

Adeus ao paraíso futuro

Nacionalismo, gênero e raça

As tribos da Confederação dos Pés Pretos, que vivem no que agora é conhecido como a fronteira entre os Estados Unidos e o Canadá, fugindo para o Norte depois de um ataque, observaram, admiradas, quando os soldados do Exército norte-americano pararam de repente, como por mágica. Fugindo para o Sul, viram a mesma coisa acontecer, quando a polícia montada do Canadá fez uma parada abrupta. Eles passaram a chamar essa linha invisível de “linha do feiticeiro”.

Sharon O'Brien

Todos os nacionalismos têm gênero, todos são inventados e todos são perigosos — não perigosos no sentido de Eric Hobsbawm de que tenham de ser combatidos, mas no sentido de que representam relações com o poder político e com as tecnologias da violência¹. O nacionalismo, como observou Ernest Gellner, inventa nações onde elas não existem, e as nações mais modernas, apesar de seu apelo a um passado augusto e imemorial, são de invenção recente². Benedict Anderson observa, no entanto, que Gellner tende a associar invenção com falsidade, e não com o imaginário e o criativo. Anderson vê as nações, na sua famosa frase, como “comunidades imaginadas” — no sentido de que elas são sistemas de representação cultural nos quais as pessoas imaginam uma experiência compartilhada de identificação com uma comunidade mais ampla³.

1. Ver a crítica de Eric Hobsbawm sobre o nacionalismo em *Nations and Nationalism Since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

2. Ernest Gellner, *Thought and Change* (Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1964) e *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983).

3. Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Londres: Verso, 1983, 1991), p. 6.

Assim, as nações não são simplesmente uma fantasmagoria das mentes, mas práticas históricas nas quais a diferença social é tanto inventada como representada. Como resultado, o nacionalismo se torna radicalmente constitutivo das identidades do povo através de contestações sociais, frequentemente violentas e sempre marcadas pelo gênero. Mas, se a natureza inventada do nacionalismo ganhou ampla circulação teórica, as explorações do gênero em relação ao imaginário nacional permaneceram escassas.

Todas as nações dependem da construção vigorosa do gênero. Apesar de vários investimentos ideológicos nacionalistas sobre a *unidade* popular, historicamente as nações chegaram a uma institucionalização singular da *diferença* de gênero. Nenhuma nação no mundo dá a homens e mulheres o mesmo acesso aos direitos e recursos do Estado-nação. Em vez de expressarem uma essência orgânica de povos imemoriais, as nações são sistemas contestados da representação cultural que limitam e legitimam o acesso das pessoas aos recursos do Estado-nação. Mas, com a exceção notável de Frantz Fanon, os teóricos masculinos raramente exploraram o quanto o nacionalismo está implicado no poder de gênero. Assim, como observou Cynthia Enloe, os nacionalismos “tipicamente irromperam da memória, da humilhação e da esperança masculinas”⁴.

George Santayana, por exemplo, expressa uma visão masculina bem estabelecida: “Nosso nacionalismo é como nossa relação com as mulheres: muito imbricada na nossa natureza moral para poder ser honradamente modificada e muito incidental para valer a pena modificar”. A frase de Santayana não poderia ser dita por uma mulher, já que seu “nós” nacional é masculino, e sua cidadania masculina está simbolicamente para a nação assim como um homem está para uma mulher. As necessidades da nação não apenas são identificadas com as frustrações e aspirações dos homens, mas a representação do poder *nacional* masculino depende da construção *a priori* da diferença de gênero.

4. Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics* (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 44.

Para Gellner, a própria definição de nação repousa no reconhecimento masculino da identidade: “Os homens são da mesma nação se, e apenas se, se reconhecem como pertencendo à mesma nação”⁵. Para Etienne Balibar, tal reconhecimento se alinha, inevitavelmente, com a noção de uma “raça” estruturada em torno da transmissão do poder e da propriedade masculinos: “A nação deve alinhar-se, espiritual e fisicamente, ou carnalmente, com a ‘raça’, o ‘patrimônio’ (grifo nosso) a ser protegido de toda a degradação”. Até Fanon, que em outros momentos se expressou de maneira diferente, escreve: “O olhar que o nativo dirige ao colonizador é um olhar de desejo [...] de sentar à sua mesa, de dormir na sua cama, se possível, com sua esposa. O colonizado é um homem invejoso”⁶. Para Fanon, tanto o colonizado como o colonizador são, sem pestanejar, homens, e a agonia maniqueísta da descolonização acontece sobre a territorialidade do espaço doméstico feminino.

Frequentemente, nos nacionalismos masculinos, a diferença de gênero entre homens e mulheres serve para definir simbolicamente os limites da diferença e do poder nacional entre os homens (Figuras 10.1, 10.2). Excluídas da ação direta como cidadãs nacionais, as mulheres são simbolicamente incorporadas na política nacional como suas fronteiras e seus limites metafóricos: “Meninas de Singapura, vocês podem voar bem alto”. As mulheres são tipicamente construídas como símbolos da nação (Figura 10.3), mas a elas é negada qualquer relação direta com a atuação nacional. Como Elleke Boehmer observa em seu ensaio instigante, a “pátria materna” do nacionalismo masculino não significa o “lar” e a “origem” para as mulheres⁷. Boehmer observa que o papel masculino no cenário nacionalista é tipicamente “metonímico”, isto é, os homens são contíguos uns com os outros e com o conjunto nacional. As mulheres,

5. Gellner, *Thought and Change*, p. 117.

6. Fanon, *The Wretched of the Earth*. Trad. Constance Farrington (Londres: Pequin, 1963), p. 30.

7. Elleke Boehmer, “Stories of Women and Mothers: Gender and Nationalism in the Early Fiction of Flora Nwapa”, in Susheila Nasta (org.), *Motherlands: Black Women's Writing from Africa, the Caribbean and South Asia* (Londres: The Women's Press, 1991), p. 5.



Figura 10.1 – O aperto de mãos do comércio imperial.

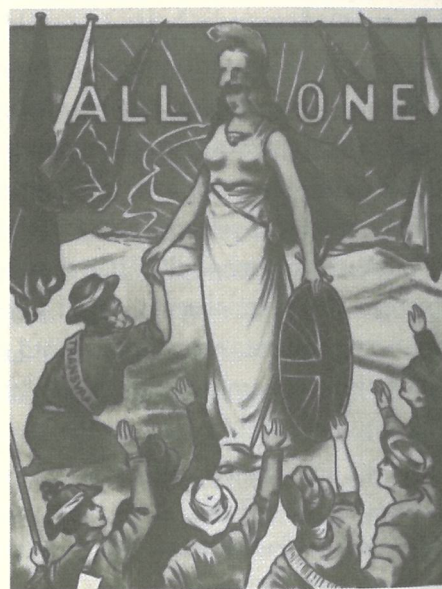


Figura 10.2 – A mulher como marca das fronteiras nacionais.



Figura 10.3 – O gênero como sustentáculo do nacionalismo.

por contraste, aparecem “num papel metafórico ou simbólico”⁸. Mas é importante notar que nem todos os homens têm o privilégio da contiguidade política na comunidade nacional.

Numa contribuição importante, Nira Yuval-Davis e Floya Anthias identificam cinco maneiras pelas quais a mulheres foram implicadas no nacionalismo:

8. Idem, op. cit., p. 6.

- como reprodutoras biológicas dos membros das coletividades nacionais;
- como reprodutoras das fronteiras dos grupos nacionais (por restrições sobre relações sexuais ou maritais);
- como transmissoras ativas e produtoras da cultura nacional;
- como significantes simbólicos da diferença nacional;
- como participantes ativas das lutas nacionais⁹.

O nacionalismo é, assim, constituído desde o começo como um discurso de gênero e não pode ser entendido sem uma teoria do poder do gênero. Apesar disso, as teorias do nacionalismo mostram um duplo desmentido. Se os teóricos masculinos são tipicamente indiferentes à atribuição de gênero às nações, as análises feministas do nacionalismo foram lamentavelmente poucas e escassas. As feministas brancas, especialmente, demoraram a reconhecer o nacionalismo como um tópico feminista. Na maior parte do feminismo ocidental, socialista, como observam Yuval-Davis e Anthias, “os temas da etnicidade e da nacionalidade tenderam a ser ignorados”¹⁰.

Uma teoria feminista do nacionalismo, em termos estratégicos, deveria: (1) investigar a formação de gênero das teorias masculinas sancionadas; (2) tornar historicamente visível a participação cultural e política das mulheres nas formações nacionais; (3) colocar as instituições nacionalistas numa relação crítica com outras estruturas sociais e instituições e (4) prestar muita atenção às estruturas de poder racial, étnico e de classe que continuam a envenenar formas privilegiadas de feminismo.

A FAMÍLIA NACIONAL DO HOMEM

Uma genealogia doméstica

Um paradoxo habita o centro da maior parte das narrativas nacionais. As nações são frequentemente expressas pela iconografia do espaço do-

9. Nira Yuval-Davis e Floya Anthias (orgs.), *Women-Nation-State* (Londres: Macmillan, 1989), p. 7.

10. Idem, op. cit. p. 1.

méstico e familiar. O termo “nação” deriva de *natio*: nascer. Falamos das nações como “mãe pátria” ou “solo pátrio”. Os estrangeiros “adotam” países diferentes dos seus e se naturalizam na “família” nacional. Falamos da “Família das Nações”, da “terra natal” e de “terras nativas”. Na Inglaterra as questões de imigração são tratadas pelo Home Office [equivalente ao Ministério do Interior]; nos Estados Unidos, o presidente e sua esposa são chamados de Primeira Família. Winnie Mandela era até há pouco tempo, antes de cair em desgraça, honrada como “Mãe da Nação” pela África do Sul. Desse modo, a despeito de sua miríade de diferenças, as nações são simbolicamente expressas por genealogias domésticas. No entanto, como argumentei nos capítulos anteriores deste livro, desde meados do século XIX, pelo menos no Ocidente, a família ela mesma tem sido vista como a antítese da história.

O tropo familiar é importante para o nacionalismo em pelo menos dois aspectos. Primeiro, oferece uma figura “natural” para sancionar a *hierarquia* nacional no âmbito de uma putativa *unidade* orgânica de interesses. Segundo, oferece um tropo “natural” para expressar o tempo nacional. Depois de 1859 e do advento do darwinismo social, a narrativa nacional britânica emergente se estruturou cada vez mais em torno da imagem da Família evoluída do Homem. A família ofereceu uma figura metafórica indispensável através da qual as diferenças nacionais pudessem ser definidas numa única gênese narrativa histórica. No entanto, surgiu um curioso paradoxo. A família como *metáfora* oferecia uma única gênese narrativa para a história nacional enquanto que, ao mesmo tempo, a família como *instituição* foi esvaziada de história e excluída do poder nacional. A família tornou-se, ao mesmo tempo, tanto a *figura organizadora* da história nacional quanto sua *antítese*.

No decorrer do século XIX, as funções sociais das grandes famílias de funcionários do governo foram exibidas nas burocracias nacionais, enquanto a imagem da família foi projetada nesses nacionalismos como sua sombra, sua forma naturalizada. Uma vez que a subordinação da mulher ao homem e da criança ao adulto era vista como um fato natural, as hierarquias no interior da nação puderam ser expressas em termos familiares para garantir a diferença social como uma categoria da natu-

reza. A expressão metafórica da hierarquia social como natural e familiar — a “família nacional”, a “família das nações”, global, a colônia como “uma família de crianças negras comandada por um pai branco” — dependia, assim, da naturalização anterior da subordinação social de mulheres e crianças na esfera doméstica.

Na Europa moderna, a cidadania é a representação legal das relações de uma pessoa com os direitos e recursos do Estado-nação. Mas a concepção putativamente universalista da cidadania nacional se torna insustentável quando vista a partir da posição da mulher. Na Europa pós-Revolução Francesa, as mulheres foram diretamente incorporadas no Estado-nação, não diretamente como cidadãs, mas apenas indiretamente, através dos homens, como membros dependentes da família no direito privado e no direito público. O Código Napoleônico foi o primeiro estatuto moderno a decretar que a nacionalidade da esposa deveria acompanhar a do marido, um exemplo que outros países europeus seguiram rapidamente. A relação *política* das mulheres com a nação foi, assim, submersa por uma relação *social* com um homem através do casamento. Para as mulheres, a cidadania era mediada pela relação de casamento no interior da família. Este capítulo trata diretamente das consequências para as mulheres dessa atribuição desigual de gênero da cidadania nacional.

