

A MULHER INVISÍVEL (CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA LITERÁRIA)

Renato Nésio Suttana
Departamento de Letras
UNICENTRO, Guarapuava, PR/ Doutorando UNESP, Assis

Resumo: Este artigo tem por objetivo discutir as possibilidades teóricas de certas linhas de investigação crítica ligadas, na atualidade, ao que se tem chamado de literatura feminina ou feminismo literário. Passam-se em revista alguns conceitos do feminismo, questionando-se principalmente a noção de que a sociedade patriarcal produz um discurso literário específico, tendente à exclusão da mulher, com suas conseqüências para o pensamento crítico.

Palavras-chave: literatura, literatura feminina, sociedade patriarcal.

Abstract: This article intends to discuss some theoretical possibilities of certain lines of critical investigation related to what is usually called women's literature or literary feminism nowadays. Some concepts of feminism are revised here; among them we question the notion that the patriarchal society produces a specific literary discourse – which tends to the exclusion of women – and its consequences to the literary thought.

Key-words: literature, women's literature, patriarchal society.

“Se você, de fato, sabe que *aqui está uma mão*, admitiremos tudo o mais.”
(Wittgenstein, *Da certeza*)

Hoje em dia, tem-se tornado incômodo, senão perigoso, tomar partido diante de certos assuntos. E não é que eles não estejam a exigir de nós um qualquer posicionamento ou que nós, no recesso de nossas existências privadas, não nos sintamos intimados a assumir uma posição, reconhecendo neles alguma coisa que nos diz respeito. Ocorre que, no universo inflacionado de palavras em que vivemos atualmente, as possibilidades de que venhamos a ser não tanto compreendidos mas, pelo menos, adequadamente interpretados, parecem remotas. E o parecem mais quando percebemos em nossos interlocutores uma tendência a falarem uma linguagem ou que não compreendemos ou cujos termos de base – os “referenciais” – relutamos em aceitar.

Quem nunca viveu um daqueles episódios infantis em que, insultados e incapazes de devolver o insulto, empregávamos a palavra *idem* com o intuito de fazer reverter sobre nossos adversários uma afronta equivalente à de que fôramos vítimas? Assim, não espanta que, falando da psicanálise, Robert MUSIL (1996, p.76) escrevesse que, tendo estudado a sua linguagem, percebeu com satisfação “ser possível demonstrar a essas pessoas, que afirmam não acreditar na infalibilidade psicanalítica, que elas têm suas razões, razões essas naturalmente de natureza psicanalítica”. Desconhecer a psicanálise ou não compartilhar da sua linguagem seria, de certo modo, corroborar-lhe os pressupostos. Diante de tal impasse, só nos restaria, como às crianças, repetir *idem* indefinidamente, sabendo que, se essa atitude não nos coloca a salvo, tem pelo menos a virtude de confundir momentaneamente nossos interlocutores, permitindo-nos um momento para respirar.

Certas correntes de idéias atuais – o que alguns chamariam hoje de “formações discursivas” – ameaçam revestir-se, em seus devidos setores, de feições que consideraríamos totalizadoras. No campo das discussões sobre sexualidade, gênero, feminino, masculino e outras, os ânimos tendem a se aquecer rapidamente, quando se trata de atitudes. E o fato de que se aqueçam rapidamente revela o nível de comprometimento que, de boa ou de má vontade, todos somos levados a assumir em semelhantes questões. Podemos ser lúcidos o suficiente? Podemos tratar o assunto com ânimo isento? Provavelmente não, até porque a própria pretensão de lucidez já está ela mesma saturada de conotações suspeitas, que põem a perder quaisquer afirmações que porventura quiséssemos emitir depois que nos decidíssemos por esse caminho. Seria fácil identificar em nossas palavras, para usarmos os termos do feminismo, uma atitude “paternalista”, “patriarcal”, tendente à defesa de um estado de coisas que justamente se deseja pôr em questão. Num terreno minado por incontáveis lucubrações que já o percorreram mil vezes de cima a baixo, não haveria lugar para qualquer coisa como a “lucidez” ou o ânimo isento. Constituiria mesmo uma afronta sequer postulá-la. E aqui há que reconhecer que, não mais falando “lucidamente”, e constrangidos de todos os lados pelo universo verbal que nos comprime e instiga, todas as nossas palavras se contaminam pelo interesse e tudo o que dissermos deverá ser posto sob suspeita.

