

Anne
McClintock

Gêneros & Feminismos

crônica das ligações perigosas entre gênero, deram forma ao imperialismo britânico e à montagem. Cobrindo o século entre a Grã-Bretanha e a luta pelo poder na África do Sul, o livro explora a relação entre raça e sexualidade, fetichismo e violência, domesticidade e mercado imperial, a construção do gênero sobre o nacionalismo nas zonas de poder imperial e anti-imperial. Nas décadas pós-coloniais, psicanalíticas e socialistas, argumenta que as categorias de gênero, raça e sexualidade, em isolamento, mas surgem em relação umas às outras, baseando-se em diversas formas culturais — literatura, música, pintura, cinema, fotografia, publicidade, jornalismo, poesia, história oral e o cotidiano —, o livro examina o papel da cultura não só como uma poética da ambivalência, mas também como uma política da violência. Rejeitando as posições binárias entre eu e outro, homem e mulher, o livro desafia as posições colonizadora e colonizada, Anne McClintock oferece uma compreensão mais complexa e nuancada das relações de poder e identidade sociais.

COURO IMPERIAL

RAÇA, GÊNERO E SEXUALIDADE NO EMBATE COLONIAL



Anne McClintock

COURO IMPERIAL

EDIT
UNIC

ISBN 978-85-268-0893-5
000 11 100 1000000 000 000 000

Anne McClintock

Couro imperial

RAÇA, GÊNERO E SEXUALIDADE
NO EMBATE COLONIAL

TRADUÇÃO

Plínio Dentzien



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

FERNANDO FERREIRA COSTA

Coordenador Geral da Universidade
EDGAR SALVADORI DE DECCA



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

EDITORA UNICAMP

Gêneros & Feminismos

FICHA CATALOGráfICA ELABORADA PELO
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

M32c

McClintock, 1994*

Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial / Anne McClintock;
tradução: Plínio Dentzien. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

1. Comportamento sexual – Grã-Bretanha – Colônias – História. 2. Relações homem-
mulher – Grã-Bretanha – História – Séc. XIX. 3. Papel sexual – Grã-Bretanha – Colô-
nias – História. 4. Grã-Bretanha – Colônias – Relações raciais. I. Título.

ISBN 978-85-268-0893-5

CDD 301.41
301.451

Índices para catálogo sistemático:

1. Comportamento sexual – Grã-Bretanha – Colônias – História 301.41
2. Relações homem-mulher – Grã-Bretanha – História – Séc. XIX 301.41
3. Papel sexual – Grã-Bretanha – Colônias – História 301.41
4. Grã-Bretanha – Colônias – Relações raciais 301.451

Título Original: *Imperial Leather: race, gender and sexuality in the colonial context*

Copyright © 1995 by Routledge, Inc.

Todos os direitos reservados.

Tradução autorizada da edição em língua inglesa publicada por Routledge,
parte do Taylor & Francis Group LLC

Copyright © 2010 by Editora da Unicamp

Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada, armazenada em
sistema eletrônico, fotocopiada, reproduzida por meios mecânicos
ou outros quaisquer sem autorização prévia do editor.

Editora da Unicamp
Rua Caio Graco Prado, 50 – Campus Unicamp
CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil
Tel./Fax: (19) 3531-7718/7728
www.editora.unicamp.br – vendas@editora.unicamp.br

A coleção Gêneros & Feminismos foi criada pela equipe de pesquisa-
dores do Pagu-Núcleo de Estudos de Gênero da Unicamp e recebe o
apoio da Editora da Unicamp. Voltada para a divulgação de obras im-
portantes da história do feminismo e da área de estudos de gênero, no
país e no exterior, pretende ser uma fonte de referência importante para
os pesquisadores dessa área em nosso país.

9. "Azikveleva" (não vamos embarcar) — Resistência cultural nas décadas desperadas479

10. Adeus ao paraíso futuro — Nacionalismo, género e raça.....517

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 Frederiekse

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 Kukuanaaland, em algum lugar do sul da África (Figura 1A)¹. 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 "lasca 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", Gagoon.

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).

a coleção a partir pelo contexto, não entender
da sociedade ao período, mas a história D
15

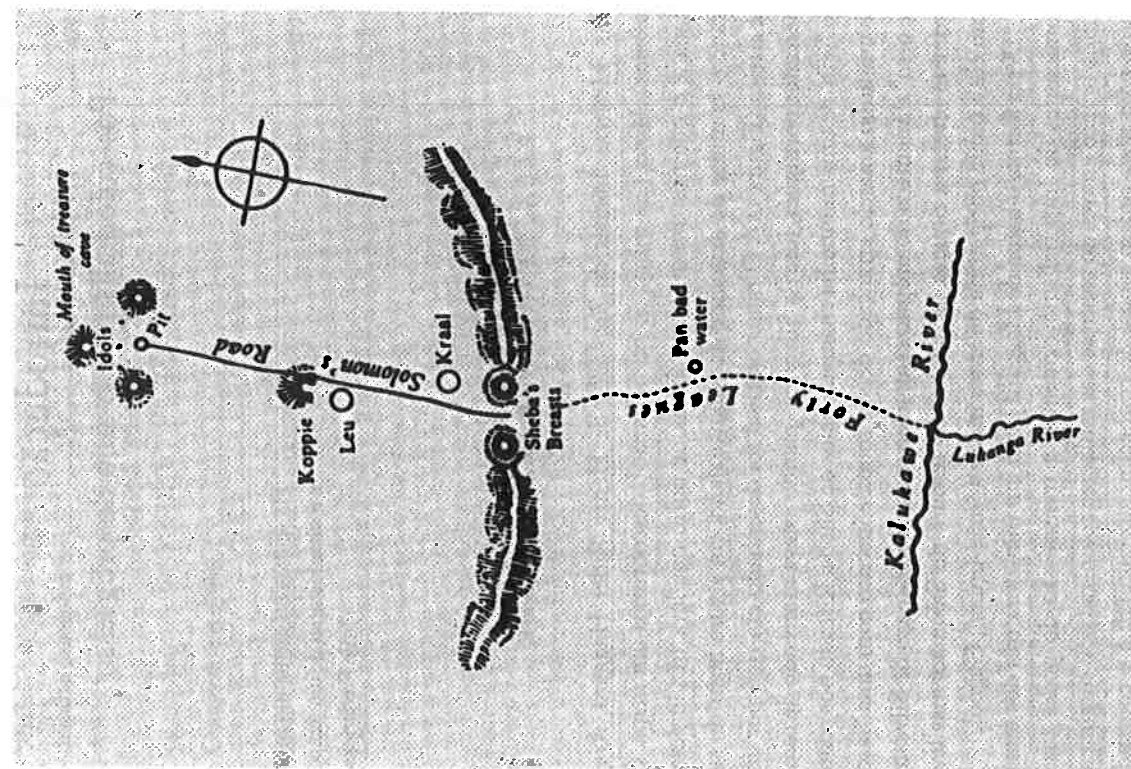


Figura 1A - A situação da terra.
Esboço do mapa da rota para as minas do rei Salomão.

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 patrimônio 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 (congelado) seio é vingada, e a herança patrilinear 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 subjacente 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 *koppie* 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”.³ Esse escuro triângulo ao mesmo tempo aponta para as entradas de duas passagens proibidas e as oculta: 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.

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 "razão" 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 patriarado 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 inversa representada por seu outro lado reprimido. Se nos alinharmos com a autoidade masculina da página impressa, com os pontos da bússola colonial e com os rótulos 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. *mas não esqueça de lembrar de dar o nome?*

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.

Audre 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 fálca 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

gênero — sexualidade

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 tema⁴. 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*. Edward Said, *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).

gênero, negros, judeus — nem os dominantes

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 maneira⁵. O imperialismo europeu foi, desde o começo, um encontro violento com hierarquias preexistentes de poder que tomou forma não como um desdobramento 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, serventes 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 império⁶.

por das?

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); Delia Jarrett Macaulay, "Black Women's History", trabalho apresentado à Women's History Conference, Londres, jul., 1991; Nancy Halfkin 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. Fosse 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 hospitais 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 evadida 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 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, *Maids and Madams* (Johannesburgo: Ravan Press, 1980); Jean Comaroff e John Comaroff, "Christianity and Colonialism in South Africa", *American Ethnologist* 13 (1986), pp. 1-22; Beverley Garrell, "Colonial Wives: Villains or Victims?", in Hillary 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).

ref? Rel. J. J. J. J.

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 pátina 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 "escrevem sua *heretória* 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 alianças⁹. 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"¹⁰.

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; Marnae 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"¹¹. A diferença de Catherine MacKinnon — para quem "a sexualidade está para o feminismo como o trabalho está para o marxismo" —, argumento 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 se tende a "representar a diferença sexual como natural e fixa — uma feminilidade constante e transistórica numa luta tornada libidinal com uma masculinidade universal igualmente 'lada'"¹².

Michel Foucault argumenta que, no século XIX, a ideia de sexualidade deu uma unidade fictícia a um conjunto de "elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres"¹³. A unidade fictícia da sexualidade, diz ele, se tornou "um princípio causal, um significado

on Women in Algeria", *Feminist Studies* 14, 3 (1988), pp. 81-107; e Gayatri Chakravorty Spivak, "French Feminism in the International Frame", in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (Nova York: Methuen, 1987). Ver também Spivak, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Sarah Harasym, org. (Nova York: Routledge, 1990), e o número especial sobre "Feminism and the Critique of Colonial Discourse", *Inscriptions* 3/4 (1988). Para uma análise mais geral das mulheres brancas e o racismo, ver Vron Ware, *Beyond the Pale: White Women, Racism and History* (Londres: Verso, 1992).

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.

onipresente, um segredo a ser descoberto em todo lugar: o sexo foi, assim, capaz de funcionar como um significante universal e como um significado universal"¹⁴. 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 obliquo de bell hooks: "uma mudança de direção que seria verdadeiramente descolada seria a produção de um discurso sobre raça que interrogasse a brancura"¹⁵. A invenção da brancura, aqui, não é a norma invisível, mas o problema a ser investigado¹⁶.

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"¹⁷. 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 brancura como etnia, ver Catherine Hall, *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History* (Cambridge: Polity Press, 1992).

17. Norman Harris, "Who's Zoomin' Who? The New Black Formalism", *The Journal of Modern 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. Duas 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, *Figures in Black: Words, Signs and the "Racial" Self* (Oxford: 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 britânico, 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 Pratiha Parmar, "Black Feminism: The Politics of Articulation", in Rutherford, *Identity*, pp. 101-26. Sobre raça como categoria, ver Paul Gilroy, *There Ain't No*

gênero nos e os sinônimos de mulher
no e a brancura no e os sinônimos de negro e colonizado

segundo o qual "a polarização entre teorias essencialistas e antiessencialistas da identidade negra não ajuda mais"¹⁸. Explorar a instabilidade histórica do discurso sobre a raça — abraçando, 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 terríveis¹⁹. Ao contrário, é precisamente a invenção de hierarquias históricas que torna mais urgente a atenção ao poder e à violência sociais.

Couro 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.

Couro 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 Yuval-Davis, "Contextualizing Feminism: Gender, Ethnic and Class Divisions", *Feminist Review* 15 (Inverno, 1982).

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 tropo 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 sobredeterminadas 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 noutro espaço negro — uma lembrança dos curadores, ainda que fugaz, de Frantz Fanon: "O nativo é um ser sitiado"²⁰. 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.

gênero, raça e classe como identidades?
categorias?
27
forma de

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 transcultural²¹.