ATRIBUINDO GÊNERO AO TEMPO NACIONAL

Vários críticos seguiram Tom Nairn, que chamou a nação de “o Jano moderno”¹¹. Para Nairn, a nação se define como uma figura contraditória do tempo: um rosto voltado para a névoa primordial do passado, o outro voltado para um futuro infinito. Deniz Kandiyoti expressa com clareza essa contradição temporal: “[O nacionalismo] apresenta-se tanto como um projeto moderno que dissolve e transforma ligações tradicionais em favor de novas identidades, quanto como um reflexo dos autênticos va-

11. Tom Nairn, *The Break-up of Britain* (Londres: New Left Books, 1977).

lores culturais colhidos das profundezas de um passado comum presumido”¹². Bhabha, seguindo Nairn e Anderson, escreve: “As nações, como as narrativas, perdem suas origens nos mitos do tempo e apenas percebem inteiramente seu horizonte com o olho da mente”¹³. Bhabha e Anderson tomam aqui emprestada a percepção crucial de Walter Benjamin sobre o paradoxo temporal da modernidade. Para Benjamin, 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”¹⁴. Na percepção de Benjamin, o mapeamento do Progresso depende da invenção sistemática de imagens de tempos arcaicos para identificar o que é historicamente novo a respeito do progresso nacional iluminista. Anderson, assim, pode perguntar: “E se supusermos que a ‘Antiguidade’ foi, numa certa conjuntura histórica, a *consequência necessária* da ‘novidade’?”¹⁵.

O que é menos frequentemente observado, no entanto, é que a anomalia temporal no interior do nacionalismo — oscilando entre a nostalgia pelo passado e o descarte impaciente, progressivo, do passado — é tipicamente resolvida pela expressão da contradição na representação do *tempo* como uma divisão natural de *gênero*. As mulheres são representadas como o corpo atávico e autêntico da tradição nacional (inertes, com os olhos voltados para trás e naturais), encarnando o princípio conservador de continuidade do nacionalismo. Os homens, por contraste, representam o agente progressista da modernidade nacional (olhando para frente, potentes e históricos), encarnando o princípio, progressista ou revolucionário, de descontinuidade do nacionalismo. A relação anômala do nacionalismo com o tempo é, assim, tratada como uma relação natural com o gênero.

12. Deniz Kandiyoti, “Identity and Its Discontents: Women and the Nation”, *Millennium: Journal of International Studies*, 20, 3 (1991), p. 431.

13. Homi K. Bhabha (org.), *Nation and Narration* (Londres: Routledge, 1991), p. 1.

14. Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge: MIT Press, 1990), p. 67.

15. Idem, op. cit., p. xiv.

No século XIX, os evolucionistas sociais secularizaram o tempo e o puseram à disposição do projeto nacional, imperial. O eixo do *tempo*, como argumento mais detalhadamente no capítulo I, foi projetado sobre o eixo do *espaço*, e a história tornou-se global. Assim, não apenas o espaço natural, mas também o tempo histórico foram coletados, medidos e mapeados numa ciência global das superfícies. No processo, a história, especialmente a história nacional e imperial, assumiu o caráter de espetáculo.

A secularização do tempo tem uma tripla significação para o nacionalismo. Primeiro, expressa na Árvore da Família global evoluída, a descontinuidade entre as nações do mundo adquiriu uma aparência ordenada no interior de uma única narrativa originária, europeia e hierárquica. Segundo, a história nacional é vista como naturalmente teleológica, um processo orgânico de crescimento para cima, com a nação europeia como apogeu do progresso do mundo. Terceiro, as descontinuidades inconvenientes são ordenadas e subordinadas numa estrutura hierárquica do tempo ramificada — o progresso de nações “racialmente” diferentes mapeado nos ramos da árvore, com as “nações menos importantes”, destinadas, pela natureza, a ficar penduradas nos galhos mais baixos.

O tempo nacional é, assim, não apenas *secularizado*, ele é também *domesticado*. O evolucionismo social e a antropologia deram à política nacional um conceito de tempo natural como familiar. Na imagem da Árvore da Família, o progresso da evolução foi representado como uma série de tipos de família anatomicamente distintos, organizados numa procissão linear, desde a “infância” das raças “primitivas” até a “idade adulta” iluminista do nacionalismo imperial europeu. Mudanças nacionais violentas assumem o caráter de um espetáculo evoluindo sob a rubrica organizadora da família. A fusão da árvore racial evolucionária com a família com gênero na Árvore da Família do Homem ofereceu ao racismo científico uma imagem simultaneamente racial e de gênero, através da qual ele podia popularizar a ideia de progresso nacional linear.

A emergente narrativa nacional britânica deu gênero ao tempo definindo as mulheres (assim como os colonizados e a classe trabalhadora) como inerentemente atávicas — repositório conservador do arcaísmo

nacional. As mulheres não eram vistas como parte da história, mas, tal qual os povos colonizados, como parte de um tempo permanentemente anterior no âmbito da nação moderna. Os homens brancos, de classe média, ao contrário, eram vistos como a corporificação de agentes avançados do progresso nacional. Assim, a imagem da nacional Família do Homem revela um persistente paradoxo. O progresso nacional (convencionalmente o domínio inventado do espaço público masculino) era expresso como familiar, ao passo que a própria família (convencionalmente o domínio do privado, do espaço feminino) era vista como além da história.

Podemos dizer, a esta altura, que uma narrativa única da nação seguramente não existe. Grupos diferentes (gêneros, classes, etnias, gerações e assim por diante) não vivem a miríade de formações nacionais da mesma maneira. Os nacionalismos são inventados, representados e consumidos em modos que não seguem um modelo universal. A negação claramente eurocêntrica dos nacionalismos do Terceiro Mundo, feita por Hobsbawm, merece pelo menos uma crítica continuada. Num gesto de deslavada condescendência, Hobsbawm denomina a Europa como o “lar original” do nacionalismo, ao passo que “todos os movimentos anti-imperialistas de alguma significação” são jogados sem cerimônia em três categorias: mímica da Europa, xenofobia antiocidental e “talento natural das tribos guerreiras”¹⁶. À guisa de contraste, pode ser útil voltar a esta altura à análise bem diferente, ainda que problemática, de Frantz Fanon sobre gênero e a formação nacional.

FANON E A ATUAÇÃO DE GÊNERO

No que diz respeito aos teóricos masculinos do nacionalismo, Fanon é exemplar, não apenas por reconhecer o gênero como uma dimensão formativa do nacionalismo, mas também por reconhecer — e imediatamente rechaçar — a metáfora ocidental da nação como uma família. “Existem conexões íntimas”, diz ele em *Black Skin, White Masks* [Pele

16. Hobsbawm, *Nations and Nationalism...*, p. 151.

negra, máscaras brancas], “entre a estrutura da família e a estrutura da nação”¹⁷. Recusando, no entanto, ser conivente com a noção da metáfora familiar como natural e normativa, Fanon, ao invés disso, a entende como uma projeção cultural (“as características da família são projetadas no meio social”) que tem consequências muito diferentes para famílias situadas de maneira discrepante na hierarquia colonial¹⁸. “Uma criança negra normal, tendo sido criada por uma família normal, se tornará anormal ao menor contato com o mundo dos brancos”¹⁹.

O desafio da percepção de Fanon tem três aspectos. Ele põe radicalmente em questão a naturalização do nacionalismo como uma genealogia doméstica. Ao mesmo tempo, ele vê a normalidade familiar como um produto do poder social — de fato, da violência social. É notável como Fanon reconhece, nesse texto inicial, como a violência militar e a autoridade de um Estado centralizado se aproveitam da domesticação do poder de gênero na família e a ampliam: “A militarização e a centralização da autoridade num país automaticamente provocam o ressurgimento da autoridade do pai”²⁰.

Talvez uma das ideias mais provocativas de Fanon seja sua contestação de qualquer relação fácil de identidade entre a psicodinâmica do inconsciente e a psicodinâmica da vida política. A audácia de sua percepção é o que permite que nos perguntemos se a psicodinâmica do poder colonial e da subversão anticolonial pode ser interpretada através do uso (sem mediações) dos mesmos conceitos e técnicas usadas para interpretar a psicodinâmica do inconsciente. Se a família não é uma “miniatura da nação”, são as projeções metafóricas da vida familiar (digamos, a “Lei do Pai”, de Lacan) adequadas para compreender o poder colonial e anticolonial? O próprio Fanon parece responder que não. As relações entre o inconsciente individual e a vida política não podem ser, argumento eu, nem separadas uma da outra, nem reduzidas uma à outra.

17. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (Londres: Pluto Press, 1986), p. 141.

18. Idem, op. cit., p. 142.

19. Idem, op. cit., p. 143.

20. Idem, op. cit., pp. 141-3.

Elas, ao contrário, incluem cruzamentos e mediações dinâmicos, transformando cada uma delas, reciprocamente e de maneira não linear, e não duplicando uma relação de analogia estrutural.

Mesmo em *Pele negra, máscaras brancas*, o texto mais psicológico de Fanon, ele insiste em que a alienação racial é um “processo duplo”²¹. Primeiro, ele “implica um reconhecimento imediato das realidades sociais e econômicas”. Depois, implica a “internalização” da inferioridade. Em outras palavras, a alienação racial não é apenas “uma questão individual”, mas envolve também o que Fanon chama de “sócio-diagnóstico”²². Reduzir Fanon a uma pura psicanálise formal, ou a um puro marxismo estrutural, arrisca deixar de lado precisamente as tensões sugestivas que animam, a meu ver, os elementos mais subversivos de seu trabalho. Em nenhum lugar essas tensões estão mais presentes do que na sua tentativa de exploração das relações de gênero com a atuação nacional.

Gênero percorre o trabalho de Fanon como uma fissura múltipla, dividindo e deslocando o “delírio maniqueísta” ao qual ele retorna repetidamente. Para Fanon, o conflito colonial parece, à primeira vista, ser profundamente maniqueísta. Em *Peles negras, máscaras brancas*, ele vê o espaço colonial “dividido em dois campos: o branco e o negro”²³. Quase uma década mais tarde, escrevendo sobre o cadinho da resistência argelina, em *The Wretched of the Earth* [Os condenados da Terra], Fanon mais uma vez vê o nacionalismo anticolonial nascendo do violento maniqueísmo de um mundo colonial “partido em dois”, suas fronteiras ocupadas por acampamentos militares e delegacias de polícia²⁴. O espaço colonial é dividido por uma geografia patológica do poder, separando a cidadela iluminada e bem alimentada dos colonizadores da *casbah* faminta e entulhada: “Este mundo [...] cortado ao meio é habitado por

21. Idem, op. cit., p. 13.

22. Ibidem.

23. Idem, op. cit., p. 10.

24. Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 29.

duas espécies diferentes”²⁵. Como comenta Edward Said: “Todo o trabalho de Fanon deriva dessa observação maniqueísta e fisicamente situada, posta em marcha, por assim dizer, pela violência dos nativos, uma força que pretendia cruzar a barreira entre brancos e não brancos”²⁶. No entanto o decisivo *chiaroscuro* da raça é, em quase todos os aspectos, posto em questão pelos cruzamentos de gênero.

O conflito maniqueísta de Fanon parece, à primeira vista, ser fundamentalmente masculino: “Não pode haver dúvida de que o Outro real para o homem branco é e continuará a ser o homem negro”. Como escreve Homi Bhabha: “O desejo colonial é articulado sempre em relação ao lugar do Outro”²⁷. Mas as angustiadas reflexões de Fanon sobre raça e sexualidade mostram que “o desejo colonial” não é o mesmo para homens e mulheres: “Uma vez que ele é o senhor, e mais simplesmente o macho, o homem branco pode permitir-se a luxúria de dormir com qualquer mulher [...] Mas, quando uma mulher branca aceita um homem negro, automaticamente surge um aspecto romântico. Trata-se de dar, não de se apropriar”²⁸. Deixando de lado, por ora, a cumplicidade de Fanon com o estereótipo da mulher, mais romântica do que sexualmente inclinada, dando ao invés de receber, Fanon abre a discussão da raça para a problemática da sexualidade, que revela emaranhados mais intrincados do que uma mera duplicação do “Outro do Eu”. O maniqueísmo psicológico de *Pele negra, máscaras brancas*, e o maniqueísmo mais político de *Os condenados da Terra* são persistentemente torcidos por gênero de tal maneira a destruir radicalmente a dialética binária.

