

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, INOVAÇÃO E DESENVOLVIMENTO TECNOLÓGICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS, CULTURA E REGIONALIDADE

TIAGO VINÍCIUS CIDADE

**PETRÓLEO, PRATAS E PUTAS: RELAÇÕES DE PODER EM
A NOIVA ESCURA, DE LAURA RESTREPO**

CAXIAS DO SUL

2012

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, INOVAÇÃO E DESENVOLVIMENTO TECNOLÓGICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS, CULTURA E REGIONALIDADE

TIAGO VINÍCIUS CIDADE

**PETRÓLEO, PRATAS E PUTAS: RELAÇÕES DE PODER EM
A NOIVA ESCURA, DE LAURA RESTREPO**

Dissertação apresentada à Universidade de
Caxias do Sul para a obtenção do título de
Mestre em Letras, Cultura e regionalidade.

Orientador: Dra. Cecil Jeanine Albert Zinani

CAXIAS DO SUL

2012

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS - BICE - Processamento Técnico

C568p Cidade, Tiago Vinicius
Petróleo, pratas e putas : relações de poder em *A noiva escura*,
de Laura Restrepo / Tiago Vinicius Cidade. - 2012.
96 f. : il ; 30 cm

Apresenta bibliografia.

Orientador: Prof^ª. Dr^ª. Cecil Jeanine Albert Zinani

Dissertação (Mestrado) μ Universidade de Caxias do Sul,
Programa de Pós-Graduação do Mestrado em Letras, Cultura e
regionalidade, 2012.

1. Literatura colombiana μ História e crítica. 2. Mulher. 3. *A noiva escura (obra literária)*. 4. Restrepo, Laura - Crítica e interpretação. 5. Literatura latino-americana - História e crítica. I. Título.

CDU 2.ed.: 821.134.2(861)-31.09

Índice para o catálogo sistemático:

- | | |
|---|----------------------|
| 1. Literatura colombiana μ História e crítica | 821.134.2(861)-31.09 |
| 2. Mulher | 396 |
| 3. <i>A noiva escura (obra literária)</i> | 821.134.2(861)-31 |
| 4. Restrepo, Laura - Crítica e interpretação | 821.134.2(861)-31.09 |
| 5. Literatura latino-americana - História e crítica | 82(7/8=134).09 |

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Ana Guimarães Pereira μ CRB 10/1460

**Petróleo, pratas e putas: relações de poder em
A Noiva Escura, de Laura Restrepo**

Tiago Vinícius Cidade

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Letras, Cultura e Regionalidade da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Letras, Cultura e Regionalidade, Área de Concentração: Estudos de Identidade, Cultura e Regionalidade. Linha de Pesquisa: Literatura, Cultura e Regionalidade.

Caxias do Sul, 17 de agosto de 2012.

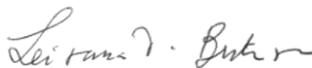
Banca Examinadora:



Dra. Cecil Jeanine Albert Zinani
Universidade de Caxias do Sul



Dra. Cinara Ferreira Pavani
Universidade Federal do Rio Grande do Sul



Dra. Lisana Teresinha Bertussi
Universidade de Caxias do Sul



Dra. Salete Rosa Pezzi dos Santos
Universidade de Caxias do Sul

Agradeço àqueles que, de uma forma ou outra, fizeram parte desta incrível jornada. Em especial, a minha querida orientadora Cecil, que acreditou em meu potencial desde o início e guiou-me para a realização deste projeto e a minha família e amigos pelo apoio incondicional.

RESUMO

Da Grécia antiga até os dias de hoje, o sexo feminino carrega um fardo de submissão perante o sexo masculino, que parte das diferenças biológicas e chega à esfera sociocultural. Durante séculos, a mulher permaneceu silenciada, aceitando a condição de dominação imposta, principalmente, pela diferença de seu corpo em relação ao do homem. Entretanto, aos poucos, o sexo feminino passa a lutar em prol de seus direitos igualitários, atingindo, até certo ponto, direitos semelhantes àqueles desfrutados pelos homens. Mesmo assim, a dificuldade em igualar os direitos entre ambos ainda se apresenta latente em nossa sociedade. Este trabalho analisa, por meio da perspectiva dos Estudos Culturais de Gênero, elementos significativos de representação feminina e sua sexualidade, representados em *A noiva escura*, de Laura Restrepo, a fim de discutir a subversão ou não do discurso patriarcal por meio do exercício da sexualidade da mulher. Assim, defende-se a hipótese de que a mulher, ao optar pela atividade da prostituição como meio de subsistência, bem como para o próprio prazer, coloca-se distante dos domínios do poder masculino. Cabe ressaltar que, por estimular uma divisão de gêneros, a sociedade representada na narrativa privilegia os valores alicerçados em uma base patriarcal, restando ao feminino mover-se em função de sua sexualidade. Nesse sentido, a desconstrução da oposição homem/mulher e as demais oposições associadas a esta no universo narrado acontecem por meio da sexualidade feminina, representada pela personagem principal – Sayonara, a prostituta.

Palavras-chave: Gênero; Poder; Sexualidade.

ABSTRACT

From ancient Greece up to nowadays, the female gender carries a burden of submission before the male gender, which begins with the biological differences and goes up to the sociocultural sphere. For centuries, women remained silenced, withstanding the condition of domination imposed to them, mainly because the differences of their body compared to men. However, little by little, the female gender starts to fight for their social equality, accomplishing, up to a certain point, similar rights of those of men. Even so, the difficulty to equal the rights between both genders is still veiled in our society. This work analyses, from the perspective of Cultural Studies of Gender, significant elements of female representation and their sexuality, represented in "A noiva escura", by Laura Restrepo, with the intention of discussing the subversion or not of the patriarchal speech by means of women's sexuality use. Then, the hypothesis defended is of the women, choosing prostitution as a mean of survival, as well as pleasure itself, puts themselves away from male dominance. It's also needed to emphasize, by stimulating the division of genders, society represented in narrative holds high the values based on patriarchal ways, remains to female move on their sexuality. In this way, the deconstruction of the opposition man/woman and the other oppositions associated with one, in the narrated universe happens by female sexuality, represented by the main character – Sayonara, the prostitute.

Key-words: Gender; Power; Sexuality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A MULHER NO OCIDENTE	13
1.1 Do silêncio à palavra.....	13
1.2 O feminismo e a crítica feminista.....	18
1.3 A escrita feminina e cânone literário.....	22
1.4 A mulher escritora na América Latina.....	27
1.5 A fortuna crítica de Laura Restrepo.....	27
2 REPRESENTAÇÃO DE GÊNERO E IDENTIDADE EM A NOIVA ESCURA	32
2.1 O território selvagem.....	32
2.2 O amor de aluguel.....	38
2.3 Vou ser puta: a construção da identidade em <i>A noiva escura</i>	42
3 RELAÇÕES DE PODER E SEXUALIDADE	57
3.1 O poder e seu exercício.....	57
3.2 O dispositivo da sexualidade.....	60
3.3 Repressão e poder em <i>A noiva escura</i>	65
3.3.1 <i>O puxador de carrinho</i>	72
3.3.3 <i>O oriundo de Popayán</i>	77
3.3.3 <i>Aonde tanta guerra pode empurrar</i>	80
3.3.4 <i>Assim, tal como ela é: puta</i>	82
3.3.5 <i>A noiva escura</i>	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERÊNCIAS	94

INTRODUÇÃO

Em 1929, a escritora e ensaísta inglesa Virgínia Woolf (1882-1941) publica *A room of one's own*¹, em que aborda o modo como as circunstâncias socioculturais da época atuam sobre o trabalho da mulher escritora, principalmente no que se refere a sua intelectualidade. Em 1949, a francesa Simone de Beauvoir (1908-1986) propaga suas ideias acerca da situação da mulher na sociedade em *Le deuxième sexe*², em que encara a relação entre os sexos, qual seja, a mulher sempre como subalterna e o homem sempre como senhor. Segundo a autora, o tema não trazia nada de inovador. De fato, discussões a respeito do papel social exercido pela mulher perpassam a história da humanidade. Da Grécia antiga aos dias de hoje, o sexo feminino sempre carregou um fardo construído no decorrer do pensamento de cada época: um fardo de submissão perante o sexo masculino, que parte das diferenças biológicas entre os corpos e atinge a esfera sociocultural da sociedade.

Durante séculos, a mulher permaneceu silenciada, aceitando a condição de dominação imposta, principalmente, pela diferença de seu corpo em relação ao do homem. Beauvoir (1980) afirma que a divisão dos sexos é um dado biológico e que o casal é uma unidade fundamental cujas metades encontram-se presas uma a outra. Dessa forma, nenhum corte com base no sexo é possível na sociedade; a mulher é considerada o Outro dentro de uma totalidade na qual, dois termos são necessários um ao outro. Segundo ela, os dois sexos nunca partilharam o mundo em igualdade de condições.

Pierre Bourdieu (2002) afirma que o mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizante. Esse programa social de percepção, segundo ele, aplica-se a todas as coisas do mundo e, antes de tudo, ao próprio corpo, em sua realidade biológica. Dessa forma, é ele quem constrói a diferença entre os sexos biológicos, conformando-a aos princípios de uma visão mítica do mundo, enraizada na relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres, ela mesma inscrita, como a divisão do trabalho, na realidade da ordem social.

Do início do século XX até os anos de 1960, a sociologia fez abundantes descobertas relacionadas ao corpo. Entretanto, de acordo com David Le Breton (2007), foi no final dos anos 60 que ocorreu a crise de legitimidade das modalidades físicas da relação do homem com os *outros* e com o mundo, que se ampliou consideravelmente com o surgimento do

¹Um quarto todo seu. (N.T.).

²O segundo sexo. (N.T.).

feminismo, dando atenção ao corpo lá onde ele se separa dos outros e do mundo. Para o autor, era preciso torná-lo não um lugar da exclusão, mas o da inclusão, não sendo mais o que interrompe, mas o conector que o une aos outros.

Corroborando as ideias propostas pela sociologia, a crítica feminista não aceita a atribuição de inferioridade biológica literal, uma vez que essa diferença tem sido usada como pretexto para ‘justificar’ o poder total de um sexo sobre o outro. E estudo da biocrítica feminista é importante, pois as ideias a respeito do corpo são fundamentais para que se compreenda como as mulheres conceptualizam sua situação na sociedade, não podendo existir aí qualquer expressão do corpo que não seja mediada por estruturas linguísticas, sociais e literárias.

Com o surgimento da crítica feminista, a partir da década de 1970, a diferença entre os sexos também fomentou discussões na seara da literatura. Elaine Showalter (1994), uma das pioneiras no cerne da crítica feminista, ressalta que a literatura feita por mulheres vaga pelo “território selvagem”, o qual seria exclusivamente de domínio masculino, uma vez que a produção intelectual da mulher é quase inexistente na história da literatura ocidental, ora por incorporação à obra de um homem, ora pelas condições de ordem patriarcal, impostas pela sociedade.

Aos poucos, as mulheres começaram a ocupar um lugar, mesmo que tímido, nos compêndios literários. Mas a muralha que separa a escrita feminina da masculina encontra-se praticamente intacta; algumas rachaduras demonstram os esforços de estudiosos e pesquisadores em incluir cada vez mais nomes femininos na história da literatura, possibilitando a visão de fatos históricos a partir de outra margem, desconsiderados pela historiografia oficial. Por meio da escrita de ficção, pretende-se valorizar a participação das mulheres na constituição de uma nova história e o impacto dos grandes acontecimentos sobre o dia a dia das personagens femininas nas obras.

Partindo desses pressupostos, o tema proposto para esta dissertação diz respeito à escrita feminina produzida na América Latina, que tem como objetivo tornar audível a voz da mulher escritora por meio do exercício da sexualidade feminina na literatura, como meio de subversão do discurso hegemônico patriarcal. Ora, se uma das facetas do exercício do poder encontra-se no corpo, subentende-se que é através dele que esse mesmo poder pode ser desmantelado. *A noiva escura*, de Laura Restrepo, foi escolhida porque apresentou compatibilidade com a linha de pesquisa a ser estudada e pela narração apresentar material abundante acerca dos aspectos que serão abordados, referentes ao tema proposto.

A noiva escura é um romance escrito em forma de investigação jornalística que, por meio do depoimento de vários personagens, conta a saga de uma menina que se torna prostituta em uma extinta zona de prostituição chamada *La Catunga*, na cidade de *Tora*, em um lugar esquecido em meio à selva colombiana. Apresenta a saga mítica de uma mulher, que, por meio de sua sexualidade, se torna a prostituta mais cobiçada do local. Todas as semanas, os trabalhadores dos campos de petróleo da Tropical Oil deixam seus afazeres e rumam em caravana ao bairro das mulheres, em busca do amor de aluguel. *La Catunga*, para eles, é um paraíso em meio às terras devastadas pela fome. Um território marcado à brasa em que tem cabimento o que, fora dali, é execrável, no qual a vida se mostra pelo avesso e o amor se bate com os mandamentos de Deus. Segundo a narradora, a cidade de *Tora* era conhecida pelo mundo afora como a cidade dos três pê: petróleo, pratas e putas. “Quatro pê, na verdade, se considerarmos que também era o Paraíso em meio a terras assoladas pela fome. Os amos e as senhoras desse império? Os petroleiros e as prostitutas?”. *Senhoras desse império* (grifo meu)? A resposta: sim.

Com base no enredo ficcional da obra, problematiza-se o seguinte: o exercício da sexualidade feminina, na figura da personagem Sayonara, possibilita que a mulher subverta o discurso patriarcal instituído na ordem social? Para tentar responder a essa questão, foram elaboradas algumas hipóteses: 1) A identidade da prostituta é construída com base em um discurso patriarcal de ordem dominante, na qual, a mulher deve ser submissa ao homem; 2) Na atividade da prostituição, ao fazer intervir o dinheiro, o homem associa a busca do prazer ao exercício do poder sobre o corpo feminino, reduzindo-o ao estado de objeto; 3) A mulher que escolhe a atividade da prostituição como meio para sua subsistência, bem como para o prazer próprio, coloca-se distante dos domínios do poder.

O objetivo geral desta pesquisa é examinar, por meio da perspectiva dos estudos de gênero, elementos significativos de representação da sexualidade feminina, encontrados em *A noiva escura*, de Laura Restrepo, a fim de discutir a subversão ou não do discurso patriarcal através da sexualidade feminina. Também examinar questões teóricas de crítica feminista relacionadas à linguagem, à leitura, ao cânone literário; discutir aspectos da dominação masculina; investigar aspectos sobre a formação da identidade do sujeito feminino; analisar aspectos ligados à prostituição como modalidade de subversão do discurso patriarcal; discutir a representação do corpo como território de poder, na obra *A noiva escura*, de Laura Restrepo.

Nessa perspectiva, assoma a relevância da análise da obra literária de Laura Restrepo, na medida em que ela oportuniza ao receptor criar uma consciência criativa, abrindo assim, uma nova possibilidade de percepção do mundo. Dessa forma, é possível pensar que

narrativas que tratam da representação da sexualidade feminina poderão favorecer a problematização de vivências da mulher, desestabilizando mecanismos de poder e colocando em pauta a hierarquização de gêneros, cujas relações se estabelecem não apenas a partir da noção de diferença, mas também da noção de inferioridade, marcadamente, feminina.

Este estudo será realizado por meio de pesquisa bibliográfica, referente à identidade de gênero e diferença, literatura de autoria feminina e contexto pós-colonial, corpo, sexualidade e relações de poder, a fim de analisar o discurso à luz dos aportes teóricos feministas, presente na obra ficcional *A noiva escura*. A partir deste estudo, pretende-se, mostrar que, apesar do sexo feminino estar historicamente submetido ao discurso hegemônico tradicional de ordem masculina, ela pode deixar de ser objeto em uma relação dominada pelo homem e se tornar sujeito. Trata-se de tentar romper com os discursos sacralizados pela tradição, nos quais a mulher ocupa, à sua revelia, um lugar secundário em relação ao lugar ocupado pelo homem, marcado pela marginalidade, pela submissão, pela resignação. Tais discursos não só interferem no cotidiano feminino, mas também acabam por fundamentar os cânones que regem o saber sobre a literatura. Assim, a crítica feminista trabalha no sentido de desconstruir a oposição homem/mulher e as demais oposições associadas a esta.

1. A MULHER NO OCIDENTE

Este capítulo apresenta uma breve contextualização sobre a história das mulheres no ocidente. Esta imersão histórico-social se faz importante para que se possam compreender os motivos que levaram as mulheres a lutar em prol de seus direitos em várias searas da sociedade, principalmente da literatura. A primeira parte explana a representação social feminina, partindo-se da Antiguidade Clássica até o século XIX; a segunda parte aponta o início dos movimentos feministas e a luta pelo sufrágio feminino, em países como a França e Estados Unidos, até o surgimento da Teoria Crítica Feminista. A quarta parte acentua o lugar da mulher escritora na literatura latino-americana para, por fim, na quinta e última parte deste capítulo, delimitar a obra de uma escritora nesse vasto universo: Laura Restrepo.

1.1 Do silêncio à palavra

O desenvolvimento da história das mulheres no ocidente é acompanhado, à margem, pelo movimento das mulheres em direção à emancipação e à liberação. Michele Perrot (2007) explica que a história das mulheres partiu do corpo e dos papéis desempenhados na vida privada para chegar a uma história das mulheres no espaço público da cidade, da política, da guerra, da criação; se tornou uma história do gênero, que insiste nas relações entre os sexos, integrando assim, a masculinidade, e alargando suas perspectivas espaciais, religiosas e culturais.

Perrot (2007) define a história como a sequência dos fatos, das mudanças, das acumulações que tecem o devir das sociedades, compreendendo também o relato que se faz de tudo isso. As mulheres ficaram muito tempo fora desse relato, como se estivessem fora do tempo e, por conseguinte, fora do acontecimento. Isso porque, segundo a autora, as mulheres estavam confinadas as suas casas, sendo menos vistas no espaço público, que por muito tempo, era o único que merecia interesse e relato. Em muitas sociedades, a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazia parte da ordem social.

De acordo com Perrot (2007), o silêncio mais profundo era o do relato. O relato da história constituído pelos primeiros historiados gregos e romanos dizia respeito ao espaço público, relegando assim, a participação das mulheres na historiografia, dita oficial. O espaço

público estaria destinado aos homens “ilustres” ou então “homens públicos”, nunca às mulheres. De fato, as discussões a respeito da invisibilidade feminina têm como marco inicial a Antiguidade Clássica, na Grécia e Roma, e perpassam toda a história ocidental. Discussões que serão abordadas nos próximos parágrafos.

Aristóteles (1995) já apontava a dicotomia existente entre homens e mulheres na Grécia antiga. Segundo ele, entre as espécies animais, machos e fêmeas, há sempre um ser que ordena e um ser que obedece. Como o macho é mais perfeito e governa, a fêmea o obedece. Lei que, para o autor, se aplica a todos os homens, uma vez que o homem é, naturalmente, mais destinado a mandar que a mulher, assim como os mais velhos devem ter autoridade sobre os mais jovens. Declara ainda que a mulher é mulher em virtude de uma deficiência e que deve viver fechada em sua casa, subordinada ao marido.

Fustel de Coulanges (2004) explica que a família antiga se formou por meio da superioridade da força do marido sobre a mulher e do pai sobre os filhos, em que o pai é o primeiro junto ao lar. Ressalta ainda que o direito greco-romano sempre viu a figura feminina como menor. O autor revela que, como a mulher não tem um lar que lhe pertença, não possui autoridade na casa. Dessa forma, nunca manda, não é livre e nem senhora de si própria. O autor compara a família antiga a uma pequena sociedade, com seu chefe e seu governo, em que o pai não é somente o homem forte protegendo os seus, mas é, também, o herdeiro do lar, o continuador dos avós.

Simone de Beauvoir (1980) conta que em Atenas, a mulher vivia confinada em seus aposentos, limitada a uma disciplina prevista por uma lei vigente, na qual é dependente do poder de um tutor: pai, marido e na falta destes, do estado. De fato, a autora explica que eles são os seus senhores e a utilizam como uma mercadoria, entendendo-se o poder de tutor, sobre a pessoa e os bens. Já em Esparta, onde prevalecia um regime comunitário, a mulher se via tratada quase em pé de igualdade com o homem. Segundo ela, a esposa não era confinada ao lar do marido; ele só era autorizado a lhe fazer visitas noturnas furtivas.

Salvo algumas exceções, como o caso de Esparta, a mulher grega é reduzida a uma semiescravidão; era desprovida de direitos políticos ou jurídicos, completamente excluída da cidadania. Embora não lhe reconhecessem nenhum direito, ela ocupava um lugar importante dentro do lar, gozando de certa autonomia. Beauvoir (1980) explicita que apesar de votada à obediência, podia desobedecer, podia atormentar o marido com cenas, lágrimas, tagarelices, injúrias; o casamento destinado a escravizar a mulher era também uma cadeia para o marido.

Se as leis gregas reconhecem algumas garantias às mulheres, em Roma elas passam a existência na incapacidade e na servidão. A mulher é escravizada ao patrimônio e ao grupo

familiar. Beauvoir (1980) explica que, como na Grécia, elas são submetidas à autoridade de um tutor, a fim de que não tenham direito à herança familiar. Além disso, a mulher está excluída dos negócios públicos e dos ofícios destinados aos homens.

Apesar de encontrar-se legalmente mais escravizada do que a mulher grega, a romana está mais integrada na sociedade. Preside ao trabalho dos escravos, orienta a educação dos filhos e compartilha o trabalho e as preocupações do esposo. Acima de tudo, é considerada co-proprietária de seus bens. A autora ressalta que a condição feminina não prosseguiu de maneira contínua, uma vez que o direito romano sofreu influência da ideologia cristã.

No início do cristianismo, as mulheres, quando submetidas à Igreja, eram consideradas honradas, mas uma vez que o casamento passou a ser encarado como uma instituição que exige fidelidade recíproca, a esposa deveria ser totalmente subordinada ao marido. De acordo com Beauvoir (1980), o direito canônico só admitia como regime matrimonial o *status* que torna a mulher incapaz e impotente; além da proibição dos ofícios viris, estão relegadas a depor nos tribunais, não se dando valor algum a seu testemunho.

Segundo a autora, durante a Idade Média, a mulher acha-se na absoluta dependência do pai e do marido. O que caracteriza o direito feudal é a confusão entre soberania e propriedade, o que explica que a mulher se encontre, ora rebaixada, ora elevada pelo regime. A princípio, ela é desprovida de todos os direitos privados porque não tem nenhuma capacidade política. Até o século XI a ordem baseia-se na força, na propriedade e no poder bélico. Ela é, portanto, escrava da propriedade e do senhor dessa propriedade, protegida por um marido que lhe é imposto.

No século XVI se codificam as leis que se perpetuam durante todo o Antigo Regime; nessa época, os costumes feudais já desapareceram e nada protege a mulher contra as pretensões dos homens que a querem manter presa ao lar doméstico, um século em que as mulheres ainda são pouco instruídas. Segundo Perrot (2007), o saber seria contrário a feminilidade; como é sagrado, o saber era o apanágio de Deus e do homem (macho), seu representante sobre a terra. A autora ressalta que as religiões do Livro (judaísmo, cristianismo, islamismo) confiam a Escritura e sua interpretação aos homens.

Beauvoir (1980) conta que Ana de Bretanha (1477-1514) atraiu muitas mulheres para a corte onde antes só se viam homens, a fim de formar um cortejo de damas de honra. Mas ao invés de preocupar-se com a cultura de tais damas, a rainha estava interessada em alfabetizá-las. De fato, conforme a autora, entre as mulheres que mais tarde se destacariam pela influência intelectual e por seus escritos, a maioria seria constituída de grandes damas.

Entre os séculos XVI e XVIII aumentam as práticas educativas. Mas elas tendem a seguir o passo da diferenciação social entre homens e mulheres. Martine Sonnet (1991) afirma que, enquanto a cultura clássica abre oportunidades de belas carreiras aos filhos das elites, as mulheres, tanto da burguesia quanto do povo, confinadas ao universo doméstico, adquirem os saberes com a mãe, que mantém e salvaguarda as casas cristãs.

No século XVII, Lutero é quem primeiro demonstra preocupação com a educação feminina, no que diz respeito a ler, escrever e contar. Interessado em propagar a doutrina protestante, ele advoga que é importante que homens e mulheres saibam ler, para que possam interpretar os ensinamentos da Bíblia e reportar-se de modo direto a Deus. Entretanto, segundo Sonnet (1991), ao mesmo tempo em que faz apologia à educação de ambos os sexos, Lutero fecha o espaço do saber tolerado às mulheres, uma vez que a Reforma valorizava um modelo familiar patriarcal que subjugava a esposa.

De acordo com Perrot (2007), a Reforma protestante, ao fazer da leitura da Bíblia um ato e uma obrigação do indivíduo – homem ou mulher –, contribuiu no desenvolvimento da instrução feminina, o que repercutiu durante séculos sobre a condição das mulheres, seu acesso ao trabalho e à profissão, as relações entre os sexos e até mesmo sobre as formas do feminismo contemporâneo.

Ainda no século XVII, as mulheres passam a agir em prol da educação. Segundo a autora, a marquesa de Rambouillet fez de seu famoso “salão azul” um lugar de apoio aos costumes e à linguagem para as mulheres que reivindicavam a escrita e o bem falar. Também porque, a Igreja da Contra-Reforma, consciente da influência feminina, investe em sua educação, multiplicando escolas e ateliês.

As decisões tomadas no Concílio de Trento (1545-1563) advogam a instrução dos fiéis na doutrina correta, desde a infância. Na transição do século XVI para o XVII, enquanto a Igreja prossegue a experiência de ensino destinado a rapazes e moças, uma nova onda de iniciativas, destinadas ao ensino feminino, toma forma. De acordo com Sonnet (1991), os reformadores católicos veem na mulher uma forma de reconquista religiosa e moral da sociedade no seu conjunto, uma vez que em cada uma está adormecida uma futura mãe e uma educadora em potencial.

Rousseau (1992) reforça o pensamento dos reformadores católicos quanto à vocação feminina à maternidade. A mulher está fadada à procriação, pois esse é o encargo que a natureza lhe delegou. Homens e mulheres teriam de se situar na ordem social, de acordo com seu destino natural. A natureza, para o autor, é percebida como um princípio normativo no

qual cada sexo tem sua especificidade e seu lugar. Mas seu discurso de ordem dominante ultrapassa a questão da maternidade.

O filósofo ressalta que, desde o início da vida, a educação das meninas deve voltar-se para o aprendizado dos cuidados em relação às necessidades e desejos dos homens, ou seja, toda a educação das mulheres há de ser relativa ao homem; cabe a elas educá-los jovens, cuidar deles grandes, tornando sua vida (deles) mais agradável. Perrot (2007, p. 93) afirma que era preciso instruí-las apenas para torná-las úteis, tecendo a coroa das virtudes femininas: “Formá-las para seus papéis futuros de mulher, de dona-de-casa, de esposa e mãe. Inculcar-lhes bons hábitos de economia e de higiene, os valores morais de pudor, obediência, polidez, renúncia, sacrifício”.

No século XVIII, a liberdade e a independência da mulher aumentam ainda mais. Os costumes continuam severos: a jovem recebe apenas uma educação sumária; é casada ou encerrada em um convento sem que a consultem. A burguesia, classe em ascensão, impõe à esposa uma moral rigorosa. De acordo com Beauvoir (1980), em contrapartida, a decomposição da nobreza outorga às mulheres maiores licenças e a alta burguesia, por sua vez, é contaminada por tais exemplos, tornando o campo cultural mais acessível às mulheres que tentam se afirmar.

