

O corpo do pai e a raça do filho: Noé, Schreber e a maldição do pacto*

William F. Pinar

University of British Columbia, Centro para o Estudo sobre a Internacionalização dos Estudos Curriculares

Tradução de Danielle Matheus, Josefina Carmen Diaz de Mello, Sonia Griffo Mattioda

Revisão técnica de Alice Casimiro Lopes e Elizabeth Macedo

O estudo do racismo é um negócio sujo. Ele revela coisas sobre nós mesmos que preferimos não saber.

Gordon, 1995, p. ix

O homem negro é a criação do homem branco, e raça é, simplesmente, uma consequência, um subproduto.

Oliver, 2004, p. 50

As nossas suposições culturais mais profundas são bíblicas.

Schwartz, 1997, p. x

Permitam-me descrever um livro didático que elaborei para professores, um texto sinóptico resumindo e justapondo pesquisas que possibilitam aos professores complicar a conversa curricular na qual eles

e seus alunos estão engajados. O livro é uma forma de desenvolvimento do currículo menos relativa à pedagogia (embora fortemente desinteressada dela) do que ao conhecimento acadêmico. Como em uma história intelectual, esta forma de desenvolvimento do currículo valoriza que “o entendimento, portanto, sempre requer o que deveria ser chamado [...] paráfrase proléptica ou sinopse antecipada” (Jay, 1988a, p. 59). Ou seja, pela justaposição de fragmentos das várias tradições disciplinares, defendo que o estudo da raça dos alunos, de pontos de vista vantajosos, não foi talvez antecipado por nenhuma disciplina.

Para racistas do passado e do presente, o próprio Deus ordenou a “Grande Corrente do Ser”, na qual “brancos” estão seguros no topo. Nos Estados Unidos, essa hierarquia racial não é somente social e econômica, ela é generificada e mesmo sexualizada. Branqueada a raça (idéias conservadoras insistem que o racismo é coisa do passado), a esfera cívica é especularizada e sexualizada. Até que a fusão de “raça” e de “sexo” seja desatada, nós, educadores, não podemos ensinar “tolerância”. Para desatar esse nó, retorno à cena original de raça, em *Gênesis* 9:24.

* O autor refere-se ao pacto entre Jeová e os israelitas no Velho Testamento (N.T.).

Para entender raça e, em particular, branquidade, busco suas origens. Os donos de escravos e os segregacionistas que os seguiram justificaram suas práticas com referências à Bíblia, uma prática comum no sul dos Estados Unidos nos dias de hoje, embora gênero (e não raça) seja o assunto de grande destaque da imposição bíblica atualmente. A substituição não é um acidente.

O que aconteceu naquela noite mítica, na tenda de Noé? Os principais pontos são estes: Noé (do famoso dilúvio) planta um vinhedo, produz vinho, embriaga-se e desmaia, nu, na sua tenda. Seu filho Cam – Noé tem dois outros filhos, Sem e Jafê – entra na tenda e, mais tarde, a deixa. Depois de passado algum tempo, Noé aparece: “E Noé acordou do seu vinho, e percebeu o que seu filho mais novo tinha feito a ele” (*Gênesis* 9: 24). Noé não maldiz Cam, mas Canaã, filho de Cam: “um servo de servos fará dele um seu irmão” (*Gênesis* 9: 24). Não há nenhuma referência explícita à “raça” nessa passagem. Embora se tenha aceitado que Cam (equivocadamente) tenha a conotação de “escuro” no hebreu antigo, parece que os donos de escravos e segregacionistas produziram completamente a associação entre raça e a fúria de Noé. Por quê?

Para responder a essa questão, nós devemos voltar ao que provocou a fúria. O que o filho de Noé poderia ter feito para incitá-lo a amaldiçoar seu neto e sua descendência com a escravidão perpétua? Os exegetas do texto têm proposto duas respostas principais. A primeira e básica é a de que Cam violou a antiga proibição israelita contra olhar para o corpo do pai. A segunda resposta é que Cam violou seu pai sexualmente. Sugiro que essas especulações se cruzam, na medida em que cada uma delas envolve uma “castração” simbólica do pai, uma efeminação que o patriarca repudia ao amaldiçoar o filho de seu filho à servidão. Na sua rejeição defensiva do desejo do filho (Noé, o segundo Adão, quase “replanta” o jardim na sua tenda de casamento ou chupá¹), Noé amaldiçoa os descendentes de Cam à escravidão.

¹ A chupá é um manto que cobre os noivos em um casamento judeu, representando o desejo de sempre se ter um lar aberto e acolhedor (N. T.).

O “Complexo de Noé” é uma expressão de Regina M. Schwartz (1997, p. 115), com a intenção de retratar a dinâmica da maldição de Cam. Schwartz mostra que o desejo incestuoso do filho pelo pai produz uma “culpa intolerável” que é projetada em direção ao céu. Deus-Pai (ou seu emissário, neste caso, Noé) pune o filho (ou neto, neste caso) transformando-o em um “Outro injuriado”. Schwartz invoca a noção de “carência” para explicar essa maldição, carência referente a uma “falta de amor e bênçãos paternas” (1997, p. 115). “Carência impõe hierarquia”, continua Schwartz; carência “impõe patriarcado” (1997, p. 115-116).

