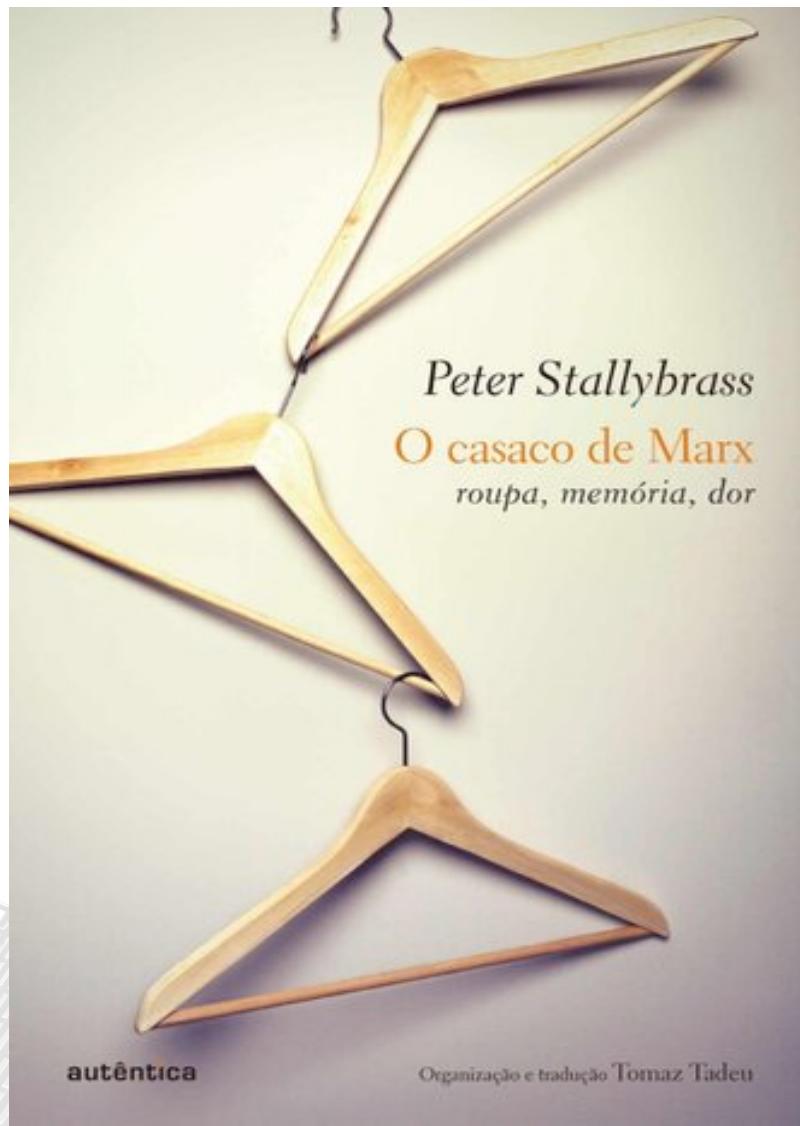


O casaco de Marx roupa memória dor Peter Stallybrass install download

<http://ebookstep.com/product/o-casaco-de-marx-roupa-memoria-dor-peter-stallybrass/>



We believe these products will be a great fit for you. Click the link to download now, or visit ebookstep.com to discover even more!



O Jacare com dor de dente 2nd Edition Walcyr Carrasco

<http://ebookstep.com/product/o-jacare-com-dor-de-dente-2nd-edition-walcyr-carrasco/>



O CORPO DA ROUPA Uma Introdução aos Estudos Transgêneros Letícia Lanz

<http://ebookstep.com/product/o-corpo-da-roupa-uma-introducao-aos-estudos-transgeneros-leticia-lanz/>



Madona com casaco de pele 1st Edition Sabahattin Ali

<http://ebookstep.com/product/madona-com-casaco-de-pele-1st-edition-sabahattin-ali/>

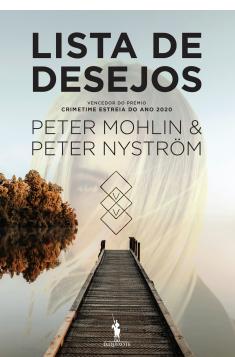


A dor 1st Edition Marguerite Duras

<http://ebookstep.com/product/a-dor-1st-edition-marguerite-duras/>

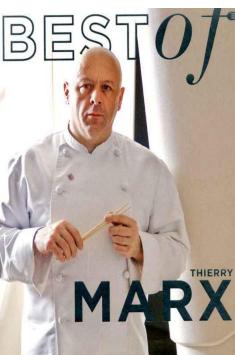
Dor fantasma 1st Edition Rafael Gallo

<http://ebookstep.com/product/dor-fantasma-1st-edition-rafael-gallo/>



Lista de Desejos Peter Mohlin E Peter Nyström Peter Nyström Peter Mohlin

<http://ebookstep.com/product/lista-de-desejos-peter-mohlin-e-peter-nystrom-peter-nystrom-peter-mohlin/>



Best of Thierry Marx Thierry Marx

<http://ebookstep.com/product/best-of-thierry-marx-thierry-marx/>



O ecossocialismo de Karl Marx Capitalismo natureza e a crítica inacabada à economia política 1st Edition Kohei Saito

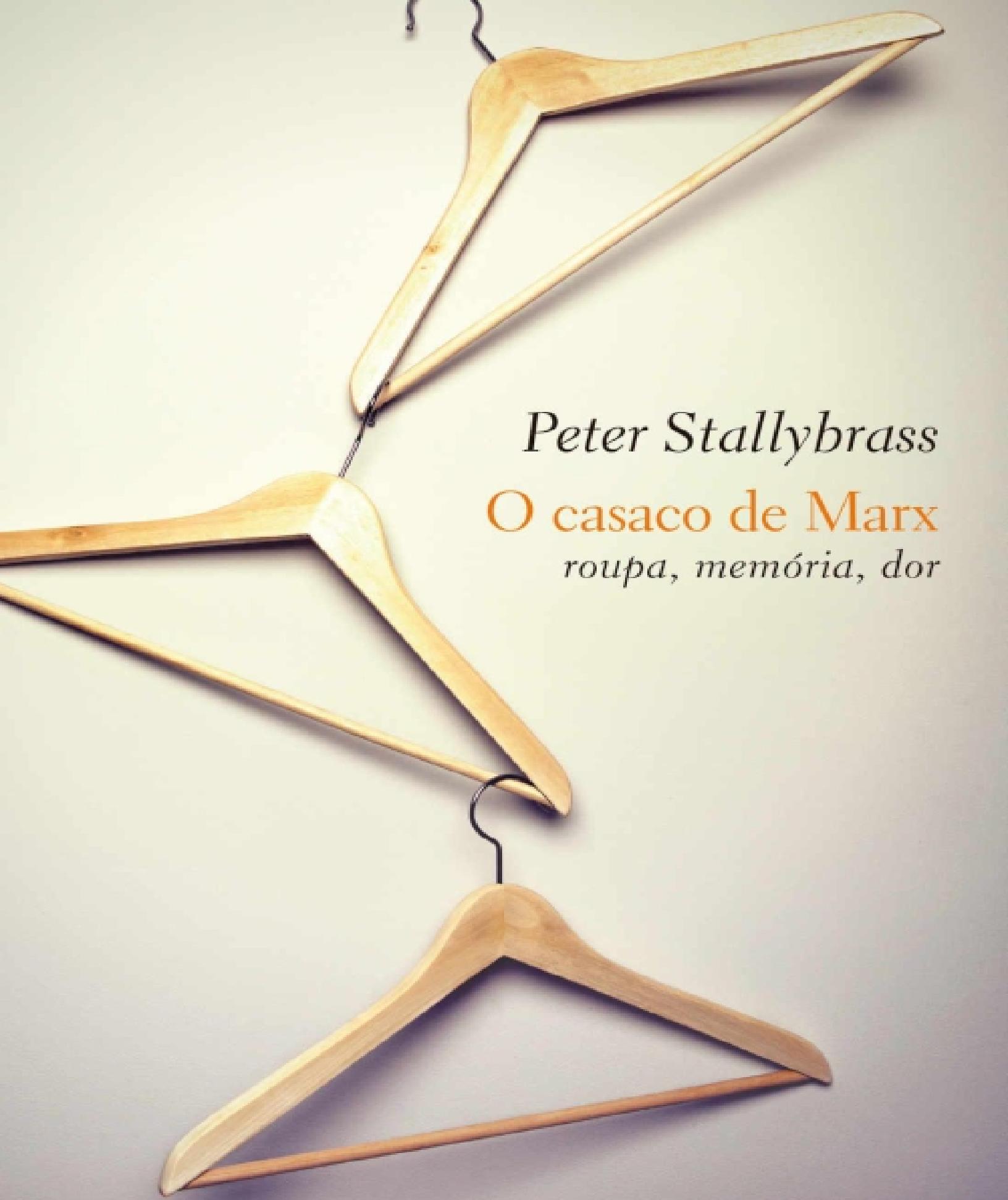
<http://ebookstep.com/product/o-ecossocialismo-de-karl-marx-capitalismo-natureza-e-a-critica-inacabada-a-economia-politica-1st-edition-kohei-saito/>

IMAGE
NOT
AVAILABLE



Introdução ao pensamento de Marx Notas de um curso de 1958 1st Edition Milcíades Peña

<http://ebookstep.com/product/introducao-ao-pensamento-de-marx-notas-de-um-curso-de-1958-1st-edition-milciades-peña/>



Peter Stallybrass

O casaco de Marx
roupa, memória, dor



O casaco de Marx

roupa, memória, dor

Peter Stallybrass

O casaco de Marx

roupa, memória, dor

ORGANIZAÇÃO E TRADUÇÃO
Tomaz Tadeu

5^a edição revista

autêntica

O casaco de Marx: quinze anos depois

O ano era 1998. Era perto do Natal. Eu pesquisava o tema do fetiche para um ensaio que estava escrevendo. E topei com um ensaio de Peter Stallybrass que me comoveu: “O casaco de Marx”. Éramos todos ainda religiosamente marxistas. E uma narrativa sobre o casaco de Marx, o que ele vestia, não o que teorizou em *O capital*, era um refresco num campo teórico um tanto árido.

Fui atrás de mais coisas escritas pelo Peter. O Google ainda engatinhava. Mas acabei encontrando um ensaio mais pessoal dele sobre a roupa, inspirado pela jaqueta que lhe tinha sido deixada por um amigo que tinha morrido de câncer não fazia muito tempo.

Mais ou menos por essa época também tive a sorte de encontrar, em Caxambu, num encontro acadêmico, Rejane Dias, que ainda estava estruturando sua editora, a Autêntica. Propus-lhe publicar o livrinho com os dois ensaios de Stallybrass, que acabou saindo em meados de 1999.

Imaginei que seria um fracasso de venda. Não foi. Também não foi um sucesso, coisa que sempre esteve reservada a outro tipo de publicação. Mas, para minha surpresa e dela, o modesto volume pegou. Desconfiamos que o rastilho foi aceso pelo pessoal da moda, que tomou gosto pelos deliciosos e comoventes textos do Peter sobre os mistérios dos tecidos que vestimos e, em particular, sobre o casaco de ninguém menos do que Karl Marx. O livrinho se tornara *cult*.

Alguns anos mais tarde, quando Rejane propôs uma segunda edição, entrei novamente em contato com Peter para ver se não tinha algum outro texto na mesma linha. E tinha. Desta vez, Peter falava dos mistérios do caminhar e dos calçados.

E o livrinho continuava sua carreira, modesta, mas firme. Passaram-se mais de quinze anos, mas os delicados textos de Stallybrass continuam inspirando e comovendo muita gente.

Foi para comemorar essa trajetória que fizemos a presente edição, ainda mais caprichada que a anterior. Mas a mudança não é apenas de aparência, embora não sejamos dos que a desprezam, muito pelo contrário. A tradução dos dois textos iniciais de Peter foi praticamente toda refeita. Essa retradução se beneficia de minha experiência tradutória nesses anos todos e, em particular, da experiência dos últimos anos com tradução literária (Virginia Woolf, Henry James, Herman Melville, F. Scott Fitzgerald).