A revolução burguesa se mostrou respeitosa das instituições e dos valores burgueses, uma vez que fora feita quase que exclusivamente pelos homens. Beauvoir (1980) ressalta que, durante todo o Antigo Regime, foram as mulheres das classes trabalhadoras que conheceram maior independência com relação ao sexo. Elas tinham o direito de possuir casas de comércio e todas as capacidades necessárias a um exercício autônomo de seu ofício.

Do ponto de vista feminista, a França estava à frente dos outros países, o que não significou autonomia total para a mulher. Beauvoir (1980) explica que o estatuto feminino foi estabelecido em um momento de ditadura militar: o Código de Napoleão. Como todos os militares, Napoleão via a mulher apenas como mãe. Porém, herdeiro de uma revolução burguesa, rompe a estrutura da sociedade e dá à mãe a preeminência de esposa, em que o poder marital é exercido ao mesmo tempo sobre a pessoa da esposa e sobre seus bens. Segundo a autora, durante todo o século XIX a jurisprudência reforçou os rigores do código, privando, entre outras coisas, a mulher do direito de propriedade.

Com o súbito desenvolvimento da indústria, o século XIX transforma o destino da mulher e abre, para ela, uma nova era. De acordo com Beauvoir (1980), exige-se uma mão de obra mais considerável do que a fornecida pelos trabalhadores masculinos, e a colaboração da

mulher se torna necessária. Apesar disso, no começo do século XIX, a mulher era explorada de forma vergonhosa em relação aos trabalhadores do sexo masculino.

Herdeira do Iluminismo, a Revolução Francesa (1789-1799) procurou reforçar a ideia de que a vida da mulher deveria se voltar para a esfera doméstica. Critica-se a trabalhadora, a intelectual e todas aquelas que exerciam alguma atividade fora do lar. De acordo com Silvia Alexim Nunes (2000), qualquer tentativa de autonomia feminina era desqualificada e culpabilizada com o argumento de que seria contra a natureza feminina. Mesmo assim, na França, se discutem os direitos femininos, suas associações sociais, seu poder na família, sua submissão ao pai, sua possibilidade de acesso às tribunas.

A filosofia do Iluminismo ofereceu um arsenal de armas intelectuais à causa feminista: idéias como Razão e progresso, direito natural, influência positiva da educação, o postulado dos direitos iguais. A crítica feminista, segundo Nunes (2000), tinha como alvo a dependência conjugal, o direito de decisão do marido nos assuntos que diziam respeito à vida conjugal, o direito de administração e de disposição do marido em relação aos bens da esposa, o direito paternal exclusivo dos pais, a injustiça que rodeia a mãe solteira e seu filho, o direito ao ingresso às escolas superiores, as leis de regulamentação da prostituição, o direito ao sufrágio e o direito a salários iguais para as mulheres trabalhadoras.

1.2 O Feminismo e a Crítica Feminista

Reivindicações por direitos iguais e liberdades asseguradas a todo indivíduo na sociedade democrática. Estes eram os ideais democráticos – *liberte, égalité et fraternité* – com que as feministas do século XIX se identificavam e, a partir dos quais, argumentavam em favor dos direitos das mulheres. Andrea Nye (1995) explica que esses ideais foram refletidos e inspirados pelas revoluções burguesas nos Estados Unidos e na França; adquiriram forma nos escritos políticos de filósofos como John Locke e Jean-Jacques Rousseau, que entendiam que todos os homens deviam ser portadores dos mesmos direitos e que todos deveriam ser iguais perante a lei.

Na primeira grande onda de atividade feminista no século XIX, a principal questão era o sufrágio; os princípios democráticos incentivavam as feministas a ver o voto como o modo correto e mais prático de atingir suas metas. Segundo Nye (1995, p.18), “o voto representava, pragmaticamente, para todos os grupos aspirantes, o sinal mínimo de que seus

membros estavam plenamente agindo [...] na nova sociedade civil”. A autora acrescenta que, no momento em que o sufrágio fosse concedido, as mulheres estariam aptas a votar em favor da legislação que corrigiria a injustiça ao feminino. Ressalta, porém, que havia discrepâncias na teorização dos pioneiros da crítica democrática, que contradizia a lógica feminista.

Nye (1995) explica que, Locke, por exemplo, argumentava em favor de relações contratuais livres entre homens, mas excluía as mulheres da sociedade civil. Rousseau, por sua vez, sugeria que as mulheres fossem educadas para agradar os homens e serem mães. Para a autora, da mesma forma, as reformas democráticas da Revolução Francesa foram teorizadas beneficiando as mulheres somente indiretamente. Nenhum dos líderes da revolução exigiu o sufrágio feminino. Normas de justiça deveriam regular os negócios dos homens, em que as mulheres estariam excluídas, tanto quanto doentes mentais, criminosos e crianças. Ou seja, a revolução iria melhorar a situação das mulheres apenas porque os homens iriam aprender a tratá-las melhor na nova atmosfera moral.

Engana-se quem acha que os direitos das mulheres não foram levados à atenção dos novos legisladores. Lúcia Osana Zolin (2009) conta que na França, Marie Olympe Gouges, ativista da Revolução de 1789, apresenta à Assembléia Nacional, sua *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*³, em que defende a ideia de que as mulheres devem ter os mesmos direitos que os homens, inclusive o de propriedade e o de liberdade de expressão. Além disso, devem assumir as mesmas responsabilidades que cabem aos cidadãos do sexo masculino.

Um ano depois, a inglesa Mary Wollstonecraft escreve *A Vindication of the Rights of Woman*⁴, excedendo os ideais da Revolução Francesa às mulheres. De acordo com Zolin (2009), ela defendia uma educação efetiva para elas, para que se libertassem da submissão e opressão imposta pelo sexo masculino, promovendo seus direitos de cidadãs. Entretanto, o feminismo organizado só entrou no cenário da política pública nos Estados Unidos e Inglaterra por volta da segunda metade do século XIX.

Nos Estados Unidos, em 1840, de acordo com Zolin (2009), Elizabeth Stanton, Susan Anthony e Lucy Stone lideraram movimentos pelos direitos das mulheres, dando origem, em 1890, à *National American Woman's Suffrage Association*⁵, que, 30 anos depois, conseguiu o direito de voto às mulheres americanas. Já na Inglaterra, a condição feminina, na Era Vitoriana (1832-1901), foi marcada por diversos tipos de discriminação, justificados pelos

³Declaração dos direitos da mulher e da cidadã. (N.T.).

⁴As Reivindicações dos Direitos das Mulheres. (N.T.).

⁵Associação Nacional Americana para o Voto das Mulheres. (N.T.).

valores apregoados pela própria rainha Vitória. De acordo com a autora, a mulher que tentasse usar seu intelecto, ao invés de explorar sua delicadeza, submissão e afeição ao lar, estaria violando a ordem natural das coisas e a tradição religiosa.

Em 1869, John Stuart Mill escreve *The subjection of woman* e Harriet Taylor *The enfranchisement of woman*, colocando em questionamento crenças estabelecidas há tempos acerca do papel da mulher na sociedade, como aquelas relacionadas a desigualdades na esfera política, na vida econômica, na educação, partindo de argumentos utilitaristas e liberais que considerasse os interesses de todos e também os protegesse.

Zolin (2009) relaciona essa primeira onda do feminismo ao surgimento de muitas mulheres escritoras, profissão, até então, marcadamente masculina, mesmo que para isso, tivessem que se valer de pseudônimos masculinos para escapar das possíveis retaliações a seus romances, motivados pelo referencial masculino à autoria, como por exemplo, George Sand, pseudônimo da francesa Amandine Aurore Lucile Dupin, autora de *Valentine*. De acordo com Zolin (2009), a casta de textos literários iniciou a uma tradição da literatura de autoria feminina na Europa e na América, promovendo a reversão dos valores que alicerçavam a tradição literária masculina, no que tange à representação da mulher e aos valores a ela referentes. Mas foi somente um século depois que o feminismo literário tomou fôlego, com o surgimento da crítica feminista.

Susana Bornéo Funck (1994) explica que foi a partir da década de 1960, nos Estados Unidos, que mulheres editoras, escritoras, professoras e críticas, intensificaram o questionamento sobre a prática acadêmica patriarcal. A autora ressalta que a constatação de que a experiência da mulher enquanto leitora e escritora é diferente da experiência masculina, o que levou a uma revolução intelectual, marcada pela quebra de paradigmas e pela descoberta de um novo horizonte de expectativas.

*Sexual politics*⁶, de Kate Millet, publicada em 1970, pode ser considerada o marco zero da crítica feminista norte-americana. Funck (1994) ressalta que a tese de doutorado de Millet analisa a posição secundária a que eram relegadas não só as personagens, mas também as escritoras. Nesta fase, a crítica feminista estava preocupada em desmascarar a misoginia da prática literária, o abuso literário da mulher na tradição masculina e a exclusão da escritora das histórias da literatura e cânones acadêmicos.

⁶Políticas sexuais (N.T.).

Zolin (2009) argumenta que, se as relações entre os sexos se desenvolvem segundo uma orientação política e de poder, a crítica literária feminista também é política, na medida em que trabalha no sentido de interferir na ordem social. Dessa forma,

ler, portanto, um texto literário tomando como instrumentos os conceitos operatórios fornecidos pela crítica feminista implica investigar o modo pelo qual tal texto está marcado pela diferença de gênero, num processo de desnudamento que visa despertar o senso crítico e promover a mudança de mentalidades, ou, por outro lado, divulgar posturas críticas por parte dos (as) escritores (as) em relação às convenções sociais que, historicamente, têm aprisionado a mulher e tolhido seus movimentos (ZOLIN, 2009, P. 218).

A crítica feminista contemporânea divide-se em duas vertentes: a de origem francesa e a anglo-americana. Enquanto a francesa detém seus estudos sobre o campo da Linguística, da Semiótica e da Psicanálise, a anglo-americana opera especificamente sobre o campo literário, a qual, por dado motivo, será fundamental para a continuidade da presente pesquisa. Dessa forma, daqui em diante, quando nos referirmos ao termo “crítica feminista”, estaremos apoiados em sua vertente americana.

Elaine Showalter (1994) aponta que a tradição literária americana encontra-se em um território de domínio exclusivamente masculino. Por isso, a crítica feminista atraía, em particular, os americanos, que viam os debates no campo literário dos anos 1970 como áridos e falsamente objetivos, a sinopse de um discurso masculino pernicioso do qual muitas feministas desejavam escapar. Dessa forma, para alguns, a crítica feminista era um ato de resistência e uma confrontação com os cânones existentes.

Showalter (1994) sistematiza os estudos sobre mulher e literatura por meio de dois tipos de crítica feminista: a que se dedica às mulheres como leitoras, ocupando-se da análise das imagens e estereótipos femininos, do sexismo subjacente à crítica literária tradicional e da pouca representatividade da mulher na história literária; e o que ela chama de “ginocrítica”, que analisa as mulheres como escritoras, constituindo-se em um discurso crítico especializado na mulher, ancorado em modelos teóricos desenvolvidos a partir de sua experiência, a qual pode ser conhecida por meio do estudo de obras de sua autoria.

Para a autora, esse segundo modelo de crítica feminista – a “ginocrítica” – promove uma investigação consistente da literatura feita por mulheres e seus tópicos são a história, os estilos, os temas, os gêneros e as estruturas dos escritos de mulheres; a psicodinâmica da criatividade feminina; a trajetória da carreira feminina individual ou coletiva, e a evolução e as leis de uma tradição literária de mulheres.

Showalter (1994) apresenta a crítica feminista com base em teorias biológicas, linguísticas, psicanalíticas e culturais. Mas, segundo a autora, a teoria baseada em um modelo da cultura da mulher proporciona uma maneira de tratar sobre a especificidade e a diferença dos escritos femininos mais completa e satisfatória do que as anteriores apresentadas. Para ela, uma teoria da cultura incorpora ideias a respeito do corpo, da linguagem e da psique da mulher, mas as interpreta em relação aos contextos sociais nos quais elas ocorrem.

Showalter (1994, p. 44) ressalta que uma teoria cultural reconhece a existência de importantes determinantes literários entre mulheres escritoras, como classe, raça, nacionalidade e história, uma vez que “a cultura das mulheres forma uma experiência coletiva dentro do todo cultural, uma experiência que liga as escritoras uma às outras no tempo e no espaço”.

Para Teresa de Lauretis (1994), as concepções culturais de masculino e feminino como duas categorias complementares, mas que se excluem mutuamente, nas quais todos os seres humanos são classificados, formam uma estrutura conceitual chamada de “o sistema de sexo-gênero”. Trata-se de um sistema de significações que relaciona o sexo a conteúdos culturais de acordo com os valores e hierarquias sociais. De acordo com a autora, embora os significados possam variar de uma cultura para outra, qualquer sistema de sexo-gênero está sempre interligado a fatores políticos e econômicos em cada sociedade.

Lauretis (1994) explica que “o sistema sexo-gênero” é tanto uma construção sociocultural quanto um aparato semiótico, um sistema de representação que atribui significado a indivíduos dentro da sociedade. Dessa forma, o fato de alguém ser representado ou se representar como masculino ou feminino subentende a totalidade daqueles atributos sociais, o que vai ao encontro da proposta de Showalter (1994) no que se refere à análise da literatura feminina à luz de uma teoria cultural.

1.3 A escrita feminina e o cânone literário

Em muitas sociedades, a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazem parte da ordem das coisas; elas deixam poucos vestígios diretos, escritos ou materiais. De acordo com Perrot (2007), como as mulheres tiveram um acesso tardio à escrita, suas produções domésticas foram rapidamente consumidas; foram elas mesmas que destruíram, apagaram esses vestígios, pois os julgavam sem interesse. A perda, a destruição e a autodestruição eram

muito frequentes. Segundo a autora, os familiares e descendentes se interessavam mais pelos homens importantes da família. Sendo assim, prevendo a negligência e até mesmo a zombaria de herdeiros, “selecionam a correspondência, queimavam as cartas de amor [...], destruíam o seu diário, testemunha de emoções, esperanças e sofrimentos passados que convinha fazer calar” (PERROT, 2007, p. 30).

A autora explica que o ingresso das mulheres na escrita, se deu, de início, por meio da religião e do imaginário: as vias místicas e literárias, a oração, a meditação, a poesia e o romance. De acordo com Perrot (2007), dois lugares foram bastante propícios à escrita: os conventos e os salões, o claustro e a conversação. A autora conta que na Idade Média, os conventos favoreciam a leitura e a escrita das mulheres; as religiosas copiavam os manuscritos e se apropriavam do latim. A partir do século XVII os conventos diversificaram sua clientela, mas permaneceram cada vez mais como centros de cultura para as mulheres:

O caminho encontra-se então aberto para as “mulheres que escrevem”, para essas mulheres autoras que o século XIX misógino tentará, em vão, limitar e conter. Mulheres que, em sua maioria, são de origem aristocrática, com poucos recursos, e que tentam ganhar a vida de maneira honrosa com “a pena”, tanto quanto com o pincel (PERROT, 2007, p. 32).

Outros fatores estimularam a produção das mulheres, segundo a autora. A existência de um público leitor feminino o qual as autoras estavam mais bem adaptadas, e o feminismo sob todas as suas formas, laico ou cristão, foram poderosos incentivos. Mesmo com tanto apoio, inclusive da imprensa, que propagou a voz das mulheres, a escrita feminina esbarrou em um território marcado a ferro em brasa pelo domínio masculino: o cânone literário.

A cultura nos fornece um conjunto de saberes textualizados; quando lemos, interpretamos com base nesses conhecimentos, na maior parte das vezes, mediados pela linguagem. Roberto Reis (1992) explica que, no interior de qualquer formação cultural, as camadas dirigentes transformam formas discursivas em ideologia para assegurar o seu domínio social. Para ele, a escrita sempre foi uma forma de poder. Sendo assim, o conceito de cânone implica um princípio de seleção e, assim, não pode se desvincular da questão de poder, pois

Nas sociedades humanas o escriba e o sacerdote eram poderosos ou estavam a serviço do poder, da mesma forma que, nas sociedades pós-industriais, o monopólio da informação através dos meios de comunicação de massa desempenha um papel fundamental no que tange à dominação social (REIS, 1992, p. 67).

Dessa forma, o autor ilustra que, as sociedades que têm a escrita usaram e abusaram do alfabeto como forma de subjugar as culturas ágrafas e esta foi uma das maneiras como, por exemplo, os europeus colonizaram os povos do Terceiro Mundo. Reis (1992) ressalta ainda, que para trabalhar o conceito de cânone é importante questionar o processo de canonização de obras literárias, colocando-se em xeque os mecanismos de poder a ele subjacentes. O autor reafirma que, a escrita e o saber, na cultura ocidental, sempre estiveram relacionadas ao poder e funcionaram como forma de dominação, uma vez que todo o saber é produzido a partir de condições históricas e ideológicas e a interpretação feita a partir de determinada posição social, de classe e institucional.

Segundo Reis (1992) isso quer dizer, que todo texto parece ser determinado por uma instância de autoridade; em uma dada circunstância histórica, indivíduos dotados de poder atribuíram o estatuto de literário a determinado texto, canonizando-o. Observa que, ao olharmos para as obras do cânone ocidental, nos deparamos de imediato com a exclusão de diversos grupos sociais, étnicos e sexuais. Para o autor, o cânone está impregnado dos pilares que sustentam o edifício do saber ocidental, como o patriarcalismo, o arianismo e a moral cristã.

O autor ressalva ainda a esmagadora presença, no cânone ocidental de autores europeus, brancos, do sexo masculino e originário das elites. De acordo com Reis (1992, p. 73), “a literatura tem sido usada para recalcar os escritos [...] dos segmentos culturalmente marginalizados e politicamente reprimidos – mulheres, etnias não-brancas, as ditas minorias sexuais, culturas do chamado Terceiro Mundo”.

A história da literatura, de acordo com José Luís Jobim (1996), nos mostra que, no decorrer da história da civilização ocidental, houve sucessivas e diferentes representações do que chamamos literatura, dependendo do momento, do ponto de vista ou do lugar a partir do qual se fala. Uma parte do problema da história literária consistiria em investigar quais foram as representações que se construíram para este termo. Para o autor, a história da literatura ultrapassa o pressuposto de que se constitui de um determinado universo de autores e obras consagrados como clássicos pelo cânon que herdamos. Se partirmos do pressuposto de que é tarefa do historiador literário determinar seu objeto, teremos um resultado diferente.

Jobim (1996) explica que, quando o historiador se volta para o que o passado considerou literatura, se confronta com a sua perspectiva presente. Dessa forma, pode-se observar uma certa ordem em cada período literário, a partir da qual se estabelecem, com maior ou menor rigidez, as fronteiras com o literário. De acordo com Jobim (1996, p. 70),

“cada época tem seu quadro de referência para identificar a literatura, tem suas normas estéticas, a partir das quais efetua julgamentos”.

Hans Robert Jauss (1994) destaca que a qualidade e a categoria de uma obra literária é resultado dos critérios da recepção, do efeito produzido pela obra e permanência junto à posteridade, e não das condições históricas ou biográficas de sua concepção. Segundo ele, a relação entre literatura e leitor possui tanto implicações estéticas quanto históricas:

a implicação estética reside no fato de já a recepção primária de uma obra pelo leitor encerrar uma avaliação de seu valor estético, pela comparação com outras obras já lidas. A implicação histórica manifesta-se na possibilidade de, numa cadeia de recepções, a compreensão dos primeiros leitores ter continuidade e enriquecer-se de geração em geração, decidindo, assim, o próprio significado histórico de uma obra e tornando visível sua qualidade estética (JAUSS, 1994, p. 23).

Sendo assim, o contexto histórico no qual uma obra aparece não constitui uma sequência factual de acontecimentos existentes independente de um observador. Jauss (1994) ressalta que a história da literatura é um processo de recepção e produção estética que se realiza na atualização dos textos literários por parte do leitor que os recebe, do escritor, que se faz produtor, e do crítico que sobre eles reflete. Dessa forma, diferentemente do acontecimento político, o literário não possui consequências, que seguem existindo sozinhas e das quais gerações posteriores não poderão escapar:

só logra seguir produzindo seu efeito na medida em que sua recepção se estenda pelas gerações futuras ou seja por elas retomada – na medida, pois, em que haja leitores que novamente se apropriem da obra passada, ou autores que desejem imitá-la, sobrepujá-la ou refutá-la. A literatura como acontecimento cumpre-se primordialmente no horizonte de expectativa dos leitores, críticos e autores, seus contemporâneos e pósteros, ao experienciar a obra. Da objetivação ou não desse horizonte de expectativa dependerá, pois, a possibilidade de compreender e apresentar a história da literatura em sua historicidade própria (JAUSS, 1994, p. 26).

Terry Eagleton (1994) comenta que Jauss situa a obra literária em um horizonte histórico, no contexto dos significados culturais dentro dos quais ela foi produzida, para em seguida explorar as relações variáveis entre ela e os horizontes também variáveis, dos seus leitores históricos. O objetivo de Jauss, de acordo com Eagleton, é produzir um novo tipo de história literária centralizada não nos autores, influências e tendências literárias, mas na literatura tal como definida e interpretada pelos seus vários momentos de recepção histórica. Segundo Eagleton (1994, p. 89), “as obras literárias, em si mesmas, não permanecem constantes, enquanto as suas interpretações se modificam; os próprios textos e tradições

literárias sofrem modificações ativas de acordo com os vários horizontes históricos nos quais elas são recebidas”.

Para o autor, o fato de que sempre interpretamos as obras literárias à luz dos nossos próprios interesses, poderia ser uma das razões pelas quais certas obras literárias parecem conservar seu valor através dos séculos. Eagleton (1994) ressalta que todas as obras literárias são reescritas pelas sociedades que as lêem, mesmo que de forma inconsciente. Segundo ele, nenhuma obra e nenhuma avaliação atual dela pode ser estendida a novos grupos de pessoas sem que sofra algum tipo de modificação, mesmo que imperceptível.

Reis (1992) ressalta que, mesmo estando dentro dos padrões exigidos pelo seletivo processo canônico, nem todos os escritores tinham o privilégio de ter seu nome associado a tão alto escalão literário. A produção intelectual de uma mulher é minoritária na história da literatura, ora por sua incorporação à obra de um outro; ora pelas condições adversas que se colocavam em seu caminho.

Constância Lima Duarte (1997) lembra as dificuldades e as tentativas das mulheres ao longo da história, para serem consideradas escritoras e, assim, integrarem o cânone literário. A autora observa que muitas mulheres – filhas, mães, esposas ou amantes – escreveram à sombra de homens. Segundo ela, as relações familiares hierarquizadas não incentivavam o surgimento de outro escritor na família, principalmente se a concorrência viesse de uma mulher.

A autora ressalta que isso acontecia no âmbito de mulheres instruídas do século XIX e que faziam parte de uma classe social de recursos; mulheres do povo, segundo ela, não teriam a menor chance de se tornarem escritoras, por maior que fosse sua vocação. Duarte (1997, p.56) salienta que a sociedade se recusava a aceitar a concorrência feminina, em qualquer de seus domínios: “As relações entre os sexos eram, antes de tudo e sem sombra de dúvida, relações de poder, e marcaram de forma inequívoca a história social e cultural de um povo, como bem se pode constatar”. Apesar das dificuldades, algumas mulheres passaram a escrever e a publicar, e nesse momento, segundo a autora, uma outra e nova dificuldade teve início: a crítica e o público.

Como já mencionado por Duarte (1997), a utilização de pseudônimos tinha o objetivo de preservar a imagem da escritora e proteger seu círculo familiar da pressão social, advinda da pressão pública. Havia uma espécie de oposição implícita contra a mulher escritora, o que fazia com que muitos optassem pelo ofício de forma velada, muitas vezes, utilizando apenas as primeiras letras do nome, como as irmãs Brontë, que utilizavam as iniciais B. A. E. De acordo com a autora, alguns críticos afirmavam que as escritoras

pareciam incapazes de se afastar de suas experiências de vida. Tal crítica limitava a escritora em uma mesma unidade e identidade, que a reduzia a um denominador comum: o feminino, sem se dar conta da redução biologicista ou da construção histórico-social de tal expressão.

Apesar de toda essa problemática, envolvendo crítica e público, algumas mulheres superaram os obstáculos escrevendo e publicando, desafiando a ordem que as restringia à esfera privada.

1.4 A mulher escritora na América-latina

O processo literário na América Latina sofreu forte influência da colonização europeia. De acordo com Eduardo Coutinho (2003), a construção de cânones literários nacionais na América Latina sempre esteve vinculada ao processo de formação e constituição das nações, definido por traços que diferem os países latino-americanos uns dos outros e de suas matrizes europeias. Segundo Coutinho (2003, p. 60), “as literaturas nacionais são ao mesmo tempo produtos e constituintes parciais da nação e de seu sentido coletivo de identidade nacional. Assim, cada literatura nacional irá constituir-se à diferença de outra ou outras, consolidando-se num cânone”.

A independência política da maioria dos países latino-americanos, no começo do século XIX, motivou uma onda patriótica no meio intelectual; tornar a literatura nacional distinta do que se produzia na Europa transformou-se em uma missão para os escritores. O Romantismo, dominante na Europa, “incentivou na América Latina o culto aos elementos locais, que passaram então a dominar a produção literária, desde a fauna e a flora tropicais até a configuração do tipo indígena como símbolo da nova terra” (COUTINHO, 2003, p. 62). Um século depois, surgem os movimentos de vanguarda da América Latina, oriundos da assimilação de diferentes correntes europeias, mesclada à leitura crítica da própria tradição latino-americana, o que resultou em um discurso literário afirmativo e crítico, constituindo uma força de resistência cultural contra o poder hegemônico do imperialismo.

Coutinho (2003) explica que as contradições presentes na construção das literaturas nacionais na América Latina se tornaram evidentes; apesar de marcar as diferenças em cada nação, tinham como base referenciais europeus, que incluíam obras produzidas pela elite intelectual, educada no padrão europeu, excluindo, dessa forma, produções fora desse modelo. Isso originou uma batalha do cânone, que mudou a visão corrente da questão. Para o autor,

essa abertura do cânone foi importante para a América Latina, pois tornou audíveis vozes silenciadas há séculos, como a de comunidades indígenas, africanas e principalmente estudos sobre a mulher. Dessa forma, o cânone

não é uma entidade fixa, natural, mas uma construção como qualquer outra, ideologicamente marcada e sujeita a interesses de ordem eminentemente política; desse modo, ele é mutável e inteiramente dependente do olhar que lhe dá forma. Ao assumir este olhar, os intelectuais latino-americanos passaram a focar a questão por uma perspectiva múltipla, e o resultado foi surpreendente: toda aquela ampla produção até então excluída da órbita da literatura passou agora a ser levada em conta, tornando-se objeto de estudo, inclusive no meio acadêmico. (COUTINHO, 2003, p. 65-66).

Mas, de acordo com Márcia Hoppe Navarro (1997), para que se possa compreender a Crítica Literária Feminista praticada na América Latina, é importante salientar que a utilização de paradigmas europeus e norte-americanos tem aproximado as escritoras das militantes sociais. Entretanto, ressalta que, embora utilizando referenciais teóricos da Crítica Literária Feminista, o discurso crítico feminista latino-americano não pode negligenciar os aspectos sociais que diferenciam as realidades entre o Primeiro e o Terceiro Mundo, permitindo, assim, às escritoras latino-americanas a potencialidade de criação autêntica de suas próprias vozes, definindo dessa forma a sua identidade cultural.

