

Anne McClintock

Couro imperial

RAÇA, GÊNERO E SEXUALIDADE
NO EMBATE COLONIAL

TRADUÇÃO

Plínio Dentzien



UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

FERNANDO FERREIRA COSTA

Coordenador Geral da Universidade

EDGAR SALVADORI DE DECCA

EDITORA
UNICAMP

Conselho Editorial

Presidente

PAULO FRANCHETTI

ALCIR PÉCORÁ – 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

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

M132c McClintock, 1954-
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
301.431

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 | 301.431 |

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 Prado, 50 – Campus Unicamp
CEP 13083-892 – Campinas – SP – Brasil
Tel./Fax: (19) 3521-7718/7728
www.editora.unicamp.br – vendas@editora.unicamp.br

A coleção Gêneros & Feminismos foi criada pela equipe de pesqui-
sadores 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.

Escolhi, assim, contar uma série de estórias 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

A situação da terra

Genealogias do imperialismo

Eu não sou o campo de trigo.
Nem a terra virgem.

Adrienne Rich

PORNOTRÓPICOS

CONSIDEREMOS, PARA começar, uma cena colonial.

Em 1492, Cristóvão Colombo, tropeçando pelo Caribe em busca das Índias, escreveu para casa para dizer que antigos marinheiros tinham errado ao pensar que a Terra era redonda. Ao contrário, dizia, ela tinha a forma de um seio de mulher, com uma protuberância no topo na forma inconfundível de um mamilo — em direção ao qual ele singrava lentamente.

A imagem de Colombo torna a Terra feminina na forma de um seio cósmico, em relação ao qual o herói épico é uma criança perdida e ínfima, ansiando pelo mamilo celestial. A imagem da Terra como seio aqui não lembra a bravura masculina do explorador, investido de sua missão de conquista, mas sim o incômodo sentido da ansiedade masculina, a infantilização e o desejo pelo corpo feminino. Ao mesmo tempo, o corpo feminino é figurado como marcando a fronteira do cosmos e os limites do mundo conhecido, envolvendo os homens andrajosos, com seus sonhos de pimenta e pérolas, em seu corpo oceânico indefinido.

A fantasia do seio em Colombo, como o mapa dos seios de Sheba em Haggard, segue uma longa tradição de viagens masculinas como uma erótica do alumbramento. Durante séculos, os continentes incertos —

África, Ásia, as Américas — foram concebidos pelo saber europeu como libidinosamente eróticos. As estórias dos viajantes estavam eivadas de visões da monstruosa sexualidade de terras distantes, onde, segundo a lenda, os homens exibiam pênis gigantes e as mulheres copulavam com macacos; dos seios dos homens tornados femininos fluía o leite, e as mulheres militarizadas cortavam os seus. Viajantes da Renascença encontravam uma audiência voraz e lasciva para suas estórias picantes, de tal forma que, muito antes da era do alto imperialismo vitoriano, a África e as Américas já se tinham tornado o que pode ser chamado de pornotrópicos para a imaginação europeia — uma fantástica lanterna mágica da mente na qual a Europa projetava seus temores e desejos sexuais proibidos.

Os pornotrópicos europeus vinham de uma longa tradição. No segundo século a.D., Ptolomeu escreveu sobre a África, com confiança, que “a constelação do escorpião, que diz respeito às partes pudendas, domina aquele continente”¹. Leo Africano concordava que não havia “nação sob o céu mais chegada ao sexo” do que “os negros”². O eremita de Francis Bacon era visitado pelo espírito da fornicção, que acabou sendo um “pequeno, sujo e feio etíope”³. John Ogilby, adaptando os escritos de Olfert Dapper, com muito tato informava a seus leitores que os africanos ocidentais se distinguiam como “grandes propagadores”⁴, ao passo que o plantador Edward Long via a África como “originadora de tudo o que era monstruoso na natureza”⁵. Por volta do século XIX, o saber popular tinha estabelecido firmemente que a África era a zona quintessencial da aberração e da anomalia sexual — “o próprio retrato”, como dizia W. D.

Jordan, “da negação perversa”⁶. A *História universal* citava uma tradição estabelecida e nobre quando declarava que os africanos eram “orgulhosos, preguiçosos, traiçoeiros, ladrões, quentes e chegados a todo tipo de luxúrias”⁷. Era tão impossível, insistia, “ser africano e não lascivo, como ser nascido na África e não ser africano”⁸.

Dentro dessa tradição pornotrópica, as mulheres figuravam como a epítome da aberração e do excesso sexuais. O folclore as via, ainda mais que aos homens, como dadas a uma lascívia tão promíscua que beirava o bestial. Sir Thomas Herbert observou sobre os africanos “a semelhança que eles têm com os babuínos, que, pude observar, fazem frequente companhia às mulheres”⁹. Long via uma lição mais próxima de casa no espetáculo africano do excesso sexual feminino, pois acreditava que as britânicas da classe trabalhadora habitavam, mais naturalmente que os homens, as perigosas fronteiras da transgressão sexual e racial: “as mulheres das classes baixas na Inglaterra”, escreveu de modo agourento, “têm preferência notável pelos negros”¹⁰. O viajante William Smith advertia seus leitores sobre os perigos de viajar como brancos à África, pois, naquele continente desordeiro, as mulheres “quando encontram um homem despem suas partes baixas e se atiram sobre ele”¹¹.

Durante a Renascença, à medida que a “fabulosa geografia” das viagens antigas era substituída pela “geografia militante” do imperialismo mercantil e pelo comércio triangular, os atrevidos navios mercantes de Portugal, Espanha, Grã-Bretanha e França começaram a desenhar o mundo num único novelo de rotas de comércio¹². O imperialismo mer-

1. Apud Peter Fryer, *Staying Power: The History of Black People in Britain* (Londres: Pluto Press, 1984), p. 139.
2. John Leo Africanus, *A Geographical History of Africa*, trad. John Pory (Londres: Georg. Bishop, 1600), p. 38.
3. Francis Bacon, “New Atlantis: A Worke Unfinished”, in *Sylva Sylvarum or a Natural History in Ten Centuries* (Londres: William, 1670), p. 26.
4. John Ogilby, *Africa: Being an Accurate Description of the Regions of Aegypt etc.* (Londres: Tho. Johnson, 1670), p. 451.
5. Edward Long, *The History of Jamaica* (Londres: T. Lowndes, 1774), pp. 382-3.

6. Winthrop D. Jordan, *White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812* (Nova York: W. W. Norton, 1977), p. 7.
7. *The Modern Part of the Universal History* (T. Osborne etc., 1760, vol. V), pp. 658-9.
8. Op. cit., p. 659.
9. Sir Thomas Herbert, *Some Years Travel Into Divers Parts of Africa and Asia the Great* (Londres: R. Scot, 1677), p. 18.
10. Edward Long, *Candid Reflections* (Londres: T. Lowndes, 1772), p. 48.
11. William Smith, *A New Voyage to Guinea* (Londres: John Nourse, 1745), pp. 221-2.
12. O termo “geografia fabulosa” é de Michael Taussig, in *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (Chicago: The University of Chicago Press,

cantil começou a ser encorajado por sonhos de dominar não só um império de comércio sem limites, mas também um ilimitado império de conhecimento. Francis Bacon (1561-1626) deu voz exemplar à falta de modéstia do expansionismo intelectual da Renascença: “meu único desejo terreno”, escreveu, “é [...] expandir os lamentavelmente estreitos limites do domínio do homem sobre o universo até seus limites prometidos”¹³. Mas a visão de Bacon de um conhecimento mundial dominado pela Europa era animada não só por uma geografia imperial do poder, mas também por uma erótica (de gênero) do conhecimento: “eu venho na verdade”, proclamou, “trazer a vós a natureza com todos os seus descendentes para pô-la a vosso serviço e torná-la vossa escrava”¹⁴.

Com muita frequência, a metafísica do Iluminismo apresentava o conhecimento como uma relação de poder entre dois espaços de gênero, articulados por uma jornada e por uma tecnologia de conversão: a penetração masculina e a exposição de um interior feminino velado; e a agressiva conversão de seus “segredos” numa ciência masculina visível da superfície. Bacon deplorava o fato de que “enquanto as regiões do globo material [...] foram em nossos tempos expostas e reveladas, o globo intelectual permanece confinado aos estreitos limites de antigas desco-

bertas”¹⁵. Viajando no enigma do infinito, para lá destravar os “segredos da natureza”, Fausto também exclamou:

Novos caminhos se abrem para mim.
Rasgarei o véu que esconde o que desejamos,
Irrompereí nos domínios da energia abstrata¹⁶.

O conhecimento do mundo desconhecido estava mapeado como uma metafísica da violência de gênero — não como o reconhecimento expandido das diferenças culturais — e era validado pela nova lógica iluminista da propriedade privada e do individualismo possessivo. Nessas fantasias, o mundo era tornado feminino e espacialmente exposto para a exploração masculina, e então remontado e organizado no interesse do poder imperial massivo. Assim, para René Descartes, a expansão do conhecimento masculino equivalia a um violento arranjo de propriedade que fazia dos homens “senhores e possuidores da natureza”¹⁷. Na mente desses homens, a conquista imperial do globo encontrava sua figura e sua sanção política na prévia subordinação das mulheres como uma categoria da natureza.

mulheres = natureza

AS MULHERES COMO MARCADORAS DAS FRONTEIRAS DO IMPÉRIO

Qual é o sentido dessa persistente generificação da incógnita imperial? Quando os homens europeus atravessavam os perigosos limiares de seus mundos conhecidos, ritualisticamente tornavam femininas as fronteiras e os limites. Figuras femininas eram plantadas como fetiches nos pontos ambíguos de contato, nas fronteiras e orifícios da zona disputada. Os

1987), p. 15. Joseph Conrad cunhou o termo “geografia militante” em seu ensaio “Geography and Some Explorers”, in *Last Essays* (Londres: J. M. Dent & Sons, 1926), p. 31. Para uma história do fim da escravidão colonial, ver Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery: 1776-1848* (Londres: Verso, 1988).

13. Benjamin Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon: An Essay on Its Development from 1603 to 1609 With New Translations of Fundamental Texts* (Chicago: The University Chicago Press, 1964), p. 62. Ver Ludmilla Jordanova, *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine Between the Eighteenth and Twentieth Centuries* (Nova York: Harvester Wheatsheaf, 1989). Ver também E. F. Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven: Yale University Press, 1985), especialmente os capítulos 2 e 3; Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her* (Nova York: Harper & Row, 1978); e Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: “Male” and “Female” in Western Philosophy* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1984).
14. Farrington, *The Philosophy of Francis Bacon...*, p. 62. Para o gênero na visão da ciência de Bacon, ver Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (São Francisco: Harper and Row, 1980), especialmente o capítulo 7.

15. Francis Bacon, “Novum Organum”, in James Spedding, Robert Ellis e Douglas Heath (orgs.), *The Works of Francis Bacon* (Londres: Longmans, 1870), p. 82.
16. Goethe, *Faust*. Parte I, apud Jordanova, *Sexual Visions...*, p. 93.
17. René Descartes, *Discourse on Method and the Meditations* (Harmondsworth: Penguin, 1968), p. 78.

marinheiros prendiam figuras femininas de madeira nas proas de seus barcos e batizavam-nos — como objetos liminares exemplares — com nomes femininos. Os cartógrafos enchiam os mares vazios de seus mapas com ninfas e sereias. Os exploradores chamavam terras desconhecidas de territórios “virgens”. Os filósofos figuravam “a verdade” como fêmea, e então fantasiavam sobre retirar o véu. De muitíssimas maneiras, as mulheres serviam como figuras mediadoras e liminares por meio das quais os homens se orientavam no espaço, como agentes do poder e do conhecimento.

Os próximos capítulos exploram parcialmente os modos historicamente diferentes, mas persistentes, em que as mulheres serviram como marcadoras das fronteiras do imperialismo, as ambíguas mediadoras do que parecia ser — pelo menos superficialmente — o protagonismo predominantemente masculino do império. O primeiro ponto que desejo salientar, porém, é que a feminização da terra incógnita era, desde o começo, uma estratégia de contenção violenta — que pertence aos domínios tanto da psicanálise quanto da economia política. Se, à primeira vista, a feminização da terra parece não ser mais do que um sintoma familiar da megalomania masculina, ela também trai uma paranoia aguda e um profundo (se não patológico) sentido de ansiedade e perda de limites.

Como sugerem as imagens de Colombo e Haggard, a erótica da conquista imperial era também uma erótica da subjugação. Num nível, a representação da terra como feminina é um tropo traumático, que ocorria quase invariavelmente, sugiro, depois da confusão masculina com os limites, mas como uma estratégia de contenção histórica e não arquetípica. Como traço visível de paranoia, feminizar a terra é um gesto compensatório, que nega a perda masculina dos limites reinscrevendo um excesso ritual de limites, acompanhado, com frequência, por um excesso de violência militar. A feminização da terra representa um momento ritualístico no discurso imperial, como os invasores masculinos se protegem do temor de desordens narcisistas ao reinscrever, como natural, um excesso de hierarquia de gênero.

Mary Douglas observa que as margens são perigosas¹⁸. As sociedades são mais vulneráveis nas margens, nas esgarçadas beiras do mundo conhecido. Tendo velejado além dos limites dos mares conhecidos, os exploradores entram no que Victor Turner chamou de liminaridade¹⁹. Para Turner, a liminaridade é ambígua, fugindo à “rede de classificações que normalmente situam os espaços e as posições no espaço cultural”²⁰. Ali na fronteira entre o conhecido e o desconhecido, os conquistadores, exploradores e navegadores se tornavam criaturas da transição e do limiar. Como tais, eram perigosos, pois como diz Douglas: “O perigo está nos estados de transição [...] A pessoa que deve passar de um para o outro está ela mesma em perigo e produz perigo para as outras”²¹. Como figuras do perigo, os homens das margens tinham “licença para emboscar, roubar, estuprar. Esse comportamento é mesmo imposto a eles. Comportar-se antissocialmente é a própria expressão de sua condição marginal”²². Ao mesmo tempo, os perigos representados pelas pessoas marginais são administrados por rituais que as separam de seu *status* anterior, segregando-as durante algum tempo e então publicamente declarando sua entrada em seu novo *status*. O discurso colonial repetidamente ensaia esse padrão — marginalidade perigosa, segregação, reintegração.

O “DESCOBRIMENTO” IMPERIAL E A AMBIVALÊNCIA DE GÊNERO

Consideremos agora outra cena colonial. Num desenho famoso (c. 1575), Jan van der Straet retrata o “descobrimento” da América como um encontro erótico entre um homem e uma mulher (Figura 1.1)²³. Um

18. Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966), p. 63.

19. Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca: Cornell University Press, 1969).

20. Idem, op. cit., p. 95.

21. Douglas, *Purity and Danger*, p. 78.

22. Idem, op. cit., p. 79.

23. Ver Peter Hulme, “Polytropic Man: Tropes of Sexuality and Mobility in Early Colonial Discourse”, in Francis Barker et al. (orgs.), *Europe and Its Others* (Essex: University of



Figura 1.1 – Pornotrópico: As mulheres como marcadoras dos limites do império. América do Norte, c. 1600. Gravura de Theodore Galle, seguindo desenho de Jan van der Straet (c. 1575).

Vespúcio em armadura completa está ereto e senhorial diante de uma mulher nua e eroticamente convidativa, que se inclina para ele de uma rede. À primeira vista, as lições imperiais do desenho parecem claras. Despertada de sua languidez sensual pelo épico recém-chegado, a indígena estende uma mão convidativa, que insinua sexo e submissão. Sua nudez e seu gesto sugerem um eco visual da *Criação*, de Michelangelo. Vespúcio, o recém-chegado semelhante a Deus, está destinado a inseminá-la com as sementes masculinas da civilização, a frutificar a selva e a subjugar as cenas revoltantes do canibalismo vistas ao fundo. Como diz Peter Hulme num belo ensaio: “A terra é nomeada como fêmea, contraparte passiva do ímpeto maciço da tecnologia masculina”²⁴. A

Essex, 1984, vol. 2). Também Louis Montrose, “The Work of Gender in the Discourse of Discovery”, *Representations* 33 (Inverno, 1991), pp. 1-41. Para imagens europeias da América, ver Hugh Honour, *The New Golden Land: European Images of America from the Discoveries to the Present Time* (Nova York: Pantheon Books, 1975), capítulo 4.

24. Hulme, “Polytropic Man...”, p. 21.

América representa alegoricamente o convite da natureza à conquista, enquanto Vespúcio, envergando os instrumentos de fetiche do senhorio imperial — astrolábio, bandeira e espada —, confronta a terra virgem com o patrimônio do domínio científico e do poder imperial. Investido da prerrogativa masculina de nomear, Vespúcio torna a identidade americana uma extensão dependente da sua e atribui direitos territoriais masculinos e europeus a toda ela e, por extensão, a seus frutos.

Mais de perto, porém, o desenho de van der Straet, como o mapa de Haggard e a fantasia dos seios de Colombo, conta uma história dupla do descobrimento. A cena inaugural do descobrimento cheira não só a megalomania masculina e agressão imperial, mas também a ansiedade e paranoia masculinas. Na distância central do quadro, entre Américo e América, desdobra-se uma cena de canibalismo. Os canibais parecem mulheres e estão assando num fogo uma perna humana. Uma coluna de chamas e fumaça se eleva para o céu, unindo terra, fogo, água e ar numa cena elementar, estruturada como uma reunião visual de opostos: terra/céu; terra/mar; masculino/feminino; vestido/despido; ativo/passivo; vertical/horizontal; cru/cozido. Situado na praia, limiar entre terra e mar, o desenho é, quase em qualquer sentido, uma cena liminar.

As figuras nas margens são femininas, o que é notável. Aqui as mulheres marcam, literalmente, as margens do novo mundo, mas o fazem de tal maneira que sugerem uma profunda ambivalência no homem europeu. Em primeiro plano, o explorador está por inteiro — em armadura completa, ereto, senhorial, a encarnação do poder imperial masculino. Presa a seu olhar, a mulher está nua, subserviente e vulnerável a seu avanço. Ao fundo, contudo, o corpo masculino está, literalmente, em pedaços, enquanto as mulheres se envolvem ativa e poderosamente. A perna arrancada que assa na fogueira evoca uma desordem do corpo tão catastrófica que chega a ser fatal.

Essa visão ansiosa marca um aspecto, sugiro, de uma duplicidade recorrente no discurso imperial masculino. Isso pode ser visto como o simultâneo horror da catastrófica perda de limites (implosão), associado a temores de impotência e infantilização, ligados por um *excesso* de ordem dos limites, e a fantasias de poder ilimitado. Desse modo, a cena

inaugural do descobrimento se torna uma cena de ambivalência, suspensão entre uma megalomania imperial, com sua fantasia de interminável rapina, e um temor contraditório de subjugação, com sua fantasia de desmembramento e emasculação. A cena, como muitas cenas imperiais, é um documento tanto da paranoia quanto da megalomania.

Como tal, a cena diz menos sobre o “Outro a ser logo colonizado” do que sobre uma crise na identidade imperial masculina. Tanto América como América são aspectos divididos do invasor europeu, representando aspectos negados da identidade masculina, deslocados para um espaço “tornado feminino” e administrados por recurso ao ordenamento de gênero preexistente.

Suspensa entre a fantasia da conquista e o terror da subjugação, entre o estupro e a emasculação, a cena, tão claramente dependente do gênero, representa uma divisão e um deslocamento de uma crise que é propriamente masculina. A generificação da América como simultaneamente nua e passiva e turbulentamente violenta e canibalística representa uma divisão dentro do conquistador, negado e deslocado para uma cena tornada feminina.

