres: Pluto Press, 1984); Paul Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation* (Londres: Hutchinson, 1987).

ções com escravos, e que comandavam os fluxos globais de capitais e carimbavam as leis das burocracias imperiais; ainda que fossem homens brancos europeus os que, ao final do século XIX, eram donos e gerentes de 85% da superfície da Terra, a relação crucial, mas oculta, entre gênero e imperialismo foi, até muito recentemente, desconhecida e desprezada como um *fait accompli* da natureza.

Na última década, surgiram evidências que estabeleceram que homens e mulheres não experimentaram o imperialismo da mesma maneira<sup>5</sup>. O imperialismo europeu foi, desde o começo, um encontro violento com hierarquias preexistentes de poder que tomou forma não como um desdobraimento de seu próprio destino, mas como interferência oportunista e desordenada com outros regimes de poder. Tais encontros, por sua vez, alteraram as trajetórias do próprio imperialismo. Dentro desse longo e conflituoso engajamento, a dinâmica de gênero das culturas colonizadas foi tão distorcida a ponto de alterar as formas irregulares que o imperialismo assumiu em várias partes do mundo.

As mulheres colonizadas, antes da intrusão do domínio imperial, eram invariavelmente prejudicadas dentro de suas sociedades, em maneiras que davam ao reordenamento colonial de seu trabalho sexual e econômico resultados muito diferentes dos que obtinham os homens colonizados. Como as escravas, trabalhadoras agrícolas, serveres domésticas, mães, prostitutas e concubinas das vastas colônias da Europa, as mulheres colonizadas tinham de negociar não só os desequilíbrios em suas relações com seus próprios homens, mas também o barroco e violento conjunto das regras e restrições hierárquicas que estruturavam suas novas relações com os homens e as mulheres do império<sup>6</sup>.

5. Para uma resenha abrangente, ver Ann Laura Stoler, “Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race, and Morality in Colonial Asia”, in Micaela di Leonardo (org.), *Gender and the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era* (Berkeley: University of California Press 1991), pp. 51-100.

6. Para análises regionais e históricas do impacto do colonialismo sobre as mulheres, ver Mona Etienne e Eleanor Leacock (orgs.), *Women and Colonization* (Nova York: Praeger, 1980); Dalia Jarett Macaulay, “Black Women’s History”, trabalho apresentado à Women’s History Conference, Londres, jul., 1991; Nancy Halfon e Edna Bay (orgs.), *Women in*

As mulheres coloniais também foram ambigualmente situadas dentro desse processo. Barradas dos corredores do poder formal, experimentaram os privilégios e as contradições sociais do imperialismo de maneira muito diferente dos homens coloniais. Fossem elas embarcadas como condenadas ou recrutadas para a servidão doméstica ou sexual; tivessem elas servido discretamente ao poder como esposas dos oficiais coloniais, sustentando as fronteiras do império e gerando seus filhos e filhas; tivessem elas dirigido escolas missionárias ou enfermarias de hospícios em postos remotos, ou trabalhado nas lojas ou lavouras de seus maridos, as mulheres coloniais não tomaram quaisquer das decisões econômicas ou militares do império e muito poucas delas colheram seus enormes lucros. Leis do casamento, leis da propriedade, leis da terra e a intratável violência da decisão masculina as aprisionavam em padrões de gênero de desvantagem e frustração. A vasta e fraturada arquitetura do imperialismo era evitada de gênero e atravessada pelo fato de que os homens brancos faziam e executavam as leis e políticas de seu próprio interesse. Ainda assim, os privilégios da raça com frequência colocavam as mulheres brancas em posições de poder — ainda que emprestado — não só sobre as mulheres colonizadas, mas também sobre os homens colonizados. Como tais, as mulheres brancas não eram as infelizes passantes do império, mas as cúmplices ambíguas, tanto como colonizadas — ras quanto como colonizadas, privilegiadas e restringidas, fossem passivas ou ativas?

- Africa: Studies in Social and Economic Change* (Stanford: Stanford University Press, 1976); Cheryl Walker (org.), *Women and Gender in Southern Africa to 1945* (Cape Town: David Philip, 1990); Hazel Carby, "On the Threshold of Women's Era. Lynching, Empire and Sexuality in Black Feminist Theory", *Critical Inquiry* 12, 1 (1985), pp. 262-77.
7. Para análises regionais e históricas das mulheres coloniais, ver Helen Callaway, *Gender, Culture and Empire: European Women in Colonial Nigeria* (Londres: Macmillan, 1987); Jackie Cock, *Maid and Madams* (Johannesburgo: Raven Press, 1980); Jean Comaroff e John Comaroff, "Christianity and Colonialism in South Africa", *American Ethnologist* 13 (1986), pp. 1-22; Beverly Garrrell, "Colonial Wives: Villains or Victims?", in Hilary Callan e Shirley Ardner (orgs.), *The Incorporated Wife* (Londres: Croom Helm, 1984); e Irene Silverblatt, *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

Argumento ao longo deste livro que o imperialismo não pode ser plenamente compreendido sem uma teoria do poder do gênero. O poder do gênero não foi a páina superficial do império, um brilho efêmero sobre a mecânica mais decisiva da classe ou da raça. Mais que isso, a dinâmica do gênero foi, desde o início, fundamental para assegurar e manter o empreendimento imperial. Do meu ponto de vista, porém, o gênero não foi a única dinâmica do imperialismo industrial, nem a dominante. Desde o final dos anos 1970, surgiu uma forte e apaixonada crítica feminista — em boa parte feita por mulheres de cor — que desafiava certas feministas eurocêntricas que pretendem dar voz a uma feminilidade essencial (em conflito universal com uma masculinidade essencial) e que privilegiavam o gênero acima dos outros conflitos.

Hazel Carby, por exemplo, fez uma das primeiras críticas das feministas brancas que "escravem sua *bertória* e a chamam de história das mulheres, mas ignoram nossas vidas e negam suas relações conosco". "Esse é o momento", ela diz, "em que estão atuando dentro das relações do racismo e escrevendo *história*". Nos Estados Unidos, de maneira semelhante, bell hooks argumenta, com força e influência, a favor do reconhecimento da diferença racial e da diversidade entre as mulheres, e também pela política de alianças? Na Inglaterra, Valerie Amos e Pratibha Parmar, entre outras, seguem Carby na acusação às feministas brancas segundo a qual elas compartilham "a amnésia dos historiadores brancos quando ignoram as maneiras fundamentais pelas quais as mulheres brancas se beneficiaram da opressão dos negros".

8. Hazel Carby, "White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood", in Center for Contemporary Cultural Studies (org.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain* (Londres: Hutchinson, 1982).
9. bell hooks, *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism* (Londres: Pluto Press, 1982).
10. Valerie Amos e Pratibha Parmar, "Challenging Imperial Feminism", *Feminist Review* 17 (Outono, 1984), p. 5. Este livro tem uma dívida profunda com essa crítica, que é agora extensa. Para importantes análises do feminismo ocidental em relação ao colonialismo, ver Chandra T. Mohanty, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", *Feminist Review* 30 (1988), pp. 61-88; Kum-Kum Bavnani e Margaret Coulson, "Transforming Socialist Feminism: The Challenge of Racism", *Feminist Review* 23 (1986), pp. 81-92; Marnica Lazreg, "Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman

Argumento, ademais, que gênero não é sinônimo de mulheres. Como diz Joan Scott: "Estudar as mulheres isoladamente perpetua a ficção de que uma esfera, a experiência de um sexo, tem pouco ou nada que ver com a do outro"<sup>11</sup>. A diferença de Catherine Mackinnon — para quem "a sexualidade está para o feminismo como o trabalho está para o marxismo"<sup>12</sup> —, argumenta que o feminismo se refere tanto à classe, ao trabalho e ao dinheiro quanto ao sexo. De fato, um dos movimentos mais valiosos da teoria feminista recente foi sua insistência na separação entre sexualidade e gênero e o reconhecimento de que o gênero é um problema tanto para a masculinidade quanto para a feminilidade. Como diz Cora Kaplan, a atenção ao gênero como categoria privilegiada da análise tende a "representar a diferença sexual como natural e fixa — uma feminilidade constante e transstótrica numa luta tornada libidinal com uma masculinidade universal igualmente 'dada'"<sup>13</sup>.

Michel Foucault argumenta que, no século XIX, a ideia de sexualidade deu uma unidade fictícia a um conjunto de "elementos anatómicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres"<sup>14</sup>. A unidade fictícia da sexualidade, diz ele, se tornou "um princípio causal, um significado

11. Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History* (Nova York: Columbia University Press, 1988), p. 32. Como diz Denise Riley: "ser uma mulher também é inconstante, e não oferece um fundamento ontológico". Denise Riley, "Am I that Name? Feminism and the Category of 'Women' in History" (Basingstoke: Macmillan, 1989), pp. 1-2. Para uma crítica importante do essencialismo de gênero e de raça, ver Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference* (Nova York: Routledge, 1989).
12. Cora Kaplan, *Sea Changes: Culture and Feminism* (Londres: Verso, 1989), p. 27. Da mesma maneira, Scott observa: "O uso do gênero salienta um sistema inteiro de relações que podem incluir sexo, mas não é diretamente determinado pelo sexo nem diretamente determinador da sexualidade." *Gender and the Politics of History*, p. 32.
13. Michel Foucault, *History of Sexuality*, trad. Richard Howard (Nova York: Vintage, 1980, vol. 1), p. 22.

omnipresente, um segredo a ser descoberto em todo lugar: o sexo foi, assim, capaz de funcionar como um significante universal e como um significado universal"<sup>14</sup>. Ao privilegiar a sexualidade, porém, Foucault esquece como uma elaborada analogia entre raça e gênero se tornou, como argumento no capítulo 1, um tropo organizador para outras formas sociais.

Ao mesmo tempo, não vejo raça e etnia como sinônimos de negro ou colonizado. De fato, a primeira parte deste livro foi escrita em simpatia com o desafio oblíquo de bell hooks: "uma mudança de direção que seria verdadeiramente descolada seria a produção de um discurso sobre raça que interrogasse a branquura"<sup>15</sup>. A invenção da branquura, aqui, não é a norma invisível, mas o problema a ser investigado<sup>16</sup>.

Não estou convencida, porém, de que a raça é um mero efeito de significantes flutuantes, nem pelas afirmações de que "deve existir alguma essência que precede e/ou transcende o fato das condições objetivas"<sup>17</sup>. Estou aqui de acordo com o argumento cogente de Paul Gilroy,

14. Idem, op. cit., p. 23.
15. bell hooks, "Travelling Theories: Travelling Theorists", *Inscriptions* 5 (1989), p. 162.
16. Para uma exploração histórica da branquura como etnia, ver Catherine Hall, *White, Male and Middle Class: Experiments in Feminism and History* (Cambridge: Polity Press, 1992).
17. Norman Harris, "Who's Zoomin' Who: The New Black Formalism", *The Journal of Midwest Modern Language Association* 20, 1 (1987), pp. 37-45. Ver também Joyce A. Joyce, "Who the Cap Fit: Unconsciousness and Unconsciousness in the Criticism of Houston A. Baker, Jr. and Henry Louis Gates", *New Literary History* 18, 2 (1987), p. 379. Outras coleções críticas que abordam essas questões são Henry Louis Gates, Jr. (org.), "Race", *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), e Gates (org.), *Black Literature and Literary Theory* (Nova York e Londres: Methuen, 1984). Ver também Gates, *Literature and Literary Theory* (Nova York e Londres: Oxford University Press, 1987); Kwame Anthony Appiah, "The Uncompleted Argument: DuBois and the Illusion of Race", *Critical Inquiry* 12, 1 (1985), pp. 21-37; Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (Londres: Methuen, 1992); e Hortense Spillers, "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book", *Diacritics* (Verão, 1987) pp. 65-95. No contexto britânica, ver Stuart Hall "Cultural Identity and Diaspora", in Jonathan Rutherford (org.), *Identity: Community, Culture and Difference* (Londres: Lawrence and Wishart, 1990), pp. 222-37. Na mesma coleção, ver a análise de Kobena Mercer das noções pós-modernas de identidade em "Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics", pp. 43-71, e Pratibha Parmar, "Black Feminism: The Politics of Articulation", in Rutherford, *Identity*, pp. 101-26. Sobre raça como categoria, ver Paul Gilroy, *The Ain't No*

segundo o qual "a polarização entre teorias essencialistas e antiesencialistas da identidade negra não ajuda mais"<sup>18</sup>. Explorar a instabilidade histórica do discurso sobre a raça — abrçando, como ela fazia no século XIX, não só povos colonizados, mas também os irlandeses, prostitutas, judeus e assim por diante — de nenhuma maneira implica cair na vertigem da indecidibilidade. Questionar a noção de que a raça é uma essência fixa e transcendente, imutável através dos tempos, não significa que "toda a conversa sobre 'raça' deve cessar", nem que as invenções barrocas da diferença racial não tenham tido efeitos tangíveis ou terríveis<sup>19</sup>. Ao contrário, é precisamente a invenção de hierarquias históricas que torna mais urgente a atenção ao poder e à violência sociais.

*Curso imperial* se situa, assim, onde vários discursos — feminismo, marxismo e psicanálise, entre eles — se misturam, convergem e divergem. Um cuidado permanente do livro é recusar a separação clínica de psicanálise e história. Muitas vezes, a psicanálise foi relegada ao domínio (convencionalmente universal) do espaço doméstico, privado, enquanto a política e a economia foram relegadas ao domínio (convencionalmente histórico) do mercado público. Argumento aqui que a quarentena disciplinar da psicanálise em relação à história correu paralela à própria modernidade imperial. Em lugar de me inclinar ante essa separação e optar teoricamente por um lado ou pelo outro, faço um apelo por uma investigação renovada e transformada das relações não reconhecidas entre a psicanálise e a história socioeconômica.