Segundo Navarro (1997, p. 40), o discurso crítico feminista hispano-americano “tem sido sensível a estas diferenças políticas e sociais, geralmente propondo que formas de engajamento devam existir entre a autora e seu trabalho, para que venham a denunciar, sob variadas formas literárias, as injustas estruturas sociais existentes”. Ressalta, ainda, que é nesse aspecto central que reside a diferença essencial entre narrativas “do feminino”, em que a interpretação e a descrição são marcas salientes, e narrativas “feministas”, que compreendem a expressão literária do desejo de mudança, advogando transformações no plano da cultura dominante.

A nova prática discursiva, de acordo com Navarro (1997), alicerçada no feminismo que floresce nos países latino-americanos, deverá explorar novas possibilidades de leitura que desarticulam as estruturas de poder características do discurso patriarcal, pois, apenas por meio de uma visão destotalizadora, que possa incluir modelos culturais que permitam ver a múltipla colonização da mulher na América Latina, que a universalidade do discurso crítico tradicional da cultura dominante poderá ser desmascarada.

Doris Sommer (1994) identifica que os romances nacionais da América Latina do século XIX trazem, em sua grande maioria, histórias de amor. Os nacionais latino-americanos

apresentam quase infalivelmente histórias de amantes desventurados que representam regiões, raças, partidos ou interesses econômicos específicos: “A linguagem do amor, especificamente da sexualidade produtiva no lar, é notavelmente coerente e fornece veículo para a consolidação nacional aparentemente não violenta, após longas guerras revolucionárias e civis” (SOMMER, 1994, p. 159).

A autora explica que, nas décadas de 1960 e 70, essas peculiaridades da ficção se tornaram obsoletas para os escritores latino-americanos. Contudo, o peso implacável do romance nacional sobre os escritores que fizeram parte do *boom*⁷ literário desses anos transparece nos esforços obsessivos que fazem para se livrar do programa que o marcavam. Os que sobreviveram ao *boom* começaram a fazer experiências com novas versões de formas mais tradicionais:

O retorno de uma tradição histórica reprimida na narrativa latino-americana pode nos levar a pensar por que os termos jocosamente pessimistas do *boom* eram aceitos como literariamente maduros, o que talvez equivalha a dizer de acordo com o gosto do Primeiro Mundo pelo pós-moderno (SOMMER, 1994, 159-160).

De acordo com Cecil Jeanine Albert Zinani (2010), desde a primeira metade do século XX, a ditadura na América Latina foi utilizada por escritores para discutir, por meio da obra artística, possibilitando a visão do fato histórico a partir de outra margem, ou seja,

quando houver o não comprometimento do artista com a história oficial, o escritor terá a liberdade necessária para construir uma espécie de micro-história, em que é valorizado o diminuto, o pessoal, o cotidiano, o marginal, temas em geral, desconsiderados pela historiografia oficial (ZINANI, 2010, p. 41).

Mas não foram somente os escritores que beberam na fonte da ditadura na América Latina. A partir da década de 1980, escritoras que começaram a publicar suas obras, utilizaram a ditadura como tema literário. De acordo com Zinani (2010), escritoras latino-americanas exploram essa vertente em obras relevantes nas quais discutem essa realidade que perpassou o continente durante décadas. Assuntos como ditadura, segundo a autora, tradicionalmente eram considerados masculinos, dada a feição épica que os caracteriza.

No entanto, Zinani (2010) ressalta que, quando a escrita feminina atingiu um desenvolvimento significativo, as escritoras se apropriaram desses temas e os abordaram a

⁷Movimento literário que surgiu na década de 1960, quando o trabalho de um grupo de romancistas latino-americanos foi propagado na Europa e, por conseguinte, no resto do mundo. O *boom* está relacionado em sua maioria com os autores Júlio Cortázar, da Argentina, Carlos Fuentes, do México, Mário Vargas Llosa, do Peru e Gabriel García Márquez, da Colômbia. Interessante notar a ausência da mulher escritora no movimento (N.A.).

partir de outras matrizes, revelando, por meio da ficção, a participação das mulheres na constituição de uma nova história e o impacto dos grandes acontecimentos sobre o dia a dia das personagens das obras.

1.5 A fortuna crítica de Laura Restrepo⁸

Laura Restrepo nasceu em Bogotá, Colômbia, em 1950. Formou-se em letras e filosofia pela Universidade dos Andes, onde também é pós-graduada em Ciências Políticas. Lecionou literatura na Universidade Nacional e na Universidade de Rosário, em Bogotá. Também foi professora adjunta na Universidade de Sevilha.

Grande parte de sua carreira foi dedicada ao ativismo político. Quando terminou o curso superior, mudou-se para a Espanha e, durante três, anos foi integrante do Partido Socialista dos Trabalhadores, período pós-Franco. Mesmo na Espanha, participou de protestos contra a ditadura militar argentina. Da Espanha, mudou-se para a Argentina, onde nasceu seu filho Pedro, em 1980. De volta à Colômbia, dedicou-se ao jornalismo, assinando uma coluna sobre política na revista *Semana*. Para sustentar o filho, trabalhou como repórter, quando investigou muitos problemas sociais que, mais tarde, se tornaram parte de seus romances.

Fez a cobertura de eventos políticos, como a Invasão de Granada e também passou um tempo na Nicarágua, fazendo reportagens sobre a guerra entre os Sandinistas e os Contras. Em julho de 1982, o presidente colombiano Belisario Betancur convocou a jornalista para fazer parte de uma comissão que negociava a paz entre duas forças rebeldes que assolavam o país, a M-19 e a EPL. Sua experiência como comissária da paz resultou em ameaças de morte e, durante seis, anos permaneceu exilada no México. Mesmo distante do seu país, continuou tentando a pacificação das forças, o que aconteceu em 1989. Com a paz restaurada na Colômbia, ela pode voltar para Bogotá.

Laura Restrepo, a partir de suas experiências pessoais, expressa, através da literatura, os dilemas enfrentados nas ditaduras da América Latina, apresentando uma multiplicidade de ângulos que esses problemas representam, por meio de seus personagens e de sua narração,

⁸Acesso em 29/09/11 Disponível em <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3433900063.html> e http://pt.wikipedia.org/wiki/Laura_Restrepo.

com argumentos jornalísticos. O núcleo central do trabalho de Restrepo é o amor pelo seu país de origem, a Colômbia, retratando seu passado de guerra e drogas que destruiu parte do país, e como, através desse passado trágico, a Colômbia pode ser reconstruída.

Em 1986 publicou seu primeiro livro: *Historia de um entusiasmo*, fruto de suas experiências com o M-19. Teve que exilar-se no México e em Madrid até que o M-19 abandonou as armas e passou a ser um partido de oposição. Em 1997, ganha o “Premio Sor Juana Inés de la Cruz” (Feria Internacional del Libro de Guadalajara, México) pelo seu romance *Dulce compañía*. Em 1998, foi agraciada com o “Prix France Culture”, outorgado pela crítica francesa, ao melhor romance estrangeiro publicado na França. Em 2003, ganhou o “Premio Arzobispo Juan Sanclemente”, outorgado pelos alunos do Liceo de Santiago de Compostela ao melhor romance em língua espanhola, e, em 2004, o “Premio Alfaguara de Novela” por *Delírio*, no qual ela explora o mundo do narcotráfico colombiano e as profundidades da mente humana através da história de um homem que busca devolver o juízo à sua esposa. Também escreveu diversos ensaios e um livro para criança.

Em 1999, publicou *A noiva escura*, levando aos leitores uma investigação jornalística acerca da vida das prostitutas, em um campo de petróleo em meio à selva colombiana, construindo uma história de amor em tempos difíceis, que é ao mesmo tempo, uma parábola do desamparo de todo um povo. Este enredo será melhor contemplado nos próximos capítulos desta pesquisa.

2 REPRESENTAÇÃO DE GÊNERO E IDENTIDADE EM A NOIVA ESCURA

Nos últimos anos, a discussão acerca da identidade e da subjetividade tornou-se significativa, em função da fragmentação do indivíduo moderno, não mais percebido como uma unidade, mas como um conjunto de características próprias do sujeito, o que ocasionou uma desestruturação em suas bases. Sendo assim, uma vez que o sujeito se torna problemático, a identidade não é mais um elemento fixo e estável. A representação desse processo pode ser verificada à luz do aporte teórico da crítica literária, em especial, da crítica literária feminista, observando o funcionamento da linguagem nessa modalidade de representação. Neste capítulo, serão abordados assuntos referentes à construção da identidade feminina, focando a representação que as prostitutas possuem na obra *A noiva escura*. Pretende-se, com base na história da prostituição, traçar a evolução da prática da prostituição como instituição social e a forma como ela é representada no universo da narrativa.

2.1 O território selvagem

A teoria crítica feminista motivou a criação de uma organização para a discussão dos direitos das mulheres, possibilitando maior visibilidade para o gênero feminino, o que provocou uma transformação significativa nos paradigmas universais vigentes, de ordem masculina. Como consequência, a atenção da crítica foi atraída para obras de ficção produzidas por mulheres, em que elas constituem o sujeito e não mais o objeto do foco narrativo, na medida em que refletem a condição feminina, ou se debruçam sobre um acervo cultural silenciado, decorrente do período colonialista patriarcal. Essa modalidade teórica consiste em reconhecer, além da caracterização da personagem feminina e das estruturas narrativas que determinam seu destino, o papel de narrador como instância enunciativa.

A noiva escura, de Laura Restrepo, narra a história de mulheres, a partir do ponto de vista de uma jornalista – a narradora, que ao se deparar com uma foto e um nome, sente-se instigada a mergulhar em um universo desconhecido, marcado não somente pela prostituição, mas pelas relações de poder exercidas pelo sexo masculino, e acima de tudo, pelo Estado. Por meio da voz da narradora, ecoam as vozes silenciadas das prostitutas, que vivem à margem de um regime ditatorial de ordem masculina, que tem raízes na própria história ocidental, regime

patriarcalista que lentamente começa a ser desmantelado conforme as personagens vão adquirindo autonomia de sujeito, por meio de suas escolhas, quebrando uma das principais regras do ofício: nunca se apaixonar.

O conceito de gênero como diferença sexual, de acordo com Teresa de Lauretis (1994), tem servido de base para as intervenções feministas nas diferentes áreas do conhecimento. Juntamente a essas intervenções, foram elaboradas práticas e discursos que possibilitaram a criação de espaços sociais, nos quais a diferença sexual pudesse ser afirmada e analisada. A autora observa que o conceito de gênero como diferença sexual e seus derivados, como a cultura e a escrita feminina, tornaram-se limitações para o pensamento feminista.

Lauretis (1994) sintetiza que a “diferença sexual” acaba sendo uma diferença da mulher em relação ao homem – ou seja, a própria diferença no homem. Ela entende que, ao se tratar da questão de gênero a partir de um esboço masculino, o pensamento feminista permanece amarrado aos termos do patriarcado ocidental. A primeira limitação é o confinamento do pensamento crítico feminista, em uma oposição universal do sexo masculino, em que a mulher é vista em relação à diferença do homem, o que torna impraticável articular as diferenças entre as mulheres. A segunda limitação do conceito de “diferença sexual” tende a recuperar o “potencial epistemológico radical”⁹ do pensamento feminista sem sair dos limites do discurso androcêntrico.

Para especificar este outro tipo de sujeito, articulando suas relações com um campo social heterogêneo, Lauretis (1994) defende que o conceito de gênero não pode estar preso à diferença sexual a ponto de se confundir com ela, de modo que ele seja considerado uma derivação direta da diferença sexual e também incluído na diferença sexual como um efeito de linguagem. Para desconstruir a imbricação de gênero e “diferença sexual”, é relevante pensá-lo com base em uma visão teórica foucaultiana, a qual vê a sexualidade como uma “tecnologia sexual”: o gênero seria então o “produto de diferentes tecnologias sociais, como o cinema [...], e de discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, bem como das práticas da vida cotidiana” (LAURETIS, 1994, p. 208).

Para a autora, gênero é uma representação, o que não exclui que tenha implicações concretas ou reais na vida das pessoas. Declara que o termo “gênero”, gramaticalmente falando, é uma definição não apenas no sentido do que cada palavra representa, mas também

⁹De acordo com Lauretis (1994), trata-se da possibilidade de conceber o sujeito social e as relações da subjetividade como a sociabilidade de outra forma: um sujeito constituído no gênero, mas não somente pela diferença sexual, mas também por meio de códigos linguísticos e representações culturais.

de uma relação de pertencer a uma classe, um grupo, uma categoria; o gênero constrói uma relação entre uma entidade e outras entidades previamente constituídas como uma classe. “Assim, gênero representa não um indivíduo e sim uma relação, uma relação social; em outras palavras, representa um indivíduo por meio de uma classe” (LAURETIS, 1994, p. 211). Cientistas sociais feministas denominam essa estrutura conceitual de “o sistema de sexo-gênero”.

A autora afirma que as concepções culturais de masculino e feminino como duas categorias complementares, mas que se excluem mutuamente, formam, dentro de cada cultura, um sistema de significações que relaciona o sexo a conteúdos culturais de acordo com valores e hierarquias sociais, podendo variar de uma cultura para outra. Assim sendo, o sistema sexo-gênero “é tanto uma construção sociocultural quando um aparato semiótico, um sistema de representação que atribui significado (identidade, valor [...] status dentro da hierarquia social etc) a indivíduos de uma sociedade” (LAURETIS, 1994, p. 212).

Judith Butler (2008) questiona a premissa da Teoria Feminista que assume a existência de uma identidade definida, compreendida pela categoria de “mulheres”, a qual defende não somente os interesses feministas, mas constitui o sujeito em nome de quem a representação política¹⁰ é almejada. Segundo a autora, o sujeito feminino não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes; os domínios da representação política e linguística estabeleceram o critério pelo qual os sujeitos são formados com o resultado de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito, ou seja, as qualificações do ser sujeito têm que ser atendidas para que a representação se expanda.

Butler (2008) explica que para a política feminista, a questão do “sujeito” é crucial, pois eles são produzidos por via de práticas de exclusão, ou seja, a construção política do sujeito está vinculada a objetivos de legitimação e de exclusão; a crítica feminista também deve compreender como a categoria das “mulheres”, o sujeito do feminismo é produzido e reprimido pelas mesmas estruturas de poder por meio das quais se busca emancipação:

Se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da “pessoa” transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constitui de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de gênero das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (BUTLER, 2008, p. 20).

¹⁰Para a Teoria Feminista, foi necessário o desenvolvimento de uma linguagem capaz de representá-las adequadamente, a fim de promover a visibilidade política das mulheres. (BUTLER, 2008).

De fato, Elaine Showalter (1994) defende que, uma teoria feminista com base na cultura, pode ser um meio de se falar sobre a especificidade e a diferença da mulher. A autora afirma a existência de duas formas de crítica feminista: uma diz respeito à feminista como leitora, oferecendo leituras feministas de textos que levam em consideração as imagens e os estereótipos das mulheres na literatura, e outra que trata sobre a mulher como escritora, cujos tópicos versam sobre a história, os estilos, os temas, os gêneros e as estruturas desses escritos.

De acordo com a autora, a primeira forma de crítica feminista, proporciona uma forma de interpretação que qualquer texto completo irá acomodar e permitir. Trata-se de uma atividade por natureza eclética e diversificada, mas como prática crítica, a leitura feminista tem exercido muita influência. Segundo Kolodny (*apud* SHOWALTER, 1994) por meio da interpretação feminista, a mulher está defendendo seu direito de libertar novos significados de um mesmo texto, optando por aspectos que considera relevantes; neste processo, não reivindica que sua leitura seja definitiva, apenas que seja de utilidade para o reconhecimento das realizações das mulheres como autoras.

Showalter (1994) ressalta que toda crítica feminista é de alguma forma revisionista, uma vez que questiona a adequação de estruturas conceptuais aceitas; essa crítica retifica uma injustiça e está construída sobre modelos já existentes, pois “a obsessão feminina em corrigir, modificar, suplementar, revisar, humanizar ou mesmo atacar a teoria crítica masculina¹¹ mantém-nos dependentes desta e retarda o nosso progresso em resolver nossos próprios problemas teóricos” (SHOWALTER, 1994, p. 28). Para a autora, enquanto se buscam modelos androcêntricos para os princípios mais básicos da crítica feminista, não se está aprendendo nada novo; a crítica feminista tem mais a aprender a partir dos estudos da mulher, pois, por meio deles, pode encontrar seu próprio assunto, seu próprio sistema e sua própria voz.

De um foco de leituras revisionistas, a crítica feminista mudou gradualmente para uma investigação consistente da literatura feita por mulheres. Showalter (1994) explica que a segunda forma de crítica diz respeito ao estudo da mulher como escritora, o que denomina “ginocrítica”. Forma que, segundo ela, oferece uma gama maior de oportunidades teóricas em comparação à primeira, uma vez que apresenta um novo ponto de vantagem conceptual: a questão essencial da diferença.

As teorias da escrita feminina, de acordo com a autora, fazem uso de quatro modelos de diferença: biológico, linguístico, psicanalítico e cultural. Cada modelo representa uma

¹¹Segundo Showalter (1994), trata-se de um conceito de criatividade, história literária ou interpretação literária baseado na experiência masculina e apresentada como universal.

escola crítica feminista ginocêntrica, com seus textos, estilos e métodos preferidos, permitindo definir e diferenciar as qualidades da mulher escritora e do texto da mulher. Mas Showalter (1994) ressalta que os modelos se sobrepõem no sentido de que um incorpora o anterior. Ainda, segundo a autora, a teoria baseada no modelo cultural pode proporcionar uma maneira mais completa e satisfatória de falar sobre a especificidade e a diferença da mulher escritora: “uma teoria cultural incorpora ideias a respeito do corpo, da linguagem e da psique da mulher, mas as interpreta em relação aos contextos sociais nos quais elas ocorrem” (SHOWALTER, 1994, p. 44).

Para a autora, uma teoria cultural reconhece a existência de diferenças entre as mulheres escritoras, como classe, nacionalidade, raça e história, determinantes literários tão significativos quanto gênero. Showalter (1994) ressalta que a cultura das mulheres forma uma experiência coletiva dentro do todo cultural, uma experiência que liga as escritoras umas às outras no tempo e espaço. Apesar disso, no campo da história das mulheres, o conceito de sua cultura ainda é controverso, mesmo existindo concordância sobre seu significado como formulação teórica. Afirma Showalter (1994, p. 45), “ao definir a cultura feminina, os historiadores fazem uma distinção entre os papéis, atividades, gostos e comportamentos prescritos e considerados apropriados para as mulheres e aquelas atividades, comportamentos e funções gerados, na verdade, fora da vida das mulheres”.

A autora lembra que, na transição do século XVIII para o XIX, o termo “esfera feminina” expressava a visão vitoriana dos papéis separados para os homens e mulheres, com as mulheres subordinadas. Conforme Showalter (1994), algumas historiadoras feministas aceitaram o modelo das esferas separadas, vendo no movimento da esfera feminina para a cultura das mulheres como estágios de um processo político evolutivo; outras, por sua vez, tratam-no como uma transação mais complexa e permanente, ocorrendo entre a cultura das mulheres e a cultura em geral.

Shirley e Edwin Ardener (*apud* SHOWALTER, 1994) esboçaram um modelo de cultura das mulheres, não limitado historicamente, a fim de fornecer uma terminologia para suas características, em que se compreenda tanto como são percebidas pelo grupo dominante quanto como se percebem a si mesmas e aos outros.

Showalter (1994) considera que o modelo de Ardener apresenta muitas implicações para a teoria literária, uma vez que os conceitos de percepção e silenciamento¹² são centrais nas discussões sobre a participação das mulheres na cultura literária.

Ao contrário do modelo vitoriano de esferas complementares, os grupos de Ardener são representados por círculos intersecutivos; muito do círculo silenciado recai nas divisas do círculo dominante; existe também uma parte do círculo silenciado crescendo por fora do limite dominante. Esse seria, segundo Showalter (1994), o espaço feminino, a “zona selvagem”, consistindo, para algumas críticas feministas, no lugar de uma crítica centrada na mulher, em que o objetivo é tornar audíveis as vozes silenciadas. Além disso, o modelo proposto por Ardener aponta a existência de outros grupos silenciados, uma vez que uma estrutura dominante pode determinar muitas estruturas silenciadas.

Showalter (1994) propõe, então, que a primeira tarefa de uma crítica ginocêntrica seja delimitar o *locus* cultural da identidade literária feminina de forma precisa, para que então se possam descrever as forças que dividem o campo cultural individual das escritoras. Um modelo cultural da escrita feminina, de acordo com a autora, permite a leitura de um texto escrito por uma mulher de duas formas; a primeira, por meio de um discurso de duas vozes, em que uma delas é dominante e a outra silenciada; a segunda forma, através de uma descrição densa da escrita, insistindo no gênero e em uma tradição literária feminina presente nas múltiplas camadas que compõe a significação de um texto. Mesmo assim, ressalta que, por mais sugestiva que seja, nenhuma teoria substitui o conhecimento direto dos textos femininos.

De acordo com Cecil Jeanine Albert Zinani (2008), autoras como Showalter e Lauretis defendem posicionamentos próprios, traçando dessa forma, as principais diretrizes da crítica feminista na atualidade. Assim sendo, uma abordagem que tem como objetivo tratar de obras escritas por mulheres de maneira crítica, por meio da análise do narrador e das personagens femininas se faz produtiva. “Essa modalidade, fundamentada no modelo cultural, permite o desvelamento da ideologia do texto, pois destaca os mecanismos de poder que subjazem à narrativa, possibilitando o afloramento de seu potencial emancipatório” (ZINANI, 2008, p. 31).

A obra *A noiva escura* possibilita a discussão a partir de uma perspectiva crítica feminista, de dois aspectos relevantes. O primeiro aspecto, por meio das personagens da trama

¹²Com o termo “silenciado”, Ardener sugere problemas de linguagem e de poder. Os grupos silenciados e dominantes geram crenças ou ideias da realidade social no nível inconsciente, mas os grupos dominantes controlam as formas nas quais a consciência pode ser ordenada; os grupos silenciados mediam suas crenças por meio das formas permitidas pelas estruturas dominantes (SHOWALTER, 1994).

e da função de narrador pertencente a uma mulher, apresenta elementos relevantes para a emancipação feminina. Em um segundo momento, evidencia os traços mais significativos de uma crítica preocupada com a representação das experiências da mulher, através da sua própria linguagem, levando-se em consideração que a crítica feminista procura definir o sujeito mulher, verificar as práticas culturais por meio das quais esse sujeito se apresenta e é apresentado, além de reconhecer as marcas de gênero que especificam os modos de ser masculino e feminino e sua representação na literatura.

De acordo com o modelo proposto por Showalter (1994), que enfatiza o papel do narrador na caracterização da personagem feminina, em *A noiva escura*, a voz narrativa pertence a uma mulher, uma jornalista que investiga a vida das prostitutas – em especial de uma mulher chamada Sayonara e sua iniciadora no ofício, Todos los Santos. Sayonara é uma iniciante no ofício do amor de aluguel, que transgredir os mandamentos da profissão e acaba se apaixonando por um de seus clientes. O espaço narrativo focaliza uma pequena cidade chamada Tora, em meio à selva colombiana, território dominado por uma empresa petrolífera, a *Tropical Oil Company*. A narrativa apresenta mulheres fortes, que lutam pelos princípios em que acreditam, não se submetendo a imposições de ordem social, econômica ou cultural, sem perder as características femininas.

O mosaico de depoimentos que ajudam a compor a narrativa da vida de Sayonara enfatiza a importância da conscientização feminina sobre a necessidade de subverter os costumes e os mitos tradicionais que envolvem as mulheres, tais como inferioridade e subserviência, a discriminação nos estabelecimentos dos papéis sociais e a idealização da figura feminina. Dessa forma, a mulher pode superar o papel subalterno a que sempre foi condicionada e conquistar igualdade de oportunidades, mantendo assim, a especificidade de seu gênero, o que significa adquirir igualdade, por meio da valorização do diferente.

2.2 O amor de aluguel

A noiva escura, de Laura Restrepo, conta a história de prostitutas que vivem e trabalham em uma cidade próxima a um campo de petróleo, em meio às selvas da Colômbia. Porém, antes de realizarmos uma análise acerca da construção identitária dessas prostitutas na obra referida, se faz importante saber como essa “identidade” foi construída no decorrer da história ocidental. A base para análise corresponde ao período da Antiguidade Clássica, uma

vez que foi nele que o modelo identitário daquela que é considerada a profissão mais antiga da humanidade foi concebido: a prostituição.

Os povos primitivos já conheciam a prostituição. Um dos casos mais típicos envolve os mistérios da Grande Deusa, dentro do qual, práticas eróticas foram destinadas a evocar o princípio divino feminino e reviver sua presença na Europa. Objetivo que, segundo Julius Evola (1983), era chamado de “prostituição sagrada”, que acontecia nos templos das divindades femininas do ciclo mediterrâneo, como *Ishtar*, *Anaitis* e *Afrodite*. O autor explica que, ao atingir a puberdade, a menina deveria oferecer sua virgindade à Grande Deusa, em um ritual sagrado. Sua virgindade seria comprada por qualquer homem que fizesse uma oferta simbólica ao templo. Assim, ele poderia deitar-se com ela e invocar o nome da Deusa durante o ato sexual. Em alguns templos, existiam sacerdotisas que praticavam uma forma de adoração; um culto em que, no mundo moderno, chama-se de prostituição.

Emmett Murphy (1994) relata que, no apogeu do império sumério, no quarto milênio a.C., sacerdotes mantinham um bordel no templo da cidade de Uruk, dedicado à deusa *Ishtar*, filha do deus *Anu*. O templo abrigava três classes de mulheres: as primeiras se limitavam a desempenhar funções nos ritos sexuais do templo; as segundas recebiam os visitantes interessados em combinar sexo com religião e as terceiras viviam na área do templo mas tinham liberdade para procurar clientes nas ruas e alamedas. De acordo com Murphy (1994), com o passar dos anos a mesma classificação das profissionais espalhou-se para o ocidente e o oriente, para a Grécia, Roma, Índia, China e Japão.

Na Grécia antiga, a prostituição também estava a serviço do culto religioso. Murphy (1994) relata que os gerentes dos templos-bordéis eram os próprios sacerdotes, que, como peritos financeiros do Estado, recolhiam o dinheiro pago em troca dos serviços das mulheres. A renda do templo financiava as guerras entre as cidades de Corinto e Atenas. Mas, segundo o autor, o advento do prostíbulo secular na Grécia ocorreu após a falência do sistema de prostituição regulamentado pelos ritos religiosos; enquanto o surgimento do pensamento racional descartava as antigas divindades, o estabelecimento continuava a funcionar, com um único propósito: proporcionar o prazer a seus clientes.

Na Grécia, a prostituição desempenhou um grande papel cultural, principalmente nas cidades de Atenas e Corinto. Segundo Lujo Bassermann (1968), o culto a deusa *Afrodite* reinava em todas as suas formas e em todos os setores da vida cidadina grega. O autor acredita que os gregos se entregaram com tanto ardor à prostituição ou para escapar da pederastia ou vissem, na atividade, qualquer semelhança com a democracia ciosamente preservada. Acima

dessas colocações, “os gregos viam na mulher, antes de mais nada, uma presa de guerra, quase que um objeto de valor material” (BASSERMANN, 1968, p. 10).