Carência é, sugiro, um termo enganador para retratar a origem da hierarquia, do patriarcado, da “raça”. Não é “carência”, mas um excedente de desejo que provoca o pai a sacrificar seu filho por causa de uma ordem social. Verdaderamente, carência descreve a pobreza emocional de Jeová, um Pai exigente e imperdoável que ordena que seu filho corte seu pênis com o intuito de demonstrar sua devoção. “O desejo do filho por seu pai”, Schwartz (1997, p. 114) entende ser expresso nos esforços para tornar-se como o pai (em sua imagem), nos anseios para:

[...] construir para o céu anseios de se tornar “como os deuses”, anseios não somente pelas bênçãos do pai, mas pelo manto do pai, anseios que levem à presença de Deus, assim como Moisés O presenciou, e de ser transformado por Sua glória, e mesmo anseio de ser Deus, como no caso de Cristo.

Como Schwartz afirma, o desejo estrutura cada anseio.

A servidão serve ao *self*, agora dividido e tornado abjeto, um “outro”. David Marriott escreve (em um contexto diferente, mas relacionado): “Em outras palavras, o corpo violentado do homem negro vem a ser usado como uma defesa contra a ansiedade ou o ódio que o corpo parece suscitar” (2000, p. 12). Cruzar racismo branco com suas origens de gênero, especificamente no repúdio do desejo de pai-filho, funciona, admito, para subverter sua maldição; arrisca-se, mas não consegue se “livrar” da significância da raça, com que Robyn Wiegman (1995, p. 163) se preocu-

pa. Melhor: isso implica um abalo da subjetividade do branco (especialmente do sexo masculino).

Foi a racialização da alteridade de gênero que possibilitou aos europeus racionalizar o comércio escravo. Os europeus remitologizaram o Gênesis em termos raciais, posicionando os africanos na base da “Grande cadeia da existência humana”, uma hierarquia metafísica, “científica” e sexualizada no seu apogeu de aceitação durante o século XVIII (Wahrman, 2004, p. 131). Nas suas explorações da alteridade pelo comércio escravo, os europeus imaginaram que elas eram justificadas pela religião e, mais tarde, pela ciência. A gênese de raça foi esquecida na negação do desejo. O que permaneceu foi a estruturação do Outro pela especularização, tornada racional pela observação científica. A pré-história da raça na negação do conhecimento do desejo incestuoso foi esquecida no triunfo do “ocularcentrismo” no presentismo da modernidade.

O ancestral tabu israelita contra olhar para o corpo nu do pai representou um repúdio ritualizado do desejo incestuoso. Através dos olhos do filho, o pai vivenciou sua nudez, sua vulnerabilidade, seu desejo, uma “falta” que Noé negou. Convertida em maldição, essa falta negada tornou-se alteridade, primeiramente generificada, mais tarde racializada. Nessa seqüência, o gênero é o pai da raça. A racialização passa a ser formulada por meio da especularização sublimada sexualmente. Africanos e seus descendentes foram caracterizados pelo que os europeus e seus descendentes “viram” quando eles “olharam” de cima sobre os corpos nus daqueles que se tinham tornado o Outro. Essa foi a vingança de Noé, agora “ele” olha para o corpo nu do filho, um corpo seguramente escravizado, autorizando-o como um “sujeito da visão”.² Kaja Silverman (1998, p. 5) salienta (em um contexto diferente, mas relevante) que Noé assim o fez para proteger a si próprio da “falta de percepção pela colocação de um substituto no lugar do ausente real”. “O substituto torna-se a pré-condição para o prazer”.

Para mim, as razões para reconstruir a cena original da raça no Ocidente são curriculares. O que o estu-

do dessa cena original pode propiciar a nós que ensinamos no momento atual? Qual pode ser o ponto pedagógico de recuperação da origem perdida, exceto o de nos capacitar para mais um entendimento completo de quem já nos tornamos? Como podemos entender as formas de continuidade e de mutação do racismo branco, sem que apreciemos que, na sua origem (na imaginação branca), se tratou de um “evento aborígene” incestuoso entre homens, de uma luta sexual entre pai e filho, recodificada por gerações subseqüentes como racializada? O pai repudiou o desejo de seu filho (expresso genital e/ou visualmente) porque ele violentou seu *status* como “homem”, uma categoria que, na sua formação patriarcal, requer aqueles que pediram isso, no sentido de afirmar uma ação, um poder, uma posse. Como um objeto de desejo do filho masculino (e nós não podemos excluir: como sujeito que deseja seu filho), o edifício patriarcal ameaça ruir, estimulando um processo de regressão para um estágio psicosssexual anterior, no qual o filho criança, como sua irmã, é identificado com o corpo materno.

Podemos estudar essa fragmentação psicosssexual e sua racialização no caso infame do juiz alemão Daniel Paul Schreber, passado no século XIX. A ruptura psicótica de Schreber – relembra em suas *Memoirs* (1903)³ – propiciou a Freud sua original teoria da paranóia como um efeito do desejo homossexual reprimido, uma teorização não levada muito a sério pela maioria dos psicanalistas praticantes, mas uma idéia que reverbera estrondosamente nas políticas psíquicas de branquidade. Como Noé, Schreber reivindica contato direto com Deus-Pai, contato que ele julga, contra a sua vontade, sexualmente estimulante e que o transforma em uma “mulher”. Como Cam, seu filho, também foi amaldiçoado por Deus-Pai, deixando-o ferido e escravizado – no caso de Schreber, em suas alucinações.