Aí estão, pois, os ensaios de Peter, em traduções refeitas, para o deleite da releitura dos que os leram em sua outra encarnação e para o encanto de uma primeira leitura dos que ainda não tinham tido a oportunidade de encontrá-lo.

Tomaz Tadeu

I. A vida social das coisas: roupa, memória, dor

Escrevo sobre roupas desde 1990. No começo, nem me dava conta de que era isso o que estava fazendo. Não tinha a mínima ideia de que minha escrita estava centrada no tema da roupa. Nessa época, esse tema não passava, para mim, de um subproduto de meu interesse nas questões da sexualidade, do colonialismo e da história do Estado-nação. Então, aconteceu algo que mudou minha percepção do que eu estava fazendo. Estava dando uma palestra sobre o conceito de indivíduo quando fiquei literalmente paralisado. Não conseguia ler, criando-se, então, um silêncio constrangedor.

Mais tarde, ao tentar entender o que acontecera, dei-me conta de que, pela primeira vez desde sua morte, Allon White tinha voltado para mim. Allon e eu éramos amigos; tínhamos partilhado uma casa; tínhamos escrito um livro juntos. Após sua morte, de leucemia, em 1986, a viúva, Jen, e eu tínhamos, ambos, cada um à sua maneira, tentado invocar Allon, mas sem grande resultado. Para outros havia lembranças ativas, prantos ativos. Para mim havia simplesmente um vazio, uma ausência, e como que uma raiva por causa de minha própria incapacidade de prantear. As memórias que tinha pareciam sentimentais e pouco reais, em clara desproporção com a estridente e amorosa eloquência que caracterizava Allon. A única coisa que parecia real para mim era a série de longas conversas que tivera com Jen sobre o que fazer com os pertences de Allon: o chapéu, que ainda estava no mesmo lugar na estante de seu escritório e que ele tinha comprado para esconder a calvície que tinha chegado muito tempo antes das humilhações físicas da quimioterapia; os óculos, que, na mesinha ao lado da cama, ainda nos fitavam. Para

Jen a questão era saber como rearranjar a casa, o que fazer com os livros de Allon e com todos os modos pelos quais ele tinha ocupado o espaço. Talvez, pensava ela, a única forma de resolver esse problema fosse mudar-se, deixando a casa de uma vez por todas. Mas nesse meio tempo ela se desfez de alguns de seus livros e roupas.

Allon e eu tínhamos sempre trocado roupas, tendo por dois anos partilhado uma casa na qual tudo era considerado comum, exceto nossa sujeira; só esta, paradoxalmente, parecia irremediavelmente individual e objeto do asco do outro. Quando Allon morreu, Jen me deu sua jaqueta de beisebol americano, coisa que parecia bastante apropriada, uma vez que naquela altura eu tinha me mudado em definitivo para os Estados Unidos. Mas ela também me deu a jaqueta de Allon que eu mais cobiçava. Ele a tinha comprado num brechó, perto da estação de trem de Brighton, e seu mistério era, e é, bastante fácil de descrever. Ela é feita de poliéster e algodão preto brilhoso e a parte de fora ainda está em bom estado. Mas, dentro, grande parte do forro foi cortado e o resto está em trapos, como se vários gatos raivosos a tivessem atacado com suas garras. Dentro, a única coisa que resta de sua antiga glória é o rótulo: "Fabricado especialmente para Turndof por Di Rossi. Costurado à mão". Muitas vezes me perguntei se foi a marca que atraiu Allon, já que ele adorava a moda italiana desde a infância, mas é muito mais provável que tenha sido apenas o corte da jaqueta.

De qualquer maneira, era esta jaqueta que eu estava vestindo na apresentação do trabalho sobre o indivíduo, um trabalho que, sob muitos aspectos, era uma tentativa de invocar Allon. Mas, em nenhum momento, enquanto o escrevia, tive a sensação de ter tido alguma resposta. Tal como o texto, Allon estava morto. E então, à medida que o lia em público, fui habitado por sua presença, fui invadido. Se eu vestia a jaqueta, Allon me vestia. Ele estava nos vincos do cotovelo – víncos que no jargão técnico da costura são chamados de "memória"; estava até nas manchas da barra da

jaqueta; estava no cheiro das axilas. Acima de tudo, ele estava no cheiro.

Foi assim que comecei a pensar sobre roupas. Lia sobre roupas e falava aos amigos sobre roupas. Comecei a acreditar que a mágica da roupa está no fato de que ela nos recebe: recebe nossos cheiros, nosso suor, até mesmo nossa forma. E quando nossos pais, nossos amigos, nossos amantes morrem, as roupas ficam ali, em seus armários, retendo seus gestos, ao mesmo tempo confortantes e aterradores – os vivos sendo tocados pelos mortos. Mas, para mim, mais confortantes que aterradores, embora eu sentisse ambas as emoções. Pois sempre quis ser tocado pelos mortos; sempre quis que eles me assombrassem; tinha inclusive a esperança de que eles se levantassem e me habitassem. E eles literalmente nos habitam por intermédio dos “hábitos” que nos legam. Vesti a jaqueta de Allon. Por mais gasta que estivesse, ela sobreviveu àqueles que a vestiram e, espero, sobreviverá a mim. Ao pensarmos nas roupas como modas passageiras, repetimos menos que uma meia-verdade. Os corpos vão e vêm: as roupas que receberam esses corpos sobrevivem. Elas circulam pelos brechós, pelas feiras de rua e pelos bazares de caridade; ou são passadas de pai ou mãe para filho, de irmã para irmã, de irmão para irmão, de amante para amante, de amigo para amigo.

As roupas recebem a marca humana. As joias duram mais e também podem nos comover. Mas embora tenham uma história, elas resistem à história de nossos corpos. Duradouras, elas reprovam nossa mortalidade, imitando-a apenas no arranhão ocasional. Por outro lado, a comida, que, como as joias, é uma dádiva que nos liga uns aos outros, rapidamente se integra ao nosso corpo e desaparece.¹ Tal como a comida, a roupa pode ser moldada por nosso toque; tal como as joias, ela dura para além do momento imediato do consumo. Ela dura, mas é mortal. Como diz Lear, de forma desaprovadora, a respeito de sua própria mão: “ela cheira a mortalidade”.²

É um cheiro que adoro. É o cheiro pelo qual uma criança se apega ao objeto que lhe serve de segurança: um pedaço de pano, um ursinho de pelúcia, seja lá o que for. Roupa que pode ser colocada na boca, mastigada, qualquer coisa, menos lavada. Roupa que carrega as marcas do dente, do encardimento, da presença corporal da criança. Roupa que se estraga; o braço do ursinho cai, as pontas da roupa ficam puídas. Roupa que dura e conforta. Roupa que, como sabe qualquer criança, é pessoal. Certa vez, quando estava tomando conta de Anna, a filha de uma amiga, tentei substituir seu objeto de apego, que eu não conseguia achar, por um pedaço de pano que parecia ser igualzinho a ele. Ela, é óbvio, soube imediatamente que se tratava de uma imitação fraudulenta, e ainda me lembro de sua cara de desconfiança e desgosto diante de minha traição. O objeto de apego, por mais que sirva de substituto para ausências e perdas, retém irrevogavelmente sua individualidade material, mesmo depois de transformado pelo toque e pelos lábios e pelos dentes.

Enquanto pensava sobre roupas, repensava meu próprio trabalho sobre o início da Inglaterra moderna. Pensar sobre roupa, sobre as roupas, significa pensar sobre a memória, mas também sobre o poder e a posse. Comecei a ver o quanto a Inglaterra da Renascença era uma sociedade da roupa. Com isso quero dizer não apenas que sua base industrial era a roupa e, em particular, a manufatura da lã, mas também que a roupa era a moeda corrente, muito mais que o ouro ou o dinheiro. Servir a uma casa aristocrática, ser um membro de uma guilda, significava vestir-se de libré. Significava ser pago, sobretudo, em roupas. E quando um membro de uma guilda tornava-se livre, dizia-se dele ou dela que tinha sido “enroupado”,³ quer dizer, que passava a ser dono de suas próprias roupas.

O que quero dizer quando falo de uma sociedade que tem na roupa sua base? Em sua forma mais extrema, trata-se de uma sociedade na qual tanto os valores quanto a troca assumem a forma de roupa. Quando os incas incorporavam novas áreas ao seu reino,

concedia-se aos novos cidadãos “roupas para vestir, as quais eram altamente valorizadas entre eles”. Mas esse presente não era, naturalmente, desinteressado. Esse “presente” têxtil era, como diz John Murra, “uma reiteração coercitiva e, contudo, simbólica, das obrigações dos camponeses para com o Estado, bem como de seu novo status”. Em troca desse suposto presente, os camponeses eram obrigados, por lei, a “tecer roupas para o grupo governante e para as necessidades religiosas”. Para surpresa dos invasores europeus, embora alguns armazéns do Estado guardassem comida, armas e ferramentas, havia “um grande número que estocava lã e algodão, roupas e vestimentas”.⁴ De forma similar, na corte do Imperador Akbar havia “um departamento especial para receber os mantos e os vestidos dados como tributos ou penhores pelos diferentes notáveis e regiões”. Como argumentou Bernard Cohn, “o presente da roupa era o ato essencial do tributo e do domínio no sistema mongol de reinado, efetivando a incorporação dos sujeitados à esfera do governante”.⁵

Numa sociedade baseada na roupa, portanto, a roupa é tanto uma moeda quanto um meio de incorporação. À medida que muda de mãos, ela submete as pessoas a redes de obrigações. O poder particular que a roupa tem de colocar em ação essas redes está estreitamente associado a dois aspectos quase contraditórios de sua materialidade: sua capacidade para ser permeada e transformada tanto por quem a faz quanto por quem a veste; e sua capacidade para durar ao longo do tempo. A roupa tende, pois, a estar fortemente associada à memória. Ou, para dizer-lo de forma mais incisiva, a roupa é um tipo de memória. Quando a pessoa está ausente ou morre, a roupa absorve sua ausente presença. A poetisa e artista têxtil Nina Payne fala sobre como lidou com as roupas do marido após sua morte:

Tudo que tinha que ser conservado foi guardado num armário do andar de cima: jaquetas e calças que Eric ou Adam poderiam ainda usar, pulôveres, gravatas, três camisas feitas de uma pelúcia axadrezada (cinza-azulado, vermelho-tijolo e ocre-amarelado). Vi que a camisa cinza tinha sido usada

uma única vez, após ter sido passada e, depois, recolocada no cabide para ser vestida de novo. Se enfiasse a cabeça no meio das roupas, eu podia cheirá-lo.⁶

"Eu podia cheirá-lo." Morto, ele ainda está ali no armário, sob a forma do corpo gravado na roupa, num punho puído, num cheiro.