*Curso imperial* tenta repensar a circulação de noções que podem ser observadas entre a família, a sexualidade e a fantasia (o domínio tradicional da psicanálise) e as categorias trabalho, dinheiro e mercado (domínio tradicional da história política e econômica). Talvez seja adequada

*Black in the Union Jack*... Para uma discussão dos problemas da raça como categoria, e um apelo à etnia como alternativa, ver Floya Anthias e Nira Yivál-Davis, "Contextualizing Feminism: Gender, Ethnic and Class Divisions", *Feminist Review* 15 (Inverno, 1983).

18. Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), p. x.

19. Houston A. Baker, "Caliban's Triple Play", *Critical Inquiry* 13, 1 (Outono, 1986), p. 186.

do que tal pesquisa tenha lugar como uma crítica da modernidade imperial, pois foi precisamente durante a era do alto imperialismo que a psicanálise e a história social divergiram.

Como não acredito que o imperialismo tenha sido organizado em torno de uma única questão, quero evitar privilegiar uma categoria em relação às outras como topo organizador. De fato, gasto mais tempo questionando narrativas de gênese que orientam o poder em torno de uma única cena originária. Por outro lado, não quero incorrer num pluralismo liberal de lugar-comum que abraça generosamente a diversidade para melhor apagar os desequilíbrios de poder que arbitram a diferença. Certamente, uma das suposições fundadoras deste livro é que nenhuma categoria social existe em isolamento privilegiado; cada uma existe numa relação social com outras categorias, ainda que de modos desiguais e contraditórios. Mas o poder raramente é atribuído por igual — diferentes situações sociais são sobre-determinadas pela raça, pelo gênero, pela classe, ou por cada uma dessas categorias por sua vez. Acredito, contudo, que se pode dizer com segurança que nenhuma categoria social deve permanecer invisível em relação a uma análise do império.

#### CILADAS DO PÓS-COLONIAL

Quase um século depois da publicação de *As minas do rei Salomão*, em novembro de 1992 — ano do triunfo do quinto centenário dos Estados Unidos — uma exposição pós-colonial chamada de Estado Híbrido estreou na Broadway. Para entrar na exposição do Estado Híbrido, você entra na Passagem. Em lugar de uma galeria, você encontra uma antecâmara escura, onde uma palavra branca o convida a avançar: *colonialismo*. Para entrar no espaço colonial, você passa por uma porta baixa, apenas para se encontrar encerrado noutra espaço negro — uma lenda branca dos curadores, ainda que fugaz, de Frantz Fanon: "O nativo é um ser sitiado"<sup>20</sup>. Mas a saída do colonialismo, parece, é avançar. Uma segunda palavra branca, *pós-colonialismo*, o convida, através de uma porta

20. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (Londres: Penguin, 1963), p. 29.

ligeiramente maior, ao próximo estágio da história, depois do qual você emerge, inteiramente ereto, no *Estado Híbrido* brilhantemente iluminado e barulhento.

Estou menos fascinada pela exposição em si do que pelo paradoxo entre a ideia de história que dá forma à Passagem e a ideia diferente de história que dá forma à exposição do próprio Estado Híbrido. A exposição celebra a “história paralela”:

A história paralela aponta para a realidade de que não há mais uma visão dominante (*mainstream*) da cultura artística norte-americana, com diversas “outras” culturas menos importantes à sua volta. Existe, antes, uma história paralela que está mudando nossa compreensão do nosso entendimento transcultural<sup>21</sup>.

E, no entanto, o compromisso da exposição com a “história híbrida” — o tempo múltiplo — é contraditado pela lógica linear da Passagem, “Uma breve rota para a liberdade”, que resulta na reencenação de um dos tropos mais tenazes do colonialismo. No discurso colonial, como na Passagem, o movimento no espaço é análogo ao movimento no tempo. A história se forma em duas direções opostas: o progresso da humanidade, passando da privação encurvada para a direção da ereta razão iluminada. O outro movimento apresenta o reverso: o retrocesso para o que chamo de espaço anacrônico (topo que analiso em maior detalhe adiante) da vida adulta masculina, branca, na direção de uma degeneração negra primordial, geralmente encarnada nas mulheres. A Passagem ensaia essa lógica temporal: progresso pelas portas ascendentes, da pré-história primitiva, privada de linguagem e de luz, através dos estágios épicos do colonialismo, pós-colonialismo e hibridiz iluminação. Ao deixar a exposição, a história é atravessada para trás. Como no discurso colonial, o movimento para frente no espaço é para trás no tempo: da consciência verbal ereta e da liberdade híbrida — significada pelo coelho branco chamado “Free” (não tão livre) que vaga pela exposição — através

21. Ilustração da mostra, “The Hybrid State Exhibit”, Exit Art, 578 Broadway, Nova York (14 nov. 14 dez., 1991).

dos estágios históricos de estatura decrescente até a tópega zona sem linguagem do pré-colonial, da fala ao silêncio, da luz para a escuridão.

O paradoxo que estrutura a exposição é intrigante, porque é um paradoxo, sugiro, que dá forma ao termo “pós-colonialismo”. Estou duplamente interessada no termo, porque a ubiquidade quase ritualística das palavras “pós” na cultura corrente (pós-colonialismo, pós-modernismo, pós-estruturalismo, pós-guerra fria, pós-marxismo, pós-*apartheid*, pós-soviético, pós-Ford, pós-feminismo, pós-nacional, pós-histórico, e mesmo pós-contemporâneo) assinala, acredito, uma crise notável na ideia do progresso histórico linear.

Charles-Baudelaire chamou a ideia de progresso e aperfeiçoamento de “a grande ideia do século XX”. Em 1855, ano da primeira exposição imperial de Paris, Victor Hugo anunciava: “o progresso é a pegada do próprio Deus”<sup>22</sup>. Em muitos aspectos, este livro se dedica a desafiar tanto a ideia de progresso quanto a de Família do Homem, e simpatiza com a injunção de Walter Benjamin no sentido de “excluir qualquer traço de ‘desenvolvimento’ da imagem da história” e de superar a “ideologia do progresso [...] em todos os seus aspectos”<sup>23</sup>.

Boa parte dos estudos pós-coloniais se coloca contra a ideia imperial do tempo linear. E, no entanto, o termo “pós-colonial”, assim como a exposição, é assombrado pela própria figura do desenvolvimento linear que pretendia desmontar. Metaforicamente, o termo “pós-colonialismo” marca a história como uma série de estágios ao longo de um memorável caminho do “pré-colonial” ao “colonial”, ao “pós-colonial” — um compromisso espontâneo, ainda que negado, com o tempo linear e com a ideia de desenvolvimento. Se uma tendência teórica a ver a literatura do “Terceiro Mundo” como se ela progredisse da “literatura de protesto” para a “literatura de resistência” para a “literatura nacional” foi criticada por recolocar o topo iluminista do progresso linear e sequencial, o termo “pós-colonialismo” é questionável pela mesma razão. Metaforica-

22. Apud Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge: The MIT Press, 1989), p. 90.

23. *Idem*, op. cit., p. 79.

mente pousado no limite entre o velho e o novo, o fim e o começo, o termo anuncia o fim de uma era do mundo apenas ao invocar o mesmo tropo do progresso linear que animou essa era.

Se a *teoria* pós-colonial procurou desafiar a grande marcha do historicismo ocidental e seu séquito de binários (eu/o outro, metrópole/colônia, centro/periferia etc.), o *termo* “pós-colonialismo” de qualquer maneira reorienta o globo uma vez mais em torno de uma única oposição binária: colonial/pós-colonial. Além disso, a teoria é assim deslocada do eixo binário do *poder* (colonizador/colonizado — em si mesmo pouco nuanceado, como no caso das mulheres) para o eixo binário do *tempo*, um eixo ainda menos produtivo de nuance política, porque não distingue entre os beneficiários do colonialismo (os antigos colonizadores) e as vítimas do colonialismo (os antigos colonizados). A cena pós-colonial acontece numa suspensão da história, como se os eventos históricos definitivos fossem anteriores ao nosso tempo e não estivessem acontecendo agora. Se a teoria promete um descentramento da história na hibridéz, no sincretismo, no tempo multidimensional e assim por diante, a singularidade do termo realiza um recentramento da história global em torno da exclusiva rubrica do tempo europeu. O colonialismo volta ao momento de sua desapareição.

2 O prefixo “pós”, ademais, reduz a cultura dos povos além do colonialismo ao tempo preposicional. O termo confere ao colonialismo o prestígio da história propriamente dita; o colonialismo é o marcador determinante da história. Outras culturas compartilham apenas uma relação cronológica preposicional a uma era eurocêntrica que acabou (pós) ou que ainda nem começou (pré). Em outras palavras, as múltiplas culturas do mundo são marcadas, não positivamente pelo que as distingue, mas por uma relação retrospectiva subordinada em relação ao tempo linear europeu.

O termo também assinala uma relutância em abandonar o privilégio de ver o mundo em termos de uma abstração singular e a-histórica. Polhemando a onda recente de artigos e livros sobre o pós-colonialismo, fico impressionada por quão raramente o termo é usado para denotar multiplicidade. Prolifera o seguinte: “a condição pós-colonial”, “a cena

pós-colonial”, “o intelectual pós-colonial”, “o espaço disciplinar emergente do pós-colonialismo”, “a situação pós-colonial”, “a prática da pós-colonialidade”, e a mais tediosa e genérica de todas: “o Outro pós-colonial”. Sara Suleri, por exemplo, se confessa cansada de ser tratada como uma “máquina de alteridade”<sup>24</sup>.

Não estou convencida de que uma das mais importantes áreas emergentes da investigação intelectual e política está mais bem servida inscrevendo a história como uma única questão. Assim como a categoria “mulher” foi desacreditada como tapeação universal pelo feminismo, incapaz que é de distinguir entre as várias histórias e os desequilíbrios de poder entre as mulheres, também a categoria singular “pós-colonial” pode prontamente autorizar uma tendência panóptica a ver o globo através de abstrações genéricas destituídas de nuance política<sup>25</sup>. O panorama que se descortina no horizonte se torna por isso tão expansivo que os desequilíbrios internacionais de poder ficam eficientemente borrados. Categorias historicamente vazias como “o outro”, “o significante”, “o significado”, “o sujeito”, “o falo”, “o pós-colonial”, embora com influência acadêmica e valor profissional de mercado, correm o risco de eludir distinções geopolíticas cruciais até a invisibilidade.

Os autores do livro *The Empire Writes Back*, por exemplo, defendem o termo “literatura pós-colonial” com três argumentos: ele se centra na quebra “relação que forneceu o ímpeto criativo e psicológico mais importante na escrita”; expressa as “razões do agrupamento num passado comum” e “faz um aceno à visão de um futuro mais liberado e positivo”<sup>26</sup>. E, no entanto, a inscrição da história em torno de uma única “continuidade de preocupações” e de um único “passado comum” corre o risco de uma negação fetichista de cruciais distinções internacionais que são es-

24. Sara Suleri, apud Appiah, *In My Father's House...*, p. 253.

25. Ver a excelente análise de Appiah das torções do pós-modernismo e do pós-colonialismo em “The Postcolonial and the Postmodern”, in *In My Father's House...*, pp. 221-54. Ver também Ken Parker, “Very Like a Whale: Postcolonialism between Canonics and Ethnicities”, *Social Identities* 1, 1 (Primavera, 1995).

26. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures* (Londres: Routledge, 1989), p. 24.

casamente entendidas e inadequadamente teorizadas. Além disso, os autores decidem, idiossincraticamente, por assim dizer, que o termo “pós-colonialismo” não deve ser entendido como tudo o que aconteceu desde o colonialismo europeu, mas antes como tudo o que aconteceu desde o começo mesmo do colonialismo, o que quer dizer voltar os relógios para trás e desenrolar os mapas do pós-colonialismo para 1492 e até antes<sup>27</sup>. De um só golpe, Henry James e Charles Brockden Brown, para mencionar apenas dois de sua lista, são acordados de sua conversa com o tempo e chamados à cena pós-colonial, ao lado de membros mais regulares como Ngũgĩ Wa Thiong’O e Salman Rushdie.

De maneira mais problemática, a ruptura histórica sugerida pelo prefixo “pós” desfigura tanto as continuidades quanto as descontinuidades do poder que deram forma aos legados dos impérios coloniais europeus e britânicos (sem falar nos islâmicos, japoneses e chineses e de outros impérios coloniais). Ao mesmo tempo, as diferenças políticas *entre* as culturas são subordinadas à sua distância temporal do colonialismo europeu. O pós-colonialismo, porém, como o pós-modernismo, padece globalmente de um desenvolvimento desigual. A Argentina, formalmente independente da Espanha imperial por mais de um século e meio, não é “pós-colonial” da mesma maneira que Hong-Kong (destinada a não ser independente da Grã-Bretanha até 1997). Nem o Brasil é pós-colonial da mesma maneira que o Zimbábue. Poder-se-ia dizer que a maioria dos países do mundo, em qualquer sentido significativo ou teoricamente rigoroso, compartilha um único passado comum ou uma única condição comum, chamada de condição pós-colonial, ou pós-colonialidade? As histórias da colonização africana são certamente, em parte, histórias das colisões entre os impérios europeus e árabes e a miríade dos estados e culturas africanos fundados em linhagens. Podem esses países ser entendidos agora como se tivessem sido formados exclusivamente em torno da experiência “comum” da colonização europeia? Na verdade, muitas culturas africanas, latino-americanas, caribenhas e

27. “Usamos o termo ‘pós-colonial’, porém, para cobrir toda a cultura afetada pelo processo imperial desde o momento da colonização até o presente”. *Idem*, op. cit., p. 2.

asiáticas contemporâneas, embora profundamente afetadas pela colonização, não estão necessariamente preocupadas principalmente com seu contato inicial com o colonialismo europeu.