Como em muitas cenas imperiais, o medo da subjugação se expressa mais agudamente no tropo canibal. Nesse tropo familiar, o medo de ser subjugado pelo desconhecido é projetado sobre os povos colonizados como *sua* determinação a devorar o invasor inteiro. O mapa de Haggard e a cena do descobrimento de van der Straet não são exceções, pois ambas implicitamente representam a sexualidade feminina como canibal: a cena canibal, a “boca da caverna do tesouro”.

Em 1733, observou Jonathan Swift:

Assim os geógrafos nos mapas da África
Enchem os vazios com desenhos selvagens
E sobre quedas inabitáveis
Põem elefantes em lugar de cidades²⁵.

25. Jonathan Swift, “On Poetry: A Rhapsody” (1733), apud Peter Barber e Christopher Board, *Tales from the Map Room: Fact and Fiction about Maps and Their Makers* (Londres: BBC Books, 1993), p. 20.

Mais tarde, Graham Greene notou como os geógrafos punham a palavra “canibais” nos espaços vazios dos mapas coloniais. Com a palavra “canibal”, os cartógrafos tentavam afastar a ameaça do desconhecido nomeando-o, e ao mesmo tempo confessando um terror de que o desconhecido pudesse surgir e devorar o invasor inteiro. Documentos coloniais estão repletos de lembretes da fascinação, do fetiche que os espaços vazios dos mapas exerciam sobre a vida de exploradores e escritores. Mas as ansiedades implosivas sugeridas pelo tropo canibal eram também afastadas por meio de ritos fantásticos de violência imperial.

O mapa colonial incorpora vividamente as contradições do discurso colonial. A feitura de mapas pôs-se a serviço da pilhagem colonial, pois o conhecimento constituído pelo mapa precedia e também legitimava a conquista do território. O mapa é uma tecnologia de conhecimento que professa a captura da verdade sobre um lugar de forma puramente científica, operando sob a guisa da exatidão científica e prometendo recuperar e reproduzir a natureza exatamente como ela é. Como tal, é também uma tecnologia da posse, que promete que aqueles com a capacidade de fazer representações tão perfeitas também terão direito ao controle territorial.

E, no entanto, as beiras e espaços vazios dos mapas coloniais são tipicamente marcados com vivos lembretes das lacunas do conhecimento e, portanto, do caráter tênue da posse. As lacunas do conhecimento europeu aparecem nas margens e vazios desses mapas na forma de canibais, sereias e monstros, figuras liminares que falam das relações que ressurgem entre gênero, raça e imperialismo. O mapa é uma coisa liminar, associada a limiares e zonas marginais, carregada de forças perigosas. Como ícone exemplar da “verdade” imperial, o mapa, como a bússola e o espelho, é o que Hulme apropriadamente chama de “tecnologia mágica”, um fetiche poderoso que ajuda os coloniais a negociar os perigos das margens e limiares num mundo de terríveis ambiguidades²⁶.

Parece crucial, portanto, salientar desde o começo que tornar a terra feminina é ao mesmo tempo uma *poética* da ambivalência e uma *política*

26. Hulme, “Polytropic Man...”, p. 21.

da violência. Os “descobridores” — sujos, vorazes, doentes e malcheirosos como provavelmente eram, varrendo as margens de seu mundo conhecido e arribando às praias fatais de seus “novos” mundos, seus membros cobertos de abscessos e pústulas, suas mentes infestadas por fantasias sobre o desconhecido — tinham ultrapassado quaisquer garantias sancionadas. Suas fúrias, seus massacres e estupros, seus atos rituais de masculinidade militarizada brotavam não só de sua avidez econômica por especiarias, prata e ouro, mas também da fúria implacável da paranoia.

O MAPEAMENTO DA TERRA “VIRGEM” E A CRISE DAS ORIGENS

O “descobrimento” é sempre atrasado. A cena inaugural nunca é, de fato, inaugural ou originária: alguma coisa sempre aconteceu antes. O desenho de van der Straet confessa isso em seu subtítulo: “Américo redescobre a América”. Louis Montrose sugere que a cena foi provavelmente entendida na época por referência a um terrível incidente que teria ocorrido durante uma das viagens anteriores de Vespúcio. Um jovem espanhol, que estava sendo inspecionado por um grupo de mulheres curiosas, foi repentinamente derrubado por um violento golpe por trás, desferido por uma mulher; foi sumariamente assassinado, retalhado e assado, diante dos olhos de seus conterrâneos²⁷. Essa estória, com seu peso indecoroso de ameaça feminina e resistência à invasão, contradiz o mito do convite feminino à conquista. Ao mesmo tempo, contradiz a afirmação de Vespúcio de ser o primeiro.

Vespúcio está, de fato, atrasado. De qualquer maneira, ele nega seu atraso e reivindica uma relação privilegiada com o momento do “descobrimento” e a cena das origens recorrendo a uma estratégia conhecida: nomeia a “América” com seu próprio nome. O desejo de nomear exprime um desejo de uma única origem, ao lado de um desejo de controlar a origem dessa origem. Mas a estratégia de nomear é ambivalente, pois

27. Montrose, “The Work of Gender...”, p. 4.

exprime tanto uma ansiedade sobre o poder gerador quanto uma negação.

Luce Irigaray sugere que a insistência masculina em marcar “o produto da cópula com *seu próprio nome*” deriva da incerteza da relação do homem com suas origens²⁸. “O fato de ser privado de um útero”, diz ela, é “a privação mais intolerável do homem, pois sua contribuição para a gestação — sua função na origem da reprodução — é assim afirmada como menos do que evidente, como sujeita a dúvida”²⁹. O pai não tem prova visível de que o filho é seu; seu *status* na gestação não é garantido. O nome, o patrimônio, é um substituto para a ausente garantia da paternidade; só o nome do pai marca a criança como sua.

Historicamente, o desejo masculino de uma relação garantida com a origem — assegurando, como o faz, a propriedade e o poder masculinos — é contraditado pela duplicação sexual das origens, pelo visível papel ativo das mulheres na produção da criança e pela contribuição incerta e passageira dos homens. Como compensação, os homens diminuem a contribuição das mulheres (o que, nota Irigaray, é difícil de questionar) reduzindo-as a meios e máquinas — meras portadoras — sem atuação criativa ou poder de nomear. A insistência no patrimônio marca uma negação: a de que algo diferente (uma mulher) seja necessário para garantir a reprodução do mesmo — o filho com o mesmo nome do pai³⁰.

A cena sexual da origem encontra uma analogia na cena imperial do descobrimento. Ao nomear vistosamente “novas” terras, os imperiais as marcam como suas, garantindo, assim (ao menos eles acreditam), uma relação privilegiada com a origem — na embaraçosa ausência de outras garantias, donde a fixação imperial na nomeação, em atos de “descobrimento,” cenas batismais e rituais masculinos de nascimento.

28. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trad. Gillian C. Cill (Ithaca: Cornell University Press, 1974), p. 23.

29. *Ibidem*.

30. *Idem*, op. cit., p. 74.

→ a população da terra
se assemelha a relação de paternidade
nome o filho

O ato imperial de descobrimento pode ser comparado ao ato masculino do batismo. Em ambos os rituais, os homens ocidentais negam publicamente a atuação criativa dos outros (dos colonizados/das mulheres) e se arrogam a força das origens. O ritual masculino do batismo — com suas pias de água benta, sua lavagem e seus parteiros — é um substituto do ritual de nascimento, durante o qual os homens se compensam por seu papel invisível no nascimento da criança e diminuem a atuação das mulheres. Na cristandade, pelo menos, o batismo repõe o nascimento como ritual masculino. Durante o batismo, além disso, a criança recebe um nome — do pai e não da mãe. O trabalho de parto e a força criativa da mãe (ocultos em seu “confinamento” e sem receber reconhecimento social) são diminuídos, e as mulheres são publicamente declaradas inadequadas para iniciar a alma humana no corpo de Cristo. Aos olhos da cristandade, as mulheres são geradoras incompletas: a criança deve nascer de novo e deve ser nomeada pelos homens.

Como o batismo, o ato imperial do descobrimento é um substituto do ritual do nascimento: as terras já foram povoadas, assim como a criança já nasceu. Por isso, o descobrimento é um ato *retrospectivo*. Como observa Mary Louise Pratt, o descobrimento não tem existência própria: “Ele apenas se torna real depois que o viajante (ou outro sobrevivente) volta ao lar e o faz existir através de textos: um nome num mapa, um relato para a *Royal Geographical Society*, para o *Foreign Office*, para a *London Mission Society*, um diário, uma conferência, um livro de viagens”³¹. O descobrimento, como nota Pratt, em geral envolve uma jornada para uma região remota, com perguntas aos habitantes locais sobre se eles conhecem um rio, um lago ou uma cachoeira próximos, pagando a esses habitantes para os levarem a esses locais, e então “descobrimo” o lugar, muitas vezes pelo ato passivo de vê-lo. Durante esses atos extravagantes de descobrimento, os homens do império inventam um momento (masculino) de pura origem e o marcam visivelmente com um dos fetiches da Europa: uma bandeira, um nome num mapa, uma pedra ou

31. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (Nova York: Routledge, 1992), p. 204.

talvez mais tarde, um monumento. Retornarei, a seu devido tempo, à questão do fetiche e de sua relação com a crise das origens.

O MITO DAS TERRAS VAZIAS

A Guiana é um país que é ainda virgem,
nunca saqueado, revirado nem forjado.

Walter Raleigh

O mito da terra virgem é também o mito da terra vazia, envolvendo tanto uma despossessão de gênero quanto de raça. Em narrativas patriarcais, ser virgem é estar vazia de desejo e de atuação sexual, aguardando passivamente o ímpeto da inseminação masculina da história, da linguagem e da razão³². Nas narrativas coloniais, a erotização do espaço “virgem” também faz uma apropriação territorial, pois, se a terra é virgem, os povos colonizados não podem reivindicar direitos territoriais originários, e o patrimônio masculino e branco é assegurado violentamente, assim como a inseminação sexual e militar de um vazio interior. Esse tema duplicado — a atuação negada das mulheres e dos colonizados — é recorrente nos capítulos que se seguem.

A jornada colonial rumo ao interior virgem revela uma contradição, pois ela é figurada como avançando no espaço geográfico, mas regredindo no tempo histórico, para aquilo que é figurado como uma zona pré-histórica de diferença racial e de gênero. Testemunha-se aqui uma característica recorrente do discurso colonial. Como não se supõe que os povos indígenas estejam espacialmente lá — pois as terras estão “va-

32. Para uma bela e detalhada discussão das metáforas imperiais de gênero no cinema, ver Ella Shohat, “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. Para uma análise do gênero na fronteira norte-americana, ver Annette Kolodny, *The Lay of the Land: Metaphors as Experience and History in American Life and Letters* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), e *The Land Before Her: Fantasy and Experience of the American Frontiers, 1630-1860* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984). Ver também Henry Nash Smith, *Virgin Land: The American West as Symbol and Myth* (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

mito da terra virgem

zias” —, eles são simbolicamente deslocados para o que chamo de *espaço anacrônico*, um tropo que alcançou (como exploro em mais detalhe abaixo) plena autoridade administrativa como tecnologia de vigilância na era vitoriana tardia. Segundo esse tropo, povos colonizados — como as mulheres da classe trabalhadora na metrópole — não habitam a história propriamente dita, mas existem num tempo permanentemente anterior no espaço geográfico do império moderno como humanos anacrônicos, atávicos, irracionais, destituídos de atuação humana — a encarnação viva do arcaico “primitivo”.

Um dilema fundamental confrontava os coloniais, porém, pois as terras “vazias” eram visivelmente povoadas, e traços da antiguidade desses povos estavam à mão na forma de ruínas, antigos povoados, crânios e fósseis. Aí está pelo menos uma razão para a obsessão vitoriana com sobrevivências e traços, ruínas e esqueletos — lembretes alegóricos do fracasso de uma narrativa única das origens. Nos capítulos 4, 5 e 10, exploro mais detalhadamente esses dilemas coloniais.

Para as mulheres, o mito da terra virgem apresenta dilemas específicos, com importantes diferenças para as mulheres coloniais e para as colonizadas, como argumento nos capítulos 9 e 10. As mulheres são a terra que está para ser descoberta, penetrada, nomeada, inseminada e, acima de tudo, possuída. Simbolicamente reduzidas, aos olhos dos homens, ao espaço em que se travam as disputas masculinas, as mulheres experimentam dificuldades particulares ao reivindicar genealogias alternativas e narrativas alternativas de origem e nomeação. Simbolicamente ligadas à terra, as mulheres são relegadas a um domínio além da história e, assim, mantêm uma relação particularmente vexatória com as narrativas de mudança histórica e de efeito político. E, o que é ainda mais importante, as mulheres são figuradas como propriedade pertencente aos homens e, portanto, estão fora, por definição, das disputas masculinas sobre terra, dinheiro e poder político.

É importante salientar, desde o ponto de partida, contudo, que a questão do gênero no imperialismo assumiu formas muito diferentes em partes diferentes do mundo. A Índia, por exemplo, nunca foi vista como terra virgem, e a iconografia do harém não fazia parte da erótica

colonial do Sul da África. As mulheres do Norte da África, do Oriente Médio e da Ásia eram com frequência capturadas pela iconografia do véu, enquanto as demais mulheres africanas estavam sujeitas à missão civilizadora do algodão e do sabão. Em outras palavras, as mulheres árabes deviam ser “civilizadas” sendo despidas (tirando-se-lhes o véu), enquanto as subsaarianas deviam ser “civilizadas” sendo vestidas (em limpo e branco algodão britânico). Essas distinções suntuárias eram sintomáticas de diferenças críticas de modos legislativos, econômicos e políticos em que o racismo mercantil imperial era imposto em diferentes partes do mundo.

* DOMESTICIDADE E RACISMO DA MERCADORIA

Doméstico — relativo ao lar, domicílio ou assuntos da família

Domesticar — naturalizar (colonos, animais)

civilizar (selvagens)

Pequeno dicionário Oxford do Inglês corrente

Em 1899, ano em que estourou a guerra anglo-bôer na África do Sul, uma propaganda do Sabonete Pears no *McClure's Magazine* (Figura 1.2) anunciava:

O primeiro passo para tornar mais leve O FARDOS DO HOMEM BRANCO é ensinar as virtudes da limpeza. O SABONETE PEARS é um potente fator no abrilhantamento dos cantos escuros da terra à medida que a civilização avança, enquanto para as mais cultivadas nações da terra ele está no mais alto posto — é o sabonete ideal de toaleta³³.

33. *McClures Magazine* 13 (maio-out., 1899).

A propaganda mostra um almirante trajando puro branco imperial, lavando suas mãos na cabine enquanto seu vapor cruza o oceano no domínio do império. Nessa imagem, a domesticidade privada e o mercado imperial — duas esferas consideradas pela classe média vitoriana como inteira e naturalmente distintas — convergem num único espetáculo mercantil. O santuário doméstico do banheiro do homem branco dá vantagem ao domínio global do comércio, de tal forma que o progresso imperial se consuma num só golpe — como *tempo panóptico*.



Figura 1.2 - Domesticidade imperial.

A vigia é tanto janela como espelho. A janela, ícone da vigilância imperial e a ideia iluminista do conhecimento como penetração, se abre para cenas públicas de conversão econômica. Uma cena retrata um africano ajoelhado recebendo, agradecido, o sabonete *Pears*, como se ajoelhasse diante de um fetiche religioso. O espelho, emblema da autoconsciência iluminista, reflete a imagem da higiene imperial branca e masculina. A higiene doméstica, como sugere o anúncio, purifica e pre-

serva o corpo masculino branco da contaminação na zona limiar do império. Ao mesmo tempo, a mercadoria doméstica garante o poder masculino branco, a genuflexão dos africanos e o domínio do mundo. Na parede, uma lâmpada elétrica significa a racionalidade científica e o avanço espiritual. Dessa forma, a mercadoria doméstica dá a lição do progresso imperial e da civilização capitalista: para o homem branco, a civilização avança e se abrilhanta através de seus quatro amados fetiches — o sabonete, o espelho, a luz e a roupa branca. Como detalho mais adiante, esses fetiches são recorrentes através do *Kitsch* mercantil vitoriano tardio e na cultura popular da época.

A primeira observação sobre o anúncio do *Pears* é que ele figura o imperialismo como passando a existir através da *domesticidade*. Ao mesmo tempo, a domesticidade imperial é uma domesticidade sem mulheres. O fetiche da mercadoria, como forma central do iluminismo industrial, revela o que o liberalismo gostaria de esquecer: o doméstico é político, o político tem gênero. O que não poderia ser admitido no discurso racionalista masculino (o valor econômico do trabalho doméstico das mulheres) é negado e projetado para o domínio do “primitivo” e para a zona do império. Ao mesmo tempo, o valor econômico das culturas colonizadas é domesticado e projetado para o domínio do “pré-histórico”.

Um traço característico da classe média vitoriana era sua preocupação peculiarmente intensa com fronteiras rígidas. Na ficção imperial e no *Kitsch* mercantil, objetos de fronteira e cenas liminares se repetem ritualmente. À medida que os coloniais se moviam de um lado para outro através dos limiares de seu mundo conhecido, a crise e a confusão de limites eram mantidas à distância e contidas por fetiches, rituais de absolvição e cenas liminares. Sabonete e rituais de limpeza passaram a ser centrais para a demarcação dos limites do corpo e para o policiamento das hierarquias sociais. A limpeza e os rituais de fronteiras fazem parte da maioria das culturas; o que caracterizava os rituais vitorianos de limpeza, porém, era sua relação peculiarmente intensa com o dinheiro.

Estou duplamente interessada no anúncio do sabonete *Pears* porque ele registra uma mudança que vejo como tendo tido lugar na cultura do

imperialismo - domesticidade

imperialismo nas últimas décadas do século XIX. Foi a passagem do racismo científico incorporado nos periódicos médicos, científicos e antropológicos, nos escritos de viagens e nas etnografias, para o que chamo de racismo mercantil. O racismo mercantil — nas formas especificamente vitorianas de propaganda e fotografia, nas exposições imperiais e no movimento dos museus — converteu a narrativa do progresso imperial em espetáculos de consumo produzidos em massa.

Durante o século XVIII, surgiu o que Pratt chama de “consciência planetária”³⁴. A consciência planetária imaginou desenhar todo o mundo numa única “ciência da ordem,” na expressão de Foucault. Carl Lineu forneceu o impulso para essa ideia imodesta ao publicar, em 1735, o *Systema Natura*, que prometia organizar todas as formas de plantas numa única gênese narrativa³⁵. Para Lineu, ademais, a reprodução *sexual* se tornou o paradigma para a forma natural em geral.

Inspirados por Lineu, hordas de exploradores, botânicos, historiadores da natureza e geógrafos se entregaram à vocação de ordenar as formas do mundo numa ciência global da superfície e da ótica da verdade. Dessa maneira, o projeto do Iluminismo coincidia com o projeto imperial. Como diz Pratt: “Pois o que eram o comércio de escravos e o sistema de *plantation* senão maciços experimentos em engenharia social e disciplina, produção em série, sistematização da vida humana, padronização das pessoas?”³⁶. A ciência global da superfície era um projeto de *conversão*, dedicado a transformar a terra numa única moeda econômica, uma única origem da história e um padrão universal de valor cultural — posto e administrado pela Europa.