O que é mais surpreendente para mim, em intuições como a de Nina Payne, é que em sociedades como a nossa, isto é, em economias modernas, elas sejam tão raras. Acho que isso ocorre porque, apesar de toda nossa crítica ao "materialismo" da vida moderna, a atenção ao material é precisamente o que está ausente. Rodeados como estamos por uma extraordinária abundância de materiais, seu valor deve ser incessantemente desvalorizado e substituído. Marx, apesar de todas as suas brilhantes intuições sobre o funcionamento do capitalismo, estava equivocado ao se apropriar do conceito de fetichismo da antropologia do século XIX e aplicá-lo às mercadorias. Ele estava certo, naturalmente, ao insistir que a mercadoria é uma forma "mágica" (isto é, mistificada), na qual os processos de trabalho que lhe dão seu valor foram apagados. Mas, em troca, ao aplicar o termo "fetiche" à mercadoria, ele apagou a verdadeira mágica pela qual outras tribos que não a nossa (e quem sabe, talvez até mesmo a nossa) habitam e são habitadas por aquilo que elas tocam e amam. Para dizer de outra forma, amar as coisas é, para nós, como que um constrangimento: as coisas são, afinal, meras coisas. E acumular coisas não significa dar-lhes vida. É porque as coisas *não* são fetichizadas que elas continuam inanimadas.⁷

Numa economia fundamentada na roupa, entretanto, as coisas adquirem vida própria. Quer dizer, as pessoas são pagas não na moeda neutra do dinheiro, mas num material que facilmente adquire significado simbólico e no qual as memórias e as relações sociais são literalmente corporificadas. Numa economia capitalista, numa economia de roupas novas, a vida dos têxteis adquire uma existência fantasmagórica, ganhando importância ou inclusive vindo à consciência apenas em momentos de crise. Mas esses momentos

de crise ocorrem, repetidamente, como elementos vestigiais da vida material. Vladimir Nabokov, por exemplo, em seu último romance, *Somos todos arlequins*, descreve como Vadim, depois da morte da esposa, Íris, sente a necessidade de eliminar aqueles objetos dela com os quais ele não conseguia lidar:

Uma curiosa forma de autopreservação nos leva a nos livrar, instantânea e irrevogavelmente, de tudo aquilo que pertenceu à amada que perdemos. Do contrário, as coisas que ela tocou todo dia e manteve, pelo ato de manipulá-las, no contexto que lhes cabia, começam a se inflar de uma horrível e insana vida própria. Seus vestidos vestem agora seus próprios eus, seus livros folheiam sozinhos as páginas. Sufocamo-nos no círculo opressivo desses monstros que estão deslocados e deformados porque ela não está ali para cuidar deles. Mesmo o mais corajoso dentre nós não consegue sustentar o olhar do espelho dela.

Como livrar-se dessas coisas é todo um outro problema. Não podia afogá-las como se fosse gatinhos; na verdade, eu não poderia nem afogar um gatinho, que dirá a escova ou a bolsa dela. Eu tampouco podia ficar observando um estranho coletá-las, levá-las embora e depois voltar para pegar mais coisas. Assim, simplesmente abandonei o apartamento, dizendo à empregada que se descartasse como pudesse de todos aqueles indesejáveis objetos. Indesejáveis! No momento da partida eles pareciam bastante normais e inofensivos; diria inclusive que pareciam ter sido tomados de surpresa.⁸

Nabokov capta nessa passagem o terror do vestígio material. Para Vadim, a vida desses objetos é inflada, monstruosa, como se eles próprios tivessem usurpado o lugar de sua portadora. Os vestidos “agora vestem seus próprios eus”. Mas no momento mesmo em que Vadim extermina os monstros, eles adquirem uma nova vida: não são apenas “normais e inofensivos”, mas são “tomados de surpresa” – tomados de surpresa, talvez, por sua incapacidade de pegá-los de volta.

Em momentos de crise como esses, essas matérias triviais, a matéria da matéria, parecem desenhar-se como desproporcionalmente grandes. O que temos a ver com as roupas dos mortos? A questão é tratada por Philip Roth em sua autobiografia, *Patrimônio*. Aí ele descreve como, depois que a mãe

morreu, o pai “desapareceu no quarto e começou a esvaziar as gavetas da escrivaninha dela e a separar as roupas do armário. Eu ainda estava à porta da casa, com meu irmão, recebendo as pessoas que tinham vindo para o velório e que tinham nos acompanhado na volta do cemitério”. Roth, perturbado pela recusa do pai em exercer as funções sociais de costume, vai atrás dele no quarto:

A cama já estava cheia de vestidos, casacos, saias e blusas tiradas do armário e meu pai estava agora ocupadíssimo, catando coisas dum canto da última gaveta da escrivaninha de minha mãe e pondo numa sacola de lixo. “Pra que servem essas coisas agora? Não adianta deixá-las penduradas aí. Essas coisas podem ir para instituições de caridade; ainda estão como novas.”

Tal como Vadim, o pai de Roth quer apagar o vestígio, porque o vestígio parece vazio, um lembrete de tudo aquilo que foi perdido. As roupas são apenas e simplesmente elas próprias, com um valor material específico. Para Roth há algo quase heroico nessa rejeição: o pai, ele escreve, “era agora um velho, vivendo sozinho, e as relíquias simbólicas não podiam, de maneira alguma, substituir a companhia real de cinquenta e cinco anos. Parecia-me que não era por medo das coisas dela e do seu poder fantasmagórico que ele queria, sem mais demora, deixar o apartamento livre delas, também a *elas* dar agora um enterro, mas porque ele se recusava a evitar o mais brutal de todos os fatos”.⁹

De forma similar, Laurence Lerner, num poema chamado “Resíduo”, descreve o pai, quando a mãe dele morreu, às voltas com suas roupas:

Minha mãe ao morrer deixou um guarda-roupa
cheio,
Um mundo meio gasto, meio novo:
Roupas de baixo fora de moda; uma fileira de
sapatos,
Solas viradas para cima, olhando para a gente;
teias de anéis,
Impacientes opalas, pulseiras baratas, pérolas;
E, floridos ou alegres, de raiom, algodão, tule,

Uns cem vestidos, à espera.
Deixado com aquele passado de trapos,
Meu pobre e quebrado pai vendeu o lote todo.
O que mais podia fazer?
O dono de brechó deu de ombros, dizendo
“É pegar ou largar, é com você”.
Ele pegou
E perdeu os trocos no hipódromo.
O guarda-roupa vazio ficou olhando para ele por

anos a fio.¹⁰

Num certo e importante sentido, as roupas são a dor que o pai sente. Os vestidos ficam ali pendurados, “à espera”. Eles permanecem, mas apenas como um resíduo que recria “ausência, solidão, morte; coisas que não são”.¹¹ Contudo, mesmo quando elas se foram, transformadas em dinheiro instantaneamente descartável, o guarda-roupa recria a presença fantasmagórica dos vestidos que não estão mais ali. Existe realmente uma estreita conexão entre a mágica das roupas perdidas e o fato de que os fantasmas muitas vezes saem dos armários e dos guarda-roupas para nos estarrecer, nos assombrar, talvez até mesmo para nos consolar.

Mas não há nada de natural nessa separação radical, nesse descarte das roupas, nessa relegação das roupas ao meramente simbólico. E gostaria de me centrar agora nas diferentes formas pela quais as roupas participam das rupturas de nossas vidas, moldando-as. Deixem-me retornar agora às três camisas que Nina Payne conservou depois da morte do marido, separando-as para um possível uso no futuro. As camisas enxadrezadas, escreve ela, “reapareceram dois anos mais tarde”:

Jessy e Emily começaram a vesti-las por cima de suas blusas de gola, botando as pontas para dentro das calças, dobrando o punho das mangas, do jeito que uma mulher veste uma roupa de homem, ampliando, de forma lúdica, a forma de sua diferença. Minhas filhas, utilizando uma ampla variedade de roupas, faziam combinações originais nas quais as camisas do pai viravam um emblema e um signo. Eric estava, naquele ano, trabalhando à noite, num restaurante, após ter se formado no secundário. Seu horário

possibilitava-lhe evitar todo mundo na família a maior parte do tempo, mas nós, geralmente, jantávamos juntos nas noites de domingo.

Certa vez, quando estávamos sentados em volta da mesa, ele disse às garotas que era ridículo vestir camisas que eram grandes demais para elas. Disse que ele próprio planejava vestir as camisas e não queria que elas ficassesem todas já gastas antes de servirem nele. Suas irmãs reagiram de forma indignada. A discussão esquentou. Eu percebia raiva, acusações e uma exasperação que beirava o desespero. Sob circunstâncias normais, eu teria sido chamada para dar uma opinião, mas ninguém teve coragem para pedi-la. O telefone soou. Adam se levantou para lavar seu prato e nós todos nos dispersamos, em busca de alívio.

As camisas continuaram a ser vestidas. Quando foi morar sozinho, Eric levou a camisa cinza com ele. Na próxima vez em que a vi, percebi a fatal mancha rosada certamente adquirida por ter sido colocada junto com alguma roupa vermelha na máquina de lavar. Por um momento, senti como se tudo tivesse perdido sua cor original, se desbotado, se desintegrado. Mas Eric sorriu diante de meu surpreso olhar. "A mesma coisa aconteceu com minhas cuecas, quando eu estava na sexta série, lembra?", disse ele, abrindo a porta do porão para trazer mais madeira.¹²

O título da autobiografia de Philip Roth é, como nos lembramos, *Patrimônio* – um título que adquire uma forte e peculiar ressonância na escrita de Payne. Na história de Roth, as roupas da mãe são descartadas, mas o legado do pai permanece, para ser herdado (e deslocado) pelo filho. Mas Nina Payne conserva as roupas, que se tornam objeto de dor e luta entre filhos e filhas, ou melhor, entre o filho mais velho, Eric, que quer, ele próprio, vestir o patrimônio do pai, e as filhas, Jessy e Emily. O filho mais novo, Adam, é a desconfortável testemunha (ele "se levantou para limpar seu prato"). Mas Eric parece fracassar em sua tentativa para assumir a dor e a força da perda e da persistência: "as camisas continuaram a ser vestidas". E quando sai de casa, levando apenas uma delas com ele, a característica de ter sido vestida, pela qual a presença é transmitida, será transformada na característica de ter sido vestida do já gasto. Eric, que não queria as camisas "todas já gastas antes de servirem nele", colore a camisa cinza que ele leva com "a fatal mancha rosada". "Por um momento, senti como se tudo tivesse

perdido sua cor original, se desbotado, se desintegrado”, descreve Nina Payne. A reação de Eric consiste em reiterar a persistência da perda: a camisa do pai é transformada da mesma maneira que suas próprias cuecas tinham sido anteriormente transformadas. A camisa persiste, ligando pai e filho e, contudo, mudando, à medida que ela é remoldada por seu novo portador.

A própria generificação da roupa e das atitudes para com ela torna-se materialmente marcada pelas relações sociais pelas quais, fora do mercado capitalista (no qual o tecelão e o alfaiate do sexo masculino iam se tornando a norma), as mulheres eram tanto material quanto ideologicamente, associadas com a confecção, o conserto e a limpeza das roupas. É difícil apreender plenamente a densidade e a complexa transformação dessa relação entre as mulheres das diferentes classes e a roupa. Mas durante a maior parte do período inicial da Europa moderna e das Américas, a vida social das mulheres esteve profundamente ligada à vida social da roupa. Na Florença do século XV, por exemplo, as garotas eram recrutadas como empregadas por um período de cinco a dez anos, e seus contratos estipulavam que elas deveriam ganhar roupas e alimentação e, ao término do contrato, um dote matrimonial. Em geral, o dote era pago não em moeda, mas em roupas, incluindo as de cama.¹³

Sem dúvida, os homens também eram pagos em librés, mas quase nunca estavam tão consistentemente envolvidos desde a primeira infância na confecção de roupas. Nos Estados Unidos, ainda se esperava, em pleno século XIX, que uma moça, em geral, tivesse confeccionado doze colchas para seu enxoval antes de ser considerada apta a casar, e a décima terceira era chamada de “colcha nupcial”. Mas se a costura era, para as mulheres, um trabalho compulsório, era também, como argumentou Elaine Showalter, um meio de produzir contramemórias.¹⁴ Uma operária fabril da Nova Inglaterra, ela mesma profissionalmente envolvida na

produção de roupas, registrou a própria vida na colcha que fez. Eis o que ela escreveu no *The Lowell Offering*, em 1845:

Quantas passagens de minha vida parecem estar sintetizadas nesta colcha de retalhos. Aqui estão restos daquela brilhante almofada cor de cobre que enfeitava a poltrona de minha mãe [...] Aqui está um pedaço do primeiro vestido que conheci na vida, cortado no padrão chamado de "mangas de perna de carneiro". Era da minha irmã [...] E aqui está um pedaço do primeiro vestido que tive com cintura de corpete; aqui está um pedaço da primeira roupa que meu irmão mais novo vestiu quando parou de usar vestidinhos longos. Aqui está um retalho do primeiro vestido que comprei com meus próprios esforços! Que sentimento de alegria, de autonomia, de autoconfiança resultou desse esforço!¹⁵

A colcha carrega assim as marcas de estruturas sociais conflitantes: os materiais da vida familiar; os materiais da autonomia e do trabalho assalariado.