De outro lado, o termo “pós-colonialismo” é, em muitos casos, pre-maturamente um termo de celebração. A Irlanda poderia, à primeira vista, ser pós-colonial, não fosse pela ocupação britânica da Irlanda do Norte, para não falar dos habitantes palestinos dos territórios ocupados por Israel e da margem ocidental; de fato, pode não haver nada “pós” sobre o colonialismo. Seria pós-colonial a África do Sul? O Timor Leste? A Austrália? O Havaí? Porto Rico? Por qual *fait de amnésia* histórica podem os Estados Unidos da América, em particular, qualificar-se como pós-coloniais — termo que pode apenas ser uma monumental afronta aos povos nativos norte-americanos atualmente opo-ndo-se ao triunfo dos confetes de 1992? Pode-se ainda perguntar se o surgimento da Europa unida em 1992 não assinala também o surgimento de um novo império, ainda incerto quanto às suas fronteiras e ao seu alcance global.

Meus receios, portanto, não se referem à substância teórica da teoria pós-colonial, boa parte da qual admiro muito<sup>28</sup>. Antes, questiono a orientação da disciplina emergente e suas teorias concomitantes e as mudanças de currículos em torno de um termo monolítico singular, usado a-historicamente e assombrado pela imagem do progresso linear do século XIX. Nem pretendo banir o termo para um *gründig* verbal gelado; não parece haver razão por que ele não possa ser usado judiciosamente em circunstâncias apropriadas, no contexto de outros termos, ainda que numa posição menos grandiosa e global.

Mais importante ainda: orientar a teoria em torno do eixo temporal colonial-pós-colonial torna mais fácil não ver e, portanto, não teorizar, as *continuidades* nos desequilíbrios internacionais em termos de poder imperial. Desde os anos 1940, o imperialismo norte-americano sem colônias assumiu diferentes formas (militar, política, econômica e cultural),

28. Para uma análise astuciosa da teoria pós-colonial, ver Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the War* (Londres: Routledge, 1990).

algumas ocultas, algumas apenas meio ocultas. O poder do capital financeiro norte-americano e das gigantescas corporações multinacionais no comando dos fluxos de capital, pesquisa, bens de consumo e informações da mídia à volta do mundo pode exercer uma força coercitiva tão grande como qualquer canhoneira colonial. É precisamente a maior sutileza, a inovação e a variedade dessas formas de imperialismo que tornam insustentável a ruptura histórica implicada pelo termo "pós-colonialismo".

~ O termo "pós-colonialismo" é prenatamente celebratório e ofuscante de mais de uma maneira. Embora alguns países sejam pós-coloniais em relação a seus senhores europeus de outrora, podem não ser pós-coloniais em relação a seus novos vizinhos colonizadores. E, no entanto, o neocolonialismo não é simplesmente uma repetição do colonialismo, nem é uma mistura hegeliana ligeiramente mais complicada de tradição e colonialismo num novo híbrido histórico. São necessários termos e análises mais complexos de tempos alternativos, e também histórias e causalidades mais complexas para lidar com complexidades que não podem ser atendidas pela simples rubrica de pós-colonialismo.

O termo é ainda mais instável em relação às mulheres. Num mundo em que as mulheres fazem dois terços do trabalho, ganham 10% da renda e são donas de menos de 1% da propriedade, a promessa do "pós-colonialismo" foi uma história de esperanças adiadas. Em geral não se nota que as burguesias e cleptocracias que calcaram os sapatos do progresso pós-colonial e da modernização industrial tenham sido suprema e violentamente masculinas. Como exploro no capítulo 10 sobre gênero e nacionalismo, nenhum Estado pós-colonial em qualquer parte assegurou a homens e mulheres acesso igual aos direitos e recursos do Estado-nação. As necessidades das nações pós-coloniais têm sido amplamente identificadas não só com aspirações e interesses masculinos, mas a própria representação do poder nacional se baseia em construções prévias do poder do gênero.

A militarização global da masculinidade e a feminização da pobreza asseguraram que mulheres e homens não vivam o pós-colonial da mesma maneira, nem partilhem a mesma condição pós-colonial singular. A culpa do contínuo pleito das mulheres não pode ser depositada apenas

na porta do colonialismo ou anotada e esquecida como um dilema neocolonial passageiro. O peso continuado do autointeresse econômico masculino e as variadas ondas da cristandade patriarcal, do confucionismo e do fundamentalismo islâmico continuam a legitimar a negação do acesso das mulheres aos corredores do poder político e econômico, sua persistente desvantagem educacional, a dupla jornada de trabalho, a distribuição desigual do cuidado das crianças, a má nutrição, a violência sexual, a mutilação genital e a violência doméstica. As histórias dessas políticas masculinas, embora profundamente implicadas no colonialismo, não são redutíveis a ele e não podem ser entendidas sem diferentes teorias do poder de gênero.

Edward Said argumentou, de modo notável, que a sujeição sexual das mulheres orientais aos homens ocidentais "ocupa o lugar de um padrão de força relativa entre o leste e o oeste e do discurso sobre o oriente que ele habilita"<sup>29</sup>. Para Said, o orientalismo assume a forma perversa de uma "fantasia masculina de poder" que atribui características sexuais a um oriente tornado feminino para o poder e a posse pelo ocidente. Mas a sexualidade se aproxima, aqui, de não ser mais que uma metáfora de outras dinâmicas mais importantes (isto é, masculinas) que aparecem no que Said chama de "uma província exclusivamente masculina"<sup>30</sup>. A sexualidade como topo para outras relações de poder foi certamente um aspecto continuado do poder imperial. A feminização da terra "virgem", como exploro com mais detalhes abaixo, operou como uma metáfora para relações que frequentemente não eram sobre a sexualidade ou eram apenas indiretamente sexuais. Eve Kosofsky Sedgwick explorou de maneira notável como as triangulações do espaço masculino/feminino/masculino muitas vezes serviram para estruturar relações homosociais masculinas<sup>31</sup>. Mas, ao ver a sexualidade apenas como uma metáfora, corre-se o risco de evitar o gênero como dinâmica constitutiva

<sup>29</sup> Edward Said, *Orientalism*, p. 6.

<sup>30</sup> Idem, op. cit., p. 207.

<sup>31</sup> Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire* (Nova York: Columbia University Press, 1985).

do poder imperial e do anti-imperial. Digo isso não para diminuir a enorme importância e influência da obra de Said sobre as relações imperiais masculinas, mas antes para lamentar que ele não tenha explorado sistematicamente a dinâmica do gênero como um aspecto crítico do projeto imperial.

Falsos universais como a "mulher pós-colonial" ou o "outro pós-colonial" obscurecem relações não só entre homens e mulheres, mas também entre as mulheres. As relações entre uma turista francesa e a mulher haitiana que lava seus lençóis não são as mesmas que as relações entre seus maridos. Filmes como *Out of Africa*, redes de vestuário como *Banana Republic* e perfumes como *Safari* mascaravam a nostalgia neocolonial por uma era em que mulheres europeias em vivas blusas brancas e em verde safári supostamente encontravam a liberdade no império: dirigindo plantações de café, matando leões e rasgando os céus coloniais em aeroplanos — uma falsa comercialização da "libertação" das mulheres brancas que não tornou mais fácil para as mulheres de cor formarem alianças com as brancas em qualquer lugar, e nem deterem as críticas dos nacionalistas desde logo hostis ao feminismo.

Em minha opinião, o imperialismo surgiu como um projeto ambíguo e contraditório, formado tanto pelas tensões dentro das políticas metropolitanas e pelos conflitos dentro das administrações coloniais — na melhor das hipóteses, questões oportunistas e imediatas — quanto pelas variadas culturas e circunstâncias em que os coloniais se intrumetiam e pelas respostas e resistências conflitantes com que se enfrentavam. Por isso, não estou convencida de que as dicotomias sancionadas — colonizador/colonizado, eu/outro, dominação/resistência, metrópole/colônia, colonial-pós-colonial — sejam adequadas para a tarefa de dar conta dos legados tenazes do imperialismo, e menos ainda de opor-se estrategicamente a eles. Derivadas historicamente do maniqueísmo metafísico do próprio iluminismo imperial, tais dicotomias correm o risco de simplesmente inverter, mais que superar, as noções dominantes do poder. Cuido, então, das sobredeterminações do poder, pois acredito que é na encruzilhada das contradições que as estratégias de mudança podem ser encontradas.

Ao longo deste livro, estou profundamente interessada na miríade de formas tanto da atuação [agency] imperial quanto da anti-imperial. Estou, porém, menos interessada na atuação enquanto questão puramente formal ou filosófica do que no conjunto dos caminhos difíceis em que as ações e desejos das pessoas são mediados pelas instituições do poder: a família, a mídia, a lei, os exércitos, os movimentos nacionalistas e assim por diante. Desde o começo, as experiências das pessoas, de desejo e memória, de memória e poder, comunidade e revolta são inflectidas e mediadas pelas instituições através das quais elas encontram seu significado — e que elas, por sua vez, transformam. *Couro imperial* cuida, por isso, tanto de questões de violência e poder quanto das questões de fantasia, desejo e diferença.

Quero abrir as noções de poder e resistência a uma política mais diversa de atuação, envolvendo a densa rede de relações entre coerção, negociação, cumplicidade, recusa, dissimulação, mímica, compromisso, afiliação e revolta. Procurar apenas as fissuras da ambivalência formal (hibrididade, ambiguidade, indecidibilidade) não pode, em minha opinião, explicar a ascensão de certos grupos e culturas ao poder, nem o abandono e a supressão de outros. Perguntar como o poder vence ou fracassa — a despeito de seu caráter provisório e de sua constituição na contradição e na ambiguidade — envolve investigar não só as tensões da forma conceitual, mas também as torções da história social.

Quero afirmar de saída, porém, que não vejo o imperialismo como uma força inerentemente britânica dirigida para fora a partir de um centro europeu para subjugar os territórios periféricos "do Outro".<sup>32</sup> Como o vejo, o poder imperial surgiu de uma constelação de processos, tomando a forma casual de uma miríade de encontros com formas alter-

32. Ver a análise de Gauri Viswanathan de como os "eventos nas periferias reformularam e determinaram as relações domésticas", em "Raymond Williams and British Colonialism: The Limits of Metropolitan Cultural Theory," in Dennis L. Dworkin e Leslie G. Roman (orgs.), *Virus Beyond the Border Country: Raymond Williams and Cultural Politics* (Nova York: Routledge, 1993), p. 220. Para uma análise histórica abrangente, ver D. K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century* (Basingstoke: Macmillan, 1965), especialmente o capítulo 9.

nativas de autoridade, conhecimento e poder. Estou, assim, profundamente interessada no que Gilroy chama de “processos de mutação cultural e (des)continuidade indócil que excedem o discurso racial e evitam a captura por seus agentes”<sup>33</sup>. O imperialismo foi uma situação constantemente contestada, produzindo efeitos históricos que não eram predeterminados, nem incontestes, nem permanentes — num contexto, não se pode esquecer, de extremas desigualdades de poder.

Parece-me importante, portanto, não ler as contradições do discurso colonial como uma questão só de textualidade. O que Gayatri Spivak chama, numa frase precisa, de “violência epistêmica planejada do projeto imperialista” também foi sustentado pela violência institucional planejada dos exércitos e tribunais, das prisões e da máquina do Estado<sup>34</sup>. O poder das armas, dos chicotes e das algemas, ainda que sempre envolvido no discurso e na representação, não é redutível à “violência da palavra”<sup>35</sup>. Se os textos coloniais revelam fissuras e contradições, os próprios coloniais frequentemente obtiveram sucesso ao dirimir questões indecisas com um excesso violento de masculinidade militarizada. Os capítulos que se seguem cuidam, assim, das relações íntimas — ainda que muitas vezes conflitivas — entre o poder textual e o institucional.

Neste livro, espero fazer mais do que simplesmente indicar que diferentes grupos de poder — mulheres e homens, colonizados e colonizadores, trabalhadores e classe média — ocuparam diferentes posições na arena global do imperialismo. A estória, como diz Scott, não é simplesmente “sobre as coisas que aconteceram às mulheres e aos homens e como eles e elas se relacionaram a essas coisas; em lugar disso, diz respeito a como os significados subjetivos e catéforos de mulheres e homens —

33. Gilroy, *The Black Atlantic*..., p. 2.

34. Spivak, “The Rani of Sirmur”, in Francis Barker et al. (orgs.), *Europe and Its Others* (Essex: University of Essex, 1985, vol. 1), p. 131. Ver também a útil crítica de Spivak ao que ela chama de “cromatismo” (a redução da raça a uma questão de cor da pele) em “Imperialism and Sexual Difference”, *Oxford Literary Review* 8 (1986), p. 235.

35. É claro que não estou sugerindo que a própria Spivak pense assim, o que não faria justiça à sutileza e à importância de suas análises do pós-colonialismo.

enquanto categorias de identidade foram construídos”<sup>36</sup>. Em outras palavras, a estória não é simplesmente sobre relações entre negros e brancos, entre homens e mulheres, mas sobre como as categorias de brancura e negritude, masculinidade e feminilidade, trabalho e classe passaram a existir historicamente desde o início.

Na primeira parte do livro, investigo como o espaço metropolitano vitoriano foi reordenado como espaço para a exposição do espetáculo imperial e a reinvenção da raça. No processo, trabalho com vários temas postos em circulação: o racismo e o fetichismo da mercadoria, os exploradores urbanos, o surgimento da fotografia e as exposições imperiais, o culto da domesticidade, a invenção da ideia da mulher ociosa, a negação do trabalho das mulheres, o travestismo e a ambiguidade de gênero, a invenção da ideia de degeneração, o tempo panorâmico e o espaço anacrônico.