³ Daniel Paul Schreber, um judeu alemão que sofria de esquizofrenia paranóica, escreveu o livro *Memoirs of my Nervous Illness* confinado em um sanatório. Nesse livro, relata suas memórias, que posteriormente foram objeto de análise de Freud no livro *O caso Schreber* (N. T.).

² *Viewing subjects*, no original (N. T.).

Essa estrutura sexualizada e especular do racismo branco fantasia a negritude na superfície do corpo, uma superfície de pele “colorida” organizada genitalmente na mente branca. Na América do fim do século XIX, brancos sulistas (e muitos brancos do Norte) “viam” jovens homens negros como estupra- dores ou estupradores em potencial. Cem anos depois, e não apenas no Sul, os “estupradores” tinham se transformado em “garanhões”, e a hipermasculini- dade negra atrai não apenas homens *gays* brancos mas também homens brancos que se imaginam “heteros” e também são obcecados por homens negros: por artistas de *hip-hop*, por atletas, pelo gângster místico. Seja estuprador ou garanhão, a atenção dos brancos (incluindo homens heteros) permanece fixada na su- perfície do corpo negro e, especialmente, no (imagi- nado) falo negro. Quase quinhentos anos depois, bran- cos permanecem hipnotizados pelo corpo negro, que segue deformado pela proibição do desejo: paranói- co, predatório, possessivo. A subjetividade negra per- manece apagada e, pela avaliação dos críticos negros (veja, por exemplo, West, 1993), muitos jovens ho- mens negros também acreditam que são principalmen- te seus corpos e, especificamente, seus falos.

Desejo reprimido não desaparece; o reprimido “retorna” transformado, não apenas como fetichização do corpo masculino negro. Siobhan Somerville des- taca que “uma das mais consistentes caracterizações médicas da anatomia de mulheres e lésbicas afro- americanas era o mito de um clitóris excepcionalmente grande” (2000, p. 27).

Na Europa do fim do século XIX, era um falo circuncidado que alimentava o fetiche das fantasias brancas de vulnerabilidade, desejo e castração. Estas foram fixadas ao corpo judeu (infelizmente, o corpo judeu não escapou à atenção dos euro-americanos, como o linchamento de Leo Frank⁴ prova). Em con-

⁴ Norte-americano, dono de uma fábrica em Atlanta, Geórgia, acusado injustamente do assassinato da adolescente Mary Pagan, no início do século XX. O caso é expressão do anti-semitismo nos Estados Unidos (N. T.).

traste com a hipermasculinização euro-americana do corpo masculino do afro-americano, europeus femi- nizaram os judeus. Da mesma forma que os afro-ame- ricanos, os judeus foram imaginados como uma raça à parte: sexualmente vorazes, eticamente nefastos, culturalmente contagiosos. Como eles fizeram na ver- são estadunidense (vide Pinar, 2001, capítulo 6), misoginia e pânico homossexual (eles são inter-rela- cionados, é claro) estruturaram a crise de masculini- dade européia, uma crise que inspirou estratégias cria- tivas de artistas como Frank Wedekind, Thomas Mann e Wassily Kandinsky (Izenberg, 2000). Essa foi uma crise teorizada teologicamente e realizada sexualmen- te por Daniel Paul Schreber.

A maldição de Cam torna-se “diferida e desloca- da” em vários rituais de servidão nos quais o neto – o corpo masculino jovem – é marcado pelo pai, signifi- cando seu *status* como propriedade do patriarca, um *status* codificado genealogicamente, interpelado sub- jetivamente e anatomicamente marcado como circun- cidado. O filho não repudiado torna-se propriedade genealógica: um membro da “família”. O repúdio paterno do desejo do seu filho (e de seu próprio dese- jo incestuoso pelo seu filho) é significado pela cir- cuncisão. Ao contrário de Schreber, Noé rejeita sua própria “castração” – como homens têm tendido a caracterizar negativamente o que eles experienciam como sua “feminilidade” – projetando-a no filho pos- suído, cujo pênis é então marcado para documentar o acontecimento que o interpela. A circuncisão signifi- ca o “pacto” do filho sublimado por seu pai com Deus- Pai, imagens de paternidade, como veremos, com fron- teiras pouco definidas.

A preocupação do pai com o filho – enredada em sua renúncia entre o sexual e o sublimado – não é, no entanto, restrita ao Ocidente, como estudos sobre ri- tuais de passagem à maioridade ao redor do mundo sugerem (Gilmore, 1990). Esses rituais de passagem à maioridade, nos quais sêmen é trocado entre ho- mens mais velhos e homens mais novos, sugerem a aparente universalidade desse interesse sexualizado, muitas vezes sádico, dos pais pelos filhos. Quer “dan- do a liberdade” em Nova Guiné ou “tornando-se che-

fe de família” no Ocidente, o filho é relegado à servidão, sublimado ou sexualizado. A servidão negra, é claro, não foi confinada a uma fase específica de passagem à maioridade; foi uma sentença de prisão perpétua sem condicional: vida eterna.