E a própria colcha adquire uma vida social própria e complexa. "Annete" (provavelmente Harriet Farley ou Rebecca Thompson), a mulher que a confeccionou, após se tornar uma operária fabril, dá a colcha como presente de casamento à irmã, fazendo-a retornar, assim, da esfera da autonomia, da autoconfiança, para a esfera do casamento. É sob essa colcha que a irmã morre, tendo derramado sobre ela, por causa da tosse, os remédios que tomara, de forma que quando volta para Annete, a colcha está cheia de "manchas escuras".¹⁶ A colcha é feita de retalhos de tecido que carregam os vestígios de sua história e, ao ser usada, ela passa a carregar os vestígios de outras pessoas, da irmã, da morte.

Elaine Hedges observa o quanto era generalizado nos Estados Unidos do século XIX o costume de se transferir roupas entre membros da família, conservando, assim, reunidos, membros de famílias dispersas. Em 1850, Hannah Shaw escreve à irmã, Margareth: "estive procurando algo para enviar-lhe, mas não pude achar nada que pudesse enviar numa carta, a não ser uma sobra de pano de meu vestido novo". Outros restos de roupa são enviados de mãe para filha, de irmã para irmã: "aí vai um retalho do riscado que

Lydia fez para mim"; "um retalho do meu vestido listrado"; "um retalho de minha boina enfeitada com uma fita de xadrez verde"; e "algumas sobras de meus vestidos novos, para fazer uma colcha de retalhos". Hannah escreve a Margareth, dizendo que, após a avó ter morrido, a filha Rebecca "irá agora juntar os retalhos dos vestidos da avó para fazer uma colcha".¹⁷ Uma rede feita de roupas pode seguir as conexões do amor ao longo das fronteiras da ausência, da morte, pois a roupa carrega, além do valor material em si, o corpo ausente, a memória, a genealogia.

Mas é impressionante como, à medida que perde o valor econômico, a roupa tende a perder também seu valor simbólico. Parece existir, por exemplo, uma relação entre a capacidade de vender ou penhorar roupas usadas e a cuidadosa transferência de roupas por meio de testamentos. Os relatos sobre as operações de penhores na Itália e na Inglaterra mostram claramente que, na Renascença, as roupas eram, de longe, o objeto mais comumente penhorado, seguido pelas ferramentas. Já nos anos 1950, no filme *Quanto mais quente melhor*, os músicos desempregados representados por Tony Curtis e Jack Lemmon começam por penhorar o sobretudo, embora estivessem no meio de um rigoroso inverno em Chicago. Ainda vale a pena penhorar sobretudos; eles ainda podem ser trocados pelo dinheiro que torna possível a sobrevivência. Quando o dinheiro assim obtido acaba, Curtis tenta persuadir Lemmon a penhorar o contrabaixo e o saxofone, mas Lemmon protesta, dizendo que esses instrumentos são o meio de vida deles. Primeiro as roupas, depois as ferramentas.

Na verdade, um penhorista só aceitará penhores para os quais haja mercado. Só se pode penhorar roupas se elas valem alguma coisa. Na Inglaterra da Renascença, uma única libré para a anã da corte, Hipólita, a Tártara, custava mais que o mais alto salário de uma cortesã.¹⁸ E quando comprava peças de escritores como Shakespeare, Philip Henslowe pagava, em geral, cerca de seis libras por uma peça, mas chegou a pagar mais de vinte libras por um

único “casaco de veludo preto, com mangas bordadas em prata e ouro”.¹⁹ Um único gibão, comprado para o Conde de Leicester, custou mais que a mansão que Shakespeare comprara em Stratford.²⁰ O valor altíssimo dos têxteis, que durou até o início da manufatura de algodão barato, explica o zelo extraordinário com o qual eles eram listados nos testamentos do início do período moderno.

Sob certo aspecto, e particularmente entre a aristocracia, deixar roupas em testamento constituía uma afirmação do poder de quem dava e da dependência de quem recebia. Esta é a terrível conclusão a ser extraída do testamento do Conde de Dorset, ao legar à esposa as roupas que já lhe pertenciam: “Dou e lego à minha amada esposa toda a vestimenta e anéis e joias que usou no casamento e o anel de rubi que dei a ela”. As roupas do conde, por sua vez, foram divididas entre os servos.²¹

O testamento da esposa de Dorset, Anne Clifford, por outro lado, é bem mais detalhado e comovente, na associação que faz entre roupa e memória: ela deixa para as netas “o resto das duas ricas armaduras que pertenceram ao meu nobre pai, para que fique, para elas e sua posteridade (se elas assim o quiserem), como uma lembrança dele”. E deixa para a “amada filha”, “meu bracelete de continhas perfumadas, esculpido em ouro e esmalte, com cinquenta e sete contas; este bracelete tem mais de cem anos e foi dado por Felipe II, rei da Espanha, para Mary, rainha da Inglaterra, e por ela à minha avó Anne, condessa de Bedford: e também duas pequenas peças que pertenciam a meu pai e minha mãe, esculpidas numa placa de ouro e esmaltadas em azul, e todos aqueles sete ou oito velhos baús e tudo que está dentro deles, sendo que a maior parte das velhas coisas eram da minha amada e abençoada mãe, cujos baús comumente ficam no meu próprio quarto ou no quarto próximo”.²² A transmissão de bens é, nesse caso, uma transmissão de riqueza, de genealogia, de conexões monárquicas, mas também da memória e do amor da mãe pela filha.

E não eram apenas os aristocratas que legavam suas roupas e outras posses com tanto cuidado. Um legado típico de um mestre para seu aprendiz era a doação de roupas. Assim, Augustine Philips, ator e membro dos Cavalheiros do Rei, deixou dinheiro e objetos em herança, em 1605, não apenas para outros membros, como Henry Condell e William Shakespeare, mas também para o ator mirim que tinha sido treinado por ele:

Dou a Samuel Gilborne, meu último aprendiz, a soma de 40 xelins, e minha meia de veludo cinza, e um gibão de tafetá branco, e um terno de tafetá preto, meu casaco roxo, a espada, a adaga e minha viola.²³

As roupas são conservadas; elas permanecem. O que muda são os corpos que as habitam.

Que conclusões podemos extrair desses testamentos que deixam roupas como legados? Em primeiro lugar, as roupas têm vida própria; elas são presenças materiais e, ao mesmo tempo, servem de código para outras presenças materiais e imateriais. Na transferência de roupas, as identidades são transferidas de mãe para filha, do aristocrata para o ator, de mestre para aprendiz. Muitas vezes, essas transferências são representadas, no teatro da Renascença, em cenas em que um servo ou uma serva veste-se como seu mestre, um amante veste as roupas emprestadas de outro amante, uma caveira habita as roupas que sobreviveram a ela. Na peça *Noite de Reis*, de Shakespeare, o irmão é transformado, pela roupa, em irmã, e a irmã em irmão, identificando-se como Cesário/Sebastian. Chegamos mais perto, aqui, do significado mais restrito de “travestismo”, tal como é hoje utilizado para denotar cruzamento de gênero. Mas o que quero enfatizar é o quanto o teatro – e, mais geralmente, a cultura do Renascimento – estava focalizado nas roupas em si.

É apenas num paradigma cartesiano e pós-cartesiano que a vida da matéria é relegada à lata de lixo do “pouco importante” – o mau fetiche que o adulto deixará para trás como uma coisa infantil para buscar a vida da mente. Como se a consciência e a memória

dissessem respeito a mentes e não a coisas. Ou como se o real pudesse residir apenas na pureza das ideias e não na impureza que permeia o material. É sobre essa impureza permeada que Pablo Neruda escreve de maneira tão comovedora em *Paixões e impressões*:

É muito conveniente, em certas horas do dia ou da noite, observar profundamente os objetos em descanso: as rodas que percorreram longas, poeirentas distâncias, carregando grandes cargas vegetais ou animais; os sacos das carvoarias; os barris; os cestos; os cabos e os punhos das ferramentas do carpinteiro. As superfícies usadas, o desgaste que as mãos infligiram às coisas, a atmosfera às vezes trágica e sempre patética desses objetos infundem uma espécie de atração não desprezível pela realidade do mundo. Percebe-se neles a confusa impureza dos seres humanos: a mistura, o uso e o desuso dos materiais, os vestígios do pé e dos dedos, a constância de uma atmosfera humana inundando as coisas de fora e de dentro. Assim seja a poesia que buscamos.²⁴

Uma poesia da superfície vestida e permeada: uma poesia da roupa.

Em *Paisagem para uma boa mulher*, um relato sobre sua infância de classe operária, Carolyn Steedman escreve sobre essas superfícies permeadas de dor e raiva e também de amor. Dor e raiva, porque na rasura do material está corporificada a rasura da vida da mãe e da sua própria vida dos significados da história. As coisas, escreve ela, “continuam um problema”: “Foi com a imagem de um casaco ‘New Look’, o estilo criado por Christian Dior no final dos anos 40, que fiz minha primeira tentativa, em 1950, de compreender e simbolizar o conteúdo do desejo de minha mãe”. Mas o casaco ‘New Look’ era precisamente o que a mãe de Carolyn Steedman não podia se permitir. Seu rosto estava pressionado contra a vitrine de uma loja, através do qual ela via, mas não podia pegar, o que desejava:

Minha mãe sabia o lugar em que nos situávamos em relação a esse mundo de privilégio e posse. Ela tinha me mostrado o lugar bem antes, no despojado quarto de frente no qual o inspetor de saúde dirigiu-se a ela de forma arrogante. Muitas mulheres tinham passado por essa situação,

debruçadas à janela, olhando para fora, os filhos presenciando sua exclusão: "Eu lembro como se fosse ontem", escreveu Samuel Bamford, em 1849, após "uma das visitas de minha mãe à habitação daquela 'senhora elegante'" (a irmã da mãe que tinha subido na vida): ela tirou a boina molhada, os sapatos encharcados, trocou as roupas gotejantes e ficou de pé, o cotovelo apoiado no peitoril da janela, a mão no rosto, os olhos fitando o vazio e as lágrimas escorrendo-lhe pelos dedos.

O que aprendíamos agora, no início dos anos 60, pelas revistas e histórias que ela trazia para casa, era de que maneira os bens daquele mundo podiam ser apropriados: com o corte e o caimento de uma saia, um bom casaco de inverno, com sapatos de couro, com um certo tom de voz; mas, acima de tudo, com roupas, a melhor fronteira entre nós mesmos e um mundo frio.

Como diz Carolyn Steedman, sua mãe queria coisas:

A política e a teoria cultural podem qualificar como trivial o conteúdo dos desejos dela, e o mundo certamente nem sequer tomaria nota deles. É um dos propósitos deste livro fazer com que seu desejo pelas coisas da terra tenha realidade política e validade psicológica.²⁵

As roupas, pois, como memória, mas também como os pontos de apoio de que nos servimos para fugir de um presente insuportável – o presente da infância, por exemplo, quando somos definidos pelo presente de nossos pais. Jennifer White me contou a história de um par de sapatos que os pais compraram para ela ir à escola: práticos, bons, mas que, como diz a expressão popular, ela não usaria nem morta. É difícil dar a importância devida à tortura desses momentos: a raiva, a dor, o desespero. Uma identidade demasiadamente visível está ali, nos nossos pés, nos ridicularizando, nos humilhando. Pois fomos feitos, constituídos, por um outro, vestidos com a libré da dependência abjeta. E é o êxtase da libertação dessa libré que Annete capta tão admiravelmente ao falar das lembranças do "primeiro vestido que comprei com meus próprios esforços". "Um sentimento de alegria", diz ela.