Para Fanon, a inveja do homem negro toma a forma de uma fantasia de deslocamento territorial: “A fantasia do nativo é precisamente ocupar o lugar do senhor”²⁹. Essa fantasia pode ser chamada de uma *política de substituição*. Fanon sabe, no entanto, que a relação com a mulher branca

25. Idem, op. cit., p. 30.

26. Edward Said, *Culture and Imperialism* (Londres: Chatto and Windus, 1993), p. 326.

27. Bhabha, “Introdução a Fanon”, *Black Skin, White Masks*, p. ix.

28. Fanon, *Black Skin, White Masks*, p. 46.

29. Idem, op. cit., p. 46.

é muito diferente: “Quando minhas mãos inquietas acariciam esses seios brancos, elas pegam a civilização e a dignidade brancas e as tornam minhas”³⁰. A mulher branca é apanhada, possuída e mantida, não como um ato de *substituição*, mas como um ato de *apropriação*. Fanon, no entanto, não faz uma elaboração explícita dessa distinção crítica entre uma política de substituição e uma política de apropriação, numa teoria do poder de gênero.

Como Bhabha observa astutamente, *Pele negra, máscaras brancas*, de Fanon, está repleto da “pressão palpável da divisão e do deslocamento” — embora gênero seja uma forma de divisão do eu que o próprio Bhabha se recusa a explorar³¹. Bhabha quer que acreditemos que “o uso por Fanon da palavra ‘homem’ em geral conota uma qualidade fenomenológica da humanidade, incluindo homens e mulheres”³². Mas essa afirmação não encontra respaldo nos textos de Fanon. Termos virtualmente genéricos como “o negro” ou “o nativo” — sintaticamente não marcados por gênero — são quase sempre imediatamente marcados contextualmente como masculinos: “As pessoas às vezes se espantam com o fato de que o nativo, em vez de dar um vestido à esposa, compra um rádio transistor”³³; “[...] o negro que quer ir para a cama com uma branca”³⁴; “[...] o negro que é visto como símbolo do pênis”³⁵. A categoria genérica “nativo” não inclui as mulheres; as mulheres são meramente possuídas pelos nativos como um apêndice: “Quando o nativo é torturado, quando sua esposa é morta ou estuprada, ele não se queixa a ninguém”³⁶.

Para Fanon, os homens colonizados habitam “dois lugares ao mesmo tempo”. Se é assim, quantos lugares as mulheres colonizadas habitam? Certamente, o texto de Bhabha não é um deles. Exceto por uma apari-

30. Idem, op. cit., p. 63.

31. Bhabha, “Introdução a Fanon”, p. ix.

32. Idem, op. cit. p. xxvi.

33. Fanon, *Black Skin, White Masks*, p. 81.

34. Idem, op. cit., p. 16.

35. Idem, op. cit., p. 159.

36. Idem, op. cit., p. 92.

ção rápida em um parágrafo, as mulheres perseguem a análise de Bhabha como sombras excluídas — adiadas, deslocadas, e deslembadas. Bhabha conclui sua meditação eloquente sobre Fanon com a questão geral: “Como o mundo humano pode viver a sua diferença? Como pode um ser humano viver como Outro?”³⁷. No entanto, logo em seguida a seu prólogo aparece uma nota peculiar. Nela, Bhabha anuncia, sem se desculpar, que “a questão crucial” das mulheres de cor “vai muito além do escopo” de seu prólogo. No entanto, seu escopo, como ele mesmo insiste, é delimitado pela questão da *humanidade*: “Como o mundo humano pode viver a sua diferença? Como pode um ser humano viver como Outro?”. Aparentemente, a questão da mulher negra está além da questão da diferença humana, e Bhabha se contenta simplesmente em “notar a importância do problema” e deixar isso como está. A nota tardia de Bhabha sobre gênero aparece depois de sua assinatura autoral, depois da data desse ensaio, fora da teoria. Se, de fato, “a questão da urgência é também um estado de emergência”, fica a questão sobre se o estado nacional de urgência é também um estado de emergência para as mulheres³⁸.

Colocar “a questão do sujeito” (“O que quer um homem? O que quer um homem negro?”), ao mesmo tempo adiando uma teoria de gênero, supõe que a subjetividade é neutra em relação a gênero³⁹. Do limbo do pensamento masculino *a posteriori*, no entanto, o gênero retorna para desafiar a questão masculina, não como “falta” feminina, mas como esse excesso que o “outro” masculino do Eu não pode admitir nem completamente eliminar. Essa suposição talvez seja mais evidente nas notáveis meditações de Fanon sobre gênero na revolução nacional.

Pelo menos dois conceitos sobre os agentes nacionais e sua atuação moldam a visão de Fanon. Seu projeto anticolonial está dividido entre uma visão hegeliana do colonizador e do colonizado presos num conflito de vida ou morte e uma visão mais complexa e instável sobre os agen-

37. Bhabha, “Introdução a Fanon”, p. xxv.

38. Idem, op. cit. p. xi.

39. Ibidem.

tes e sua atuação. Esses paradigmas se friccionam uns contra os outros em seu trabalho, fazendo com que surjam inúmeras fissuras internas. Essas fissuras aparecem mais visivelmente na sua análise de gênero como uma categoria do poder social.

Por um lado, Fanon se inspira numa metafísica hegeliana do agente herdada, principalmente, de Jean-Paul Sartre e da academia francesa. Nessa visão, o nacionalismo anticolonial irrompe violenta e irrevogavelmente na história como contrapartida lógica do poder colonial. Esse nacionalismo é, como diz Edward Said, “cadenciado e tensionado do começo ao fim pelas ênfases e inflexões da liberação”⁴⁰. É uma liberação, além disso, estruturalmente garantida, imanente à lógica binária da dialética maniqueísta. Tal metafísica, como bem diz Terry Eagleton, fala sobre “a completa autorrealização de um sujeito unitário conhecido como o povo”⁴¹. Não obstante, os agentes nacionais privilegiados são homens urbanos, de vanguarda, e violentos. A natureza progressiva da violência é preordenada e sancionada pela lógica estrutural do progresso hegeliano.

Esse tipo de nacionalismo pode ser chamado de *nacionalismo antecipatório*. Eagleton o chama de nacionalismo “no modo subjuntivo”, uma utopia prematura que “se apegava instintivamente a um futuro, projetando-se por um ato de vontade ou de imaginação para além das estruturas políticas de compromisso do presente”⁴². No entanto, ironicamente, o nacionalismo antecipatório frequentemente alega legitimidade apelando justamente para a augusta figura do progresso inevitável, herdada das sociedades ocidentais que quer dismantelar.

Juntamente com esse nacionalismo maniqueísta, mecânico, surge, no entanto, uma visão mais aberta e estrategicamente difícil sobre os agentes nacionais. Esse nacionalismo não provém do maquinário ine-

40. Said, *Culture and Imperialism*, p. 89.

41. Terry Eagleton, “Nationalism, Irony and Commitment”, in Terry Eagleton, Fredric Jameson e Edward Said, *Nationalism, Colonialism and Literature* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990), p. 28.

42. Idem, op. cit., p. 25.

xorável da dialética hegeliana, mas das circunstâncias confusas e não normativas do ativismo do próprio Fanon, tanto como das lições frequentemente desencorajadoras das revoluções anticoloniais que o precederam. Desse ponto de vista, os agentes são múltiplos, e não unitários, imprevisíveis, e não imanentes, privados de garantias dialéticas e animados por uma relação instável e não linear com o tempo. Não há um encontro marcado, previsto, com a vitória; não há um único sujeito nacional indivisível; nenhuma lógica histórica imanente. O projeto nacional deve ser laboriosamente e, às vezes, catastróficamente, inventado, com resultados imprevisíveis. O tempo é disperso e os agentes são heterogêneos. Aqui, nos interstícios instáveis e escorregadios entre narrativas nacionais conflituosas, as mulheres como agentes nacionais surgem de maneira incerta.

Em *Algeria Unveiled* [A Argélia se desvela], Fanon imita retoricamente — apenas para refutar — o antigo sonho de conquista colonial do Ocidente como uma erótica do estupro. Perante as alucinações do império, a mulher argelina é vista como a carne viva do corpo nacional, desvelada e exposta ao ataque lascivo do homem colonial, revelando “peça por peça, a carne exposta da Argélia”⁴³. Nesse ensaio notável, Fanon reconhece a atribuição colonial de gênero às mulheres como mediadoras simbólicas, as marcadoras de fronteiras de um conflito que é fundamentalmente masculino. A mulher argelina é “uma intermediária entre forças obscuras e o grupo”⁴⁴. A jovem mulher argelina [...] estabelece um vínculo”, escreve ele⁴⁵.

Fanon entende, de maneira brilhante, como o colonialismo impõe a si mesmo uma *domesticação* da colônia, reordenando o trabalho e a economia sexual do povo, de modo a desviar o poder das mulheres para as mãos coloniais e romper o poder patriarcal do homem colonizado. Fanon imita retoricamente o pensamento colonial: “Se queremos destruir

43. Frantz Fanon, “Algeria Unveiled”, in *A Dying Colonialism*. Trad. Haakon Chevalier (Nova York: Grove Press, 1965), p. 42.

44. Idem, op. cit., p. 37.

45. Idem, op. cit., p. 53.

a estrutura da sociedade argelina, sua capacidade de resistência, devemos conquistar primeiro as mulheres”⁴⁶. Sua percepção aqui é que a dinâmica do poder colonial é fundamentalmente, ainda que não só, a dinâmica do gênero. “Foi, assim, a situação da mulher que foi tomada como tema de ação”⁴⁷. No entanto, no seu trabalho como um todo, Fanon não conseguiu pôr essas percepções num foco teórico.

Muito antes de Anderson, Fanon reconheceu que as comunidades nacionais são inventadas. Ele também reconheceu o poder do nacionalismo como uma política *visual*, mais visivelmente corporificada no poder de os costumes suntuários fabricarem um sentido de unidade nacional: “É primeiro por seus adornos que os tipos sociais se tornam conhecidos”⁴⁸. Além disso, Fanon percebe que o nacionalismo, como uma política de visibilidade, tem implicações diferentes para homens e mulheres. Já que, para os nacionalistas homens, as mulheres servem de marcas visíveis da homogeneidade nacional, elas estão sujeitas a uma disciplina especialmente vigilante e violenta. Daí a intensa e emotiva política das roupas.

No entanto, uma curiosa ruptura surge no texto de Fanon em relação à questão da atuação das mulheres. Inicialmente, Fanon reconhece o sentido histórico do véu, sujeito a mudanças e subversões mais sutis. Os colonialistas tentaram, desde o começo, atribuir traição à atuação das mulheres argelinas, fingindo resgatá-las do controle sádico dos homens argelinos. Mas, como Fanon sabe, a farsa colonial de dar poder às mulheres, tirando-lhes o véu, era meramente um ardil para obter “poder real sobre os homens”⁴⁹. Mimetizando a farsa colonial, as mulheres argelinas militantes começaram a tirar o véu deliberadamente. Acreditando em seu próprio ardil, os colonialistas a princípio interpretaram mal as mulheres argelinas sem véu, tomando-as como peças “monetárias” circulando entre a *casbah* e a cidade branca, vendo nelas a cunhagem visível da

46. Idem, op. cit., pp. 37-8.

47. Idem, op. cit., p. 38.

48. Idem, op. cit., p. 35.

49. Idem, op. cit., p. 39.

conversão cultural⁵⁰. Para os *Fidai*, porém, as mulheres militantes eram “seu arsenal”, uma técnica de contrainfiltração e duplicidade para penetrar no corpo do inimigo com as armas da morte.

Fanon está tão ansioso por negar a fantasia colonial, que ele se recusa a atribuir qualquer papel anterior ao véu na dinâmica de gênero da sociedade argelina. Tendo recusado o desejo colonial de investir o véu de um sentido essencialista (signo da servidão das mulheres), ele precisa fazer uma ginástica verbal para insistir na inocência semiótica do véu na sociedade argelina. O véu, escreve ele, era “anteriormente apenas um elemento inerte da configuração cultural nativa”⁵¹. O véu perde de repente sua mutabilidade histórica e se torna um elemento “inerte”, fixo, na cultura argelina: “um elemento indiferenciado num todo homogêneo”⁵². Fanon nega “o dinamismo histórico do véu” e bane sua intrincada história para um pé de página, de onde, no entanto, ele desloca o texto principal com a força insistente da autodivisão e da negação⁵³.

As ideias de Fanon a respeito da atuação das mulheres se expressam através de uma série de contradições. Onde começa a atuação das mulheres para Fanon? Ele se esforça para mostrar que a militância das mulheres não precedeu a revolução nacional. As mulheres argelinas não são agentes automotivados, nem têm histórias ou revoltas anteriores em que se inspirar. Sua iniciação na revolução é aprendida, mas não é aprendida com outras mulheres ou com outras sociedades, nem é transferida de maneira análoga à das queixas feministas locais. A missão revolucionária “não tem aprendizado nem cartilha”⁵⁴. A mulher argelina aprende “sua missão revolucionária instintivamente”⁵⁵. Esta não é, no entanto, uma teoria da espontaneidade feminina, já que as mulheres aprendem sua militância apenas a convite dos homens. Antes do levante nacional,

50. Idem, op. cit., p. 42.

51. Idem, op. cit., p. 46.

52. Idem, op. cit., p. 47.

53. Idem, op. cit., p. 63.

54. Idem, op. cit., p. 50.

55. Ibidem.

a atuação das mulheres era nula, vazia, inerte, como o véu. Aqui, Fanon tropeça não apenas no estereótipo das mulheres como privadas de motivação histórica, mas também recorre, de maneira não característica nele, a uma imagem reprodutiva do nascimento natural: “É um autêntico nascimento em estado puro”⁵⁶.