O que me preocupa aqui, porém, é que, se a ciência imperial da superfície prometia desenrolar um único “Grande Mapa da Humanidade” e forjar uma única autoridade masculina europeia para todo o planeta, a ambição ultrapassou o efeito durante bastante tempo. O projeto estava

34. Pratt, *Imperial Eyes...*, p. 134.

35. Idem, op. cit., p. 15.

36. Idem, op. cit., p. 36.

cheio de paradoxos, incompletude e ignorância intelectual. A capacidade tecnológica de mapear e catalogar a superfície da terra continuou, por algum tempo, dependente de acidentes, inferior e evidentemente inepta. Os promotores do projeto global não tinham a capacidade técnica para reproduzir formalmente a “verdade” ótica da natureza nem a capacidade econômica de distribuir essa verdade para consumo global. Para que isso acontecesse, o projeto global teria de esperar até a segunda metade do século XIX, com o surgimento do espetáculo mercantil — em particular, a fotografia.

Os capítulos seguintes se ocupam dessa mudança do racismo científico para o racismo mercantil, pelo qual o racismo evolucionista e o poder imperial foram postos no mercado numa escala até então inimaginável. No processo, o lar da classe média vitoriana se tornou um espaço para a exibição do espetáculo imperial e para a reinvenção da raça, enquanto as colônias — a África, em particular — se tornavam um espaço para exibir o culto vitoriano da domesticidade e da reinvenção do gênero.

A domesticidade denota tanto um *espaço* (um alinhamento geográfico e arquitetônico) quanto uma *relação social de poder*. O culto da domesticidade, longe de ser um fato universal da “natureza”, tem uma genealogia histórica. A ideia do “doméstico” não pode ser aplicada de maneira geral a qualquer casa ou domicílio como fato universal ou natural³⁷. Tantas vezes alardeado como um espaço universal natural — abrigado nos interiores mais recônditos da sociedade, ainda que teoricamente além do domínio da análise política —, o culto da domesticidade envolve processos de metamorfose social e sujeição política das quais o gênero é a dimensão permanente, mas não a única.

Etimologicamente, o verbo “domesticar” tem a mesma raiz de “dominar”, que deriva de *dominus*, senhor do *domus*, o lar³⁸. Até 1964, po-

37. Jean e John L. Comaroff, “Homemade Hegemony: Modernity, Domesticity, and Colonialism in South Africa”, in Karen Hansen (org.), *African Encounters with Domesticity* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1992), p. 39.

38. Idem, op. cit., p. 3.

rém, o verbo “domesticar” também carregava como um de seus significados a ação de “civilizar”³⁹. Nas colônias (como exploro melhor no capítulo 6), o posto da missão se tornou uma instituição liminar para transformar a domesticidade enraizada no gênero e nos papéis de classe europeus numa domesticidade para controlar um povo colonizado. Através dos rituais da domesticidade, cada vez mais global e muitas vezes violenta, animais, mulheres e pessoas colonizadas eram retiradas de seu estado de “selvageria” putativamente “natural”, ainda que, ironicamente, pouco “razoável,” e eram induzidas, através da narrativa doméstica do progresso, a uma relação hierárquica para com os homens brancos.

Assim, a ideia histórica da domesticidade mantém uma relação ambivalente com a ideia imperial de natureza, pois a “domesticação” se impõe energicamente à natureza para produzir uma esfera social que é considerada natural e universal em primeiro lugar. Em outras palavras, nas colônias, a cultura europeia (a missão civilizadora) se tornou ironicamente necessária para reproduzir a natureza (as divisões “naturais” do trabalho doméstico), anomalia que demandou muita energia social — e muito trabalho doméstico — para ser ocultada. A ideia de progresso — a “natureza” se aperfeiçoando ao longo do tempo — foi fundamental para administrar essa anomalia.

O culto da domesticidade, argumento, se tornou central para a identidade imperial britânica, por contraditória e conflituosa que esta fosse, e surgiu uma dialética intrincada. O imperialismo difundiu o culto vitoriano da domesticidade e a separação histórica entre o privado e o público, que tomou forma em torno do colonialismo e da ideia de raça. Ao mesmo tempo, o colonialismo se formou em torno da invenção vitoriana da domesticidade e da ideia do lar⁴⁰. (Figs. 1.3, 1.4).

39. Idem, op. cit., p. 23.

40. Para uma análise da domesticidade colonial no Sul da África, ver Jean e John L. Comaroff, “Homemade Hegemony...”, pp. 37-74.

domesticidade → domínio imperial da natureza

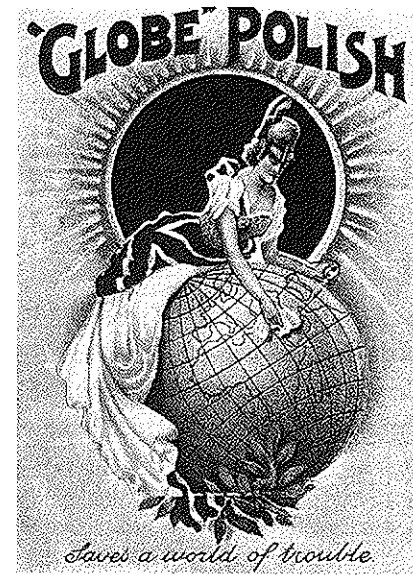


Figura 1.3 – Domesticando o império.

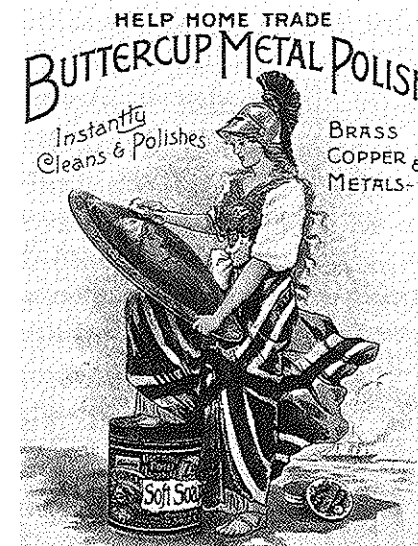


Figura 1.4 – A identidade nacional britânica assume a forma imperial.

tema
central

Este, então, é o tema central deste livro: quando o espaço doméstico foi racializado, o espaço colonial foi domesticado. Certamente, o espetáculo mercantil não era a única forma cultural para a mediação do colonialismo doméstico. Os escritos de viagens, novelas, cartões-postais, fotografias, pornografia e outras formas culturais podem ser investigados de maneira igualmente fértil para essa relação crucial entre domesticidade e império. O espetáculo mercantil, porém, se estendeu muito além da elite cultural e de posses e deu ao colonialismo doméstico uma influência de longo alcance.

TEMPO PANÓPTICO

Já não precisamos recorrer à história para ver (a natureza humana) em todos os seus estágios e períodos [...] agora o Grande Mapa da Humanidade é desenrolado de uma só vez: e não há estado ou gradação de barbarismo e nem modo de refinamento que não tenhamos à nossa vista no mesmo instante.

Edmund Burke

A ciência imperial da superfície se alimentou de dois tropos centralizadores: a invenção do que chamo de tempo panóptico e a do espaço anacrônico. Com a publicação da *Origem das espécies*, Charles Darwin conferiu ao projeto global uma dimensão decisiva — o tempo secular como agente de uma história unificada do mundo. Assim como Lineu tentara classificar o fragmentário registro botânico num simples arquivo de forma natural, a partir de 1859, os evolucionistas sociais assumiram a tentativa maciça de ler, a partir do descontínuo registro natural (a que Darwin chamava de “uma história imperfeitamente mantida do mundo”), um único *pedigree* da história do mundo em evolução. Agora, não só o espaço natural, mas também o tempo histórico podiam ser colhidos, reunidos e mapeados numa ciência global da superfície.

A importante meditação sobre o tempo e a antropologia de Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, mostra como os evolucionistas sociais romperam o domínio da cronologia bí-

blica — isto é, o tempo da crônica — secularizando o tempo e pondo-o à disposição do projeto empírico — isto é, o tempo cronológico⁴¹. Para fazê-lo, ele observa, “*espacializaram* o tempo”. “O paradigma da evolução se apoiava numa concepção do tempo que era não só secularizada e naturalizada, mas também plenamente espacializada”. O eixo do tempo foi projetado sobre o eixo do espaço e a história se tornou global. Com o darwinismo social, o projeto taxonômico, aplicado primeiro à natureza, era agora aplicado à história cultural. O tempo se tornou uma geografia do poder social, um mapa a partir do qual ler uma alegoria global da diferença social “natural”. E, o que é mais importante, a história assumiu o caráter de espetáculo.

Nas últimas décadas do século XIX, o tempo panóptico se autonomizou. Por tempo panóptico, refiro-me à imagem da história global consumida — com um olhar — num único espetáculo a partir de um ponto de invisibilidade privilegiada. No século XVII, Bossuet, no *Discours sur l'histoire universelle*, argumentava que qualquer tentativa de produzir uma história universal dependia de ser capaz de figurar a “ordem dos tempos” num olhar (“*comme d'un coup d'oeil*”)⁴². Para atingir os padrões “científicos” estabelecidos pelos historiadores da natureza e pelos empiricistas do século XVIII, era necessário um paradigma visual para exibir o progresso evolucionário como espetáculo mensurável. A figura exemplar que surgiu foi a evolucionista Árvore da Família do Homem.

A natureza da Renascença — a natureza divina — era entendida como cosmológica, organizada de acordo com a vontade de Deus numa irrevogável cadeia do ser. Em contraste, o evolucionista social Herbert Spencer via a evolução não como uma cadeia do ser, mas como uma árvore. Como diz Fabian: “A árvore sempre foi uma das formas mais simples de construir esquemas classificatórios fundados na subsunção e na hierarquia”⁴³. A árvore oferecia uma imagem antiga de uma genealo-

41. Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (Nova York: Columbia University Press, 1983), p. 15.

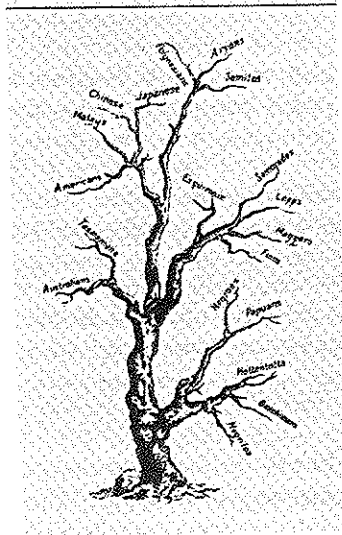
42. Jacques Benigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, apud idem, op. cit., p. 4.

43. Idem, op. cit., p. 96.

gia natural do poder. Os evolucionistas sociais, porém, tomaram a árvore divina e cosmológica e a secularizaram, tornando-a uma imagem de comutação que mediava entre a natureza e a cultura como imagem natural do progresso evolucionário humano.

“A Árvore Morfológica das Raças Humanas” de Mantegazza, por exemplo, mostra vividamente como a imagem da árvore foi posta à disposição dos cientistas raciais (Figura 1.5). Na imagem que Mantegazza tinha da história global, surgem três princípios. Primeiro, mapeadas contra a árvore, as culturas descontínuas do mundo parecem ser comandadas dentro de uma única narrativa europeia originária. Segundo, a história humana pode ser imaginada como naturalmente teológica, um processo orgânico de crescimento para cima, com o europeu como apogeu do progresso. Terceiro, incômodas discontinuidades históricas podem ser ordenadas, submetidas e subordinadas a uma estrutura hierárquica de tempo ramificado — o progresso diferencial das raças mapeado contra os ramos evidentes da árvore. Na árvore do tempo, a hierarquia racial e o progresso histórico se tornaram os *faits accomplis* da natureza.

MORPHOLOGICAL TREE OF THE HUMAN RACE



ESTHETIC TREE OF THE HUMAN RACE

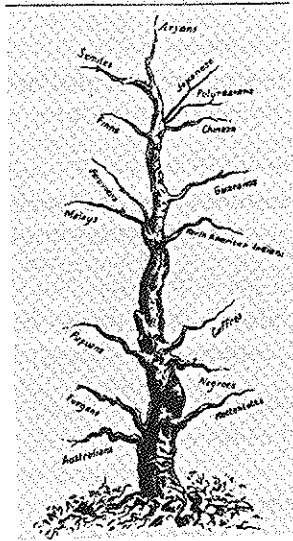


Figura 1.5 - Inventando o progresso: a árvore racial familiar.

A imagem da árvore, contudo, estava ligada a uma segunda imagem decisiva: a Família do Homem. O “Grupo Familiar dos Katarrhinen” oferece um bom exemplo (Figura 1.6). Nesse grupo familiar, o progresso evolutivo é representado por uma série de tipos anatômicos distintos, organizados como uma imagem linear de progresso. Nessa imagem, o olho segue os tipos evolutivos rumo ao alto da página, do arcaico para o moderno, de tal forma que o progresso parece desenvolver-se naturalmente diante do olho como uma série de marcas que evoluem no rosto. O progresso assume o caráter de um espetáculo, sob a forma da família. Toda a história cronológica do desenvolvimento humano é captada e consumida num golpe de vista, de tal forma que a anatomia se torna uma alegoria do progresso, e a história é reproduzida como uma tecnologia do visível (Figura 1.7)⁴⁴.

Assim, o evolucionismo social e a antropologia deram à política e à economia um conceito do tempo natural como familiar. O tempo não fora apenas secularizado, mas também domesticado, questão não colocada por Fabian. A mescla de árvore e família na árvore familiar do homem dava ao racismo científico uma imagem de gênero para popularizar e disseminar a ideia de progresso racial. Há aqui, entretanto, um problema, pois a árvore familiar representa o tempo da evolução como tempo sem mulheres. A imagem da família é uma imagem de negação, pois contém apenas homens, arranjados num friso de homens sós que ascendem para o apogeu do *Homo sapiens* individual. Cada época é representada por um único tipo masculino, caracterizado, por sua vez, por visíveis estigmas anatômicos. Desde o início, a ideia de progresso racial tinha gênero, mas de tal maneira que tornava as mulheres invisíveis enquanto agentes históricos.

44. Dolf Sternberger, seguindo Walter Benjamin, viu no popular fenômeno vitoriano do ciclorama uma popularização da teoria de Darwin como um “ciclorama da evolução”. Na imagem panorâmica, a história aparece como uma “progressão natural” do macaco ao homem, de modo que “o olho e o olho da mente podem deslizar, para cima e para baixo, de um lado para o outro, pelas figuras que ‘evoluem’”. Apud excelente livro de Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge: The MIT Press, 1990), p. 67.

Tempo secularizado / domesticado



Figura 1.6 – “O Grupo Familiar dos Katarrhinen”: inventando a Família do Homem.

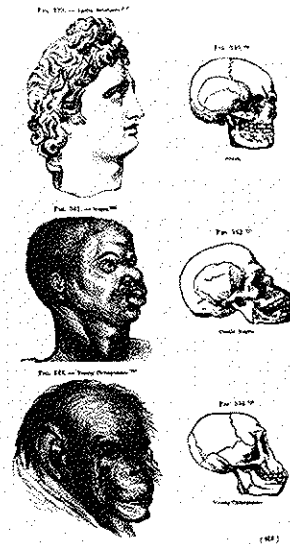


Figura 1.7 – Tempo panóptico: o progresso consumido num golpe de vista.

Desse modo, a figura da Família do Homem revela uma contradição persistente. O progresso histórico é naturalizado como uma família que evolui, ao passo que as mulheres, na qualidade de atores históricos, são negadas e relegadas ao reino da natureza. A história é assim figurada como *familiar*, mas a família como instituição é vista como além da história. Os capítulos que se seguem (em particular o capítulo 11) cuidam fundamentalmente das implicações históricas desse paradoxo.

ESPAÇO ANACRÔNICO

Walter Benjamin observa que uma característica central do capitalismo industrial do século XIX era o “uso de imagens arcaicas para identificar o que era historicamente novo sobre a ‘natureza’ das mercadorias”⁴⁵. No mapeamento do progresso, imagens do tempo “arcaico” — isto é, do tempo não europeu — eram sistematicamente evocadas para identificar o que era historicamente novo na modernidade industrial. A fixação da classe média vitoriana nas origens, com narrativas de gênese, com arqueologia, crânios, esqueletos e fósseis — o *bric-à-brac* imperial do arcaico —, era recheada da compulsão fetichista a colecionar e exibir que dava forma ao museu imaginário do empirismo de classe média. O museu — como moderna casa-fetichismo do arcaico — tornou-se a instituição exemplar que dava corpo à narrativa vitoriana do progresso. No museu do arcaico, a anatomia da classe média assumiu forma visível (Figura 1.8).

45. Apud idem, op. cit., p. 127.

PUNCH OR THE LONDON CHARIVARI.—DECEMBER 21, 1881.



TIME'S WAXWORKS.

(1881 JUST ADDED TO THE COLLECTION.)

Mr. P. "HAI! YOU'LL HAVE TO PUT HIM INTO THE CHAMBER OF HORRORS!"

Figura 1.8 - Espaço anacrônico: A invenção do arcaico.

Entretanto, na compulsão de colecionar e reproduzir a história toda, o tempo — precisamente quando aparece mais histórico — se detém em suas pegadas. Nas imagens do tempo panóptico, a história aparece estática, fixa, coberta de poeira. Paradoxalmente, então, no ato de tornar o tempo mercadoria, a mudança histórica — especialmente o *trabalho* de mudar a história — tende a desaparecer.

A esta altura, aparece outro tropo. Pode ser chamado de invenção do espaço anacrônico, e ele alcançou plena autoridade como tecnologia administrativa e reguladora ao final da era vitoriana. Dentro desse tropo, a atuação das mulheres, dos colonizados e da classe trabalhadora é negada e projetada num espaço anacrônico: pré-histórico, atávico e irracional, inerentemente deslocado no tempo histórico da modernidade.

Segundo a versão colonial desse tropo, o progresso imperial no espaço do império é figurado como uma jornada para trás no tempo até um momento anacrônico da pré-história. Por extensão, a jornada de re-

torno à Europa é vista como um ensaio da lógica evolucionista do progresso histórico para frente e para o alto até o apogeu do Iluminismo na metrópole europeia. A diferença geográfica através do *espaço* é figurada como uma diferença histórica através do *tempo*. O ideólogo J.-M. Degerando captou essa noção concisamente: "O viajante filosófico, velejando até os confins da terra, está de fato viajando no tempo; está explorando o passado"⁴⁶. A ameaçadora e resistente heterogeneidade das colônias era contida e disciplinada não porque social ou geograficamente diferente da Europa e, portanto, igualmente válida, mas porque *temporalmente* diferente e, portanto, irrevogavelmente superada pela história.

Hegel, por exemplo, talvez o proponente filosófico mais influente dessa noção, figurava a África como pertencendo não simplesmente a um espaço geográfico diferente, mas a uma zona temporal diferente, sobrevivendo anacronicamente dentro do tempo da história. A África, diz Hegel, "não é parte histórica do mundo [...] não tem movimento ou desenvolvimento a exibir"⁴⁷. A África veio a ser vista como paradigma colonial do espaço anacrônico, uma terra perpetuamente fora do tempo na modernidade, à deriva e historicamente abandonada. A África era uma terra-fetichê, habitada por canibais, dervixes e curandeiros, abandonada na pré-história exatamente antes que o *Weltgeist* (insidioso agente da razão) se manifestasse na história.

Na metrópole industrial, a evocação do espaço anacrônico (a invenção do arcaico) se tornou central para o discurso da ciência racial e da vigilância urbana das mulheres e da classe trabalhadora. Os cientistas raciais e, mais tarde, os eugenistas viam as mulheres como o inerentemente atávico arquivo vivo do arcaico primitivo.

Para alcançar os padrões empíricos dos cientistas naturais era necessário inventar estigmas visíveis que representassem — como espetáculo mercantil — o anacronismo histórico das classes degeneradas. Como observou Sander Gilman, uma resposta foi encontrada no corpo da mu-

46. Joseph-Marie Degerando, *The Observation of Savage Peoples*, F. C. T. Moore, org. (Berkeley: University of California Press, 1969 [1800]).