No século VI a.C. o legislador Sólon fundou o primeiro bordel grego. Ele adquiriu para o Estado ateniense um edifício apropriado, permitindo aos mercadores de escravos oferecerem mulheres e moças convenientes. De acordo com Bassermann (1968), a educação das jovens escravas nas apreciadas práticas sexuais influenciava na venda, proporcionando-lhes preços mais vantajosos. À primeira casa, seguiram-se outras; a oferta se tornava mais valiosa, a atmosfera mais agradável e as ocupantes faziam-se mais populares na vida social.

De acordo com Murphy (1994), Sólon considerava, de modo geral, pernicioso a influência das mulheres na sociedade ateniense. Entre suas reformas, determinou que todos os bordéis fossem colocados sob o controle estrito do Estado. O estadista confiscou prédios já existentes e os transformou em bordéis. Determinou ainda que essas casas só poderiam se localizar em certas partes da cidade e impôs restrições a suas ocupantes, que estavam proibidas de tomar parte nos serviços religiosos. Para o autor, a primeira preocupação de Sólon estava voltada para a renda tributária. Dessa forma, quem quisesse poderia abrir um bordel mediante pagamento de uma taxa estatal, ou o imposto da prostituta (*pornikotelos*).

Bassermann (1968) relata que surgiram então três grupos de prostitutas: as ocupantes dos bordéis, chamadas *dicteriades*, as tocadoras de flauta e dançarinas, reunidas sob a denominação de *aulétrides* e, finalmente, as *hetairas*, pertencentes ao mais alto escalão das prostitutas. As *dicteriades* eram subordinadas a funcionários de baixa categoria; só podiam sair à noite e usar roupas especiais, com cores que as identificassem como tais. Os bordéis da categoria eram nitidamente marcados; na entrada “colocava-se um quadro ou, em meio relevo, o símbolo de Príapo¹³, de forma a não permitir a ninguém ignorar a espécie de casa em que viesse a penetrar (BASSERMANN, 1968, p. 17). As *aulétrides* sabiam dançar e tocar um instrumento musical, normalmente a flauta. Dessa forma, não se viam de antemão compelidas a ganhar o sustento pela entrega do corpo. Dançavam e tocavam em banquetes, festas e solenidades de todos os gêneros. De acordo com Bassermann (1968, p. 18) elas eram “uma visão habitual nas festas, constituindo mesmo seu ponto culminante, e nada do que então pudesse vir a acontecer [...] era considerado como falta, merecendo a indulgência que a atmosfera do ambiente justificava [...]”. As *hetairas* também pertenciam a ambientes festivos, nos quais, normalmente eram as anfitriãs dos banquetes dos quais, apenas participavam tocadoras de flautas, dançarinas e cantoras:

¹³Príapo: Deus grego da fertilidade. (N.A).

As *hetairas* foram, com grande frequência, alguma coisa mais que simples companheiras de cama [...] não se colocavam à disposição de qualquer um, ou a qualquer tempo, permanecendo freqüentemente fiel a um só homem durante meses e até anos; e muitas vezes, muito mais do que se possa imaginar, eram elas que tomavam a iniciativa das relações com o homem pelo qual viessem a se interessar (BASSERMANN, 1968, p. 25).

De acordo com Murphy (1994), de um modo geral, a posição do prostíbulo na, Grécia, foi determinada pela visão fragmentada do lugar das mulheres na sociedade. A multiplicidade de deusas fornece a chave: para a castidade, Artêmis; Hera, a esposa fiel; a fertilidade encontrava-se associada a Deméter, e a Afrodite, designava-se o objeto de desejo sexual. Enquanto os gregos transformaram os bordéis de instituição religiosa em entidade secular controlada pelo Estado, os romanos criaram a primeira cadeia internacional de casas de prostituição.

As prostitutas de Roma eram registradas pelas autoridades policiais; utilizavam roupas características e precisavam tingir os cabelos ou utilizar perucas amarelas. O primeiro bordel, segundo Murphy (1994), data da própria fundação de Roma, denominado *lupanarium*¹⁴; mais tarde, uma das mais notáveis prostitutas romanas adotaria a loba como emblema em seus anúncios. O autor relata ainda que os bordéis se dividiam em duas categorias: os lupanares licenciados e os locais onde o sexo estava à venda como um tipo de suplemento ao negócio principal, como albergues, tabernas e os banhos públicos. Normalmente, os lupanares encontravam-se em torno dos mercados, circos e teatros.

Semelhante ao que acontecia na Grécia, em Roma, os bordéis também possuíam uma identificação: havia um falo de pedra embutido na parede acima da porta ou esculpido no calçamento defronte à entrada; à noite, pendurava-se uma grande lanterna com sinetas em forma de falo para orientar os frequentadores. De acordo com Murphy (1994), para um povo tão dedicado à lei, não admira que as prostitutas romanas e seus ofícios fossem minuciosamente classificados e regulamentados. As *meretrices* pertenciam ao nível mais baixo; na rua era imprescindível o uso da peruca amarela para distingui-las das demais. Já as *delicatae* eram as mais cobiçadas: seus clientes eram políticos, chefes militares e grandes homens de negócios. Além disso, existiam as *famosae*, mulheres de família que recorriam ao ofício por razões financeiras ou simplesmente por prazer; as *Dóris*, famosas por suas proporções vantajosas; as *ambulatorae*, que percorriam as ruas e os circos em busca de clientes; as *lupae*, que se ocultavam em bosques ou nos subúrbios; as *aelicariae*, entregadoras de pão que reforçavam seus orçamentos vendendo o corpo junto às mercadorias da padaria, e

¹⁴O nome vem da Loba *Lupa* que amamentou Rômulo e Remo. (N.A).

as *bustuariae*, que conduziam seu negócio nos cemitérios e também trabalhavam como carpideiras nos funerais.

De acordo com o autor, o costume das prostitutas romanas e da organização dos bordéis de Roma teria consequências no decorrer dos séculos. Quando os romanos conquistavam outras tribos e nações, levavam consigo sua arte, sua língua, sua filosofia, sua lei e a institucionalização da prostituição. Segundo o autor, para onde quer que as legiões de Roma marchassem e por fim acampassem, lá seriam instaladas as *lupanaria*, com o objetivo de atender às necessidades das tropas. Segundo Murphy (1994, p. 37), “obrigadas a servir nos bordéis militares, as mulheres que sobreviviam ao massacre eram chamadas de *putae*, termo derivado de *puteus*, um poço ou tanque, o que dá uma ideia razoável do que se pensava dessas mulheres e da forma como elas eram tratadas”.

Murphy (1994) relata que depois de subjugar os belgas, os aquitânios e os celtas, os exércitos romanos pereceram na revolta dirigida pela rainha Boadiceia, da Bretanha, em 61 d. C., em que 70 mil romanos foram massacrados na praça do mercado de Londinium. Com a derrota final da rainha e a destruição das crenças celtas foi introduzida a exploração sistemática das mulheres, e o bordel à moda romana foi estabelecido como instituição social.

2.3 Vou ser puta: a construção da identidade em *A noiva escura*

A partir dos estudos de gênero, a re-significação do papel da mulher está imbricada à constituição da subjetividade feminina, permitindo que ela assuma seu lugar no espaço privado e social, o que traz dificuldades para ambos os sexos, uma vez que é necessária a construção de um novo paradigma. De acordo com Zinani (2008), a constituição do sujeito feminino é um processo com bases históricas que implica transformações na sociedade; a mudança da mulher acarreta modificações nos papéis sociais que deixam de ser fixos e definidos e tornam-se abertos e indeterminados. Essa transição, segundo a autora, produz ambiguidade de comportamento e incerteza quanto à identidade.

Para Claude Dubar (2009), a noção de identidade pode ser compreendida a partir de diversos domínios, que podem ser divididos em dois tipos de posição, que datam das origens do pensamento filosófico. A primeira posição, chamada essencialista, acredita nas

“essências”¹⁵, que são compartilhadas por todos os seres humanos. O essencialismo prega que a identidade dos seres existentes é o que faz com que permaneçam idênticos à sua essência. Já para a segunda posição, denominada nominalista¹⁶ (ou existencialista), as essências eternas não existem; tudo está submetido à mudança. De acordo com o autor, a identidade de todo ser empírico depende da época e do ponto de vista adotado. São modos de identificação, historicamente variáveis.

A primeira concepção, segundo Dubar (2009), procura definir o ponto em comum a uma classe de elementos diferentes de um mesmo outro, em que a identidade é o pertencimento comum. A segunda concepção visa definir a diferença, o que constitui a singularidade de alguma coisa ou de alguém em relação a alguém ou a alguma coisa diferente, na qual a identidade é a diferença. Duas concepções que, para o autor, estão na origem do *paradoxo* da identidade: o que há de único é o que é partilhado. Esse paradoxo só pode ser solucionado enquanto não se leva em conta a identificação de e pelo outro, não havendo dessa forma, identidade sem alteridade.

A posição “essencialista” postula uma singularidade essencial de cada ser humano (a possibilidade de dizer “quem ele é” em si) e um pertencimento essencial que não depende do tempo, que constitui um pertencimento herdado no nascimento (a possibilidade de dizer “o que ele é”). Para Dubar (2009, p. 13-14), é por se acreditar que o pertencimento é dado como *a priori* que se pode definir a singularidade essencial de cada um: “cada um se torna, com efeito, o que ele é: realiza seu destino, esteja inscrito em seus genes ou marcado por seu ‘estado civil’. Permanece idêntico a seu ser essencial”.

Já a posição “nominalista” prega a existência de modos de identificação, que são variáveis no decorrer da história coletiva e da vida pessoal, destinações a categorias diversas que dependem do contexto. Identificações atribuídas pelos outros (identidade para outrem) e as identificações reivindicadas por si mesmo (identidades para si). “Pode-se sempre, com efeito, aceitar ou recusar as identidades que lhe são atribuídas. Pode-se identificar de modo diferente daquele que é praticado pelos outros.” (DUBAR, 2009, p. 14). É a relação entre esses dois processos de identificação que está no fundamento da noção de formas identitárias.

Mas o autor vai além do individual. Em sua opinião, existe um movimento histórico, muito antigo e incerto, de passagem de certo modo de identificação a outro. São processos históricos coletivos e individuais que modificam a configuração das formas identitárias definidas como modalidades de identificação. Dubar (2009) denomina as mais antigas formas

¹⁵Anunciadas primeiramente pelo poeta grego Parmênides, no século V, a.C.

¹⁶Ideia atribuída ao filósofo pré-socrático Heráclito, um século antes de Parmênides.

identitárias de “formas comunitárias”, em que cada indivíduo tem um pertencimento principal como integrante de sua comunidade e uma posição singular como ocupante de um lugar nela. Já as mais recentes, o autor denomina de “formas societárias”, que supõem a existência de coletivos múltiplos, variáveis, efêmeros, aos quais os indivíduos aderem por períodos limitados e que lhes fornecem recursos de identificação.

O *paradoxo* presente nas concepções de identidade, proposto por Dubar (2009), aponta duas revelações importantes para a análise de *A noiva escura*: a essência da prostituição é praticamente a mesma daquela que fora adotada na Antiguidade clássica. Porém, o ofício se mostra em constante mudança, em decorrência do contexto e da época em questão. O marco temporal da narrativa é a década de 1940, o que subentende que os personagens já transitam pelo que Anthony Giddens (2002) considera Modernidade¹⁷, como veremos a seguir.

A primeira concepção de Dubar (2009) postula uma singularidade essencial de cada ser, e um pertencimento desta essência que não depende do tempo, uma vez que constitui um pertencimento herdado no nascimento. Pode-se evidenciar essa concepção por meio do passado da personagem Todos los Santos, cafetina e instrutora de jovens iniciantes na prostituição, e sua motivação para o exercício da atividade. Sua mãe era a cozinheira de um fazendeiro casado e com filhos e “apesar de sua beleza e da brancura européia da pele herdada do pai, virou prostituta seguindo o caminho traçado desde o instante de sua concepção” (p. 20). Fruto de uma infidelidade, a menina seria relegada pela família do pai, e caberia a ela o destino como prostituta, como fica ainda mais claro no seguinte trecho:

– Para nós não havia lugar nem na casa paterna nem na sociedade de Medellín. Os filhos bastardos viravam peões da fazenda [...] mas com as mulheres a coisa era mais enredosa. Havia as filhas ilegítimas do patrão, como eu, e também as outras, as chamadas “filhas do deslize”, que eram fruto do pecado das moças de família. As filhas do deslize eram as que mais sofriam, sempre escondidas na despensa da casa-grande ou atrás dos cortinados, enquanto nós, as ilegítimas, crescíamos soltas pelo campo, feito bichinhos. Quando começávamos a virar gente, umas e outras éramos enterradas vivas num convento de clausura até a adolescência, quando umas poucas tomavam os hábitos e muitas faziam que nem eu, batiam asas do convento e iam pousar no bordel (p. 20)¹⁸.

Alguns pesquisadores afirmam que as transformações identitárias estão intimamente ligadas ao advento da modernidade. Giddens (2002) explica que a modernidade altera a

¹⁷Para o autor, o termo “modernidade” pode ser entendido como o equivalente ao “mundo industrializado”, não sendo o industrialismo sua única dimensão institucional; refere-se às relações sociais implicadas no uso generalizado da força material e do maquinário nos processos de produção. (Referência)

¹⁸Todas as citações foram retiradas de RESTREPO, Laura. *A noiva escura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 9. E serão referidas apenas pelo número da página.

natureza da vida social cotidiana, afetando os aspectos mais pessoais da nossa existência. A modernidade, segundo ele, precisa ser compreendida em um nível institucional, em que as transformações introduzidas pelas instituições modernas se entrelaçam de maneira direta com a vida individual:

O eu não é uma entidade passiva, determinada por influências externas; ao forjar suas auto-identidades, independente de quão locais sejam os contextos específicos da ação, os indivíduos contribuem para (e promoverem diretamente) as influências sociais que são globais em suas consequências e implicações (GIDDENS, 2002, p. 09).

A modernidade, para o autor, trouxe importantes mudanças no ambiente social externo do indivíduo, afetando a família e outras instituições, o que não foi um impedimento para que as pessoas continuassem a viver suas vidas como sempre fizeram, enfrentando as transformações sociais a sua volta. Ressalta ainda que a vida social não pode ser separada das circunstâncias sociais: ela apresenta os problemas pessoais de forma aleatória. Enquanto algumas pessoas se refugiam desses problemas, outras os recebem de maneira positiva, encarando as novas oportunidades que se abrem como meio de barrar os modos preestabelecidos, o que causa uma modificação pessoal.

Giddens (2002) aponta o dinamismo como uma das características mais marcantes da era moderna, em comparação com períodos anteriores; é ele que torna as instituições modernas descontinuadas com as culturas e modos de vida; por causa dele, a atividade social moderna apresenta um caráter contrafactual, isto é, em um universo social pós-tradicional, um âmbito indeterminado de cursos potenciais de ação, com seus riscos correspondentes, se abre a cada momento para o indivíduo e a coletividade. Escolher entre tais alternativas é sempre uma questão de seleção entre mundos possíveis.

Em *A noiva escura*, quando uma menina escura e desgrenhada chega à cidade de Tora, na Colômbia, ao sair da barca de viajantes, encontra um puxador de carrinho chamado Sacramento. Pergunta a ele qual o melhor bar da cidade. O menino responde, e ao questioná-la sobre o que procura lá, surpreende-se com a resposta: “– Você sabe quem trabalha nesse lugar? – perguntou. – As mulheres da vida errada. – Eu sei. – Quero dizer, da vida muito, mas muito errada. Da pior. Você tem certeza que quer ir lá? – Tenho – disse ela com uma segurança sem atenuantes. – Vou ser puta” (p. 15). Atenta-se para a atitude da menina, ao seu desejo de “querer ser” uma prostituta. Esta vontade pode representar justamente essas alternativas de escolha, possibilitadas pela modernidade, tanto para o indivíduo quanto à coletividade. Interessante notar que a menina possui um desejo individual, mas que está

inserido no coletivo: ela quer ir para o melhor bar da cidade, pois sabe que no melhor bar da cidade existem prostitutas e nesse contato, tem a chance de tornar-se uma.

Para Giddens (2002, p. 33), a vida na modernidade “é mais bem compreendida como um problema de contemplação rotineira de contrafactuais, e não implica uma simples troca de uma ‘orientação para o passado’, característica das culturas tradicionais, por uma ‘orientação para o futuro’”. Ressalta, porém, que o futuro não consiste na expectativa de eventos que estão por vir; ele é organizado no presente em termos de fluxo crônico do conhecimento nos ambientes sobre os quais tal conhecimento foi desenvolvido.

Mais uma vez, *A noiva escura* está inserida nas ideias de Giddens (2002). Tornar-se puta é um acontecimento presente. O passado e o futuro não interessam para a personagem “menina”; sempre que questionada por Todos los Santos a respeito do passado, a menina troca de assunto:

Quando lhe perguntavam onde você nasceu, qual seu nome, quantos anos você tem, ela se esgueirava por atalhos para se recolher num silêncio deserto de lembranças, ou, ao contrário, se desbocava em palavras e enchia a casa com uma tagarelagem sem tom nem som que se mostrava ainda mais acobertadora do que seu mutismo (p. 40).

O autor afirma ainda que as mudanças em aspectos íntimos da vida pessoal estão ligadas ao estabelecimento de conexões sociais de grande amplitude; o distanciamento tempo-espaço introduzido pela alta-modernidade é tão amplo que “eu” e “sociedade” estão interrelacionados em um meio global. Vários fatores influenciam a relação entre auto-identidade e instituições modernas; a reflexividade da modernidade se estende ao núcleo do eu, que se torna um *projeto reflexivo* (grifo do autor).

Na obra, o projeto reflexivo apontado por Giddens (2002) leva a menina (eu) a se relacionar com a prostituição (sociedade), ambas interrelacionadas no meio global da narrativa. Para ela, a conexão social com a atividade está ligada a aspectos íntimos da (sua) vida social:

Um dia um antigo cliente e namorado de Todos los Santos marcou uma hora para se despedir dela [...] Até que, por fim, quando o homem já ia saindo, correu até a porta e o deteve. – Se o senhor por acaso encontrar uma senhora de Guaiaquil que todo mundo chama *La Calzones* – recomendou-lhe –, diga para ela que a sobrinha mandou dizer que vai indo bem. Assim, por tabela, Todos los Santos ficou sabendo que sua aluna se sentia bem em La Catunga e que em algum lugar do país ela tinha uma tia de apelido suburbano, de onde deduziu que a profissão da vida chegara a ela por tradição familiar (p. 41).

No trecho citado, fica evidente que a menina possuía uma tia chamada La Calzones, que era prostituta.

Para Giddens (2002), transições nas vidas dos indivíduos sempre demandaram a reorganização psíquica, frequentemente, ritualizada nas culturas tradicionais na forma de *ritos de passagem* (grifo do autor). Em tais culturas, nas quais as coisas permaneciam imobilizadas em nível de coletividade, a mudança de identidade era claramente indicada, de geração para geração, como quando um indivíduo saía da adolescência para a vida adulta. De acordo com Giddens (2002, p. 37) “Nos ambientes da modernidade, por contraste, o eu alterado tem que ser explorado e construído como parte de um processo reflexivo de conectar mudança pessoal e social”.

Na narrativa, pode-se perceber essa mudança na vida dos indivíduos nos quais Giddens (2002) aponta a necessidade de uma reorganização psíquica ritualizada. As mulheres batizaram o bairro com o nome de La Catunga em homenagem a Santa Catarina, divindade a qual todas as prostitutas pregavam devoção por ser bela, casta e mártir, sendo assim, considerada a protetora das profissões difíceis. A narradora relata que os ímpios queriam serrá-la ao meio, mas tiveram que decapitá-la, pois não conseguiram conter o leite que jorrava de suas feridas em vez de sangue e nem o aroma curativo exalado de seus ossos. Por isso,

a data comemorativa de tão horripilante episódio é a preferida pelas mulheres de La Catunga para a iniciação na vida pública; para seu batismo de fogo, como elas mesmas o chamavam [...] daí a importância que atribuem a uma santa como Catarina, elas, que de certo modo obscuro também se assumem como mártires, se entregam à tragédia e aceitam a noção da vida como sacrifício (p. 51-52).

Diferentemente de Giddens (2002), Stuart Hall (2006) prega que a modernidade acabou: vivemos agora em um período denominado pós-modernidade. Período em que as velhas identidades, que estabilizaram o mundo social durante tanto tempo, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até então visto como sujeito unificado. Entretanto, o conceito de identidade é complexo, muito pouco desenvolvido e compreendido na ciência social contemporânea para ser posto à prova de forma definitiva:

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isto está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito (HALL, 2006, p. 9).

Pode-se presumir que, quando a menina desce da barca de viajantes, está deixando não só o passado para trás, mas também uma identidade não resolvida. Ao verbalizar a intenção de tornar-se puta, projeta a tentativa de encontrar seu “eu coerente”. Além disso, a negação em retomar as memórias antecedentes à sua chegada pode-se caracterizar como o indício do que Hall (2006) chama de “crise de identidade”, ou seja, a perda de um “sentido de si” estável, de deslocamento ou descentração do sujeito.

O autor distingue três concepções diferentes, que exploram as definições de identidade e o caráter da mudança na modernidade tardia. O primeiro é o sujeito do Iluminismo, que se baseia em uma percepção de indivíduo unificado, dotado das capacidades da razão e de um núcleo interior, que nasce e se desenvolve com ele, permanecendo o mesmo ao longo da existência. No sujeito sociológico, o núcleo não é autônomo, mas formado na relação com outras pessoas. A identidade é formada na interação entre o sujeito e a sociedade. Já o sujeito pós-moderno é conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente: “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente”. (HALL, 2006, p. 13). Segundo o autor, dentro de nós, existem identidades contraditórias que se empurram em direções opostas. Isso estaria deslocando continuamente nossas identificações.

O autor distingue ainda cinco avanços na teoria social que promoveram o deslocamento do sujeito: o pensamento marxista, o inconsciente freudiano, a linguística estruturalista, a genealogia do sujeito moderno e o movimento feminista. Hall (2006) explica que, para o pensamento marxista, o ser humano só pode agir com base em condições históricas criadas por outros indivíduos e sob as quais nasceu, utilizando os recursos materiais de culturas já existentes. Com os estudos desenvolvidos por Freud, a subjetividade passou a ser vista como produto de processos psíquicos e simbólicos do inconsciente, sem relação com o sujeito cartesiano dotado de uma identidade unificada; o sujeito é formado, por meio de negociações psíquicas inconscientes, as quais vão possibilitar o estabelecimento de relações simbólicas fora dele mesmo, tais como a cultura e a língua. Segundo Hall (2006), a linguística estruturalista de Saussure, dificulta o estabelecimento da identidade que pressupõe o fechamento ou a univocidade de sentido, uma vez que a linguagem se constitui como um sistema de valores socialmente determinados; os significados são flutuantes, ativando relações com outros significados e, assim, formando novos sentidos. A genealogia do sujeito moderno, proposta por Foucault, analisa um novo poder, o poder disciplinar, através do qual pretende ajustar o governo da espécie humana, do indivíduo e do corpo pela regulação e vigilância; o isolamento do indivíduo se relaciona diretamente com a organização coletiva das instituições

pós-modernas, que possibilitam o exercício da vigilância e da individualização do sujeito com mais eficiência. O quinto e último descentramento da identidade foca o movimento feminista, que será abordado de forma mais detalhada que os que o precederam.

Hall (2006) explica que o feminismo faz parte do grupo de “novos movimentos sociais”, que surgiram durante os anos sessenta do século XX, junto com as revoltas estudantis, lutas pelos direitos civis. Conforme o autor, cada movimento apelava para a *identidade* (grifo do autor) social de seus sustentadores; assim, o feminismo apelava às mulheres, à política sexual aos gays e lésbicas, às lutas raciais, caracterizando o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como *a política de identidade* (grifo do autor). O feminismo teve uma relação mais direta com o descentramento do sujeito cartesiano e sociológico, uma vez que questionou a distinção clássica entre o “dentro” e o “fora”, o “privado” e o “público”. Além disso, abriu arenas novas de vida social para a contestação política, como a família, a sexualidade, o trabalho doméstico, a divisão doméstica do trabalho. De acordo com Hall (2006, p. 45), o feminismo “ênfaticou, como uma questão política e social, o tema da forma como somos formados e produzidos como sujeitos generificados. Isto é, ele politizou a subjetividade, a identidade e o processo de identificação (como homens/mulheres, mães/pais, filhos/filhas)”. Para o autor, o que começou como um movimento contestador da posição social das mulheres expandiu-se para continuar a inclusão das identidades sexuais e de gênero.

A noiva escura apresenta duas instâncias bem distintas que permitem visualizar a política da identidade proposta por Hall (2006): petroleiro *versus* prostitutas. Logo no início do romance de Laura Restrepo (2003), encontram-se vestígios dessa política, marcada pela existência de sujeitos generificados: “Então a noite se abria de par em par e acontecia o milagre: ao longe e ao fundo, na escuridão grande e sedosa, apareciam as réstias de lâmpadas coloridas de La Catunga, o bairro das mulheres (p. 9)”. No trecho referido, estabelece-se nitidamente uma relação de gênero entre homens e mulheres; “o bairro das mulheres” aponta essa dicotomia – ou seja, a identidade feminina só existe mediante a existência de uma identidade masculina. Diferença que fica mais evidente no trecho que segue: “Os homens de banho recém-tomado e bem perfumados, que nos dias de pagamento desciam dos campos de petróleo até a cidade de Tora apinhados em caminhões, deixavam-se atrair como mariposas por aquela cintilação de luzes elétricas [...]” (p. 9). Aqui fica claro que os homens eram atraídos pelas mulheres, mas, para ter acesso aos serviços prestados por elas, só podiam descer dos campos de petróleo no dia do pagamento. Logo no princípio da narrativa, ocorre a representação da mulher como mercadoria, como objeto de consumo.

Com o processo de modernização e globalização, as discussões a respeito da identidade ressurgiram com grande força no meio político e acadêmico. Para Renato Ortiz (2000), as recentes transformações recolocam os movimentos identitários dentro de um novo patamar e para compreendê-lo é necessário dimensioná-lo corretamente, retomando como o conceito de identidade tem sido trabalhado nas ciências sociais.

Ortiz (2000), tomando algumas ideias de empréstimo da Antropologia, explica que a interpretação da identidade cultural se fundamenta no trabalho etnográfico, ou seja, na descrição da organização social, regras de parentesco, mecanismos de troca, rituais religiosos e vida material. Compreensão que deriva do cruzamento de uma série de informações, relevadas pelo esforço descritivo e classificatório. Para isso, deve-se “compreender o antagonismo entre os universos masculino e feminino, as regras de transmissão dos nomes dos antepassados, as crenças e as histórias míticas, que explicam o lugar dos homens na sociedade [...]” (ORTIZ, 2000, p. 68).

O autor considera que, de acordo com a escola culturalista norte-americana, essa identidade seria constituída pela cultura; ela seria responsável pela personalidade e a identidade pessoal, caracterizando-se como decorrente de uma “estrutura”, de um universo que envolveria igualmente os membros de uma comunidade. Conforme Ortiz (2000, p. 69), “o que é individual torna-se identidade coletiva. O caráter étnico de um grupo passa então a ser concebido como a cultura partilhada pelos seus membros”. Mas segundo ele, esse raciocínio pressupõe o entendimento de três aspectos: a noção de integração, de territorialidade e de centralidade.

Ortiz (2000) explica que a cultura é um todo integrado, no qual se encontram organicamente articuladas dimensões diferentes da vida social; a cultura é marcada ainda por uma função integradora, o que leva a conformidade dos indivíduos às exigências da sociedade. As sociedades primitivas, segundo o autor, possuem fronteiras bem delimitadas, o que significa que “no interior de sua territorialidade, toda cultura é uma, indivisa. Ela se distingue de todas as outras, e se define por uma ‘centralidade’ particular” (ORTIZ, 2000, p. 69).