Por que as mulheres foram convidadas a participar da revolução? Fanon recorre de pronto ao determinismo mecânico. A ferocidade da guerra era tamanha, a urgência tão grande, que a pura necessidade estrutural abstrata ditou esse movimento: “A engrenagem revolucionária tinha assumido grandes proporções; o mecanismo estava girando velozmente. A máquina tinha de ser afetada”⁵⁷. A militância feminina, em suma, é apenas um subproduto da atuação masculina e da necessidade estrutural da guerra. O problema da atuação das mulheres, levantado de modo tão brilhante como uma questão, é abruptamente encerrado.

Assim, para Fanon, a atuação das mulheres se dá por designação. Ela aparece, não como uma relação política direta com a revolução, mas como uma relação mediada, domesticada, com um homem: “De início, as mulheres casadas foram contatadas. Mais tarde, viúvas ou mulheres divorciadas foram designadas”⁵⁸. A relação primária das mulheres com a revolução é definida como doméstica. Mas a domesticidade, aqui, também constitui uma relação de posse. O militante, no começo, era obrigado a manter “sua mulher” em “completa ignorância”⁵⁹. Como agentes designadas, além disso, as mulheres não se comprometiam: “É relativamente fácil comprometer-se [...] A questão é um pouco mais difícil quando se trata de designar alguém”⁶⁰. Fanon não considera a possibilidade de as mulheres se comprometerem com a ação. Ele lida, assim, com a atuação das mulheres recorrendo a quadros contraditórios: o nascimento autêntico e instintivo do fervor nacionalista; a lógica mecânica da

56. Ibidem.

57. Idem, op. cit., p. 48.

58. Idem, op. cit., p. 51.

59. Idem, op. cit., p. 48.

60. Idem, op. cit., p. 49.

necessidade revolucionária; a designação masculina. Desse modo, a possibilidade da atuação feminina autônoma nunca é levantada.

Depois de ter contido a militância feminina desse modo, Fanon aplaude as mulheres pela sua “constância, autocontrole e sucesso exemplares”⁶¹. Apesar disso, sua descrição das mulheres está cheia de símiles e metáforas instrumentais. As mulheres não são mulheres, são “peixe”; elas são “o farol e o barômetro do grupo”, as “mulheres-arsenal” dos *Fidai*⁶². De maneira reveladora, Fanon recorre a uma imagem curiosamente erotizada da sexualidade militarizada. Levando as pistolas, armas e granadas dos homens sob suas saias, “a mulher argelina penetra mais fundo na carne da revolução”⁶³. A mulher argelina, aqui, não é uma vítima de estupro, mas uma estupradora masculinizada. Como se, para conter a ameaça de emasculação das mulheres armadas — em seu perigoso cruzamento —, Fanon masculinizasse a militante feminina, transformando-a num substituto fálico, destacado do corpo masculino, mas permanecendo, ainda, como a “mulher-arsenal” do homem. E, mais revelador ainda, Fanon descreve a mulher fálica penetrando na carne da “revolução”, não na carne dos coloniais. Essa estranha imagem sugere um medo irrefreável da emasculação, uma ameaça de que as mulheres armadas pudessem representar uma emasculação fatal dos homens argelinos. Uma curiosa instabilidade do poder de gênero é efetuada aqui, quando as mulheres são figuradas como masculinizadas e a revolução masculina é penetrada.

A visão de Fanon do papel político da família argelina no levante nacional, analogamente, se expressa através da contradição. Tendo mostrado, de maneira brilhante, como a família constitui o primeiro terreno do ataque colonial, Fanon tenta reapropriar-se dele como uma arena de resistência nacionalista. No entanto, as implicações mais amplas da politização da vida familiar são resolutamente naturalizadas depois da revolução. Tendo reconhecido que as mulheres “constituíram durante muito

61. Idem, op. cit., p. 54.

62. Idem, op. cit., pp. 54, 58.

63. Idem, op. cit., p. 54.

tempo a força fundamental dos ocupados”, Fanon reluta em reconhecer qualquer conflito de gênero ou queixa feminista no interior da família antes da luta anticolonial, ou depois da revolução nacional⁶⁴. Ainda que ele admita que, por um lado, “na família argelina, a menina está sempre um passo atrás do menino”, ele rapidamente insiste que ela é colocada nessa posição “sem ser humilhada ou negligenciada”⁶⁵. Embora as palavras masculinas sejam a “Lei”, as mulheres submetem-se “voluntariamente” a “uma forma de existência limitada em seu alcance”⁶⁶.

A revolução abalou “a velha segurança paterna”, de modo que o pai não sabe mais “como manter seu equilíbrio”, e a mulher “deixou de ser um complemento para o homem”⁶⁷. É notável, além disso, que em sua análise da família, a categoria “mãe” não exista. A liberação das mulheres é inteiramente creditada à liberação nacional e é apenas no âmbito do nacionalismo que as mulheres “entram na história”. Anteriormente ao nacionalismo, as mulheres não tinham história, não tinham resistência, não tinham atuação independente⁶⁸. E, já que a revolução nacional automaticamente revolucionou a família, o conflito de gênero naturalmente desaparece depois da revolução. A atuação feminista, então, é contida pela atuação nacional e subordinada a ela, e a família heterossexual é preservada como a “verdade” da sociedade — sua forma orgânica e autêntica. A família passa por uma revolução, elevada a um alto plano através de uma visão hegeliana da transcendência, mas a força de ruptura do gênero é firmemente contida: “A família emergiu reforçada dessa prova”⁶⁹. A militância das mulheres é contida na moldura pós-revolucionária da família reformada e heterossexual, como a imagem natural da vida nacional.

64. Idem, op. cit., p. 66.

65. Idem, op. cit., p. 105.

66. Idem, op. cit., p. 66.

67. Idem, op. cit., p. 109.

68. Idem, op. cit., p. 107.

69. Idem, op. cit., p. 116.

No período pós-revolucionário, além disso, a tenacidade “da autoridade inquestionável e maciça “do pai não é colocada como uma das “ciladas” da consciência nacional⁷⁰. A dialética maniqueísta — como geradora de uma atuação inerentemente resistente — parece não se aplicar a gênero. Profundamente relutante como ele parece ser em perceber a atuação das mulheres à parte da atuação nacional, Fanon não prevê o grau de cooptação e controle das mulheres, empreendido pela FLN (Frente de Libertação Nacional), que as tornaria inequivocamente subordinadas depois da vitória da revolução.

Uma pesquisa feminista sobre a diferença nacional, por contraste, levaria em conta a dinâmica social e o contexto histórico das lutas nacionais; sua mobilização estratégica de forças populares; suas inúmeras e variadas trajetórias; e sua relação com outras instituições sociais. Faríamos bem em desenvolver uma genealogia, teoricamente mais complexa e estrategicamente mais sutil, dos nacionalismos.

Com essas observações teóricas em mente, volto-me agora para as relações paradoxais entre as construções inventadas da família e da nação e em como elas se definiram na África do Sul, nas relações contraditórias, tanto das mulheres brancas quanto das negras, com as genealogias nacionais em competição. Na África do Sul, certamente, os nacionalismos africâner e africano em competição tiveram trajetórias distintas e sobrepostas, com consequências muito diferentes para as mulheres.

O NACIONALISMO COMO ESPETÁCULO FETICHISTA

Até 1860, a Inglaterra tinha pouco interesse por sua colônia não promissora da ponta sul da África. Apenas a partir da descoberta dos diamantes (1867) e do ouro (1886) a *Union Jack* [a bandeira inglesa] e os casacos vermelhos [soldados ingleses] foram enviados para lá com algum sentido real de missão imperial. Mas, rapidamente, as necessidades das minas por trabalho barato e um Estado centralizador colidiram com os inte-

70. Idem, op. cit., p. 115.

resses tradicionais dos fazendeiros e no meio dessas contradições, no conflito para controlar a terra e o trabalho africanos, explodiu a guerra anglo-bôer entre 1899 e 1902.

O nacionalismo africâner era uma doutrina de crise. Depois de sua derrota pelos ingleses, os sangrentos remanescentes das dispersas comunidades bôeres tiveram de forjar uma nova contracultura, se quisessem sobreviver no Estado capitalista emergente. Desde o começo, essa contracultura tinha um claro componente de *classe*. Quando os generais bôeres e os capitalistas britânicos juraram irmandade de sangue na União de 1910, a legião de “brancos pobres” maltrapilhos, com pouca ou nenhuma perspectiva, os modestos empregados de escritório e do comércio, pequenos fazendeiros e professores pobres, os intelectuais e a pequena burguesia, todos precários no novo Estado, começaram a identificar a si mesmos como a vanguarda de um novo reino africâner, os emissários escolhidos de um *povo* nacional⁷¹.

No entanto, os africâneres não tinham uma identidade monolítica, para começar, nenhum objetivo histórico, e nenhuma linguagem unificada. Eles eram um povo desunido, disperso, falando uma mistura de holandês e dialetos locais, entremeados pelas línguas de escravos *nguni* e *khoisan* — desprezada como *kombuistaal* (linguagem da cozinha) dos empregados domésticos, escravos e mulheres. Assim, os africâneres tiveram, literalmente, de inventar a si mesmos. A nova comunidade inventada do povo requeria a criação consciente de um idioma único, impresso, de uma imprensa popular e de uma literatura para o povo. Ao mesmo tempo, a invenção da tradição requeria uma classe de intermediários culturais e de criadores de imagens para criar a invenção. O “movimento linguístico” do início do século XX, uma enxurrada de poemas, revistas, jornais, novelas e inúmeros eventos culturais, providenciou tal

71. Para relatos sobre a constituição da sociedade africâner, ver Dunbar T. Moodie, *The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion* (Berkeley: University of California Press, 1975), e Dan O’Meara, *Volkscapitalisme: Class, Capital and Ideology in the Development of Afrikaner Nationalism 1934-1948* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

invenção, adequando os inúmeros dialetos bôeres a um idioma único e identificável como *afrikaans*. Nas primeiras décadas do século XX, como mostrou de maneira brilhante Isabel Hofmeyer, um trabalho elaborado de “regeneração” foi levado a cabo, e a desprezada *hotnotstaal* (idioma hotentote) foi renovada, expurgada de sua associação “degenerada” com o rural e elevada ao estatuto de augusta língua-mãe do povo africâner. Em 1918, o *afrikaans* recebeu o reconhecimento legal como língua⁷².

Ao mesmo tempo, a invenção da tradição africâner tinha um claro componente de gênero. Em 1918, um pequeno grupo clandestino de homens africâneres criou uma sociedade secreta com a expressa missão de ganhar a lealdade de africâneres desanimados e de estimular o poder dos negócios dos homens brancos. A pequena irmandade branca rapidamente cresceu e se tornou uma máfia secreta nacional, que veio a exercer um enorme poder sobre todos os aspectos da política nacionalista⁷³. O viés de gênero da sociedade, como tudo que se relacionava com os africâneres, é claramente resumido em seu nome: o *Broederbond* (a Irmandade dos Homens). Dali em diante, o nacionalismo africâner seria sinônimo de interesses masculinos brancos, aspirações masculinas brancas e política masculina branca. De fato, num esforço recente de programar seu poder decrescente, o *Broederbond* decidiu admitir os assim chamados falantes de cor do *afrikaans* na irmandade. Todas as mulheres, no entanto, continuam de fora.

Na volumosa historiografia africâner, a história do povo é organizada em torno de uma narrativa nacional masculina expressa como uma jornada imperial às terras vazias. Como discuti com mais detalhes no capítulo 1, o mito das terras vazias é simultaneamente o mito das terras virgens — levando a um duplo apagamento. Mas as terras vazias são, de fato, povoadas, e, assim, a contradição é, mais uma vez, contida pela in-

72. Isabel Hofmeyer, “Building a Nation from Words: Afrikaans Language, Literature and Ethnic Identity, 1902-1924”, in Shula Marks e Stanley Trapido (orgs.), *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth Century South Africa* (Londres: Longmans, 1987), p. 105.