Muitos de nós percebemos esse sentimento mais fortemente pela via de sua negação. Quando Sasha Jansen vai à Paris, em *Bom dia, meia-noite*, de Jean Rhys, ela pensa: "meu vestido me consome. E então este maldito casaco de pele jogado em cima de tudo mais – a

suprema estupidez, a suprema incongruência". E, mais tarde, trabalhando numa loja parisiense de roupas elegantes, ela fantasia que vai comprar o vestido que vai endireitar tudo: "É um vestido preto, com mangas largas, bordadas em cores vivas: verde, vermelho, azul e púrpura. É o meu vestido. Se eu o estivesse vestindo, nunca teria gaguejado nem teria parecido estúpida. Começo a desejar-lo loucamente, furiosamente. Se conseguisse obtê-lo, tudo seria diferente".²⁶ Sasha nunca consegue tê-lo.

Allon White morreu em casa, vestindo um de seus pijamas, exatamente na postura na qual morre Lucas, o protagonista do romance que escrevera muitos anos antes. "Lucas estava deitado sobre o seu lado esquerdo, os joelhos estreitamente cerrados, as mãos enfiadas por entre as coxas, um cobertor puxado até os ombros." Um cobertor: como diz Carolyn Steedman, "a melhor fronteira entre nós e o mundo frio". Mas é difícil, para nós, viver com os mortos, não sabendo o que fazer com as roupas, nas quais ainda se demoram, habitando seus armários e suas cômodas; não sabendo como vesti-los.

Florence Reeve, uma mórmon, morreu em 10 de fevereiro de 1887. Alice Isso escreve: "fui ajudar a prepará-la. No dia 11, arrumamos suas roupas. Trabalhamos o dia todo e depois a pusemos no gelo. No dia 12, de noite, nós a vestimos e a pusemos de volta no gelo".²⁷ O que faremos? Como vestiremos os mortos? Simplesmente não os vestiremos? Ou os vestiremos em suas roupas mais descartáveis? Em suas roupas domingueiras?

Quando o pai de Philip Roth morreu, o irmão, procurando num armário, encontrou "uma caixa rasa, contendo dois talits, o manto judaico da prece, cuidadosamente dobrados. Desses ele não se desfez":

Quando, em casa, o agente funerário nos pediu para escolhermos um terno para ele, eu disse para meu irmão: "Um terno? Ele não está indo para o escritório. Não, nada de terno, não faz sentido". Ele deveria ser enterrado num sudário, eu disse, pensando que era como seus pais tinham sido

enterrados e como os judeus tinham sido tradicionalmente enterrados. Mas assim que disse isso, fiquei achando que um sudário tampouco fazia muito sentido – ele não era um judeu ortodoxo e os filhos simplesmente não eram religiosos – e, além disso, que era pretensiosamente literário ou histericamente hipócrita. Mas como ninguém objetou e como não tive a coragem de dizer “enterrem-no nu”, usamos o sudário de nossos ancestrais para cobrir-lhe o corpo. Então, uma noite, cerca de seis semanas depois, por volta das quatro horas da madrugada, ele apareceu num sudário branco, em forma de capuz, para me censurar: “eu deveria ter sido vestido num terno. Você fez a coisa errada”. Despertei gritando. Tudo o que dava para ver através do sudário era a infelicidade em seu rosto morto. E suas únicas palavras eram uma repreação: eu o tinha vestido para a eternidade com a roupa errada.²⁸

Com a roupa errada. Uma característica necessária da transmissão, se é que ela chega mesmo a acontecer, é que ela pode se perder: a carta não chega, a pessoa errada herda, o legado é uma carga indesejada. As transmissões se perdem. Contudo, mesmo na mais caótica das transmissões, alguma coisa sempre acaba chegando ao seu destino. Nos últimos dois anos, minha mãe e meu pai têm, cada vez mais, pensado e falado sobre as peças de móveis que eles valorizam, sobre o que acontecerá a elas quando morrerem e sobre quem vai querê-las. Quem vai ficar com a escrivaninha da mãe de minha mãe? Quem vai cuidar dela? Quem vai ficar com o retrato de meu pai mexendo no toca-discos com o irmão? No começo, eu achava que eram questões cansativas. Para um bom pós-cartesiano, tudo parecia muito grosseiramente material. Mas, é claro, eu estava errado e eles, certos. Pois a questão é: quem lembrará minha avó? Quem lhe dará um lugar? Que espaço, e de quem, meu pai habitará? Eu sei isso porque não posso relembrar Allon White como uma ideia, mas apenas como os hábitos através dos quais eu o habito, através dos quais ele me habita e me veste. Eu conheço Allon pela via do cheiro de sua jaqueta.

II. O casaco de Marx

1. Fetichizando mercadorias, fetichizando coisas

Marx define o capitalismo como o processo de *universalização* da produção de mercadorias. Ele escreve no prefácio da primeira edição de *O capital* que a forma mercadoria do produto do trabalho ou a forma valor da mercadoria é a forma celular da economia (MARX, 1976, p. 90).¹ A forma celular da economia que ocupa o primeiro capítulo de *O capital* assume a forma de um *casaco*. O casaco surge não como o objeto que é fabricado e vestido, mas como a mercadoria que é trocada. E o que define o casaco como uma mercadoria para Marx é que não podemos vesti-lo e ele não pode nos manter aquecidos. Entretanto, ainda que a mercadoria seja uma abstração fria, ela se alimenta, tal como um vampiro, de trabalho humano. Os sentimentos contraditórios de Marx em *O capital* constituem uma tentativa de captar o caráter contraditório do próprio capitalismo, a sociedade mais abstrata que já existiu; uma sociedade que consome, o tempo todo, corpos humanos concretos. A abstração dessa sociedade é representada pela própria forma mercadoria. Pois a mercadoria torna-se mercadoria não como coisa, mas como valor de troca. Ela atinge sua forma mais pura, na verdade, quando é mais esvaziada de peculiaridade e de coisidade. Como *mercadoria*, o casaco é medido por sua *equivalência*: como vinte metros de linho, dez quilos de chá, quarenta quilos de café, uma saca de trigo, vinte gramas de ouro, meia tonelada de ferro (MARX, 1976, p. 157).

Fetichizar a mercadoria significa fetichizar um valor de troca abstrato – isto é, adorá-la no altar do *Financial Times* ou do *The Wall Street Jornal*, que determinam a quantidade de copos de papel com que se pode comprar um livro acadêmico, a quantidade de livros acadêmicos com que se pode comprar um liquidificador, a quantidade de liquidificadores com que se pode comprar um carro. Em *O capital*, o casaco de Marx aparece apenas para logo desaparecer de novo, porque a natureza do capitalismo consiste em produzir um casaco não como uma particularidade material, mas como um valor suprassensível (MARX, 1976, p. 165). A tarefa d'*O capital* de Marx consiste em seguir as pistas desse valor, ao longo de todos os seus desvios, até o trabalho humano que, devidamente expropriado, produz capital (v. SCARRY, 1985). Isso leva Marx, teoricamente, à teoria do valor-trabalho e à análise da mais-valia. Leva-o, politicamente, às fábricas, às condições de trabalho, à moradia, à comida e à roupa daqueles que produzem uma riqueza que lhes é expropriada.

O casaco – a mercadoria com a qual Marx começa *O capital* – tem apenas a mais tênue das relações com o casaco que o próprio Marx vestia a caminho do Museu Britânico em busca de material para escrever *O capital*. O casaco que Marx vestia entrava e saía da casa de penhores. Tinha usos bem específicos: conservar Marx aquecido no inverno; identificá-lo como um cidadão decente que pudesse ser admitido no salão de leitura do Museu Britânico. Mas o casaco, *qualquer* casaco, visto como valor de troca, é esvaziado de toda função útil. Sua existência física é, como diz Marx, fantasmagórica:

Se abstraímos o valor de uso da mercadoria, abstraímos também os componentes e formas corpóreas que fazem dela valor de uso... Todas as suas qualidades sensoriais se extinguem (MARX, 1976, p. 128).

Embora a mercadoria assuma a forma de uma coisa física, “a forma mercadoria não tem absolutamente nenhuma conexão com a natureza física da mercadoria e com as relações materiais que daí surgem” (MARX, 1976, p. 165). Fetichizar as mercadorias significa,

em uma das ironias menos compreendidas de Marx, reverter toda a história do fetichismo.² Pois significa fetichizar o invisível, o imaterial, o suprassensível. O fetichismo da mercadoria estabelece a *ímaterialidade* como a característica definidora do capitalismo.

Assim, para Marx, o *fetichismo* não é o problema; o problema é o fetichismo das *mercadorias*. Por que, então, o conceito de “fetichismo” continua a ser usado de forma primariamente negativa, invocando-se, com frequência, de forma explícita, o uso que Marx fez do termo? Essa conotação negativa deve-se ao ato de exploração que, antes de mais nada, criou o termo. Como brilhantemente argumentou William Pietz, o fetiche tem sua origem nas relações comerciais dos portugueses na África ocidental nos séculos XVI e XVII (PIETZ, 1985, 1987). Pietz argumenta que o “fetiche” como conceito foi criado para demonizar o apego supostamente arbitrário dos africanos ocidentais aos objetos materiais. O sujeito europeu foi constituído, via *denegação* do objeto, em oposição a um fetichismo demonizado.

É profundamente paradoxal que críticas ideológicas da modernidade europeia, de resto amplamente antagônicas, partilhem o pressuposto de que essa modernidade é caracterizada por um materialismo absoluto. A força dessa denúncia depende do pressuposto de um lugar que teria existido antes da queda no materialismo, uma sociedade onde as pessoas eram espiritualmente puras e incontaminadas pelos objetos à sua volta.³ Mas opor o materialismo da vida moderna a um passado não-materialista não é apenas errado; isso, na verdade, *inverte* a relação do capitalismo com modos alternativos e anteriores de produção. Como afirma Marcel Mauss em *O dom*, seu importante livro sobre a troca pré-capitalista, os objetos, nessas trocas, podem ser “seres personificados que falam e participam do contrato. Eles afirmam seu desejo de serem doados”. As coisas-como-presente não são “coisas indiferentes”; elas têm “um nome, uma personalidade, um passado” (MAUSS, 1967, p. 55).⁴ A oposição radicalmente desmaterializada

entre o “indivíduo” e suas “posses” (entre sujeito e objeto) é uma das oposições ideológicas centrais das sociedades capitalistas. Como observa Igor Kopytoff, “essa polaridade conceitual entre pessoas individualizadas e coisas mercantilizadas é recente e, culturalmente falando, excepcional” (KOPYTOFF, 1986, p. 64).

Um dos aspectos dessa polaridade desmaterializante é o desenvolvimento do conceito de “fetiche”. O *fetisso* assinala, como mostra Pietz, não tanto a antiga desconfiança relativamente a fabricações falsas (em oposição às hóstias e imagens fabricadas mas “verdadeiras” da Igreja Católica), quanto uma desconfiança não apenas frente à própria corporificação material, mas também frente à “sujeição do corpo humano à influência de certos objetos materiais significantes que, embora separados do corpo, funcionam, em alguns momentos, como seus órgãos controladores” (PIETZ, 1985, p. 10).

O *fetisso* representa, assim, “uma subversão do ideal do eu autonomamente determinado” (PIETZ, 1987, p. 23). Além disso, o fetiche (em contraste com o ídolo que se sustenta por si próprio) foi, desde o começo, associado com *objetos levados no corpo* – bolsinhas de couro, por exemplo, contendo passagens do *Corão*, penduradas em volta do pescoço (PIETZ, 1987, p. 37). O conceito de “fetiche” foi desenvolvido para, literalmente, demonizar o poder de objetos “alienígenas” que eram carregados no corpo (por via da associação do feitiço com a arte da feitiçaria europeia). E ele emergiu no momento em que o sujeito europeu subjugava e escravizava outros sujeitos e, simultaneamente, proclamava sua própria independência relativamente aos objetos materiais.

Essa denegação do objeto tem sido frequentemente interpretada como mero estratagema. Nessa visão, os empreendedores europeus proclamavam seu desapego relativamente aos objetos enquanto, ao mesmo tempo, de forma “fetichista”, os colecionavam. Mas essa constante repetição do “fetichismo” como categoria depreciativa reitera o problema em vez de eliminá-lo. Pois os empresários

europeus, ao menos após os primeiros estágios comerciais, não fetichizavam objetos; pelo contrário, eles estavam interessados em objetos apenas na medida em que estes pudessem ser transformados em mercadorias e trocados para obtenção de lucro no mercado.