Na segunda parte do livro, pesquiso como as colônias — em particular a África — se tornaram o teatro para a exibição, entre outras coisas, do culto da domesticidade e da reinvenção do patriarcado. Nessa parte, exploro alguns dos temas decisivos do discurso colonial: a feminização da terra, o mito das terras vazias, a crise das origens, o colonialismo doméstico, a saga do sabão e o surgimento do fetichismo da mercadoria, o reordenamento da terra e do trabalho, a invenção da ideia da preguiça racial — bem como o complexo das variadas formas de resistência a esses processos. Ao explorar os intrincados filamentos entre imperialismo, domesticidade e dinheiro, sugiro que o *marketing* de massas do império como sistema global estava casado com a reinvenção ocidental da domesticidade, de tal forma que o imperialismo não pode ser entendido sem uma teoria do espaço doméstico e de sua relação com o mercado. Ao mesmo tempo, os capítulos seguintes exploram as ameaçadas estratégias da recusa, da negociação e da transformação que foram lançadas na resistência ao empredimento imperial. Na última seção do livro, em particular, cuido dos eventos na África do Sul desde o final dos anos 1940 até a atual contestação sangrenta sobre o poder nacional.

36. Scott, *Gender and the Politics of History*, p. 6.

Escolhi, assim, contar uma série de histórias contraditórias e sobrepostas — de trabalhadoras negras e brancas e de homens e mulheres de classe média. Os gêneros que elegi são diversos — fotografia, diários, etnografias, novelas de aventuras, histórias orais, poesias declamadas e uma miríade de formas de cultura nacional. Entre outras, essas formas culturais incluem os extraordinários diários e as fotografias de Hannah Cullwick, uma empregada doméstica vitoriana para todo serviço e seu casamento secreto com o poeta e advogado vitoriano, Arthur Munby; o sucesso de vendas das fantasias imperiais de Rider Haggard; as exposições e fotografias imperiais; anúncios de sabão; os escritos políticos e as novelas da feminista Olive Schreiner; a narrativa de uma doméstica sul-africana “Poppie Nongena”; a política cultural negra na África do Sul depois do levante de Soweto; os escritos de Frantz Fanon; e as vozes variadas e conflitantes de *afrikaners* e nacionalistas africanos na África do Sul.

Essas narrativas têm muitas fontes e não prometem revelar um passado remoto, de qualquer modo tarefa utópica. Este livro é, antes, um ~~compromisso~~ compromisso — motivado, seletivo e de oposição — tanto com as ~~narrativas imperiais~~ narrativas quanto com as anti-imperiais dos pais e das famílias, do trabalho e do ouro, das mães e das empregadas.

---

## PARTE I

### O IMPÉRIO DO LAR

## O império do sabonete

### Racismo mercantil e propaganda imperial

Sabão é civilização.

*Slogan* da Unilever

Mestre: Nossa, está tão limpo.

Zangado: Há trabalho sujo em ação.

Branca de Neve e os sete anões

#### SABÃO E CIVILIZAÇÃO

No começo do século XIX, o sabão era um item escasso e monótono, e o ato de lavar, na melhor das hipóteses, superficial. Poucas décadas depois, a manufatura do sabão tinha-se expandido num comércio imperial: os rituais vitorianos de limpeza eram anunciados globalmente como o sinal divino da superioridade evolutiva da Grã-Bretanha, e o sabão era investido de mágicos poderes de fetiche. A saga do sabão capturou a afinidade oculta entre domesticidade e império e incorporava uma crise triangulada no valor: a *subestimação* do trabalho feminino no domínio doméstico, a *superestimação* da mercadoria no mercado industrial e a *negação* das economias colonizadas na arena do império. O sabão entrou no reino do fetichismo vitoriano com efeito espetacular, não obstante o fato de que os homens vitorianos promoviam o sabão como ícone da racionalidade não fetichista.

Tanto o culto da domesticidade quanto o novo imperialismo encontraram no sabão uma forma mediadora exemplar. Os valores emergentes da classe média — monogamia (sexo “limpo”, que tem valor), capital industrial (dinheiro “limpo”, que tem valor), cristandade (“ser lavado no sangue do cordeiro”) e a missão civilizadora imperial (“lavar e vestir o selvagem”) — podem ser todos maravilhosamente incorporados numa

única mercadoria doméstica. A propaganda do sabão, em particular a campanha do sabão *Pearl*, assumiu sua posição na vanguarda da nova cultura mercantil da Grã-Bretanha e de sua missão civilizadora.

No século XVIII, a mercadoria era pouco mais que um objeto munitivo. Ao final do século XIX, porém, a mercadoria tinha assumido seu lugar privilegiado não só como forma fundamental da nova economia industrial, mas também como forma fundamental de um novo sistema cultural de representação do valor social? Surgiram bancos e bolsas de valores para administrar as benesses do capital imperial. Surgiram profissões para administrar os bens que despencavam febrilmente das manufaturas. O espaço doméstico da classe média estava abarrotado como nunca de móveis, relógios, espelhos, quadros, animais empalhados, ornamentos, armas e uma miríade de bugigangas. Os novelistas vitorianos davam testemunho da estranha proliferação de mercadorias que pareciam ter vida própria, e navios enormes carregados de ninharas e berloques faziam seu comércio entre os mercados coloniais da África, do Oriente e das Américas<sup>3</sup>.

A nova economia criou um alvoroço não só das coisas, mas também dos signos. Como afirmou Thomas Richards, se todas essas novas mercadorias tinham de ser administradas, seria preciso encontrar um sistema unificado de representação cultural. Richards mostra como, em 1851, a Grande Exposição no Palácio de Cristal serviu como monumento a uma nova forma de consumo: "O que a primeira exposição anunciava com tamanha intimidade era a completa transformação da vida coletiva e privada num espaço para a exibição espetacular das mercadorias"<sup>4</sup>.

1. Karl Marx, "Commodity Fetishism", in *Capital* (Nova York: Vintage Books, 1977, vol. 1), p. 163.
2. Ver a excelente análise de Thomas Richards, *The Commodity Culture of Victorian Britain: Advertising and Spectacle, 1851-1914* (Londres: Verso, 1990), especialmente a Introdução e o capítulo 1.
3. Ver a análise de David Simpson sobre o fetichismo nos romances em *Fetishism and Imagination: Dickens, Melville, Conrad* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982).
4. Richards, *The Commodity Culture...*, p. 72.

Como um "laboratório semiótico da teoria do valor trabalho", a Exposição Mundial mostrou de uma vez por todas que o sistema capitalista não só tinha criado uma forma dominante de troca, mas também estava no processo de criar uma forma dominante de representação que a acompanhasse: o panorama voyeurista do excedente como espetáculo. Ao exibir mercadorias não só como coisas, mas também como sistema organizado de imagens, a Exposição Mundial ajudava a dar forma "a uma nova espécie de ser, o consumidor, e a uma nova espécie de ideologia, o consumismo". Nascia o consumo em massa do espetáculo da mercadoria.

A propaganda vitoriana revela, porém, um paradoxo, pois, como forma cultural a quem fora atribuída a defesa e o *marketing* exterior dessas distinções fundadoras da classe média — entre privado e público, trabalho pago e não pago —, a propaganda desde a saída também começou a confundir essas distinções. A propaganda trouxe os signos íntimos da domesticidade (crianças no banho, homens se barbeando, mulheres em corpetes, empregadas levando o drinque da noite) para o domínio público, colando cenas de domesticidade em muros, ônibus, vitrines e quadros de anúncios. Ao mesmo tempo, levava cenas do império a cada canto do lar, imprimindo imagens da conquista colonial em caixas de sabão, caixas de fósforos, latas de biscoitos, garrafas de uísque, latas de chá e barras de chocolate. Traficando promiscuamente através dos limiares do público e do privado, a propaganda começou a subverter uma das distinções fundamentais do capital mercantil, ainda que este apenas começasse a existir.

Desde o princípio, além disso, a propaganda vitoriana tomou forma explícita em torno da reinvenção da diferença racial. O *kitsch* mercantil tornou possível, como nunca antes, o *marketing* de massa do império como sistema organizado de imagens e atitudes. O sabão florescia não só porque criara e preencheria um vazio espetacular no mercado doméstico, mas também porque, como mercadoria doméstica barata e portátil,

5. Idem, op. cit., p. 5.

525-2  
076-65  
1-1244  
761-1  
13-220

podia persuasivamente mediar a poética vitoriana da higiene racial e do progresso imperial.

O racismo mercantil se distinguiu do racismo científico por sua capacidade de expandir-se para além da elite letrada e proprietária através do *marketing* do espetáculo da mercadoria. Se, desde os anos 1850, o racismo científico saturou as revistas antropológicas, científicas e médicas, e os livros de viagens e romances, essas formas culturais eram ainda limitadas por classe e inacessíveis à maioria dos vitorianos, que não tinham os meios nem a educação para ler tal material. O *kitch* imperial como espetáculo do consumidor, em contraste, podia empacotar, mercadejar e distribuir o racismo evolucionista numa escala até então inimaginável.

Nenhuma forma preexistente de racismo organizado fora capaz de alcançar massa tão grande e diferenciada do povo. Assim, enquanto as mercadorias domésticas eram mercadejadas através de um apelo ao jacobinismo imperial, o próprio jacobinismo mercantil ajudou a reinventar e manter a unidade nacional britânica em face da crescente competição imperial e da resistência colonial. O culto da domesticidade passou a ser indispensável para a consolidação da identidade nacional britânica, e no centro do culto doméstico estava a simples barra de sabão.

No entanto, o sabão não tem história social. Como ele pertence positivamente ao reino feminino da domesticidade, o sabão é visto como além da história e além da política propriamente dita. Iniciar uma história social do sabão, então, é recusar-se, em parte, a aceitar o apagamento do valor doméstico das mulheres sob o capitalismo imperial.

6. Em 1889, um anúncio do sabão *Sunlight* mostrava a figura feminizada do nacionalismo britânico. *Britannia*, sobre uma colina e exibindo a P. T. Barnum, o famoso administrador e empresário do circo do espetáculo mercantil, uma enorme fábrica de sabão *Sunlight* que se estendia à frente deles. Orgulhosamente, *Britannia* proclama que a manufatura do sabão *Sunlight* é "O maior espetáculo da Terra." Ver a excelente análise de Jennifer Wicke sobre P. T. Barnum em *Advertising Fiction: Literature, Advertisement and Social Reading* (Nova York: Columbia University Press, 1988).

7. Ver Timothy Burke, "Nyamaria That I Loved: Commoditization, Consumption and the Social History of Soap in Zimbabwe", *The Societies of Southern Africa in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries: Collected Seminar Papers*, nº 42, vol. 17 (Londres: Institute of Commonwealth Studies, 1992), pp. 195-216.

Impressão do livro de 1915

Impressão do livro de 1915

Não se pode esquecer, além disso, que a história das tentativas europeias de impor uma economia mercantil às culturas africanas é também a história das diversas tentativas africanas de recusar ou de transformar o feichismo mercantil europeu de modo a satisfazer suas necessidades. A história do sabão revela que o feichismo, longe de ser uma propensão quintessencial africana, como afirmava a antropologia do século XIX, era central para a modernidade industrial, habitando e mediando as incertas zonas liminares entre domesticidade e indústria, metrópole e império.

#### SABÃO E O ESPETÁCULO MERCANTIL

Antes do fim do século XIX, a lavagem das roupas de vestir e de cama era feita na maior parte dos lares apenas uma ou duas vezes por ano em grandes reuniões comunitárias, usualmente em público em regatos ou rios.<sup>8</sup> Quanto a lavar o corpo, pouco tinha mudado desde os tempos em que a Rainha Elizabeth I se distinguia pela frequência com que se lavava: "regulamente a cada mês, precisasse ou não".<sup>9</sup> Nos anos 1890, porém, as vendas de sabão estouraram, os vitorianos consumiam 260 mil toneladas de sabão por ano, e a propaganda surgiu como forma cultural central do capitalismo mercantil.<sup>10</sup>

Antes de 1851, a propaganda praticamente não existia. Como forma comercial, era em geral vista como confissão de fraqueza, uma espécie de lamentável último recurso. A maioria dos anúncios se limitava a pequenos avisos nos jornais, panfletos baratos e cartazes. Em meados do século

8. Leonore Davidoff e Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class* (Londres: Routledge, 1992).

9. David T. A. Lindsey e Geoffrey C. Bamber, *Soap-Making Past and Present, 1876-1976* (Nottingham: Gerard Brothers Ltd., 1985), p. 34.

10. Idem, op. cit., p. 38. Quão profundamente a relação entre sabão e propaganda acabou misturada na memória popular se vê em expressões como "soap opera" [equivalente a nossas novelas de rádio ou TV]. Para histórias de propaganda, ver também Blanche B. Elliott, *A History of English Advertising* (Londres: Business Publications Ltd., 1962); e T. R. Newett, *Advertising in Britain: A History* (Londres: Heinemann, 1983).

lo, entretanto, os fabricantes de sabão foram pioneiros no uso da propaganda ilustrada como parte central da política do negócio.

O ímpeto inicial para a propaganda do sabão veio do lado do império. Com o florescimento do algodão imperial nas plantações escravistas veio o excedente de peças baratas de algodão, ao lado do crescente poder de compra de uma classe média que pela primeira vez podia consumir tais bens em grandes quantidades. De modo semelhante, as fontes baratas de óleo de palma, coco e sementes de algodão se multiplicavam nas plantações imperiais da África Ocidental, da Malásia, Ceilão, Fiji e Nova Guiné. A medida que rápidas mudanças na tecnologia de fabricação do sabão aconteciam na Grã-Bretanha depois do meio do século, surgia a perspectiva de um grande mercado doméstico de sabonetes, que até então tinham sido um luxo só acessível à classe mais alta.