73. Ver Dunbar Moodie, *The Rise of Afrikanerdom...*, e Dan O'Meara, *Volkskapitalisme...*

venção de um espaço anacrônico. A jornada colonial é expressa como se desenrolando no espaço *geográfico*, mas para trás no tempo *racial* e de *gênero*, em direção a uma zona pré-histórica de degeneração linguística, racial e de gênero. No coração do continente, um conflito histórico é representado quando os africanos degenerados “falsamente” reclamam a propriedade da terra. Um conflito militar divinamente organizado batiza a nação, num ritual de nascimento masculino, que concede aos homens brancos o patrimônio da terra e da história. A nação branca emerge como a progênie da história masculina através do motor do esforço militar. Não obstante, no centro do evangelho imperial está a figura contraditória da *volksmoeder*, a mãe da nação.

INVENTANDO O ARCAICO A *Tweede Trek* (Segunda Jornada)

O emblema que anima a historiografia africâner é a Grande Jornada, e cada jornada é expressa como uma família, liderada por um único patriarca épico, homem. Em 1938, duas décadas depois do reconhecimento do *afrikaans* como língua, uma extravagância épica da tradição inventada inflamou a terra dos africâneres com um delírio de paixão nacionalista. Chamado de *Tweede Trek* (Segunda Jornada), ou de *Eeu-fees* (Centenário), o evento celebrava o primeiro motim — a Grande Jornada — em 1838 contra as leis britânicas e contra a libertação dos escravos. O Centenário comemorava também o massacre bôer dos zulus na Batalha do Rio Sangrento. Nove réplicas de carroças da jornada foram construídas — um vívido exemplo da reinvenção do arcaico para sancionar a modernidade. Cada carroça era literalmente batizada e nomeada em homenagem a um dos homens da Jornada. Nenhuma carroça recebeu nome de mulher, embora uma fosse genericamente chamada de *Vrou em Moeder* (esposa e mãe). Essa carroça, rangendo através do país, simbolizava a relação indireta da mulher com a nação — mediada por sua relação social com homens, sua identidade nacional consistindo de seus serviços e sacrifícios não pagos, por via do marido, para o povo.

Cada carroça se tornou o microcosmo da sociedade colonial como um todo: o patriarca com o chicote, a cavalo, os empregados negros a pé ao lado, a mãe branca e as crianças reclusas na carroça — os bonés brancos e engomados das mulheres significavam a pureza da raça, a rendição decorosa de sua sexualidade ao patriarca e a invisibilidade do trabalho feminino (Figura 10.4).



Figura 10.4 – A família branca do homem.

As carroças seguiram por diferentes rotas da Cidade do Cabo até Pretória, espalhando em sua rota uma orgia de pompa nacional e engolfando o país num espetáculo de tradição inventada e de fetiche ritual que durou quatro meses (Figuras 10.5-10.10). No caminho, os homens brancos deixaram crescer a barba e as mulheres brancas usaram toucas ancestrais. Grandes multidões se reuniam para saudar os que passavam. Quando as carroças passavam pelas cidades, bebês recebiam o nome dos heróis da Jornada, assim como estradas e edifícios públicos. Não poucas meninas receberam os nomes improváveis, mas favoritos populares de *Eeufesia* (Centenária) e *Ossewania* (de *ossewa*, carro de bois). As crianças subiam nas carroças para esfregar a graxa dos eixos em seus lenços. A

marcha terminou em Pretória numa maratona espetacular, com tons do Terceiro Reich, liderada por milhares de escoteiros africâneres segurando tochas acesas.

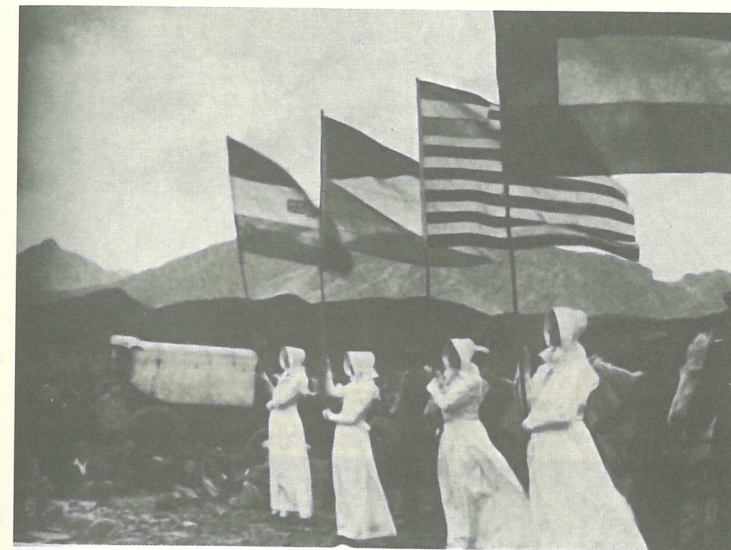


Figura 10.5 – Gênero e fetiches nacionais.

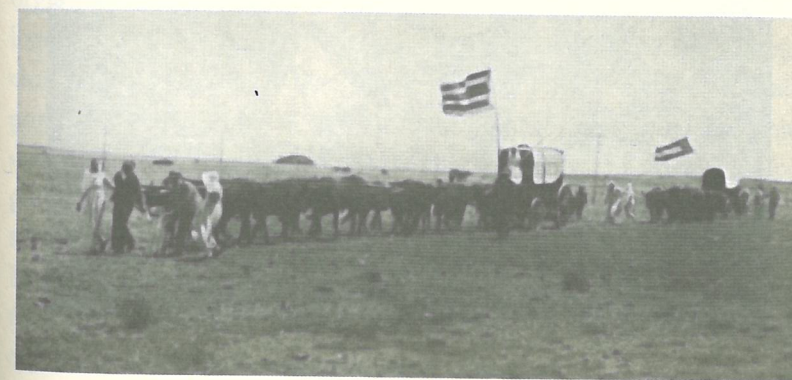


Figura 10.6 – O mito das terras vazias.



Figura 10.7 – A divisão racial do trabalho.



Figura 10.8 – Inventando o arcaico.

O primeiro ponto a respeito da *Tweede Trek* é que ela inventou as tradições nacionalistas brancas e celebrou a unidade onde não havia nenhuma unidade antes, criando a ilusão de uma identidade coletiva

pela via da exibição política de um espetáculo vicário. O segundo ponto é que os nacionalistas adotaram essa manobra dos nazistas. A *Tweede Trek* foi inspirada não só pelo credo nazista de *Blut und Boden* [Sangue e terra], mas também por um novo estilo político: a política de Nuremberg do símbolo fetiche e da persuasão cultural.

Na nossa época, a coletividade nacional é vivida principalmente através do espetáculo. Aqui me afasto de Anderson, que vê o nacionalismo como emergindo primariamente da tecnologia de Gutenberg do capitalismo impresso. Anderson negligencia o fato de que o capital da imprensa foi, até pouco tempo, acessível a uma elite letrada relativamente pequena. De fato, sugiro que o poder singular do nacionalismo desde o final do século XIX foi sua capacidade de organizar um sentido de unidade popular, coletiva, através de espetáculos da mercadoria, nacionais e de massa.

Argumento, assim, que o nacionalismo habita o reino do fetichismo. A despeito do compromisso do nacionalismo europeu com a ideia de Estado-nação como encarnação do progresso nacional, o nacionalismo foi experimentado e transmitido principalmente através do fetichismo — precisamente a forma que o Iluminismo denegria como antítese da razão. Frequentemente, o nacionalismo se define através da organização visível, ritual, de objetos-fetiche — bandeiras, uniformes, logotipos, mapas, hinos, flores nacionais, culinárias e arquiteturas nacionais, além da organização de espetáculos-fetiche coletivos — no esporte, na exibição militar, nas paradas de massa, nas variadas formas da cultura popular, e assim por diante (Figura 10.9). Longe de serem ícones puramente fálicos, os fetiches encarnam crises de valor social, projetados e corporificados no que se pode chamar de objetos de paixão. Muita pesquisa ainda precisa ser feita a respeito dos modos como as mulheres consomem, recusam ou negociam os rituais fetichistas masculinos do espetáculo nacional.

O *Euufees* foi, por qualquer critério, um triunfo de gestão do fetiche, desde as insígnias de flores, tochas flamejantes e canções patrióticas até discursos incendiários, vestimentas arcaicas e a coreografia do espetáculo de massa e, visível em todas as partes, o fetiche da carroça. Mais do que qualquer outra coisa, o *Euufees* mostrou até que ponto o nacionalismo é uma exibição teatral da comunidade inventada: o *Euufees* foi um esforço calculado e autoconsciente da parte do *Broederbond* de negar as inúmeras tensões regionais, de gênero e de classe que a ameaçavam. Como uma exibição fetichista da diferença, ele foi notavelmente bem-sucedido, já que o êxito da *Tweede Trek*, ao mobilizar um sentimento da coletividade branca dos africâneres que não existia antes, foi crucial, ainda que não único, para a triunfal chegada dos nacionalistas ao poder em 1948⁷⁴.

No entanto, como observam Albert Grundlingh e Hilary Sapire, os historiadores têm demonstrado pouco interesse em explicar a enorme euforia emocional provocada por celebrações, tendendo, em lugar disso, a apoiar a mitificação dos africâneres como inerentemente atávicos e temperamentalmente⁷⁵ dados a rituais antropológicos estranhos. Como Grundlingh e Sapire sugerem, certamente “foi a insegurança econômica [...] que tornou os africâneres suscetíveis aos atrativos culturais e políticos da ‘segunda jornada’”⁷⁶. A ideia da jornada simbólica tinha-se originado entre os trabalhadores africâneres da estrada de ferro, recentemente urbanizados, que tinham boas razões para achar que sua posição era precária no novo Estado dominado pelos ingleses. Mais do que isso, os falantes do *afrikaans*, profissionais e pequeno-burgueses intelectuais, inseguros e dispersos — professores, funcionários do governo, advogados,

74. O grau de negação das divisões do *euufees* no âmbito da população branca tornou-se manifesto em 1988 quando, durante o período mais intenso do Estado de Emergência, duas jornadas (*Treks*) competidoras se enfrentaram, cada uma patrocinada por dois partidos nacionalistas rivais, brancos e acirradamente opostos um ao outro.

75. Albert Grundlingh e Hilary Sapire, “From Feverish Festival to Repetitive Ritual? The Changing Fortunes of the Great Trek Mythology in an Industrializing South Africa, 1938-1988”. *South African Historical Journal* 21 (1989), pp. 19-37.

76. Idem, op. cit., p. 24.

membros do clero, escritores e acadêmicos — abraçaram rapidamente e com fervor sua vocação para coreografar a jornada simbólica, com toda a preeminência e prestígio renovados que acompanhavam seu estatuto de intermediários culturais, imbuídos da missão de unificar o *povo*.

Não obstante, a Segunda Jornada não foi apenas a consequência de uma melodramática insegurança étnica e de divisão de classe. Grundlingh e Sapire observam que havia mitologias rivais — o socialismo e o “sul-africanismo” sendo as mais evidentes — que desejavam ganhar as lealdades dos brancos pobres. A Segunda Jornada, no entanto, teve vantagens consideráveis. Para os africâneres desorientados e desanimados que tinham tão recentemente feito a jornada das áreas rurais para as minas, a estrada de ferro e os extenuantes trabalhos da África do Sul urbana, a Segunda Jornada oferecia um amálgama simbólico potente de tempos separados, capturando num único espetáculo fetichista a confluência impossível do moderno e do arcaico, do deslocamento recente e da migração ancestral.

Mais do que mostrar uma cerimônia atávica, voltada para trás, dos cultos ancestrais, a Segunda Jornada pode ser lida como um ato exemplar da modernidade: uma exibição teatral da percepção de Benjamin sobre a evocação de imagens arcaicas para identificar o que é novo na modernidade. Fotografias da *Euufees* capturam vividamente a duplicação do tempo consecutivo nessa evocação do arcaico, com as anacrônicas carroças misturadas com os automóveis e as mulheres com *kappies* [tucas] brancas misturadas com a multidão urbana moderna. Diferentemente do socialismo, assim, a Segunda Jornada podia evocar um ressonante arquivo da memória popular e uma iconografia espetacular do trabalho e da resistência históricos, oferecendo não apenas a dimensão histórica necessária para a invenção nacional, mas também um palco teatral para a representação coletiva dos traumas e privações do deslocamento industrial.