47. William Pietz, "The Problem of the Fetish, II", *Res* 13 (Primavera, 1987), p. 45.

lher africana, que se tornou o protótipo da invenção vitoriana do atavismo primitivo. “No século XIX,” diz Gilman, “a mulher negra era percebida como possuidora não só de um apetite sexual ‘primitivo’, mas também dos sinais externos desse temperamento — órgãos sexuais primitivos”⁴⁸. Em 1810, a exibição da africana Saartjie Baartman tornou-se o paradigma da invenção do corpo feminino como anacronismo. O suposto excesso dos genitais dessa mulher (representados que eram por um excesso de visibilidade do clitóris na figura do “avental hotentote”) foi superexposto e patologizado diante do olhar disciplinar da ciência médica masculina e do público *voyeur*⁴⁹. Cuvier, em sua notória medicalização de seu esqueleto, comparou a mulher da “mais baixa” espécie humana ao “mais alto macaco” (o orangotango) vendo uma afinidade atávica na aparência anômala do “órgão de geração” da mulher negra. Como em Lineu, a reprodução sexual servia como paradigma da ordem e da desordem sociais.

Na superexposição dos órgãos genitais africanos e na patologização médica do prazer sexual feminino (especialmente o prazer clitoridiano, que estava fora da teleologia reprodutiva da heterossexualidade masculina), os cientistas vitorianos encontraram um fetiche para incorporar, medir e embalsamar a ideia do corpo feminino como espaço anacrônico. Assim, uma contradição na formação da classe média (entre sexualidade clitoridiana — sexo para o prazer feminino — e sexualidade reprodutiva — sexo para o prazer masculino e geração de filhos) era projetada no domínio do império e na zona do primitivo. Como órgão inerentemente inadequado, diz Freud, “o órgão genital feminino é mais primitivo que o masculino” e o clitóris “é o protótipo normal dos órgãos inferiores”⁵⁰. Como anacronismo histórico, ademais, o imaturo clitóris deve

48. Sander Gilman, *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), p. 45.

49. Baartman foi exibida pela Europa por cinco anos. Em 1829 uma mulher hotentote nua, a “Vênus hotentote”, foi a principal atração de um baile dado pela Duquesa du Barry em Paris.

50. Freud, “Fetishism”, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, trad. James Strachey (Londres: The Hogarth Press, 1927, vol. VII), p. 157. Ver a

ser disciplinado e subordinado numa narrativa linear do progresso heterossexual reprodutivo — a tarefa vaginal de gerar um filho com o mesmo nome do pai.

Como argumento nos capítulos 2, 3 e 4, o espaço doméstico vitoriano também foi submetido à figura disciplinar do espaço anacrônico. As mulheres que transgrediam as fronteiras vitorianas entre o público e o privado, entre o trabalho e o lazer, entre o trabalho pago e o não pago, tornavam-se cada vez mais estigmatizadas como espécimes de regressão *racial*. Tais mulheres, dizia-se, não habitavam propriamente a história, mas eram protótipos de humanos anacrônicos: infantis, irracionais, regressivas e atávicas, existindo num tempo permanentemente anterior dentro da modernidade. As serventes domésticas eram frequentemente descritas na iconografia da degeneração como “pragas”, “raças negras”, “escravas” e “primitivas”.

A INVENÇÃO DA RAÇA E A FAMÍLIA DO HOMEM

Em 1842, Friedrich Engels, filho dissidente de um empresário alemão, atravessou o Mar do Norte para investigar a “verdadeira condição” dos operários que trabalhavam nas fábricas de seu pai⁵¹. Poucos anos depois, anunciou que, em meio às calamidades daquela primeira grande crise industrial, ele achara “mais do que meros ingleses, mesmo de uma só nação isolada”. Achara “*homens*, membros da grande e universal família da humanidade”⁵². No entanto, a observação de Engels traz um paradoxo. Aventurando-se no labirinto da calamidade urbana dentro dos cortiços e becos infestados de vermes, além dos arrotos das estamparias e fábricas de ossos da Inglaterra que se industrializava, Engels descobre

crítica de Luce Irigaray da patologização freudiana da sexualidade feminina em *Speculum of the Other Woman*, pp. 13-139.

51. Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England*, trad. W. O. Henderson e W. H. Chaloner (Stanford: Stanford University Press, 1958 [1844]), p. 4.

52. Idem, op. cit., p. 8.

que a família da humanidade está desarranjada por toda parte. Mais que a “família de uma humanidade ‘única e indivisível’” a que apelou no prefácio, Engels descobriu “a decadência universal da vida familiar entre os trabalhadores”⁵³. De fato, a tragédia da universal “Família do Homem” da classe trabalhadora era que “a vida familiar [...] é quase impossível”⁵⁴. Ademais, na visão de Engels, há uma causa para a confusão: “É inevitável que, se uma mulher casada trabalha numa fábrica, a vida familiar é inevitavelmente destruída”⁵⁵.

O que me interessa aqui é que Engels, ao lançar sua “acusação” aos ingleses, figura as crises familiares que assolam os pobres urbanos através da iconografia da raça e da degeneração. Vivendo em cortiços que pouco mais eram do que “ermos não planejados”, a classe trabalhadora — ele sente — se tornou degradada e degenerada: “Uma raça fisicamente degenerada, roubada de toda a humanidade, degradada, moral e intelectualmente reduzida à bestialidade”⁵⁶. A classe trabalhadora é uma “raça inteiramente à parte”, de tal forma que ela e a burguesia são agora “duas nações radicalmente dissemelhantes, tão distintas quanto a diferença de raça poderia fazê-las”⁵⁷.

Engels imagina as primeiras grandes crises do industrialismo através dos dois tropos da degeneração e da Família do Homem — um tropo extraído do reino da domesticidade e o outro, do reino do império. Testemunha-se aqui a figura de um duplo deslocamento: a história global é imaginada como uma família universal (uma figura do espaço *doméstico* privado), enquanto as crises domésticas são imaginadas em termos raciais (a figura pública do *império*). Depois dos anos 1850, sugiro, as principais contradições dentro da modernidade industrial — entre privado e público, domesticidade e indústria, trabalho e lazer, trabalho pago e não pago, metrópole e império — foram sistematicamente mediadas por es-

ses dois discursos dominantes: o tropo da degeneração (reversível como o tropo do progresso) e o tropo da Família do Homem.

Por volta da segunda metade do século XIX, a analogia entre degeneração de raça e de gênero passou a exercer uma forma especificamente moderna de dominação social, com o surgimento de uma intrincada dialética — entre a domesticação das colônias e a racialização da metrópole. Na metrópole, a ideia do desvio racial era evocada para policiar as classes “degeneradas” — a classe trabalhadora militante, os irlandeses, os judeus, as feministas, os *gyps* e as lésbicas, as prostitutas, os criminosos, os alcoólatras e os loucos —, que eram vistas coletivamente como desviantes raciais, atávicos em regressão a um momento primitivo na pré-história humana, sobrevivendo ominosamente no coração da moderna metrópole imperial.

Nas colônias, os negros eram vistos, entre outras coisas, como desviantes de gênero, corporificações da promiscuidade e excesso pré-históricos; seu atraso evolutivo, evidenciado por suas “femininas” faltas de história, de razão e de arranjos domésticos apropriados. A dialética entre domesticidade e império, contudo, era eivada de contradição, anomalia e paradoxo. Este livro existe no cruzamento entre essas contradições.

Depois da metade do século, sugiro, surgiu uma analogia triangular entre as degenerações racial, de classe e de gênero. O controle “natural” masculino da reprodução no casamento heterossexual e o controle “natural” burguês do capital no mercado dos bens eram legitimados por referência a um terceiro termo: a zona “anormal” da degeneração racial. Dinheiro e sexualidade ilícitos eram vistos como relacionados, pela analogia negativa com a raça. No triângulo simbólico do dinheiro desviante — a ordem da classe; sexualidade desviante — a ordem do gênero; e raça desviante — a ordem do império, as classes degeneradas eram metaforicamente ligadas por um regime de vigilância e eram coletivamente vistas como transgressoras das distribuições apropriadas de dinheiro, sexualidade e propriedade. Vistas como fatalmente ameaçadoras da economia fiscal e libidinal do Estado imperial, passaram a ser submetidas a um policiamento cada vez mais vigilante e violento.

53. Idem, op. cit., p. 161.

54. Idem, op. cit., p. 145.

55. Idem, op. cit., p. 161.

56. Idem, op. cit. p. 33.

57. Idem, op. cit., pp. 361, 420.

O PARADOXO DA FAMÍLIA

Depois de 1859 e do advento do darwinismo social, o excesso de distinções de raça, classe e gênero foi reduzido a uma única narrativa pela imagem da Família do Homem. A “família” evolucionária oferecia uma figura metafórica indispensável pela qual distinções hierárquicas frequentemente contraditórias podiam ganhar a forma de uma narrativa de gênese global. Surge então um curioso paradoxo. A família como *metáfora* oferecia uma narrativa única de gênese para a história global, enquanto a família como *instituição* se tornava um vazio histórico. À medida que o século XIX avançava, a família como instituição era vista como existindo, naturalmente, além do mercado de bens, além da política e além da história propriamente dita. A família tornou-se, então, tanto a antítese da história como a figura organizadora da história.

Ao mesmo tempo, tinham de ser encontradas tecnologias do conhecimento que dessem à figura da família uma forma institucional. As tecnologias centrais que surgiram para a exibição mercantil do progresso e da família universal foram, sugiro, as instituições vitorianas quintessenciais do museu, da exibição da fotografia e da propaganda imperial.

Numa observação importante, Edward Said apontou para a transição, na cultura da alta classe média vitoriana, de “filiação” (relações familiares) para “afiliação” (relações não familiares): ao mostrar como o fracasso em produzir crianças assumiu o aspecto de uma afiliação cultural sempre presente⁵⁸. Para Said, a decadência da filiação é tipicamente acompanhada por um segundo momento — a virada para uma ordem compensatória de afiliação, que pode ser uma instituição, uma visão, um credo ou uma vocação. Embora retendo a importante distinção entre filiação e afiliação, quero complicar o movimento linear da estória de Said. À medida que a autoridade e as funções sociais das grandes famílias de serviço (investidas de rituais de filiação de ordem e subordinação

patrilinear) eram deslocadas para a burocracia, a imagem anacrônica da família de filiação era projetada sobre instituições emergentes de afiliação como sua forma naturalizada.

Em outras palavras, a ordem de filiação (familiar) não desapareceu. Ela antes floresceu como uma imagem metafórica, reinventada dentro das novas ordens da burocracia industrial, do nacionalismo e do colonialismo. Além disso, a filiação assumiria uma forma cada vez mais imperial quando a imagem da família em evolução era projetada sobre a nação imperial e as burocracias coloniais como sua forma legitimadora natural.

O poder e importância do tropo da família era duplo. Primeiro, a família oferecia uma figura indispensável para sancionar a hierarquia social numa unidade de interesses orgânica putativa. Como a subordinação da mulher ao homem e da criança ao adulto eram considerados fatos naturais, outras formas de hierarquia social podiam ser descritas em termos relativos à família para garantir a diferença social como categoria da natureza. A imagem da família passou a figurar a hierarquia dentro da unidade como elemento orgânico do progresso histórico e, assim, tornou-se indispensável para legitimar a exclusão e a hierarquia em formas sociais não familiares como o nacionalismo, o liberalismo individual e o imperialismo. A descrição metafórica da hierarquia social como natural e familiar dependia, assim, da naturalização prévia da subordinação social das mulheres e das crianças.

Segundo, a família oferecia um tropo valioso para figurar o *tempo histórico*. Dentro da metáfora da família, tanto a hierarquia social (hierarquia sincrônica) quanto a mudança histórica (hierarquia diacrônica) podiam ser retratadas como naturais e inevitáveis, mais que construídas historicamente e, portanto, sujeitas à mudança. A projeção da imagem da família sobre o progresso nacional e imperial permitia que o que era frequentemente uma mudança violenta fosse legitimado como desdobramento progressivo de um decreto natural. A intervenção imperial podia, assim, ser vista como uma progressão linear e não revolucionária que naturalmente continha a hierarquia dentro da unidade: pais paternos governando benignamente crianças imaturas. O tropo da família

58. Edward Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), p. 19.

família
hierarquia dentro da unidade

orgânica se tornou inestimável em sua capacidade de dar o álibi da natureza à intervenção estatal e imperial.

Desde 1850, a imagem da família natural e patriarcal, em aliança com o darwinismo social pseudocientífico, veio a constituir o tropo organizador para comandar o desconcertante conjunto de culturas numa única narrativa global ordenada e administrada pelos europeus. No processo, a ideia de natureza divina foi superada pela ideia da natureza imperial que garantia dali em diante que a quintessência “universal” do individualismo iluminista pertencia apenas aos proprietários (homens) de ascendência europeia.

DEGENERANÇA Um discurso triangular

Desde o início, a ideia de progresso que iluminou o século XIX foi acompanhada por seu lado sombrio. Imaginar a degeneração em que a humanidade poderia cair fazia parte necessária de imaginar a exaltação a que ela poderia aspirar. As classes degeneradas, definidas como desvios do tipo humano normal, eram tão necessárias para a autodefinição da classe média quanto a ideia de degeneração era para a ideia de progresso, pois a distância percorrida por algumas partes da humanidade ao longo do caminho do progresso só podia ser medida pela distância em que outras estavam atrasadas⁵⁹. A normalidade surgia, assim, como produto do desvio, e a invenção barroca dos conjuntos de tipos degenerados sublinhava os limites do normal.

A poética da degeneração era uma poética da crise social. Nas últimas décadas do século, os planejadores sociais vitorianos se basearam no darwinismo social e na ideia de degeneração para figurar as crises sociais

59. As classes degeneradas não eram percebidas como sinônimos das “respeitáveis” classes trabalhadoras, que se tinham dedicado aos benefícios da labuta sóbria e diligente durante o boom do final dos anos 1860 e início dos 1870. Como diz claramente Henry Mayhew: “Considerarei o conjunto dos pobres metropolitanos em três fases separadas, aqueles que trabalharão, os que não podem trabalhar e os que não querem trabalhar”. Henry Mayhew, “Labour and the Poor”, *Chronicle*, 19 out., 1849.

que irrompiam incessantemente nas cidades e nas colônias. Ao final dos anos 1870, a Inglaterra soçobrava em severa depressão, e durante os 1880 a insurgência de classe, os levantes feministas, o renascimento socialista, a crescente pobreza e a escassez de moradias e de empregos alimentavam os temores da classe média, que se aprofundavam. As crises nas cidades eram aumentadas pelas crises nas colônias, quando a Inglaterra começava a sentir o acicate das rivalidades imperiais da Alemanha e dos Estados Unidos. A atmosfera de catástrofe iminente deu surgimento a grandes mudanças na teoria social, que se fundavam na poética da degeneração como via de legitimação. Carregado que estava do pensamento lamarquiano, o discurso eugenista da degeneração era apresentado tanto como um regime de disciplina imposto a um populacho profundamente angustiado, quanto como uma resposta à resistência popular muito real.

Imagens biológicas de doenças e contágio serviam ao que Sander Gilman chamou de “institucionalização do medo”, alcançando quase todos os recessos da vida social vitoriana e fornecendo à elite vitoriana a justificativa de que ela precisava para conter e disciplinar as “classes perigosas”⁶⁰. Quando o século chegou ao fim, as imagens biológicas de doenças e pestilência formavam uma complexa hierarquia de metáforas sociais que carregavam considerável autoridade. Em *Outcast London*, Gareth Stedman Jones mostra como Londres virou o foco das crescentes ansiedades dos vitorianos ricos em relação aos pobres não regenerados, descritos diversamente como as classes “perigosas” ou “maltrapilhas”, os “pobres casuais” ou o “resíduo”⁶¹. As favelas e os cortiços eram vistos como viveiros e antros de “cólera, crime e cartismo”⁶². “Apodre-

60. Ver Sander Gilman (org.), *Degeneration: The Dark Side of Progress* (Nova York: Columbia University Press, 1985), p. xiv. Ver também idem, *Difference and Pathology...*; Nancy Stepan, “Race and Gender: The Role of Analogy in Science”, *Isis* 77 (jun., 1986), pp. 261-77; e Richard D. Walter, “What Became of the Degenerate? A Brief History of the Concept”, *Journal of the History of Medicine and the Allied Sciences* 11 (1956), pp. 42-9.

61. Gareth Stedman Jones, *Outcast London* (Nova York: Pantheon, 1971), p. 11. Ver também Henry Mayhew, *London Labour and the London Poor*, III, John Rosenberg, org., (Nova York: Dover, 1968), pp. 376-7; Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty* (Nova York: Vintage Books, 1985), p. 361.

62. Mayhew, *London Labour...*, p. 167.

cendo” em covis escuros e sujos, os pobres vagando à procura de comida eram descritos por imagens de putrefação e debilidade orgânica. Thomas Plint descrevia a “classe criminoso” como um “veneno moral” e um “cancro pestilento”, um corpo “não nativo” predando os saudáveis⁶³. Carlyle via a totalidade de Londres como um quisto infectado, uma úlcera maligna no corpo político nacional.

A imagem do sangue ruim foi derivada da biologia, mas a degeneração era menos um fato biológico do que uma figura social. Central à ideia de degeneração era a ideia de *contágio* (a transmissão da doença, pelo toque, de corpo a corpo), e central à ideia de contágio era a peculiar paranoia vitoriana sobre a ordem das fronteiras. O pânico sobre a contiguidade do sangue, sobre a ambiguidade e a *mestiçagem* expressava as intensas ansiedades sobre a falibilidade do homem branco e a potência imperial. A poética do contágio justificava uma política de exclusão e dava sanção social à fixação da classe média na sanitização das fronteiras, em particular a sanitização das fronteiras sexuais. As fronteiras corporais eram sentidas como perigosamente permeáveis e demandavam contínua purificação, de tal modo que a sexualidade, em particular a das mulheres, era isolada como principal transmissor do contágio racial e, portanto, cultural. Esforços cada vez mais vigilantes para controlar os corpos das mulheres, especialmente em face da resistência feminista, estavam eivados de ansiedade aguda sobre a profanação das fronteiras sexuais e as consequências que a contaminação racial tinha para o controle masculino e branco da progênie, da propriedade e do poder. Certamente, as síndromes de sanitização eram em parte tentativas de combater as “doenças da pobreza”, mas também serviam mais profundamente para racionalizar e ritualizar as fronteiras de policiamento entre a elite dirigente vitoriana e as classes “contagiosas”, tanto nas metrópoles imperiais quanto nas colônias.

O controle da sexualidade das mulheres, a exaltação da maternidade e da criação de uma raça viril de construtores do império eram perce-

63. Thomas Plint, *Crime in England: Its Relation, Character and Extent, as Developed from 1801 to 1848* (Nova York: Arno, 1974 [1851]), pp. 148-9.

bidos amplamente como os meios fundamentais para controlar a saúde e a riqueza do corpo político imperial masculino, de tal forma que, na virada do século, a pureza sexual surgia como metáfora de controle para o poder racial, econômico e político⁶⁴. Na metrópole, como mostra Anna Davin, a população era poder, e as sociedades para a promoção da higiene pública floresciam, enquanto a criação dos filhos e o aperfeiçoamento do estoque racial se tornavam um dever nacional e imperial. A intervenção do Estado na vida doméstica aumentava rapidamente. O temor pela destreza militar do exército imperial era exacerbado pela Guerra dos Bôeres, com a descoberta dos físicos mofinos, os maus dentes e a má saúde dos recrutas oriundos da classe trabalhadora. A maternidade era racionalizada com a pesagem e mensuração dos bebês, a arregimentação dos horários domésticos e a administração burocrática da educação doméstica. Mulheres “improdutivas” (prostitutas, mães solteiras, solteironas) e homens “improdutivos” (*gays*, desempregados, empobrecidos) mereciam um opróbrio especial. Aos olhos dos tomadores de decisões e administradores, as fronteiras do império podiam ser asseguradas e mantidas apenas pela disciplina e decoro domésticos, com a probidade sexual e a sanidade moral.