Com Thomas DiPiero (2002, p. 15), desafio a presunção de que a diferença (hetero)sexual constitui a “base” ou a “diferença fundamental” na “subjetividade humana”. Defendo que a autodiferença sexual⁵ é a base ou diferença fundamental da subjetividade no Ocidente. Seu repúdio e sua projeção condenaram mulheres e africanos a posições de servidão sexual por vezes confusas. No Gênesis, a expulsão do desejo pelo mesmo, com Deus-Pai criando a mulher⁶ a partir da costela do “homem”, presumidamente um “sexo oposto” que, para os homens, tende a funcionar como uma extensão deslocada e simbólica do que faltava a ele mesmo. Nessa fantasia patriarcal, “mulher é o homem sem falo” (Grosz, 1994, p. 277). A diferença fundamental em relação à subjetividade feminina no Ocidente é essa expulsão do autodesejo e seu conseqüente aviltamento como uma “abominação”, uma recusa em saber (realizada através de observação especularizada), uma insistência na posse genealógica, uma obsessão em escravizar.

No Ocidente, o desejo incestuoso desaprovado transforma-se em epistemologia, como o conhecimento de Louis Sass sobre Schreber concretiza, e os estudos de David Levin (1993a, 1993b) e Martin Jay (1988b, 1993) sobre a hegemonia da visualidade no Ocidente tornam abstrato e geral. Louis Sass (1992,

⁵ No original, *self-same difference*, numa referência ao fato de Eva ter sido extraída da costela de Adão. O argumento é a diferença sexual dele que foi “removida” e projetada na anatomia feminina como diferença. A diferença sexual é, portanto, constituída por sua autodiferenciação interna, sua multiplicidade de desejos em interação com outros. Optamos por traduzir *self-same difference* como autodiferença (N. T.).

⁶ Aqui o autor estabelece um jogo de palavras que só faz sentido em inglês, pois nesse idioma (o significante) homem (*man*) é parte da mulher (*woman*) (N. T.).

p. 253-254; Santner, 1996, p. 173-174) emprega a noção de panóptico de Foucault para caracterizar a hiperconsciência de Schreber, lançando os “raios de Deus” de Schreber não como investimento emocional libidinoso, mas, preferivelmente, como “representações simbólicas” da própria “consciência” de Schreber, uma consciência ao mesmo tempo “separada” e “ligada” por um panopticismo internalizado. Nessa visão, os nervos representam aqueles elementos da subjetividade que são observados – “o próprio como objeto” – e os raios representam aqueles elementos (especialmente mentais) que fazem a observação, isto é, “o próprio como sujeito”, como propõe Eric Santner (1996, p. 174). Ele chama a atenção de que o Deus que “existe por trás” dos raios “corresponde” àquele “invisível, potencialmente onisciente”, mas “apenas o Outro meio internalizado” é a “fonte” e a “base” da forma específica de “introversão” de Schreber. Isto é, por fim, uma introversão que produz “inversão” (1996, p. 175).

Ainda que a hegemonia do ocularcentrismo na modernidade – em particular sua expressão política como panopticismo e vigilância – não possa ser atribuída diretamente àquela noite mística na barraca de Noé, o estudo sugere que a negação do desejo pelo próprio sexo estrutura a alteridade como especularidade. Kaja Silverman explica que no princípio era a palavra, um ato de fala “menos verbal que libidinal” (2000, p. 16), em que o desejo sexual por ele se divide em sexos “opostos”, uma egodivisão que multiplica “outros”, incluindo raças “opostas”. A racialização da alteridade por uma especularidade sexualizada produz um medo paranóico da “diferença”, associada com “outros” – inclusive o Grande Outro –, mas raramente consigo próprio.

Com a divisão do próprio corpo em sexos e raças “opostos” (expulsando do próprio corpo sexos e raças opostas), o autodesejo sexual passa a não poder ser ouvido e tocado, mas sistematicamente especular, um modo de percepção visual e relação dissociado de um corpo e “desindividualizado”, que coisifica e quantifica (veja Silverman, 2000). A sistematização “científica” dos europeus de uma coisificação racial

sexualizada do Outro torna-se estruturada pela epistemologia da observação, ela mesma uma institucionalização da produção de conhecimento deslocada da autodiferença interiorizada e do desejo negado movido para o exterior dos corpos de outros.

Mason Stokes (2001) afirma que a cor do sexo é negra. Para muitos brancos, o caráter do “negro” é sexual. Ainda que o fenômeno da “raça” seja muito menos simples do que a frase anterior sugere, ele não pode, creio eu, ser entendido ou historicamente superado sem que se entendam as relações entre alteridade, especularidade e a negação do desejo incestuoso entre o pai e o filho. Estou sugerindo que os dois primeiros, resultados do terceiro, representam, em parte, feridas simbólicas do pai (um dia filho) quando ele amaldiçoa o filho do filho (um dia um pai, talvez, que terá que continuar a maldição). A convenção que requer a obediência filial e a reprodução geracional institucionalizou o repúdio daquele desejo visual. Os danos que isso inflige não são originados ou estão contidos em um evento literal, é claro, mas sim dentro de um evento místico. Eles são reestimulados e dados como agressivos, formas sociais e políticas viciosas, durante momentos específicos na história da imaginação ocidental. Aquela forma socialmente viciosa é a Maldição – não só a de Cam, mas a outra maldição: a servidão desses filhos que sublimam (que não olham, que fingem que ele – Noé – não está nu) e são recompensados com o Reino de Deus, aquele sistema patriarcal racializado em que não só as mulheres constituem “unidades de moeda corrente” em submissão “cortesã” para homens que se imaginam brancos.