A *Tweede Trek* dramatizou também uma crise na poética do tempo histórico. O carro de boi corporificava duas noções distintas de tempo. Representava, primeiro, o tempo linear do progresso imperial, figurado como uma jornada para frente, feita através do espaço da paisagem, obe-

diente ao *télos* que se desenvolvia como avanço racial e mapeamento do espaço mensurável. Em segundo lugar, incorporava no mesmo objeto-fetice da carroça uma noção diferente do tempo não linear e recorrente: o evento divinamente preestabelecido, mais uma vez ensaiado na zona da natureza histórica. Para os africanos recentemente urbanizados, essas duas figuras em conflito sobrepostas — o tempo pastoral, cíclico (o tempo da nostalgia rural) e o tempo industrial, moderno (o tempo do simulacro mecânico e da repetição) — eram maravilhosamente encarnadas no ícone único do carro de boi.

Quando passavam pelas cidades, as carroças eram dirigidas sobre cimento fresco para perpetuar seus rastros, petrificando a história como um fóssil urbano — exemplificando a compulsão moderna de colecionar o tempo na forma de um objeto; história como palimpsesto: “de tal maneira que”, como disse Theodor Adorno, “o que é natural emerge como um signo da história, e a história, onde ela aparece como mais histórica, aparece como um signo da natureza”⁷⁷.

A *Tweede Trek* tinha outra vantagem. Tom Nairn observou, no contexto britânico: “A mobilização devia ser feita em torno do que estava lá; e o dilema centrava-se no fato de que não havia nada lá — nenhuma das instituições econômicas e políticas da modernidade. As classes médias, portanto, tinham de funcionar via uma cultura sentimental suficientemente acessível aos estratos mais baixos, agora chamados à luta”⁷⁸. Não tendo o controle das instituições da modernidade, os africanos se mobilizaram através da única instituição com a qual tinham intimidade e sobre a qual ainda mantinham um controle precário: a família. Não apenas grande parte da cultura popular e da cultura sentimental da Grande Jornada era criada através da família, como sua iconografia central e unidade épica social era familiar. Talvez isso também ajude a explicar o entusiasmo com o qual as mulheres africanas participaram da pompa nacional que em breve as excluiria do poder.

77. Theodor Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 360-1. Apud Susan Buck-Morss, *The Dialectic of Seeing...*, p. 59.

78. Tom Nairn, *The Break-up of Britain*, p. 340.



Figura 10.9 – Mulheres como marcadoras das fronteiras raciais.

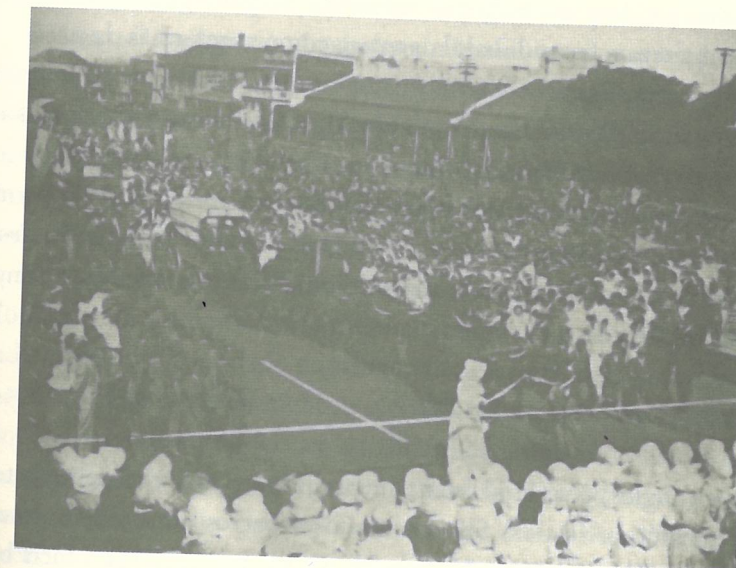


Figura 10.10 – Ritual das fronteiras nacionais.

Desde o início, como o *Euufees* testemunha, o nacionalismo africâner dependia não apenas de construções poderosas da diferença racial, mas também de construções poderosas da diferença de gênero. Prevalencia uma divisão racial e de gênero da criação nacional na qual os homens brancos eram vistos como a encarnação dos agentes políticos e econômicos do *povo*, ao passo que as mulheres eram as mantenedoras (não pagas) da tradição e da missão moral e espiritual do *povo*. Essa divisão do trabalho por gênero é resumida no evangelho colonial da família e no ícone principal da *volksmoeder* (mãe da nação). Nas fotografias do *Ge-denkbok* [álbum comemorativo] (Figuras 10.3-10.9), as mulheres servem como marcadoras de fronteiras, visivelmente sustentando os signos-fetiches da diferença nacional e visivelmente encarnando a iconografia da pureza de raça e de gênero. Suas toucas brancas engomadas e seus vestidos brancos criavam um nítido *chiaroscuro* de diferença de gênero em contraste com as sombrias roupas negras dos homens. As legendas das fotografias saúdam as mulheres, ao modo da iconografia vitoriana da limpeza, pureza e fecundidade maternal, como as guardiãs da nação.

No entanto, a *volksmoeder* é menos um fato biológico do que uma categoria social. Tampouco é uma ideologia imposta a qualquer custo a infelizes mulheres vítimas. É, antes, uma ideologia cambiante, dinâmica, repleta de paradoxos, sob constante contestação por parte de homens e de mulheres, e constantemente adaptada às pressões advindas da resistência africana e do conflito entre os colonialistas africâneres e os imperialistas britânicos.

A INVENÇÃO DA VOLKSMOEDER

A guerra anglo-bôer (fundamentalmente, uma guerra a respeito da terra e do trabalho africanos) foi, em muitos aspectos, uma guerra travada contra as mulheres bôeres. Num esforço para quebrar a resistência bôer, os ingleses queimaram as fazendas e as terras e reuniram milhares de mulheres e crianças em campos de concentração nos quais 25 mil mulheres e crianças morreram de fome, de sofrimento e de doenças. No entanto, depois da guerra, o poder político das intrépidas mulheres bôeres

foi calado e transformado. Em 1913, três anos após a União, um *Vrouemonument* (monumento às mulheres) foi construído como homenagem às mulheres vítimas da guerra. O monumento tomou a forma de um círculo doméstico, no qual as mulheres estão chorando com seus filhos.

O papel marcial das mulheres como lutadoras e fazendeiras foi expurgado de seu potencial militarmente indecoroso e substituído pela figura da mãe que se lamenta com bebês nos braços. O monumento não fixava as mulheres africâneres como políticas ou militantes, mas como sofredoras, estoicas e sacrificadas⁷⁹. A falta de poder das mulheres não se expressava como a política da diferença de gênero, nascida da relação ambígua das mulheres coloniais com a dominação imperial, mas como emblemática falta de poder nacional (isto é, masculina). Ao retratar simbolicamente a *nação* africâner como uma mulher chorosa, o embaraço dos homens poderosos com a derrota militar podia ser esquecido, e a memória dos esforços vitais das mulheres durante a guerra podia ser varrida através de imagens femininas de lágrimas e perda maternal.

O ícone da *volksmoeder* é paradoxal. Reconhece, por um lado, o poder da maternidade (branca); por outro, é uma iconografia retrospectiva de contenção de gênero, contendo o poder amotinado das mulheres no interior de uma iconografia de serviço doméstico. Definidas como vítimas chorosas, as mulheres como ativistas são deixadas de lado e sua falta de poder é acentuada.

No entanto, nas primeiras décadas daquele século, como mostra Hofmeyer, as mulheres tiveram um papel crucial na invenção da sociedade africâner. A unidade doméstica familiar era vista como o último bastião fora do controle inglês, e o poder cultural da maternidade africâner foi mobilizado a serviço da construção branca da nação. O *afrikaans* foi uma língua profundamente modelada pelo trabalho das mulheres, no âmbito da economia da unidade doméstica. “Não é à toa”, observa Hofmeyer, “que ela era chamada de ‘língua-mãe’”.

79. Ver Elsabie Brink, “Man-made Women: Gender, Class and the Ideology of the *Volksmoeder*”, in C. Walker (org.), *Women and Gender in Southern Africa to 1945* (Londres: James Currey, 1990), pp. 273-92.

No nacionalismo africâner, a maternidade é um conceito político sob constante contestação. É importante enfatizar isso por duas razões. Apagar a atuação histórica das mulheres africâneres também apaga sua cumplicidade nos anais do *apartheid*. As mulheres brancas não eram chorosas espectadoras da história do *apartheid*, mas participantes ativas, mesmo que decididamente sem poder, na invenção da identidade africâner. E, como tais, eram cúmplices em mostrar o poder da maternidade no exercício e na legitimação da dominação branca. Certamente o acesso das mulheres brancas a qualquer poder político formal foi ciumenta e brutalmente negado, mas isso era compensado por sua autoridade limitada na unidade doméstica. Agarrando-se a esse pequeno poder, elas estiveram implicadas no racismo que permeia o nacionalismo africâner. Por essa razão, as mulheres negras da África do Sul suspeitavam, com razão, de qualquer suposição fácil de um sofrimento, universal e essencial, compartilhado por todas as mulheres. As mulheres brancas são colonizadas e colonizadoras, ambigualmente cúmplices na história da ocupação da África.

“ADEUS AO PARAÍSO FUTURO”

Gênero e o CNA [Congresso Nacional Africano]

O nacionalismo africano tem mais ou menos a mesma história clássica do nacionalismo africâner. Forjado na encruzilhada da violência imperial, do capitalismo minerador e da rápida industrialização, o nacionalismo africano foi, como sua contrapartida africâner, produto de uma reinvenção consciente, da instituição de uma nova coletividade política por agentes políticos e culturais específicos. Mas seus componentes raciais e de gênero foram muito diferentes, e o nacionalismo africano percorreria sua própria trajetória ao longo do século.

Em 1910, a União Sul-Africana foi constituída, unindo as quatro frágeis províncias sob uma única legislatura. No entanto, na convenção “nacional” nem um negro sequer estava presente. Uma barreira de cor baniu os africanos do trabalho especializado e o direito ao voto era negado a todos, exceto a uns poucos. Assim, em 1912, homens africanos

vieram de toda a África do Sul até Bloemfontein para protestar contra uma União na qual nenhuma pessoa negra tinha voz. Nessa reunião, foi fundado o Congresso Nacional de Nativos Sul-Africanos (CNNSA), que em seguida se tornaria o Congresso Nacional Africano (CNA).

No início, o CNA, como o nacionalismo africâner, tinha uma frágil base de classe. Vindos do diminuto grupo de intelectuais e da pequena burguesia, seus membros eram, em sua maioria, professores e clérigos educados nas missões, pequenos negociantes e comerciantes, os homens-mímicos que Fanon descrevia como “empoeirados com a cultura colonial”. Como mostra Tom Lodge, eles eram urbanos, antitribais e pró-assimilação, querendo uma completa participação civil no império britânico, e não o confronto ou uma mudança radical⁸⁰. Ainda que Lodge não mencione isso, eram também homens em sua grande maioria.

Nos primeiros 30 anos do CNA, a relação das mulheres negras com o nacionalismo foi estruturada em torno de uma contradição: sua exclusão como integrantes políticos com plenos direitos no CNA contrastava com seu crescente ativismo nas bases. Como Frene Ginwala argumentou, a resistência das mulheres era definida de baixo para cima⁸¹. Enquanto a linguagem do CNA era a linguagem inclusiva da unidade nacional, o Congresso era, de fato, exclusivo e hierárquico, tendo nas suas fileiras uma “casa alta” de chefes (que protegiam a autoridade patriarcal tradicional através da descendência e da filiação), uma “casa baixa” de representantes eleitos (todos homens) e um executivo (sempre homem). Indianos e os assim chamados homens de cor eram excluídos da associação plena. Esposas dos membros masculinos podiam associar-se como “membros auxiliares”, mas não podiam ser representantes políticas formais, nem votar. Seu papel subordinado, de prestar serviço ao nacionalismo, era resumido no rascunho da constituição do CNNSA (depois CNA), que apresentava o papel político das mulheres no nacionalismo como mediado pelas relações de casamento e como réplica dos papéis

80. Ver Tom Lodge, “Charters from the Past: the African National Congress and its Historical Traditions”, *Radical History Review* 46/7 (1990), pp. 161-9.

81. Frene Ginwala, *Agenda*, 8 (1990), pp. 77-93.

domésticos das esposas no casamento: “Todas as esposas dos membros [...] devem *ipso facto* tornar-se membros auxiliares [...] Será tarefa de todos os membros auxiliares oferecer abrigo adequado e receber os delegados do Congresso”.