A competição econômica com os Estados Unidos e com a Alemanha criou a necessidade de uma promoção mais agressiva dos produtos britânicos e levou às primeiras inovações na propaganda. Em 1884, ano da Conferência de Berlim, foi vendido o primeiro sabonete embalado sob uma marca. Esse pequeno evento significou uma grande transformação no capitalismo, quando a competição imperial fez surgir os monopólios. Daí em diante, itens anteriormente indistinguíveis entre si (sabão vendido simplesmente como sabão) passaram a ser comercializados por sua marca corporativa (Pears, Monkey Brand etc.). O sabão veio a ser uma das primeiras mercadorias a registrar a mudança histórica de miríades de pequenas companhias aos grandes monopólios imperiais. Nos anos 1870, centenas de pequenas fábricas de sabão comercializavam o novo negócio da higiene, mas no fim do século, o comércio era monopolizado por dez grandes companhias.

A fim de administrar o grande *show* do sabão, surgiu uma nova espécie de publicitários agressivamente empreendedores, dedicados a beneficiar cada produto caseiro com um halo radiante de encanto imperial e de potência racial. O agente de propaganda, como o burocrata, desempenhava um papel vital na expansão imperial do comércio exterior. Os propagandistas chamavam a si mesmos de “construtores do império” e se exaltavam com “a responsabilidade da missão histórica imperial”.

Disse um: “Ainda mais que o sentimento, o comércio une as porções separadas no oceano do império. Quem quer que aumente os interesses comerciais reforça todo o tecido do império”<sup>11</sup>. O sabão foi creditado não só pela salvação moral e econômica da “grande sujeira” britânica, mas também pela encarnação mágica do ingrediente espiritual da própria missão imperial.

Num anúncio do sabão *Pears*, por exemplo, um negro varredor de carvão e implicitamente racializado segura nas mãos um objeto oculto, que brilha. Luminosa por sua própria radiação interna, a simples barra de sabão brilha como um fetiche, pulsando magicamente com iluminação espiritual e grandezza imperial, prometendo aquecer as mãos e os corações dos trabalhadores em todo o globo”. A marca *Pears*, em particular, veio a ser intimamente associada com uma natureza purificada magicamente limpa da indústria poluente (gatinhos salitantes, cachorros fiéis, crianças enfeitadas de flores) e uma classe trabalhadora purificada magicamente limpa do trabalho poluente (empregadas sorridentes em engomados aventais brancos, meninas de rostos rosados e ajudantes de cozinha esfregados)<sup>12</sup>.

De qualquer maneira, a obsessão vitoriana com o algodão e a limpeza não era simplesmente um reflexo mecânico do excedente econômico. Se o imperialismo extraía grande quantidade de algodão barato e óleos para sabão do trabalho colonial forçado, o fascínio da classe média vitoriana com corpos limpos e brancos e roupas limpas e brancas derivava não só da exploração desenfreada da economia imperial, mas também dos domínios do ritual e do fetiche.

O sabão não floresceu quando a efervescência imperial estava no pico. Ele surgiu comercialmente numa era de crise iminente e calamidade social, servindo para preservar, através do ritual fetichista, as fronteiras

11. Apud Diana e Geoffrey Hindley, *Advertising in Victorian England, 1837-1901* (Londres: Wayland, 1972), p. 117.

12. Mike Dempsey (org.), *Bubbles: Early Advertising Art from Pears Ltd.* (Londres: Fontana, 1978).

13. Laurel Bradley, “From Eden to Empire: John Everett Millais’ Cherry Rip”, *Victorian Studies* 34, 2 (1991), pp. 179-203. Ver também Michael Dempsey, *Bubbles...*

ras incertas de identidade de classe, gênero e raça numa ordem social que se sentia ameaçada pelos fétidos effluvíos dos cortiços, a fumaça das indústrias, a agitação social, sublevação econômica, competição imperial e resistência anticolonial. O sabão prometia a salvação e a regeneração espiritual através do consumo de mercadorias, um regime de higiene doméstica que poderia restaurar a potência ameaçada do corpo político e da raça imperiais.

#### A CAMPANHA DA PEAR'S

Em 1789, Andrew Pears, filho de fazendeiro, deixou sua aldeia de Mevagissey, em Cornish, para abrir uma barbearia em Londres, seguindo a tendência de migração demográfica do campo para a cidade e o movimento econômico da terra para o comércio. Em sua loja, Pears fazia e vendia os pós, cremes e dentífricos usados pelos ricos para assegurar a pureza alabastina de sua aparência. Para a elite, uma pele queimada de sol por trabalho manual era o estigma visível não só da classe obrigada a trabalhar à intempérie para ganhar a vida, mas também de raças remotas marcadas pelo desfavor divino. Desde o início, o sabão tomou forma como tecnologia de purificação social, inextricavelmente ligado à semiótica do racismo imperial e enegrecimento da classe.

Em 1838, Andrew Pears se aposentou e deixou a firma nas mãos de seu neto, Francis. A seu tempo, a filha de Francis, Mary, casou-se com Thomas J. Barratt, que se tornou sócio de Francis e assumiu o jogo de modelar um mercado de classe média para o sabonete transparente. Barratt revolucionou a *Pears* planejando uma série de brilhantes campanhas de propaganda. Inaugurando uma nova era da propaganda, ele ganhou fama duradoura, na iconografia familiar da descendência masculina, como "pai da propaganda". O sabão encontrou, assim, seu destino industrial pela mediação do parentesco doméstico e a preocupação peculiarmente vitoriana com o patrimônio.

Através de uma série de expedientes e inovações que situaram a *Pears* no centro da cultura mercantil britânica que surgia, Barratt mostrou um perfeito entendimento do feiúchismo que estrutura toda propaganda.

Importando um quarto de milhão de moedas de cêntimo francesas, Barratt as fez estampar com o nome *Pears* e as pôs em circulação — gesto que ligava maravilhosamente o valor de troca com o nome da marca corporativa. O expediente funcionou admiravelmente, trazendo muita publicidade para o *Pears* e tal alarde público que um Ato do Parlamento foi passado declarando ilegais todas as moedas estrangeiras. As fronteiras da moeda nacional se fechavam em torno da doméstica barra de sabão.

Georg Lukács observa que a mercadoria está no limiar entre cultura e comércio, confundindo as fronteiras supostamente sacrossantas entre estética e economia, dinheiro e arte. Em meados dos anos 1880, Barratt projetou uma peça de impressionante transgressão cultural que exemplifica o *insight* de Lukács e fixou a fama do *Pears*. Barratt comprou o quadro *Bubbles* [Bolhas] (originalmente intitulado *A Child's World* [O mundo de uma criança]), de Sir John Everett Millais, e inseriu nele uma barra de sabão gravada com a totêmica palavra *Pears*. De um só golpe, ele transformou a obra de arte do pintor mais conhecido da Grã-Bretanha numa mercadoria produzida em massa associada na visão do público ao *Pears*<sup>14</sup>. Ao mesmo tempo, reproduzindo em massa o quadro como cartaz, Barratt tirou a arte do domínio da propriedade privada da elite e a levou para o domínio de massas do espetáculo mercantil<sup>15</sup>.

Na propaganda, o eixo da posse se desloca para o eixo do espetáculo. A principal contribuição da propaganda para a cultura da modernidade foi a descoberta de que, manipulando o espaço semiótico em torno da mercadoria, o inconsciente de um espaço público também podia ser manipulado. A grande inovação de Barratt foi investir enormes somas de dinheiro na criação de um espaço estético em torno de uma mercadoria. O desenvolvimento da tecnologia do cartaz e da impressão tornou pos-

14. Barratt gastou 2.200 libras no quadro e 30 mil libras na produção em massa de milhões de reproduções individuais do quadro. Nos anos 1880, *Pears* gastava entre 300 mil e 400 mil libras só em propaganda.

15. Furioso com a poluição do sacrossanto reino da arte pela economia, o mundo da arte atacou Millais (publicamente e não em privado) por traficar no sórdido mundo do comércio.

consumo — o progresso imperial consumido num relance como espetáculo doméstico.

### O macaco

A metamorfose do tempo imperial em espaço doméstico é captada da maneira mais vívida pela campanha de propaganda do sabão *Monkey Brand*. Durante os anos 1880, a paisagem urbana da Grã-Bretanha vitoriana estava abarrotada da imagem do macaco fetiche desse sabão. O macaco com sua frigideira e uma barra de sabão estava pendurado em toda parte, em tapumes e ônibus, em muros e vitrines, promovendo o sabão que prometia eliminar magicamente o trabalho doméstico: “Sem pó, sem sujeira, sem trabalho”. O sabão *Monkey Brand* prometia não só regenerar a raça, mas também apagar magicamente o espetáculo imprompto do trabalho manual das mulheres.

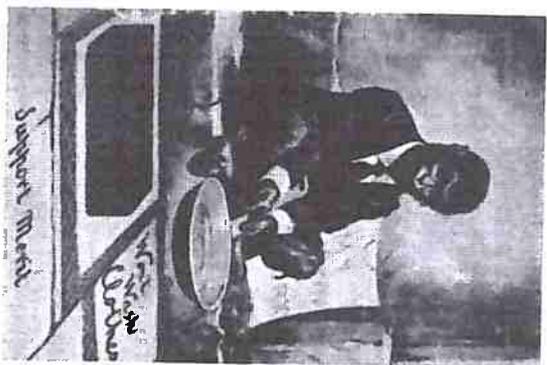


Figura 5.2 — O espaço anacrônico: limiar de domesticidade e mercado.

Num anúncio exuperar, o macaco fetiche do sabão senta-se de pernas cruzadas na soleira de uma porta, limiar entre a domesticidade privada e o comércio público — a encarnação do espaço anacrônico (Figura 5.2). Vestido como um ajudante de realço num esfarrapado terno, camisa branca e gravata, mas com improváveis mãos e pés humanos, o macaco estende uma frigideira para receber a esmola dos passantes. No capacho à sua frente, aparece uma grande barra de sabão, acompanhada de um placar onde se lê: “Meu próprio trabalho”. Sob todos os aspectos, o macaco é um híbrido: não inteiramente macaco, não inteiramente humano; parte pedinte, parte cavalheiro; parte artista, parte publicitário. A criatura habita a fronteira ambivalente entre selva e cidade, privado e público, o doméstico e o comercial, e oferece como seu trabalho manual um fetiche que é tanto arte quanto mercadoria.

Os macacos habitam o discurso ocidental nos extremos do limite social, marcando o lugar de uma contradição do valor social. Como argumentou Donna Haraway: “o corpo primata, como parte do corpo da natureza, pode ser lido como um mapa do poder”<sup>17</sup>. A primatologia, insiste Haraway, é um discurso ocidental [...] uma ordem política que funciona pela negociação dos limites alcançados pelo ordenamento das diferenças<sup>18</sup>. Na iconografia vitoriana, a recorrência ritual da figura do macaco é eloquente de uma crise no valor, donde a ansiedade com a possível ruptura das fronteiras. O corpo primata se tornou um espaço simbólico de reordenamento e policiamento dos limites entre os humanos e a natureza, mulheres e homens, família e política, império e metrópole.

O imperialismo símio também se ocupa do problema da representação da *mudança social*. Projetando a história (e não o destino, ou a vontade de Deus) sobre o teatro da natureza, a primatologia fez da natureza o álibi da violência política e pôs nas mãos da “ciência racional” a auto-

17. Donna Haraway, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science* (Londres: Routledge, 1989), p. 10.

18. *Ibidem*.

ridade para sancionar e legitimar a mudança social. Aqui, "a cena das origens", argumenta Haraway, "não é o berço da civilização, mas o berço da cultura [...] a origem mesma do social, especialmente no ícone carregado de sentido da família"<sup>19</sup>. A primatologia surge como um teatro para negociar os perigosos limites entre a família (enquanto natural e feminina) e o poder (enquanto político e masculino).

O aparecimento de macacos na propaganda de sabão assinala um dilema: *como representar a domesticidade sem representar mulheres no trabalho*. A casa vitoriana de classe média se estruturava em torno da tradição fundamental entre o trabalho doméstico pago e o não pago das mulheres. Como as mulheres eram afastadas do trabalho pago em minas, fábricas, lojas e negócios para o trabalho não pago no lar, o trabalho doméstico se tornou economicamente subestimado, e a definição de classe média sobre a feminilidade figurava a mulher "apropriada" como a que não trabalhava por ganhos. Ao mesmo tempo, um cordão de isolamento de degeneração racial era lançado em torno daquelas mulheres que trabalhavam pública e visivelmente por dinheiro. O que não podia ser incorporado na formação industrial (o valor econômico doméstico das mulheres) era relegado para o domínio inventado do primitivo, e assim, disciplinado e contido.

Os macacos, em particular, eram utilizados para legitimar os limites sociais como éditos da natureza. Fetiches divididos entre a natureza e a cultura, os macacos eram vistos como aliados das classes perigosas: os pobres andarilhos, os famintos irlandeses, os judeus, as prostitutas, os negros empobrecidos, a classe trabalhadora, os criminosos, os insanos, as mineiras e empregadas domésticas, todos "simiescos", que eram vistos coletivamente como habitando o limiar da degeneração racial. Quando Charles Kingsley visitou a Irlanda, por exemplo, lamentou: "Estou assombrado pelos chimpanzés que vi ao longo de centenas de milhas de um campo horrível [...] Mas ver chimpanzés brancos é terrível; se fôs-

sem negros, não se sentiria tanto, mas suas pelus, exceto onde queimadas pela exposição, eram tão brancas como as nossas"<sup>20</sup>.

No anúncio da *Monkey Brand*, a assinatura do macaco no trabalho ("Meu próprio trabalho") assinala uma dupla negação. O sabão é masculinizado, figurado como produto masculino, enquanto o trabalho (em sua maioria feminino) dos trabalhadores nas enormes fábricas insalubres é negado. Ao mesmo tempo, o trabalho de transformação social na limpeza e esfrega de pias, panelas e pratos, de pisos e corredores do espaço doméstico vitoriano desaparece — redefinido como espaço anacrônico, primitivo e bestial. As criadas desaparecem e no lugar delas aparece um híbrido masculino fantasma. Assim, a domesticidade — vista como a esfera mais afastada do mercado e do tumulto masculino do império — toma forma em torno das ideias inventadas do primitivo e do fetiche da mercadoria.