Entretanto há que pedir vênias e arriscar uma incursão. Do risco e do embate poderia surgir algum indício que, se não nos arrasta para o caos, permite ao menos em sua instabilidade estabelecer um ponto de partida. Não gostaríamos de resvalar para um sofisma. Se, no âmbito das conotações suspeitas, a pretensão à lucidez já se encontra ela mesma desgastada por um movimento de confronto com um espaço de idéias que tende a desqualificá-la, abdicar dela em nome de um compromisso que a exclui parcialmente seria perder a oportunidade de recuperá-la mais adiante. Ela é, de certa maneira, o próprio sentido do empreendimento que ora nos absorve. E é porque a colocamos em questão que algumas instâncias do espaço de idéias puderam aparecer. Quanto a isso, não temos alternativa, e só nos resta avançar. Uma vez convocados a falar em meio a um tumulto de palavras que previne toda possibilidade de sucesso, não podemos senão agarrar-nos ao leme, a fim de não soçobrarmos. Poderão acusar-nos de unilateralidade, mas tal acusação

está prevista desde o princípio nos próprios termos do debate. Além do mais, temê-la seria não ter, sequer, a opção de dizer *idem* aos nossos interlocutores. Seria responder com um silêncio que nos compromete duplamente e compromete, enfim, o sentido mesmo da discussão iniciada.

O que denominamos de “feições totalizadoras” que certas correntes assumem no espaço das idéias atual pode ser depreendido do sentido que se dá comumente ao termo “patriarcalismo”. A tendência é, primeiramente, à generalização. Quando se usa o termo – numa situação em que esteja em jogo o confronto entre os sexos –, ele exorbita imediatamente de seus limites: o patriarcado não diz respeito, mais, a um tipo específico de formação social. Acrescentado, inflacionado, ele passa a designar uma totalidade de situações – a totalidade social em que vivemos –, cujos contornos seria trabalhoso tentar dimensionar. A sociedade é, para muitos, uma sociedade patriarcal. Não se trata, pois, de *alguma* sociedade, de *uma* sociedade em especial. Fala-se de toda a sociedade, de todo o ambiente humano que se vê, de repente, coberto pela designação. Como escapar ao seu alcance? Não há escapatória. Nos termos do discurso que postulamos como o de nosso interlocutor, sua abrangência é tamanha que recobre todos os espaços. Qualquer tentativa de circunscrevê-lo teria de iniciar pelas bordas. Entretanto, sendo ele uma totalidade, como atingir essas bordas? Por outro lado, a tentativa de pensar a possibilidade de um limite poderia ser tomada como uma afirmação ou uma legitimação daquilo que se pensou negar. Somos, apenas, os macaqueadores de um saber (ou de uma “linguagem”) que se impõe a nós sem que o tenhamos escolhido. Somos, no interior desse espaço opressivo – que se denominou de antemão e para sempre como o espaço do “patriarcado” – os meros repetidores dessa linguagem (desse discurso), que nos perfaz inteiramente e da qual não há como escapar, a menos que lhe alcancemos as fronteiras. Ora, alcançar as fronteiras é de novo reduplicar o que no espaço se repete incessantemente: “Em oposições que se desdobram em sujeito *versus* objeto, espírito *versus* corpo, cultura *versus* natureza, inteligível *versus* sensível, razão *versus* emoção, fica evidente a construção de um pólo positivo associado à autoridade do *logos*, onde o ser constitui-se como presença, e de um pólo negativo, marcado pela não-presença do ser”. (SCHMIDT, 1995, p.186).

Mas o que se evidencia não é tanto essa divisão do ser e, sim, o critério possível da evidência.