Em 1913, o Estado branco achou por bem impor salvo-condutos às mulheres, num esforço para coibir sua migração para as cidades. Numa resposta indignada, centenas de mulheres marcharam em rebelião em Bloemfontein para devolver seus salvo-condutos e, por sua temeridade, tiveram um embate direto com a ira do Estado, uma série de detenções, prisões e trabalho forçado. A insurgência das mulheres alarmou tanto o Estado branco quanto não poucos homens africanos. Não obstante, o clima de militância levou à criação da Liga das Mulheres Bantu do Congresso Nacional Africano, iniciada em 1918, e recrutando principalmente, mas não só, pessoas da diminuta elite cristã educada. Assim, desde o início, a participação organizada das mulheres no nacionalismo africano nasceu menos de um convite dos homens do que de sua própria politização na resistência à violência dos decretos do Estado.

Nessa época, no entanto, a militância potencial das mulheres era emudecida e sua atuação política era domesticada pela linguagem do serviço e da subordinação familiares. O trabalho voluntário das mulheres era aprovado desde que servisse aos interesses da “nação” (masculina), e a identidade política das mulheres era vista como meramente auxiliar e de apoio. Como disse o Presidente Seme: “Nenhum movimento nacional pode ser forte, a menos que as mulheres sejam voluntárias e ofereçam seus serviços à nação”. Não obstante, a missão nacional das mulheres ainda era trivializada e domesticada, definida como a de “oferecer abrigo e recepção para os membros ou delegados”. Por insistência das próprias mulheres, o CNA autorizou as mulheres a serem sócias plenas e a terem o direito de voto em 1943. Foi preciso esperar 31 anos.

Depois da Lei das Áreas Urbanas, de 1937, que restringiu severamente os movimentos das mulheres, surgiu uma nova urgência nas vozes das mulheres, a favor de uma organização nacional mais militante e explicitamente política. “Nós mulheres não podemos mais ficar na retaguarda e nos ocupar apenas com as questões domésticas e esportivas. Chegou a

hora de as mulheres entrarem na arena política e se irmanarem com seus homens na luta”⁸². Em 1943, o CNA decidiu que uma Liga das Mulheres deveria ser constituída, ainda que persistissem as tensões entre as exigências das mulheres por mais autonomia e as ansiedades dos homens a respeito da perda do controle.

No entanto, durante os turbulentos anos 1950, a Liga das Mulheres do CNA prosperou. Essa foi a década da Campanha do Desafio, da Carta da Liberdade, do Congresso da Aliança e da Federação das Mulheres Sul-Africanas. Em 1956, milhares de mulheres marcharam sobre Pretória para protestar, mais uma vez, contra os salvo-condutos para as mulheres, e a Carta das Mulheres foi criada, exigindo redistribuição da terra; benefícios para os trabalhadores e direitos sindicais; subsídios de alimentação e de moradia; abolição do trabalho infantil; educação universal; direito ao voto; e igualdade de direitos com os homens na propriedade, no casamento e na custódia dos filhos. Raramente se registra que essa carta precedeu a Carta da Liberdade e inspirou muito do seu conteúdo.

Tanto no âmbito do nacionalismo africano, como na sua contrapartida africâner, a atuação das mulheres tinha sido formulada sob a ideologia dominante da maternidade. Winnie Mandela tinha sido, há tempos, saudada como a “Mãe da Nação”, e a cantora Miriam Makeba é reverenciada como *Ma Africa* [Mãe África]. No entanto, as ideologias de maternidade do nacionalismo do CNA e dos africâneres diferem em aspectos importantes⁸³. A maternidade é menos a quintessência biológica e universal do feminino do que uma categoria social sob constante contestação. As mulheres africanas abraçaram, modificaram e transformaram essa ideologia de muitas maneiras, trabalhando estrategicamente no interior da ideologia tradicional para justificar uma militância pública não tradicional. Além disso, diferentemente das mulheres africâneres, as

82. J. Mpama, *Umsebenzi*, 26 jun., 1937.

83. Ver Deborah Gaitskell e Elaine Unterhalter, “Mothers of the Nation: A Comparative Analysis of Nation, Race and Motherhood in Afrikaner Nationalism and the African National Congress”, in Nira Yuval-Davis e Floya Anthias (org.), *Women-Nation-State*.

mulheres africanas apelaram para uma imagem racialmente inclusiva da maternidade em suas campanhas para constituir uma aliança não racial com as mulheres brancas. Num panfleto de 1958, a Federação das Mulheres Sul-Africanas exortava as mulheres brancas: “Em nome da humanidade, como mulher e como mãe, você pode tolerar isso?” Em 1986, Albertina Sisulu apelava, com impaciência, às mulheres brancas: “Uma mãe é uma mãe, negra ou branca. Levante-se e junte-se a outras mulheres”.

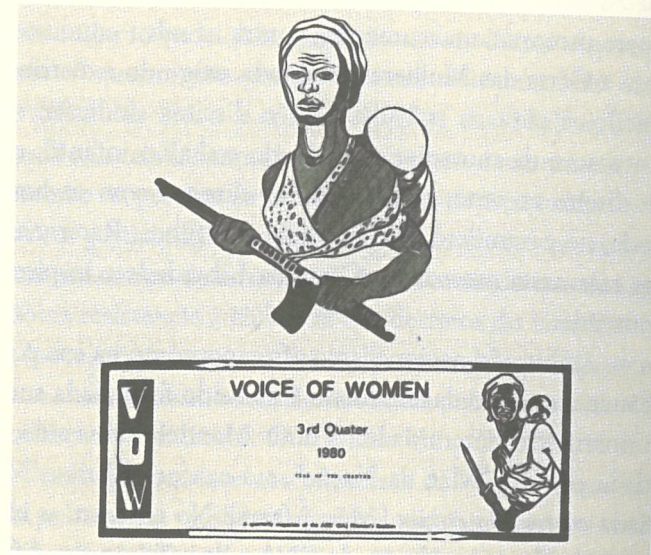


Figura 10.11 – A mãe militante.

No decorrer das décadas, as nacionalistas africanas, diferentemente de suas confrades africâneres, transformaram a ideologia da maternidade, inculcando nela um crescente aspecto de insurreição e identificando-se cada vez mais como as “mães da revolução”. Desde os anos 1970, os ritos femininos locais de desafio foram ampliados em escala nacional nos boicotes de alugueis e ônibus, na organização de acampamentos de sem-terra, em greves, nos protestos contra o estupro e em ativismo comunitário de todos os tipos. Mesmo sob o Estado de Emergência, as mulheres ampliaram sua militância, insistindo não apenas no seu direito

a atuação política, mas também no seu direito de acesso às tecnologias da violência (Figura 10.11).

A relação das mulheres negras com o nacionalismo, assim, passou por mudanças históricas significativas ao longo dos anos. No início, a representação formal foi negada às mulheres: seu trabalho voluntário foi, então, posto a serviço da revolução nacional. Gradualmente, como resultado da insistência das próprias mulheres, a necessidade da participação plena das mulheres no movimento de liberação nacional foi reconhecida, mas sua emancipação ainda era vista como a de “ajudantes” da revolução nacional. Não obstante, o grau em que esse reconhecimento formal encontrará uma forma política e institucional ainda está para ser visto (Figura 10.12).



Figura 10.12 – As ajudantes da Unidade Nacional: Quando chegará o seu tempo?

FEMINISMO E NACIONALISMO

Durante muitas décadas as mulheres africanas não quiseram saber de falar a respeito da emancipação feminina fora dos termos do movimento de liberação nacional⁸⁴. Nos anos 1960 e 1970, as mulheres negras, compreensivelmente, eram refratárias ao feminismo de classe média que estava surgindo, gaguejante e irregularmente, nas universidades brancas e nos subúrbios. As mulheres africanas, justificadamente, levantavam a sobancelha ceticamente para um feminismo branco que se vangloriava de dar voz a um companheirismo universal no sofrimento. Ao mesmo tempo, a posição das mulheres no interior do movimento nacionalista ainda era precária, e as mulheres não podiam dar-se ao luxo de hostilizar os homens tão acuados e relutantes em ceder os poucos poderes patriarcais que ainda detinham.

Em anos recentes, no entanto, surgiu um discurso africano diferente sobre o feminismo, com as mulheres negras exigindo o direito de modelar os termos do nacionalismo feminista de modo a levar em conta suas próprias necessidades e sua situação⁸⁵. Em 2 de maio de 1990, a Executiva Nacional do CNA lançou uma histórica Proclamação sobre a Emancipação das Mulheres, que afirmava diretamente: “A experiência de outras sociedades mostrou que a emancipação das mulheres não é um subproduto da luta pela democracia, da liberação nacional ou do socialismo. Ela tem de ser enfrentada no âmbito de nossa própria organização, o movimento democrático das massas, e na sociedade como um todo”. O documento não tem precedentes, na medida em que: põe a resistência das mulheres sul-africanas num contexto internacional; atribui uma atuação histórica independente ao feminismo; e declara, no pacote,

84. A delegação do CNA na Conferência de Nairóbi sobre Mulheres em 1985 declarou: “Seria um suicídio declararmos a adoção de ideias feministas. Nosso inimigo é o sistema e não podemos gastar nossas energias com a questão das mulheres”.

85. Num seminário sobre “Feminismo e Liberação Nacional”, reunido pela Seção Feminina do CNA em Londres, em 1989, uma representante do Congresso dos Jovens da África do Sul declarou: “Como é bom ver que o feminismo foi finalmente aceito como uma escola de pensamento legítima nas nossas lutas e não é visto como uma ideologia estrangeira”.

que “todas as leis, costumes, tradições e práticas que discriminam as mulheres devem ser definidas como inconstitucionais”. Se o CNA for fiel a esse documento, virtualmente todas as práticas existentes na vida legal, política e social da África do Sul se tornarão inconstitucionais.

Alguns meses mais tarde, em 17 de junho de 1990, as líderes da Seção das Mulheres do CNA, que tinham recentemente voltado do exílio, insistiram na validade estratégica da noção de feminismo: “O feminismo tem sido mal interpretado na maioria dos países do Terceiro Mundo [...] não há nada de errado com o feminismo. Ele é tão progressista ou reacionário como o nacionalismo. O nacionalismo pode ser progressista ou reacionário. Não nos livramos do termo ‘nacionalismo’. E o mesmo ocorre com o feminismo”. Elas acreditavam que o feminismo podia ser adaptado às necessidades e aos interesses locais.

No entanto, algumas incertezas bem reais sobre as mulheres permanecem. Até agora, não foram aprofundadas as análises teóricas e estratégicas das diferenças de gênero na África do Sul. Houve pouca reflexão estratégica sobre como, por exemplo, transformar as relações de trabalho no âmbito das unidades domésticas — e às mulheres não é dada a mesma visibilidade política que aos homens. Num Congresso dos Sindicatos da África do Sul, as mulheres sindicalizadas chamaram a atenção para o assédio sexual nos sindicatos, mas sua demanda foi prontamente posta de lado por sindicalistas homens, como um sintoma decadente do “feminismo imperialista burguês”. Ativistas lésbicas e gays foram, do mesmo modo, condenados por apoiar estilos de vida que não são mais do que importações ofensivas do império⁸⁶.

Não há apenas um feminismo, assim como não há apenas um patriarcado. O feminismo é imperialista quando põe os interesses e as necessidades das mulheres privilegiadas dos países imperialistas acima das necessidades locais de mulheres e homens sem poder, usando o privilégio patriarcal. Na última década as mulheres negras foram firmes ao

86. Ver o importante livro sobre a história, a política e a cultura da vida lésbica e gay na África do Sul, de Edwin Cameron e Mark Gevisser (orgs.), *Defiant Desire: Gay and Lesbian Lives in South Africa* (Nova York: Routledge, 1994).

desafiar feministas privilegiadas que não reconhecem seu próprio poder racial e de classe. Num artigo importante, Chandra Mohanty desafia a apropriação das lutas das mulheres negras pelas brancas, especialmente através da categoria “Mulheres do Terceiro Mundo”, como um sujeito vitimizado singular, monolítico e paradigmático⁸⁷.

A denúncia de todos os feminismos como imperialistas, no entanto, apaga da memória as longas histórias de resistência das mulheres a patriarcados locais e imperialistas. Como observa Kumari Jayawardena, vários motins de mulheres em todo o mundo são anteriores ao feminismo ocidental ou aconteceram sem qualquer contato com o feminismo ocidental⁸⁸. Além disso, se todos os feminismos forem desprezados como uma patologia do Ocidente, existe um perigo real de que as feministas brancas, ocidentais, permaneçam hegemônicas, pela simples razão de que tais mulheres têm, comparativamente, acesso privilegiado à publicação, à mídia internacional, à educação e ao dinheiro. Boa parte desse tipo de feminismo pode bem ser inapropriado para mulheres vivendo em situações muito diferentes. Ao invés disso, as mulheres negras estão reclamando o direito de definir um feminismo que se adapte aos seus próprios mundos. A contribuição específica do feminismo nacionalista tem sido sua insistência em relacionar as lutas feministas com outros movimentos de liberação.