Na cultura vitoriana, o macaco era um ícone da metamorfose, servindo perfeitamente ao papel liminar do sabão em mediar as transformações da natureza (sujeira, lixo e desordem) em cultura (limpeza, racionalidade e indústria). Como todos os fetiches, o macaco é uma imagem contraditória, encarnando a esperança do progresso imperial pelo comércio e ao mesmo tempo fazendo visíveis os profundos temores vitorianos em relação à militância urbana e à desordem colonial. O sabão-macaco tornou-se emblema do progresso industrial e da evolução imperial, encarnando a dupla promessa de que a natureza podia ser redimida pelo capital consumidor e que o capital consumidor podia ser garantido pela lei natural. Ao mesmo tempo, porém, o sabão-macaco era eloquente do grau em que o fetiche estrutura a racionalidade industrial.

20 Charles Kingsley carta à sua mulher, 4 de julho, 1860, in *Charles Kingsley: His Letters and Memorata of His Life*, Francis E. Kingsley (org.) (Londres: Henry S. King & Co., 1877), p. 107. Ver também Richard Kearney (org.), *The Irish Mind* (Dublin: Wolfhound Press, 1983); L. P. Curtis Jr., *Anglo-Saxons and Celts: A Study of Anti-Irish Prejudice in Victorian England* (Bridgeport: Conference on British Studies of University of Bridgeport, 1968); and Seamus Deane, "Civilians and Barbarians", *Ireland's Field Day* (Londres: Hutchinson, 1983), pp. 33-42.

19 Idem, op. cit., pp. 10-1.

Na maioria dos anúncios da *Monkey Brand*, o macaco segura uma frigideira, que é também um espelho. Num anúncio semelhante do sabão *Brooke*, uma beleza feminina clássica está de pé com os brancos braços à mostra e vestida de branco, sua pele e roupas como epítones do valor de exibição da pureza sexual e do lazer doméstico, enquanto da cornucópia que ela segura flui um grotesco efêvivo de anjinhos fantasmas. Cada fetiche híbrido encarna a dupla imagem vitoriana da mulher como "anjo na sala, macaca no quarto", bem como da iconografia racial do progresso evolutivo de macaco a anjo. O tempo histórico, novamente, é captado como espetáculo doméstico, misteriosamente refletido no fetiche da frigideira/espelho.

Nesse anúncio, o sabão *Brooke* oferece uma alquimia do progresso econômico, prometendo fazer "cobrir parecer ouro". Ao mesmo tempo, a ideia iluminista de um tempo linear e racional que leva à perfeição análoga encontra uma antítese no outro tempo do trabalho doméstico, regido pelos mistérios da sujeira, da desordem e do tempo não progressivo do fetiche. Irrompendo nas margens da moldura racional, o anúncio exhibe as consequências irracionais da ideia de progresso. O espelho/frigideira, como todos os fetiches, expressa visivelmente uma crise no valor, mas não pode resolvê-la. Pode apenas encarnar a contradição, congelada como espetáculo mercantil, atraindo o espectador cada vez mais para o consumismo.

Os espelhos brilham e cintilam na propaganda de sabão, como em geral na cultura do *kitsch* imperial. Nos lares da classe média vitoriana, as criadas lustravam e poliam cada superfície de metal e de madeira até o brilho de um espelho. Trincos, suportes de lâmpadas, corrimãos, mesas e cadeiras, espelhos e relógios, facas e garfos, chaleiras e panelas, sapatos e botas, tudo era polido até brilhar, refletindo em sua superfície outros objetos-espelho, uma infinidade de cristalinos espelhos dentro de espelhos, até que o interior da casa fosse todo composto de superfícies brilhantes, um labirinto de reflexos. O espelho virou a epítome do fetichismo da mercadoria: apagando tanto os signos do trabalho doméstico

quanto as origens industriais das mercadorias domésticas. No mundo doméstico dos espelhos, os objetos se multiplicam sem intervenção humana aparente numa promíscua economia de autogeração.

Por que a atenção à superfície e ao reflexo? O polimento era dedicado, em parte, ao policiamento dos limites entre o privado e o público, removendo qualquer traço do trabalho, substituindo a evidência desordenada das trabalhadoras pela substituição da superfície como verniz, o espetáculo da mercadoria como superfície, a casa arrumada como teatro de limpas superfícies para exibição de mercadorias. O espelho/mercadoria devolve o valor do objeto como exibição, espetáculo a ser consumido, admirado e exposto por sua capacidade de encarnar um duplo valor: o valor de mercado do homem e o *status* de exibição da mulher. A casa existia para exibir a feminilidade como portadora apenas de valor de exibição, além do mercado e, portanto, por decreto natural, além do poder político.

Um anúncio do creme para móveis *Stephenson* mostra uma criada impecável, de quatro, sorrindo de um chão tão limpo que espelha seu reflexo. O creme garante "não exibir marcas de dedos". Um sabão superior não deve deixar manchas denunciadoras, nenhuma impressão de trabalho feminino. Enquanto as criadas vitorianas perdiam a individualidade nos nomes genéricos que seus empregadores lhes impunham, também o sabão apagava as marcas do trabalho das mulheres na história da classe média.

#### A DOMESTICAÇÃO DO IMPÉRIO

Por volta do fim do século, um fluxo de quinquilharias invadira as casas vitorianas. Heróis coloniais e cenas coloniais eram enaltecidos numa série de mercadorias domésticas, de caixas de leite a garrafas de molho, de latas de tabaco a garrafas de uísque, de biscoitos variados a pasta de dentes, de caixas de balas a fermento em pó<sup>21</sup>. Fetiches nacionais tradi-

21 Durante a Guerra dos Boeres, as forjas britânicas foram vistas como tendo sido valentemente reforçadas pela farinha de milho Johnston, pelo uísque Parison e pelo chocolate

cionais como a bandeira, *Britannia*, *John Bull* e o agressivo leão eram dispostos numa celebração reformada do espetáculo imperial (Figuras 5.3-5.5). O império era visto como defendido por *Ironclad Porpoise Boottices* [Cordões de sapato do boto] e sabão *Sons of the Empire* [Filhos do império], enquanto Henry Morton Stanley acudiu ao resgate do Emir de Pasha abarrotado de enormes caixas de biscoitos *Huntley and Palmers*.

A propaganda vitoriana tardia apresentava uma vista da África conquistada pelas mercadorias domésticas<sup>22</sup>. Na bruxuleante lanterna mágica do desejo imperial, chás, biscoitos, tabaco, latas de cacau e, acima de

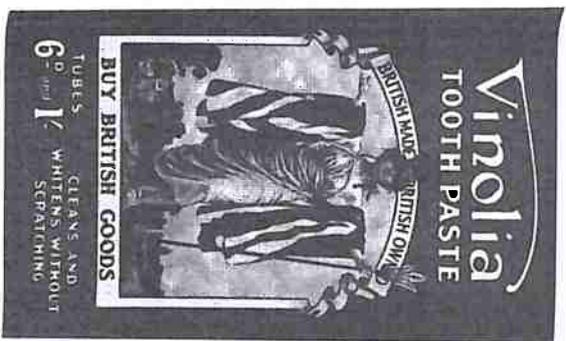


Figura 5.3 – Britannia e a domesticidade.

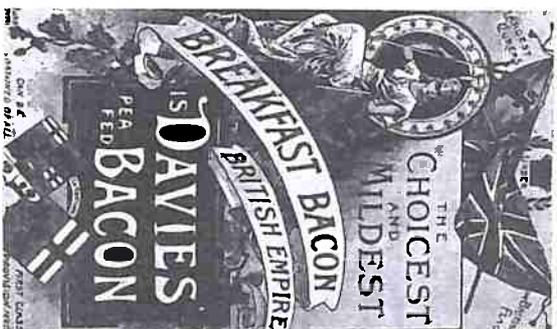


Figura 5.4 – Imperialismo nacional.

<sup>20</sup> leite Frye. Ver Robert Opie, *Trading on the British Image* (Middlesex: Penguin, 1985), para uma excelente coleção de imagens de propaganda.

<sup>22</sup> Num capítulo brilhante, Richards explora como a convicção imperial do explorador e escritor Henry Morton Stanley, de que ele tinha a missão de civilizar os africanos ensinando-lhes o valor das mercadorias, “revela o grande papel que os imperialistas atribuíam à mercadoria na propulsão e justificação da luta pela África”. Richards, *The Commodity Culture...*, p. 123.



Figura 5.5 – Feticchismo nacional.

tudo, sabão, vão à praia em margens distantes, marcham através das selvas, subjugam levantes, restauram a ordem e escrevem a inevitável lenda do progresso comercial na paisagem colonial. Num anúncio dos biscoitos *Huntley and Palmers*, um grupo de homens coloniais senta no meio de uma selva de engradados de biscoitos, tomando chá (Figura 5.6). Em direção a eles avança, hierática e aparentemente infindável, uma procissão de elefantes carregados com mais biscoitos e coloniais, trazendo a hora do chá para o coração da selva. O criado nesse anúncio, como na maioria dos outros, é um homem. Duas coisas acontecem em tais imagens: as mulheres desaparecem do império e os colonizados são feminizados por sua associação com o serviço doméstico.

Imagens liminares de oceanos, praias e litorais são repetidas em anúncios de limpeza da época. Um anúncio exemplar do alvejante *Chlorinol Soda* mostra três meninos numa caixa de soda velejando num oceano fantasma banhado pela radiação da alvorada imperial (Figura 5.7). Numa cena nas cores vermelha, azul e branca da *Union Jack* [bandeira inglesa], dois meninos negros orgulhosamente seguram no alto suas caixas de *Chlorinol*. Um terceiro menino, o híbrido racial familiar dos anúncios de limpeza, presumivelmente já aplicou o alvejante, pois sua pele aparece em branco fantasmal. Na vela vermelha que repete o ver-

melho da caixa de alvejante lê-se a legenda da pretensa redenção comercial dos povos negros na arena do império: “Usaremos o *Chlorinol* e seremos como o negro branco”.



Figura 5.6 – O chá chega à selva.



Figura 5.7 – Tempo pandético: progresso racial num relance.

O anúncio exemplifica vividamente a ligação de Marx segundo a qual a mística do fetiche da mercadoria reside não em seu valor de uso, mas em seu valor de troca e em sua potência como signo: “Na medida em

que [a mercadoria] é um valor em uso, não há nada misterioso em relação a ela”. Para os três meninos nus, o alvejante de roupas é menos que útil. Em lugar disso, o agente branqueador promete uma alquimia de elevação racial pelo contato histórico com a cultura mercantil. O poder transformador da missão civilizadora está estampado na vela da caixa-bote como caráter objetivo da própria mercadoria.

Mais que um mero símbolo do progresso imperial, a mercadoria doméstica se torna agente da própria história. A mercadoria, abstraída do contexto social e do trabalho humano, faz o trabalho civilizador do império, enquanto a mudança radical é figurada como mágica, sem processo ou atuação social. Donde a proliferação de anúncios mostrando mágica (Figura 5.8). De maneira semelhante, anúncios de limpeza, como o do *Chlorinol*, prenunciam o “antes e depois” dos anúncios de beleza do século XX, gênero crucial dirigido amplamente às mulheres, em que o poder invocador do produto para a alquimia da mudança é tudo o que reside entre o “antes e depois” temporal da transformação corporal das mulheres.

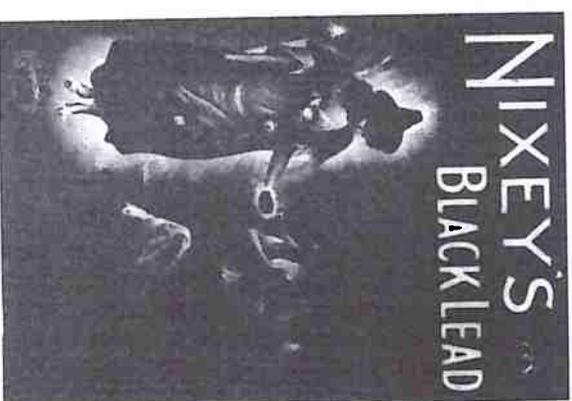


Figura 5.8 – A mágica mercantil e o desaparecimento do trabalho feminino.

O anúncio do *Chlorinol* expõe uma divisão do trabalho por raça e gênero. O progresso imperial de criança negra a “negro branco” é consumido como espetáculo mercantil — como tempo panóptico. O satifeito e híbrido “negro branco” segura literalmente o leme da história e direciona a mudança social, enquanto a alvorada da civilização banha seu cenho iluminado. As crianças negras têm valor de exibição simplesmente como consumidores potenciais da mercadoria, presentes apenas para manter a promessa do comércio capitalista e representar quão longe evoluiu o menino branco — na iconografia do racismo vitoriano, a condição da “selvageria” é idêntica à condição da infância. Como as mulheres brancas, os africanos (tanto homens como mulheres) são figurados não como agentes históricos, mas como molduras para a mercadoria, valorizados só para *exibição*. As trabalhadoras, tanto negras como brancas, que gastaram tanta energia para alvejar os lençóis, camisas, badados, aventais, punhos e colarinhos das roupas imperiais, não aparecem nunca. É importante notar que, na propaganda vitoriana, as mulheres negras são raramente apresentadas como consumidoras de mercadorias, pois, no saber imperial, elas estão muito atrás dos homens para serem agentes da história. A domesticidade imperial, portanto, é uma domesticidade sem mulheres.