Se, na metrópole, como escreve Ann Stoler, “a deterioração racial era considerada resultado da torpeza moral e da ignorância das mães das classes trabalhadoras, nas colônias os perigos eram mais generalizados e as possibilidades de contaminação, piores”⁶⁵. Ao final do século, medidas administrativas cada vez mais vigilantes foram tomadas contra relações domésticas abertas ou ambíguas, contra o concubinato, contra costumes mestiços.

64. Ver Anna Davin, “Imperialism and Motherhood”, *History Workshop* 5 (Primavera, 1978), pp. 9-65.

65. Ann Laura Stoler, “Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race and Morality in Colonial Asia,” in Micaela di Leonardo (org.), *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era* (Berkeley: University of California Press, 1991), p. 74.

A mestiçagem (união inter-racial) em geral e o concubinato em particular representavam o maior perigo para a pureza racial e para a identidade cultural em todas as suas formas. Através do contato sexual com mulheres de cor, os europeus “contraíam” não só doenças como também sentimentos inferiores, inclinações imorais e extrema suscetibilidade a estados incivilizados⁶⁶.

Nos próximos capítulos, examino como as mulheres que eram colocadas de maneira ambígua na divisão imperial (enfermeiras, babás, governantas, prostitutas e serventes) serviam como marcadoras de fronteiras e mediadoras. Com as tarefas de purificação e manutenção de fronteiras, elas eram especialmente fetichizadas como perigosamente ambíguas e contaminantes.

A força social da imagem da degeneração era dupla. Primeiro, as classes ou grupos sociais eram descritos com frequência como “raças”, “grupos estrangeiros”, ou “corpos não nativos” e, assim, podiam ser isolados como biológicos e “contagiosos” e não como grupos sociais. O “resíduo” era visto como os marginais irredimíveis que davam as costas ao progresso, não por alguma incapacidade de lidar com o capitalismo industrial, mas por uma degeneração orgânica da mente e do corpo. A pobreza e a angústia social eram vistas como falhas biológicas, uma patologia orgânica no corpo político que significava uma ameaça crônica à riqueza, saúde e poder da “raça imperial”.

Segundo, a imagem exalava um sentido da legitimidade e urgência da intervenção do Estado, não só na vida pública, mas também nos arranjos domésticos mais íntimos da metrópole e da colônia. Depois da década de 1860, houve uma vacilação da fé nos conceitos de progresso individual e de perfectibilidade⁶⁷. Se a filosofia do Iluminismo tentara reescrever a história em termos do sujeito individual, o século XIX fazia grande número de sérios desafios à história, como o heroísmo do progresso individual. Não era possível confiar em que políticas de *laissez*

66. Stoler, “Carnal Knowledge...”, p. 78.

67. Não foi por acidente que Darwin escolheu como título *On the Origin of Species* em lugar de, digamos, a origem do homem.

faire por si sós pudessem lidar com os problemas da pobreza ou acalmar o medo da insurreição da classe trabalhadora. “Em tais circunstâncias, o problema da degeneração e da concomitante pobreza crônica teriam de ser resolvidos em última instância pelo Estado”⁶⁸. A utilidade de metáforas quase biológicas como “tipo”, “espécie”, “gênero” e “raça” estava em que elas davam expressão a ansiedades sobre a insurreição de classe e gênero sem trair a natureza social e política dessas distinções. Como disse Condorcet, tais metáforas faziam “da própria natureza uma cúmplice no crime da desigualdade política”⁶⁹.

DEGENERACÃO E A ÁRVORE DA FAMÍLIA

O dia em que, equivocando-se sobre as ocupações inferiores que a natureza lhes deu, as mulheres deixarem o lar e passarem a tomar parte em nossas batalhas; nesse dia começará uma revolução social e tudo o que mantém os laços sagrados da família desaparecerá.

Le Bon

Na poética da degenerescência, encontramos duas figuras ansiosas do tempo histórico, ambas elaboradas dentro da metáfora da família. Uma narrativa conta a história do progresso familiar da humanidade, da criança nativa degenerada até o homem branco adulto. A outra narrativa apresenta o inverso: a possibilidade do declínio racial da paternidade branca para a degeneração negra primordial encarnada na mãe negra. Os cientistas, médicos e biólogos da época incansavelmente ponderavam a evidência de ambas, organizando os “fatos” científicos e elaborando as múltiplas taxonomias da diferença racial e sexual, barrocas em sua complexidade e com floreios nos detalhes.

Antes de 1850, duas narrativas das origens das raças estavam em jogo. A primeira e mais popular, o monogenismo, descrevia a gênese de todas as raças a partir da única fonte criativa em Adão. Apoiando-se na noção

68. Jones, *Outcast London*, p. 313.

69. Apud Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man* (Nova York: Norton, 1981), p. 21.

de corrupção em Plotino, como distância da fonte originária, os cientistas viam as diferentes raças como tendo caído, de maneira desigual, da perfeita forma edênica encarnada em Adão. Simplesmente por viver em climas diferentes, as raças tinham degenerado de maneira desigual, criando uma hierarquia intrincadamente nuançada de decadência. Em meados do século, contudo, começou a ganhar terreno uma segunda narrativa concorrente — o poligenismo, teoria de acordo com a qual as diferentes raças teriam surgido em lugares diferentes, em diferentes “centros de criação”⁷⁰. Desse ponto de vista, certas raças em certos lugares eram vistas como original, natural e inevitavelmente degeneradas⁷¹. A própria liberdade veio a ser definida como uma zona não natural para os africanos. A desgraça persegue a raça que migra de seu lugar.

A partir de 1859, porém, a teoria da evolução acabou com o manto criacionista que suportara o intenso debate entre os defensores do monogenismo e do poligenismo, mas contentou os dois lados apresentando um argumento ainda melhor para o racismo que compartilhavam. Os defensores do monogenismo continuavam a construir hierarquias lineares de raças segundo seu valor mental e moral; os do poligenismo agora admitiam uma ancestralidade comum nas brumas pré-históricas, mas afirmavam que as raças tinham estado separadas o bastante para desenvolver as principais diferenças herdadas em talento e inteligência⁷².

Naquele tempo, a teoria da evolução entrou numa “aliança profana” com o fascínio dos números, a plethora de medidas e a ciência da estatís-

70. Ver Samuel G. Morton, “Value and the World Species in Zoology”, *American Journal of Science and Arts* 11 (maio, 1851), p. 275; e Gould, *The Mismeasure of Man*, p. 73.

71. Advertidos pelo medo da miscigenação e pela livre movimentação dos negros depois da abolição da escravidão na América e nas colônias, e argumentando a partir das evidências das múmias egípcias, os defensores do poligenismo sustentavam que as diferentes raças sempre tinham sido criações fixas e separadas em seus lares em zonas e com climas diferentes em todo o mundo. Escravos libertos, por exemplo, eram vistos como “condenados à degeneração ao se deslocarem para o Norte, para território branco temperado, e ao se moverem social e politicamente em direção à liberdade”. Stepan, “Race and Gender...”, p. 100.

72. Gould, *The Mismeasure of Man*, p. 73.

tica⁷³. Essa aliança deu à luz o racismo “científico”, a mais autorizada tentativa de colocar o ordenamento social e a inaptidão social num pé biológico e “científico”. Os cientistas se tornaram cativos da magia da mensuração. Procuravam critérios anatômicos para determinar a posição relativa das raças na série humana⁷⁴. Francis Galton (1822-1911), pioneiro da estatística e fundador do movimento da eugenia, e Paul Broca, cirurgião clínico e fundador da Sociedade Antropológica de Paris (1859), inspiraram outros cientistas que os seguiram na vocação de medir o valor racial a partir da geometria do corpo humano. Ao critério anterior da capacidade craniana como medida principal da posição racial e sexual acrescentava-se agora uma plethora de outros critérios “científicos”: o comprimento e a forma da cabeça, o prognatismo, a distância entre o topo da cabeça e a sobrancelha, a cabeça chata, o perfil em focinho, o antebraço longo (característico dos macacos), panturrilhas subdesenvolvidas (macacos novamente), orelha simplificada e sem lóbulo (considerada estigma de excesso sexual, notável nas prostitutas), a colocação do furo na base do esqueleto, a lisura do cabelo, o comprimento da cartilagem nasal, o achatamento do nariz, os pés preênses, testas baixas, rugas excessivas e pelos faciais. Os traços do rosto mostravam o caráter da raça.

Cada vez mais, apelava-se a esses estigmas para identificar e disciplinar as “raças” atávicas dentro da raça europeia: prostitutas, irlandeses, judeus, desempregados, criminosos e loucos. Na obra de homens como Galton, Broca e o médico italiano Cesare Lombroso, a geometria do corpo correspondia à psique da raça.

O que é aqui de importância imediata é que o caos de critérios inventados para distinguir a degenerescência foi finalmente reunido numa narrativa histórica dinâmica por uma metáfora dominante: a Família do Homem. O que fora um desorganizado e inconsistente inventário de

73. Idem, op. cit., p. 74.

74. Na década de 1820, Samuel G. Morton tinha começado a reunir sua vasta coleção de crânios humanos de todo o mundo, mesclando uma incansável medição de suas capacidades cranianas com seu óbvio faro para a invenção interpretativa e engenhosidade, elaborando nessa base seu famoso tratado sobre o caráter da raça, *Crania Americana* (Filadélfia: John Pennington, 1839).

pp iconografia de Lombroso

facínio pelos números e pela estatística

atributos raciais estava agora reunido numa narrativa de gênese que oferecia, acima de tudo, uma figura de mudança histórica.

Ernst Haeckel, o zoólogo alemão, produziu a ideia mais influente para o desenvolvimento dessa metáfora⁷⁵. Sua frase famosa, “a ontogenia recapitula a filogenia”, captava a ideia de que a linhagem ancestral da espécie humana podia ser lida a partir dos estágios do crescimento de uma criança. Cada criança refaz, em miniatura orgânica, o progresso ancestral da raça. A teoria da recapitulação, assim, mostrava a criança como um tipo de bonsai social, uma árvore de família em miniatura. Como disse Gould, cada indivíduo, quando cresce para a maturidade, “trepa em sua própria árvore familiar”⁷⁶. O valor irresistível da ideia de recapitulação estava em que ela oferecia um critério biológico aparentemente absoluto para o ordenamento não só racial, mas também sexual e de classe. Se a criança branca do sexo masculino era uma regressão atávica a um ancestral adulto primitivo, ela podia ser comparada com outras raças e grupos viventes para posicionar seu nível de inferioridade evolutiva. Aparecera, assim, uma analogia vital:

Os adultos de grupos inferiores devem ser como as crianças dos grupos superiores, pois a criança representa um ancestral adulto primitivo. Se negros e mulheres adultos são como crianças brancas do sexo masculino, então são representantes vivos de um estágio ancestral na evolução dos homens brancos. Uma teoria anatômica para ordenar as raças — baseada nos corpos inteiros — foi descoberta⁷⁷.

75. Ver trechos selecionados de Haeckel, in Theodore D. McCown e Kenneth A. R. Kennedy (orgs.), *Climbing Man's Family Tree: A Collection of Writings on Human Phylogeny, 1699 to 1971* (Englewood Cliffs: Prentice, 1972), pp. 133-48. Para uma discussão detalhada, ver Gould, *Ontogeny and Phylogeny* (Cambridge: Harvard University Press, 1977), especialmente pp. 126-35.

76. Idem, *The Mismeasure of Man*, p. 114. Gould observa que a recapitulação se tornou a ideia que habilitou a obsessão do final do século XIX com a recuperação da evolução de linhagens ancestrais e desempenhou um papel vital não só nas profissões de embriologia, morfologia comparada e paleontologia, mas também na articulação da teoria psicanalítica.

77. Idem, op. cit., p. 326.

Haggard resumiu a analogia: “No essencial, o selvagem e a criança são idênticos”. De modo semelhante, Mayhew descreveu o vendedor de rua de Londres como uma regressão atávica, uma criança “racial” que, “sem treinamento, voltaria a sua base paterna — o selvagem vagabundo”⁷⁸. G. A. Henry, como Haggard, também autor de estórias influentes e populares para meninos, argumentava na mesma direção: “A inteligência de um negro médio é aproximadamente a mesma de uma criança europeia de dez anos”⁷⁹. Assim, a metáfora da família e a ideia de recapitulação entraram na cultura popular, na literatura infanto-juvenil, nos escritos de viagens e na “ciência” racial com grande força.

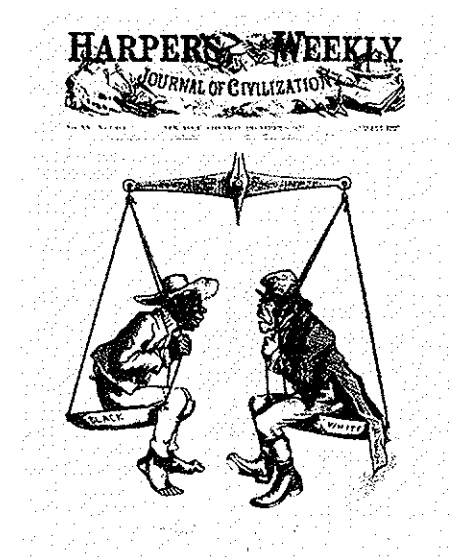


Figura 1.9 — Mensuração racial como ótica da verdade. A charge de Nast na Harper's Weekly (9 de dezembro de 1876) apresenta uma analogia entre o peso racial e político de um escravo libertado e de um irlandês.

78. Idem, op. cit., p. 320.

79. G. A. Henry, *By Sheer Pluck: A Tale of the Ashanti War* (Londres: Blackie and Son, 1884), p. 118.

O alcance do discurso foi enorme. Grande número de grupos “inferiores” podia agora ser mapeado, medido e hierarquizado contra o “padrão universal” da criança masculina branca — no regaço da metáfora da família e do regime iluminista da mensuração “racional” como uma ótica da verdade. Em suma, surgira um mapa tridimensional da diferença social em que pequenas nuances de hierarquia racial, de classe e de gênero podiam ser putativamente medidas no espaço: o espaço mensurável do corpo empírico (Figura 1.9).

“NEGROS BRANCOS” E “CALIBÃS CELTAS” Antinomias da Raça

Ele era um jovem irlandês [...] tinha a silenciosa beleza duradoura de uma máscara de marfim... aquela momentânea imobilidade, revelada... um estar fora do tempo [...] que os negros expressam às vezes sem querer; algo antigo, antigo, antigo e aquiescente na raça!

D. H. Lawrence

Nas últimas décadas do século XIX, o termo “raça” foi usado de maneira instável e cambiante, às vezes como sinônimo de “espécie”, às vezes, de “cultura”, às vezes, de “nação”, às vezes para denotar etnia biológica ou subgrupos dentro de grupos nacionais: a “raça” inglesa por comparação, digamos, com a “irlandesa”. Um pequeno, mas dedicado grupo de médicos, colecionadores, clérigos, historiadores e geólogos se prontificaram a desvelar as mínimas nuances de diferenças que distinguiam as “raças” da Inglaterra. O doutor John Beddoe, membro fundador da Sociedade Etnológica, devotou 30 anos de sua vida a medir o que chamava de “Índice de Negritude” (a quantidade de melanina residual na pele, no cabelo e nos olhos) nos povos da Inglaterra e da Irlanda, e concluiu que o índice aumentava fortemente de leste para oeste e de sul para norte⁸⁰.

80. John Beddoe, *The Races of Britain: A Contribution to the Anthropology of Western Europe* (Bristol: J. W. Arrowsmith, 1885). Sobre o estereótipo racial dos irlandeses, ver L. Perry Curtis, Jr., *Apes and Angels: The Irishman in Victorian Caricature* (Newton Abbot: David

Em 1880, Gustave de Molinari (1819-1912) escreveu que os grandes jornais da Inglaterra “não deixam escapar ocasião de tratar os irlandeses como raça inferior — como uma espécie de negros brancos” [sic]⁸¹. A expressão de Molinari “negros brancos” apareceu em tradução numa abertura de matéria no *The Times* e era consistente com a suposição, desde a década de 1860, de que certos traços físicos e culturais dos irlandeses os marcavam como uma raça de “calibãs celtas” por contraste com os anglo-saxões. Como comentou um viajante à Irlanda: “Sapatos e meias são raramente usados por esses seres que parecem formar uma raça diferente do resto da humanidade”⁸².

Mas a Irlanda apresentava um dilema para o discurso imperial pseudodarwiniano. Como a primeira e mais antiga colônia da Inglaterra, a proximidade geográfica da Irlanda em relação à Inglaterra, como observa David Lloyd, resultou “em que ela passou pela transição para o colonialismo hegemônico muito mais cedo do que qualquer outra colônia”⁸³. Mas, como nota Claire Wills, a dificuldade de colocar os irlandeses de tez pálida na hierarquia do império era “aumentada pela ausência do marcador visual da diferença na cor da pele que era usada para legitimar a dominação em outras sociedades coloniais”⁸⁴. O estereótipo inglês dos irlandeses como raça degenerada e simiesca também complica as teorias pós-coloniais de que a cor da pele (o que Gayatri Spivak chama utilmente de “cromatismo”) é o sinal fundamental da alteridade. O cromatismo, observa Wills, é uma diferença “que naturalmente não se aplica à

and Charles, 1971); Richard Ned Lebow, *White Britain and Black Ireland: The Influence of Stereotypes on Colonial Policy* (Filadélfia: Institute for the Study of Human Issues, 1976); e Thomas William Hodgson Crosland, *The Wild Irishman* (Londres: T. Werner Laurie, 1905).

81. A expressão de Molinari “une variété de nègres blancs” apareceu traduzida numa abertura do *The Times* de Londres, a 18 de setembro de 1880. Ver Curtis, *Apes and Angels*..., p. 1.
82. Philip Luckombe, *A Tour Through Ireland: Wherein the Present State of that Kingdom is Considered* (Londres: T. Lowndes, 1783), p. 19.
83. David Lloyd, *Nationalism and Minor Literature* (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 3.
84. Claire Wills, “Language Politics, Narrative, Political Violence”, *The Oxford Literary Review* 13, Neocolonialism, Robert Young (org.) (1991), p. 21.

relação entre os irlandeses e seus colonizadores ingleses⁸⁵. Certamente foram feitos grandes esforços para assemelhar a fisionomia dos irlandeses à dos macacos, mas, argumenta Wills, o racismo inglês se concentrava principalmente no "barbarismo" do sotaque irlandês⁸⁶.

Acredito, porém, que o racismo inglês também deriva da noção do barbarismo doméstico dos irlandeses como marcador da diferença racial. Numa imagem exemplar, um irlandês é apresentado preguiçando diante de seu barraco, o próprio retrato do desleixo doméstico (Figura 1.10). A casa está em péssimo estado e o tampo da janela está caindo. Ele vadia



Figura 1.10 - "Calibãs celtas". Puck, vol. 10, n° 258, 15 fev., 1882, p. 378. O título da charge de Frederick B. Opper, "O Rei de um Barraco", sugere uma analogia entre irlandeses e africanos.