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 (tropo 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 história primitiva, privada de linguagem e de luz, através dos estágios épicos do colonialismo, pós-colonialismo e hibridez iluminada. 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. Folheto da mostra, "The Hybrid State Exhibit", Exit Art, 578 Broadway, Nova York (2 nov.-14 dez., 1991).

dos estágios históricos de estatura decrescente até a trópega 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 pégada do próprio Deus"²². 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"²³.

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 tropo 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 nuançado, 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 hibridiz, 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.

O prefixo "pós", ademais, reduz a cultura dos povos além do colonialismo ao tempo preposicional. O termo confere ao colonialismo o presépio 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. Folheando 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"²⁴.

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 política²⁵. 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 falô", "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 naquela "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"²⁶. 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 feticista de cruciais distinções internacionais que são es-

24. Sara Suleri, apud Appiah, *In My Father's House...*, p. 233.

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 Canonicities 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.

cassamente entendidas e inadequadamente teorizadas. Além disso, os autores decidem, idiossincriticamente, 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 antes²⁷. 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 discontinuidades 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* 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, puramente 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 Havai? 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 opondo-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 muito²⁸. 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 *gula* 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 West* (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 prematuramente celebratório e ofusca 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 calçaram 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 neo-colonial 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"²⁹. 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"³⁰. A sexualidade como tropo 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 masculinas³¹. Mas, ao ver a sexualidade apenas como uma metáfora, corre-se o risco de evitar o gênero como dinâmica constitutiva

não
aproxima
gênero
de
sexual-
dade
agui?
mas
e qual
de gênero

uma um a outra pária?

29. Edward Said, *Orientalism*, p. 6.

30. Idem, op. cit., p. 207.

31. Eve Kosofsky Sedgwick, *Between Men: English Literature and Male Homosocial 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* mascateiam 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 do plantações de café, matando leões e rasgando os céus coloniais em aeroplanos — uma falsa comercialização da "liberação" 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 intrinsecavam 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 sobre-determinações do poder, pois acredito que é na encruzilhada das contradições que as estratégias de mudança podem ser encontradas.

de uma a relação entre gênero e poder

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 raiva, 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 (híbrida, 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 tradição 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".³² Como o vejo, o poder imperial surgiu de uma constelação de processos, tornando 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.), *Views 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, 1963), 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”³³. 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 Estado³⁴. 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”³⁵. 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 história, 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 coletivos de mulheres e homens

enquanto categorias de identidade foram construídos”³⁶. Em outras palavras, a história 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 panóptico 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 estratégicas da recusa, da negociação e da transformação que foram lançadas na resistência ao empreendimento 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.

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.

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 — motivado, seletivo e de oposição — tanto com as narrativas imperiais 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

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 média⁴⁶.

Em alguns casos, formas elaboradas de mimica foram criadas pelos africanos para manter o controle do comércio. Como observaram os Comaroff, os Tswana do sul, tendo obtido contas para si mesmos, tentaram impedir os europeus de aventurarem-se mais para o interior, fazendo a mimica dos estereótipos europeus da selvageria negra e retratando seus vizinhos como "homens de hábitos ferozes", bárbaros demais para misturarem-se com eles⁴⁷.

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 "sofreram com tanta frequência imposições 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.

A família branca do homem

O discurso colonial e a reinvenção do patriarcado

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 es-tagnadas" 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 levar de homens caírem em suas ondas, atravessando o país para as minas"¹.

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 novê-lista de mais espetacular sucesso de seu tempo². 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 Kiewiet, *A History of South Africa: Social and Economic* (Londres: Oxford University Press, 1941), p. 119.
2. Haggard esteve na África do Sul de 1875 a 1881. Em 1876 ele levantou pessoalmente a bandeira britânica sobre o rebelado Transvaal.

mente mais que todos os seus contemporâneos³. *She* apareceu logo depois, em 1887, em meio a uma turbulenta fanfarrada de aplausos. Quase da noite para o dia, o jovem obscuro se tornara autor de incomparável sucesso e renome⁴.

As minas do rei Salomão lidava intimamente com eventos na África do Sul depois da descoberta dos diamantes e, depois, do ouro: especificamente do reordenamento da sexualidade das mulheres e do trabalho na África e da derivação do trabalho masculino negro para as minas. A história ilumina não só as relações entre a metrópole imperial e as colônias, mas também a reformulação das relações de gênero na África do Sul, quando o capitalismo nascente penetrava a região e perturbava relações de poder já contestadas dentro dos assentamentos. A despeito do recente reconhecimento de que alguns dos conflitos mais importantes do século XIX ocorreram sobre a economia dos assentamentos africanos; em sua maior parte a história do trabalho feminino e da resistência das mulheres foi relegada às laterais da história. Como as mulheres eram as principais fazendeiras, elas eram as principais produtoras da vida, do trabalho e da comida na era pré-colonial⁵. Seu trabalho era, assim, isoladamente, o recurso mais valorizado no país, afora a própria terra. No entanto, sabemos muito pouco sobre como as sociedades pré-coloniais foram capazes de subordinar o trabalho feminino e igualmente pouco sobre as mudanças decorrentes, nessas sociedades, da conquista colonial e da penetração do capital mercantil e minerador.

3. Henry Rider Haggard, *King Solomon's Mines* (Londres: Signet, 1965). As referências adicionais a essa edição são citadas no texto pelo número da página.

4. *King Solomon's Mines* foi reimpresso quatro vezes nos primeiros três meses, vendeu 31 mil cópias no primeiro ano e nunca ficou fora do mercado desde sua publicação. *She* também foi um *best-seller* instantâneo e foi traduzido para mais de 20 línguas, tendo-se tornado diversos filmes e peças de teatro e uma ópera. Também não ficou fora de mercado na Grã-Bretanha no século passado. Ella Shohat discute as versões cinematográficas dos dois romances em "Gender and the Culture of Empire: Toward a Feminist Ethnography of the Cinema", *Quarterly Review of Film and Video* 13, 1-3 (Primavera, 1991), pp. 45-84.

5. Ver Jeff Guy, "Gender Oppression in Southern African Precapitalist Societies", in Cheryl Walker (org.), *Women and Gender in Southern Africa to 1945* (Londres: David Philip, 1990), pp. 33-47.

As minas do rei Salomão oferece um olhar pouco usual sobre algumas dinâmicas fundamentais daquele conflito. A novela era em parte uma tentativa de negociar contradições no esforço colonial de disciplinar a sexualidade e o trabalho feminino, tanto na metrópole europeia quanto nas colônias. Os conflitos entre o poder gerador masculino e feminino e entre domesticidade e imperialismo eram não só temas obsessivos da obra de Haggard, mas também as preocupações dominantes de seu tempo. Boa parte do fascínio da escrita de Haggard para os homens vitoriosos era que ele exibia seus fantasmas do poder patriarcal na arena do império, evocando, assim, a relação espontânea entre o poder da classe média e da alta classe média na metrópole e o controle do trabalho feminino negro nas colônias. Desse modo, *As minas do rei Salomão* torna-se mais do que uma curiosidade vitoriana; em lugar disso, traz para a luz algumas das contradições fundamentais do projeto imperial e também das tentativas africanas de resistir a ele.

No que segue, exploro como Haggard — como membro da administração colonial e como escritor — procurou resolver essas contradições numa narrativa que assume a forma de uma jornada, começando com uma mitologia de degeneração de raça e gênero, reinventando a Família do Homem no berço do império, e culminando na regeneração da autoidade do pai branco sob a forma histórica do cavaleiro da alta classe média inglesa. Em outras palavras, exploro o reordenamento do trabalho negro e da família negra e argumento que esse reordenamento foi legitimado por dois discursos principais da época: o discurso do progresso e da degeneração; e a tradição inventada do pai branco à testa da global Família do Homem. É crucial, porém, que esses discursos não sejam vistos como imposições monolíticas sobre um povo infeliz. Ainda menos como meros reflexos funcionais das necessidades coloniais do Estado. Antes, os próprios discursos foram a todo momento competições pelo poder social — tanto formado pelas respostas africanas ao Estado usurpador quanto como produto do poder colonial.

A DECADÊNCIA DA FAMÍLIA DO HOMEM

Uma narrativa biográfica

Haggard nasceu em 1856, num dos poucos roteiros escritos para um homem de sua classe. Filho de uma mãe colonial criada na Índia britânica e de um conservador de Norfolk, da nobreza rural, sua vida e obra tomam forma significativa a partir das contradições incorporadas em seus pais: o enfraquecimento da antiga hierarquia do campo com o deslocamento do poder nacional para o setor manufatureiro e a ascensão do novo imperialismo. Chegou à idade adulta durante a grande depressão dos anos 1870 — era que viu as calamidades da pobreza industrial e a megalomania do novo imperialismo. Suspenso entre uma classe em declínio e o imperialismo ascendente, Haggard estava, sob muitos aspectos, especialmente bem colocado para produzir, como produziu, as narrativas de degeneração e regeneração masculina que viriam a se tornar os romances mais lidos de seu tempo.

“Conservador ao extremo”, o pai de Haggard, o *squire* William Mey-bohm Haggard, “reinava em Bradenham como um rei”, vivendo da terra à moda patriarcal da antiga hierarquia — o último de sua família a assim viver.⁶ Haggard herdou do pai seu próprio “senso dinástico”: “deixar um filho e terras para que ele herdasse, perpetuar seu nome eram suas fortes predisposições”. Mas as relações entre a geração, o nome e a herança de terra entre os membros do sexo masculino eram particularmente aborrecidas para Haggard — aborrecimento que ele compartilhava com toda uma geração de homens de alta classe média no período vitoriano tardio. Haggard era um dos filhos mais jovens, deserdado da posição patriarcal pelas rígidas leis da primogenitura. Seu próprio filho, Jock, viria a morrer na juventude, para tristeza do pai. Haggard começou a escrever nos anos 1880, quando a ideia das origens paternas — instituindo o poder masculino no topo da família — se tornava cada vez mais problemática. Fervente adepto das ambições dinásticas de sua família e de sua

6. Henry Rider Haggard, *Days of My Life* (Londres: Longmans Green & Co., 1926), p. 24.

7. Lillias Rider Haggard, *The Cloak That I Left* (Londres: Hodder & Stoughton, 1937), p. 16.

classe, mas frustrado nessas ambições pela mudança histórica, Haggard consolou-se com o único recurso de que dispunha um homem de sua geração: jogar com os anacrônicos fantasmas de poder patriarcal de classe na arena do império. Poderíamos chamar o projeto que consumiu sua vida e obra de restauração do pai e da Família do Homem.