No anúncio do *Chlorinol*, a criação de valor social pelas mulheres através do trabalho doméstico é deslocada para a mercadoria como poder próprio desta, inscrito em modo de fetiche nos corpos dos meninos como metamorfose mágica da carne. Ao mesmo tempo, a subjugação militar, a coerção cultural e o banditismo econômico são transformados em processos domésticos benignos, tão naturais e saudáveis como o ato de lavar. As manchas do passado desagradavelmente complexo e tenaz da África e a inconveniência de valores econômicos e culturais alternativos são lavadas como a sujeira (Figura 5.7).

Incapazes de por si mesmos engendrar a mudança real, os homens africanos figuram apenas como “mímicos”, tomando emprestada a expressão melancólica de V. S. Naipaul, destinados simplesmente a macaquear a épicia marcha branca do progresso em direção ao autoconhecimento. Privados dos brancos trajes da divindade imperial, os meninos

do *Chlorinol* parecem tomar o fetiche literalmente, contentes em alvejar suas peles. No entanto, esses anúncios revelam que, longe de ser uma propensão africana, a fé no fetichismo era uma fé fundamental para o próprio capitalismo.

#### O MITO DO PRIMEIRO CONTATO

Na virada do século, os anúncios de sabão encarnavam vividamente a esperança de que a mercadoria, por si só, independentemente de seu valor de uso, poderia converter outras culturas à “civilização”. Os anúncios de sabão também encarnavam o que pode ser chamado de *o mito do primeiro contato*: a esperança de capturar, como espetáculo, o momento puro do contato original fixado para sempre na superfície atemporal da imagem. Em outro anúncio do *Pears*, um homem negro está sozinho numa praia, examinando uma barra de sabão que pegou de um engradado trazido de um naufrágio (Figura 5.9). O reclame anuncia nada menos que “O nascimento da civilização”. A civilização nasce, implica a imagem, no momento do primeiro contato com a mercadoria ocidental. Simplesmente por tocar o objeto mágico, o homem africano é inspirado pela história. Tem lugar uma metamorfose épica, quando o homem caçador-coletor (o homem anacrônico) evolui instantaneamente para o homem consumidor. Ao mesmo tempo, o objeto mágico produz uma transformação de gênero, pois o consumo do sabão doméstico é racializado como um ritual masculino de nascimento, com a mercadoria em forma de ovo como fértil talismã da mudança. Como as mulheres não podem ser reconhecidas como agentes da história, é necessário que um homem, e não uma mulher, seja o beneficiário histórico da coisa mágica, e que o nascimento do homem ocorra na praia e não no lar<sup>23</sup>.

23. Como observa Richards: “Com anos antes, o navio ao largo ter-se-ia preparado para escavar fisicamente o africano como objeto de troca; aqui, o objeto é incorporado à órbita da troca. Nos dois casos, esse momento liminar postula que o capitalismo depende do mundo não capitalista, pois a superprodução endêmica do sistema capitalista só pode continuar mandando mercadorias para áreas liminares, onde, presumivelmente, seu valor não será imediatamente apreciado”. Richards, *The Commodity Culture...*, p. 140.

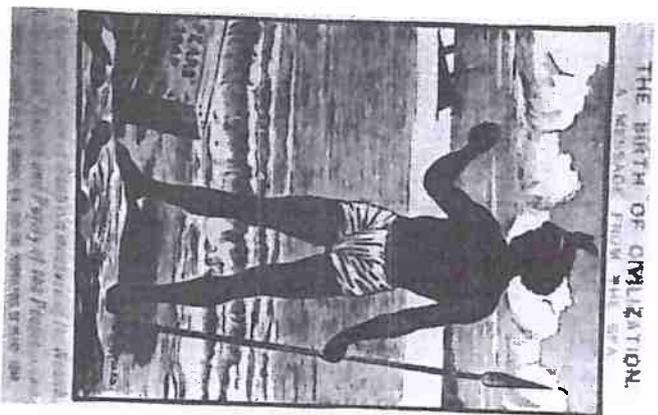


Figura 5.9 – O mito do primeiro contato.

Seguindo a iconografia racista da degeneração de gênero dos homens africanos, o homem é sutilmente feminizado por seu papel como exibição histórica. Sua vistosa pluma representa o que os vitorianos gostavam de acreditar que eram as predileções fetichistas, femininas e de gosto duvidoso dos homens africanos para decorar seus corpos. Thomas Carlyle, em sua longa cogitação sobre as roupas, *Sartor Resartus*, observa, por exemplo: “O primeiro desejo espiritual de um homem bárbaro é a Decoração, como de fato ainda vemos entre as classes bárbaras em nações civilizadas”<sup>24</sup>. As feministas exploraram como, na iconografia da modernidade, os corpos das mulheres são exibidos para consumo visual, mas pouco se disse sobre como, na iconografia imperial, os homens negros aparecem como espetáculos de exibição de mercadorias. Se, nas

cenas situadas no lar vitoriano, as criadas são *racializadas* e retratadas como molduras para exibição da mercadoria, em cenas de propaganda situadas nas colônias, os homens africanos são *feminizados* e retratados como molduras para a exibição das mercadorias. As mulheres africanas, em contraste, são tornadas virtualmente invisíveis. Suposições essencialistas sobre um “olhar masculino” universal deixam de lado muitas complexidades históricas importantes.

Marx observou como, sob o capitalismo “o valor de troca de uma mercadoria assume uma existência independente”<sup>25</sup>. Por volta do final do século XIX, a própria mercadoria desaparece de muitos anúncios, e a assinatura corporativa, como encarnação do puro valor de troca no capitalismo monopolista, acha uma existência independente. Outro anúncio do *Pears* mostra um grupo de *derwixes* sudaneses desgrehnados que se espantam diante de uma legenda cavada em branco na face da montanha: O SABÃO *PEARS* É O MELHOR (Figura 5.10). A importância do anúncio, como nota Richards, é sua representação da mercadoria como meio mágico capaz de reforçar e ampliar o poder britânico no mundo colonial, mesmo sem o entendimento racional dos mesmerizados sudaneses<sup>26</sup>. O que o anúncio revela propriamente é a própria fé fetichista dos coloniais na magia das marcas para forjar o poder causal do império. Num anúncio similar, as letras *BOVRIL* marcham corajosamente sobre um mapa colonial da África do Sul — o progresso imperial consumido como espetáculo, como tempo panorâmico (Figura 5.11). Numa ideia promocional inspirada, a palavra foi reconhecida como designando os avanços militares de Lorde Roberts através do país, reunindo, como se determinado pela natureza, as lições simultâneas da dominação colonial e do progresso da mercadoria. Nesse anúncio, o mapa colonial entra explicitamente no reino do espetáculo mercantil.

24. Thomas Carlyle, *Sartor Resartus*, in *The Works of Thomas Carlyle* (Londres: Chapman and Hall, 1896-1899, vol. I), p.30.

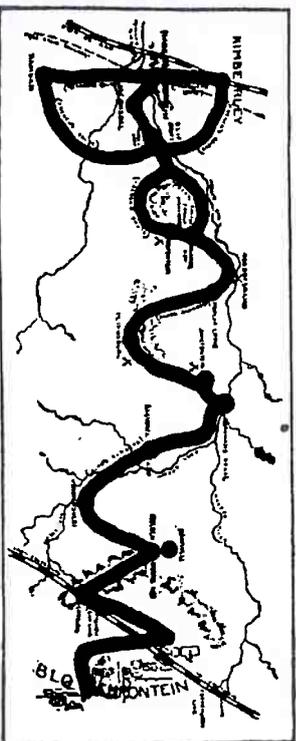
25. Marx, “Theories of Surplus Value”, apud G. A. Cohen, *Karl Marx’s Theory of History: A Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1978), pp. 124-5.

26. Richards, *The Commodity Culture...*, pp. 122-3.



Figura 5.10 – A marra conquistadora.

## THE EVENT OF THE YEAR.



### How Lord Roberts wrote BOVRL.

Careful examination of the Map will show that the route followed by Lord Roberts in his historical march to Kimberley and Bloemfontein has made an indelible imprint of the word Bovrl on the face of the Orange Free State. This extraordinary coincidence is one more proof of the universality of Bovrl, which has already figured so conspicuously throughout the South African Campaign.

Whether for the Sallee on the Allegheny, the Patient in the Sick-room, the Cook in the Kitchen, or for those who yet in full health and strength at home, Bovrl is Equid Life.

Figura 5.11 – O progresso imperial como espetáculo mercantil.

A poética da limpeza é uma poética da disciplina social. Rituais de purificação preparam o corpo como campo de sentido, organizando fluxos de valor através do eu e da comunidade e demarcando limites entre

uma e outra comunidade. Rituais de purificação, todavia, podem também ser regimes de violência e contenção. Povos que têm o poder de invalidar os rituais de limites de outros povos demonstram, assim, a capacidade de impor violentamente sua cultura aos outros. Viajantes coloniais, comerciantes, missionários e burocratas censuravam constantemente a suposta ausência, na cultura africana, de uma “vida doméstica apropriada”, particularmente a suposta falta de higiene dos africanos<sup>27</sup>. Mas a inscrição dos africanos como sujos e não domesticados, longe de ser uma descrição acurada das culturas africanas, servia para legitimar a violenta imposição dos valores culturais e econômicos dos imperialistas, com a intenção de purificar e, assim, subjugar o sujo corpo africano e impor-lhe os valores culturais e de mercado mais úteis à economia mercantil imperial. O mito das mercadorias imperiais arribando às praias nativas, para serem aí bem-vindas por estupefatos nativos, apaga da memória a longa e intrincada história da troca comercial dos europeus com os africanos e a longa e intrincada história da resistência africana à colonização e à Europa. O ritual doméstico se tornou uma tecnologia da disciplina e da apropriação.

O ponto fundamental não está simplesmente nas contradições formais que estruturam os fetiches, mas também na questão historicamente mais exigente de como certos grupos têm sucesso, pela coerção ou hegemonia, em excluir a ambivalência que o fetichismo encarna impon-

27. Mas sabão de óleo de palma fora feito e usado durante séculos na África Ocidental e equatorial. Em *Travels in West Africa*, Mary Kingsley registra o costume de escavar banhos profundos na terra, enchendo-os com água fervente e ervas fragrantas, com luxuosas coberturas de argila úmida. No sul da África, esse sabão não era muito usado, mas suas coberturas de argila eram processadas como cosméticos, e arbustos conhecidos como “moitas de sabão” eram usados na limpeza. Mary H. Kingsley, *Travels in West Africa* (Londres: Macmillan, 1899). Atividades dos homens tswanas como caça e guerra eram elaboradamente preparadas e reguladas pelo tabu. “Em cada caso”, como escrevem Jean e John Comaroff, “os participantes se encontravam fora dos limites da aldeia, vestidos e armados para o combate, e eram sujeitos a uma cuidadosa lavagem ritual (*go fokha marumo*)”. Jean e John Comaroff, *Of Revolution and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa* (Chicago: University of Chicago Press, 1991, vol. 1), p. 164. Em geral, as pessoas passavam cremes, ilustravam e poliam seus corpos com uma variedade de óleos, ocre rosados, gorduras animais e argilas coloridas.

do seu sistema econômico e cultural sobre os outros.<sup>28</sup> O imperialismo cultural não significa que as contradições sejam permanentemente resolvidas, nem que não possam ser usadas contra os próprios coloniais. De qualquer maneira, parece importante reconhecer que o que foi alardeado por alguns como a indecibilidade permanente dos signos culturais também pode ser violenta e decisivamente rejeitado pela força militar superior ou pelo domínio hegemônico.

#### FETICHISMO NA ZONA CONTESTADA

Escritores iluministas e vitorianos frequentemente imaginavam o encontro colonial como a jornada da mente (masculina) europeia racional através de um espaço liminar (oceano, selva ou deserto) povoado por híbridos (sereias e monstros) para uma zona pré-histórica de dervixes, canibais e adoradores do fetiche. Robinson Crusoe, em uma das primeiras expressões novelísticas da ideia, situa as terras cristãs longe daquelas cujos povos “se prostram diante de troncos e pedras, adorando monstros, elefantes, animais de formas horríveis e estátuas, ou imagens de monstros”.<sup>29</sup> A mente iluminista teria transcendido a adoração do fetiche e podia olhar com indulgência aqueles ainda encantados pelos poderes mágicos de “troncos e pedras”. Mas, como aponta Mitchell, “a magia mais profunda do fetiche da mercadoria é a negação de que exista qualquer magia nela”.<sup>30</sup> Não obstante os protestos coloniais, uma fé decidi-

28. Para uma excelente exploração da hegemonia colonial no Sul da África, ver Jean e John Comaroff, “Home-Made Hegemony: Modernity, Domesticity and Colonialism in South Africa”, in Karen Hansen (org.), *Encounters With Domesticity* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1992), pp. 37-74.
29. Daniel Defoe, *The Further Adventures of Robinson Crusoe*, in *The Shakespeare Head Edition of the Novels and Selected Writings of Daniel Defoe* (Oxford: Basil Blackwell, 1927-1928, vol. 3), p. 177.
30. Para uma excelente análise do feticheismo da mercadoria, ver W. J. T. Mitchell, *Iconology: Image, Text, Ideology* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), p. 193. Ver também Wolfgang Iritz Haug, *Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society*, trad. Robert Bock (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986). Ver o ensaio bibliográfico de Catherine Gallagher em *Criticism* 29, 2 (1987),

atamente feticheista nos poderes mágicos da mercadoria estava subjacentemente a boa parte da missão civilizadora colonial.