Como termo de insulto econômico, o conceito de fetiche definia aqueles com os quais os europeus comerciavam, na África e nas Américas, como povos que adoravam “bugigangas” (“meros” fetiches) e, ao mesmo tempo, coisas “valiosas” (isto é, ouro e prata). Isso significava que eles podiam ser enganados (isto é, aquilo que os europeus consideravam sem valor – contas, por exemplo – poderia ser trocado por objetos valiosos). Mas também implicava uma nova definição do que significava ser europeu: ou seja, um sujeito livre da fixação em objetos, um sujeito que, tendo reconhecido o verdadeiro valor (isto é, de mercado) do objeto-como-mercadoria, se fixava, em vez disso, nos valores transcendentais que transformavam o ouro em navio, os navios em armas, as armas em tabaco, o tabaco em açúcar, o açúcar em ouro, e tudo isso num lucro que podia ser contabilizado. O que era demonizado no conceito de fetiche era a possibilidade de que a história, a memória e o desejo pudessem ser materializados em objetos que são tocados e amados e carregados no corpo.

Um subproduto dessa demonização era o impossível projeto do sujeito transcendental, um sujeito constituído por nenhum lugar, por nenhum objeto – por nada levado no corpo. “A palavra fetiche”, escreveu John Atkins em 1937, “é usada com um duplo significado entre os negros: ela se aplica, por um lado, às vestes e aos ornamentos e, por outro, a algo que se reverencia como uma divindade” (PIETZ, 1988, p. 110). O sujeito europeu, por outro lado, “sabia o valor das coisas” – isto é, ele repudiava qualquer investimento que não fosse um investimento financeiro em objetos.

As roupas podiam ser “moda” (bens removíveis e descartáveis), mas se tornavam cada vez menos capazes de servirem de

modeladoras, de servirem de materializações da memória, de serem usadas como objetos que atuavam sobre o corpo de quem as vestia, transformando-o. Ao atribuir a noção de fetiche à mercadoria, Marx ridicularizou uma sociedade que pensava que tinha ultrapassado a “mera” adoração de objetos, supostamente característica das religiões primitivas.

Para Marx, o fetichismo da mercadoria era uma regressão relativamente ao materialismo (embora distorcido) que fetichizava o objeto. O problema para Marx era, pois, não o fetichismo como tal, mas, em vez disso, uma *forma* específica de fetichismo, que tomava como seu objeto não o objeto animado do amor e do trabalho humano, mas o não-objeto esvaziado que era meio de troca. No lugar do casaco havia um valor transcendental que apagava tanto o ato de fazer o casaco quanto o ato de vesti-lo. *O capital* representava a tentativa de Marx de devolver o casaco ao seu proprietário.

2. O casaco de Marx

1852 foi mais um ano catastrófico para o lar de Marx.⁵ Nos primeiros meses do ano, numa tentativa para explicar os fracassos das revoluções de 1848 e o triunfo da reação, Marx estava escrevendo *O 18 de brumário*. Doente, teve que ficar de cama quase todo o mês de janeiro, escrevendo com a maior das dificuldades. Mas tinha que continuar escrevendo, pois, juntamente com as doações de Engels e com aquilo que ele podia penhorar, essa atividade era a fonte de renda de um lar constituído de quatro crianças e três adultos. Na verdade, o problema não era apenas que Marx era obrigado a escrever; ele era obrigado a escrever *matérias jornalísticas*. Em junho de 1850, Marx conseguira um passe de entrada para a sala de leitura do Museu Britânico, podendo, assim, começar a pesquisa que serviria de base para *O capital*. Mas para financiar essa pesquisa ele precisava escrever por dinheiro.⁶ Além disso, de qualquer forma, durante a doença, não conseguia mais ir ao Museu. Quando se recuperou, queria passar pelo menos algum tempo na biblioteca, mas não podia.

A situação financeira se tornara tão desesperadora que Marx tinha não apenas perdido o crédito com o açougueiro e o verdureiro, mas também fora obrigado a penhorar o sobretudo.⁷ No dia 27 de fevereiro, escreve a Engels: “Há uma semana cheguei à bela situação em que não posso sair por causa dos casacos que tive que penhorar” (MARX, 1983a, p. 50). Sem o sobretudo, ele não podia ir ao Museu Britânico (DRAPER, 1985, p. 61). Não acho que haja uma resposta simples para a razão pela qual ele não podia ir. Sem dúvida, não era aconselhável que um homem doente enfrentasse o inverno inglês sem um sobretudo. Mas os fatores sociais e ideológicos eram,

provavelmente, tão importantes quanto o frio. O salão de leitura do Museu Britânico não deixava entrar *qualquer um* que simplesmente chegasse vindo da rua, e um homem sem sobretudo, mesmo que tivesse um passe de entrada, era simplesmente qualquer um. Sem seu sobretudo, Marx não estava, numa expressão cuja força é difícil de apreender, “vestido em condições de ser visto”.

Na verdade, o sobretudo de Marx estava destinado a entrar e a sair da casa de penhores durante o período inteiro dos anos 1850 e o início dos anos 1860. E seu sobretudo determinava diretamente que tipo de trabalho ele podia fazer ou não. Se o sobretudo estivesse na casa de penhores durante o inverno, ele não podia ir ao Museu Britânico. Se não pudesse ir ao Museu Britânico, não podia fazer a pesquisa para *O capital*. As roupas que Marx vestia moldavam, assim, o que ele escrevia. Há, aqui, um nível de determinação material vulgar que é difícil até mesmo de pensar, embora as considerações materiais vulgares fossem precisamente aquilo sobre o qual Marx estava pensando: todo o primeiro capítulo de *O capital* segue os rastros das migrações de um casaco, visto como mercadoria, no interior do mercado capitalista. Naturalmente, se tivesse penhorado o casaco, Marx simplesmente precisava parar suas pesquisas e voltar para o jornalismo. Suas pesquisas não traziam dinheiro algum; sua atividade jornalística, um pouco. Era apenas graças à sua atividade jornalística (e ao apoio de Engels e outros amigos) que ele conseguia o dinheiro não apenas para comer e pagar o aluguel, mas também para resgatar o casaco da casa de penhores, e era apenas em posse do casaco que ele estava em condições de voltar ao Museu Britânico.

Mas havia outra conexão direta entre a casa de penhores e os materiais utilizados por Marx para escrever. Mesmo o jornalismo, e particularmente o jornalismo que Marx praticava, exigia materiais: jornais, livros, caneta e tinta, papel. Em setembro do mesmo ano, ele não pôde escrever os artigos para o *New York Daily Times* porque não tinha dinheiro para comprar os jornais que precisava ler

para escrevê-los. Em outubro, Marx contava que fora obrigado a penhorar “um casaco da época de Liverpool para poder comprar papel para escrever” (MARX, 1983a, p. 21; DRAPER, 1985, p. 64-65).⁸

Uma ideia de quão precária era a vida econômica de Marx durante esse período é sugerida pelo relatório de um espião prussiano, provavelmente datado do outono de 1852:

Marx vive num dos piores – portanto, num dos mais baratos – quartéis de Londres. Ele ocupa dois quartos. O que dá para a rua é a sala de estar; o dormitório está na parte dos fundos. Não há em todo o apartamento uma única mobília que esteja limpa e inteira. Tudo está quebrado e em pedaços, com meio palmo de poeira cobrindo tudo. E há uma grande e antiga mesa coberta com oleado e nela estão seus manuscritos, livros e jornais, assim como brinquedos infantis e trapos e retalhos da cesta de costura de sua esposa, diversas xícaras com as bordas quebradas, facas, garfos, lamparinas, um tinteiro, cachimbos holandeses, cinzas de tabaco – numa palavra, tudo desarrumado e tudo na mesma mesa. Um dono de brechó se sentiria envergonhado até mesmo de simplesmente dar de graça a alguém uma coleção tão notável de quinquilharias e bugigangas (MCLELLAN, 1981, p. 35).

Um dono de brechó poderia ter se sentido envergonhado, mas os Marx não podiam se dar a esse luxo. Seus móveis quebrados, suas panelas e frigideiras, seus talheres, suas próprias roupas, tinham um valor de troca. E eles sabiam exatamente qual era esse valor, uma vez que cada uma das peças de seus pertences tinha feito o trajeto de ida e volta entre sua casa e a casa de penhores.

Tudo o que a família tinha herdado dos Von Westphalen, a aristocrática família de Jenny, fora transformado em dinheiro vivo. Em 1850, Jenny penhorou a prataria da família. Como lembra Henry Hyndman, as tentativas do próprio Marx para penhorar mais objetos de prata tinham sido um desastre:

Certa vez, o próprio Marx, em estado de grande necessidade, saiu para penhorar alguns objetos de prata. Ele não estava particularmente bem vestido e seu domínio do inglês não era tão bom como se tornou mais tarde. Infelizmente, os utensílios de prata, como se descobriu, portavam o timbre da família do Duque de Argyll, os Campbells, com cuja casa a senhora Marx

estava diretamente ligada. Marx chegou ao Banco dos Três Globos⁹ e apresentou suas colheres e garfos. Noite de sábado, judeu estrangeiro, roupa desarrumada, cabelo e barba grosseiramente penteados, bela prata, timbre nobre – uma transação, de fato, bastante suspeita. Assim pensou o penhorista a quem Marx se dirigiu. Ele, portanto, deteve Marx, com base em algum pretexto, enquanto chamava a polícia. O policial teve a mesma opinião que o penhorista, levando o pobre Marx para a delegacia de polícia. Ali, outra vez, as aparências estavam fortemente contra ele. Assim Marx experimentou a desagradável hospitalidade de uma cela policial, enquanto sua ansiosa família lamentava seu desaparecimento (MCLELLAN, 1981, p. 149).

Trata-se de uma história contada pela senhora Marx muito mais tarde, e ela pode ter condensado muitas atribulações em uma única e vívida história. Mas qualquer que seja a verdade literal da história, ela dá uma boa ideia da vida contraditória dos Marx nos anos 1850, definida agora não por suas conexões aristocráticas e de classe média na Alemanha, mas por suas pobres vestes, sua condição de estrangeiro e, no caso de Marx, por ser judeu.

Em *O 18 de brumário*, Marx analisou o poder e a instabilidade das roupas. Na verdade, o texto fica suspenso entre dois diferentes relatos da apropriação de roupas. O primeiro relato é o inverso quase exato da própria situação de Marx. Isto é, seu próprio projeto estava o tempo todo ameaçado pela dispersão de suas roupas e a penhora de seu sobretudo, com a constante diminuição de sua autoridade até mesmo para entrar no Museu Britânico. Mas *O 18 de brumário* começa com as tentativas de outros para adotar as vestes autorizadas do passado de forma a criar autoridade no presente. Se é verdade que “a tradição de todas as gerações mortas pesa como um pesadelo sobre o cérebro dos vivos”, foi apenas pela via do despertar dos mortos que as revoluções anteriores se legitimaram a si próprias. A Revolução tinha, antes, surgido em “nomes” e “vestes” emprestados: Lutero pôs a “máscara” de São Paulo; a Revolução de 1789 a 1814 se “vestiu”, sucessivamente, como a República Romana e como o Império Romano; Danton, Robespierre, Napoleão “cumpriram a missão de seu tempo em vestes romanas” (MARX,

Other documents randomly have
different content

and now an irresistible memory brought back the pathos of her loss. She wept a little and Adam comforted her, and as she looked through her tears at him she felt suddenly very grateful, and it seemed to her that perhaps Peter had sent this man to her to help her. Suddenly the thanks which had been mounting up in her heart overflowed, and as she finished sewing she put her arms round his neck and kissed him.

The days of these years were strange days, the strangest of Anna's life, and in after years they seemed only a few days, only a short, strange period of heavenly comfort. For the time came when she had Adam no more. He fell ill and died.