A poética da autoria masculina não é só uma poética da criatividade, mas uma poética da posse e do controle sobre a questão da posteridade. Ela envolve a produção de uma hierarquia de poder. No caso de Haggard, a constelação de imagens de paternidade, sucessão e hierarquia que informa a ideia de autoria era particularmente complicada e sugestiva. Frustrado em suas ambições como filho e como pai, tornou-se um “acumulador” e “fundador”, ao perfilhar um espantoso corpo de letras — 42 romances, 12 novelas, 10 obras de não ficção e uma autobiografia em dois volumes. Teve, assim, sucesso na perpetuação do nome masculino da família — não pelo meio da terra ou da sucessão de herdeiros masculinos, mas pela autoria. “É por isso que eu serei lembrado”, declarou Haggard.⁸ Surge, então, uma anomalia. Acontece que ele derivou seu talento literário e, portanto, sua capacidade de propagar o sobrenome masculino, não de seu pai, mas de sua mãe. Segundo seu próprio relato, sua mãe, Ella Doveton Haggard, “tinha consideráveis dons para uma carreira literária [...] Se as circunstâncias tivessem permitido, estou seguro de que teria feito seu nome”. Contudo, acrescentou com aprovação, sua vida foi “toda amor e autossacrifício”.⁹ Foi, portanto, adequado que Haggard expiasse a culpa que certamente sentia por usurpar sua autoridade geradora publicando, um ano depois da morte da mãe, um volume em memória de sua obra intitulado *A vida e sua autora*. Em suma, a autoridade e continuidade do sobrenome familiar masculino e a herança masculina da propriedade foram garantidas a expensas da repressão: a repressão da mãe como fonte de vida e autoridade.

A ansiedade quase patológica de Haggard em relação à autoridade geradora feminina está subjacente à maior parte de sua obra. Mas pare-

8. Henry Rider Haggard, *Days of My Life*, p. 64.

9. Idem, op. cit., p. 46.

ce ter derivado muito de sua intensidade tanto de contradições de classe quanto das de gênero. Sabemos que Haggard lembrava que uma babá inescrupulosa costumava aterrizá-lo para que lhe obedecesse usando uma “infame boneca de trapo” de “aspecto horrível,” olhos de botão e cabelo de lã preta — as ansiedades raciais são também claras¹⁰. Haggard chamava a boneca de “Aquela a que se deve obedecer”, e esse símbolo fetiche de autoridade sinistra e inexplicável, feminina e de classe trabalhadora, o assombraria até ele ser compelido a proteger-se com um ato de exorcismo ideológico em *Sbe*.

De fato, Graham Greene lembra que foi *As minas do rei Salomão* que o levou, aos 19 anos, a estudar a lista de indicações do *Colonial Office* e a envolver-se no serviço colonial. Lembrando essa influência, ele retoma a paranoia que cobre a figura de Gagoool: “Não esperava ela por mim nos sonhos toda noite, na passagem pelo armário de roupas, perto da porta do berçário?” Foi o “incurável fascínio” de Gagoool, seu crânio nu e amarelado e seu escalpo enrugado que o atraiu a Serra Leoa, e que ele lembra quando cai com febre na Libéria.

A espantosa popularidade de *As minas do rei Salomão* levou Sandra Gilbert a perguntar: “O que, afinal, preocupava tanto Rider Haggard a ponto de levá-lo a criar essa fantasia extraordinariamente complexa sobre Ela e seu Reino em apenas seis semanas vulcânicas? Por que milhares e milhares de ingleses respondem a essa estória que parece um sonho d’Ela com tanto fervor como se narrasse os próprios sonhos deles?”¹¹ Se, como afirma Gilbert, o carisma do livro vinha de sua exploração de três preocupações do século XIX — a “Nova Mulher”, o Egito e o espiritismo —, certamente muito da compulsão de Haggard para criar sua “afirmação cerimonial da autoridade fálica” também derivava de sua incapacidade de resolver uma contradição que marcou sua época e sua classe: a presença, dentro da família, da trabalhadora doméstica¹².

10. Idem, op. cit., p. 56.

11. Sandra Gilbert, “Rider Haggard’s Heart of Darkness”, *Partisan Review* 3 (1983), p. 1.

12. Idem, op. cit., p. 44.

Pelo menos uma das dinâmicas subjacentes ao medo que Haggard tem da autoridade geradora feminina derivava de sua incapacidade de resolver a duplicação de classe e de gênero que formava a família de alta classe média. Para Haggard, assim como para muitos outros, as contradições entre a ideologia do ócio feminino e a realidade do trabalho manual feminino, entre o trabalho doméstico pago e o não pago, entre a sexualidade da “madona” de porcelana de Dresden e a “puta” da classe trabalhadora, entre a invenção da inferioridade feminina e a experiência do poder feminino, estavam mais vívida e perigosamente encarnadas na presença viva, dentro da família de alta classe média, da criada doméstica. *As minas do rei Salomão* foi, em grande parte, sugiro, uma tentativa de resolver a duplicação de classe e de gênero na metrópole, estabelecida pelos conflitos sobre o trabalho e a sexualidade feminina nas colônias.

DEGENERAÇÃO

A crise das origens

Haggard partilhava, com sua cultura vitoriana de alta classe média, de uma preocupação de intensidade incomum com as origens. Mas, para evidente desconforto de sua filha e biógrafa, a linhagem familiar registrada não parecia inteiramente “sadia”. O “malfadado sangue” de sua bisavó judia-russa tinha transmitido à linhagem de Haggard “mais que um traço de instabilidade mental”¹³. A “falha de sangue” judia, feminina, era denunciada nos estigmas do nariz comprido, das maçãs do rosto altas e dos olhos puxados — lembretes herdados da debilidade que fluía nas veias da família¹⁴. Mas se a “mancha no sangue” era evocada dentro de uma bem estabelecida poética da raça e da degeneração, os registros familiares também sugerem que a ansiedade subjacente à reputação de infância de Haggard como um tolo degenerado era mais uma ansiedade propriamente de classe.

13. Lilius Rider Haggard, *The Clock That I Left*, p. 24.

14. Idem, op. cit., p. 25.

Chegando em oitavo lugar entre dez crianças e atingindo a adolescência no momento da queda no valor da terra, Haggard era, aos olhos da sua família, o emblema vivo da possível decadência anunciada pelo sangue ruim. O pai de Haggard desprezava amargamente o filho mais jovem como “apto somente a ser um verdureiro” e previa que sua obtusidade mental encontraria melhor situação entre as ordens mais baixas¹⁵. Diante dos decadentes recursos da família e em vista da falta de perspectivas de Haggard, próximo do fim de uma robusta fila de meninos, o pai resolveu que Haggard, o único dos sete filhos, não receberia uma educação em escola pública. Ele foi, em lugar disso, mandado para a *Ipswich Grammar School*, depois para um tutor em Londres, e então para o preceptor, Scoones. Muito já se disse da precoce degeneração de Haggard — ele mesmo, sua família, seus biógrafos e críticos —, talvez porque a narrativa de sua degeneração precoce se tenha tornado elemento crítico no que acabaria por se tornar um desempenho inegavelmente de sucesso na restauração do *pater familias*. Na época, seu desempenho só poderia ter lugar na arena do império.

Nos debates públicos e políticos do final do século XIX, a superfluidade de homens e mulheres era vista como uma doença e um contágio no corpo político nacional que podia ser contrabalançado pela extração do mau fluido e seu depósito nas colônias. Ao mesmo tempo, boa parte desse interesse na emigração colonial aparecia dentro da imagem da família. Não poucos entre os “problemáticos da sociedade”, como Haggard os chamava, vinham da pequena nobreza decadente e das classes altas. Se J. A. Froude, historiador e ensaísta vitoriano, tinha confiança em que a pequena nobreza como sistema de ordem social, posse da terra e herança patrilinear masculina era “tão segura como a sucessão das estações,” seu discurso em sua defesa, pronunciado diante da Instituição Filosófica em 1876, traía pelo menos uma intuição da calamidade iminente¹⁶. Mas parece que a fé de Froude na segurança da pequena nobreza estava menos na garantia da natureza do que na reconfortante pre-

15. Idem, op. cit., pp. 23, 25-7.

16. J. A. Froude, *Short Studies on Great Subjects* (Londres: Longmans, 1890).

sença das colônias britânicas à espera. Nas colônias, urgia Froude, “está a verdadeira solução para a questão britânica das terras [...] O lar do camponês francês é a França [...] O lar do escocês ou do inglês é o globo inteiro”¹⁷. Como ele via a questão, as antigas ordens patriarcais britânicas podiam ser protegidas do descontentamento civil exportando os descontentes para as colônias:

Vós que estais descontentes com o que chamais de posição dependente em casa, ide para a Austrália, para o Canadá, para a Nova Zelândia ou para a África do Sul. Trabalhai lá para vós mesmos. Amealhai fortuna [...] Voltai, se quiserdes, como homens ricos depois de 20 anos. Comprai propriedade para vós mesmos [...] Povoai essas terras, povoai qualquer parte de qualquer de nossas colônias, a partir dos filhos mais jovens que se queixam de que não há lugar para eles em casa [...] Espalhai-vos lá e em todo lugar. Tomai posse da ilimitada herança que vos aguarda¹⁸.

A relação entre a herança e as colônias não era uma metáfora ociosa, mas traía uma conexão social muito real entre a crise da terra e a solução imperialista.

Nos anais da família Haggard a mancha do sangue da degeneração era vista como se manifestando numa liberdade global de ir e vir — um desvio geográfico. Como filho retardado, Haggard assumiu seu lugar no roteiro vitoriano, escrito para os filhos mais jovens ou menos aquinhoados de boas famílias, para a prole masculina do clero e para os numerosos crescentes de desempregados e dos pobres urbanos. Esses eram os homens que Froude rotulava de “boêmios dos quatro continentes”. Hannah Arendt os chamou de “homens supérfluos” — a mixórdia de homens e mulheres excedentes aos quais a Grã-Bretanha que se industrializava não podia oferecer um lugar.

De fato, Haggard estava destinado a tornar-se um exemplo muito bom da espécie de inglês que Froude urgia que fossem embora e povoa-

17. Idem, op. cit., p. 289.

18. Idem, op. cit., p. 308.

sem a terra. Em 1875, o pai de Haggard escreveu a seu vizinho, Sir Henry Bulwer, recém-indicado vice-governador de Natal e pediu a ele que aceitasse o jovem Haggard em seu serviço. Bulwer concordou, e Haggard, então com 19 anos, partiu, em agosto de 1875, como um obscuro membro da equipe de Bulwer para a Colônia do Cabo.

A REGENERAÇÃO DA FAMÍLIA DO HOMEM

Uma narrativa imperial

Embora Haggard fosse medíocre e deserdado na Grã-Bretanha, assim que pisou em solo sul-africano ascendeu imediatamente à elite branca mais exclusiva da terra. Sua indicação para a administração colonial não era superior à do mordomo da família quase exclusivamente masculina de burocratas brancos em Pietermaritzburg, Natal. Mas como ajudante geral de Sir Henry Bulwer, encarregado de controlar a "política de champagne e xerez" da administração da pequena banda e da cavalaria de Natal, seu prestígio e autoestima aumentaram enormemente¹⁹. Discretamente apoiado no cotovelo da máxima autoridade branca em Natal, ele estava longe do infeliz tonto de Scoones. De fato, um jornal local anunciou a chegada de um "Mr. Waggart" à Cidade do Cabo.

A chegada regeneradora de Haggard à África do Sul é iluminadora a esse respeito, pois a reviravolta em sua carreira encena um momento crítico na cultura vitoriana tardia: a transição, que Said identifica, de filiação para afiliação. A redenção de Haggard no serviço colonial exemplifica vividamente essa transição da filiação fracassada dentro da mansão familiar feudal — essencialmente um fracasso da reprodução de classe — para afiliação à burocracia colonial. Através da afiliação à administração colonial, ele foi explicitamente compensado de sua perda de lugar na família patriarcal proprietária e ganhou ainda um pai substituto na figura de Theophilus Shepstone, administrador de Questões Nativas de Natal. Nesse particular, Haggard era um representante de um mo-

19. Henry Rider Haggard, *Days of My Life*, p. 36.

mento específico na cultura imperial, em que a autoridade quase anacrônica da família feudal em decadência, investida de seus sancionados rituais de ordem e subordinação, era deslocada para as colônias e reinventada dentro da nova ordem da administração colonial.