O autor relata que a identidade ganha uma nova dimensão a partir dos estudos antropológicos norte-americanos, os quais se interessam pelas nações e pelos nacionalismos, transpondo um esquema teórico, testado anteriormente, para a compreensão de um outro tipo de sociedade. Ortiz (2000) ressalta que, apesar de os antropólogos estarem cientes dos tipos diferenciados de formações sociais – sociedades tribais, cidades-estados, impérios –, ao transladar os métodos utilizados para se estudar as sociedades primitivas, as formações sociais

acabam postulando que o grau de coesão nas sociedades nacionais é, pelo menos, semelhante à coerência das culturas anteriores. Essa coerência se estende agora por um território mais abrangente, marcado pelos limites da nacionalidade. Ortiz (2000) pondera que, como cada cultura é una, tem-se por extensão que cada sociedade nacional é um todo integrado, irreduzível a outras culturas, cuja base é o Estado-nação. “O mundo se constituiria, assim, numa plêiade de culturas nacionais, cada uma com sua idiossincrasia, com seu caráter. Por outro lado, é necessário acrescentar, essa identidade, embora passível de mudanças, se caracteriza sobretudo pela permanência (ORTIZ, 2000, p. 72).

Kathryn Woodward (2003) explica que a existência de uma identidade depende de outra, ou seja, de uma identidade que ela não é; que fornece as condições necessárias para que ela exista. Dessa forma, a identidade é, assim, marcada pela diferença. Na obra de Restrepo (2003), percebe-se nitidamente a distinção entre duas identidades que perpassam toda a narrativa: *petroleiros versus prostitutas*. Como no trecho já apresentado, “Então a noite se abria de par em par e acontecia o milagre: ao longe e ao fundo, na escuridão grande e sedosa, apareciam as réstias de lâmpadas coloridas de La Catunga, o bairro das mulheres” (p. 9) a diferença fica ainda mais evidente: os petroleiros pertencem à plataforma de petróleo, enquanto as mulheres pertencem ao bairro de La Catunga.

Segundo a autora, essa marcação da diferença traz uma problemática: pois a diferença é sustentada pela exclusão. Por exemplo, se a pessoa é mulher, ela só pode tomar atitudes femininas; do contrário, ela é homem. “A identidade é marcada pela diferença, mas parece que algumas diferenças [...] são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares” (WOODWARD, 2003, p. 11).

Novamente, há a evidência de que a diferença entre petroleiros e prostitutas, na obra de Restrepo (2003), é marcada pela exclusão; logo no início da narrativa, evidencia-se um posicionamento androcêntrico, uma vez que a identidade masculina é tida como dominante; as prostitutas só existem em decorrência dos petroleiros.

De acordo com Woodward (2003), as identidades nacionais produzidas são masculinas e estão ligadas a concepções militaristas de masculinidade. As mulheres não fazem parte desse cenário, embora existam outras posições nacionais e éticas que acomodam as mulheres. De acordo com a autora, os homens constroem posições de sujeito para as mulheres tomando a si próprios como ponto de referência. As mulheres são os significantes de uma identidade masculina partilhada, mas fragmentada e reconstituída, formando identidades nacionais distintas.

Além disso, para a autora, outra parte importante no processo de construção da identidade que está ocorrendo no momento é a redescoberta do passado, caracterizado por conflito, contestação e uma possível crise. Essas justificativas precisam ser analisadas sob o viés da representação.

A problemática da identidade marcada pela diferença, proposta por Woodward (2003), também se faz relevante: essa diferença é marcada pela exclusão. Separação que, nos trechos apresentados, se dá da seguinte forma: os homens pertencem aos campos de petróleo e as mulheres pertencem ao bairro de La Catunga. No universo da narrativa, a exclusão da mulher prostituta não está delimitada apenas ao território; ela se encontra também nas relações sociais da própria Colômbia.

Woodward (2003) atesta ainda que a construção da identidade tem relação com o passado, que pode ser evidenciado no seguinte depoimento da personagem Todos los Santos, quando conta à narradora sobre os primórdios do “bairro das mulheres”: “– Considere que Tora foi fundada por nós, as prostitutas, segundo a nossa própria lei, muito antes que esposas e prometidas chegassem impondo suas exclusividades” (p. 11). Interessante notar que a personagem Todos los Santos atribui às prostitutas um poder dominante em relação aos homens, uma vez que o bairro foi concebido de acordo com as suas próprias leis. Mas ao se levar em consideração que a prostituição como instituição social tem como objetivo atender aos desígnios masculinos há uma quebra de paradigma no trecho referido.

Woodward (2003, p. 09-10) explica que símbolos também são utilizados para marcar uma identidade. “Existe uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que ela usa”. Se pensarmos em questões relacionadas ao gênero, entre alguns símbolos que estão vinculados a identidade feminina estão as roupas, os acessórios, a fragilidade física. Para a autora, a construção identitária é tanto simbólica quanto social.

Assim como na Grécia e em Roma, em *A noiva escura*, a classificação das prostitutas também se faz presente. Segundo a narradora, na época da fundação de La Catunga, correu o boato pelo mundo de que o local era um ótimo mercado para a prostituição, devido à abundância de dinheiro e à disponibilidade de homens saudáveis. Dessa forma, como mulheres de todos os cantos do mundo foram tentar a sorte em La Catunga, foram estabelecidos preços conforme o exotismo e a distância da nação de cada uma, bem como a sonoridade da língua e a estranheza de costumes:

Na rigorosa classificação por nacionalidade, logo abaixo das francesas vinham as italianas, geniosas mais profissionais do ofício, e, descendo na escala, as de países vizinhos, como Brasil, Venezuela e Peru, depois as colombianas das várias regiões e

no último degrau as indígenas do lugar, que estavam em desvantagem por causa do preconceito racial e por serem as mais abundantes (p. 12).

Para Woodward (2003) a existência de uma identidade depende de outra identidade, sendo assim, marcada pela diferença. Mas, segundo ela, algumas identidades são vistas com mais importância que outras. É importante ressaltar que, na obra, a prostituta menos valorizada refere-se àquela que possui uma identidade local, o que, segundo a autora, aponta uma problemática na questão identitária.

Não bastasse a imitação do modelo greco-romano quanto à classificação das prostitutas conforme seus costumes, sua educação e sua nacionalidade, a obra também mimetiza o modelo utilizado na Antiguidade clássica quanto à identificação dos serviços prestados. De acordo com a narradora, para evitar confusões em torno dos preços internacionais e para os homens ficarem cientes do que poderiam pagar, foi estabelecido o hábito de pendurar uma lâmpada de cor diferente em cada casa de prostituição:

Verde para as loiras francesas; vermelho para as italianas, tão temperamentais; azul para todas as da fronteira; amarelo para as colombianas e branco comum e vulgar – lâmpadas Philips das mais ordinárias – para as índias do Pipatón, que só pediam um pedaço de pão velho para seus muitos filhos (p. 39).

Woodward (2003) ressalta ainda que a construção da identidade é tanto simbólica quanto social. Dessa forma, não é de admirar que, para cada tipo de prostituta, brilhe uma luz diferente.

Em *A noiva escura*, logo após a menina dizer a Sacramento que deseja se tornar puta, o garoto a alerta, deixando evidente o discurso patriarcal que perpassa o ofício da prostituição na narrativa: “– Você é magra demais – disse por fim. – Não vai ter sorte na profissão. Além disso, precisa ter boas maneiras, um pouco de elegância, e você parece um bicho do mato” (p. 15). As características apontadas por Sacramento como ter boas maneiras e elegância moldam o sujeito feminino destinado às práticas da prostituição, perpassando um discurso de origem dominante, uma vez que se subentende que os homens não gostam de mulher “bicho do mato”, que não possui maneiras adequadas, alguma elegância e acima de tudo, um físico atraente – não magro.

O jovem, solidário com a condição precária da menina, leva-a até La Catunga, o bairro das mulheres, onde a deixa sob os cuidados de Todos los Santos, matrona do bordel mais conhecido da cidade, o Dancing Miramar. Ao chegarem ao bairro, “quando a menina tentou dar um passo, um choque brutal lhe açoitou as pernas e a fez entender, de uma vez por

todas, que La Catunga estava cercada por um cordão imaginário que queimava como chicote” (p. 17). Sem pagar nem agradecer ao puxador de carrinho, a menina “foi entrando naquele território marcado a ferro em brasa, em que tinha cabimento o que fora dali era execrável, em que a vida se mostrava pelo avesso [...]” (p. 18). Nos trechos apresentados, podemos evidenciar como já mencionado, o território de exclusão, da diferença, apontado por Woodward (2003), no que se refere à identidade.

Todos los Santos, de acordo com a narradora, foi temida e reconhecida como a fundadora do bairro de La Catunga e defensora dos direitos das mulheres contra o Estado colombiano. Quando Sacramento apareceu em sua casa com a aspirante a prostituta

bastou uma olhada naquela criatura desgrenhada e bravia que se postou na sua frente, meio desafiando meio implorando, para nela reconhecer o singular misto de desamparo e soberba que atiçava o desejo masculino mais do que qualquer afrodisíaco; e como ela sabia, por anos de experiência, que essa era uma virtude rara, disse que estava bem, que podia ficar, que ia ver se ela servia (p. 21).

No trecho, ficam claras as intenções da matrona ao receber a menina como aprendiz. Todos los Santos vê na menina uma oportunidade de não passar mais fome, uma vez que está velha e, por isso, não tira muito dinheiro com ofício. O discurso masculino perpassa o enunciado no momento em que ela aponta as qualidades da menina, que, “atiçava o desejo masculino mais do que qualquer afrodisíaco”. Quando Olguita, uma prostituta paralítica, questiona as qualidades da menina magricela, a velha lhe responde: “Quando essa menina virar mulher vai ser adorada por todos os homens” (p. 22). E logo trata de começar a educação da jovem para o exercício da atividade: “– Principiamos agora sua educação – anunciou com solenidade iniciática” (p. 24). Trecho emblemático, se voltarmos à Antiguidade clássica, principalmente em Roma, onde a prostituta que mais valia era aquela educada nas práticas necessárias para agradar os homens.

Sempre que questionada por Todos los Santos a respeito do passado, a menina trocava de assunto. Mesmo tentando esquecer o passado, inúmeras vezes, a menina deixava escapar alguma lembrança de quem fora algum dia:

Essa negação da memória fazia da menina pura vibração de um presente que queimava diante dos olhos no instante em que era contemplado, como uma cena iluminada por um flash fotográfico. Mas às vezes ela deixava escapar alguma coisa; muito de quando em vez soltava um fragmento, como quem não quer nada. – Gostam da minha saia nova? – perguntava para Tana. – A Cecília tinha uma igualzinha – comentava ela. – Só que era amarela, e não verde (p. 40).

Uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações, de acordo com Kathryn Woodward (2003), é por meio do apelo a antecedentes históricos. Assim sendo, a intenção da menina em tornar-se prostituta pode ter relação com seu passado:

Um dia um antigo cliente e namorado de Todos los Santos marcou uma hora para se despedir dela [...] Até que, por fim, quando o homem já ia saindo, correu até a porta e o deteve. – Se o senhor por acaso encontrar uma senhora de Guaiaquil que todo mundo chama *La Calzones* – recomendou-lhe –, diga para ela que a sobrinha mandou dizer que vai indo bem. Assim, por tabela, Todos los Santos ficou sabendo que sua aluna se sentia bem em La Catunga e que em algum lugar do país ela tinha uma tia de apelido suburbano, de onde deduziu que a profissão da vida chegara a ela por tradição familiar (p. 41).

Essa redescoberta do passado, segundo Woodward (2003), é parte do processo de construção da identidade que está ocorrendo neste exato momento e que, ao que parece, é caracterizada por conflito, contestação e uma possível crise, características que se pode perceber enquanto Todos los Santos tenta preparar a pupila para o ofício de agradar os homens, que se mostra uma aluna rebelde, de temperamento difícil. Mesmo assim, a matrona ensina-lhe tudo aquilo que pudesse agradar os clientes:

A madrinha se entregou à tarefa paciente de aparar por bem as arestas mais cortantes de sua rebeldia, ensinou-lhe o saudável hábito de esfregar os dentes com cinza, a dizer bom-dia, boa-noite e muito obrigada, a ouvir com paciência as mágoas alheias e calar as próprias, a tomar chá de anis no copo fingindo que é aguardente, a mastigar sementes de cardomomo para tirar o mau hálito, a desembaraçar o cabelo todos os dias e a estendê-lo ao sol, para que se impregnasse de calor e de brilho (p. 35-36).

Além de boas maneiras e de elegância, Todos los Santos lhe ensinou tudo sobre práticas sexuais:

– Como Deus limitou você com essa pobreza de carnes, o jeito vai ser aprender a dançar – recomendou-lhe Todos los Santos, decidida a achar uma saída, e lhe revelou os segredos de uma certa dança que não era feita de sapateados, saracoteios nem rebolados, e sim de ondulações, de ausências e de quietudes [...] A menina fez suas essas palavras sem necessidade de ouvi-las duas vezes, surpreendendo a mestra com naturalidade ensimesmada com que se deixava balançar a um ritmo cadencioso e profundo que não era de cumbia nem de merengue, mas do vaivém do próprio sangue pelos caminhos clandestinos do corpo (p. 39).

Fisicamente semelhante às índias *pipatonas*, teria cabido a ela a remuneração mais baixa, “mas Todos los Santos aspirava ao mais alto destino para sua aluna e não aceitava condená-la à reles luz branca” (p. 55).

De acordo com a narradora, “a maior polêmica girava em torno do nome de guerra que a menina haveria de levar, que nesse caso teria de servir também como nome de pia, porque ela dizia que não se lembrava de ter sido batizada” (p. 52). Devido aos olhos puxados, de princesa japonesa, **criou** (grifo meu) uma identidade oriental para ela. A partir daquele momento, foi batizada como Sayonara: “Sem pensar duas vezes, a menina escolheu Sayonara e daí em diante se aferrou a essa palavra, que nunca tinha ouvido, como se nela afinal reconhecesse a marca de sua identidade” (p. 56). E a cor da lâmpada destinada a ela foi o roxo, que segundo Todos los Santos “era luz de uma cor incerta, antinatural, que ninguém tinha imaginado [...] o roxo é cor mística. Uma luz roxa no meio da noite inquieta e desconcerta” (p. 13).

Segundo Woodward (2003), a identidade também é marcada pela diferença. Diferença que, na narrativa, encontra-se presente na figura mítica de Sayonara, diferenciando-se das demais mulheres de *La Catunga*, devido a sua suposta descendência oriental. O que se pode evidenciar nos sinais que indicam a natureza da personagem: os olhos puxados, a lâmpada roxa e o quimono. Desta forma, criou-se uma identidade não só para a menina, mas para as outras pessoas, que passaram a vê-la dessa forma.

Como já mencionado, a aprendizagem da menina no ofício, realizada por Todos los Santos, é fortemente marcada pela influência masculina; o ofício exige que ela aprenda a se portar perante um homem, para que o trate bem e deite-se com ele.

Ouviu falar de Sayonara, uma garota de La Catunga por quem os homens que visitavam as vielas do bairro diziam cair de amores, cuja fama começava a correr de boca em boca também entre aqueles que não a conheciam, os milhares de buscadores de destino que corriam os caminhos do Magdalena atrás de pão e trabalho; de oportunidades, como eles mesmos diziam, para dar um nome genérico ao futuro, ao amor, à boa estrela, ao santo Graal, aos tesouros do Eldorado, à pedra filosofal, à compaixão da mãe, à cama da amada. Ao rumor do ouro negro (p. 92).

Por meio da obra *A noiva escura*, de Laura Restrepo, pode-se evidenciar que, a construção da identidade da prostituta, utilizando a personagem Sayonara como exemplo, existe forte influência de uma visão androcêntrica. No momento em que o corpo feminino – entendido aqui como união entre o físico e a mente, distante de um dualismo cartesiano – é oferecido ao consumo, sofre a influência do discurso patriarcal instituído, verificando-se que a visão androcêntrica está intimamente ligada à construção identitária da prostituta.

3. RELAÇÕES DE PODER E SEXUALIDADE EM A NOIVA ESCURA

No capítulo anterior, discutiram-se questões a respeito do discurso patriarcal dominante e sua influência na construção identitária feminina, delimitada para este trabalho, pela personagem Sayonara. Verificou-se que a transformação da menina para prostituta perpassou um discurso de ordem patriarcal dominante, representado pela matrona Todos los Santos, que a instruiu no ofício. O objetivo deste capítulo é apontar possíveis rupturas, ou pontos de resistência, presentes nesse discurso de ordem dominante, dentro do universo da narrativa, por meio das relações que Sayonara vincula a seus clientes, em especial, a dois personagens: Payanés e Sacramento. Para tanto, questões como poder e sexualidade serão de extrema relevância para que se possa compreender de que forma essas relações se configuram na forma a desestabilizar o discurso patriarcal vigente.

3.1 O poder e o seu exercício

Debates acerca do poder o enfocam em uma forma hegemônica, ou seja, preocupam-se com a sua obtenção e detenção. Entretanto, ele também pode ser analisado sob um viés que enfatiza o seu exercício. É o que Michel Foucault considera em suas análises: não existe uma teoria do poder propriamente dita; ele é concebido como um conjunto de práticas sociais e discursos construídos historicamente que disciplinam o corpo e a mente de indivíduos e grupos; “o poder é o que reprime a natureza, os indivíduos, os instintos, uma classe” (FOUCAULT, 2002, p. 175).

Para o autor, o poder não é algo que se detém como uma coisa, como uma propriedade, que se possui ou não. Não existem, de um lado, aqueles que o detêm (dominantes) e, de outro, aqueles que a ele são subordinados (dominados): admite que o poder se exerce mais do que se possui, que não é ‘privilégio’ adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas.

Sendo o poder em si próprio o desdobramento de uma relação de força, Foucault (2002, p. 176) propõe que deveria ser analisado em termo de combate, de confronto, de guerra. Dessa forma, elabora a hipótese de que “o poder é guerra, guerra prolongada por outros meios”.

Na verdade, para o autor, o poder não existe; o que existe são práticas ou relações de poder. Logo, ele é algo que se exerce, que se efetua, que funciona em rede e que, portanto, deve ser entendido antes como tática, manobra ou estratégia do que uma coisa, objeto ou bem:

[...] em uma sociedade como a nossa, mas no fundo em qualquer sociedade, existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso. (2002, p. 179).

O autor ressalta que, as lutas contra o exercício do poder não podem ser feitas de fora de onde ele ocorre, uma vez que nada se encontra isento de poder, mas que qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede de poder, a qual, ninguém pode escapar. Segundo Foucault (2002, p. 241), “a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder; podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia específica”.

A partir das análises genealógicas do poder, realizadas por Foucault, Roberto Machado (1988) revela que existe um antagonismo entre Estado e Poder; o que aparece é a existência de formas de exercício de poder diferentes do Estado, a ele articuladas de maneiras variadas e indispensáveis, inclusive à eficácia de sua ação. Essa atenção a um tipo específico de poder formulou-se por meio de uma distinção entre uma situação central ou periférica e um nível marco ou micro.

De acordo com Machado (1988), essa distinção tem como objetivo mostrar a diferença entre as grandes transformações do sistema estatal, as mudanças do regime político ao nível dos mecanismos gerais e dos efeitos de conjunto e a mecânica de poder que se expande por toda a sociedade, assumindo as formas mais regionais e concretas, investindo em instituição, tomando corpo em técnicas de dominação. Poder este que intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo – e que se situa ao nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana e por isso podendo ser caracterizado como micro-poder ou sub-poder:

[...] as análises indicaram claramente que os poderes periféricos e moleculares não foram confiscados e absorvidos pelo aparelho do Estado, nem, se nasceram fora dele, foram inevitavelmente reduzidos a uma forma ou manifestação do aparelho central. Os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social e neste complexo os micro-poderes existem integrados ou não ao Estado [...] (MACHADO, 1988, p.189-190).

Segundo Machado (1988), uma das principais precauções de Foucault é procurar dar conta deste nível molecular de exercício do poder sem partir do centro para a periferia, do macro para o micro. Tipo de análise que ele próprio chama de descendente, no sentido em que deduziria o poder partindo do Estado e procurando ver até onde ele se prolonga nos escalões mais baixos da sociedade, penetra e se reproduz em seus elementos mais atomizados:

Examinar historicamente, partindo de baixo, a maneira como os mecanismos de controle puderam funcionar; por exemplo, quanto à exclusão da loucura ou à repressão e proibição da sexualidade, ver como, ao nível efetivo da família, da vizinhança, das células ou níveis mais elementares da sociedade, esses fenômenos de repressão ou exclusão se dotaram de instrumentos próprios, de uma lógica própria, responderam a determinadas necessidades [...] (FOUCAULT, 2002, p. 185).

Segundo Machado (1988), o que Foucault pretende é se insurgir contra a ideia de que a rede de poderes das sociedades modernas seria uma extensão dos efeitos do Estado, um simples prolongamento de seu modo de ação, o que significaria destruir a especificidade dos poderes que a análise pretende focalizar.

O Estado não é o ponto de partida necessário, o foco absoluto que estaria na origem de todo tipo de poder social e de que também se deveria partir para explicar a constituição dos saberes na sociedades capitalistas. Foi muitas vezes fora dele que se instituíram as relações de poder, essenciais para situar a genealogia dos saberes modernos, que, com tecnologias próprias e autônomas, foram utilizadas e transformadas pelas formas de dominação do aparelho do Estado.

Para Foucault (2002), o interdito, a recusa, a proibição, longe de serem as formas essenciais do poder, são apenas seus limites, as formas frustradas ou extremas. Um dos dispositivos para o exercício desse poder encontra-se na sexualidade: “[...] a sexualidade não é fundamentalmente aquilo de que o poder tem medo; mas de que ela é, sem dúvida e antes de tudo, aquilo através de que ele se exerce” (FOUCAULT, 2002, p. 236).

Para que se possa compreender de que maneira a sexualidade se torna um dispositivo a serviço do poder, é necessário que se faça um resgate de sua história.

3.2 O dispositivo da sexualidade

Da Antiguidade Clássica à Renascença, dois sistemas de pensamento dominam o Ocidente, no que diz respeito à construção da masculinidade e da feminilidade, referentes à inferioridade do sexo feminino perante o masculino: a teoria dos humores aristotélico-galênica e a descrição judaico-cristã.

Dentro dessa perspectiva, Silvia Alexim Nunes (2000) revela que, todo o corpo terrestre é formado pela combinação de quatro elementos básicos: o fogo, o ar, a terra e a água. Cada um deles possuía qualidades distintas: o fogo era quente e seco, o ar era quente e úmido, a terra era fria e seca e a água era fria e úmida. A cada elemento correspondia um humor: a bile amarela, o sangue, a bile escura e o catarro.

A autora explica que os filósofos acreditavam que o corpo humano também era composto desses quatro humores e uma boa saúde era consequência direta do cultivo de um equilíbrio entre eles. “Esses elementos mantinham uma hierarquia entre si: coisas quentes e secas eram superiores a coisas frias e úmidas” (NUNES, 2000, p. 30). Dessa forma o temperamento sexual também era definido pela propensão a ser frio ou quente. Coisas quentes e secas eram consideradas masculinas, enquanto coisas frias e úmidas, femininas.

Nunes (2000) relata que o filósofo grego Aristóteles acreditava que o pai era o responsável pela geração do feto, uma vez que todas as características da criança estariam presentes em seu sêmen. Para o filósofo, o sexo do homem seria dotado de maior calor e o único capaz de esquentar o sangue, transmitindo assim, o calor vital necessário à formação da vida. Já o sexo da mulher seria frio e por isso, incapaz de ferver o sangue.

Seguindo a tradição aristotélica, no século II, Galeno formulou o princípio de uma identidade do aparelho anatômico nos dois sexos, propondo a existência de uma semelhança inversa: as genitálias masculinas e femininas não eram diferentes; ao contrário dos homens, nas mulheres, os órgãos estavam localizados dentro do corpo. Segundo Galeno “a menor quantidade de calor existente no corpo feminino era a responsável por essa inversão, por não ser suficiente para viabilizar que eles fossem externalizados, uma vez que o frio contrai e aperta” (*apud* NUNES, 2000, p. 31).

A autora ressalta que o calor era um ponto fundamental na concepção de Galeno e a comparação que ele fazia entre homens e mulheres, baseado nesse elemento, colocava essas últimas como homens mutilados. “A mulher seria o representante inferior de um sexo cujo

potencial máximo de realização só era alcançado no corpo masculino. A mulher seria, portanto, um homem com algo ‘a menos’” (NUNES, 2000, p. 32).

A concepção feminina que prevalece até o final do século XVII é aquela herdada do Cristianismo primitivo, o pensamento judaico-cristão, que sobrevive durante toda a Idade Média e o Renascimento. De acordo com Nunes (2000), o Cristianismo, desde os seus primórdios, instituiu uma relação entre a feminilidade, o sexo e o mal; em uma religião em que a carne é maldita, a mulher se apresenta como a mais temível tentação do demônio, passando a corporificar a corrupção material associada à carne; elas eram vistas como seres traiçoeiros que ataçavam a luxúria e o ciúme, lançando os homens uns contra os outros. De acordo com Nunes (2000, p. 23), “por ter um sexo mais frágil, a mulher podia ser facilmente possuída pelo Mal, tornando-se nociva, vil e predadora da humanidade”.

Segundo a autora, uma das crenças aceitas em todo o mundo era a da inferioridade inerente e insuperável das mulheres. A mulher era herdeira de Eva, a fonte do Pecado Original, sendo assim, culpada pela queda do homem do paraíso: “Era a um só tempo inferior (uma vez que fora criada da costela de Adão) e diabólica (por ter sucumbido à serpente)” (NUNES, 2000, p. 23). Essa imagem feminina perniciosa tem seu apogeu no renascimento, quando a mulher é transformada em feiticeira.

Durante muito tempo, o Ocidente conservou em seu imaginário a convicção de que a prática da feitiçaria maléfica e demoníaca estava intimamente ligada à natureza feminina, e, por conseguinte, que toda mulher era uma feiticeira em potencial. De acordo com Jean-Michel Sallmann (1991), na virada do século XIX para o XV, o Ocidente persuade-se de que existe, em seu seio, uma seita de feiticeiros devotados à Satanás, responsável pelas calamidades naturais que, até então, atingem as populações.

De acordo com Sallmann (1991, p. 521), as mulheres tinham quatro vezes mais possibilidades de serem consideradas feiticeiras do que os homens, devido a dois episódios que os teólogos comentaram abundantemente na época: a criação de Eva e a Queda do homem do paraíso: “Deus criou Eva a partir de Adão, o que, a seus olhos, legitima a submissão da mulher ao homem [...] sendo a costela um osso curvo, o espírito da mulher não podia ser senão turvo e perverso.” Para o autor, o episódio da queda do homem no paraíso é prova disso: “Se Satanás tentou Eva, foi Eva que seduziu Adão e o conduziu ao pecado: a mulher é directamente responsável pela queda do homem” (SALLMANN, 1991, p. 521).