85. Idem, op. cit., p. 56.

86. Ver também Richard Kearney (org.), *The Irish Mind* (Dublin: Wolfhound Press, 1985); L. P. Curtis, Jr., *Anglo-Saxons and Celts: A Study of Anti-Irish Prejudice in Victorian England* (Bridgeport: Conference on British Studies of University of Bridgeport, 1968); Seamus Deane, "Civilians and Barbarians", *Ireland's Field Day* (Londres: Hutchinson, 1985), pp. 33-42.

alegremente sentado sobre uma tina virada, prova visível de uma relaxada falta de dedicação à ordem doméstica. O que parece ser uma panela se inclina em sua cabeça. Na porta, limite entre o público e o privado, sua mulher mostra um relaxamento igualmente alegre. Tanto na mulher como no homem, a ausência da cor da pele como marcador da degeneração é compensada pelo simiesco das fisionomias: lábios exagerados, testas baixas, cabelo desleixado e assim por diante. Nos próximos capítulos, sugiro que a iconografia da *degeneração doméstica* foi usada amplamente para mediar as múltiplas contradições da hierarquia imperial — não só em relação aos irlandeses, mas também aos outros "negros brancos": judeus, prostitutas, a classe trabalhadora, trabalhadores domésticos, e assim por diante, em que a cor da pele como marcadora do poder era imprecisa e inadequada.

Estigmas raciais foram usados sistematicamente, ainda que muitas vezes contraditoriamente, para elaborar mínimas nuances de diferenças em que as hierarquias sociais de raça, classe e gênero se sobrepunham num gráfico tridimensional de comparação. A retórica da raça era usada para inventar distinções entre as que hoje chamaríamos de classes⁸⁷. T. H. Huxley comparou o pobre do leste de Londres com o selvagem polinésio; William Booth escolheu o pigmeu africano, e William Barry pensava que as favelas se assemelhavam a um navio negreiro⁸⁸.

As mulheres brancas eram consideradas uma "raça" inerentemente degenerada, semelhante em fisionomia aos negros e macacos. Gustave le Bon, autor do famoso estudo sobre o comportamento das multidões, *La Psychologie des Foules*, comparou o tamanho do cérebro da mulher ao do gorila e evocou essa comparação como sinal de um lapso no desenvolvimento: "Todos os psicólogos que estudaram a inteligência das mulheres,

87. Seth Luther, por exemplo, acreditava que "as mulheres e filhas dos industriais ricos não se associariam a trabalhadoras de fábricas, e ainda menos a um escravo negro", *Address to the Working Men of New England*, panfleto republicado em Philip Taft e Leo Sten (orgs.), *Religion, Reform and Revolution. Labor Panaceas in the Nineteenth Century* (Nova York: Arno, 1970), p. 1.

88. William Booth, *In Darkest England and the Way Out* (Londres: International Headquarters of the Salvation Army, 1890); William Barry, *The New Antigone* (Londres: Barry, 1887).

e também poetas e romancistas, hoje reconhecem que elas representam a forma mais baixa da evolução humana e que estão mais próximas das crianças e dos selvagens do que de um homem civilizado adulto⁸⁹. Ao mesmo tempo, a retórica do *gênero* era usada para fazer distinções cada vez mais finas entre as diferentes *raças*. A raça branca era tida como o macho da espécie e a raça negra, como a fêmea⁹⁰. De modo semelhante, a retórica da *classe* era usada para inscrever pequenas e sutis distinções entre outras *raças*. O homem zulu era visto como o “cavalheiro” da raça negra, mas exibia traços típicos das mulheres da raça branca (Figura 1.11). Carl Vogt, por exemplo, o proeminente analista de raça alemão de meados do século, via semelhanças entre os crânios de crianças brancas do sexo masculino e os das mulheres da classe trabalhadora, enquanto observava que um homem negro maduro compartilhava sua “barriga pendular” com a mulher branca que tivesse tido muitos filhos⁹¹. Em certos momentos, os aborígenes australianos ou, alternativamente, os etíopes, foram vistos como a “classe baixa” mais rebaixada das raças africanas, mas com maior frequência as koisanas (pejorativamente chamadas de hotentotes ou “gente do mato”) eram postas no exato nadir da degeneração humana, logo antes das espécies fora da forma humana e tornadas bestiais (Figura 1.12)⁹².

89. Gustave le Bon, *La Psychologie des Foules* (1879), pp. 60-1. Apud Gould (1981), p. 105; Trad. para o inglês Robert Merton, *The Crowd: A Study of the Popular Mind* (Nova York: Viking, 1960).

90. Ver Stepan, “Race and Gender...”.

91. Carl Vogt, *Lectures on Man: His Place in Creation and in the History of the Earth*, org. James Hunt (Londres: Longman, Green and Roberts, 1864), p. 81. Para a analogia da sexualidade “patológica” das “raças mais baixas” e a das mulheres, ver Eugene S. Talbot, *Degeneracy: Its Causes, Signs and Results* (Londres: W. Scott, 1898), pp. 319-23. Ver também Havelock Ellis, *Man and Woman: A Study of Secondary Sexual Characteristics* (Londres: Black, 1926), pp. 106-7. Para o funcionamento da analogia no discurso científico, ver Stepan, “Race and Gender...”, pp. 261-77. Para a relação entre sexualidade feminina e degeneração, ver Jill Conway, “Stereotypes of Femininity in a Theory of Sexual Evolution”, *Victorian Studies* 14 (1970), pp. 47-62; e Fraser Harrison, *The Dark Angel: Aspects of Victorian Sexuality* (Londres: Sheldon, 1977).

92. Philip Thickness pensava que as pessoas negras na Inglaterra, “suas pernas quase sem panturrilhas e seus pés chatos e largos, com longos dedos [...] tinham muita semelhança com os orangotangos [...] e outros quadrúpedes de seu próprio clima”, *A Year's Journey through France and Part of Spain*, 2ª ed., 1778, pp. 102-5. Apud Fryer, *Staying Power...*, p. 162.

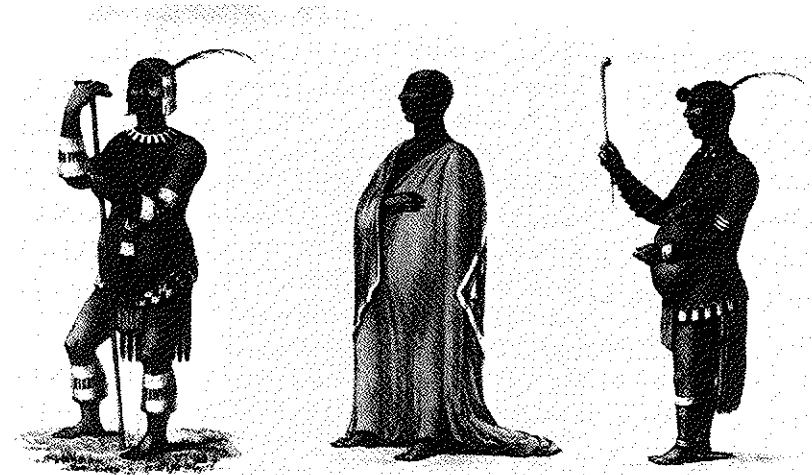


Figura 1.11 – Homens africanos tornados femininos.



Figura 1.12 – Mulher militante como degenerada.

Em resumo, então, o homem inglês de classe média era posto no pináculo da hierarquia da evolução (em geral, o homem da classe média ou da alta classe média era considerado racialmente superior ao aristocrata degenerado que tinha decaído da supremacia). As mulheres inglesas de classe média vinham a seguir. Os irlandeses e judeus eram representados como as “raças femininas” mais degeneradas dentro do gênero masculino branco, aproximando-se do estado dos macacos⁹³. As irlandesas da classe trabalhadora estavam ainda mais atrasadas nas profundezas mais remotas da raça branca.

As trabalhadoras domésticas, as trabalhadoras das minas e as prostitutas da classe trabalhadora (mulheres que trabalhavam pública e visivelmente por dinheiro) ficavam no limiar entre as raças branca e negra, vistas como tendo caído longe do tipo perfeito de homem branco e compartilhando muitas características atávicas com os negros “avançados” (Figura 1.13). As prostitutas — análogas metropolitanas da promiscuidade africana — eram marcadas como especialmente atávicas e regressivas. Habitando o limiar entre casamento e mercado, entre público e privado, as prostitutas flagrantemente pediam dinheiro por serviços que os homens de classe média esperavam de graça⁹⁴. As prostitutas transgrediam visivelmente os limites da classe média entre o privado e o público, o trabalho pago e o não pago e, em consequência, eram vistas como “negras brancas” habitando o espaço anacrônico, seu atavismo “racial” marcado anatomicamente por sinais regressivos: “orelha darwiniana”, traseiro exagerado, cabelo rebelde e vários outros estigmas “primitivos”⁹⁵.

93. Charles Kingsley, autor de *Westward Ho* e *The Water Babies*, escreveu, depois de uma viagem a Sligo em 1860: “Sou assombrado pelos chimpanzés humanos que vi ao longo de centenas de milhas de território horrível [...] Ver chimpanzés brancos é terrível; se fossem negros, não sentiria tanto”. Carta a sua mulher, 4 de julho de 1860, in Francis E. Kingsley (org.), *Charles Kingsley: His Letters and Memories of His Life* (Londres: Henry S. King and Co., 1877), p. 107.

94. Explora a relação entre prostituição, raça e o direito em “Screwing the System: Sexwork, Race and the Law”, *Boundary 2* 19, 2 (Verão, 1992), pp. 70-95.

95. Ver a análise de Gilman da racialização das prostitutas em *Difference and Pathology...*

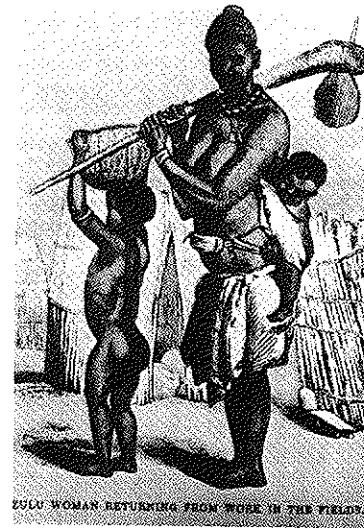


Figura 1.13 — A mulher trabalhadora como degenerada.

A essa altura, a ideia da Família do Homem era ela mesma confirmada pelas ubíquas analogias metafóricas com a ciência e a biologia. Incentivada pelo racismo pseudocientífico desde os anos 1850 e pelo racismo mercantil desde os 1880, a família patriarcal monogâmica, chefiada por um único pai branco, era ostentada como um fato biológico, natural, inevitável e correto, sua linhagem impressa desde tempos imemoriais no sangue da espécie — durante a mesma época, pode-se acrescentar, em que as funções sociais do lar familiar estavam sendo substituídas pelo Estado burocrático.

Surgiu, assim, uma analogia triangular entre desvios de raça, classe e gênero como elemento crítico na formação da moderna imaginação imperial. No triângulo do dinheiro desviante, da sexualidade desviante e da raça desviante, as assim chamadas classes degeneradas eram metaforicamente unidas num regime de vigilância, vistas coletivamente através de imagens de patologia sexual e aberração racial como atrasos atávicos para um momento primitivo na pré-história humana, sobrevivendo lugubremente no coração da moderna metrópole imperial. Retratados como transgressores das distribuições naturais de dinheiro, poder sexual e pro-

priedade e, portanto, ameaçando gravemente a economia libidinal e fiscal do Estado imperial, esses grupos passaram a ser submetidos a um controle estatal cada vez mais vigilante e violento.

O IMPERIALISMO COMO ESPETÁCULO MERCANTIL

Em 1851, os tópicos do progresso e da Família do Homem, do tempo panóptico e do espaço anacrônico encontraram sua corporificação arquitetônica na Exposição Mundial, no Palácio de Cristal do Hyde Park, em Londres. Na exposição, a narrativa do progresso começou a ser consumida como espetáculo de massa. A exposição reunia sob um telhado de vidro uma monumental exibição da “indústria de todas as nações”. Cobrindo 14 acres do parque, apresentava exibições e artefatos de 32 membros convidados da “Família das Nações”. Repleta de mercadorias industriais, artigos de decoração, jardins ornamentais, máquinas, instrumentos musicais e minérios, e abarrotada por milhares de espectadores maravilhados, a Grande Exposição se tornou um monumento não só de uma nova forma de consumo de massa, mas também de uma nova forma de espetáculo mercantil.

O Palácio de Cristal hospedava o primeiro sonho de consumo de um tempo mundial unificado. Como monumento do progresso industrial, a Grande Exposição dava corpo à esperança de que todas as culturas do mundo pudessem ser reunidas sob um único teto — o progresso global da história representado como progresso mercantil da Família do Homem. Ao mesmo tempo, a exposição anunciava um novo modo de história mercantilizada: o consumo de massa do tempo como espetáculo mercantil. Andando pela exposição, o espectador (admitido ao museu da modernidade pelo pagamento em dinheiro) consumia a história como mercadoria. Os dioramas e cicloramas (réplicas naturalistas e populares de cenas do império e da história natural) ofereciam a ilusão de reunir todas as culturas do globo num único *pedigree* do tempo mundial. Numa imagem exemplar, a Grande Exposição literalmente levou os povos do mundo para uma exibição monumental da mercadoria: o progresso glo-

bal consumido visualmente numa única imagem (Figura 1.14). O tempo ficou global, uma acumulação progressiva de cicloramas e cenas arranjadas, ordenadas e catalogadas segundo a lógica do capital imperial. Ao mesmo tempo, estava claramente implícito que apenas o Ocidente tinha a capacidade técnica e o espírito inovador para fazer o *pedigree* histórico da Família do homem de forma técnica tão perfeita.

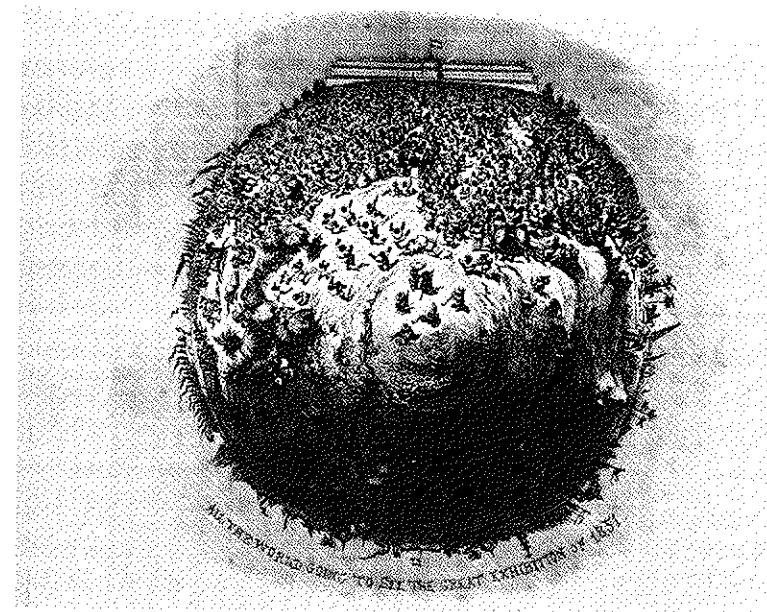


Figura 1. 14 — O progresso global consumido num golpe de vista.

A exposição teve seu equivalente político no Panóptico ou Casa de Inspeção. Em 1787, Jeremy Bentham propôs o Panóptico como modelo de uma solução arquitetônica para a disciplina social. O princípio organizador do panóptico era simples. Fábricas, prisões, casas de trabalho e escolas seriam construídas em torno de uma torre de observação. Incapazes de ver o que se passa dentro da torre de inspeção, os moradores presumiriam estar sob vigilância perpétua. A rotina cotidiana seria realizada num regime de visibilidade permanente. A elegância da ideia era o princípio da autovigilância; sua economia estaria, supostamente, na

eliminação da necessidade de violência. Os internos, pensando que estivessem sob observação constante, policiariam a si mesmos. O panóptico, assim, dava corpo ao princípio burocrático do poder hegemônico disperso. Na Casa de Inspeção, o regime do espetáculo (inspeção, observação, visão) se mesclava ao regime do poder.

Como observou Foucault, o ponto crucial do panóptico é que, em teoria, qualquer um pode operar a Casa de Inspeção. Os inspetores são infinitamente intercambiáveis, e qualquer membro do público pode visitar a Casa de Inspeção para inspecionar como as questões são encaminhadas. Como nota Foucault: “Esse panóptico, sutilmente arranjado de tal forma que um observador pode observar, num olhar, tantos indivíduos, também permite que qualquer um venha e observe qualquer dos observadores. A máquina de ver [...] se tornou um prédio transparente em que o exercício do poder pode ser supervisionado pela sociedade como um todo”.

A inovação do Palácio de Cristal, aquela exemplar casa de inspeção de vidro, estava em sua capacidade de misturar o princípio do prazer com a disciplina do espetáculo. Na máquina de ver de vidro, milhares de inspetores civis podiam observar os observadores: uma disciplina voyeurística perfeitamente incorporada na característica popular do ciclorama. Sentados na torre de observação circular do ciclorama, os espectadores consumiam as imagens em movimento diante deles, aceitando a ilusão de viajar em velocidade através do mundo. O ciclorama invertia o princípio panóptico e o colocava à disposição do prazer consumista, convertendo a vigilância panóptica num espetáculo mercantil — o consumo do globo por *voyeurs*. E, no entanto, todo o tempo presos ao encantamento da vigilância, esses “monarcas-imperiais-de-tudo-o-que-veem” ofereciam suas costas imóveis à observação dos outros⁹⁶.

O Palácio de Cristal converteu a vigilância panóptica num prazer consumista. Como observa Susan Buck-Morss: “A mensagem das expo-

96. Mary Louise Pratt usa o termo “monarca-de-tudo-o-que-vejo” para descrever a postura imperial de converter o espetáculo panorâmico, especialmente no momento da “descoberta”, numa posição de autoridade e poder.

sições mundiais era a promessa de progresso social para as massas sem revolução⁹⁷. A Grande Exposição era um museu sem história, um mercado sem trabalho, uma fábrica sem trabalhadores. Nas seções industriais, a tecnologia era apresentada como se fizesse surgir sem esforço e já pronto o vasto empório da mercadoria do mundo.

Ao mesmo tempo, no laboratório social da exposição, tomava forma um princípio político crucial: a ideia de democracia como consumo voyeurista do espetáculo mercantil. Mais crucial ainda, uma emergente narrativa nacional começou a incluir a classe trabalhadora na narrativa do progresso como consumidora do espetáculo nacional. Estava implícita na exposição a nova experiência do progresso *imperial* consumido como espetáculo *nacional* (Figura 1.15). Na exposição, trabalhadores ingleses brancos podiam sentir-se incluídos na nação imperial, e o espetáculo voyeurístico da “superioridade” racial os compensava por sua subordinação de classe (Figura 1.16)⁹⁸.



Figura 1.15 – O fetichismo da mercadoria torna-se global.

97. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing...*, p. 128.

98. Se as feiras mundiais eram em geral festividades para a classe média pagante, faziam-se grandes esforços para encorajar os trabalhadores ao consumo em massa de mercadorias como espetáculo. Reunidos sob um só teto, os trabalhadores do mundo podiam admirar as maravilhas que tinham produzido, mas não podiam possuí-las. Em 1867, 400 mil trabalhadores franceses ganharam entradas para a Feira de Paris; trabalhadores estrangeiros eram hospedados às custas do governo. Idem, op. cit., p. 86.