Como podemos nós, educadores, trabalhar para tornar a branquidade consciente de si mesma e, nesse ato, ajudar a dissolvê-la? Ensinar para a tolerância não é o bastante. O conceito de “cidadania” funciona, como observa Russ Castronovo (2001, p. 212), para “desconstruir condições históricas”. A educação anti-racista não pode ser somente atitudinal; deve ser histórica e teórica. Devemos teorizar os sedimentos da experiência hoje visível pela invenção de novas interpretações de atitudes e práticas antigas. A experiência atual é, como Paolo Pasolini entendeu, um

palimpsesto. Se, na especulação de Pasolini, “o mundo [...] era, no princípio, uma pura fonte de sensações expressas por meio de um precioso irracionalismo que raciocina [...], se tornou, depois, um objeto de atenção ideológica, senão filosófica, [exigindo], como tal, experimentos estilísticos de um tipo radicalmente novo” (citado em Greene, 1990, p. 37). Proponho uma revisão radical do texto sinóptico (Pinar, 2006b). Para esses professores que apreciam a centralidade do conhecimento acadêmico no cultivo da inteligência ética e auto-reflexiva, forneço resumos dos estudos cuja justaposição poderia tornar esses sedimentos civilizacionais discerníveis.

É pela Lei do Pai e pela Lei da Castração, como Lee Edelman e David Eng (2001, p. 128) mostraram, que a (re)construção da cena original é estruturada retroativamente como um projeto de identificação heterossexual. O conhecimento traumatizante da cena original para o macho heterossexual que a vê a partir da (retro)experiência⁷ é precisamente a memória da incerteza sodomizada de que, como Schreber, ele também poderia ter sido a menina dos olhos do seu pai. Os descendentes genealógicos de Sem e Jafé – “heterossexuais”, especialmente os homens “brancos” – desistem de ver a verdade nua. Os corpos pretos escravizados e linchados povoam “a história material do inconsciente branco” (Castronovo, 2001, p. 20-21).

A diferença sexual e de gênero imaginada como coincidindo com diferenças anatômicas – entre, presumivelmente, sexos “opostos”, quer dizer, entre “homens” e “mulheres” – requer uma “economia de visibilidade” específica (Wiegman, 1995, p. 195). Trata-se de uma economia que, lembrando a maldição de Cam, “projeta a subjetividade social como constitutiva do corpo e da sensualidade” (*idem, ibidem*). Pela significação binária de “sexo” como “negro” e de “raça” como “sexual”, as subjetividades sociais e humanas foram segregadas dentro de cultura européia. Além

⁷ No original, (*be*)*hindsight* faz um jogo de palavras com *behind* que, ao mesmo tempo em que significa passado, é uma gíria para ânus (N. T.).

disso, nas tecnologias disciplinares associadas à modernidade, quando elas se tornaram sistematizadas como classificações, a “raça” e o “gênero” do corpo foram empregados como “índices” de “interioridade psíquica” (*idem, ibidem*).

Wiegman ressalta que a especularidade substitui a subjetividade. O “visível” serve como a “estrutura de significação” (*idem, ibidem*) para o aparentemente “evacuado domínio interior” do corpo negro. Dentro da barraca do pai, a especularidade precipita-se e subjetivamente reestrutura a saída do filho do corpo do pai como servidão. Esse repúdio paterno ao filho, continua Wiegman (*idem, ibidem*) (falando de Harriet Beecher Stowe, mas contribuindo para meu argumento), constitui a “negação radical” compelida pela “dominação”. A abjeção do autodesejo torna-se alteridade, racializada e materializada no corpo do filho em servidão. A subjetividade torna-se invisível quando a alteridade é visualizada. O corpo do pai torna-se a raça do filho.

A maldição do pacto não será dispersa em uma vida, quanto menos em um semestre. Nossa chamada é para estudar o assunto. É para voltar às profundezas genealógicas da cultura européia, reexperimentar suas estruturas arcaicas, especificamente a maldição entre o pai e filho. Tal “estudo”, nos diz Alan A. Block (2004, p. 2), é “um modo de ser – é uma ética”. Em contraste com a bifurcação cristã da cultura em conhecimento e ação, Block (*idem, ibidem*) defende que, dentro de tradições rabínicas, “estudar [...] é um caminho que nós assumimos no mundo”. Apartado do mundo, o estudo conduz à fantasia, não à história, como Robyn Wiegman deixa claro.

Não tenho esperança (veja Morris, 2001), somente determinação. Parece existir certa inevitabilidade sobre o “pacto” entre o pai e filho, em diferentes culturas, religiões e momentos históricos (Gilmore, 1990). É a circuncisão a substituta sublimada da transferência de sêmen que expressa, em uma forma ritualizada, o repúdio de Noé pelo desejo realizado dos homens da tribo Sambiam? Entre os israelitas antigos, esse repúdio é estridente, construído por uma maldição legislada pelas leis levíticas. Entre cristãos,

o filho amaldiçoado e sacrificado é pendurado quase nu em uma cruz, a morte habilitando-o a se associar ao Pai, de volta àquela chupá fantasiada como “céu”.