As dificuldades aparecem neste nível. Admitindo-se um espaço patriarcal de máxima abrangência, onde inserir a possibilidade de manifestações críticas que venham desmenti-lo? O movimento, neste ponto, não deixa de ser singular. As possibilidades de crítica situam-se no exterior do espaço, mesmo que não se possa, aparentemente, delimitar-lhe a extensão. Parte da crítica – geralmente denominada “feminista” – tende a seguir essa derivação. Pensa-se: se o feminino é o “outro”, aquele que por natureza não se pôde localizar no espaço patriarcal (a menos que com ele estabeleça algum tipo de pacto), posicioná-lo do lado de *fora* do espaço corresponde a uma necessidade do pensamento. O espaço é dito “cartesiano”, “logocêntrico”, e essas qualificações são compreendidas como referentes ao masculino. A relação não está provada, evidentemente, nem parece

possível prová-la de modo algum, mas não importa. A assunção da premissa é necessária para que o pensamento se ponha a caminho. Não se espera, aqui, como imediatamente se suspeita, tentar uma definição do “feminino” por meio da oposição ao masculino ou ao que quer que se lhe equivalha. Tal esforço apenas nos levaria por uma vereda inúmeras vezes trilhada. Trata-se, antes, de uma tentativa de “situar” o feminino em qualquer espaço possível; trata-se de “vê-lo” num espaço, mesmo que seja fora daquele que se reconhece de uma vez por todas como o da masculinidade. Depois, de modo complexo, busca-se entender o seu potencial de crítica perante aquilo que ele nega. O feminino como “outro” põe em questão o espaço do masculino simplesmente porque é possível pensá-lo como “outro”. Qualquer tentativa de indistinção malograria ou seria fruto de má fé, já que corresponderia a um esforço de escapar ao feminino e, imaginando uma neutralidade (fictícia) do espaço, retornar ao ponto de partida. A neutralidade seria sempre masculina, ou, para usarmos as palavras de uma pensadora, “não há seres humanos, nem existência humana, a não ser como homem ou como mulher.” (LEMAIRE, 1994, p.70).

A questão é delicada e surpreendente. No princípio, há que fazer alguns reconhecimentos. Sugere-se, por exemplo, a possibilidade de que exista, na reflexão sobre o gênero, um forte potencial de crítica à história e à tradição de pensamento ocidental. Não é o caso de obliterar essa possibilidade (estamos correndo alguns riscos), e sequer entraremos no mérito da questão. Contudo é preciso estar alerta para novas generalizações e para as seduções de uma evidência que, sustentamos, não é ainda senão um postulado. No âmbito das disputas sociais, é comum apontar-se a qualidade crítica do pensamento feminista que tem, ao longo dos anos, ajudado a denunciar preconceitos e gritantes situações de exclusão social. Não se trata aqui de negar tal qualidade, nem o queremos fazer; entretanto não se pode também negligenciar o fato de que, na ânsia de descobrir uma verdade (que seja mais verdadeira do que todas as antigas), o perigo que se corre é o das simplificações. Qual o teor dessa qualidade e como alinhá-la, conforme querem tantos, com aquelas posições que combatem o racismo, a segregação das classes, a proliferação da miséria – para ficarmos com algumas – ou que fazem reivindicações cujo caráter ético é o que em primeiro lugar as torna legítimas? A reivindicação feminista, não obstante o fator ético implicado (que lhe concede, certamente, sua atualidade), poderia ter a mesma dimensão, mesmo recobrando um campo mais vasto de experiências e situações sociais que o abrangido por aquelas outras? Do mesmo modo, se se aproxima delas – como se tem pretendido –, identificando-se com os demais “discursos” de minorias do mundo contemporâneo, não seria justo pensar que também se afasta – e por uma qualidade que se liga à sua própria maneira de se conceber como crítica perante aquilo que procura combater? Esse modo, supomos, lhe dá um caráter próprio, que a torna, em certos setores (para falarmos da crítica literária), muito mais do que uma reivindicação de minorias. Teriam as palavras de ordem que invocam as “lutas feministas”, equiparando-as às dos negros ou de outros segmentos humanos, o mesmo teor? As “lutas feministas” – é o ponto de vista comum – legítimas em seu setor, compartilhariam desse sentido. Entretanto – e sem quereremos, num gesto apressado, apagar o que têm de específico – ultrapassar certo

limite não seria conceder-lhes um potencial crítico que, para além do limite, nada mais teria a combater senão os perigos da totalização?