"Mr Adam's dead," said all the neighbours, and they felt very sad. "Mr Adam is dead," said the owner's wife. "Now you'll see how foolish it is to have a man without a passport. What will the police say? You'll have to put his dead body in a field for men to find, and then it will be said we murdered him."

"Grandpa dead," said all the children and moped.

But Anna felt very troubled. What was she to do with him, a man without a name, without a family, without a village? A man who had over five hundred roubles in his Bible! Poor Anna! Had she but had a little cunning she might have put by those five hundred roubles to be a little fortune for herself. Grandfather had died very suddenly or he would have told her to do so. Anna was simple enough to go and tell the police her story, and an official came, looked at the man, and took away the Bible, saying he would have it examined. In the Bible lay the precious notes! Then Anna bought white robes and took off Adam's rags, and washed his body, and laid him upon some clean boards, and bought a cheap coffin, and hired a man to dig a grave, and she went and buried him, and put a little Ikon on his breast, and held a lighted candle over his tomb, and sang the thrice-holy hymn, "Holy, holy, holy," and went home. Adam was no more; they were poor; the official never returned with the Bible; no one asked about the missing passport. But what the greedy official had not guessed, and what Adam had never divulged, was that in his rags, in one of

his many deep pockets, was secreted another sum of money, a thousand roubles. This Anna found, and was wiser than before, having learnt from experience. To-day she keeps a little cookshop and is prosperous, and the peasants say that she, better than any of the wives of the village, knows how to make good soup.

Such was the story the tramp told me. He liked telling it, and now, as I have repeated it, I find the same personality in the friend of the woman and in my acquaintance. Surely Adam did not really die. Adam never really dies.

One other thing he said to me that remains; there are two Adams—the Adam before he tasted the fruit and the Adam after he had tasted. Most Russians retain their Eden happiness, but whenever one of them tastes of the Tree of Knowledge his old happiness is cursed; the time has come for him to leave Eden and seek the new happiness. Adam was the first *modern* man. The tramps have found the second Eden.

CHAPTER XXIX

THE BAPTIST CHAPEL

I HAVE continually come across Protestants in Russia. They are undoubtedly increasing in numbers very rapidly. Several times when I was out in the mountains I came across proselytising Baptists and Molokans. The Molokan is a sect of Protestant exclusively Russian, I think. They differ from orthodox peasants by their ethics. They hold it a sin to smoke or to drink, and they do not recognise the Ikons. Even in Lisitchansk there had been a Baptist family, and in Moscow I had found Lutherans.

M. Stolypin's ukase marked the decease of Pan-Slavism, that policy summarised in the words—one Tsar, one Tongue, one Church. It was comparatively little noticed, this Emancipation Bill of Russia, but it will probably prove a more important concession to the forces of Democracy than any other fruit of the Revolutionary struggle. It began a new era: historians in the future will take it as a starting-point in the history of Russian freedom. Meanwhile, despite rumours to the contrary, Russia as a whole is as peaceful as Bedfordshire. The Revolutionary storm has passed away; the new issues of life and death germinate in silence. The flushed red fruit burst out, the seeds were scattered. To-day the seeds gather strength and grow and put forth shoots, and even the ordinary observer is aware of the beginning of a crop whose nature is sufficiently enigmatical. On another day there will be another harvest. And if Elizabethan Puritans meant ultimately the Whitehall gallows, one may ask

apprehensively for the significance of the Puritanism that is springing into existence in the reign of Nicholas II.

I was talking to the pastor one evening shortly after I came.

"We increase, brother," said he to me, "we increase. Three years ago there were only 120 of us and now we are 300; in three more years we shall be half a thousand, not less."

"But is it not dangerous?" I said. "Surely you come into conflict with the authorities."

"Not much now. Three of us were hanged two years ago. And often meetings are forbidden. The last Governor forbade our meetings altogether; that was ten years ago. Many of us suffered through that; some are in prison now and some died in prison. But we held our meetings despite the ukase of the Governor. We used to gather together at a friend's house, and then after tea we would have our few hymns and a prayer or two. These meetings were generally very happy, the common bond of danger made us closer than brothers."

"And you?" I asked. "Were you ever arrested?"

"Yes, with four others one night; two of them died in prison, they were old men and it was hard on them. I served five years' penal servitude. That was for holding a meeting against the order."

The minister was silent as if recalling old memories, and then suddenly he went on as if brushing aside his thoughts. "But things are quieter now. In all Russia there are twenty thousand Baptists alone, besides many thousand other Protestants, and we are added to in numbers every year. In Rostof a little congregation has become three thousand since the Duma came in. And now dotted all over the country we have little missions among the peasants; it's the peasants who're coming to us, and nobody else has been able to teach them. Every year new missions start. Next month I make my little country tour, when the harvesters are in the fields, and I go to five new places—five places to which the Gospel has come this year."

On the very first Sunday morning comes my host to warn me not to be late for service. I prepared to go to chapel seriously; it was long since I had been in any place of worship other than a temple of the Orthodox Church.

Half a mile distant I found the building, the little defiant, heterodox place so brave in its denial and protest. Here was no church, not even a chapel, just a plain wooden building. This black, gaunt building, less beautiful and less ornamented than a house. God dwells in those jewelled, perfumed caskets of the Orthodox Church; He dwells here also. How well and how daringly the paradox had been asserted! And they called it a meeting, not a service, and it was held upstairs and not down; and instead of standing all through one sat all through, and there were no crosses and no ornaments and no collections, and the women sat on one side while the men sat on the other.

The room was large. Wooden forms ranged on each side, there was a narrow passage down the middle, and at the head of it stood the preacher's platform, slightly elevated from the people. The whole looked somewhat like a chapel schoolroom.

The congregation was in its way quite a grand one. Not that it was by any means numerous; the little place was full, one couldn't say more than that. But there wasn't a woman dressed in anything finer than printed cotton, and the minister was the only man who wore a collar. Something in the people called out one's reverence. Each woman had a cotton shawl for head-dress, and as the women's side filled one looked along a vista of shawled heads, and when now and then one of them turned to look at a stranger one saw the broad-browed, pale face of a peasant woman.

They were all peasant folk, or working men or artisans, and very simple and earnest. One knew much of them when one heard the words of their elected pastor. Ivan Savelev, when he came in, walked directly to his place and knelt, and then after a few minutes' silence closed his prayer by a few words spoken on behalf of the congregation—gentle, simple words, such as a mother might put into

the mouth of her child. He is a tall, douce man, the minister, of a Scottish type of countenance. His calm face and eyes suggest an infinite reserve of wisdom, and his gentle, musical voice tells of a mind and will in harmony. Presently he read from the Bible, and then gave out a hymn, and afterwards spoke from a text, first to the women, then to the men, and then to both collectively, and then gave out another hymn. What struck me was that he did each thing as if it were worth while, so that the numbers of the hymns sounded beautifully.

The people sang with a will and kept in tune. The pastor, after giving out the number, stepped over to the harmonium and played a tune. He is choir-master as well as preacher, and teaches his people new tunes from two books of his own—*Hymns, Ancient and Modern*, and an old copy of *Moody and Sankey*; priceless treasures, one would say, though the printed English words remain inscrutable. We went off to the tune of "See the conquering hero comes," the Russian words seeming very irrelevant. When the tune was in full swing one really felt oneself back in England—old memories crowded to my mind. Just before the sermon there was another hymn, and this to the tune of "Oh, God, our help in ages past;" but a presto motif, and a quaint alteration in the phrasing of the tune, reminded one of peals of church bells. They sang it as if the lines ran:

"Oh, God, our help in ages past our
Hope for years to come.
Our Shelter from the stormy blast and
Our Eternal home."

The pastor's sermon was direct; to him the issue was clear. Not alone those who say "*Gospody, Gospody*," but those who do the will of my Father shall enter into the Kingdom. He counselled them to lead earnest, sober lives, and to bring up their families in the truth. Everyone listened in resolute stillness. One felt their God in the midst of them—the God of the Puritans.

I found my thoughts straying back to England, and I wondered if I saw before me a picture of what the early Independents or early Methodists were like. I was accustomed to chapels in London where each person belongs to our advanced civilisation, and where the preacher hands more than the simple bread of life. Here each man was of the crude, rough material out of which civilisations are made. Here was a passion for simplicity; everything was elemental, original. There were strange, new silences to be divined below the voices and the sounds, strange barenesses and nakednesses underneath the scanty nature of the service. For a moment one shut one's eyes to the room, and opened other eyes to another scene—to the stable and the manger and the straw. Yes, here were the beginnings of things.

After service I walked home with the pastor. "You will become a political force," I said. "Who knows?" he replied. "I hope not, but we increase in numbers. Everyone added to us is one added to the forces of truth and purity."

Some pilgrims passed us. "There they go," he said, "hundred of miles to pray to God in an ancient monastery. God is there, He is not here, so they say. They go to pray, and they waste their money and their time, and it all ends in vodka drinking. God grant they may become less and less."

The pilgrims retreated, staff in hand, hooded and with great bundles on their backs. Slowly, as it were, reluctantly, they moved away, and to me they seemed the living figure of the past, and this fresh, strong man beside me was the new.

"You are laying the foundation of a Russian democracy," I went on. "In England or America you would see a democracy three hundred years ahead of this. Have you heard of the London slums, or of Chicago? Are you not afraid of the responsibility?"

He smiled. "Three hundred years is a long time, brother. We teach the truth. If your people have gone wrong it was because they turned away, they took wrong turnings. It is God's will that we preach and spread the truth."

Ivan Savelev carried himself with the air of one who had uttered an unquestionable truism. His truths were his own, and for him indisputable. I left him and went to meditate on the secret life I had discovered.

It moves silently and unseen, like running water under snow, and on countless hillsides and valleys and plains the spring movement has begun. One day Russia will awake and find the season new. Then there will come another autumn and another harvest, and the good seed will be found to have multiplied thirtyfold, sixtyfold, and some an hundredfold.



DEVDORAK GLACIER, GORGE OF DARIEL

CHAPTER XXX

THE WOMAN WHO SAW GOD

ONE day, when I was visiting a village on the steppes, I came upon a strange comedy very typical of Russian life. I went in to a bootmaker to get one of my boots sewn up, and I overheard the following conversation.

"Marya Petrovna has seen the Anti-Christ," says the cobbler's wife.

"No," says Jeremy, her husband, "it is God who has looked on her. God has been very pleased with Masha."

"Yes," rejoins his wife, "she seems very holy, but I don't like it. Last Sunday at church she knelt so long that everyone thought she had fallen asleep. When the priest opened the door of the church she went in and knelt down on the stones before the blessed Ikon. All through the service she kneeled, and all through the Communion, and though she had bought her loaf and the priest called her she did not go up to the altar, but simply went on kneeling. Then, when the bells rang and we all went out, she still remained kneeling. And she didn't cross herself. The priest himself had to come and lift her out of the church so that he could lock up. I think she's under a curse. She has done some dreadful sin—has talked with wood spirits, perhaps."

"The Squire's son came on the Devil's hoof marks in the forest last week, and saw a man with eight dead foxes shortly afterwards."

The cobbler's wife held up her hands with horror.

Katusha, a young woman from a neighbouring izba, has come in.

"You speak of Marya Petrovna," says she. "We saw her last night, Tanya, Lida and I and a lot of us looking through the window. She was kneeling on her knees and praying to the samovar and calling it God. The priest went in and tried to talk with her, and he tried to raise her, but it was difficult, so he picked up the samovar instead and hid it away. Then poor Masha stood up, and we saw her look at the big black pot that has the cabbage soup in it, and she crossed herself as if it were an Ikon. Two days, they say, she hasn't eaten, and Peter, her husband, has had to get his meals himself. She won't do anything in the house, and directly she sees something new she goes down on her knees to it. The priest has been reasoning with her, and she says she sees God everywhere. God is everywhere, that is true, but Masha says He's in the pots and pans and in the stove, and she won't sit on a chair because she says it's all God. You should have seen her last night, she looked a holy saint, and her eyes were full of light."

"Lord save us!" exclaimed the cobbler's wife.