Esse deslocamento faz surgir um paradoxo. Testemunha-se nas colônias um estranho efeito de sombras do estado da família na Grã-Bretanha. George Orwell alguma vez descreveu acidamente a classe dirigente britânica como "uma família com os membros errados no controle". Apoiado na figura já estabelecida da degeneração orgânica, ele tinha uma visão da Grã-Bretanha dirigida por uma família decrépita de "tios irresponsáveis e tias acamadas"²⁰. No entanto, como nota Williams, o que Orwell lamentava não era tanto a existência de uma família dirigente, mas antes sua decadente capacidade. A imagem da família como modelo da ordem social tinha tanto poder sobre a imaginação de Orwell que ele não podia descartá-la em favor de noções como classe, e só conseguia exprimir seu incômodo em termos de decadência biológica. Ao mesmo tempo, para Orwell, uma família dirigida por tios irresponsáveis e tias acamadas era uma família patológica, pois o pai não era visto em nenhum lugar. Não pareceu digno de nota, tanto para Orwell quanto para Williams, que a imagem também não inclui uma mãe.

Aqui se faz sentir uma relação importante. Orwell via o grupo social de onde vinha, as grandes famílias do serviço do governo, "rebaixadas em importância pelo crescimento da burocracia centralizada e pelas companhias comerciais monopolistas"²¹. O fracasso da ideia de filiação dentro das grandes famílias proprietárias e das do serviço derivava em parte do crescimento da burocracia imperial, que não só usurpou a função social das famílias do serviço, deslocando o poder administrativo para além da rede da família, mas também solapou seriamente a imagem do *pater familias* patriarcal como maior poder originário. Mas, se o po-

20. "George Orwell", in S. Orwell e I. Angus (orgs.), *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell* (Londres: Secker and Warburg, 1968, vol. II), p. 67.

21. Raymond Williams, *George Orwell: A Collection of Critical Essays* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1975), p. 20.

der da burocracia derrubou o patriarca como imagem de poder masculino centralizado e individual, presencia-se nas colônias a reinvenção da tradição da paternidade, deslocada para a burocracia colonial como uma autoridade substituta e restaurada. Em outras palavras, a figura do *pater familias* era mais fortemente abraçada nas colônias no exato momento em que desaparecia da metrópole europeia. A colônia tornou-se a última oportunidade de restaurar a autoridade política da paternidade, e não é, portanto, surpreendente que se encontrem suas expressões mais intensas na administração colonial, o próprio lugar que a ameaçava. Tampouco é surpreendente que a reinvenção do patriarca nas colônias tenha assumido uma forma patológica.

REGENERAÇÃO PATRIARCAL

As minas do rei Salomão

Allan Quatermain — cavaleiro, caçador, negociante, lutador e minerdor (que recebeu, não acidentalmente, o nome de um pai substituto que acolheu Haggard quando jovem) — começou a escrever “a história mais estranha” que conhecia por razões profiláticas, como ato de higiene biológica. Como um maldito leão machucou sua perna, ele está prostrado em Durban com dor e é incapaz de se mover. Escrever o livro aliviará um pouco da frustração de sua impotência — o levará de volta à saúde e à virilidade. Depois, ele o enviará a seu filho, que está estudando num hospital em Londres para ser médico, e é, portanto, obrigado a gastar boa parte do tempo cortando corpos. Quatermain pretende que sua aventura imperial sobre “um pouco de vida nas coisas” para seu menino, Harry, que, como resultado, estará mais apto a seguir a tecnologia da cura, a tarefa da higiene nacional, a restauração da raça. O livro será, assim, uma narrativa tripla da recuperação imperial, abraçando três domínios e movendo-se de um a outro em certa ordem privilegiada: do corpo físico do patriarca branco restaurado nas colônias para o laço familiar com o filho médico na Grã-Bretanha para o corpo político nacional. Ao mesmo tempo, a narrativa revela que a regeneração da Grã-Bretanha na era vitoriana tardia dependia do reordenamento do trabalho nas co-

lônias, nesse caso, a tentativa de reconstrução da nação zulu através do controle da força reprodutiva e de trabalho das mulheres.

A tarefa da restauração patriarcal que motiva a narração da jornada às minas do rei Salomão encontra seu análogo na motivação da própria jornada ficcional. Quatermain, o Capitão Good e Sir Henry Curtis partem para as minas primeiramente para encontrar o irmão mais novo de Sir Henry, Neville. Deixado sem uma profissão e sem dinheiro quando seu pai morreu sem testamento, Neville brigou com seu irmão e partiu para a África do Sul em busca de fortuna — pequena mímica da fuga de muitos da aflição pequena nobreza para as colônias. No fim da novela, Neville é achado na selva, vestido de peles em frangalhos, com a barba crescida e a perna esmagada num acidente — retrato vivo da degeneração e virilidade ferida que se imaginava ameaçar a raça branca quando abandonada por longo tempo na “selva” racial. Assim, tanto no âmbito da narração quanto no da história narrada, o relato é iniciado através de uma dupla crise da sucessão masculina e se completa com a regeneração dos rotos laços familiares, prometendo, assim, a continuidade, por ténue que seja, do patriarcado fundado na terra.

Mas, como sói acontecer, o romance familiar de Haggard sobre pais, filhos e irmãos que se regeneram mutuamente na aventura imperial tem como premissa o reordenamento de outra família: a sucessão da família real *kukuana*. Esse reordenamento requer a morte da “mãe-bruxa” Ga-gool. Só com sua morte o controle feminino da geração será abortado e será restaurado o “legítimo” rei, sob a égide dos regenerados “pais” brancos, que levarão os diamantes para restaurar a pequena nobreza da terra na Grã-Bretanha.

Em *As minas do rei Salomão*, encontramos as duas teorias do desenvolvimento racial humano a que aludi no capítulo 1. Ambas são intimamente dependentes entre si e ambas são elaboradas dentro da metáfora da família. De um lado, a narrativa apresenta a decadência histórica a partir da paternidade branca (“Egípcia”) para uma degenerescência negra primordial encarnada na mãe negra. Do outro, a narrativa apresenta a história do progresso familiar da humanidade desde o “filho” nativo degenerado até o pai branco adulto. Haggard partilhava da noção

popular de que a civilização, enquanto incorporada pelos coloniais, era perigosa para o africano que, “por intelecto e por natureza [...] está uns cinco séculos atrasado [...] Pareceira que a civilização, quando aplicada às raças negras, produz efeitos diametralmente opostos àqueles a que estamos acostumados nas nações brancas: ela rebaixa antes de poder elevar”. E o mais importante, o princípio dinâmico que anima a hierarquia da degeneração da raça e do gênero, transformando uma descrição estática de rebaixamento numa narrativa de progresso histórico, é o princípio da conquista imperial.

A FEMINIZAÇÃO DAS “TERRAS VAZIAS”

A jornada às minas do rei Salomão é uma gênese de ordem racial e sexual. A jornada às origens, como diz Pierre Macherey, “não é um modo de mostrar o absoluto ou o começo, mas um modo de determinar a gênese da ordem, da sucessão”²². Donna Haraway observou que o safari colonial era uma espécie de minissociedade de viagens, um ícone do empreendimento inteiro do imperialismo plenamente expressivo de sua divisão do trabalho racial e sexual²³. É, portanto, adequado que o grupo de Quatermain consista de três cavalheiros brancos; um “cavalheiro” zulu (*keshla* [sic] ou “homem anelado”), que, no entanto, está uns 500 anos atrasado em relação aos brancos; três “meninos” zulus, ainda no estado de “infância” nativa em relação aos brancos; e o racialmente degenerado hotentote, Ventvogel. Assim partimos com a Família do Homem em seu lugar, plenamente expressiva das divisões fixas de classe e raça, com as mulheres inteiramente reprimidas — hierarquia racial adequada para reinventar a gênese da espécie.

Fiel ao tropo do espaço anacrônico, a jornada para o interior, como quase todas as jornadas coloniais, é figurada como uma jornada para

frente no espaço, mas para trás no tempo. À medida que os homens avançam, entram nas perigosas zonas da degeneração racial. Ao entrar nas terras das febres e da mosca tsé-tsé, os homens deixam seus animais doentes e continuam a pé. À beira do escaldante deserto que se estende entre eles e as montanhas azuis de Salomão, atravessam as terras-limite da patologia. Ao pisar no deserto, pisam na zona da pré-história. Sua jornada através da planície sem dono traça uma regressão evolutiva da virilidade adulta para a paisagem primordial de sol e sede, inóspita para tudo, menos para a vida de insetos. Fiéis à narrativa de recapitulação que subjaz à jornada, os homens vão descartando lentamente sua humanidade. O sol suga seu sangue; eles cambaleiam como crianças incapazes de andar e escapam da morte apenas cavando um buraco-útero na terra, onde se enterram.

Ventvogel entra aqui em seu elemento racial próprio. “Como hotentote” e, portanto, intocado pelo sol, seus instintos “alimentados pela selvagem” despertam e ele fareja o ar “como um velho impala macho”. Com exclamações guturais, ele anda em círculos e fareja a “poça de água ruim” (p. 39). Seguindo outra vez a narrativa da recapitulação, a degeneração racial adulta até o estado primitivo do “hotentote” é acompanhada pela degeneração sexual até a condição “feminina,” e ambos os estados são acompanhados pela degeneração linguística a um estado infantil de impotência pré-verbal. Como já vimos no mapa, a “poça de água ruim” representa a cabeça feminina corrompida. Nesse ponto, exatamente no perigoso limiar da raça, o lugar da pré-história se mistura com o lugar feminino. A paisagem fica repentinamente feminizada — o céu se ruboriza como uma moça, a lua se ergue lânguida e, no exato momento em que Ventvogel fareja a água ruim, os homens pousam seus olhos pela primeira vez nos Seios de Sheba.

Aqui, a narrativa pré-escrita da degeneração racial, sexual e linguística é confirmada. A visão das montanhas “correspondendo exatamente aos mamilos de uma mulher”, seus picos nevados “correspondendo exatamente aos mamilos de um seio feminino”, Quatermain mergulha na condição de humanidade reduzida e da degeneração linguística características do estado “hotentote”/feminino. Ele “não pode descrever” o que viu: “Falta-

22. Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978), p. 265.

23. Donna Haraway, *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the World of Modern Science* (Londres: Routledge, 1989), p. 52.

me a linguagem [...] Descrever a grandeza da vista completa é demais para minha capacidade" (pp. 38, 39). Essa crise de representação é um momento ritual na narrativa colonial pela qual a terra colonizada se eleva em toda sua impossibilidade de ser representada, ameaçando desvirilizar o invasor: "Estou impotente mesmo diante de sua memória". Mas isso é um subterfúgio, um fingimento da mesma ordem de escrever "canibais" no mapa colonial, pois Quatermain contém o poder de erupção da fêmea negra inscrevendo-a na narrativa da degeneração racial.