Para Schreber, o corpo masculino feminizado, repulsivo como o corpo do judeu, internalizou a maldição da convenção, habilitando-o a não se identificar com o pai e a experimentar seu desejo. Na crise da masculinidade européia no final do século XIX, a figura do judeu veio representar o desejo negado de pais cristãos e seus filhos abjetos, um desejo que foi transgenerificado e culturalmente transposto. É casual que o clitóris fosse conhecido naquele tempo na gíria vienense como o Jude ou judeu (veja Boyarin, 1997, p. 211; DiPiero, 2002, 139)? Na crise da masculinidade européia e americana no final do século XIX, os afro-americanos representavam o desejo que devia ser segregado, contido, castrado, com sua origem no *Gênesis* 9: 23 obscurecida. Mais do que feminizados, os homens negros eram hipermasculinizados, o outro lado da mesma moeda “*queer*”⁸.

Stephen Haynes (2002, p. 203) pede para reimaginarmos a maldição de Cam de forma que a dinâmica da culpa seja “subvertida”. Tal subversão pode ser realizada, ele sugere, “somente quando a história é vista no contexto do cânone bíblico e sua mensagem é redenção” (*idem, ibidem*). Minha agenda para o currículo compartilha o interesse de Haynes na subversão, mas é, obviamente, mais secular e mais agressiva. Para mim, a reparação – e não a redenção – deveria ser ética e eroticamente exigida (veja Silverman, 2000, p. 47). Pagamento de indenização, o “trabalho de reparação” exige a “afirmação inelutável de diferença e diferimento” (Lukacher, 1986, p. 44). Reparação requer o que Kaja Silverman (1992) caracteriza como destruição ou dissolução da masculinidade branca hegemônica, como séries de posições de sujeito que subscrevem e continuam subscrevendo o racismo. A masculinidade branca hegemônica – racista, misógina – é, para mim, o legado horroroso daquela mística noite de bebedeira na barraca de Noé.

⁸ *Queer*, em inglês, significa tanto homossexual quanto estranho, questionável, suspeito.

Se a transgressão de Cam foi a penetração sexual de seu pai ou somente olhar seu corpo nu, em ambos os casos ele vê sua “falta”, um estado corporificado de “castração”, que o pai depois negou pela maldição. Schreber viveu a sua falta generificada e racializada, quando sucumbiu ao desejo de Deus-Pai. Em Noé, a falta negada deslocou a alteridade de dentro do mesmo corpo e a projetou sobre um “outro” especularizado como “diferença” sentenciada à servidão. Em Schreber, a alteridade introjetada abalou suas estruturas subjetivas, fazendo-o incapaz de reentrar no mundo como, na utópica frase de Fanon (1968, p. 316), um “novo homem”.

Nós não queremos nem Noé nem Schreber; como Fanon, nós queremos um “novo homem”. O currículo que esbocei aqui não vai ajudar a parir o “novo homem”, mas vai solicitar aos estudantes que encontrem sua própria alteridade, especularidade e falta. Ele vai convidar os estudantes a reexperimentarem o que Freud caracterizou como o complexo edipiano “negativo”, possibilitando uma reestruturação de relações objetais internas nas quais os binários estão misturados e agrupados no próprio (agora simultaneamente oposto sexualmente) corpo. “Quando a identificação é não-idêntica”, observou Regina Schwartz (1997, p. 117), “não existe motivo para substituir”. Não há nenhum impulso genealógico, nenhuma compulsão para reproduzir a si mesmo em gerações futuras ou mesmo nenhum futuro, no sentido de Lee Edelman (1994a, 1994b), no qual o presente é sacrificado por aquilo que nunca será.

Tal empreendimento educacional dificilmente poderia prometer (embora os professores possam ser tentados pela ambição) que estudantes brancos “desconstruíssem sua própria branquidade e descolonizassem seu eurocentrismo de modo a abolir ou transcender sua significação racial” (Cohen, 1997, p. 245). A branquidade e, em particular, a masculinidade hegemônica são tão difundidas, tão inconscientes, que tornam o homem branco tão confiante. Nem será o auto-entendimento racializado da branquidade – para o qual espero que meu livro *Raça, religião e um currículo de reparação* (Pinar, 2006a) contribua – o “so-

mente se” que a tecnologia da educação sempre promete (e sempre falha em prover). Um estudo sério não pode pretender prever nenhum “resultado”; não pode haver nenhuma ciência da educação. O que é possível é o estudo.

Desafiar a hegemonia do ocularcentrismo na cultura (branca) ocidental não ameaça a cegueira. Portanto, olhemos todos para nós mesmos como o palimpsesto que personificamos. Da mesma forma que W. J. T. Mitchell (1994, p. 417), organizei *Raça, religião e um currículo de reparação* como um “álbum de fotografia”, uma “coleção” de “instantâneos” da branquidade, um livro voltado especialmente para homens brancos que desejam estudar o estereotipado em si mesmos. Depois de Mitchell, pergunto: e se nós pensássemos a branquidade em si como uma forma de representação

[...] não como um campo homogêneo ou uma rede de relacionamentos governados por um único princípio, mas como um terreno multidimensional e heterogêneo, uma colagem ou colcha de *patchwork* montada com fragmentos reunidos com o passar do tempo. Suponha, além disso, que essa colcha foi rasgada, dobrada, enrugada, coberta com manchas acidentais, rastros dos corpos que envolveu (Mitchell, 1994, p. 419).

Essas manchas não são, é claro, acidentais; elas são rastros de corpos negros escravizados e mutilados.