Com muita frequência os homens nacionalistas condenaram o feminismo como divisionista, conclamando as mulheres a segurar suas línguas até depois da revolução. O feminismo, no entanto, é uma resposta política ao conflito de gênero, não sua causa. Insistir no silêncio sobre o conflito de gênero, quando ele já existe, é acobertar e, portanto, ratificar, a falta de poder das mulheres. Pedir que as mulheres esperem até depois da revolução é meramente uma estratégia para adiar as demandas das mulheres. Isso não apenas esconde o fato de que os nacionalismos são,

87. Chandra T. Mohanty, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, in Chandra T. Mohanty, Ann Russo e Lourdes Torres (orgs.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), p. 52.

88. Kumari, Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (Londres: Zed Press, 1986).

desde o começo, constituídos como poder de gênero, mas também que, como as lições da história internacional mostram, as mulheres que não obtêm o poder de se organizar durante a luta não conseguirão poder para se organizar após a luta. Se o nacionalismo não se transforma por meio de uma análise do poder de gênero, o Estado-nação se tornará um depositário das esperanças, das aspirações e dos privilégios masculinos (Figura 10.13).



Figura 10.13 – Adeus ao paraíso futuro.

Com muita frequência, as portas da tradição estão fechadas para as mulheres. No entanto, as tradições são tanto a consequência como o registro de lutas políticas passadas, e também lugares de lutas presentes. Numa revolução nacionalista, homens e mulheres devem ter o poder de decidir quais são as tradições que estão ultrapassadas, quais devem ser transformadas e quais devem ser preservadas. Os homens nacionalistas frequentemente argumentam que o colonialismo ou o capitalismo causaram a ruína das mulheres e que o patriarcado é apenas um primo em segundo grau desagradável, destinado a desaparecer assim que o vilão

real morra. No entanto, em nenhuma parte, uma revolução nacionalista ou socialista trouxe uma revolução feminista como consequência. Em muitos países nacionalistas ou socialistas, os interesses das mulheres são, no melhor dos casos, tratados de maneira cosmética e, no pior, alvo de deboche. Se as mulheres passaram a fazer o trabalho dos homens, os homens não passaram a compartilhar o trabalho das mulheres. Em nenhum lugar se permitiu que o feminismo por si próprio fosse mais do que a empregada do nacionalismo.

Assim, uma questão crucial para o nacionalismo progressista continua a ser: podemos manter a iconografia da família como a figura de unidade nacional, ou devemos desenvolver uma iconografia alternativa, radical?

O GÊNERO E A “NOVA ÁFRICA DO SUL”

Recentemente, “a nova África do Sul” foi saudada com tanto entusiasmo como “a nova ordem mundial” — e ambas com pouca razão. Assustado com o declínio da economia e com a continuada bravura do Movimento Democrático de Massa, o astucioso primeiro-ministro sul-africano, F. W. de Klerk, orquestrou a saída de Nelson Mandela da prisão e cancelou o banimento do CNA. Agora, as elites do CNA sentam-se em torno de mesas enceradas cortando as cartas do futuro com os nacionalistas de Klerk.

No entanto, para muitos sul-africanos negros pouca coisa mudou. Como o romance de Lauretta Ngcobo a respeito das mulheres negras no sistema migratório sugere, seja qual for o futuro da África do Sul, para milhões de pessoas muito pouco vai mudar, especialmente no caso das mulheres. O primeiro romance importante da África do Sul, *And They Didn't Die* [E eles não morreram], sobre “pessoas descartáveis”, é uma denúncia pungente do sistema migratório e um bom aviso contra a proclamação da morte do *apartheid*. Cobrindo os anos entre o massacre de Sharpeville em 1960 e o Estado de Emergência dos anos 1980, o romance aborda duas questões ainda não tratadas: a vida nas áreas rurais esquecidas e a política da maternidade.

Filha de uma mãe rural e de um pai migrante, como a própria Ngcobo, Jezile nasceu nos campos mortíferos de um bantustão. Terrivelmente quente no verão, mortalmente fria no inverno, a reserva negra de Sigageni fica no longo corredor que desce das montanhas nevadas de Drakensberg. Um vale amplo, sombrio, coberto de palhoças de barro e barracos, a terra arruinada está sobrecarregada de gente, de gado e de cabras, e já não pode dar suporte às necessidades básicas da vida. No verão, as babosas sangram nas colinas e o calor incendeia e retorce as plantações. No inverno, o vento desce cortante pelo corredor, atinge os finos vestidos de algodão das mulheres e ataca as manadas trêmulas. Os homens de Sigageni gastam suas vidas a centenas de quilômetros dali, nos barracos de trabalhadores das cidades brancas. As mulheres de Sigageni gastam suas vidas esperando. As mulheres são especialistas na espera — dos maridos, da chuva, das crianças por nascer. Enquanto recolhem esterco para o fogo, elas esperam; enquanto aram a terra endurecida, elas esperam. Elas esperam enquanto criam os filhos e envelhecem. Elas sentam na poeira, de olho na estrada que pode trazer-lhes um marido, um pacote de roupas de criança, o cheque de um salário.

Em 1960, as mulheres de Sigageni pararam de esperar. Primeiro, queimando seus salvo-condutos, depois, tocando fogo à casa de um negro traidor, as mulheres deram início a uma lenta conflagração que eventualmente as levou à prisão e envolveu toda a comunidade numa guerra. O romance árido de Ngcobo lida com a ideia sem precedentes de que a maternidade é uma questão política. Para as mulheres no bantustão, as crianças são a sua segurança: um seguro da carne, trazendo os maridos, quem sabe, de volta das cidades uma vez por ano e passando pela via dolorosa das reservas.

And They Didn't Die relata as dificuldades antes não contadas de mulheres apanhadas entre o costume, a lei branca e o sistema migratório. Boa parte da força do romance está no talento de Ngcobo para a complexidade, para as nuances, e na sua recusa dos dogmas. Se, para Jezile, as crianças são a promessa de uma recompensa, para sua amiga Zenzile, morrendo de fome e solitária em sua cabana de terra, cada nova criança é uma calamidade da carne. Zenzile morre de parto, fantasmagórica-

mente magra, tendo sido abandonada pelo marido, Mthebe, por causa das mulheres de lábios rubros da cidade.

A filha tão esperada de Jezile, S'naye (“nós a temos”) nasce finalmente num quarto de hospital apelidado de “açougue” pelas enfermeiras brancas. Seu marido, Siyalo, é despedido por causa das atividades políticas da mulher e é permanentemente excluído da África do Sul industrial e condenado a voltar para a mortífera reserva. Quando Jezile e as mulheres de Sigageni são levadas à prisão, Siyalo e sua mãe lutam para manter viva S'naye, que estava morrendo de inanição. Uma das mais pungentes seções do livro registra a angustiante separação de bebês, que estavam sendo amamentados, de suas mães presas, e sua inanição posterior. A prisão não significa apenas sofrimento e estupro, mas também a volta para bebês com barrigas inchadas e membros esqueléticos. Levado ao desespero pela visão de seu bebê morrendo, Siyalo rouba leite dos fartos úberes da vaca do fazendeiro branco. Um pastor negro o delata e ele é condenado a dez anos de prisão pelo que a corte branca vê como um ato político para fomentar a anarquia rural.

Alguns dos momentos mais sombrios e bravos do romance tratam da política da sexualidade feminina. A esquerda, seja branca, seja negra, teve a tendência a negar um lugar na política ao corpo feminino. Enquanto os homens podem encontrar alívio nas cidades, os tormentos sexuais das mulheres sozinhas — “os desejos diários, as tentações sempre presentes e a desgraça como consequência” — são geralmente ignorados. Quando, depois de cumprir sua pena, Jezile viaja para Bloemfontein para trabalhar como empregada doméstica, a visão de pêssegos amarelos inchados a mergulha num delírio de desejos inadmissíveis. Sob as duras leis do costume, uma gravidez por adultério é tão catastrófica para as mulheres quanto a infertilidade. Em Bloemfontein, o empregador branco de Jezile a estupra; ela dá à luz uma criança de pele clara e volta para Sigageni. Mas sua sogra, MaBiyela, guardiã dos costumes, vê o estupro e a criança branca como um crime da carne feminina e expulsa Jezile. Quando Siyalo volta da prisão, ele se recusa a vê-la.

And They Didn't Die explora o que acontece quando as mulheres começam a fazer perguntas: sobre o gado e a terra, sobre o poder das mu-

lheres, sobre a tradição, sobre a violência, sobre sexo. Quando, no final, Jezile mata um policial branco por tentar estuprar sua filha, o livro pergunta o que acontece quando as mulheres tomam as armas da vingança em suas próprias mãos. A violação da lei do homem branco deixa Jezile livre para violar a lei do costume e ela finalmente enfrenta Siyalo e lhe conta como seu filho pálido nasceu.

Na análise final, *And They Didn't Die* pergunta a todos os sul-africanos: O que vai acontecer com as mulheres das áreas rurais? “Nós, as mulheres das áreas rurais, precisamos saber por que estamos aqui enquanto nossos maridos estão lá; por que morremos de fome se a África do Sul é um país tão grande e rico, e o que pode acontecer conosco se continuarmos a fazer essas perguntas”. Bem, se o “documento branco” de Klerk se efetivar e as leis de terras forem descartadas, diz-se que não haverá nada que impeça os africanos de comprar propriedades à beiramar, de mudar-se para casas que sejam imitações de vilas espanholas, ou de construir piscinas no seu quintal. Nada, exceto a pobreza terminal. Entrementes, não se está tomando qualquer providência a respeito dos milhões de pessoas já condenadas ao esquecimento nos bantustões. A Carta da Liberdade promete que a terra pertencerá aos que nela trabalham. Já que, na África do Sul, as mulheres fazem a maior parte do plantio, a terra será dada a elas? Ou, como em muitos outros países depois da independência, os direitos de propriedade, a tecnologia, os empréstimos e a ajuda serão dados aos homens? Quando essas questões forem respondidas, talvez possamos começar a falar sobre uma nova África do Sul.

Os avisos prescientes de Frantz Fanon contra as ciladas da consciência nacional nunca foram mais urgentes do que agora. Para Fanon, o nacionalismo dá uma expressão vital à memória popular e é estrategicamente essencial para mobilizar o povo. Ao mesmo tempo, ninguém tinha mais consciência do que ele dos riscos subsequentes de projetar uma negação fetichista da diferença numa “vontade coletiva” convenientemente abstrata. Na África do Sul, para usar a frase de Fanon, a transformação nacional “não é mais um paraíso futuro”. No entanto, a atual situação sublinha com uma especial relevância as frases do famoso filme

de Giles Pontecorvo sobre a guerra nacional de libertação da Argélia, *The Battle of Algiers* [A Batalha da Argélia]: “É difícil começar uma revolução, e mais difícil sustentá-la. Mas é mais tarde, quando vencemos, que as verdadeiras dificuldades começam”.



Figura 10.14 – Mulher sozinha protesta contra tropas que ocupam sua cidade com veículos militares chamados de “hipopótamos”. Soweto, jul., 1985.



Figura 10.15 – Participantes de um funeral desafiam a polícia, em Township, 1986.

Pós-escrito

O anjo do progresso

E Seu rosto se volta para o passado [...] O anjo gostaria de ficar, acordar os mortos e reconstituir o que tinha sido esmagado. Mas uma tempestade está vindo do Paraíso; ela apanhou suas asas com tal violência que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual ele está de costas, e a pilha de destroços ante ele cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso.

Walter Benjamin

COMO EXPLICAR a curiosa proliferação das palavras com o prefixo “pós” na vida intelectual dos últimos anos, não apenas nas universidades, mas nas colunas dos jornais e nos lábios dos mandachuvas da mídia? Pelo menos no caso de *pós-colonialismo*, parte da causa é sua aceitação acadêmica. Ainda que se admita que ela seja mais uma palavra politicamente correta, o pós-colonialismo, pode-se argumentar, é mais palatável e soa menos estrangeiro para reitores céticos do que “Estudos sobre o Terceiro Mundo”. E também tem um tom menos acusatório do que “Estudos sobre o neocolonialismo,” digamos, ou “Lutando contras dois colonialismos”. É mais global, e menos obsoleto, do que “Estudos sobre a *Commonwealth*”. O termo se aproveita, além disso, do incrível sucesso de mercado do termo “pós-modernismo”. Como rubrica organizadora de um campo emergente dos estudos disciplinares e arquivo de conhecimento, o termo “pós-colonialismo” torna possível a comercialização de toda uma nova geração de seminários, artigos, livros e cursos. O entusiasmo com as palavras que contêm “pós”, no entanto, tem ramificações que vão além dos corredores da universidade. O encantamento