Quando os homens deixam as planícies da pré-história e escalam os Seios de Sheba, a debilidade racial de Ventvogel começa a aparecer. "Como a maioria dos hotentotes", ele não pode resistir ao frio e congela até a morte na caverna no mamilo de Sheba, demonstrando-se inepto para acompanhar os outros homens em sua jornada rumo à restauração da origem paterna. Ao mesmo tempo, sua morte revela uma falha histórica anterior. Na caverna onde Ventvogel morreu, eles encontram, em posição fetal, os restos do esqueleto congelado de um negociante português, José da Silvestre. Esses restos são um memento da inadequação racial e de classe da primeira onda de invasores coloniais nesses lugares e, portanto, da superior aptidão evolutiva da pequena nobreza britânica em relação ao comerciante português. Para inscrever esse momento liminar de sucessão na história, Quatermain toma a "rude pena" de Da Silvestre, o "osso fendido" significando controle e a posse: "Ela está à minha frente quando escrevo — às vezes assino meu nome com ela" (p. 45).

Sobre os Seios de Sheba, os homens voltam à história. Monarcas de tudo o que registram, seu ato proprietário de ver se inscreve na terra²⁴. Deixando Ventvogel e a zona sem língua da pré-história, eles entram novamente na linguagem. Mas esse momento não é um momento de origem, mas antes o começo de um retorno e regressão histórica, pois a jornada já foi feita. Como observou Macherrey, a jornada colonial "não pode ser uma exploração no sentido estrito da palavra, mas apenas o

24. Ver a fina análise de Mary Louise Pratt sobre esse tropo em *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Nova York: Routledge, 1992).

descobrimento, a recuperação de um conhecimento já completo"²⁵. A paisagem diante deles não é originária — não pode encontrar seu princípio de ordem nela mesma. "A paisagem se estendia diante de nós como um mapa", escrito com a história da Europa. Os picos das montanhas são "como os Alpes"; a estrada de Salomão parece de início com "uma espécie de via romana", depois, como são Gotardo, na Suíça. A paisagem não é propriamente africana, porque já está sujeita à conquista. Um dos túneis pelos quais os homens passam é escavado como escultura antiga, "belíssima", e representa uma cena inteira de batalha com um comboio de cativos conduzidos ao longe. Assim, "a jornada [...] é exibida como tendo acontecido inelutavelmente antes... Explorar é seguir, quer dizer, cobrir uma vez mais, sob novas condições, um caminho na realidade já coberto [...] A conquista só é possível porque já foi realizada"²⁶.

As observações de Macherrey são importantes porque, se a narrativa das origens é, em termos próprios, a gênese de uma ordem e de uma hierarquia e, se a ordem que os homens brancos pretendem impor é a da colonização e dos primeiros estágios da acumulação primitiva de capital, então sua conquista só encontra legitimidade em virtude do fato de que a ela já tivera lugar num momento anterior da história. O rei Salomão, que Haggard considerava branco, já tinha provado seu direito de titular do tesouro das minas e já tinha escavado sua estrada na terra. Tudo o que tinha de ser feito para aceder o tesouro era uma demonstração de semelhança *familiar*. Uma poética da herança de sangue tinha de ser escrita e, através dela, os cavaleiros brancos podiam tornar-se herdeiros legítimos das riquezas.

O ESPAÇO ANACRÔNICO

Assim, como a terra em que habitam, descobriu-se que os *kukuanas* não são um povo originário. Eles são o povo de quem o personagem Evans falou: descendentes degenerados de uma antiga civilização "há muito

25. Macherrey, *A theory of Literary Production*, p. 183.

26. *Ibidem*.

tempo caída na barbárie". Seus ancestrais tinham descido das "grandes terras" do norte, identificadas como o Egito pelos traços das "esculturas semelhantes às egípcias" que marcam o terreno como assinaturas. Esse povo original era branco, seguindo a crença popular da época de Haggard de que a civilização egípcia, berço da humanidade, não era realmente africana. Possuidores das artes da mineração, construção de estradas, estatutária e escrita, e do conhecimento do valor dos diamantes, esses nômades construíram uma cidade e puseram a trabalhar a servil raça negra que vivia perto dos campos de diamante. Os *kukuana*s, mistura racial híbrida, estão perdidos na amnésia racial, tendo esquecido suas augustas origens e as artes que fluíram deles e estão agora simplesmente reduzidos à proteção do tesouro e à limpeza das estradas. Mas não estão completamente rebaixados. Fiéis às pseudocientíficas narrativas da raça, as mulheres (tipicamente consideradas os elementos mais "conservadores" retendo os traços ancestrais por mais tempo que os homens) revelam traços fisiológicos eloquentes de sua ancestralidade branca perdida — certa dignidade no porte, seus lábios "não desagradavelmente grossos", seu cabelo "mais cacheado que lanudo", e uma admiração atávica pela "brancura de neve" da pele de Deus (p. 58). Esses traços atávicos de uma raça fundadora superior os elevam, assim somos informados, acima dos zulus de Natal. À diferença dos zulus, que, nos dizem, são um ramo ainda mais degenerado dos *kukuana*s, eles não se instalam próximos do solo, de cócoras, mas sentam-se em bancos, recorrente medida de dignidade racial nas narrativas de viagens da época.

Afirma-se de uma vez a metáfora familiar de recapitulação. O rei Twala descende de um patriarca com o corrupto nome genérico Kafa. Infadoos, irmão do rei Twala, descreve a si mesmo como "quase criança", criança racial privada tanto da memória histórica de seus precursores como do valor dos diamantes e do ouro, que são para ele meras ninharias infantis, "pedras brilhantes, belos brinquedos". Além disso, a família real *kukuana* é ela própria perigosamente degenerada — oferecendo um espetáculo de desordem familiar enlouquecida. Nos traços do rei Twala lê-se a degeneração da raça. Ele é a encarnação negra dos putativos signos da decadência, excessivamente gordo, repulsivamente feio, de nariz

chato, caolho, "cruel e sensual ao máximo" (p. 64). Sua degeneração se manifesta mais claramente em sua sensualidade indiscriminada. É um polígamo. "Marido de mil mulheres", seu acesso a elas é descontrolado; sua família carrega todas as marcas de transgressão e falhas, e a terra geme sob seus "caminhos vermelhos" (pp. 53, 69).

A família real *kukuana* é sob todos os aspectos uma família corrompida. Significativamente, o princípio da desordem da corrupção familiar é feminino. É imediatamente aparente que o reino de Twala é ilegítimo, a corrupção fundada sobre uma presunção feminina — a tentativa da mãe de controlar a questão da geração e da descendência. Nascido como o gêmeo mais fraco, signo de decadência orgânica, aos olhos de Haggard, Twala usurpou o lugar de seu irmão legítimo, com a conivência da mãe. Segundo o conhecimento etnográfico e popular da época, que Haggard certamente conhecia, os *nguni* tinham o hábito de matar o segundo gêmeo a nascer. O que parece ter-se apossado da imaginação de Haggard nesse aspecto era a ameaça que os gêmeos pareciam exercer para a vida do pai. Como observa A. T. Bryant, acreditava-se que "se ambos os gêmeos vivessem, o pai certamente morreria"²⁷. Explica Josiah Tyler: "Se nasciam gêmeos, um era imediatamente destruído para que o pai não morresse"²⁸. "Esse assunto dos gêmeos", como Bryant o chama, servia aos interesses de Haggard como uma perigosa ameaça à continuidade patriarcal. Com a ajuda de Gagool, a *isanusi* (curandeira) e mãe de Twala, Twala assumiu o posto de rei, em flagrante violação dos costumes do povo. Em suma, a interferência feminina na sucessão da herança masculina mergulhara a terra no caos.

A MÃE ARCAICA Abjeção colonial

Não é de surpreender que a *isanusi*, Gagool, represente o nadir da degeneração. A descrição que Haggard faz dela, eloquente de uma profunda

27. A. T. Bryant, *Olden Times in Zululand and Natal* (Londres: Longmans, 1929), p. 640.

28. J. Tyler, *Forty Years Among the Zulus* (Cape Town: Struik, 1971), p. 104.

ansiedade racial e sexual, é um catálogo prático dos estigmas de baixaza associados às mulheres africanas. Gagool é tão velha que quase deixa de ser humana. No entanto, sua idade representa uma regressão, voltando no tempo até um ponto em que o humano se torna bestial. Uma “enrugada figura simiesca”, ela perdeu o porte ereto do adulto e se arrasta em quatro patas. Tudo nela é simiesco: a fenda da boca; o queixo prognata; seu crânio nu, amarelo e projetado; suas profundas rugas amareladas; seus negros olhos cintilantes; suas garras. Sua regressão racial à bestialidade recapitula a regressão familiar à infância: ela “não é maior [...] que uma criança de um ano” (p. 67). A regressão se completa quando, depois de seu anúncio profético da superioridade racial dos brancos, ela cai em espumantes convulsões, a condição de insanidade patológica associada mais de perto às mulheres.

Mas seu conhecimento sobrenatural põe os homens inteiramente sob seu poder. Seu mero toque durante o “farejar das bruxas” é equivalente a uma castração ritual. Uma vez tocado, um homem “enrijeceu os membros como se estivessem paralisados, e seus dedos, dos quais caíra a lança, ficaram moles, como os de um morto recente” (p. 75). Repetida e ritualmente invocada por sua *isanusi* feminina como a “mãe, velha mãe” da terra, ela detém todo o poder de vida e morte. O que parece ter horizado Haggard foram as consequências mortais do poder da geração feminina para os homens. “Qual é o destino do homem nascido de mulher?”, entoa a multidão. “Morte!” é a resposta. Para completar, “ela e só ela conhece o segredo das ‘Três Bruxas’” (p. 113). O último ponto é importante para a clara impressão que dá das fontes sobredeterminadas da profunda ansiedade de Haggard, em que a paranoia psicosssexual, racial e de classe se funde com um conhecimento espontâneo de que o segredo da produção da riqueza mineral na África do Sul e, portanto, da esperança de regeneração da Grã-Bretanha estava, de fato, na geradora força de trabalho das mulheres.

Para Haggard, ademais, o conhecimento sobrenatural de Gagool parece lembrar a autoridade alternativa das médiuns nas sessões londrinas a que assistiu e que o enervaram a ponto de fazê-lo desistir de comparar. Como indica Gilbert, a obscura corrente de misticismo que fluiu ao

longo do ocaso do século XIX, culminando na publicação de *Isis Unveiled* [Isis desvelada], de Madame Blavatsky, reforçava possibilidades intelectuais alternativas de condução e má condução feminina. Não foi por acidente que Haggard encarnou essa terrível possibilidade na *isanusi* africana. Documentos coloniais são eloquentes da dificuldade com que os administradores homens viam as *isanusi* africanas, que eram predominantemente mulheres. *As minas do rei Salomão* é um elaborado esforço paranoico de afastar a mistura da mãe criada da classe trabalhadora e mulher negra, através de uma narrativa disciplinadora da força reprodutiva feminina.

O FETICHISMO DA MERCADORIA E O RITUAL DO NASCIMENTO MASCULINO

Irrompe uma crise sobre a herança na família real, e uma rivalidade de sangue entre irmãos chega ao clímax numa batalha. Revela-se que Umbopa, que apoia sua legitimidade reconhecendo a “paternidade” racial dos ingleses, carrega nas costas a marca de uma cobra, fetiche que indicaria seu direito ao trono. Depois da batalha, os homens brancos acertam a crise de legitimidade com uma cerimônia de posse do monarca, que põe Umbopa à testa da nação sob duas condições: que ele reconheça o patrimônio racial deles nos diamantes e que jure vassalagem a quatro éditos que fundamentalmente restringem o acesso do monarca ao trabalho das mulheres. Antes, Tlwala justificara o sacrifício das mulheres em termos da continuidade da casa masculina: “É assim a profecia de meu povo: ‘Se o rei não oferecer o sacrifício de uma bela jovem no dia da dança das donzelas aos antigos que se sentam e observam das montanhas, ele cairá e, com ele, sua casa’”. Em outras palavras, a casa do pai depende do controle ritual das mulheres; se esse poder for interrompido, e com ele o controle das *isanusi*, o poder do monarca *kukuana* será severamente restrito. A novela conclui com um esforço narrativo extraordinário para legitimar o reordenamento da autoridade geradora na cidade negra e o desvio das riquezas excedentes para os bolsos dos cavaleiros brancos.