Interessa-nos, porém, a maneira como alguns concebem esse espaço de possibilidade crítica feminino (não trataremos de momentos históricos específicos), situando-o *fora* da cultura masculina. Já o masculino é, por si só, bastante complicado para ser definido de modo satisfatório num complexo de discussões onde tudo se mostra escorregadio. Numa conotação primária, o feminino é qualquer coisa que se encontra *fora* do masculino, o qual recobre todo o sentido que se dá aos adjetivos “cartesiano”, “logocêntrico”, “patriarcal” e adjacentes na cultura moderna. Numa conotação que mescla o marxismo à psicanálise, o feminino tende a se definir como “marginal” ao que se chama ordem simbólica masculina ou à sociedade em geral. (CASTRO, 1991). Essa perspectiva é, ao que parece, a de Julia Kristeva, que viu no feminino uma espécie de negação, “ausência de significação, irracionalidade, escuridão, caos” (CASTRO, 1991, p.228), visões que evidentemente tomariam como referência o masculino, posicionando-se frente a ele de um modo duplo. Tal modo nomeia o feminino com os termos oferecidos pelo espaço da masculinidade. Ao mesmo tempo, investe-se, perante ele, de um sentido crítico que o ultrapassa largamente: “De um ponto de vista falocêntrico, as mulheres representarão a fronteira entre o homem e o caos, mas, por sua marginalidade, elas parecem sempre fugir e, ao mesmo tempo, emergir desse caos.” (apud CASTRO, 1991, p.228). Constrói-se, pois, a partir disso, o que poderíamos chamar de uma semântica do feminino-negativo. Dela participam, em maior ou menor escala, com maior ou menor abrangência, os conceitos tradicionais da mulher “oprimida”, do feminino “marginal”, que têm sido aceitos como evidências por muitos. Perguntamo-nos se existem de fato essas evidências. Provavelmente não seríamos capazes de prová-las, a não ser por recortes feitos num obscuro tecido social que nunca se dá a ver totalmente. Antes, operando-se com noções do tipo “ordem simbólica”, identificada com o masculino, as evidências surgem apenas como corolários de uma premissa cujo estatuto é por si mesmo indefinido. O raciocínio é simples e no entanto suas conseqüências são profundas. Se o espaço simbólico é masculino, ou se domina nele a sombra do masculino, então tudo o que não participa disso é negativo, oprimido e marginal, porque o espaço simbólico – numa acepção marxista talvez – é também, sempre, qualificado com o adjetivo “opressor” e seus equivalentes: “Neste sentido, nos discursos das ciências humanas, as representações masculinas sobre a mulher, como o sexo ‘natural, essencial e universalmente’ mais fraco, podem ser consideradas como uma das formas mais radicais deste tipo de legitimação de poder: não se trata apenas de representações ancestrais, uma vez que elas nunca foram diferentes.” (LEMAIRE, 1994, p.58).

Não queremos ir longe nesta reflexão. Apontaremos apenas alguns aspectos da mesma, que nos chamam a atenção. No âmbito do pensamento que se volta para a literatura, a aceitação de tais premissas produz efeitos consideráveis. Salientamos, de partida, que não se trata de subsumir, considerando-as plausíveis, ou, pelo contrário, de rejeitar em bloco as construções teóricas que as tomem como fundamento. De certo modo, não poderíamos fazê-lo a não ser que tomássemos também nós algum partido

(digamos que, no fim, sempre se toma algum partido), até porque esse não é, por ora, nosso objetivo. Um certo ângulo de apreensão do literário pode ser descoberto nas seguintes palavras de Rita SCHMIDT (1995, p.183): “De modo geral, a negação da legitimidade cultural da mulher como sujeito do discurso exercendo funções de significação e representação foi, no contexto da literatura brasileira, uma realidade que perdurou até mais ou menos a década de 70.”

Vê-se que estamos em plena semântica da negatividade, que posiciona a mulher do lado de fora do que terá sido, até então, esse contexto que a excluiu. Aparentemente, não há como responder ao argumento, desde que se sabe que, na tradição brasileira, tem havido, pelo menos até o Modernismo, um flagrante predomínio da personalidade masculina. Onde encontrar, portanto, um lugar para o feminino, aceito o pressuposto moderno de que todos, sem exclusão, têm direito de acesso livre às manifestações simbólicas? Entretanto penetramos em terreno perigoso e poderíamos ser acusados, no mínimo, de conservadores, se aduzíssemos que o livre acesso não se dá no modo direto, desimpedido, mas que está mediado e travancado por mil dificuldades de ordem conceptual e técnica, inerentes à literatura, da qual estamos todos (homens e mulheres) de antemão desterrados, a menos que algum evento aconteça e que nos leve, de repente, para o interior de seus baluartes. A cidadela é fechada, eletiva, ou todos somos, por natureza, talentos literários potenciais? A autora, porém, não trata desses assuntos. Avançando mais, escreve:

A nossa tradição estética, de base européia, tradicionalmente definiu a criação artística como um dom essencialmente masculino. Tal qual Deus Pai, que criou o mundo e o nomeou pelo poder do Verbo, o artista sempre foi visto em um papel análogo ao papel divino, sendo, portanto, considerado o progenitor de seu texto, um patriarca estético. Excluída da órbita da criação, coube à mulher o papel secundário da reprodução. Essa tradição de criatividade androcêntrica que perpassa nossas histórias literárias assumiu o paradigma masculino da criação e, concomitantemente, a experiência masculina como paradigma da existência humana nos sistemas simbólicos de representação. (p.184).

Inutilmente argüiríamos que coisas demais foram aí presumidas. As evidências são tantas e os argumentos tão cerrados que só nos resta admiti-los como verdadeiros, embora, como diria Borges, eles sirvam mais para pôr fim a uma discussão do que para suscitar um prosseguimento.

Se a “criatividade” é masculina, se Deus é homem, se a obra literária é romanticamente concebida como fruto de um gesto criador individual (ou coletivo), pouca esperança haverá de que possamos pensar a literatura sem recorrer aos paradigmas. Fujamos, porém, à pretensão de introduzir novos termos no debate. Nessa atmosfera sufocante, em que se impôs à obra a tarefa de “exprimir” socialmente alguma coisa, ou oscilar infinitamente entre vetores críticos que ora a encarregam de ser a expressão de uma personalidade coletiva ora a expressão de uma existência individual, dificilmente se

ouvirá a obra falar por si mesma. Partindo, sempre, do elemento social e caminhando em direção à obra (que, desconfiamos, poderia muito bem afastar-se de nós quanto mais ansiosos nos achássemos de apreendê-la nesse movimento), seria obstinar-nos numa heresia insistir que o movimento pode ser feito também no sentido contrário. Ouvir a voz da literatura – ouvi-la *na noite*, como propunha BLANCHOT (1987) – não interessa a ninguém, porque não fala em nenhuma linguagem reconhecível. Afinal, o que teria a dizer? Mais opressivos do que o espaço “cartesiano” do discurso que se postulou como tal são os termos do debate que os articulou. Poderíamos dizer-lhe *idem*, mas mais uma vez esbarraríamos na impertinência. Parece ser tarefa de quem tem algum partido a tomar compreender o mundo como um reflexo de suas premissas, de seus pressupostos confundidos com a (seja ela o que for) realidade.

A abordagem da literatura numa perspectiva psicanalítica, se fizermos a crítica do que podemos chamar provisoriamente de semântica da negatividade, produz efeitos característicos. Deparamo-nos, primeiramente, com uma imagem do escrever que supõe, de imediato, a necessidade de ler para além do que na obra se oferece em aparência ou sentido:

De forma similar, a psicanálise pode ajudar a descobrir que as obras de um autor (ou parte delas) não são produtos de um gênio autônomo e autoconsciente, mas expressões de conflitos inconscientes, temores e desejos não admitidos abertamente. A crítica feminista trabalha freqüentemente nesta direção, demonstrando que o que encontramos nas obras dos autores não são, necessariamente, verdades essenciais e universais, mas conflitos pessoais, sexuais, emocionais e de poder. (LEMAIRE, 1994, p.65).

Numa ótica freudiana, a linguagem parece ser, toda ela, marcada pela presença do elemento masculino¹. Perquirir, então, o feminino remete aos interstícios, à possibilidade de ler o que não se encontra efetiva ou imediatamente escrito:

A primeira vaga hipótese que me ocorre consiste na existência de uma linguagem feminina que certamente não se codifica nos moldes da masculina. Anterior à Lei do Pai, a linguagem feminina configuraria um universo pré-discursivo, em que a voz, o corpo e o toque da mãe funcionam como significantes, imprimindo um significado em contato com o corpo da criança. Nesse sentido, a escrita feminina consistiria de fato num projeto impossível, enquanto registro verbal do processo averbal. (CASTELLO BRANCO, 1989, p.112).