Nessa época, milhares de mulheres são queimadas na fogueira devido a sua possível aliança com o diabo, oriunda de sua origem “torta”. A teoria de Heinrich Kramer e James Sprenger (1991, p. 116) é a de que houve uma falha na formação da primeira mulher, “por ter

sido ela criada a partir de uma costela recurva, ou seja, uma costela do peito, cuja curvatura é, por assim dizer, contrária à retidão do homem” (KRAMER; SPRENGER, 1991, p. 116). Os autores do *Malleus maleficarum* vêem apenas, portanto, duas utilidades na mulher: ela é necessária à reprodução, bem como à vida econômica do lar. Em contrapartida, a mulher é perigosa pela sua sexualidade. Quando, nos finais do século XVII, o crime de feitiçaria é abandonado, o estatuto cultural da mulher não é, por isso, re-valorizado.

De imperfeito e pouco evoluídos, a partir do século XVIII, os órgãos reprodutores femininos passaram a ser vistos como perfeitos e adequados à maternidade. Além disso, o sexo passou a ser pensado como permeando todo o corpo humano, como algo que não estaria relegado apenas aos órgãos sexuais. Nunes (2000) explica que o modelo antigo, segundo o qual o homem e a mulher eram organizados de acordo com seu grau de perfeição e calor vital sai de cena, dando lugar à ideia de uma diversidade biológica.

O século XVIII, por influência do Iluminismo, fez surgir uma ligação fundamental entre o sexo feminino e a maternidade, inexistente até então, uma vez que as mulheres não eram consideradas responsáveis pela sobrevivência e educação dos filhos; as amas-de-leite, a criadagem e as instituições pedagógicas e religiosas eram encarregadas disso. Mas, segundo Nunes (2000, p. 20), a questão da mortalidade e da sobrevivência das crianças começa a se constituir um problema de estado: “Diante dos altos índices de mortalidade infantil, verificados mesmo nos extratos economicamente mais favorecidos da população, a necessidade de uma nova ordem familiar passa a ganhar destaque nos discursos de filósofos, médicos e moralistas”.

De acordo com a autora, transformar a mulher em mãe constituiu um processo que determinou uma reformulação profunda da imagem do sexo feminino, a demandar apelo à ciência médica, chamada a colaborar para descrever o que seria uma mulher nessa nova versão. Segundo Nunes (2000, p. 21), “uma das estratégias mais claras foi a necessidade de redefinir um perfil feminino, criando uma imagem de mulher mais adequada às novas funções”.

A Igreja Católica teve um papel importante nessa transformação. A imagem feminina vinculada à Maria com o Menino Jesus ganha cada vez mais força; imagem considerada o protótipo do que há de mais glorioso. Nunes ressalta que a mulher que se torna mãe é comparada a uma santa que, como Maria, devota toda sua vida ao filho. “Esse processo de beatificação do sexo feminino vai se dar pela transformação da maternidade em uma função sagrada e da mulher em redentor da humanidade” (NUNES, 2000, p. 66).

Além disso, para a Igreja, a mulher passa a ser pensada como um agente corretivo moral no confronto com os homens, que se mantêm afastados da Igreja. De acordo com Nunes (2000, p. 68), a mulher ganha um valor que até então não possuía, em que a redenção do homem e da sociedade está em suas mãos. “O casamento e a maternidade colocam-na num pedestal e lhe atribuem uma responsabilidade que não se observa em nenhum momento anterior”.

Michel Foucault (2009) explica que, no início do século XVII, as práticas de sexualidade não procuravam segredo, tendo-se com o ilícito, uma tolerante familiaridade. Quase um século depois, a sexualidade foi banida do espaço público para o privado: no espaço social, o único lugar de sexualidade reconhecida era o quarto dos pais. Ocorre então, um silenciamento referente à sexualidade; afirmação de inexistência e constatação de que não há nada para dizer, nem para ver, nem para saber sobre o assunto.

Um dos códigos que regia as práticas sexuais, no final do século XVII e início do XVIII, era a pastoral cristã, que pregava que o discurso sexual não deveria ser mais mencionado sem prudência. Segundo Foucault (2009, p. 26), a partir daí, se impõe no Ocidente moderno, uma injunção da tarefa “de se dizer a si mesmo e de dizer a outrem, o mais frequente possível, tudo o que possa se relacionar com o jogo dos prazeres, sensações e pensamentos inumeráveis ou, através da alma e do corpo tenham alguma afinidade com o sexo”.

No século XVIII nasce uma incitação política, econômica e técnica de falar sobre o sexo. Entre o Estado e o indivíduo o sexo tornou-se objeto de disputa, e disputa pública; toda uma teia de discursos, de saberes, de análise e de injunções o investiram. O autor denomina tal incitação como “polícia do sexo”, ou seja, a necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição. Segundo Foucault (2009, p. 31), “cumprir falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se”.

No final do século XVIII e início do XIX, outros focos entraram em atividade para suscitar os discursos sobre o sexo: a medicina, por intermédio das “doenças dos nervos”, a justiça penal, sob a forma de crimes “crapulosos” e antinaturais, intensificando, através deles, a consciência de um perigo incessante que constitui a incitação a se falar dele. Durante os séculos XIX e XX, amplia-se o estudo da sexualidade feminina; ela ganha destaque nos discursos psiquiátricos que procuram patologizar qualquer exercício dessa sexualidade que

não esteja circunscrito ao casamento e voltado para a reprodução, como tentativas de circunscrever e diferenciar as diversas formas de desregramento da sexualidade

A virada do século XIX para o século XX foi marcada pelo aumento do movimento feminista, que lutava pela igualdade de direitos entre homens e mulheres. Paralelamente, o debate sobre a natureza feminina e o papel da mulher na sociedade continuava crescente. Sigmund Freud (1976) tinha uma posição clara a esse respeito: o lugar da mulher era dentro de casa, cuidando do marido e dos filhos. Em seus estudos, o autor apresenta uma concepção romântica do casamento, em que a mulher aparece como um ser frágil, necessitando da proteção masculina para suportar as agruras da vida. Para ele, homens e mulheres são diferentes e complementares, e devem, portanto, exercer papéis sociais diferentes.

Freud (1976) acredita que o amor do homem seria suficiente para relativizar os efeitos que dizem respeito às desigualdades de direitos entre os sexos. Para ele, uma mulher amada e idealizada não poderia ser colocada em um lugar de opressão; a mulher é vista como diferente do homem, embora essa diferença não seja tratada por ele de uma perspectiva negativa, como acontece na grande parte dos discursos psiquiátricos dessa época. Ao contrário, a mulher está situada do lado da bondade, da beleza, do afeto, das qualidades que predispoem à maternidade. Nesse sentido, concebe as mulheres como dotadas de menor agressividade, maior passividade e docilidade, enquanto o homem seria mais ativo e agressivo.

Segundo Freud (1976) a moral sexual civilizada, que se baseia na repressão da sexualidade, seria o fator etiológico principal na formação das neuroses. Argumenta que existe uma repressão nociva na vida sexual dos povos civilizados, por meio da moral que os rege. Sua tese é que a nossa civilização repousa sobre a supressão das pulsões, que cada indivíduo renuncia a uma parte de seus atributos em função do convívio social e isso resulta o acervo cultural comum de bens materiais e ideais. No entanto, essa recusa precisa ter um limite, para não colocar em risco a saúde psíquica dos indivíduos.

Uma das exigências dessa moral sexual, que o autor considera problemática, é a da abstinência sexual até o casamento, que obriga aqueles que não contraem um casamento legítimo a permanecerem abstinentes. Para Freud (1976), a experiência demonstra que a maior parte dos indivíduos não possui a constituição necessária para enfrentar, com êxito, a tarefa de uma abstinência. Questiona se as relações sexuais no casamento podem oferecer uma total compensação para as restrições impostas no período anterior a ele, até porque essa moral restringe as relações sexuais dentro do próprio contrato conjugal, pois obriga o casal a contentar-se com poucos atos procriadores. Para o autor, os indivíduos do sexo masculino se

valem de uma dupla moral, que lhes permite certa parcela de liberdade sexual, tentando assim escapar a essas exigências externas.

Para a mulher, a situação seria mais difícil de ser resolvida, já que sobre ela recaem as maiores exigências e essa dupla moral não lhe é concedida. As mulheres, ao sofrerem as decepções do casamento, contraem graves neuroses e que a cura dessas afecções estaria na infidelidade conjugal. Como, devido à rígida educação que recebem, essa saída se tornaria moralmente impensável, acabam por sucumbir à neurose. Assinala, sobretudo, que o casamento seria na verdade, uma das formas etiológicas da histeria. Nessa perspectiva, a neurose histérica seria um refúgio possível para as mulheres diante do conflito insuperável entre seu desejo e o sentimento de dever que a moral estabelecida lhe impunha.

3.3 Repressão e poder em *A noiva escura*

No início do século XVII, as práticas de sexualidade não eram realizadas em segredo; os discursos eram ditos sem vergonha alguma, o ilícito era familiar às pessoas e as transgressões eram visíveis. Mas, com a chegada do século XVIII, a sexualidade foi encerrada, mudando-se para dentro de casa. De acordo com Michel Foucault (2009, p. 9-10), o único lugar de sexualidade reconhecida, no espaço social, é o quarto dos pais: “Ao que sobra, só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa o discurso”.

Ao dizer “ao que sobra”, o autor se refere às sexualidades ilegítimas, àquelas relegadas ao silenciamento. Segundo ele, esses outros tipos de sexualidades deveriam incomodar em locais em que poderiam ser reinscritas, senão nos circuitos de produção, nos de lucro. “O *rendez-vous* e a casa de saúde serão tais lugares de tolerância: a prostituta, o cliente, o rufião, o psiquiatra e sua histérica [...] as palavras, os gestos, então autorizados em surdina, trocam-se nesses lugares a preço alto” (FOUCAULT, 2009, p. 10).

Segundo Foucault (2002), o poder, em si próprio, é o desdobramento de uma relação de força e sugere que o poder seja analisado em termo de combate, de confronto, de guerra. Em *A noiva escura*, pode-se verificar, nitidamente, esse “confronto” por meio da sexualidade, um dos dispositivos utilizado para o exercício do poder. Na obra de Laura Restrepo, esse embate perpassa a existência de dois tipos de sexualidade: uma “reconhecida” e outra “ilegítima”, contrapondo duas instâncias antagônicas de exercício de poder. “– Considere que

Tora foi fundada por nós, as prostitutas, segundo a nossa própria lei, muito antes que esposas e prometidas chegassem impondo suas exclusividades” (p. 11). No depoimento de Todos los Santos, percebe-se de forma clara essa divisão sexualizante proposta por Foucault (2009). De um lado, têm-se as prostitutas, representando uma sexualidade marginal; do outro, às esposas e prometidas, que, de acordo com a personagem, impõem suas exclusividades. A palavra “exclusividade” faz referência a um exercício de poder reconhecido e aceito quanto à sexualidade, sendo assim, legitimado.

Quando a menina, que depois viria a se chamar Sayonara, chega ao bairro das putas, conhecido como La Catunga, fica evidente a mesma divisão referente às práticas de sexualidade, que se dá, por meio de uma divisão territorial imaginária: mulheres de família x prostitutas:

Quando a menina tentou dar um passo, um choque brutal lhe açoitou as pernas e a fez entender, de uma vez por todas, que La Catunga estava cercada por um cordão imaginário que queimava como chicote [...] foi entrando naquele território marcado a ferro em brasa em que tinha cabimento o que fora dali era execrável [...] (p. 17-18).

Tratam-se de dois territórios diferentes, que se analisados à luz do referencial teórico, referem-se às relações de poder: conforme Foucault (2002), essas relações de poder se instituem, muitas vezes, do interior para o exterior, Ou seja, a sexualidade é um dos dispositivos através do qual o poder se exerce.

Foucault (2009) explica que a repressão, desde a época clássica, foi o modo de ligação entre poder, saber e sexualidade. O autor formula, em termos de repressão, as relações do sexo e do poder. Para ele, se o sexo é reprimido, fadado à proibição, à inexistência e ao mutismo, o simples fato de falar dele e de sua repressão se configura em um ato de transgressão: “Quem emprega essa linguagem coloca-se, até certo ponto, fora do alcance do poder; desordena a lei, antecipa, por menos que seja, a liberdade futura” (FOUCAULT, 2009, p. 12).

Definiu-se, segundo o autor, de maneira estrita, onde e quando não era possível falar a respeito do sexo; em que situações, entre quais locutores, e em que relações sociais; estabeleceram-se, assim, regiões, senão de silêncio absoluto, pelo menos de tato e discrição: entre pais e filhos, por exemplo, ou educadores e alunos, patrões e serviçais. Em compensação, no nível dos discursos e seus domínios, o fenômeno é quase inverso. Sobre o sexo, os discursos não cessaram de proliferar: uma fermentação discursiva se acelerou a partir do século XVIII:

O essencial é a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais; obstinação das instâncias do poder a ouvir falar e a fazê-lo falar ele próprio sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado (FOUCAULT, 2009, p.24).

Tais discursos sobre o sexo não se multiplicavam fora do poder ou contra ele, porém lá onde se exercia e como meio para seu exercício. De acordo com o autor, criaram-se em todo canto incitações a falar, em toda parte, dispositivos para ouvir e registrar, procedimentos para observar, interrogar e formular. Desenfurnam-no e obrigam-no a uma existência discursiva.

Os múltiplos mecanismos que, na ordem da economia, da pedagogia, da medicina e da justiça incitam, extraem, organizam e institucionalizam o discurso do sexo. “O que é próprio das sociedades modernas não é o terem condenado, o sexo, a permanecer na obscuridade, mas sim o terem-se devotado a falar dele sempre, valorizando-o como *o segredo*” (FOUCAULT, 2009, p. 42).

De acordo com o autor, sendo o sexo fadado à proibição, à inexistência e ao mutismo, o simples fato de falar dele e de sua repressão configura-se um ato de transgressão: quem emprega tal linguagem, segundo ele, coloca-se, até certo ponto, fora do alcance do poder, antecipando uma liberdade futura. Seria isso que explica o fato de, hoje em dia, se falar tanto do sexo, o que configura, falar contra os poderes. “A afirmação de uma sexualidade que nunca fora dominada com tanto rigor [...] é acompanhada pela ênfase de um discurso destinado a dizer a verdade sobre o sexo, a modificar sua economia no real, a subverter a lei que o rege, a mudar seu futuro” (FOUCAULT, p. 14).

“– Vou ser puta” (p. 15), é o que responde para Sacramento, o puxador de carrinho, a menina escura e desgrenhada que chega a Tora, cidade colombiana, ao sair da barca de viajantes, trazida pelos afluentes do rio Magdalena. O menino fica estarecido com a resposta da menina, e ainda tenta convencê-la de que, ser puta, é uma atividade para as mulheres da vida errada. Isso significa que, no universo da narrativa, o discurso sexual segue uma rigidez semelhante àquela proposta por Foucault (2009), em que, o sexo, é relegado à proibição, à inexistência e ao mutismo. A menina, no momento em que anuncia o que deseja ser, rompe com esta proibição por meio do discurso, colocando-se, segundo Foucault (2009), até certo ponto, fora do alcance do poder e antecipando sua liberdade futura. Tal discurso não acontece fora do poder ou contra ele, mas lá onde se exerce e como meio para seu exercício. Foucault (2009) explica que, para que se pudesse libertar desse poder, seria necessária a transgressão

das leis, a suspensão das interdições e toda uma nova economia dos mecanismos do poder, uma vez que, a menor eclosão da verdade, é condicionada politicamente.

O século XIX e o XX foram épocas de uma dispersão de sexualidades, de heterogeneidades sexuais. De acordo com Foucault (2009), até o final do século XVIII, as práticas sexuais eram reguladas por três códigos explícitos: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. Eles determinavam o que era lícito e ilícito. Todos eles estavam centrados nas relações matrimoniais: o sexo dos cônjuges era sobrecarregado de regras e recomendações. “A relação matrimonial era o foco mais intenso das restrições; era sobretudo dela que se falava; mais do que qualquer outra tinha que ser confessada em detalhes” (FOUCAULT, 2009, p. 44). Romper as leis do casamento ou procurar prazeres estranhos merecia condenação.

Nesse sistema centrado na aliança legítima (o matrimônio), a explosão discursiva dos séculos XVIII e XIX provocou duas modificações: o casal legítimo, com sua sexualidade regular, tem direito à maior discricção, tende a funcionar como uma norma mais rigorosa, porém mais silenciosa. Em compensação, o que se interroga são os outros tipos de sexualidades; elas têm agora de avançar para tomar a palavra e fazer a confissão daquilo que são. Sem dúvida não são menos condenadas, mas são escutadas.

Temos, novamente, em *A noiva escura*, a representação desse sistema baseado nos códigos morais do matrimônio, uma sexualidade legítima e regulada, um dispositivo que possibilita o exercício do poder. Na noite em que ia ser entregue ao primeiro cliente, senhor Manrique, Todos Los Santos dá um último conselho para a sua pupila: “– Nunca, mas nunca mesmo caia na tentação de aceitar o pedido de casamento de um cliente, seja ele quem for. Não se esqueça que a alegria do bar e a alegria do lar são duas coisas diferentes” (p. 65). Percebe-se que, no universo narrado, existe uma divisão binária da sexualidade. No momento em que Todos los Santos separa “alegria do bar” e “alegria do lar”, está ressaltando justamente a diferença em relação à sexualidade feminina, e mais uma vez, influenciada pelo exercício do poder com base nas práticas de sexualidade.

Em termos de repressão, segundo Foucault (2009), as coisas são ambíguas: indulgente, ao pensar que a severidade dos códigos se atenuou consideravelmente, no século XIX, quanto aos delitos sexuais e que, frequentemente, a própria justiça cede em proveito da medicina; severidade, ao se pensar em todas as instâncias de controle e em todos os mecanismos de vigilância instalados pela pedagogia e terapêutica.

Apesar de, nos últimos 200 anos, a Igreja ter perdido a insistência na sexualidade conjugal e sua repulsa às “fraudes” contra a procriação, a medicina penetrou com grande

aparato nos prazeres do casal. Para Foucault (2009) o importante talvez não esteja no nível da indulgência ou da repressão, mas na forma de poder exercido. Ressalta ainda que a função do poder exercido não é o da interdição, mas de controle.

Controle por parte de uma instituição de poder, que possui um domínio quase total sobre o dispositivo da sexualidade – a Igreja – que pode ser evidenciada na obra analisada. Em Tora, as prostitutas estavam proibidas de frequentar a igreja. Na quinta-feira santa, elas vestiam luto, cobrindo as cabeças com mantilhas castelhanas e com os pés descalços, em voto de humildade. Quando chegavam à Igreja, simplesmente passavam reto. Não por vontade, mas por obrigação. De acordo com Todos los Santos, as prostitutas “– Estavam proibidas de entrar por ordem do pároco, a menos que abjurassem do ofício em cerimônia pública” (p. 81). Quando Claire, uma das prostitutas de La Catunga, suicida-se, lhe é relegada cerimônia religiosa, não por conta do tipo de morte, mas devido a sua função: “[...] segundo determinação do pároco, prostituta não entrava na igreja nem morta, literalmente falando [...]” (p. 109). Também, a Igreja lhe nega solo sagrado:

Claire foi enterrada ao entardecer num campo onde pastava gado de engorda, desprovido de cruzeiros e lápides [...] Lá, sem mais abrigo que um vôo de garças nem mais monumento que um salgueiro chorão, iam buscar descanso eterno os suicidas, os maçons, as crianças sem batismo, as mulheres que abortavam e as prostitutas, todos pecadores irremissíveis a quem os padres negavam o acesso ao Cemitério Maior (p. 111-112).

Para Foucault (2009), as sexualidades múltiplas – as que aparecem com as idades (sexualidade do lactente ou da criança), as que se fixam em gostos ou práticas (sexualidade do invertido, do gerontófilo, do fetichista...), as que investem difusamente no relacionamento (médico-paciente, pedagogo-aluno, psiquiatra-louco), as que habitam os espaços definidos (sexualidade do lar, da escola, da prisão) – todas constituem o correlato de procedimentos precisos de poder.

A implantação das perversões, de acordo com o autor, é um efeito-instrumento: é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações de poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas. E, nesse avanço dos poderes, fixam-se sexualidades disseminadas, rotuladas segundo uma idade, um lugar, um gosto, um tipo de prática. Proliferação das sexualidades por extensão do poder; majoração do poder ao qual cada uma dessas sexualidades regionais dá um campo de intervenção: essa conexão [...] é garantida e realçada pelos inumeráveis lucros econômicos que, por intermédio da medicina, da psiquiatria, da

prostituição, da pornografia, vincularam-se ao mesmo tempo a essa concentração analítica do prazer e a essa majoração do poder que o controla. Prazer e poder não se anulam; não se voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e se relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e de incitação:

Tais comportamentos polimorfos foram, realmente, extraídos do corpo dos homens, dos seus prazeres; ou melhor, foram consolidados neles; mediante múltiplos dispositivos de poder, foram solicitados, instalados, isolados, intensificados, incorporados. O crescimento das perversões não é um tema moralizador que acaso tenha obcecado os espíritos escrupulosos dos vitorianos. É o produto real da interferência de um tipo de poder sobre os corpos e seus prazeres (FOUCAULT, 2009, p. 55).

Outra instituição de poder que se encontra presente na narrativa está na Medicina, que também exerce controle sobre a sexualidade. Todas as terças-feiras, as prostitutas de La Catunga são obrigadas a madrugar para ir ao centro da cidade, fazer fila diante do ambulatório antivenéreo para renovar o cartão sanitário. Tal renovação custa cinquenta pesos, e garante que elas possam trabalhar; isto é, até a próxima renovação:

– Para que esse cartão, madrinha? – perguntava a menina Sayonara [...] – Para que o governo nos deixe trabalhar. Qualquer pessoa que use saias em La Catunga é obrigada a fazer isso, mesmo que seja irmãzinha de caridade. Se tiver doença, eles não curam, mas cobram o dobro pelo visto. (p. 72).

Todas as semanas, os médicos tratavam as mulheres com desrespeito, como se fossem animais. A qualquer sinal de doença venérea, elas ganhavam uma cruz preta no cartão. Se o cartão possuísse muitas cruces, o valor para renovar a licença para se prostituir dobrava de preço. A primeira vez em que Sayonara é submetida às mãos dos “homens de jaleco”, representa um momento de resistência perante o sistema médico. Ao chegar a vez de Todos los Santos passar pela avaliação, não consegue subir a maca, e é severamente repreendida pelo “médico”:

– Ande logo – disse o homem. – Não posso esperar a manhã inteira. – Não está vendo que ela está com dificuldade? – disse Sayonara, e seu medo cedeu à raiva. – Subindo, dona, e abrindo as pernas. – Ela não vai subir nem abrir as pernas, seu grandíssimo saco de merda – cuspiu Sayonara e puxou Todos los Santos pelo braço, pelejando para levá-la para fora (p. 75).

Sayonara então promove uma hecatombe no ambulatório. Revolta-se com o tratamento dado a sua madrastra e, chutando macas e quebrando coisas, motiva que as outras prostitutas lhe acompanhem na revolta. No momento em que a menina se volta contra o

sistema, estoura uma revolução no posto sanitário, que é totalmente destruído. Somente as forças policiais – representando aqui o Estado como instância de poder – conseguem apartar a fúria das prostitutas contra o sistema médico, que começou com a atitude da menina. Mais uma vez, por meio de Sayonara, tem-se um sinal de subversão ao poder instituído, uma possibilidade de resistência perante o poder.

Foucault (2009) explica que existe, historicamente, dois grandes procedimentos para produzir a verdade do sexo: *ars erotica* e *scientia sexualis*. Na arte erótica, a verdade é retirada do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência. O prazer é levado em consideração em relação a si mesmo: ele deve ser conhecido como prazer, e, portanto, segundo sua intensidade, sua qualidade específica, suas reverberações no corpo e na alma. “Dessa forma constitui-se um saber que deve permanecer secreto, não em função de uma suspeita de infâmia que marque seu objeto, porém pela necessidade de mantê-lo na maior discrição, pois segundo a tradição, perderia sua eficácia e sua virtude ao ser divulgado” p. 66.

Nossa civilização não possui *ars erotica*; é a única a praticar uma *scientia sexualis*. Só a nossa desenvolveu, no decorrer dos séculos, para dizer a verdade sobre o sexo, procedimentos que se ordenam, quanto ao essencial, em função de uma forma de poder-saber rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral, que é a confissão. A confissão passou a ser, no Ocidente, uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade. Segundo Foucault (2009, p. 70-71), desde a penitência cristã até os nossos dias o sexo tem sido matéria privilegiada de confissão:

Ora, a confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas conseqüências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação.

Mais uma vez, em *A noiva escura*, a Igreja como instituição detentora de poder, controla as práticas de sexualidade. Dessa forma, não é de admirar que, no universo ficcional da obra, as prostitutas da cidade de Tora sejam devotas de Jesus Cristo, como fica claro, no trecho que segue:

Conhecemos a Colômbia como o país do Sagrado Coração, que é o nosso santo padroeiro e que nessa qualidade impregnou nosso espírito coletivo e nossa história

pátria com sua mesma condição romântica, atormentada e sangrenta. O único elemento comum a todas as casas dos colombianos pobres – das casas dos ricos foi removido faz algumas gerações – é a imagem desse Cristo que olha a gente nos olhos com uma resignação canina ao mesmo tempo que mostra seu coração, que não se acha dentro do seu organismo como seria de esperar, mas foi extraído e seu dono o segura na mão esquerda à altura do peito, sob uma barba alourada e bem-cuidada (p. 31).

Interessante notar que, a imagem de Cristo com o coração sangrento na mão está presente apenas nas casas dos colombianos pobres, o que representa o dispositivo de poder-saber da Igreja, induzindo à confissão, como coloca Foucault (2009, p. 31): “Todos los Santos decidiu que a menina dormiria em uma esteira ao lado de sua própria cama e antes de se deitar apagou a luz do quarto e verificou se a vela estava acesa em seu copo de vidro vermelho, embaixo do quadro do Sagrado Coração de Jesus”.

A menina foi instruída pela matrona a rezar pelo Cristo e, no entanto, passou a fazê-lo com tamanho afínco que “[...] começou a se aproximar dele com uma familiaridade equívoca e uma pretensão de diálogo que Todos los Santos achava teatrais e excessivas. – É bom rezar, menina, mas não tanto assim – recomendava” (p. 33). Como se Todos los Santos soubesse da existência de um poder que lhes impunha o confessorário, um poder capaz de regular suas práticas de sexualidade. Práticas essas que conferem a Sayonara um poder expressivo sobre os homens, em especial sobre seus dois grandes amantes Sacramento e Payanés.

3.3.1 *O puxador de carrinho*

Sacramento nasceu em um dia qualquer, filho de uma moça, que o deixou aos cuidados das amigas para ir atrás do homem que a abandonara. Ela nunca voltou, e o menino foi criado pelas mulheres da vizinhança. Com o objetivo de promover a evangelização da comunidade, os frades franciscanos chegaram a Tora e fundaram a única escola do bairro, tomando o garoto como mensageiro, ajudante de cozinha e aluno bolsista.

Segundo a narradora, Sacramento era o nome com que os frades batizavam os bastardos, condenando-os a carregar esse estigma. Como se não fosse castigo suficiente, os franciscanos “encheram sua alma de horror ao pecado da carne e de uma desconfiança visceral contras as mulheres, principalmente a puta de sua mãe, que o abandonara para correr atrás do instinto, como um vil animal” (p. 27).

Passado algum tempo, os frades deixaram Tora, e Sacramento, que se viu na rua, teve de aceitar a caridade das mulheres – prostitutas – de La Catunga, que lhe deram o que comer, curaram seus ferimentos, deixaram-no dormir ao pé da cama, ensinaram-lhe canções de amor triste e aterrorizaram-no com histórias de assombração.