Só Gagool conhece a entrada secreta para as minas, imagem psicológica que dispensa comentários. A entrada da estreita passagem é guardada por enormes colossos fenícios nus. Sobre a porta da câmara do tesouro os homens leem seu patrimônio racial, o título para a propriedade dos diamantes: "Paramos e demos estrepitosas gargalhadas sobre as gemas que tinham sido encontradas para nós há milhares de anos e guardadas para nós pelo capataz de Salomão morto há muito tempo [...] Nos as tínhamos" (p. 129). Em outras palavras, o patrimônio é uma herança encontrada com base na semelhança racial de família com os "brancos" egípcios. Não por acaso, o patrimônio está inscrito em hebreu. Haggard partilhava da noção comum de que os "zulus se parecem com os judeus nos costumes". "A origem dos zulus é um mistério, ninguém sabe de onde eles vêm, ou quem foram seus predecessores, mas acredita-se que eles provenham de linhagem árabe, e muitas de suas cerimônias e costumes se parecem com as dos judeus"²⁹. O antissemitismo de Haggard, com sua antipatia pelos capitalistas das minas e sua convicção de que o imperialismo devia ficar nas mãos da nobreza proprietária de terras, colocava os judeus numa região de atraso racial, que eles partilhavam com os zulus. (Em *She* aparecem vários estigmas símiacos que se considerava partilhados entre judeus e africanos). Ao mesmo tempo, o trabalho necessário dos escavadores negros para extrair os diamantes fica invisível. Assim se completa o primeiro princípio de repressão.

Imediatamente depois, a mãe Gagool é esmagada por uma rocha e se afirma um momento ritual na narrativa colonial masculina. Com a morte da mãe, os homens são reduzidos a uma condição de infância. Eles são mergulhados na escuridão e forçados a se arrastar sobre as mãos e os joelhos. "Toda humanidade parecia ter-nos abandonado" (p. 131). O que segue é uma extraordinária fantasia do nascimento masculino, que culmina na regeneração da humanidade branca. Com grande dificuldade, os homens acham a entrada para a passagem de volta da mina. Depois

de horas de trabalho e esforço agonizantes, eles finalmente saem do túnel escuro e tombam de cabeça, cobertos de sangue e lama, gritando de alegria, incapazes de andar, mas banhados na luminosidade rosada do alvorecer.

Há uma nota final a essa estória. Numa explosão de frenesi anal antes de deixar o útero/túmulo, Quatermain enche os bolsos de diamantes — diamantes tão grandes como "ovos de pomba". Esses ovos de pomba são símbolos férteis de duas novas ordens reprodutivas. De acordo com esta narrativa fantasmática de regeneração patriarcal branca, os homens brancos dão à luz a nova ordem econômica do capitalismo imperial minerador, enquanto reprimem o trabalho dos homens negros e ao mesmo tempo põem o processo nas mãos da pequena nobreza. Eles alcançaram uma nova forma de reprodução humana, um nascimento masculino autóctone que anula a mãe. Finalmente, os ovos de pomba se tornam os meios de regenerar a pequena nobreza decadente, pois permitem que Quatermain, como o próprio Haggard, volte à Grã-Bretanha e compre as terras de uma propriedade. Assim, a aventura do capitalismo imperial restaura o cavaleiro com terras à testa da Família do Homem — que continua, no entanto, uma família patológica, pois ainda não admite uma mãe.

Dessa maneira, *As minas do rei Salomão* concebe a reinvenção do patriarcado imperial branco através de uma poética racial e de gênero legitimadora. Inventa um patriarca branco regenerado que institui e controla um rei subserviente e racialmente atrasado, que assegurará a superioridade racial dos brancos e seu título patrimonial aos diamantes. Ele reorganiza a produção e a reprodução dentro da família negra, usurpando o controle ilimitado do chefe sobre a vida e o trabalho das mulheres. E nega violentamente o princípio da força geradora (tanto produtiva quanto reprodutiva) das mulheres negras. Mas esse campeão de vendas vitoriano poderia ficar simplesmente como uma excentricidade ficcional, se não fosse pelo fato de que é sintomático de tendências fundamentais que surgiam na cultura de conquista da época.

29. Rider Haggard, *Cetywayo and His White Neighbours* (Londres: Trubner & Co., 1882), p. 53.

A INVENÇÃO DE TRADIÇÕES

Pais brancos e reis negros

Natal, onde Haggard se achava em 1875, era uma das menos promissoras das colônias britânicas. Sem nenhuma matéria-prima vital para exportar e a centenas de quilômetros dos mercados da Cidade do Cabo, era pobre, isolada e vulnerável. Durante os primeiros anos do século XIX, a área assistira a muita turbulência e desgraça quando chefes locais rivalizavam e se contrapunham por terras e poder, sob a pressão de recursos ambientais que escasseavam. Entre 1816 e 1828, o líder zulu Shaka tinha construído, a partir dos levantes, um formidável reino militar que atraiu para sua órbita muitos clãs menores, destruindo o resto num grande efeito dominó de ruptura (o *mfecane*). Nos anos 1830, pequenos bandos de bôeres nômades invadiram essa zona esvaziada. Os britânicos, contudo, tinham recebido de Shaka a garantia de terras na costa e se erigiram com a perspectiva de que Port Natal caísse nas mãos hostis dos *Voortrekkers* [pioneiros]. Chamaram às pressas tropas do Cabo e arrebataram Natal dos bôeres em 1843. No entanto, os britânicos relutavam em perder os próprios bôeres, pois precisavam assentamentos mais densos para contrabalançar a presença potencialmente esmagadora dos zulus com que lindavam ao norte (fonte primária, com o Zimbábue, da *Kuanaaland* de Haggard). Os britânicos ofereceram aos bôeres enormes fazendas sem consultar os nativos africanos, mas muitos bôeres preferiram viajar para o interior uma vez mais, tornando-se proprietários autônticos ou vendendo suas terras a especuladores. Enormes áreas de terra em Natal eram deixadas incultas e abandonadas, mas fechadas a assentamentos. Este era o paradoxo que assolava os fazendeiros brancos de Natal: escassez de terra num vasto país de milhares de acres e escassez de trabalho numa terra povoada por milhares de africanos.

Depois da descoberta de diamantes em 1867 e de ouro em 1884, o paradoxo se aprofundou, à medida que o trabalho negro partiu para os campos de mineração e melhores salários do interior. Em 1882, Haggard, em seu primeiro texto publicado, *Cetywayo and His White Neighbours* [Cetywayo e seus vizinhos brancos], chamou a esse paradoxo "enigma

não resolvido do futuro, a Questão Nativa³⁰. É esse enigma que *As minas do rei Salomão* tenta resolver, revelando no processo que os problemas da terra e do trabalho estão enraizados na questão fundamental de quem controlaria o trabalho das mulheres — questão debatida em vários níveis: entre mulheres e homens negros dentro das terras zulu, entre os homens negros e entre os colonos brancos e os homens negros.

Muitos dos elementos do drama familiar zulu estão presentes em *As minas do rei Salomão*. Em 1856 tinha estourado uma crise sobre o herdeiro legal do rei zulu, Mpande, luta que prefigurava a crise da sucessão masculina encenada na novela. Como na estória de Haggard, a sangrenta rivalidade entre os filhos de Mpande, Cetshwayo e Mbulazi, atingiu o clímax numa batalha em 1856; o relato da batalha real por uma testemunha ocular forneceu a Haggard muitos dos detalhes que veio a usar na cena da batalha no romance. A descrição que Haggard faz do degeneration do rei usurpador, Twala, evoca as imagens racistas de Cetshwayo como um monstro parecido com um gorila nos jornais populares ilustrados. Tanto no romance quanto em seu correspondente histórico, além disso, os homens brancos interferem na crise da herança masculina e se arrogam os poderes de *patria potestas* branca. Isso lhes confere a autoridade para dar posse àquele que, acreditam, será um monarca negro subterfúcio em termos favoráveis ao Estado colonial.

Na situação histórica, Cetshwayo foi o vencedor e Shepstone visitou a corte zulu para dar-lhe as bênçãos oficiais em 1861. Contudo, em vez das boas vidas adulatorias que esperava, Shepstone, como os heróis de Haggard, escapou da morte por pouco. De qualquer modo, as partes se reconciliaram e, em setembro de 1873, Shepstone encenou uma pomposa cerimônia de reconhecimento da monarquia que só ele mesmo levou a sério. Cetshwayo foi proclamado rei com pompa e cerimônia inventadas por Shepstone especialmente para a ocasião. Shepstone via a si mesmo

30. Idem, op. cit., p. 281. Ver também Jeff Guy, *The Destruction of the Zulu Kingdom* (Johannesburg: Ravan Press, 1982); e H. Slater, "The Changing Pattern of Economic Relations in Rural Natal, 1838-1914," in Shula Marks e A. Atmore (orgs.), *Economy and Society in Pre-Industrial South Africa* (Londres: Longmans, 1980).

grandiosamente “em pé no lugar do pai de Cetshwayo e assim representando a nação” e enunciou quatro artigos que via como necessários para pôr fim à “continua carnificina que obscurece a história de Natal”. Esses artigos são notavelmente semelhantes aos artigos de controle que os heróis de Haggard demandariam em *As minas do rei Salomão*.

Shepstone sentia claramente que tinha sido instituído como pai fundador nominal da nação zulu, e ele mesmo e Haggard fizeram bastante alarde retórico sobre seu novo *status* como pai dos zulus. Todavia, a coroação não foi simplesmente um capricho de Shepstone, mas uma réplica sintomática das tradições inventadas de posse monárquica que os coloniais encenavam por toda a África britânica. No que Terence Ranger chamou de “tradição inventada da Monarquia imperial” os colonos — na falta de um corpo único de ritual legitimador — ofereceram aos africanos uma fantástica momice de realze de veludos e lantejoulas que tinha escassa semelhança com a realidade política da monarquia britânica³¹. Na Grã-Bretanha, o monarca tinha-se reduzido a uma figura cerimonial. Os centros de poder político estavam alhures, nos escritórios dos magnatas industriais, nos corredores do parlamento, nos estaleiros e usinas. Nas colônias africanas, a figura do rei se pôs de pé e passou outra vez pelo exterior. A ideologia anacrônica da monarquia imperial tornou-se um amplo culto administrativo, cheio de invenção e vaidade, das quais a coroação de Cetshwayo por Shepstone (como a de Umbopa por Haggard) era sintomática.

Ranger apela para “a ‘teologia’ de uma monarquia onisciente, onipotente e onipresente [...] representada para os africanos como quase o único ingrediente da ideologia imperial”³². Ele negligencia, assim, aque-

31. Terence Ranger, “The Invention of Tradition in Colonial Africa”, in Eric Hobsbawm e Terence Ranger (orgs.), *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Ver também David Cannadine, “The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the Invention of Tradition, 1820-1977”, in Hobsbawm e Ranger, *The Invention of Tradition*. Para uma excelente exploração da invenção da tradição zulu, ver Shula Marks, *The Ambiguities of Dependence: Class, Nationalism and the State in Twentieth Century Natal* (Johannesburgo: Ravan Press, 1986).