Um tal modelo de branquidade poderia tornar materialmente visível a gênese de racismo, a branquidade como o autodesejo diferido e deslocado. Arrancada do seu lugar original, a branquidade torna-se inteligível como um “processo contínuo de montagem, de costura e rompimento”, transformando-se dentro de um “terreno multidimensional e heterogêneo”, até disfarçada como amizade homosocial e inter-racial. Ainda seguindo Mitchell (1994, p. 410), pergunto: e se pensássemos a branquidade não como um substantivo, mas como um verbo, estruturando um conjunto de relacionamentos? “Suponha”, ele continua, que “nós des-reificássemos a *coisa* que parece

estar diante de nós, sustentando alguma coisa mais” e pensássemos a branquidade “como um processo no qual a coisa é um participante, como um peão em um tabuleiro de xadrez ou uma moeda em um sistema de troca”? Como essa noção expandida e dinâmica de representação, um tal movimento conceitual poderia construir a branquidade como “difícilmente comensurável com a totalidade da atividade cultural”, incluindo

[...] aquele aspecto da cultura política que é estruturado em torno da transferência, do deslocamento, ou da alienação de poder – “das pessoas” para “o soberano”, o Estado ou o representante, de Deus para o pai de um filho em um sistema particular, do escravo para o mestre em uma política absolutista (Mitchell, 1994, p. 410).

Tal “atividade cultural” é o mar em que nós, homens brancos, nadamos, pegando carona em uma arca de um velho homem estranho que, depois que as águas baixaram, está a ponto de plantar um vinhedo. Nesse momento, não podemos aceitar nossa servidão, precisamos articular nossa “linguagem de desejo” (Silverman, 2000, p. 67). Silverman insiste que, quando falamos essa linguagem, passamos a “entender” que o “passado ainda não está completamente escrito, [...] portanto, nos libertando da ‘paralisia de ser’ para a mobilidade da transformação” (*idem, ibidem*). Dessa forma libertos, seremos outro em relação à maldição que nosso Pai nos rogou? Faremos reparações? Vejamos o que o estudo criará.

Referências bibliográficas

BLOCK, Alan A. *Talmud, curriculum, and the practical*: Joseph Schwab and the Rabbis. New York: Peter Lang, 2004.

BOYARIN, Daniel. *Unheroic conduct*: the rise of heterosexuality and the invention of the Jewish man. Berkeley: University of California Press, 1997.

CASTRONOVO, Russ. *Necro citizenship*: death, eroticism, and the public sphere in the nineteenth-century United States. Durham: Duke University Press, 2001.

COHEN, Phil. Laboring under whiteness. In: Ruth Frankenberg

(Ed.). *Displacing Whiteness*: essays in social and cultural criticism. Durham: Duke University Press, 1997. p. 242-282.

DIPIERO, Thomas. *White men aren't*. Durham: Duke University Press, 2002.

EDELMAN, Lee. Seeing things: representation, the scene of surveillance and the spectacle of gay male sex. In: GOLDBERG, Jonathan (Ed.). *Reclaiming Sodom* (265-287). New York: Routledge, 1994a.

_____. *Homographesis*: essays in gay literary and cultural history. New York: Routledge, 1994b.

_____. *No future*: queer theory and the death drive. Durham: Duke University Press, 2004.

ENG, David L. *Racial castration*: managing masculinity in Asian America. Durham: Duke University Press, 2001.

FANON, Frantz. *The wretched of the earth*. [Preface by Jean-Paul Sartre. Trans. by Constance Farrington.] New York: Grove Press, 1968. [Originally published by François Maspero éditeur, Paris, France, under the title *Les damnés de la terre*, 1961.]

GÊNESIS. In: *BÍBLIA*. London: Printed by Charles Bill, and the executrix of Thomas Newcomb, 1697.

GILMORE, David. *Manhood in the making*. New Haven: Yale University Press, 1990.

GORDON, Lewis R. *Bad faith and antiblack racism*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1995.

GREENE, Naomi. *Pier Paolo Pasolini*: cinema as heresy. Princeton: Princeton University Press, 1990.

GROSZ, Elizabeth. The labors of love. Analyzing perverse desire: an interrogation of Teresa de Lauretis's. *The Practice of Love. Differences* 6 (2+3), p. 274-295, 1994.

HAYNES, Stephen R. *Noah's curse*: the biblical justification of American slavery. New York: Oxford University Press, 2002.

IZENBERG, Gerald N. *Modernism and masculinity*: Mann, Wedekind, Kandinsky through World War I. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

JAY, Martin. Two cheers for the paraphrase: the confessions of a synoptic intellectual historian. In: *Fin-de-siècle socialism and other essays*. New York: Routledge, 1988a. p. 52-63.

_____. Scopic regimes of modernity. In: FOSTER, Hal (Ed.). *Vision and visuality*. Seattle: Bay Press, 1988b. p. 3-23.

_____. *Downcast eyes*: the denigration of vision in twentieth-century French thought. Berkeley: University of California Press, 1993.

LEVIN, David Michael. Introduction. *Modernity and the hegemony of vision*. Berkeley: University of California Press, 1993a. p. 1-29.