Sacramento, o puxador de carrinho, foi primeiro a ver Sayonara quando ela chegou a Tora. A menina subiu no carrinho com uma mala e duas caixas de papelão, ordenando ao puxador, imperativa, que a levasse para o melhor bar da cidade. Sacramento se culpa por ter sido ele a levar a menina para aquilo que considerava a “vida errada”:

– E pensar que fui eu mesmo quem levou a menina até Lá Catunga – diz. – Não dá nem para contar as noites de sono que esse arrependimento me custou. – Você a levou por decisão dela – digo. – Durante anos pensei que podia ter feito ela desistir nesse primeiro dia em que ainda era tão menina e tão recém-chegada. Hoje sei ver que não era assim (p. 15-16).

Como visto anteriormente, a Igreja foi um dos dispositivos de poder utilizado para regular o discurso a respeito da sexualidade. Sacramento, ao obter sua instrução dos frades franciscanos, passa a propagar essa ideologia como única, sacramentada: “– Você sabe quem trabalha nesse lugar? – perguntou. – As mulheres da vida. Da vida errada. – Eu sei. – Quero dizer, da vida muito, mas muito errada. Da pior. Você tem certeza que quer ir para lá?” (p. 15).

Ao entregar a menina aos cuidados da matrona Todos los Santos, o menino recebe como pagamento sete moedas de dez centavos. Mais uma vez, o remorso o aflige, e acaba se desfazendo delas:

Arderam na minha mão que nem urtiga, porque eram a paga que eu recebia por vender uma inocente para o vício. Nessa hora senti que caía muito baixo e achei que era o meu próprio perfil, de cocar e nariz de Judas, que estava gravado nas moedas. [...] Sacramento saiu sem coragem de olhar para a menina, e na rua o calor de uma tarde que nascia afogada em sua própria luz se abateu sobre ele com todo o peso da culpa. [...] De novo acossado pela queimação do remorso, Sacramento pensou ouvir a voz de sua consciência ordenando-lhe que abrisse mão daquele dinheiro infame. Com pânico de ser descoberto em seu ato secreto, como cachorro que esconde um osso, cavou a terra com as duas mãos até abrir um buraco e nele enterrou as sete moedas, uma após a outra (p. 22-23).

Levando em consideração a educação dada a Sacramento pelos frades franciscanos, não é de se admirar que o comportamento do jovem seja moldado pelos ensinamentos da Igreja, no que se refere ao comportamento feminino. Ao mesmo tempo, ele se vê obrigado a aceitar a ajuda das prostitutas no momento em que os frades deixam a cidade, promovendo

uma ruptura ideológica em seu pensamento, uma vez que fizeram o mesmo que sua mãe fizera.

Todos os dias, depois das cinco horas da tarde, ele visitava a menina e brincava com ela, descalços, junto com as outras crianças nas vielas poeirentas do bairro das putas, de pique, de queimada, de pular corda:

No pátio de Todos los Santos, Sacramento e a menina passavam horas e horas juntos, ocupados em estender os últimos raios da infância brincando de que já eram adultos e inventando episódios e dramas dialogados a atuados, intermináveis como a própria vida. Pode-se dizer que foram crescendo enquanto brincavam de crescer [...] (p. 46).

Mas o destino da menina já estava fadado. Após seu batismo na prostituição, no qual recebeu o nome de Sayonara, as prostitutas concordaram em escolher o senhor Manrique como seu primeiro cliente: ele devia iniciá-la no ofício antes da apresentação social e oficial no *Dancing Mirarmar*. Tal escolha se deu devido ao senhor Manrique, um cinquentão delicado e amável, ser reverente e gentil à moda antiga, partindo do pressuposto que o homem que estreia uma mulher marca a vida dela para sempre. “Por isso, a seleção do primeiro cliente era uma coisa tão delicada, descartando-se de saída um, digamos, um melancólico, um avarento ou um doente. Todas as doenças, do corpo e da alma, são transmitidas nos lençóis” (p. 57-58). Percebe-se, assim, outra questão que perpassa o exercício do poder quanto à sexualidade, parte-se do pressuposto de que somente a mulher fica marcada pela primeira relação sexual, uma vez que, para o homem, isso seria algo comum, natural.

Sacramento, amigo da menina, quando soube que era chegada a hora de ela se tornar prostituta, e que o cavalheiro escolhido era o velho Manrique, foi tomado por um frenesi de trabalho incompreensível à primeira vista, mas que, uma semana após, se tornou claro: ele queria pagar para ter a primeira noite com ela. Todos los Santos negou o pedido do rapaz e recomendou que, com o dinheiro, levasse a menina ao cinema. Ao término do passeio, Sacramento despediu-se dela: “– Estou indo embora, menina – anunciou. – Vou virar petroleiro para voltar aqui queimado, cabeludo e cheio das pratas, para as mulheres de La Catunga nunca mais rirem de mim” (p. 61). Aqui, reitera-se nitidamente a relação entre as práticas de sexualidade, principalmente da prostituição como instituição atrelada ao poder. Sacramento promete à amiga que voltará “cheio das pratas” para as mulheres nunca mais rirem dele, como se o dinheiro fosse suficiente para calá-las, uma vez que, por intermédio dele, se aluga o corpo para o prazer – o sexo – e não para o silêncio.

Sacramento, então, compra um par de sapatos de caminheiros e anda no compasso da multidão errante, somando-se ao grande rio de caçadores de fortuna até chegar ao complexo petrolero de El Centro. Na fila de recrutamento, conheceu um jovem oriundo de Popayán, região distante, o qual chama de Payanés – como se denominam os habitantes daquela região. Na primeira seleção, são dispensados do trabalho por não apresentarem porte físico adequado à atividade. Então, os dois novos amigos, saem em busca de um bico como peões de estrada, para pegar na pá até encher as mãos de calos e então voltar para o recrutamento, da próxima vez, mais robustos e bem preparados para os ofícios da Tropical Oil. É na selva que Sacramento ouve o nome de Sayonara pela primeira vez:

Ouviu falar de Sayonara, uma garota de La Catunga por quem os homens que visitavam as vielas do bairro diziam cair de amores, cuja fama começava a correr de boca em boca também entre aqueles que não a conheciam, os milhares de buscadores de destino que corriam os caminhos do Magdalena atrás de pão e trabalho... (p. 91-92).

Também trabalha, junto com Payanés, como reparador de oleoduto, instalador de trilhos de estrada de ferro. Depois de passarem tempos de agruras, Payanés e Sacramento são aceitos como auxiliares de sondador pela Tropical Oil Company; “Era tamanha a felicidade da dupla de rapazes por terem afinal recebido o crachá e o salário que os consagravam como membros da classe operária, dentro da categoria heróica dos petroleiros” (p.121-122). Mas Sacramento pode desfrutar de sua felicidade operária por apenas três semanas. Durante seu período na selva contraiu malária

A febre alta lhe trouxe alucinações, e, em uma noite em que estava quase enlouquecendo de calor, escutar o nome de Sayonara o refrescava. Com o passar dos dias, passou a pensar que o nome da prostituta era um talismã contra os desgostos da vida e foi-se agarrando à lembrança daquela mulher que nem sequer vira, ou assim pensava, mas de quem apenas conhecia a fama, patrimônio difundido por aquelas montanhas e territórios:

Em meus ouvidos não entravam outros nomes, só Sayonara, Sayonara, caindo como neve no meio do calorão sobre as altas copas das árvores, e eu não podia acreditar que existia mais paixão afora a que emanava dela. Sem saber como nem quando, Sacramento começou a montar sua vida sobre a obsessão messiânica de resgatar da vida errada a bela ignota de suas fantasias, ao que parece sem suspeitar que a conhecia em carne e osso (p. 93).

Contornava a dor de cabeça pensando em Sayonara. “Cada vez meus pensamentos eram mais confusos e meu amor por Sayonara mais atormentado, e eu punha a culpa no

barulho do maquinário” (p. 125). O jovem ficava cada dia mais fraco e debilitado enquanto a doença avançava. Nas madrugadas, delirava na cama, tendo Sayonara, como devaneio:

[...] se instalava em seu delírio de paixão por Sayonara. Passava horas imóvel com os olhos com os olhos postos nela, implorando incoerências ao seu ouvido, exânime todo seu ser, sentindo o suor gelar sobre sua pele e virar uma fina película de sal que lhe dizia que tudo era em vão, que seus sonhos já estavam frustrados para sempre. – Dei para pensar que o único remédio era entregar os pontos e morrer de amor, e que, quanto antes isso acontecesse, melhor (p. 127).

Sacramento se curou da doença, dando à Sayonara o crédito pela recuperação. Logo, a Tropical Oil Company é abalada por uma greve, em função das péssimas condições, da alimentação oferecida aos trabalhadores. Em Tora, a revolta ficou conhecida como a “Greve do Arroz”, uma vez que a rebelião teve início quando uma pelota de arroz foi atirada no refeitório. E entre os grevistas estavam Sacramento e Payanés. Por conta da paralização, a companhia passou a rever sua concepção. Percebeu que manter homens desenraizados, amontoados em barracos, com uma muda de roupa como patrimônio e uma puta como único amor, era o mesmo que criar inimigos impossíveis de controlar. Sendo assim, um homem com casa, mulher e filhos, que contasse com a ajuda da empresa para sustentar essa família, pensaria duas vezes antes de arriscar seu emprego para encarar a luta. Sacramento, então, abandonou os grevistas e inscreveu-se na lista, pensando em Sayonara e na Menina, que já sabia serem a mesma pessoa. “– Sacramento sabia que só oferecendo uma casa longe de La Catunga ele conseguiria tirar Sayonara da prostituição [...]” (p. 293). Aqui, encontra-se mais um exemplo do discurso patriarcal dominante no que diz respeito à sexualidade feminina: se oferecesse uma casa e uma família, Sacramento tiraria Sayonara da prostituição. Lembrando que, no momento em que a menina decidiu tornar-se prostituta, como visto anteriormente, fez isso por escolha própria, promovendo uma ruptura no discurso dominante de poder, apesar de estar ingressando em uma instituição que controla este poder. Mas Sayonara não esperava o retorno de Sacramento. Nem mesmo uma casa ou uma família. Seu coração já pertencia a outra pessoa: ao melhor amigo de Sacramento: Payanés.

3.3.2 O oriundo de Popayán

Payanés conhece Sacramento na fila em frente ao escritório de recrutamento de pessoal da Tropical Oil Company. Ambos não foram selecionados e se tornaram amigos, trabalhando em serviços paralelos para retornarem e passarem pela seleção. Payanés era da cidade de Popayán. Assim como Sacramento, o jovem ouviu falar de Sayonara em meio à selva colombiana. Mas, a princípio, ela não o encantava da mesma forma que a Sacramento. Ambos foram, afinal, contratados pela Tropical Oil: “Ser operário contratado em qualquer um dos campos [...] era como um santo-e-senha para entrar no céu. Para os homens, era inimaginável orgulho maior, nem melhor garantia, e significava acima de tudo ter onde se agarrar no meio do vendaval” (p. 121).

Em sua primeira sexta-feira de licença, Payanés viajou até La Catunga, mas ficou fora do *Dancing Miramar*, que estava lotado, com uma fila de dois quarteirões dos que esperavam uma chance para entrar. Voltou para o campo no domingo à noite e a primeira coisa que fez foi correr até o hospital para levar notícias de Sayonara a Sacramento, que recebia tratamento para a malária: “– Não consegui ver a tal, parceiro, mas ouvi o que dizem dela. Que é a mulher mais deslumbrante de Tora e que não é mulher, e sim pantera [...] Que cheira a incenso e que quando dança hipnotiza, como uma serpente” (p. 128 -129).

Na última sexta-feira do outro mês, Payanés desceu à La Catunga novamente. Desta vez, conseguiu entrar no *Dancing Miramar* e, sentando em uma mesa, observava maravilhado a mulher mais deslumbrante de Tora:

Sobre o tablado, acima de tudo, ignorante de todos, protegida pela jaula de luz que um refletor jogava sobre ela, dançava Sayonara, com uma blusa de seda fechada por toda a linha do coração numa fileira cerrada de botões que subia até o pescoço, a cabeleira furiosa descendo em cascata e a saia justa cor de luto com aquele rasgo ao lado por onde se insinuava sua perna morena: a ponta do pé, o joelho, a panturrilha e a canela (p. 133).

Ao vislumbrar Sayonara dançando feito uma serpente sob o jato de luz, o jovem pensou, em voz alta, que aquela mulher era um objeto inalcançável:

Perdida em si mesma como se ondulasse em sonhos, Sayonara flutuava no jato de luz. No meio do barulho e da condensação humana, o espaço onde se achava ressaltava isolado como um sacrário, intangível e inviolável, embebido em ares de outro mundo como uma paisagem lunar (p. 134).

Payanés passou 36 horas na farra com uma das prostitutas da boate – Molly Flan – e na manhã seguinte foi procurar a menina de seu amigo Sacramento, no lugar indicado, a casa de uma matrona chamada Todos los Santos. Ainda acometido dos sintomas da malária, ao saber que Payanés desceria ao bairro das mulheres, Sacramento pediu ao amigo que procurasse a menina e entregasse um envelope com o dinheiro de sua quinzena.

– Leve este dinheiro aqui para uma garotinha que chamam de menina [...] Ela é como minha irmã e mora com sua madrinha Todos los Santos. Diga a ela que quem lhe manda é Sacramento, para que tenha com o que comer e sair da vida errada. Depois procure por Sayonara e repita as seguintes palavras, exatamente como vou pronunciar: que não se preocupe, pois, assim que eu respirar, vou casar com ela (p. 130).

Payanés encontrou a casa e lá estava ela, a menina de Sacramento, que já não era menina e sim mulher, no centro do pátio, com suas irmãs Ana, Juana, Susana e Chuza. O rapaz ficou parado no arco da entrada sem saber exatamente o que dizer, pois se deu conta de que Sayonara e a menina eram, na verdade, a mesma pessoa. Para ele, não foi fácil associar a bela da noite com a moça de bairro que estava a sua frente. “Essas meninas poderiam ser minhas irmãs, deve ter pensado, ou as irmãs de qualquer homem, e Sayonara poderia ser minha mulher [...]” (p. 141). O desejo de Payanés representa, no trecho, o desejo de posse. Ou seja, desejo baseado nas relações de poder com base nos dispositivos da sexualidade: ser sua mulher, na concepção de Payanés, é estar sujeita aos desejos do homem. Mas aqui, não como uma simples prostituta, mas como mulher, com base no matrimônio, o que reverbera novamente o ideal cristão para a feminilidade e a sexualidade.

Sayonara não aceita o dinheiro que Sacramento havia enviado, pois não pensa em deixar a vida de prostituta, que, para ela, não é errada. Payanés oculta que o amigo está sendo consumido pela malária e também sobre o seu recado matrimonial. No momento em que Todos los Santos e Sayonara o recebem com alegria e animação, Payanés age por conveniência pessoal: “[...] sempre preocupado em cuidar dos outros, teria caído na tentação de deixar que os outros cuidassem dele, de descansar em outras mãos, porque ali o fizeram sentir-se em casa, uma casa com roupa lavada secando no varal” (p. 143). A ideia que Payanés faz do lar é aquele em que a mulher é dona de casa, subserviente aos desejos do marido e nada mais. O discurso patriarcal aqui se encontra representado pela expressão “roupa lavada secando no varal”. Ou seja, uma das atribuições da mulher para com o seu homem, é mantê-lo limpo e bem vestido, cabendo a ela, lavar e secar a roupa.

Todos los Santos convida então, o jovem para uma *orillada* – um passeio que incluía cozido de peixe, rum puro e a apresentação de um conjunto de sopro às margens do rio Magdalena. E estava incluído, é claro, o sexo com as prostitutas. Sem dinheiro para pagar as despesas, o toma emprestado de Sacramento – aquele o qual Sayonara recusou. Durante a festa, Sayonara se aproxima do rapaz, que não consegue desviar sua atenção da moça:

Sayonara se sentara ao lado de Payanés e falava com ele chegando a boca bem junto de seu ouvido para proteger as palavras da espalhada do vento, sem se dar conta, talvez, que seu braço direito roçava, bem de leve, o esquerdo dele. Mas o Payanés percebeu, sim; e mais, todos os seus sentidos se concentravam na distração desse toque (p. 145).

“Depois desse dia, ele nunca mais pode abrir os olhos, nem fechar, sem lembrar dela” (p. 147) confessa Olguita, amiga de Sayonara, em depoimento à narradora. Todos los Santos, vendo a aproximação dos dois, pede que a menina atenda outros senhores, os quais considera mais importantes que Payanés: “Passado algum tempo de aflição observando a menina de Sacramento, que agora abraçava outro homem e desaparecia com ele no matagal, o Payanés afinal entendeu uma coisa [...] – Assim, tal como ela é: puta. É assim que Deus quer que eu queira essa mulher [...]” (p. 148). Apesar de atraído pela mulher, Payanés está consciente da sua condição: ela é prostituta, e como tal, não pode requerer outro tipo de relacionamento senão aquele vinculado ao dinheiro. Ou seja, uma prostituta, na sua visão, não pode escolher outro destino senão aquele instituído pela sociedade: o de ser uma puta.

Sayonara, porém, não aguenta ficar distante de Payanés. Assim que retorna, ela e Payanés adentram na vegetação, tiram as roupas e fazem amor: “O Payanés fez amor com vontade e em certo momento até com alegria [...] Ela, por seu lado, adoçou a voz e o olhar como se voltasse a ser menina, ou conseguisse sê-lo pela primeira vez, e se entrincheirou no refúgio daquele abraço [...]” (p. 149). Payanés, simplesmente aproveita a situação, não tirando maiores conclusões a respeito do acontecido. Faz amor com vontade, uma vez que é prazeroso e até com alegria, afinal, sexo é sinônimo de alegria. Já Sayonara, adentra aos domínios do poder, sendo absorvida por ele, no momento em que se entrega não só de corpo, mas de alma a Payanés. Lembrando que, de acordo com Todos los Santos, uma puta nunca poderia se apaixonar.

Depois do encontro, Payanés a fez prometer que reservaria a última sexta-feira de cada mês somente a ele. “Payanés e Sayonara juraram fidelidade de esposos para a última sexta-feira de cada mês, e é bem sabido que nestas terras a palavra dada é sagrada” (p.151). O rapaz também estava preocupado em Sayonara alçar voo de Tora, e lhe fez um pedido:

Se um dia você for embora de Tora... – tentou avisar ele. - Eu não penso em deixar Tora. – A gente nunca sabe aonde tanta guerra pode empurrar. Digo que, se você for embora de Tora e se aquietar em outro canto, espere a nossa data, caminhe em linha reta até o Magdalena e me espere ali, na margem. – Esse rio é muito comprido – objetou ela. – Atravessa o país de fora a fora... – Você ache o rio, que eu dou um jeito de achar você (p. 152).

Em momento algum, no trecho citado, Payanés jura amor eterno e uma união matrimonial a Sayonara. As últimas sextas-feiras de cada mês serem somente deles. Nada mais. Para uma mulher apaixonada, no entanto, as palavras ditas em determinados momentos podem possuir outros significados, como veremos a seguir.

3.3.3 Aonde tanta guerra pode empurrar

Na época da “Greve do Arroz”, Sayonara tornara-se uma moça de amor frágil e entusiasmada fugazes “incapaz de pousar sua alma volátil por muito tempo num só parapeito” (p. 233). Sua negativa em se abrir para os outros saltava aos olhos, principalmente, em relação aos homens, que passaram a fazer reclamações a Todos los Santos. “– Você está com eles, mas é como se não estivesse – dizia-lhe – Não os escuta, não os mima. Você trata os clientes como se fossem fantasmas. Não sei até quando você vai continuar com esse mau hábito de viver a sós consigo mesma, como se os outros fossem invisíveis” (p. 233). “Moça de amor frágil” condiz com o estereótipo de mulher construído no decorrer da história ocidental, que reforça ainda mais as relações de poder entre o sexo masculino, como dominante, e o feminino, como submisso. Sayonara, ao se encontrar apaixonada por Payanés, desconstrói o modelo de subversão criado a partir de seu ingresso na prostituição. Ao mesmo tempo, promove uma ruptura com o modelo institucional da prostituição, ao não agradar mais aos clientes.

Sayonara esperava duas datas com ansiedade e alegria. Primeiro, as terças-feiras, dia em que ia até a agência de correios buscar os postais enviados por Sacramento, que lhe apresentava diferentes partes do mundo. Segundo, a última sexta-feira do mês. “Sayonara pendurou na porta de seu quarto um calendário ilustrado com cavalos a galope [...] e assinalou as últimas sextas-feiras com um círculo” (p. 238).

Segundo Olguita, em depoimento à narradora, Sayonara não era uma mulher indiferente para com os homens; Sayonara soube amar, sim, e, desde o começo, amou

Payanés até o delírio: “o Payanés foi o primeiro desconhecido que Sayonara chegou a conhecer. Nele achou o pão para sua fome e a água para sua sede” (p. 269). Para Olguita e outras prostitutas do Dancing Miramar, Sayonara estava apaixonada:

– Algumas reparam nos olhos do homem – diz Olguita. – Outras gostam de uma figura elegante; tem as que não querem saber de perna torta ou pouca bunda, de sobrancelhas grossas ou ombro caído. Muitas fazem questão que eles usem sapatos ou botas de couro [...] Todas agradecem um membro poderoso, e a maioria prefere que o sorriso se desenhe amável e mostre dentes bons [...] E assim por diante. Mas Sayonara se apaixonou por um peito, e dizia que no peito de Payanés tinha encontrado sua alegria e amparo (p. 270).

Sayonara continuou a tratar os clientes com indiferença, sentindo seu quarto como se fosse um território invadido, acampamento de qualquer exército em que seus lençóis brancos eram a bandeira do seu amor comprado. Acatava o atrito de peles sem cheiro, ou cheirando a longes, em que nem seu tato e sua visão queriam se deter. Até que, de repente, deu-se o contato com a pele na qual sentiu a justa temperatura que lhe evocou a felicidade:

– Me cubra com sua pele – pediu Sayonara ao Payanés, e ele se deitou e a envolveu e se fez mais dela que sua própria pele e a cobriu com seu peito, esse peito alheio que no simples átimo de um milagre se fez tão próximo. E tão acolhedor. Um peito como um teto que cobre e que protege, e o mundo lá fora que se acabe, que chova fogo e que aconteça tudo o que Deus bem entender (p. 271).

Sacramento, com o passar do tempo, descobriu que a menina e Sayonara eram a mesma pessoa, e parou de enviar seus cartões postais, pois não sabia como deveria proceder diante dela: “Idolatrada prometida? Senhorita de minha consideração? Querida menina?” (p. 279). Para piorar a situação, Sacramento descobriu que estava sendo duplamente traído: por Payanés, seu grande amigo, e pela menina/Sayonara, sua grande paixão. Foi no período da “Greve do Arroz”, durante uma visita das mulheres de La Catunga aos petroleiros, presos dentro da Tropical Oil:

Sacramento, que naquele amanhecer de ressonâncias históricas pairava num ar magnetizado por Sayonara, como imerso em sua obnubilção solitária, virou-se para olhar para o ponto onde um grupo de mulheres fazia barulho e passava comida por cima da cerca, e entre elas reconheceu a menina, só que já crescida com a roupa de guerra, de blusa oriental fechada até o coração com uma fileira cerrada de botões de cetim [...] (p. 284).

Primeiro a viu, depois a reconheceu e, por fim, compreendeu o que estava fazendo: Sayonara estendia seus dedos para alcançar a mão grossa de Payanés: “- Senti uma fisgada nas entranhas e uma enorme vontade de cair morto [...] O mundo se paralisou e a manhã

virou noite, como se as imagens tivessem fugido e só restasse ao meu redor um nada congelado em branco e preto, enquanto eu ardia em brasas” (p. 285).

Soldados afastaram as prostitutas da cerca, usando da violência para que soltassem o arame. Sayonara conseguiu escapar dali, misturando-se a um grupo de mulheres que lavavam roupa e assim conseguiu passar despercebida, mas perdeu o rastro de Payanés. De volta a casa de Todos los Santos, recebeu a informação de que ele estava a salvo. Uma semana depois, já estava reintegrado ao trabalho. “– Vou esperar por ele, então – dizem que anunciou, disposta a dar tempo ao tempo e a conviver com a agonia da incerteza. – Longe vão ficar os dias da minha felicidade certa – dizia. – E a cada dia que passar, sua lembrança será menos ou mais doída?” (p. 298).

3.3.4 Assim, tal como ela é: puta

Sayonara esperou ansiosamente pela última sexta-feira do mês. “Recolheu-se na gruta leve de seus lençóis para sonhar com o homem que prometera voltar” (p. 298). Contrariando seu hábito, levantou cedo, tomou banho, deu café para as irmãs. Por volta das três horas da tarde, Todos los Santos surpreendeu a afilhada a encaixotar roupas e objetos e a vestir-se de festa, ela e suas irmãs. Recusou estar com um cliente, que batera à porta da casa. “Será que ele vem? Será que não vem? Sayonara não viu pessoa alguma ao chegar à beira do rio [...]” (p. 302).

Enfim, o momento esperado pela jovem chegou. Mas não era esse seu jeito de olhar, como se esperasse abraçar a única mulher e não se deparar com as suas irmãs e a bagagem em torno do grupo familiar: “– Vão viajar para onde com essa tralha toda? – perguntou o Payanés ainda longe, e Sayonara só soube responder com um discreto estertor que, visto de fora, pareceu um soluço, mas que por dentro teve a magnitude de um cataclismo [...]” (p. 302).

Mas o pior estava por vir. Payanés perguntou a jovem porque havia levado também suas irmãs junto com ela. Sayonara se espantou ao ouvir a pergunta, e compreendeu o seu significado: ela deveria ter ido sozinha. “– Trouxe elas comigo porque eu sou eu e as minhas irmãs – disse por fim, como querendo chorar sem conseguir, como querendo evitar o choro mas fracassando” (p. 303).

Segundo a narradora, Payanés não era homem de andar assumindo compromisso em nome do amor. Desde o início, o combinado era a última sexta-feira do mês e era isso que

estava disposto a cumprir até o final. Nada além. “Que não lhe pedissem rancho fixo nem coração quieto porque não podia dá-los; apenas um braço para trabalhar, o outro para abraçar e um caminho pela frente, como se costumava dizer nessas terras de desarraigados” (p. 303).

Sayonara pensou que eles jurariam um compromisso de amor eterno. Payanés ficou em silêncio frente à especulação da jovem. “– Se não é para sempre, então que não seja nunca” (p. 304). Mas Sayonara foi sacudida por uma revelação. “– Em Popayán deixei filhos, e também mulher. Não é a mulher que eu queria ter, mas é a que tenho...” (p. 306). Sayonara ainda tentou insistir, mas em vão. Todos foram até um parque de diversões. Ali, as meninas ganharam bugigangas, picolés, deu um bicho de pelúcia a cada uma e disse “vou indo”.

Sayonara, que percebeu que se tratava de um adeus sem atenuantes, viu-o afastar-se por um matagal que se fechava em sombras, sentindo a tontura de uma ligeira morte tomar seu coração. Mas, apesar de tudo, não perdeu a ilusão de que no último instante ele viraria a cabeça e lhe diria, pelo menos, até mais. Até daqui a um mês, na beira do rio [...] Foi-se embora assim, sem mais, sem dizer uma palavra (p. 308).