32. Ranger, “The Invention of Tradition...”, p. 212.

le que era o mais autorizado e influente dos rituais inventados nas colônias: o patriarca ou *pater familias* proprietário. Em termos de impacto político, ademais, o mais significativo era a nova hierarquia inventada entre o “pai” branco e o rei negro.

Nos documentos coloniais, por exemplo, Shepstone é referido com insistência ritual como “o pai” de Natal. Sir Henry Bulwer o chamava de “um dos primeiros pais das colônias — o próprio Nestor da colônia”³³. Os negros se dirigiam a Shepstone (o que sem dúvida correspondia à sua fantasia) como *somitwewu*, que, como diz Jeff Guy, “não obstante muita especulação sobre seu significado, na linha do ‘poderoso caçador’, é uma palavra de origem sesoto que quer dizer ‘pai da brancura’”³⁴. Como o próprio Shepstone, Haggard entendeu que o nome carregava a implicação totalmente infundada de que os zulus viam Shepstone como o potentado originário do próprio povo negro: Shepstone seria “por excelência seu grande chefe e ‘pai’ branco”. Numa mensagem para Lobengula, chefe dos Ndebele, Shepstone anunciava portentosamente: “O vice-governador de Natal é olhado como o pai de todos”³⁵.

Shepstone levava o título de pai e tudo o que decorria dele em termos de autoridade política era muito sério, não só como título, mas como prática política e administrativa que teve sérias consequências para a história da África do Sul. Basta um exemplo entre muitos. Nos anos 1850, ele e o bispo Colenso de Natal, antes de sua famosa briga, inventaram uma trama megalomaniaca para resolver a “questão nativa” fundando um Reino Negro (como a *Kukuanaland* de Haggard) ao sul de Natal, sobre o qual exerceriam autocraticamente o poder como patriarcas fundadores — cada um encarnando, respectivamente, os poderes absolutos de “pai da igreja” e “pai do Estado”. Numa carta aos membros da igreja da Inglaterra, Colenso afirmava ser chamado de *sokuleleka* (pai do surgimento) e de *sobantu* (pai do povo). Para não ser superado, Sheps-

33. Apud Ruth E. Gordon, *Shepstone: The Role of the Family in the History of South Africa, 1820-1890* (Cidade do Cabo: Balkema, 1968), p. 309.

34. Guy, *The Destruction of the Zulu Kingdom*, p. 51(n).

35. Rider Haggard, *Days of My Life*, p. 9.

ção inventados pelos colonos para distinguir-se dos africanos, o mais incansavelmente invocado era a ociosidade: o mesmo estigma da indigeneidade racial que Haggard via como marca da degeneração dos kukuanas e da perda de seu direito aos diamantes.

É raro encontrar qualquer relato de viagem, memória de colono ou documento etnográfico sem passar por um coro de reclamações sobre a indolência, ociosidade ou torpor dos nativos, que, afirmavam os colonos, preferiam intrigas e lutas, vagabundagem e lascívia à indústria. A observação do Capitão Ludlow ao visitar a Missão Umvoti é típica: “O pai de família acorçado no jardim, preguiçosamente fumava seu cachimbo... É divertido olhar um deles fingindo trabalhar”³⁷. Haggard via o ódio racial dos brancos como enraizado nessa teimosa abstração do trabalho africano: “O homem branco médio [...] detesta o negro e o olha como um preguiçoso que não serve para nada, que deveria trabalhar para ele, mas não o fará”³⁸.

A ideia de ociosidade não era descritivamente acurada sobre os trabalhadores fazendeiros negros, nem nova. Os colonos levaram com eles para a África do Sul o resíduo de 300 anos de discurso britânico que associava pobreza a indolência. Começando no século XVI na Grã-Bretanha, surgiu um intrincado discurso sobre a ociosidade não só para traçar distinções entre classes trabalhadoras, mas também para sancionar e impor a disciplina social, para legitimar o roubo de terras e para alterar hábitos de trabalho. Depois de 1575, os desempregados e os pobres refratários, por exemplo, não eram mais banidos para fora dos muros das cidades, mas detidos nas “casas de correção”, onde eram tratados como recurso para atender às necessidades das crescentes manufaturas. Isolando a inquietação e prendendo os desesperados durante as crises de desemprego, as casas de confinamento, frequentemente ligadas a manufaturas e fornecendo-lhes trabalho, também ensinavam novos hábitos e formas de trabalho. Parece que muitos dos presos dessas casas de correção eram mulheres, o que sugere que essas casas eram instituições li-

37. W. R. Ludlow, *Zululand and Cetywayo* (Londres: Sumpkin, Marshall, 1882), p. 18.

38. Rider Haggard, *Cetywayo*, p. 57.

tone seria o “pai da brancura”. Os dois homens se arrogavam (como os heróis de Haggard) todos os poderes da geração e sucessão masculinas. Seus papéis não ficariam aquém do de geradores da civilização e regeneradores da antiga Família do Homem.

Shepstone manipulou e inventou tradições de pais e reis, dando a impressão de compromisso com certos costumes dos chefes zulus, mas retinha para si o *status* superior de pai — a mesma solução aos patriarcados em conflito que a estória de Haggard ensaia. Assim, Shepstone se apoiava em uma ideologia de paternidade divina como predetermined e natural, fonte fundadora de toda autoridade. O rei negro, por outro lado, era sua reprodução simbólica, mortal, investido de autoridade apenas em virtude de sua mímica do poder originário do pai.

Por essas razões, sugiro, a reinvenção dos pais e dos reis na África do Sul pode ser vista como uma tentativa de mediar várias contradições: entre a burocracia imperial e a pequena nobreza proprietária decadente; entre o patriarcado colonial dirigente e os patriarcados pré-capitalistas nativos; e, por último, mas mais significativamente, entre as mulheres e homens de todas as raças. Chegamos aqui à última e mais importante dinâmica subjacente tanto à estória de Haggard quanto à emergente economia do Estado colonial.

A INVENÇÃO DA OCIOSIDADE

A política de Shepstone se baseava numa clara percepção do precário equilíbrio de poder em Natal e na Zululândia. Ele sabia que a frágil colônia não podia permitir-se antagonizar os zulus e que lhe faltavam a força militar e as finanças para expulsar os negros de suas terras e levá-los ao trabalho assalariado. Como perguntava com pesar o missionário Henry Callaway: “Como poderiam 8 mil brancos espalhados num imenso território obrigar 200 mil homens de cor a trabalhar contra a vontade deles?”³⁶. Desse enigma surgiu o discurso excepcionalmente injurioso da degenerada “ociosidade” dos negros. De todos os estigmas da degenera-

36. Henry Callaway, *A Memoir*, M. S. Benham, org. (Londres, 1896), p. 88.

minares, mediando a transferência gradual do trabalho produtivo da família para a fábrica.

O discurso da ociosidade é, falando propriamente, um discurso sobre o trabalho — usado para distinguir entre o trabalho desejável e o indesejável. A pressão para trabalhar era, mais precisamente, pressão para alterar hábitos tradicionais de trabalho. Durante a revolução das terras e a guerra às cabanas no século XVIII, os relatórios do Conselho Oficial de Agricultura da época elogiavam os cercamentos de terras por tirarem a independência das ordens mais baixas, assim forçando os trabalhadores a trabalhar todos os dias do ano. Ao mesmo tempo, o discurso sobre a ociosidade é também um registro da resistência do trabalho, resistência então censurada como torpeza e indolência.

Os colonos tomavam empréstados e emendavam os discursos britânicos e formulavam reclamações nas mesmas imagens de degeneração, misturando a ameaça e a irracionalidade dos animais, comuns às descrições europeias das classes perigosas urbanas. O missionário Aldin Grout escrevia a James Kitchenham: “Eles veem nossas ferramentas e nosso trabalho, mas raramente fazem uma pergunta sobre as primeiras ou expressam o desejo de fazer o segundo”. Lady Barker opinava: “É uma ideia nova e revolucionária para um negro que ele tenha que fazer qualquer trabalho”. Com o que James Bryce concordava: “O homem negro é um sujeito preguiçoso que gosta mais de falar e de dormir do que do exercício físico contínuo, e induzi-lo ao trabalho é a maior dificuldade de que se queixam os donos de minas na África do Sul.

Mas os criadores africanos diferiam marcadamente do proletariado britânico desenraizado e miserável que os colonos conheciam. Os africanos ainda gozavam de alguma autossuficiência e eram, no geral, fazendeiros melhores que os intrusos brancos³⁹. Como observa Slater, “muitos brancos de fato passaram a depender dos produtos agrícolas africanos até para sua subsistência”⁴⁰. O destino dos colonos era cons-

39. Patrick Harries, “Plantations, Passes and Proletarians: Labor and the Colonial State in Nineteenth Century Natal”, *Journal of Southern African Studies* 13, 2, p. 375.

40. Slater, “The Changing Patterns...”, p. 156.

tantemente ameaçado pela autossuficiência dos fazendeiros negros. Queixas da indolência negra eram frequentemente queixas sobre hábitos diferentes de trabalho. Se negros aceitavam salário para trabalhar para brancos, era relutante ou brevemente, para ganhar dinheiro, comprar armas ou gado, e depois voltar para casa. Assim, o discurso sobre a ociosidade não era um discurso monolítico imposto a um povo infeliz. Ele era antes um campo de contestação, marcado pela teimosa recusa dos africanos em alterar seus hábitos de trabalho, assim como pelos conflitos nas comunidades brancas.

Mais importante: o ataque aos hábitos africanos de trabalho, sugiro, era no fundo um ataque à poligamia e às mulheres fazendeiras: a dinâmica fundamental subjacente tanto às *Minas do rei Salomão* quanto à política nativa de Natal. A questão, duramente contestada durante décadas, era sobre quem se beneficiaria do trabalho das mulheres.

CASAMENTO, DONZELAS E MINAS

Não é preciso procurar muito longe para ver que a raiz do problema do trabalho negro estava no papel das mulheres na produção. Quando Froude visitou Natal, ele notou severamente: “O governo não fará os negros trabalharem”. E logo chegou às causas do problema. A “indolência masculina”, via ele, enraizava-se lamentável, mas inevitavelmente nos “detestáveis sistemas de poligamia e escravidão feminina”.

Meu anfitrião fala muito e amargamente da questão negra. Se os negros trabalhassem, ele triplicaria seus lucros [...] É um problema intrincado. Aqui em Natal há perto de 400 mil nativos [...] Podem ter quanta terra quiserem para se assentar. São polígamos e tratam suas mulheres como escravas, enquanto eles mesmos são ociosos ou coisa pior⁴¹.

Missionários e colonos expressavam sua repugnância à poligamia em tom moral, colocando-a firmemente no discurso da degeneração racial.