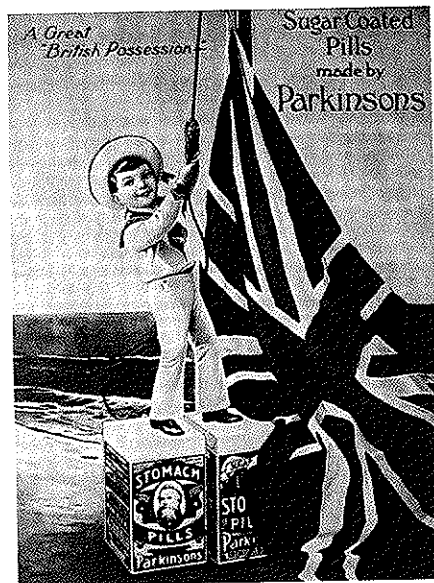


Figura 1.16 – O imperialismo coberto de açúcar.

Durante o que Luke Gibbons chama de “crepúsculo do colonialismo”, foi fabricado um brinquedo de criança para as “Grandes casas” de ascendência irlandesa, e esse brinquedo prometia oferecer o “Império britânico num golpe de vista”⁹⁹. Gibbons assim descreve o brinquedo: “Tinha a forma de um mapa do mundo, montado numa roda completa com pequenas aberturas que revelavam tudo o que valia a pena saber sobre os cantos mais remotos do império. Uma das aberturas mostrava a composição de cada colônia em termos de sua população “branca” e “nativa”, como se essas categorias fossem mutuamente exclusivas”¹⁰⁰. Esse mundo de brinquedo incorpora perfeitamente a megalomania que anima o desejo panóptico de consumir o mundo inteiro. Também incor-

99. Sou grata a Luke Gibbons, que escreveu sobre esse brinquedo em “Race against Time: Racial Discourse and Irish History”, *Oxford Literary Review* 13, Neocolonialism, Robert Young (org.), (1991), p. 95.

100. Ibidem.

pora seu fracasso, pois, como acrescenta Gibbons: “Quando chegou à Irlanda, a roda parou, pois aqui havia uma colônia cuja população era “nativa” e “branca” ao mesmo tempo. Esse era um canto do império que, aparentemente, não podia ser abarcado com um golpe de vista”¹⁰¹. O mundo de brinquedo marca uma transição — da ciência imperial da superfície para o racismo mercantil e o *Kitsch* imperial. O *Kitsch* imperial e o espetáculo mercantil tornaram possível o que o mapa imperial apenas podia prometer: o *marketing* de massas do imperialismo como sistema global de signos (Figura 1.17).

—► MÍMICA COLONIAL E AMBIVALÊNCIA

Escrevo, então, com a convicção de que a história não se faz em torno de uma categoria social privilegiada. As diferenças de raça e classe não podem, acredito, ser entendidas como sequencialmente derivadas da diferença sexual, nem vice-versa. Antes, as categorias formadoras da mo-



Figura 1.17 – O império dos fetiches.

101. Ibidem.

dernidade imperial são categorias articuladas, no sentido de que passam a existir em relações históricas entre si e surgem apenas em interdependência dinâmica, cambiante e íntima. A ideia de “pureza” racial, por exemplo, depende do policiamento rigoroso da sexualidade das mulheres; como noção histórica, então, a “pureza” racial está inextricavelmente implicada na dinâmica do gênero e não pode ser compreendida sem uma teoria do poder do gênero. Contudo, não vejo raça, classe, gênero e sexualidade como estruturalmente equivalentes entre si. O fetiche vitoriano do sabonete e das roupas brancas, digamos, não pode ser reduzido ao fetiche fálico como efeito secundário ao longo de uma cadeia significante que vai da sexualidade à raça. Antes, essas categorias convergem, se misturam e se sobredeterminam entre si de maneiras intrincadas e muitas vezes contraditórias. Num importante ensaio, Kobena Mercer nos adverte contra invocar o mantra da “raça, classe e gênero” de modo a “achatar as relações complexas e indeterminadas pelas quais a subjetividade se constitui nos espaços sobredeterminados entre relações de raça, gênero, etnia e sexualidade”¹⁰². Mercer nos estimula a estar alerta para as antinomias cambiantes e instáveis da diferença social “de um modo que fala para o caráter confuso, ambivalente e incompleto das ‘identidades’ que realmente habitamos em nossas experiências vividas”¹⁰³.

Consideremos, a esse respeito, a ideia de Irigaray, de mímica de gênero e a de Homi Bhabha, de ambivalência colonial. Em seu brilhante e incendiário desafio à psicanálise ortodoxa, Luce Irigaray sugere que em certos contextos as mulheres desempenham a feminilidade como um disfarce necessário¹⁰⁴. Para Irigaray, as mulheres aprendem a mímica da feminilidade como uma máscara social. Num mundo colonizado

102. Kobena Mercer, “Reading Racial Fetishism: The Photographs of Robert Mapplethorpe”, in Emily Apter e William Pietz (orgs.), *Fetishism as Cultural Discourse* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), p. 324.

103. Ibidem.

104. Luce Irigaray, *This Sex Which is Not One*, trad. Catherine Porter (Ithaca: Cornell University Press, 1985), p. 76. Irigaray desenvolve aqui a ideia de Joan Riviere da feminilidade como disfarce.

pelo desejo masculino, as mulheres encenam a heterossexualidade como uma *performance* irônica que não é menos teatral por ser uma estratégia de sobrevivência. Em certos momentos, sugere Irigaray, as mulheres devem assumir deliberadamente os papéis femininos impostos a elas, mas fazê-lo de tal maneira a “converter uma forma de subordinação numa afirmação”¹⁰⁵. Pela “alegre repetição” das normas invisíveis que sustentam a heterossexualidade, as mulheres desvendam com arte a falta de equivalência entre a “natureza” e a *performance* de gênero. Somos “tão boas mímicas” precisamente porque a feminilidade *não* chega naturalmente¹⁰⁶. De qualquer maneira, a mímica cobra seu preço; nascida da necessidade, ela tem dois gumes e duas línguas, uma estratégia provisória contra o esquecimento. Na própria teoria de Irigaray, porém, a ideia da mímica também cobra um preço, pois a própria Irigaray corre o risco de privilegiar a mímica como uma estratégia essencialmente feminina e, assim, paradoxalmente, reinscreve precisamente aquelas dicotomias de gênero que tão brilhantemente desafia. No processo, Irigaray também evita as possibilidades teatrais e estratégicas do disfarce *masculino*: *camp*, dança (*voguing*), *drag*, travestismo e assim por diante.

Ignorando a intervenção de Irigaray em termos de gênero, Homi Bhabha leva a ideia de mímica para a arena colonial e explora sutilmente a mímica como “uma das estratégias mais escapadiças e eficazes do poder e do conhecimento coloniais”¹⁰⁷. No esquema de Bhabha, a mímica é uma identidade defeituosa imposta aos colonizados que são obrigados a refletir uma imagem dos coloniais, mas de forma imperfeita: “quase a mesma, mas não branca”¹⁰⁸. Submetidos à missão civilizadora, os mímicos (a Bhabha eles parecem ser apenas homens) servem como intermediários do império: são os professores, soldados, burocratas e intérpretes culturais colonizados que Fanon descreve como “empoados

105. Ibidem.

106. Ibidem.

107. Homi K. Bhabha, “Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse”, *October 28* (Primavera, 1984), p. 126.

108. Idem, op. cit., p. 130.

lista que efetivamente foge às questões mais confusas da mudança histórica e do ativismo social.

Uma questão importante levantada pela obra tanto de Irigaray quanto de Bhabha, ainda que de maneiras diferentes, é saber se a ambivalência é inerentemente subversiva. Num ensaio posterior, Bhabha complica de maneira útil sua ideia de mímica e sugere que as ambivalências da subjetividade colonizada não precisam, afinal, ser uma ameaça para o poder colonial: “presas como estão ao imaginário, essas posições cambiantes nunca ameaçarão seriamente as relações dominantes de poder, pois existem para exercer essas relações de modo agradável e produtivo”¹¹⁶. Aqui, Bhabha vê o poder dominante protegido do jogo da ambivalência não por causa da força econômica, política ou militar dos que estão no poder. Antes, as “posições cambiantes” da subjetividade colonial estão “cativas do ‘Imaginário’”. Uma vez mais, contudo, a atuação é deslocada numa abstração estrutural (o Imaginário) que garante uma condição de estase flutuante, indeterminada.

Em outro ensaio, “Signs Taken for Wonders” [Signos Tomados como Maravilhas], Bhabha desenvolve ainda mais a ideia de mímica, desta vez menos como uma estratégia colonial que se autoderrota que como uma forma de recusa anticolonial. A mímica agora “marca aqueles momentos de desobediência civil dentro da disciplina da civilidade: signos de resistência espetacular”¹¹⁷. Isso oferece a importante promessa de uma teoria da resistência e, ao mesmo tempo, novas áreas para elaboração histórica. Isso também leva Bhabha mais para perto de Irigaray, para quem a mímica é vista como uma estratégia dos que estão fora do poder. Mas, se a mímica sempre trai uma escorregada entre identidade e diferença, não seria necessário elaborar como a mímica colonial difere da mímica anticolonial; e se a mímica colonial e a anticolonial são formalmente idênticas na sua ambivalência fundamental, por que a mímica colonial terá

116. Idem, “Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism”, in Francis Barker et al. (orgs.), *The Politics of Theory* (Colchester: University of Essex, 1983), p. 205.

117. Idem, “Signs Taken as Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Dehli, 1817”, in Francis Barker et al. (orgs.), *Europe and its Others*, (Colchester: University of Essex, 1985, vol. 1), p. 162.

tido sucesso durante tanto tempo? De fato, se todos os discursos são ambivalentes, o que distingue o discurso dos que estão no poder daquele dos que estão fora dele? Entre colonial e anticolonial, entre macho e fêmea, a mímica lança uma sombra teórica.

Se Irigaray desafia o masculinismo de Lacan e argumenta a favor da mímica como uma estratégia especificamente feminina (um gesto essencialista que elide a raça e a classe), Bhabha, por sua vez, contorna Irigaray e se refere só à raça, deixando de lado no processo gênero e classe. Retornando a uma mímica sem gênero, Bhabha efetivamente reinscreve a mímica como estratégia masculina sem reconhecer sua especificidade de gênero. O “Homem” ironicamente genérico no título de Bhabha (*Of Mimicry and Man*) tanto esconde como revela que Bhabha está falando apenas de homens. Evitando a diferença de gênero, porém, Bhabha implicitamente ratifica o poder de gênero, de modo que o masculino passa a ser a norma invisível do discurso colonial. Evitando a diferença de raça, por sua vez, Irigaray ratifica a invisibilidade do poder imperial.

Quanto mais se insiste na ubiquidade transistórica da ambivalência, tanto menos poderosa ela se torna como conceito. Na compulsão de repetir, a ubiquidade do ambivalente se torna a cena deste. Se a ambivalência está em toda parte, em que ponto ela se torna subversiva? Acima de tudo, como explicar, em primeiro lugar, como os poderes dominantes viraram dominantes? Para responder a essas perguntas, não seria necessário um engajamento mais exigente com o poder social e econômico do que a desconstrução das rupturas da forma? Quero salientar, no entanto, que coloco essas perguntas não para eliminar a noção de ambivalência — longe disso —, mas para complicá-la historicamente. Como melhor diz Gayatri Spivak: “A crítica mais séria na desconstrução é a crítica de algo útil”.

HIBRIDEZ, TRAVESTISMO E FETICHISMO RACIAL

Nos próximos capítulos, argumento que conceitos como mímica e ambivalência são menos poderosos, se reduzidos a uma única categoria so-

cial privilegiada (seja o gênero, como em Irigaray, ou a raça, como em Bhabha). A mímica racial pode ser semelhante à de gênero de maneiras importantes, mas não são socialmente intercambiáveis. De fato, a mímica como termo requer considerável elaboração.

Diferentes formas de mímica, como o passar-se por e o travestismo, exibem ambiguidade de modos diferentes; distinções críticas se perdem, se essas práticas culturais historicamente variantes são reunidas sob o seu signo a-histórico. O passar-se por racial não é o mesmo que o travestismo de gênero; o *voguing* [dança] negro não é o mesmo que brancos com as caras pintadas de preto; negros como menestréis [*minstrels* — brancos com a cara pintada de preto ou negros atuando como tais] não são o mesmo que *drags* lésbicas. Na cena do fetiche, o travestismo envolve, com frequência, a flagrante *exibição* da ambiguidade (a perna cabeluda sob a saia de seda); na verdade, boa parte do escândalo do travestismo reside em sua ostentação da *identidade como diferença*. O passar-se por racial, ao contrário, com mais frequência envolve o cuidadoso *mascaramento* da ambiguidade: *diferença como identidade*.

No contexto do colonialismo, as mudanças globais geradas pelo imperialismo revelam que os coloniais foram capazes, com muita frequência, de conter as ambivalências da missão civilizadora com efeitos espantosos. No *Heart of Darkness* [*Coração das trevas*], de Conrad, por exemplo, Marlow é levado rio acima por um africano que serve como exemplo vívido de um mímico híbrido. O africano que cuida da caldeira do barco habita aquele limiar impossível entre colonizador e colonizado; Marlow o vê como uma anomalia histórica: “o selvagem que era bombeiro”¹¹⁸. Um iniciado na modernidade, ele é também um habitante atrasado do tempo anacrônico da bruxaria, do feitiço e dos encantamentos. Aos olhos de Marlow, esse “espécime aperfeiçoado” é “tão edificante quanto [...] um cão numa paródia, de calças e com um chapéu de plumas, que anda nas patas de trás”¹¹⁹. Nos termos de Bhabha, ele é um “compromisso irônico” da mímica; o mesmo, mas não branco.

118. Joseph Conrad, *Heart of Darkness* (Londres: Penguin, 1973 [1902]), p. 52.

119. *Ibidem*.

Mas o mímico de Conrad é menos perturbador da autoridade colonial do que parece à primeira vista, pois sua imperfeição paródica é consistente com a narrativa colonial da degeneração africana. Viajando rio acima, os coloniais são vistos como viajando para trás no espaço anacrônico: “Subir o rio era como viajar para os inícios mais remotos do mundo [...] Éramos errantes na terra pré-histórica [...] Viajávamos na noite dos primeiros tempos, do tempo que já passou”¹²⁰. Dentro do tropo do espaço anacrônico, o fracasso mímico do bombeiro é menos um dilema discursivo do que um elemento familiar da narrativa do progresso colonial. Ao habitar a cúspide da pré-história e da modernidade colonial, o “espécime aperfeiçoado” é visto como a medida viva do quanto os africanos terão ainda que viajar para atingir a modernidade. Em outras palavras, o deslizamento entre diferença e identidade deixa de ser contraditório ao ser projetado sobre o eixo do *tempo* como função natural do progresso imperial.

Com efeito, o mímico de Conrad não perturba fatalmente a imagem pós-iluminista do homem nem assegura seu fracasso estratégico; sua incoerência mímica é antes indispensável para a narrativa do atraso histórico dos colonizados. O que é mais, sua ambivalência é violentamente suprimida por sua morte, obliteração narrativa que oferece um lembrete sóbrio de que os coloniais desejavam e eram capazes de barrar a poética da ambivalência recorrendo às tecnologias da violência.

A página de abertura do *Kim*, de Rudyard Kipling, é outro caso. Entramos na narrativa de Kipling flanqueados pelo museu colonial e pela arma colonial. O mímico, Kim, tendo derrubado um menino indiano, senta acima do canhão “que respira fogo”, Zam-Zammah; à frente de Kim, o Museu de Lahore. A potência fálica de Kim é também uma questão de legitimidade racial; para Kipling, Kim tem “alguma justificativa” ao usurpar o lugar do menino indiano, “uma vez que os ingleses dominavam o Punjab e Kim era inglês”¹²¹. Nessa cena inaugural, o colonialismo figura não só como uma poética da ambivalência cultural (en-

120. *Ibidem*, op. cit., pp. 48-51.

121. Rudyard Kipling, *Kim* (Londres: Penguin, 1987 [1901]), p. 7.

carnada na Maravilhosa Casa fetiche do museu europeu), mas também como uma política da violência militar: “Quem detém Zam-Zammah [...] detém o Punjab”. Controlar tanto a arma quanto a casa maravilhosa, sugere Kipling, é necessário para dominar o Grande Jogo.

Levar a sério a questão da atuação histórica (“Como [...] destituir a autoridade?”) envolve interrogar mais que as ambivalências da forma; também envolve interrogar as confusas imprecisões da história, as negociações e estratégias conflituosas dos usurpados, a militarização da masculinidade, a exclusão das mulheres do poder político e econômico, a execução decisiva da violência étnica e assim por diante. A ambivalência pode bem ser um aspecto crítico da subversão, mas não é um agente suficiente do fracasso colonial.

Vale considerar o travestismo como exemplo culturalmente variante de mímica. As roupas são os signos visíveis da identidade social, mas estão permanentemente sujeitas ao desarranjo e ao roubo simbólico. Por essa razão, o travestido pode ser investido de poderes grandes e subversivos. Em seu pioneiro livro, *Vested Interests*, Marjorie Garber recusa a narrativa tradicional do travesti como biologicamente aberrante ou patológico e nos convida, em lugar disso, a tomá-lo em seus próprios termos — como encarnação transgressiva da ambiguidade¹²².

Garber questiona com brilhantismo a narrativa do progresso que presume uma identidade “real” (masculina ou feminina) sob a máscara travestida. Propõe, em lugar disso, que o travesti põe em questão as categorias binárias “masculino” e “feminina” e se torna em consequência a “figura que perturba”¹²³. O livro de Garber é de grande importância, até por sua tentativa de incluir questões de raça na cena do travestismo. De qualquer maneira, como argumento em maior detalhe nos capítulos 3 e 5, ao universalizar todos os travestis como transgressivos (“a figura que perturba”) e ao inscrever todos os fetiches como originários da cena lacaniana de castração (“o falo é o fetiche, o fetiche é o falo”), Garber não

122. Marjorie Garber, *Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Authority* (Nova York: Routledge, 1992).

123. Idem, op. cit., p. 103.

faz justiça teórica à rica diversidade de travestis culturais e aos fetiches históricos que ela mesma revela¹²⁴.

Reduzir todos os fetiches e todos os travestis a uma única gênese fundada na ambiguidade fálica nos impede de dar conta das diferenças entre práticas subversivas, reacionárias ou progressistas. O triângulo rosa, por exemplo, é um signo ambivalente que tem sido exibido por práticas políticas radicalmente alternativas. O travestismo também pode ser mobilizado para uma variedade de propósitos políticos, nem todos subversivos. O fato de que o fetichismo seja fundado na contradição não necessariamente garante sua transgressividade; o fato de que o travestismo perturbe identidades sociais estáveis não garante a subversão política do gênero, da raça ou da classe social. Quando fuzileiros no exército dos Estados Unidos se enfeitam como *drags* ou pintam o rosto de preto, o poder branco não é necessariamente subvertido, nem a masculinidade é desarranjada. Talvez se, ao contrário, lésbicas no exército se travestissem diariamente, ou negros *gays* fizessem noturnamente uma *performance voguing*, o efeito quem sabe não fosse visto como tão hilário ou inocente.

O passar-se por étnico culturalmente forçado (imigrantes judeus ou irlandeses sendo assimilados nos Estados Unidos, digamos) ou a hibridez brutalmente imposta (a gravidez imposta das muçulmanas por estupro na Bósnia-Herzegovina) implicam relações muito diferentes com a hibridez e a ambiguidade. O deslizamento entre diferença e identidade está presente em todos esses casos, mas o peso psíquico e as consequências políticas variam dramaticamente. O glamour lírico forjado por alguns teóricos pós-coloniais nem sempre é historicamente garantido.