"Permit me to go on. Her eyes were full of light, and she lifted up her hands to the roof, and sang strange music, so that we all felt terrified, and the priest wept. When we saw the priest weeping we didn't know what to think, and presently he and Peter came and told us to go home, and that Marya Petrovna had had a vision—God had been so good to her."

The cobbler looked very solemnly at her for some minutes, and then turned his gaze upon his wife. "I think," said he, "that it may be that this is the second coming of Christ."

"Idiot!" exclaimed his wife. "How could Masha be Christ?"

"I don't mean Masha," he replied, "but perhaps she sees Him coming. He may be getting nearer and nearer every moment, and Masha may see the glory brighter and brighter. Masha always was our most religious."

At this point the grocer's wife, in a red petticoat and a jacket and a shawl, rushed in, and exclaimed:

"Just think, friends, Marya Petrovna is dead! I am absolutely the first person to give the news, I had it from the priest just as he left the house. He watched with her all night—but pardon me, I must be going."

With that she rushed out to be the first to give the news to the rest of the village.

The cobbler and his wife exclaimed together, "Bozhe moi! Oh, Lord!" And Katusha slipped out after the grocer's wife, intending evidently to have her share in the glory of gossip. The cobbler threw aside his last, and went out as he was, in his apron and without his hat, and his wife went with him. They swelled the little crowd that was already collected outside Masha's dwelling.

It was indeed as the grocer's wife had indicated. Marya Petrovna had died. Of what she had died everyone could say something. Some peasants ascribed it to the Devil and some to God. The majority held that God had taken her to heaven. The priest's explanation was that the woman's life had been very acceptable to God, and that He had blessed her with a vision of His glory. The vision had been a promise; it had perhaps shown her her glorious place in heaven. The vision of God had entered her eyes, so that she could not put it aside and look at the ordinary things of life. She could not see a samovar—she saw God. She couldn't make tea with the samovar; that would have been sacrilege. She could not eat soup, she couldn't sit down, she couldn't lie down, she couldn't touch anything. To do these things was sacrilege. So she died. She died from utter exhaustion and from starvation. No doubt God had taken this means to bring her from the world.

Such was the story that the priest communicated to his superiors and to St Petersburg, hoping that it might perhaps be thought fit to honour the mortal memory of this new Mary whom the Lord had honoured. No canonisation, however, followed, though to the inhabitants of the village of Celo the woman remains a saint and a wonder, and the moujiks cross themselves as they pass the cottage where she used to live.

CHAPTER XXXI

ALI PASHA

THE Persian nation, which numbers seven or eight millions of dwellers on its own soil, has many thousands scattered over the rich valleys of the Caucasus. In Tiflis, in Baku, Batum, Kutais, the Persian, clad in vermillion or crimson or slate-blue, is a familiar figure in the streets. Their wares, their inlaid guns and swords and belts, their rugs and cloaks, are the glory of all the bazaars of Trans-Caucasia. One's eye rests with pleasure on their leisurely movements, their gentle forms and open, courteous gait; and they give an atmosphere of peace and serenity to streets where otherwise the knives of hillmen, and the sullen accoutrements of Cossacks, would continually impress one with the notion of impending storm.

Ali Pasha, or, as his friends familiarly call him, Ali Khan, is one of this gentle, harassed nation, a native of Ararat, having been brought up within the shadow of that awful mountain upon which, it is said, the Ark first grounded.

I had my first talk with him one evening shortly after I came to the mill. It was a Saturday night, and the pastor's family were preparing for the Sabbath by holding a prayer-meeting round the samovar. The other neighbours were skulking round the window listening to the hymn-singing, so we were left to ourselves.

It was in the shade of evening. He was having his tea at his ease—crimson tea, coloured by infusion of cranberry syrup. I was sitting near by, writing a letter to England. He looked over with some

interest, and presently came and stood over me, regarding my fountain pen and English calligraphy with a mild curiosity. I gave him the pen to examine, he handled it carefully, and, having eyed it over with naïve amazement, returned it in silence. He volunteered to show me Persian writing, and presently brought forth from his dwelling two volumes of prayers written in what was evidently Persian copper-plate, and by his own hand. Each word, though symmetrical in itself, looked like a pen-and-ink sketch of a wood on fire in a wind. Yet it was very beautiful and reminiscent of nothing so much as of an old Bible copied before the days of printing.

Ali Khan had purple beard and hair—his head looks as if it had been soaked in black-currant juice. His face is smoky, his eyes grey, benignant. He wears a slate-blue cloak, golden stockings, and loose slippers; he is slender, and stands some five feet ten above the ground. His finger nails and the palms of his hands are carmined.

He had never met an Englishman before, and eyed me somewhat incredulously when I said I came from London. "The English are a wonderful people," he remarked. "Their ships call at all the ports of the world, the armies of the great Queen are more countless than the stars of heaven." I explained that the Queen was dead, and that we had a King now, but the Persian's interests seemed to be little in foreign affairs, and he was all eager to tell me of his prayers and fasts. No, he was not a Babi, but a pure Mahomedan. There were sects of Mahomedans, just as many as there were Christian sects. His church was up on the hill, the one with the crescent moons on the spires. Soon a big fast would commence, and he must eat no food during seventeen hours each day.

I ventured to pronounce the words "Omar Khayyám." He smiled, but did not seem surprised that I had heard of him. "Our Omar." Yes, he read Omar. "And do your people read Omar much?" I asked. "It is in vain," he replied; "my people are very wretched, few can read, and few care to. It is noble to be on horseback fighting with the Russians, or against the Russians. No; boys used to go to school, but now they run wild, for there is such disorder."

A sort of sweet melancholy came over his face, and I asked him how he came to be an exile from his country. "It is not a bad country to be exiled from," he began. "It would have been in vain if I had remained there. Ali Mamedof wrote to me to come here, that there were many of my countrymen here, and there were plenty who wanted coats. So I came by the train to Tiflis, and then in a wagon through the mountain passes." He told me how he was taught in a little Persian school in Ararat, that when he was twelve years old he had left school and taken a hand in his father's workshop and helped to weave Persian rugs. I pictured the large open doorway of the booth, the two at work squatting on carpet stools before the high bamboo frame on which the thing of wonder was being wrought, the peacock in it, the half-finished peacock perhaps, with gigantic tail, coming into being among living crimsons and lambent blues, brilliant scarlets and lurid yellows.

His father had been taken off by typhus before the youngster had experience enough to be able to carry on the business by himself; the mother had died long since, so Ali was left an orphan. He got work from a tailor, and sat in a little room with him, and worked all day with assiduity not less than that of the sweated journeyman of England. But things mended, and Ali Khan got orders of his own, and bought his own Singer sewing-machine and his own cloth and black sheepskin, and then in a little wooden room of his own squatted on his own carpet, and lived in independence many a happy year.

Then the Russians had come. They built their railway even right alongside the sacred mountain, and connected Ararat with Tiflis and Batum and Baku, and, indeed, with all the North. Rugs and swords went to Tiflis by train instead of by camel, and ready-made trousers and cast-off clothes came back in exchange. Then with the ready-made trousers came the Russian trader, and the almost ubiquitous German commercial traveller. Russians and Caucasians came in, and Russian officials and Cossacks, Russian police and passports. Ali's trade grew bad. His Russian customers were hard to please, the prospect of war and massacre was what all the natives talked of, and many of his friends and customers had been called away to fight at

Tabriz and Teheran. Ali Khan had looked despairingly at the future. Then Ali Mamedof had written, and he had taken his advice.

He came and settled up in this territory, indubitably Russian, though on the mountains, and found to his surprise some thousands of his countrymen there. "Would you not rather be in Persia?" I asked. "Oh, no," he rejoined. "There is no security there, and there is no money there. Ours is a poor country, and is full of enemies. Here is much custom. I shall grow rich, and perhaps afterwards, when things are quieter, I shall return to Ararat, to spend my old age there."

"And the Shah?" I asked. "Oh, they've caught him," he replied. "He'll come and live in the Caucasus also. It is much better for him."

At this point he began to put his samovar up. It was nearing the daily prayer time. He went leisurely into his dwelling again and shut the windows, and passed into his inner room, where a square carpet lay.

Presently I heard the faint sound of his voice. I pictured him, as he was no doubt, kneeling on his carpet, praying in the words of his hand-written volumes to the one God—praying for the time of peace for Persia, and for all the world, and at the same time resigned and gentle before the Eternal Will.

So my acquaintance began with Ali Pasha. I think he was a noble man, and by far the most refined and courteous of the dwellers at the mill. I might almost add, though it would sound paradoxical, he was the most Christian. Nowadays surely all men are Christian, even Mahomedans, Buddhists and Confucians. It is only the name that they lack, the same religion is in all of them.

There was a woman near by who worked at a brewery and worked very hard, although she drank too much. Alimka and Fatima were her children, and they were so starved that they would rob the chickens of the waste food thrown in the yard. I noticed that Ali lent the woman money and helped her with the children. And when a Punch and Judy show came into the yard Ali subscribed more

generously than anyone else so that the children might have a treat. And when I took little Jason under my care Ali backed me up. He even tried to rescue another bird and pass it on to me.

But he was very punctilious in the performance of the services of his own religion. Special praying men came in to pray for him at different times during the summer, and their loud keening sounded in my ears long after I had gone to bed. Then when the Feast of Ramazan came he lived the life of a hermit.

CHAPTER XXXII

THE SORROWING MAN

A WOMAN in Vladikavkaz, being told she could not live long, grew so much in love with the idea of death that she ordered her coffin in advance, and lay in it in her bedroom and had a mock funeral, just to see what it felt like. That was an incident rather typical of the life of the *intelligentsia* of the place. There are many nerveless, sad, despairing people there, people with no apparent means of happiness, people of morbid imagination and a will to be unhappy. All around them Nature has outdone herself with seductive charm; the sun flashes on the mountains, the myriad flowers smile in the valleys, the happy peasantry flood the town with jovial, laughing faces, but all in vain. "The fact is," as I said to Ivan Savilief, "Adam was only the first modern man; the peasants are still living in their Edens. All your modern Adam and Eves have got to get saved somehow." The Baptist, who, it must be remembered, was still a peasant, and by no means one of the educated classes, was very happy. And his notion was that the sad people needed to believe; they needed faith. They got as near to happiness as it was possible for them. They got as far as feet could carry them, but for the last gulf they needed wings.

Here is a story of a Russian man, one who failed to accomplish his happiness.

A certain man had great possessions and great happiness. He had inherited broad lands and gold; he was young and strong and able to enjoy riches; and he had friends and the good opinion of the world.

The cup of his happiness was broad and deep and brimming. Behold what happened to him; there came a time when he achieved the summit of earthly bliss, and then suddenly he lost all and became a man of sorrow.

He was a good man. He had kept the laws of God and of man; no one could reproach him. His mind was young and fresh and open to the influences of beauty. His heart and mind were in communion. God looked upon him and smiled, and then suddenly there came a time when, as it were, God turned away His face.

This is the story of the change. The man's life, with its wealth and its adornment, its pillars and its towers, its sumptuous chambers and domes of pleasure was as a precious palace just completed. Within the hall the glories of his youth lay, the crowns and the laurels, the shields and the swords. They were cast there, and upon all there was erected a throne. And then the most beautiful maiden his world could give was seated upon the throne. The palace as perfection throbbed—dared to exist. The young man realised for a minute the dizzy heights of happiness.

But on his marriage eve he fell.

It had been a saying of his boyhood that the condition of happiness is that one follow unfalteringly one's highest hope. It had always seemed to him that Hope must go on before, that however happy one became there would always be the prospect of further happiness, that one never could catch up hope. And now, behold, he stood *at one* with his ideal, and he felt that earth had no more to give.

On his marriage eve he communed with his heart, and having given thanks to God, as was his wont, he fell into a trance. For a space time ceased to exist for him, whilst his soul was borne away from him to unknown powers. When he awoke he was changed. The trouble and doubt that excess of joy had brought him had given way to a sort of exaltation. His light blue eyes were gentle, as if they had looked long upon the soft plumage of wings, and there was a strange radiance within them. It was the light of inspiration, the