41. Froude, *Short Studies*, pp. 370-1.

A prática da poligamia era considerada uma marca nos homens africanos, como Haggard marcara o rei Twala, pela qual eles chafurdavam nas profundezas do abandono sexual: o “pecado africano”. No entanto, documentos coloniais revelam prontamente que o ataque à poligamia era um ataque aos hábitos africanos de trabalho, os quais sonegavam aos ressentidos fazendeiros o trabalho dos negros e das negras. O trabalho excedente que o homem negro controlava através de suas esposas era visto como uma ameaça direta e mortal aos lucros dos colonos. Queixava-se o governador Pine: “Como pode um inglês com um só par de mãos competir com um nativo que tem de 5 a 20 mulheres escravas?”⁴². De modo parecido, o conhecimento de Haggard da força produtiva das mulheres anima seu medo de Gagool em *As minas do rei Salomão*.

Em Natal, as negras se tornaram o campo no qual os brancos combatiam os negros pelo controle das terras e do trabalho delas. Como mostrou Guy, as sociedades pré-capitalistas do Sul da África dependiam do controle da *força de trabalho*, mais que do controle sobre os *produtos*. A unidade fundamental da sociedade zulu era o lar (*umuzi*, *imizti*), onde um único homem (*umnumzana*) tinha autoridade sobre sua esposa ou esposas, seus filhos, gado, jardins e pastos. Cada lar era mais ou menos independente, com as mulheres cuidando da terra confiada ao chefe do clã. Cada mulher trabalhava em seus próprios campos, vivendo com seus filhos numa casa separada, que levava o nome dela. Uma estrita divisão do trabalho por gênero prevalecia, e as mulheres faziam a maior parte do trabalho agrícola e doméstico — capina, plantio, colheita e cuidado das plantas, construção e cuidado da casa, confecção de implementos e roupas, cozinha e criação dos filhos. Os homens lavravam a terra nos primeiros estágios, faziam alguns dos implementos e cuidavam do gado. Em suma, o lar se baseava numa exploração sistemática do trabalho das mulheres e na transformação desse trabalho em poder político e social masculino.

42. Apud H. J. Simons, *African Women: Their Legal Status in South Africa* (Evanston: Northwestern University Press, 1968), p. 21.

O meio simbólico de transformação do trabalho da mulher no poder do homem era o *ukulobolo*, ou o casamento. Um novo lar era formado quando um homem obtinha permissão para deixar as barracas reais, ou o lar de seu pai, para casar com uma mulher de um clã diferente. O casamento era formalizado pela transferência de *lobolo* do novo marido para o pai da mulher, geralmente na forma de gado. Os colonos menosprezavam esse sistema, julgando-o baixo e comercial; mas ele era antes uma troca cerimonial que garantia a transferência do trabalho e da sexualidade da mulher. Se ela não produzisse os filhos ou o trabalho esperados, o gado seria reduzido em quantidade, ou devolvido, caso em que o casamento seria dissolvido. Ao mesmo tempo, o gado podia ser retido, se o novo marido maltratasse sua mulher. De qualquer forma, a sociedade não era igualitária, e a maioria dos lares tinha só uma ou duas esposas. O poder na forma de gado e esposas era concentrado nas faixas mais altas das linhagens dos chefes, e estes distribuíam o poder hierarquia abaixo para seus filhos e seguidores leais. O *lobolo* era, assim, uma troca simbólica, mais do que comercial, pelo qual a força de trabalho das mulheres era incorporada em rebanhos de gado e trocada entre homens ao longo do tempo e do espaço.

Ao mesmo tempo, é muito significativo que o trabalho das mulheres tenha liberado os homens para lutar no Exército zulu. A relação entre o trabalho das mulheres e a força militar zulu é crucial. Nos lares familiares, as mulheres forneciam um excedente de alimentos para elas e para os homens nos acampamentos. A distribuição desigual das mulheres permitia que o poder masculino fosse ordenado hierarquicamente, dentro de uma arena de competição masculina, pelo recurso básico da força de trabalho. Assim, quem quer que controlasse a regulação do casamento controlaria a base de poder da economia. A classe dominante era composta de homens acima da idade de casar, e a classe subordinada, de mulheres e crianças. Guy chama isso de “uma clivagem fundamental tão profunda que poderia ser chamada de clivagem de classe”, mas a divisão fundamental era de gênero, pois um filho homem podia deixar a classe subordinada com certa idade, quando se casasse com uma mulher, isto é,

entrando numa divisão do trabalho por gênero, em que ele exploraria a força de trabalho da mulher.

Em *Cetywayo*, Haggard dedicou bastante espaço à poligamia, que ele reconhecia ocupando o centro do poder zulu. Numa metáfora que expressava muito bem a relação entre poder matrimonial e militar, aconselhava: "Prive-os de suas tropas de criados na forma de esposas e force-os, assim, a assumir um trabalho honesto como o restante da humanidade"⁴³. Alterar a circulação das mulheres era, assim, o mesmo que cortar a jugular do poder masculino zulu.

Na verdade, essa abordagem era precisamente a política de Shepstone. Diante a fúria dos colonos fazendeiros, Shepstone seguiu obstinadamente uma política de segregação, administração e conciliação. Nas reservas, repartidas de modo infame como eram, os negros podiam ter acesso à terra sob as "leis costumeiras" (assim como os kukuanas na estória de Haggard). O lar comum devia ser mantido, dado que a resistência às mudanças na poligamia encontrava tenaz resistência dos negros. Mas a família seria gradualmente modificada, desviando os lucros do trabalho feminino do lar para o tesouro colonial, na forma de impostos de moradia e de casamento.

Sabendo que uma cabal proibição da poligamia não funcionaria, tanto Shepstone como Haggard apoiavam o imposto de moradia. Esse imposto era, de fato, um imposto sobre as esposas e, portanto, a maneira mais segura de empurrar os africanos ao trabalho assalariado. Ao legislar o controle das taxas do imposto de moradia ao longo dos anos, a administração de Shepstone tentou tirar o controle do tráfico de trabalho feminino das mãos dos negros, enquanto os levava ao trabalho nas fazendas e minas dos brancos. Isso criava uma restrição administrativa sobre a poligamia, fazendo ainda da força de trabalho feminina uma considerável fonte de renda para o decadente tesouro. O imposto sobre o trabalho das mulheres de fato se tornaria a principal fonte de renda para o Estado. Significativamente, o que esse fato revela é que não havia objeção a explorar o casamento e o trabalho das mulheres enquanto

43. Rider Haggard, *Cetywayo*, p. 52.

transação comercial, desde que os brancos, e não os negros, se beneficiassem disso. Ao mesmo tempo, para administrar esse processo gradual de fricção cultural, seriam indicados chefes dóceis para implementá-lo e supervisioná-lo.

Em 1876, porém, a situação mudou abruptamente. A descoberta de diamantes marcou uma nova iniciativa imperial no Sul da África, quando Lord Carnarvon, secretário do Estado britânico para as colônias, projetou um esquema para confederar a África do Sul. Shepstone recebeu a responsabilidade de anexar o Transvaal, e foi o próprio Haggard que desfraldou a bandeira britânica sobre uma relutante república bôer naquele ano. A anexação rompeu o precário equilíbrio entre os bôeres, Natal e os zulus, e pôs em movimento uma série de acontecimentos que levaram inexoravelmente à invasão da Zululândia. Tanto Shepstone quanto Haggard deploraram a invasão, na medida em que ela era, em termos práticos, intempestiva e destinada ao desastre. Estavam convencidos de que a maneira mais segura de controlar a terra e o trabalho da África do Sul era a segregação, o controle indireto através de chefes selecionados e o desvio regulado do trabalho das reservas para a economia do Estado.

De fato, a estória fantástica de Haggard é fiel ao plano político de Shepstone para a Zululândia — *Kukuanaland* deveria permanecer territorialmente separada, mas efetivamente uma "colônia negra" de Natal, enquanto um líder negro obediente que aceitava o patrimônio racial dos brancos era instalado. Fiel à política segregacionista de Shepstone, aos brancos não seria permitido estabelecer-se ali. Ao mesmo tempo, fiel às lealdades de classe de Haggard — embora não ao resultado da história — o butim das minas ficaria nas mãos da pequena nobreza proprietária, e não nas dos capitalistas mineradores. Finalmente, o trabalho das mulheres negras ficou oculto na história, tornado invisível quando Gagool foi esmagada pela rocha.

Dessa maneira, *As minas do rei Salomão* dá forma à reinvenção do patriarcado imperial branco através da legitimação de políticas raciais e de gênero. A obra afirma um patriarca branco no controle de um rei negro subserviente, que garante a superioridade racial branca e o direito

aos diamantes. Ela reorganiza a produção e a reprodução dentro da família negra, usurpando o controle do chefe sobre a vida e o trabalho das mulheres. Ao mesmo tempo, nega violentamente a força sexual e de trabalho das mulheres africanas.

Na verdade, a obsessão vitoriana com a descoberta e os mapas do tesouro é um exemplo vivo do fetichismo da mercadoria — a negação da origem do dinheiro no trabalho. A descoberta do tesouro implica que o ouro e os diamantes estão ali simplesmente para serem encontrados, negando, assim, o trabalho de escavação da terra e o contestado direito de propriedade. No fetiche do tesouro, o ouro gera a si mesmo — exatamente como na estória de Haggard os homens geram a si mesmos na mina-útero.

Assim, a narrativa da regeneração fállica é assegurada pelo controle das mulheres na arena do império. O saque das terras e dos minérios é legitimado através do desaparecimento da mãe e da reinvenção do patriarcado branco dentro do abraço orgânico da regenerada Família do Homem. É apenas adequado, portanto, que Haggard tenha sido ele mesmo capaz (pela fantástica recepção britânica à sua história de regeneração fállica e racial) de comprar a propriedade de que tinha sido deserdado.

7

Olive Schreiner

Os limites do feminismo colonial

A VIDA de Olive Schreiner foi notável pelo paradoxo. Nascida em 1855 de pais missionários num canto obscuro da África do Sul colonial, consagrou-se a uma recusa apaixonada do império e de Deus. Aos 8 anos, mostrou os punhos aos céus e renegou a igreja. Ainda que filha do império, devotou sua vida e escritos a lutar pelos despossuídos, estimulando os bóeres contra os britânicos durante a Guerra dos Bôeres (1899-1902) e os africanos contra ambos. Instruída na disciplina e no decoro e desatinada desde a infância à vida doméstica, desconsiderou o decreto parental e vitoriano, tornando-se feminista, escritora reconhecida e uma das intelectuais mais influentes de seu tempo¹.

1. Para material biográfico primário sobre Schreiner, utilizei a excelente biografia de Ruth First e Ann Scott, *Olive Schreiner* (Nova York: Schocken Books, 1980); Samuel C. Cronwright-Schreiner, *The Life of Olive Schreiner* (Londres: Unwin, 1924); Johannes Meinijes, *Olive Schreiner: Portrait of a South African Woman* (Johannesburgo, 1965); e Zelda Friedlander, *Until the Heart Changes: A Garland for Olive Schreiner* (Cidade do Cabo, 1967). Ver também Nadine Gordimer, "The Prison-House of Colonialism, Review of Ruth First and Ann Scott's *Olive Schreiner*", *Times Literary Supplement*, Londres, 1980. Ver também a resenha crítica de Susan Gardner da biografia de Ruth First e Ann Scott, "No Story, No Script, Only the Struggle: First and Scott's *Olive Schreiner*", *Heate* 7.1 (1981), pp. 40-61. Para as cartas de Schreiner, ver S. C. Cronwright-Schreiner (org.), *The Letters of Olive Schreiner, 1876-1920* (Londres: Unwin, 1924), e Richard Rive, *Olive Schreiner: Letters, 1871-1899* (Oxford: Oxford University Press, 1988).