O relacionamento que Sayonara perpetuou com Payanés aponta que, apesar da jovem promover possibilidades de resistência do discurso patriarcal dominante, acabou sendo absorvida por ele e suas relações de poder. Apesar de chegar a Tora querendo ser puta, a paixão lhe aflorou outro sentimento e outra vontade: de amar e ser amada, tornando-a um estereótipo demarcado no decorrer da história ocidental, e demonstrando, acima de tudo, que, dentro de uma rede de poder – no caso, uma rede que parte das próprias práticas de sexualidade –, ninguém pode escapar.

3.3.5 A noiva escura

Ferida no orgulho e abalada na raiz, o primeiro impulso de Sayonara foi o de retornar ao *Dancing Miramar*; lá, não lhe faltariam enamorados para mantê-la ocupada enquanto tentava deixar no passado os acontecimentos do dia. Porém, quando estava a caminho da boate, recuou, pensando que talvez Payanés, seu amor, estivesse procurado os braços de Molly Flan, que disputava o rapaz com ela. A recusa de Payanés promove, na mente da personagem, um retorno ao momento em que se faz forte, em que promoveu uma ruptura com as estruturas de poder: o momento em que é desejada pelos outros homens.

Na segunda noite também não apareceu no *Dancing Miramar*, pois, para ela, todos já saberiam que a puta mais cobiçada de Tora caíra de nível e já não estava à altura da seleta clientela. “– Caminhou um bom tempo pelo fio das decisões e esteve a um passo de tomar a nefasta, a sem remédio, a que a esperava de porta aberta. Essa porta mais do que conhecida que espera toda mulher-da-vida no final do beco. Mas não. Ela não” (p. 311).

Chorou à beira do rio Magdalena e somente na madrugada do dia seguinte voltou para casa com as quatro meninas e a bagagem, o vestido aos pedaços, o cabelo revolto e os olhos arrasados de tanto chorar:

– A vida me fere, mãe, devagarinho. Todos los Santos sentiu-se serena; dóida e alquebrada, mas serena e, como Moisés, salva das águas: vencedora de seus próprios fantasmas. E assim a madrinha soube que durante a noite a afilhada estivera fazendo o mesmo que as cobras, que de quando em quando se esfregam contra a aspereza das pedras para se desvencilhar da velha pele e estrear pele nova (p. 314 – 315).

As brincadeiras de infância de Sacramento e da menina acabaram se tornando realidade: eles se casaram. Embalaram suas coisas e foram embora. Tornaram-se habitantes da estrada e seguiram os caprichos de suas voltas e reviravoltas. Sayonara não existia mais. A jovem rameira de Tora, salva pelo amor de Sacramento mediante o vínculo do matrimônio, converteu-se em Amanda, a que deve ser amada e aquela que nega seu passado.

O mesmo obstinado empenho que Sayonara pusera em virar prostituta, Amanda agora dedicava à tarefa de se converter em senhora decente, porque sua marca era, hoje como ontem, uma corajosa busca de saídas para a existência, e, se uma porta se fechava, encontrava a força necessária para atravessar outra, mesmo que se abrisse no extremo oposto do corredor (p. 326 – 327).

Sacramento, Sayonara e as três irmãs remanescentes – uma delas tornou-se prostituta em um campo do exército – partiram de Tora, pois Sacramento queria afastar Amanda para salvá-la do assédio da memória. Chegaram às florestas de névoa da serra de Amansagatos e Sacramento conseguiu ser empregado em uma serraria. No primeiro dia de trabalho, Amanda, movida pelo afã de cumprir suas obrigações de recém-casada – assumindo aqui, o papel de subserviência e de dominada pelas estruturas de poder – decidiu levar almoço para o marido. A chuva havia molhado suas roupas e, apesar da felicidade de Sacramento com a chegada de Amanda, também sentiu ciúmes, pois a bela atraía os olhares dos outros homens:

Sacramento a agarrou pelo braço com força, quase lhe causando dor, e a levou à parte, às sacudidas. – Como é que você ousa vir assim, com a roupa molhada, não vê que está se insinuando toda, meio nua? – Mas o que você queria, Sacramento, se está chovendo a cântaros? Você também está todo molhado. Que é que está acontecendo,

meu irmãozinho?... – Não me chame mais de irmão, que eu sou seu legítimo marido (p. 331).

A partir deste acontecimento, a vida de Sayonara e de suas irmãs se tornou mais difícil. Sacramento, com medo de que as pessoas a sua volta descobrissem o passado de sua mulher, rumava de cidade em cidade. “– Vamos embora [...] Temos que apontar mais longe, aonde não chegue a sombra da sua má fama” (p. 335). Além disso, Sacramento a proibiu de cantar, queria que cortasse o cabelo, que não caminhasse de maneira sensual, que não fosse respondona, não desse risadas, não olhasse para outros homens. Amanda estava presa em uma jaula chamada casamento. Sacramento representa, em sua relação com Amanda, aquele tipo de sexualidade legítima; aquela relegada às quatro paredes do quarto dos pais. Sacramento é guiado pelo discurso masculino dominante, no qual, a mulher é um ser inferior ao homem, relegada às tarefas domésticas e de propriedade exclusiva para “uso” do marido.

Sete meses após o matrimônio, Machuca, antiga amiga de Sayonara, encontra o casal por puro acaso. Sacramento pede a Machuca que não se aproximasse de Amanda, para que assim, sua amada não seja difamada por ser vista na companhia de uma rameira. Mesmo assim, a prostituta dá um recado a Amanda, que muda sua vida para sempre: toda sexta-feira Payanés descia ao rio, perfumado e vestido de branco, com salário intacto no bolso e esperando:

Ele espera por uma que antes de trocá-lo por outro se chamava Sayonara. Dizem que quem espera desespera, mas não é o caso dele. Parece que sua esperança renasce semana após semana, e que sua paciência não tem limite. Quando lhe dizem que você se casou na igreja e de véu branco, ele responde que o compromisso que tem com você está acima porque é anterior (p. 339).

Outro encontro inesperado foi com Fideo, outra das prostitutas de La Catunga, a qual estava doente. Amanda queria que ela voltasse para Tora, para tratar sua doença. “– Meu mal é só uma sífilis galopante, enquanto o seu é mental, que é mais perigoso e imperdoável. Volte para a casa da sua madrinha [...] ou você prefere bancar a esposa suspeita que merece o castigo de uma morte a prazo?” (p. 353). Aqui, Fideo representa uma resistência ao poder dominante, promovido pela sociedade em decorrência da sexualidade. Ela vê o casamento de forma perigosa, como uma prisão que pode levar a amiga à morte.

Amanda se esmerava em ser decente. Recebia aulas diárias e gratuitas de bons modos e decência, ministradas por sua patroa. Mas diferentemente de Todos los Santos, que a incentivava a ser bonita, amável, desinibida, agora lhe revelavam os segredos da invisibilidade, da humildade, da presença insubstancial e a leveza da sombra. “Tudo ia bem,

desde que Sacramento não se zangasse [...] sobretudo naquelas noites em que ele fracassava no intento de amar sua esposa no leito nupcial” (p. 355). Colocava a culpa em Amanda, que depois que estava com ele, sequer se penteava. “– Como você quer que eu me comporte como um homem, se você com sua conduta quebra a minha dignidade? Para os outros você se arrumava, se perfumava, andava de salto alto, e agora que vive comigo você sequer se penteia... (p. 355).

Um dia, Amanda se revolta com o tratamento do marido e, em um acesso de fúria, decide ir embora:

E ventos impetuosos voltaram a soprar em seu coração arrancando-a de sua circunstância pela raiz, e ela se entregou, num só golpe de razão, a essa velha conhecida certeza de que a vida está em outra parte e corre por outros leitões. A força irrefreável do capricho e do porque-sim, que é o principal motor dos que têm a vontade indomável, trabalhou de novo nela com a contundência de um mandamento, e, sem conter a raiva, jogou uma canecada de leite fervendo na cabeça de Sacramento, queimando seu peito com o líquido e abrindo-lhe um medalhão de bolhas na testa. – Se isto é um casamento, então o casamento não é boa coisa – disse, já livre de qualquer verniz de mansidão. – Eu vou embora, Sacramento, meu irmãozinho. Vou para sempre (p. 356 -357).

A decisão de Amanda, perante o comportamento do marido, representa uma possibilidade de resistência. Como diz Foucault (2002), não estamos aprisionados ao poder, podendo sempre modificar sua dominação segundo determinadas condições e segundo uma estratégia específica.

Amanda deixa as irmãs aos cuidados de Sacramento, procura Fideo, e ambas retornam para Tora e “a viram chegar exatamente como tinha partido, com a saia preta de corte lateral, a cabeleira pingando de chuva, a blusa chinesa com sua fileira cerrada de botões e seu dragão doméstico” (p. 365). Mas, apesar de Sayonara estar retornando para o lugar de onde partira, estava adentrando um ambiente completamente novo. A Tropical Oil continuava com sua campanha de motivar os trabalhadores a deixar para trás os riscos da vida errante e dos amores ilícitos para formar uma família decente.

Ao visitar um velho amigo, doutor Antônio Maria – o qual, assumira o posto sanitário após a revolta das prostitutas – ficou sabendo que a cidade fora tomada pelo moralismo:

– Consideram a sífilis uma doença obscena e a chamam de peste [...] Para eles, todo mal maior do corpo é peste e é imundo e censurável, seja varíola, mal-da-pinta, piã, ferida brava e até chagas comuns. A filosofia generalizada é que qualquer homem doente é uma vítima, que toda puta está doente e que toda doente é puta. São sempre

as prostitutas, e nunca os homens que se deitam com elas, a fonte do contágio, a origem do mal (p. 370).

O discurso do doutor Antônio Maria desvincula-se do discurso patriarcal dominante, uma vez que ele está discutindo a culpa, visto que não são somente as mulheres as culpadas pelas enfermidades advindas das relações sexuais. Aqui, a sexualidade ilegítima, aquela regulada pelo poder, apresenta uma resistência na rede de dominação. Já Piruetas, que era um freguês assíduo do *Dancing Miramar* ressalta que “– Quanto maior a proibição, maior o rebuscamento do negócio pornográfico” (p. 373). Esse trecho vem de encontro às práticas de silenciamento a respeito do discurso sexual promovido no século XVII, ao que Foucault (2002) afirma que o interdito, a recusa e a proibição são formas frustradas do exercício do poder.

Tora está praticamente destruída. Sayonara encontra sua madrinha, Todos los Santos, na casa de Olguita, uma das únicas de La Catunga que não foi ao chão. Sayonara continuou esperando Payanés até que despontou no céu a última sexta-feira daquele último mês do ano e Sayonara, já vestida, de banho e café tomados, rezava ao pé do Cristo de barbas loiras:

Todo-poderoso Senhor, você que tudo tira e tudo dá, permita que nos amemos até o fim dos nossos dias, o que não é muito pedir porque os dias dos humanos são poucos. Compromisso não vou exigir, nem matrimônio nem outra palavra alguma; só fatos verdadeiros e claros. Me mande um sinal: se o Payanés não puder me dar amor grande, que não apareça hoje no rio. Caso contrário, dê a ele pés ligeiros, Senhor, para que chegue logo (p. 395).

Todas esperaram e no fim da tarde, um silhueta apontou no rio. Para Olguita, lembrava um homem; já para Todos los Santos, parecia um fantasma. Mas para Sayonara era ele: Payanés:

– É ele – disse Sayonara já sem sombra de inquietação, revestida de uma dignidade antiga e de uma segurança nova, como se acabasse de decifrar um enigma muito grave ou a chave de um problema profundo, e então quase todas as demais também o viram, e souberam que o tempo do mito era cumprido: a puta e o petroleiro (p. 397).

Sayonara possibilitou, dessa maneira, um momento de fuga ao poder dominante, quando abandona o compromisso de matrimônio com Sacramento. Entretanto, ao mesmo tempo, entrega-se à paixão por Payanés, o qual ainda espera por ela. Sendo assim, como Foucault (2002) afirma, não estamos aprisionados ao poder, mas que não podemos escapar dele. A menina, que se tornou Sayonara para depois tornar-se Amanda, apresentou momentos

de resistência dentro desta rede de poder, quando subverte o domínio masculino por meio do exercício da sexualidade. Contudo, não passaram de possibilidades de subversão ao exercício do poder. Podemos afirmar, apesar de tudo, que, no momento em que essas três mulheres realizaram determinadas escolhas, mantiveram-se distantes, momentaneamente, do exercício do poder.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa foi elaborada com o objetivo de examinar, por meio da perspectiva dos estudos de gênero, elementos significativos da representação da sexualidade feminina, no romance contemporâneo *A noiva escura*, de Laura Restrepo, a fim de discutir a subversão ou não do discurso patriarcal pelo exercício da sexualidade feminina no universo narrado. Além disso, também foram levantadas questões teóricas acerca da crítica feminista relacionadas à linguagem, à leitura e ao cânone literário, bem como aspectos relativos à formação da identidade do sujeito feminino.

Tomando-se o enredo da narrativa como base, problematizou-se a seguinte questão norteadora: o exercício da sexualidade feminina, na figura da personagem Sayonara, possibilita que a mulher subverta o discurso patriarcal instituído na ordem social? Para tentar responder a essa questão, foram elaboradas algumas hipóteses: 1) A identidade da prostituta é construída com base em um discurso patriarcal de ordem dominante, na qual, a mulher deve ser submissa ao homem; 2) Na atividade da prostituição, ao fazer intervir o dinheiro, o homem associa a busca do prazer ao exercício do poder sobre o corpo feminino, reduzindo-o ao estado de objeto; 3) A mulher que escolhe a atividade da prostituição como meio para sua subsistência, bem como para o prazer próprio, coloca-se distante dos domínios do poder. Feitas tais ressalvas, seguem-se as considerações finais desta pesquisa.

O primeiro capítulo desta pesquisa trouxe à superfície o desenvolvimento da história das mulheres no ocidente, o qual foi acompanhado pelo movimento das mulheres em direção à emancipação e à liberação. Desde a Antiguidade Clássica, elas viviam confinadas em suas casas, sendo pouco vistas no espaço público, o que as tornava invisíveis e relegadas ao silêncio. A sociedade Greco-romana via a figura feminina como menor, uma vez que a família se formava por meio da superioridade do marido sobre a esposa e os filhos. Na Grécia e em Roma, as mulheres estavam submetidas à autoridade de um tutor, excluídas dos negócios públicos e de qualquer ofício destinado aos homens.

A transição para a Idade Média não promoveu mudanças significativas para o sexo feminino. A Igreja contribuiu para estigmatizar ainda mais as mulheres, considerando-as honradas se submetidas ao matrimônio, em um *status* que as tornava incapazes e impotentes. Além disso, nesse período, a mulher se encontrava na dependência do pai e do marido, desprovida dos direitos privados e, por conseguinte, distante do exercício da política.

Somente a partir do século XVI que as mulheres adquirem o direito a uma parca educação, no que diz respeito a ler, escrever e contar, com um digníssimo propósito: interpretar, por elas mesmas, as Escrituras Sagradas. Mesmo assim, tanto a Igreja Católica quanto a Reforma Protestante valorizavam um modelo patriarcal no qual a esposa era submissa ao marido. Em meados do século XVII, a Igreja passa a ver a figura feminina como uma forma de reconquista religiosa e moral da sociedade, elevando suas qualidades de mãe e de educadora. Isso porque, a pastoral cristã e pensadores da época acreditavam que a mulher estava fadada à procriação, uma vez que esse era o encargo que a natureza lhe havia delegado. Dessa forma, a educação das mulheres deveria estar voltada para o aprendizado dos cuidados em relação às necessidades e desejos dos homens.

No século XVIII, a liberdade e a independência da mulher aumentam. No entanto, é somente a partir da Revolução Francesa que as mulheres passam a lutar por direitos iguais e liberdades asseguradas a todos os indivíduos, originando assim, o movimento feminista que impulsionou, no século XX, a crítica feminista e os estudos culturais de gênero.

Assim como na história, na literatura, a mulher sempre esteve à sombra do homem. Como as mulheres tiveram um acesso tardio à escrita, suas produções permaneceram na invisibilidade e no silêncio, que faziam parte da ordem das coisas. Durante séculos, a escrita feminina manteve-se ofuscada pelas produções masculinas, criando, dessa forma, um cânone literário ocidental, com a exclusão de diversos grupos sociais, étnicos e sexuais; um cânone influenciado pelo patriarcalismo, pelo arianismo e a pela moral cristã.

Aos poucos, as mulheres começaram a conquistar um espaço que, culturalmente, lhes fora negado: a literatura. O século XIX foi marcado por inúmeras tentativas de ingresso feminino nas letras, assim muitas escritoras, para serem lidas, utilizavam-se de pseudônimos masculinos. Apesar de toda essa problemática, que envolvia crítica e público, algumas mulheres superaram os obstáculos escrevendo e publicando, desafiando a ordem que as restringia à esfera privada.

Na América Latina, esse processo ganhou o impulso do *boom* literário, na década de 1960, no qual, escritores utilizavam as ditaduras que assolavam os diversos países latino-americanos como mote para seus escritos. Embora considerados assuntos masculinos, dada a feição épica que os caracterizava, as escritoras se apropriaram de temas políticos e os abordaram a partir de outras matrizes, como a ficção, revelando a participação das mulheres na constituição de uma nova história e o impacto de acontecimentos sobre o dia a dia das personagens das obras.

Laura Restrepo, escritora colombiana, por meio de suas experiências pessoais, expressa, por meio da literatura, os dilemas enfrentados nas ditaduras da América Latina, apresentando uma multiplicidade de ângulos que esses problemas representam, por meio de seus personagens e de sua narração. Dessa forma, se faz importante a presente análise de sua obra.

O segundo capítulo, com base nos aportes teóricos sobre os Estudos Culturais de Gênero e Identidade, enfatiza o papel do narrador na caracterização da personagem feminina. No romance de Laura Restrepo (2003), a voz narrativa pertence a uma mulher, uma jornalista, que investiga a vida das prostitutas em uma cidade em meio à selva colombiana, em especial, a vida de uma mulher chamada Sayonara. Ela chegou à cidade ainda menina, com o objetivo de tornar-se uma prostituta. Para isso, precisou ser educada na arte do “amor de aluguel” pela matrona Todos los Santos.

O mosaico de depoimentos que ajudam a compor a narrativa da vida de Sayonara mostra a importância da conscientização feminina sobre a necessidade de romper os costumes e os mitos tradicionais que envolvem as mulheres, tais como inferioridade e subserviência, a discriminação nos estabelecimentos dos papéis sociais e a idealização da figura feminina. Dessa forma, a mulher pode superar o papel subalterno a que sempre foi condicionada e conquistar igualdade de oportunidades, mantendo assim, a especificidade de seu gênero, o que significa adquirir igualdade, por meio da valorização do diferente.

Em *A noiva escura*, essas questões se relacionam com a atividade exercida pelas mulheres dentro do universo narrado: praticamente todas elas são prostitutas. É através da personagem Sayonara que ecoam as vozes silenciadas dessas mulheres, que vivem à margem de um regime ditatorial de ordem masculina, enraizado na própria história ocidental. Regime patriarcalista que, na narrativa, é representado pelo domínio de uma grande petrolífera, a *Tropical Oil Company*, local destinado aos bem-aventurados “machos saudáveis”, em contraponto a *La Catunga*, o bairro das mulheres, belezas de todas as nacionalidades e “sifilíticas”.

Por meio da narrativa de Laura Restrepo (2004), evidencia-se que a construção identitária da prostituta sofre a influência de uma visão de mundo androcêntrica. Isto é, quando Sayonara é instruída no ofício da prostituição pela madrinha Todos los Santos, o discurso que perpassa essa “educação” é baseado em valores masculinos. No momento em que o corpo feminino – entendido aqui como união entre o físico e a mente – é oferecido ao consumo, reproduz um papel social constituído no decorrer da história ocidental. Isso corrobora a primeira hipótese formulada para esta pesquisa: Sendo a identidade da prostituta

uma construção alicerçada no discurso patriarcal dominante, uma vez que a mulher se molda para proporcionar o prazer ao outro – o homem – não há rompimento do paradigma pré-estabelecido.

Já o terceiro capítulo deste estudo abordou questões referentes ao poder e a sexualidade, a fim de apontar possíveis rupturas, ou pontos de resistência, presentes no discurso de ordem dominante, dentro do universo da narrativa, por meio das relações que vinculam Sayonara a seus clientes, em especial, a dois personagens: Payanés e Sacramento. Tal aporte se fez necessário para compreender de que forma essas relações se configuram na narrativa, desestabilizando ou não o discurso patriarcal vigente.

Verificou-se que as relações de poder na narrativa seguem o padrão pré-estabelecido durante os períodos históricos no ocidente, principalmente no que dizia respeito à sexualidade e ao seu exercício. As instituições – ou dispositivos do poder, conforme Foucault (2009) – se encontram presentes na narrativa por meio da Igreja, da família e da masculinidade. Estes três dispositivos trabalham de forma uníssona, promovendo a exclusão da minoria formada pelas mulheres: as prostitutas.

Primeiramente, existe uma separação imaginária das mulheres, personagens da narrativa: ou elas são prostitutas ou mulheres de família. As prostitutas são vistas como pestilentas, sífilíticas, doentes, principalmente pelos médicos. A culpa por tais enfermidades cabia somente a elas, e não aos homens que, deixando as esposas em casa, procuravam consolo no “amor de aluguel”. Segundo, a Igreja mantinha um controle intenso sobre as atividades religiosas praticadas pelas prostitutas. Além de estarem proibidas de frequentar cultos religiosos, o solo sagrado lhes era negado. Por último, vê-se que o discurso masculino é representado por Sacramento – jovem que fora criado por freis, sendo assim, reprodutor do pensamento cristão – que sonha em se casar – mais um exemplo do controle por parte da Igreja – com Sayonara em contraponto ao desejo de Payanés, que, já casado, vê Sayonara apenas como objeto de desejo.

Ao entregar-se ao amor por Payanés, Sayonara promove uma ruptura no discurso patriarcal vigente: uma prostituta nunca poderia se apaixonar por um de seus clientes. Tanto que promete ao amado que, a última sexta-feira de cada mês será reservada somente a ele. Apesar de promover um momento de ruptura, ao entregar-se somente a ele, volta a ser acorrentada ao discurso patriarcal, pois se entrega como um simples objeto ao homem.

Da mesma forma, ao casar-se com Sacramento após a decepção com Payanés, assume o papel matrimonial conforme a Igreja prega, estando completamente silenciada pelo poder advindo da Igreja. Mas, no momento em que escapa de tais obrigações, abandona as irmãs e o

marido à sorte e retorna a La Catunga em busca de Payanés, proporciona um novo momento de ruptura do poder dominante. Contudo, todos esses momentos não passaram de possibilidades de subversão do exercício do poder.

Pode-se afirmar, entretanto, que, no momento em que essas três mulheres – a menina, a prostituta e a mulher – realizaram determinadas escolhas, sendo estas, diferentes daquelas estabelecidas pelo paradigma existente, mantiveram-se distantes, mesmo que momentaneamente, do exercício do poder, o que desconstrói duas das hipóteses desta pesquisa: 1) na prostituição, ao fazer intervir o dinheiro, o erotismo masculino associa a busca do prazer ao exercício do poder sobre os corpos femininos, reduzindo-os ao estado de objetos; 2) ao descumprir os ensinamentos da profissão a personagem provoca uma ruptura no discurso patriarcal dominante.

Apesar de o sexo feminino se encontrar historicamente submetido ao discurso hegemônico tradicional de ordem masculina, ele pode romper com tais discursos, nos quais, a mulher ocupa, à sua revelia, um lugar secundário em relação àquele ocupado pelo homem. Tais discursos interferem não só no cotidiano, mas também fundamentam os cânones que regem a literatura. Dessa forma, o presente trabalho mostra que, a escrita feminina, aos poucos, está desconstruindo a oposição homem/mulher e as demais oposições relacionadas a esta, além de abrir para o leitor uma nova possibilidade de percepção de mundo, uma vez que proporciona uma consciência receptora. É possível pensar que narrativas que tratam da representação da sexualidade feminina favorecem a problematização de vivências da mulher, o que promove uma desestabilização nos mecanismos de poder, colocando em pauta a hierarquização de gêneros, cujas relações se estabelecem não apenas por meio da noção de diferença, mas também da noção de inferioridade. Nessa perspectiva, encontra-se a relevância da análise literária de citada obra.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *A política*. São Paulo: Edipro, 1995.

BASSERMANN, Lujo. *História da prostituição: uma interpretação cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BRETON, David Le. *A sociologia do corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

COUTINHO, Eduardo F. A reconfiguração de identidades na produção literária da América Latina. In: _____. *Literatura comparada na América Latina: ensaios*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

DUARTE, Constância Lima. O cânone e a autoria feminina. In: SCHMIDT, Rita Terezinha. (Org.). *(Trans) formando identidades*. Porto Alegre: UFRGS, 1997.

DUBAR, Claude. *A crise das identidades: a interpretação de uma mutação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. (Org.). *Historia das mulheres no Ocidente*. do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Afrontamento, 1991.

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

EMMETT, Murphy. *História dos grandes bordéis do mundo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1994.

EVOLA, Julius. *The metaphysics of sex*. New York: Inner Traditions, 1983.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2009.

FUNCK, Susana Bornéo (Org.). *Trocando ideias sobre a mulher e a literatura*. Florianópolis: Pós-Graduação em Inglês/Universidade Federal de Santa Catarina, 1994.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- JAUSS, Hans Robert. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ática, 1994.
- JOBIM, José Luís. *A poética do fundamento: ensaios de teoria e história da literatura*. Niterói: EDUFF, 1996.
- KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras: malleus maleficarum*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.
- LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- MURPHY, Emmet. *A história dos grandes bordéis do mundo*. São Paulo: Artes e Ofícios, 1994.
- NAVARRO, Márcia Hoppe. O discurso crítico feminista na América-Hispânica. In: SCHMIDT, Rita Terezinha. (Org.). *(Trans) formando identidades*. Porto Alegre: UFRGS, 1997.
- NUNES, Silvia Alexim. *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- NYE, Andrea. *Teoria feminista e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.
- ORTIZ, Renato. *Um outro território: ensaios sobre a mundialização*. São Paulo: Olho d'água, 2000.
- PERROT, Michele. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.
- REIS, Roberto. *Cânon*. In: JOBIM, José Luís (Org.). *Palavras da crítica: tendências e conceitos no estudo da literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- RESTREPO, Laura. *A noiva escura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.
- SALLMAN, Jean-Michel Sallmann. Feiticeira. In *História das mulheres: do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Afrontamentos, 1991.

SCHMIDT, Rita Terezinha (org). *Mulheres e literatura: (trans) formando identidades*. Porto Alegre: UFRGS, 1997.

SHOWALTER, Elaine. *A crítica feminista no território selvagem*. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da Cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SOMMER, Doris. Amor e pátria na América Latina: uma especulação alegórica sobre sexualidade e patriotismo. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

SONNET, M. Uma filha para educar. In *História das mulheres: do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Afrontamentos, 1991.

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, Tadeu Tomaz da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

ZINANI, Cecil Jeanine Albert. *História da literatura: questões contemporâneas*. Caxias do Sul: Educs, 2010.

_____. *Literatura e gênero: a construção da identidade feminina*. Caxias do Sul: Educs, 2006.

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual*. In: SILVA, Tadeu Tomaz da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. 2ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

ZOLIN, Lúcia Osana. Crítica Feminista. In: BONICCI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana. (Org.). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Maringá: Eduem, 2009.

REFERÊNCIAS ELETRÔNICAS

Acesso em 29/09/11 Disponível em <http://www.encyclopedia.com/doc/1G2-3433900063.html>
e http://pt.wikipedia.org/wiki/Laura_Restrepo.