- _____. Decline and fall: ocularcentrism in Heidegger's reading of the history of metaphysics. In: _____. (Ed.). *Modernity and the hegemony of vision*. Berkeley: University of California Press, 1993b. p. 186-217.
- LUKACHER, Ned. *Primal scenes: literature, philosophy, psychoanalysis*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.
- MARRIOTT, David. *On black men*. New York: Columbia University Press, 2000.
- MITCHELL, William J. T. *Picture theory: essays on verbal and visual representation*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- MORRIS, Marla. *Holocaust and curriculum*. Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2001.
- OLIVER, Kelly. *The colonization of psychic space: a psychoanalytic social theory of oppression*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- PINAR, William F. *The gender of racial politics and violence in America: Lynching, prison rape, and the crisis of masculinity*. New York: Peter Lang, 2001.
- _____. *Race, religion and a curriculum of reparation*. New York: Palgrave Macmillan, 2006a.
- _____. *The synoptic text today and other essays: curriculum development after the Reconceptualization*. New York: Peter Lang, 2006b.
- SANTNER, Eric L. *My own private Germany: Daniel Paul Schreber's secret history of modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- SASS, Louis A. *Madness and modernism: insanity in the light of modern art, literature, and thought*. New York: Basic Books, 1992.
- SCHREBER, Daniel Paul. *Memoirs of my nervous illness*. [Introduction by Rosemary Dinnage. Trans. and edited by Id Macalpine and Richard A. Hunter.] New York: New York Review Books, 2000. [An earlier version of this same translation – first published in 1955 but with different pagination – was published by Harvard University Press in 1968 and again in 1988; Eilberg-Schwartz, Santner and Sass quote from this English-language edition. Santner translates certain passages himself from the German 1985 edition; see Santner 1996, 147, n. 1.]
- SCHWARTZ, Regina M. *The curse of Cain: the violent legacy of monotheism*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- SILVERMAN, Kaja. *The acoustic mirror: the female voice in psychoanalysis and cinema*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- _____. *Male subjectivity at the margins*. New York: Routledge, 1992.
- _____. *World spectators*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- SOMERVILLE, Siobhan B. *Queering the color line: race and the invention of homosexuality in American culture*. Durham: Duke University Press, 2000.
- STOKES, Mason. *The color of sex: whiteness, heterosexuality, & the fictions of white supremacy*. Durham: Duke University Press, 2001.
- WAHRMAN, Dror. *The making of the modern self: identity and culture in eighteenth-century England*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- WEST, Cornel. *Race Matters*. Boston: Beacon Press, 1993.
- WIEGMAN, Robyn. *American anatomies: theorizing race and gender*. Durham: Duke University Press, 1995.
- _____.
 WILLIAM F. PINAR, doutor em educação pela Ohio State University, é professor da University of British Columbia e diretor do Centro para o Estudo sobre a Internacionalização dos Estudos Curriculares da mesma universidade. Entre seus livros mais recentes destacam-se: *Race, religion and a curriculum of reparation: teacher education for a multicultural society* (New York: Palgrave Macmillan, 2006); *The synoptic text today and other essays: curriculum development after the reconceptualization* (New York: Peter Lang, 2006); *What's curriculum theory* (Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2004, recentemente traduzido para o português pela Porto Editora); e *Handbook of international research in curriculum* (Mahwah: Lawrence Erlbaum, 2003). Suas linhas de pesquisa atuais são: *teoria curricular, estudos de gênero e teoria queer, e autobiografias*. E-mail: william.pinar@ubc.ca

Recebido em outubro de 2007
 Aprovado em novembro de 2007

cismo branco se relaciona a esse pacto, que envolve a repressão do desejo sexual entre pai e filho e a projeção da diferença sexual para os “Outros”. As razões para a reconstrução dessa cena sobre raça no Ocidente são curriculares. Ela objetiva que os professores possam entender as formas contínuas e mutantes do racismo branco.

Palavras-chave: currículo; raça; sexualidade; *gay studies*

The father’s body and the son’s race: Noé, Schreber and the curse of the covenant

The paper describes a textbook - a synoptic text summarizing research written for teachers - that enables teachers to complicate the curricular conversation in which they and their students are engaged. It reconstructs the primal scene, recalling the covenant between Yahweh and the Israelites in the Old Testament, arguing that white racism follows from that agreement, which involved the repression of father-son sexual desire and the projection of sexual difference upon “Others”. The reasons for reconstructing this scene of race in the West are curricular. It aims to help teachers understand the continuing and mutating forms of white racism.

Key words: curriculum; race; sexuality; homosexuality

El cuerpo del padre y la raza del hijo: Noel, Schreber y la maldición del pacto

El artículo describe a un libro que fue elaborado para profesores, un texto sinóptico resumiendo y yuxtaponiendo pesquisas que posibilitan a los profesores complicar la conversación curricular en la cual ellos y sus alumnos están empeñados. Reconstruye la escena primaria, recordando el pacto entre Jehová y los israelíes en el Viejo Testamento y argumentando que el racismo blanco se relaciona en ese pacto, que envuelve

William F. Pinar

O corpo do pai e a raça do filho: Noé, Schreber e a maldição do pacto

O artigo descreve um livro elaborado para professores, um texto sinóptico resumindo e justapondo pesquisas que possibilitam aos professores complicar a conversa curricular na qual eles e seus alunos estão engajados. Reconstroí a cena primária, lembrando o pacto entre Jeová e os israelitas no Velho Testamento e argumentando que o ra-

la represión del deseo sexual entre padre e hijo y la proyección de la diferencia sexual para los “Otros”. Las razones para la reconstrucción de esa escena sobre la raza en Occidente son curriculares. Ella tiene como objetivo, que los profesores puedan entender las formas continuas y mutantes del racismo blanco.

Palabras claves: currículo; raza; sexualidad; gay studies