É importante salientar, a esse respeito, que o travestismo não envolve apenas ambiguidade de gênero; existe ampla evidência de travestismo racial, de classe e étnico. Reduzir todos os fetiches a uma única narrativa de gênese fundada na ambiguidade fálica nos impede de dar conta adequadamente dos fetiches raciais e étnicos que não podem ser subsumi-

124. Idem, op. cit., p. 125.

dos sob o signo da diferença sexual sem considerável perda de sutileza teórica e profundidade histórica. Na teoria lacaniana (que questiono no capítulo 4), a diferença linguística e cultural é fundada na diferença sexual, pertence à ordem do Simbólico e é encarnada na Lei do Pai. Como resultado, as diferenças racial e de classe se tornam teoricamente derivadas da diferença sexual ao longo de uma cadeia significativa que privilegia a heterossexualidade masculina. Garber, por exemplo, lê o fetiche como “uma figura da indecidibilidade da castração”¹²⁵. Como argumento no capítulo 3, ela, dessa forma, arrisca reduzir o travestismo racial a uma função secundária da ambiguidade sexual, como quando nota “o paradoxo do negro na América (do Norte) como simultaneamente signo de potência sexual e símbolo de emasculação e castração”¹²⁶. Aqui desaparecem as negras — talvez necessariamente, uma vez que seu papel no fetichismo branco e em suas próprias formas de fetichismo (de qualquer maneira excluídas da cena lacaniana) não pode ser explicado sob o signo fálico da castração.

Embora o travestismo, *drags*, o passar-se por, *voguing* e *camp* sejam, em termos gerais, formas de mímica, tendem também a apresentar possibilidades culturais muito diferentes. Essas diferenças se perdem, se forem obedientemente reunidas sob o signo transistórico da ambivalência fálica. O que os lacanianos chamam de “significante fálico” transcendente, em minha opinião não tem um *status* privilegiado ou dominante em relação ao que Stuart Hall distingue como “significante étnico”¹²⁷. Questionar a falocracia branca da cena lacaniana de castração nos permite elaborar uma genealogia mais nuançada de tais fenômenos do que é correntemente permitido na narrativa heterossexual do progresso.

Nem sempre a perturbação das normas sociais é subversiva, especialmente nas culturas mercantis pós-modernistas, em que a fluidez

125. Idem, op. cit., p. 121.

126. Idem, op. cit., p. 271.

127. Stuart Hall, “Pluralism, Race and Class in Caribbean Society”, in *Race and Class in Post-Colonial Societies* (Paris: Unesco, 1977), pp. 150-82.

formal, a fragmentação e o *marketing* através da diferença são elementos centrais. De fato, grupos privilegiados podem, ocasionalmente, mostrar seu privilégio precisamente pela exibição extravagante de seu *direito à ambiguidade*. Quando o astro inglês do futebol, Paul Gascoigne, voltou em triunfo da Copa do Mundo, desfilou pelas ruas com seios de plástico, como se o excesso de sua façanha heterossexual no campo de futebol autorizasse sua exibição privilegiada de ambiguidade de gênero. Na série de televisão do Monty Python, os homens se vestem ritualmente como mulheres (com frequência atravessando fronteiras de classe), mas mulheres raramente aparecem nos episódios, e muito menos como homens. Pessoas negras primam pela ausência. Dessa maneira, a perturbação das normas sociais pelo programa efetivamente afirma uma heterossexualidade masculina branca e privilegiada. Em suma, a encenação da desordem simbólica pelos privilegiados pode meramente esvaziar os questionamentos por parte daqueles que não têm o poder de exibir a ambiguidade com comparável licença ou autoridade.

PASSAR-SE POR COLONIAL

Kim, de Rudyard Kipling, oferece um rico exemplo de mímica e travestismo como técnica de vigilância e não de subversão colonial. Em muitos aspectos, a história de Kipling pode ser lida como uma narrativa do passar-se por racial. As origens de *Kim* são ambivalentes em quase todos os sentidos, pois ele encarna perfeitamente a crise colonial das origens. Órfão de uma babá inglesa e de um sargento irlandês, é criado nos fervilhantes bazares de Lahore por uma “mestiça” que o mantém fora do alcance dos missionários, passando-se ela mesma por branca. *Kim*, ao contrário, gasta muito do seu tempo passando-se por indiano. “Queimado tão escuro quanto qualquer nativo”, falando “de preferência o vernáculo” (p. 7), dormindo e acocorando-se “como só os nativos conseguem” (p. 137), capaz de “mentir como um oriental” (p. 36) e bebendo água “à moda nativa” (p. 25), *Kim* passa por “nativo” de um modo que nenhum dos indianos no livro consegue passar-se por branco. Na cúspide das

culturas, habitando as zonas liminares de bazar, rua, telhados e estradas, Kim é tanto um híbrido cultural quanto um mímico racial.

Certamente, uma das razões desse passar-se de tanto sucesso é que ele é meio irlandês, o que, no discurso colonial, o coloca racialmente mais perto dos indianos do que se ele fosse inteiramente inglês. A ambiguidade racial de Kim é acentuada por seu talento para o travestismo; ele acha “mais fácil meter-se em trajes hindus ou maometanos quando se envolve em certos negócios” (p. 10). Mais precisamente, Kim é um transformista. Ao longo da narrativa, ele passa sem esforço de “um traje completo de hindu” (p. 10) para as roupas e a identidade de um *sahib* branco e de volta para “parecer um jovem hindu de baixa casta — perfeito em todos os detalhes” (p. 171) —, e outra vez de volta para *sahib*, “ele volta outra vez a ser um *sahib* por algum tempo” (p. 142). “Ele precisa só mudar de roupa, e num piscar de olhos ele será um jovem hindu de baixa casta” (p. 147). O talento de Kim para o travestismo racial permite que ele mergulhe facilmente “na alegre desordem asiática”, jogando o jogo colonial sem ser percebido (p. 89). Com a ajuda da gentil prostituta, “um pouco de tintura e três jardas de tecido”, o mímico Kim entra no Grande Jogo como espião colonial, transformando a competição entre Inglaterra e Rússia pelo controle da Índia numa “estupenda travessura” (p. 114).

Como um híbrido cultural, Kim é o que Kipling chamava de “homem de dois lados” (p. 176). Mas neste caso a mímica não é uma identidade defeituosa imposta ao colonizado, nem uma estratégia de resistência anticolonial. O travesti Kim borra a distinção entre colonizador e colonizado, mas só para sugerir um controle colonial reformado. O mímico moleque encarna a ambiguidade simbólica e a hibridez étnica, mas emprega sua ambiguidade não para subverter a autoridade colonial, mas para reforçá-la. É o *sahib* indianizado: indiano, mas não exatamente.

A passagem de Kim é o privilégio da brancura. Como travesti anglo-irlandês, encarna noções contraditórias de identidade racial: branco ou negro? Colonizador ou colonizado? Sua passagem e travestismo fazem surgir séria “especulação sobre o que é chamado de identidade pessoal” (p. 247). De qualquer forma, seu “sangue branco” e sua esperteza irlandesa se afirmam em momentos críticos; a raça, parece, é mais profunda

que apenas a cor da pele ou as roupas. “Onde um nativo se teria deitado, o sangue branco põe Kim de pé” (p. 65). O *babu*, ao contrário, é um mímico risível, ridicularizado pelos russos como representante do “monstruoso hibridismo de leste e oeste” (p. 318). Como o “espécime melhorado” de Conrad, o *babu* é a mímica que não deu certo: “Nunca um produto tão miserável do domínio inglês na Índia foi lançado de modo tão infeliz sobre os estrangeiros” (p. 316). Ele é o homem de Bhabha tornado inglês sem sê-lo; Kim, por outro lado, é o indianizado que não é indiano. Evidentemente, “descer” na hierarquia cultural é permissível; “subir” não é.

O “sangue branco” de Kim lhe permite conter as ambiguidades da cultura e ganhar uma universalidade que o coloca “além de todas as castas” (p. 262). Transcendendo a confusão étnica da ingovernável Índia, ele é mais bem dotado para governar. Kim é o outro lado da mímica: o colonial que se passa pelo Outro para melhor governar. Desse modo, a regeneração do órfão anglo-irlandês se torna uma alegoria exemplar de um estilo reformado e mais discreto de controle imperial.

Não se deve esquecer que em *Kim* o privilégio da passagem é exclusivamente masculino. Ao longo da narrativa, as mulheres são figuras de abjeção, repudiadas, mas indispensáveis. “Não tive mãe, minha mãe”, disse Kim” (p. 367). As mulheres servem como marcadores de limites e figuras liminares; facilitam o enredo masculino e as transformações masculinas, mas não são agentes de mudança, nem são herdeiras concebíveis do poder político. A sexualidade feminina, nesse contexto, serve como ameaça contínua ao poder masculino: “Como pode um homem seguir o Caminho ou o Grande Jogo quando é sempre incomodado pelas mulheres?”, queixa-se Kim. A reprodução sexual marca uma turbulência na narrativa, um lugar de irresolução impossível, como se Kipling simplesmente não soubesse o que fazer com ela. De qualquer maneira, negada e repudiada, ela recorre como elemento necessário na contenção das ambiguidades da raça.

Embora a sexualidade feminina seja rejeitada em *Kim*, é uma heterossexualidade precariamente estabelecida que contém as instabilidades das raças. Perto do final da narrativa, a etnicidade polimorfa de Kim

ameaça ficar fora de controle: “Quem é Kim — Kim — Kim?” (p. 248). “[...] O que sou eu? Muçulmano, hindu, *jain* ou budista?” (p. 192). “[...] Eu sou Kim. Eu sou Kim. E o que é Kim?” (p. 374). Engolfado pela vertigem étnica e descontrolado pela descoberta mortificante de que não passa de uma “engrenagem” dispensável no Grande Jogo, Kim reivindica sua identidade através de um curioso ritual de heterossexualidade restaurada. Tendo afastado a ameaçadora sexualidade das mulheres nas montanhas, ele se atira no chão e encena uma dissolução, deslocada e incestuosa com a “Mãe Terra”, um ato ambíguo no qual a sexualidade é ao mesmo tempo repudiada e confirmada. “Ele [...] se deitou ao comprido [...] E a Mãe Terra [...] respirou através dele para restaurar a pose que perdera deitando-se por tanto tempo afastado de suas boas correntes. Sua cabeça se apoiava sem forças no seio dela, e suas mãos abertas se renderam à força dela” (p. 374).

Uma vez mais, a mãe negada volta como limite indispensável da identidade masculina. Isso é o que Julia Kristeva chama de abjeção¹²⁸.

ABJEÇÃO E UMA PSICANÁLISE SITUADA

Abjeção (do latim, *abjicere*) significa expelir, jogar fora. Em *Totem e tabu* e em *O mal-estar na civilização*, Freud foi o primeiro a sugerir que a civilização se funda no repúdio a certos prazeres pré-edípicos e fixações incestuosas. Seguindo Freud e o brilhante trabalho de Mary Douglas sobre rituais liminares, Kristeva argumenta que um ser social é constituído pela força da expulsão. Para se tornar social, o eu tem de expelir certos elementos que a sociedade considera impuros: excremento, sangue menstrual, urina, sêmen, lágrimas, vômito, comida, masturbação, incesto e assim por diante. Para Kristeva, porém, esses elementos expelidos nunca podem ser completamente apagados; eles assombram as margens da identidade do sujeito com a ameaça de perturbação ou mesmo dissolução. Ela chama esse processo de abjeção.

128. Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trad. Leon S. Roudiez (Nova York: Columbia University Press, 1982).

O abjeto é tudo o que o sujeito procura expurgar para tornar-se social; é também um sintoma do fracasso dessa ambição. Como um compromisso entre “condenação e anseio”, a abjeção marca os limites do eu; ao mesmo tempo, ameaça o eu com perigo perpétuo¹²⁹. Desafiando limites sacrossantos, a abjeção testemunha o precário controle da sociedade sobre os aspectos fluidos e não refinados da psique e do corpo. “Podemos chamá-la de fronteira”, diz ela. “A abjeção é acima de tudo ambiguidade”¹³⁰.

A abjeção desenha a silhueta da sociedade na beira instável do eu; simultaneamente põe em perigo a ordem social com a força do delírio e da desintegração. Essa é a descoberta brilhante de Kristeva: o abjeto expelido assombra o sujeito como sua fronteira constitutiva íntima. O abjeto é “alguma coisa rejeitada da qual não conseguimos afastar-nos”¹³¹.

Couro imperial explora, em parte, o paradoxo da abjeção como aspecto formativo do imperialismo industrial moderno. Sob o imperialismo, argumento, certos grupos são expulsos e obrigados a habitar as margens impossíveis da modernidade: a favela, o gueto, o sótão, o bordel, o convento, o bantustão colonial e assim por diante. Povos abjetos são aqueles que o imperialismo industrial rejeita, mas de que não pode prescindir: escravos, prostitutas, os colonizados, trabalhadores domésticos, loucos, desempregados etc. Certas zonas liminares se tornam abjetas e são policiadas com vigor: a *Casbah* árabe, o gueto judeu, a favela irlandesa, o sótão e a cozinha vitorianos, o acampamento dos invasores, o asilo mental, o distrito das luzes vermelhas e o quarto de dormir. Habitando o espaço entre domesticidade e mercado, entre indústria e império, o abjeto retorna para assombrar a modernidade como seu repúdio íntimo e constitutivo: o rejeitado de que não conseguimos libertar-nos.

A abjeção é muito sugestiva para meus propósitos, pois ela é aquele estado liminar que paira sobre o limiar entre o corpo e o corpo

129. Idem, op. cit., p. 9.

130. Ibidem.

131. Idem, op. cit., p. 4.

*
Cópia de
Couro
imperial

político — e, assim, sobre o limite entre a psicanálise e a história material. Como argumento nos capítulos 2 e 4, o cordão sanitário disciplinar entre a psicanálise e a história é, ele mesmo, um produto da abjeção. Com grande frequência, a psicanálise freudiana tradicional procura expurgar certos elementos do romance familiar: a babá da classe trabalhadora, a sexualidade feminina (especialmente o clitóris), economia e classe, homossexualidade, raça e império, diferença cultural e assim por diante; mas esses elementos abjetos assombram a psicanálise como a pressão de um limite constitutivo interno. Da mesma forma, a história material, especialmente em sua forma marxista mais economicista, repudia elementos mais desregrados, como o inconsciente, o desejo sexual e a identidade, o irracional, o fetichismo; esses elementos voltam para estruturar a economia marxista como um insistente repúdio interior. A abjeção lança sombras na zona entre a psicanálise e a história material, mas de tal maneira que põe sua separação histórica radicalmente em questão.

Nos capítulos que se seguem, proponho o desenvolvimento de uma *psicanálise situada* — uma psicanálise culturalmente contextualizada que é, ao mesmo tempo, uma história psicanaliticamente informada. Em relação à abjeção, pode-se fazer a distinção, por exemplo, entre *objetos* abjetos (o clitóris, a sujeira doméstica, o sangue menstrual) e *estados* abjetos (a bulimia, a imaginação masturbatória, a histeria), que não são o mesmo que *zonas* abjetas (os territórios ocupados de Israel, prisões, abrigos para mulheres espancadas). *Agentes* socialmente indicados da abjeção (soldados, trabalhadores domésticos, enfermeiras) não são o mesmo que *grupos* socialmente abjetos (prostitutas, palestinos, lésbicas). Processos *psíquicos* de abjeção (fetichismo, negação, o reprimido) não são o mesmo que processos *políticos* de abjeção (genocídio étnico, remoções em massa, “limpeza” de prostitutas). Todos esses compreendem dimensões interdependentes, mas também distintas de abjeção, que não constituem a replicação transistórica de uma única forma universal (e muito menos do falo transcendente), mas, antes, surgem como elementos inter-relacionados, ainda que contraditórios, de um processo imensamente intrincado de formação social e psíquica.

Quando um sul-africano branco nega identificação com a babá negra que o criou, o processo é sugestivo da remoção forçada das negras aos estúpidos bantustões, embora não seja idêntico a ele. Certamente, os processos estão misturados: a definição das sul-africanas como “supérfluos apêndices” de seus homens, e sua expulsão da narrativa branca nacional, está inextricavelmente relacionada aos temores masculinos da mãe arcaica, ainda que não se reduza a isso. A noção de um temor masculino arquetípico da mãe é inadequada para o pleno entendimento da expulsão das mulheres, pois não pode explicar as torções históricas da raça: por que são as negras e não as brancas que são territorialmente expulsas. Como exploro no capítulo 10, as narrativas da maternidade nacional são muito diferentes para as brancas e para as negras na África do Sul.

O problema da variação histórica também levanta o do papel da crítica na cena da ambivalência. Como pergunta Robert Young:

O que é específico da situação colonial, se os textos coloniais apenas demonstram as mesmas propriedades que podem ser encontradas em qualquer leitura desconstrutiva de textos europeus? [...] Como surge a equívocidade do discurso colonial e quando? No momento de sua enunciação ou com o historiador ou intérprete do presente?¹³²

Se o jogo subversivo da ambivalência é apenas latente no discurso, à espera de que o crítico o ative, seria a própria relação entre crítico pós-colonial e discurso colonial uma forma de mímica, a mímica da relação entre psicanalista e cliente — a mesma, mas não exatamente? Se a tarefa da crítica pós-colonial for ativar as incertezas e os intervalos do discurso, está bem, mas isso pode não passar de um exercício formalista, a menos que se assuma a tarefa histórica mais exigente de interrogar as práticas sociais, as condições econômicas e a dinâmica psicanalítica que motivam e limitam o desejo, a ação e a força humanos.

132. Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (Londres: Routledge, 1990), p. 152.

Em suma, *Couro imperial* é escrito com a convicção de que a psicanálise e a história material são mutuamente necessárias para um engajamento estratégico com o poder instável. Proponho a elaboração de narrativas que interroguem as relações entre psicanálise e história material, sem preservar em qualquer dos lados a sombra de sua oposição binária. Ao explorar o fetichismo feminino e racial, o travestismo e o sadomasoquismo (S/M), a paranoia colonial, o apagamento da sujeira doméstica, a invenção do espaço anacrônico, do tempo panóptico, e assim por diante, eu argumento que a psicanálise não pode ser imposta a-historicamente sobre a disputa colonial, quando menos porque a psicanálise surgiu em relação histórica com o imperialismo em primeiro lugar. Em vez disso, apelo a um engajamento mútuo que compreenderia tanto uma descolonização da psicanálise quanto uma psicanálise do colonialismo. Talvez se possa chegar a dizer que não deveria existir história material sem psicanálise nem psicanálise sem história material.

“Massa” e as criadas

Poder e desejo na metrópole imperial

Diga-me, Sócrates, você teve uma babá?

Platão

O EXPLORADOR URBANO

A 4 DE JULHO de 1910, articulado com o resto da *Fleet Street*, o *Daily Mirror* trombeteava a descoberta de um escandaloso casamento entre classes:

ROMANCE DO CASAMENTO DO ADVOGADO — Nova luz na notável revelação do testamento — esposa e criada — versos que defendem sua escolha contra a crítica do mundo¹.

A ocasião para o excitado alvoroço foi “a revelação do notável testamento” do falecido Arthur J. Munby, conhecido advogado e homem de letras vitoriano (1828-1910). Em seu testamento, Munby anunciava ao mundo que por 45 anos amara Hannah Cullwick, “criada nascida em Shifnal”, e que por 36 desses anos Cullwick fora “sua querida e amada esposa e criada”². Por ordem de Munby, e temendo revelações escanda-

1. Derek Hudson, *Munby, Man of Two Worlds: The Life and Diaries of Arthur J. Munby, 1812-1910* (Cambridge: Gambit, 1974), p. 437. Ver também Michael Hiley, *Victorian Working Women: Portraits from Life* (Boston: David R. Godine, 1979).

2. Munby, “Diary”, in Hudson, *Munby...*, p. 436.