Ao contrário do mito do primeiro contato encarnado nos anúncios vitorianos, os africanos vinham negociando com os europeus havia séculos quando da chegada dos vitorianos britânicos. Intrincadas redes de comércio se espalhavam pela África Ocidental e do Norte, com complexos assentamentos interculturais e longa história de negociações e trocas, esporadicamente interrompidas por violentos conflitos e conquistas. Como observou John Barbot, o comerciante e escritor do século XVII, a respeito do comércio na Costa do Ouro: “Os negros da Costa do Ouro, tendo comércio com os europeus desde o século XIV, são muito habilitados sobre a natureza e as qualidades próprias de todos os objetos e mercadoria ali vendidos”.<sup>31</sup> Relatos de viagens no século XVIII revelam, ademais, que os navios europeus que faziam comércio com a África eram frequentemente carregados não com mercadorias “úteis”, mas com quinquilharias, bugigangas, contas, espelhos e poções “medicinais”.<sup>32</sup> Em listas de comércio do século XVII aparecem, ao lado do sal, conhaque, tecidos e ferro, itens como anéis de latão, pérolas falsas, pequenas contas de vidro, espelhos, pequenos sinos, falsos cristais, conchas, panos brilhantes, botões de vidro, pequenas cornetas, amuletos e braceletes.<sup>33</sup> Os coloniais incorriam pesadamente na noção de que, carregando esses navios com minharias e balangandãs através dos mares, estavam satisfazendo os gostos ingênuos e primitivos dos africanos. As listas de tráfico mercante revelam, porém, que no seu retorno os navios europeus vinham carregados não só de pó de ouro e óleo de palma, mas também de

31. Apud Mary H. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 622.
32. Simpson, *Fetichism and Imagination*..., p. 29.
33. “Trade Goods Used in the Early Trade with Africa as Given by Barbot and Other Writers of the Seventeenth Century”, in Kingsley, *Travels in West Africa*, pp. 612-25.

presas de elefantes, dentes de hipopótamos, penas de avestruz, cera de abelhas, couros de animais e bolsas de almíscar<sup>34</sup>. A absoluta mercantilização da humanidade e a genuflexão colonial diante do fetiche do lucro era revelada da maneira mais grotesca na listagem indiscriminada de escravos em meio às ninharias e bugigangas.

Ao definir as trocas econômicas e crenças rituais de outras culturas como “irracionais” e “feticistas”, os coloniais tentavam rejeitá-las como sistemas legítimos. A enorme quantidade de trabalho que entrava no transporte de carregamentos de bugigangas para as colônias tinha menos a ver com a propriedade de tais objetos em relação às culturas africanas do que com a sistemática subestimação desses sistemas diante do capitalismo mercantil e dos valores de mercado nas metrópoles europeias.

Evidências também sugerem que os comerciantes europeus, embora negando vigorosamente seu próprio fetichismo e projetando tais inclinações “primitivas” sobre as mulheres, africanos e crianças, levavam muito a sério seus próprios fetiches “racionais”<sup>35</sup>. Segundo muitos relatos, o império parece ter sido muito fortalecido pelo maravilhoso fetiche do Sal de Fruta Eno. Se o *Pears* era encarregado de limpar o corpo por fora, *Eno* era encarregado da “limpeza” interna. Mais que isso, podia-se confiar que a pureza interna garantida por *Eno* assegurava a potência masculina na arena da guerra. Como atestava um colonial: “Durante a guerra afegã, acredito piamente que vencemos em Kandahar porque todos tomamos grande quantidade de Sal de Fruta Eno e chegamos aptos a derrubar meia dúzia de Ayub Khans”<sup>36</sup>. Ele não era o único a recomendar fortemente a força de *Eno* na restauração da supremacia branca. O comandante A. J. Loftus, hidrografa de Sua Majestade

34. *Idem*, op. cit., p. 614.

35. O fetichismo foi definido muitas vezes como uma predileção infantil. Em *Types of Herman Melville*, o herói descreve as pedras-fetichas das pessoas como “diversões infantis [...] como aquelas em que um grupo de crianças brinca com bonecas e casinhas”. *The Northwestern-Newberry Edition*, Harrison Hayford, Hershel Parker e G. Thomas Tanselle (orgs.), *The Writings of Herman Melville* (Evanston: Northwestern University Press; Chicago: The Newberry Library, 1968), pp. 147-77.

36. D. e G. Hindley, *Advertising in Victorian England...*, p. 99.

Siamesa, jurava nunca se aventurar na selva sem uma lata de *Eno*. Houve só uma ocasião, disse ele, durante quatro anos de expedições imperiais, em que um membro de seu grupo caiu com febre: “é isso aconteceu depois que nosso suprimento de Sal de Fruta acabou”<sup>37</sup>.

O fetichismo virou um espaço intercultural em que os dois lados do encontro parecem ter ocasionalmente tentado manipular um e outro, cada um imitando o que imaginava ser o fetiche específico do outro. No Quênia, Joseph Thomson posou grandiosamente como feiticeiro branco conjurando um elaborado artifício com uma lata de *Eno* para suposta edificação dos Masai: “Tomando meu sextante”, registra ele alegremente,

e calçando um par de luvas de couro de cabra — que tinha acidentalmente comigo e que impressionaram enormemente os nativos — examinei atentamente o conteúdo [...] aprontando um pouco de Sal de Fruta Eno, e cantei uma fórmula — algo sobre “Três Garrafas Azuis” — sobre ele. Minha voz [...] funcionou como a de um feiticeiro. Minhas preparações completas e *Brahim* pronto com uma arma, lancei o Sal na mistura, simultaneamente, a arma foi disparada e ferveu e espumou o ácido carbônico [...] os chefes com medo e tremendo o provam quando cessar<sup>38</sup>.

Divertindo-se à grande, a imaginadas expensas dos Masai, Thomson revela sua própria fé na força de seus fetiches (luvas como fetiche de lazer de classe, sextante e arma como fetiche da tecnologia científica e *Eno* como fetiche de pureza doméstica) para enganar os Masai. “Mais divertida”, porém, como nota Hindley, é a própria ingenuidade de Thomson, pois o ponto central da história é que, “para persuadir os Masai a tomarem seu remédio desconhecido, Thomson montou um *show* em que o famoso sal de fruta só mostrou seus efeitos ‘mágicos’<sup>39</sup>. A força de *Eno* como fetiche doméstico foi eloquentemente resumida por

37. *Idem*, op. cit., p. 98.

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*.

um general, que escreveu agradecendo a Mr. Lino por seu bom pó: “Bênçãos a seu Sal de Fruta”, escreveu ele, “acredito que não seja profano dizê-lo, mas juro por ele. Ali fica a estimada garrafa sobre a minha lareira, meu pequeno ídolo — em casa meu deus do lar, no exterior, meu vade-mécum”<sup>40</sup>. Os fabricantes de Eno ficaram tão satisfeitos com essa dedicação plena a seu pequeno fetiche que a adotaram como bordão promocional regular. Daí em diante, Eno passou a ser anunciado pelo *slogan*: “Em casa, meu deus do lar, no exterior, meu vade-mécum”.

No encontro colonial, os africanos adotaram uma variedade de estratégias para enfrentar as tentativas coloniais de subavaliar suas economias. Entre essas estratégias, as mais frequentes eram a mímica, a apropriação, a reavaliação e a violência. Os coloniais censuravam rancorosamente o hábito africano de sair com o que não lhes pertencia, hábito que era visto não como uma forma de protesto, nem como uma recusa das noções europeias de propriedade e de valor de troca, mas como uma incapacidade primitiva de compreender o valor de uma economia “racional” de mercado. Barbot, por exemplo, descreve os Ekets como

o mais exasperante dos povos com que tínhamos que lidar [...] O pobre Sawyer teve enormes dificuldades; as pessoas tinham uma ideia de que podiam fazer o que quisessem com o encaregado da fábrica e frequentemente saíam com os bens sem pagar por eles, ao que Sawyer naturalmente se opunha, e isso geralmente acabava em luta livre, e minha gente às vezes levava a pior.<sup>41</sup>

Richards nota como Henry Morton Stanley, igualmente, não podia fazer com que os africanos (que ele via primeiro como carregadores de mercadorias ocidentais) compreendessem que ele dotava os bens que eles carregavam de um valor de troca abstrato à parte de seu valor de uso. Como a esses bens “falta qualquer papel social concreto nos costumes, diretas e tabus de suas vidas tribais, os carregadores estão deixando-os

cair sempre, descartando-os, colocando-os em lugares errados ou indo embora com eles. Indignado, Stanley chama a isso de roubo”<sup>42</sup>.

Desde o início, o fetichismo envolveu uma contestação intercultural vivada de ambiguidade, erros de comunicação e violência. Os coloniais eram propensos a ter ataques de fúria quando os africanos se recusavam a mostrar o devido respeito a suas bandeiras, coroas, a seus mapas, relógios, armas e sabões. Stanley, por exemplo, registra ter executado três carregadores africanos por terem removido rifles, embora admita que os condenados não entendiam o valor dos rifles ou o princípio pelo qual tinham sido condenados à morte<sup>43</sup>. Outros carregadores foram executados por infrações como deixar cair bens nos rios.

Anedotas também revelam quão rapidamente a fúria colonial explodia quando os africanos deixavam de mostrar espanto diante das curranhas bugiangas que os coloniais lhes ofereciam, pois não demorou muito para que a curiosidade e a tolerância dos não europeus virasse derisão e desprezo. Na Austrália, Cook censurava a ingrata recusa dos habitantes locais em reconhecerem o valor das bugiangas que lhes trouxera: “Alguns dos nativos não abriam mão de um porco, a menos que recebessem um machado em troca; mas pregos e contas e outras coisas, durante nossas viagens anteriores, tinham tanta circulação na ilha, eram agora tão desprezados que poucos se dignavam até mesmo a olhar para eles”<sup>44</sup>.

De Bougainville também lembra como um nativo das Molucas, quando recebia “um lenço, um espelho ou outra quinquilharia [...] riria dos presentes e não os admirava. Ele parecia conhecer os europeus”<sup>45</sup>. Como observa Simpson: “O lenço é um atributo da ‘civilização’, uma ferramenta para fazer desaparecer o desagradável suor da testa, a descar-

42. Richards, *The Commodity Culture*..., p. 125.

43. *Ibidem*.

44. James Cook, *A Voyage to the Pacific Ocean, Undertaken by the Command of His Majesty, for Making Discoveries in the Northern Hemisphere* (Londres: James Cook, 1784, vol. 2), p. 10.

45. Lewis de Bougainville, *A Voyage Round the World, Performed by the Order of His Most Christian Majesty, in the Years 1766, 1767, 1768 e 1769*, trad. John Reinhold Forster (Londres, 1772), p. 360.

40. *Idem*, op. cit., p. 99.

41. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 594.

## A família branca do homem

### O discurso colonial e a reinvenção do patriarcado

ga nasal dos climas frios e talvez as lágrimas da emoção excessiva". O lenço branco também era (como as luvas brancas) o ícone vitoriano da pureza doméstica e do apagamento dos sinais do trabalho. A recusa do molucano ao lenço e ao espelho exprimia uma franca recusa a dois dos principais ícones do consumismo vitoriano de classe média<sup>46</sup>.

Em alguns casos, formas elaboradas de mímica foram criadas pelos africanos para manter o controle do comércio. Como observaram os Comaroff, os Tlhaping, os Tswana do sul, tendo obtido contas para si mesmos, tentaram impedir os europeus de aventurarem-se mais para o interior, fazendo a mímica dos estereótipos europeus da selvageria negra e retratando seus vizinhos como "homens de hábitos ferozes", bárbaros demais para misturarem-se com eles<sup>47</sup>.

Na zona imperial contestada, fetiches encarnavam conflitos no domínio do valor e eram eloquentes de uma recusa africana contínua a aceitar as mercadorias europeias e os rituais de limites nos termos dos coloniais. A saga do sabão e o culto da domesticidade demonstram vividamente que o fetichismo não era original nem do capitalismo industrial nem das economias pré-coloniais, mas era desde o início a encarnação e marca de um encontro incongruente e violento.

46. Barbot admite que os africanos da costa ocidental "soferam com tanta frequência impositões dos europeus, que, em eras anteriores, não tiveram escrúpulos em enganá-los na qualidade, no peso e nas medidas dos bens que, no princípio, recebiam contentes, porque, diziam, nunca passaria por seus pensamentos que os homens brancos [...] eram baixos a ponto de abusar de sua credulidade [...] e examinavam peça por peça e muito de perto toda nossa mercadoria". Não demorou muito para que os africanos inventassem seus próprios subterfúgios para enganar os europeus e ganhar na troca. Pelo relato de Barbot, eles enchiam com madeira pela metade os barris de óleo, acrescentavam água e ervas ao óleo, para que fermentasse e, assim, enchiam os barris com a metade do óleo. Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 582.

47. Jean e John L. Comaroff, *Of Revelation and Revolution...*, p. 166.

Até os anos 1860, a África do Sul era, do ponto de vista imperial, um posto remoto de escassa atração. Em 1867, porém, uma criança africaner encontrou por acaso o primeiro diamante sul-africano. A descoberta dos campos de diamante levou de uma só vez "essa região das mais esmagadas" para o turbilhão do moderno capitalismo imperial e "uma terra que assistira a navios cheios de imigrantes para a Austrália e a Nova Zelândia, que a deixavam de lado, via levadas de homens caírem em suas ondas, atravessando o país para as minas"<sup>1</sup>.

Entre os recém-chegados estava Henry Rider Haggard, um obscuro jovem de 19 anos que, após alguns anos de pouco notáveis serviços na administração colonial, voltou à Grã-Bretanha para tornar-se o novelista de mais espetacular sucesso de seu tempo<sup>2</sup>. Em 1885, poucos meses depois da divisão da África entre os "senhores da humanidade" em Berlim, Haggard publicou *As minas do rei Salomão*, vendendo instantanea-

1. C. W. De Kiewit, *A History of South Africa: Social and Economic* (Londres: Oxford University Press, 1941), p. 119.

2. Haggard estve na África do Sul de 1875 a 1881. Em 1876 ele levantou pessoalmente a bandeira britânica sobre o rebelado Transvaal.