¹ No dizer de Cora Kaplan, o falo “como significante tem uma posição central, crucial, na linguagem, pois, se a linguagem personifica a lei patriarcal da cultura, seus significados básicos referem-se ao processo recorrente pelo qual a diferença sexual e a subjetividade são adquiridas. (...) Conseqüentemente, o acesso da garotinha ao simbólico, por exemplo, à língua e a suas leis, é sempre negativo e/ou mediado pela relação intra-subjetiva com um terceiro termo, pois é caracterizado por uma identificação com a falta”. (apud SHOWALTER, 1994, p.40).

Pode ser que não se trate exatamente de uma linguagem de interstício (um “projeto impossível”), já que a suspeita quanto à existência de uma “escrita feminina” faz imaginar essa existência. Haveria que opô-la a um outro elemento. No que diz respeito à literatura, a escrita feminina forneceria o potencial de crítica da linguagem, lançando-a para além de seus próprios limites. Está em questão o todo da linguagem ou apenas uma parte dela, exatamente aquela parte sobre a qual se quer lançar uma acusação? “A tentativa de dizer o indizível parece ser, de fato, um traço recorrente da escrita feminina.” (CASTELLO BRANCO, 1989, p.112). Não é necessária uma grande intenção de polêmica para se recusar algumas colocações dessa tendência. Entretanto, tal projeto crítico, por menos aceitável que seja em vários pontos, fornece um interessante exemplo dos impasses a que se pode chegar quando se tenta teorizar no insustentável: “Ora, a mulher, em nossa cultura, caracteriza-se sobretudo como um ser da falta. Mais ainda que o homem, é ela quem se define através da privação, da perda, da ausência: é ela *a que não possui*. Destituída de voz, de poder, de intelecto, de alma, de pênis, resta-lhe a falta, a lacuna, esse lugar do vazio em que o *feminino* se instaura.” (CASTELLO BRANCO, 1989, p.125).

As dificuldades do argumento remetem a uma teoria que tende a multiplicar as analogias e que, num certo limite, se vê embaraçada pela própria tentativa de rigor. Poderíamos perguntar-nos se a semântica da falta não introduz na literatura um imediatismo que tende a elidir muitas coisas, entre as quais a forma do objeto (literário), que não seria a menos importante: “(...) o texto feminino desenvolve-se num percurso circular, que não se dirige propriamente a lugar algum: a linguagem mantém-se debruçada sobre si mesma.” (p.129). Pode a literatura funcionar no interstício, nessa ausência de lugar que nada mais é, suspeitamos, do que o simples fato de se suprimir uma parte de seu ser? “Podemos pensar na ‘zona selvagem’ da cultura das mulheres espacial, experimental ou metafisicamente”, escreve SHOWALTER (1994, p.48), acrescentando: “Neste sentido, o ‘selvagem’ é sempre imaginário; do ponto de vista masculino, ele pode ser simplesmente a projeção do inconsciente. Em termos de antropologia cultural, as mulheres sabem como é a parte crescente masculina, mas nunca a viram, pois ela se torna o assunto da lenda (como o território selvagem). Mas os homens não sabem o que há no selvagem.”

Quanto a isso, só podemos ecoar a pergunta de outra analista: “Afim, para onde se dirigem tais textos? Onde ancorar após o mergulho, nessa semiótica do corpo que se exhibe e que se esconde como percorrer essa trajetória sinuosa de um discurso que se escreve com as letras do desejo?” (CASTELLO BRANCO, 1989, p.129). Qualquer resposta remeteria enfim aos termos da própria teoria.

Fala-se atualmente da existência de um sujeito (filosófico) cindido, múltiplo, cujas aspirações à unidade não correspondem senão a uma gritante obliteração das evidências. Desde Kant que o mundo tem perdido consistência, tornando-se uma “representação”, no dizer de Schopenhauer, que nos priva de nossas bases e de nossos contatos com uma exterioridade objetiva, aprisionando-nos em nós mesmos. As únicas certezas, por certo, derivam da ciência, que por sua vez se reduz a um esboço rude da

realidade, uma construção que se erige por cima do vazio. O sujeito é cindido, mas ele ainda aspira à unidade: “O que evoca esse rosto incapturável senão a intangibilidade do feminino e a integridade de um sujeito que se pretende uno, sem rasuras e sem brechas?” (CASTELLO BRANCO, 1989, p.146). Adiantemo-nos um pouco e encontraremos, no extremo dessa aspiração, que postula a unidade como seu ponto de chegada, o espaço da lógica cartesiana, do rigor geométrico sobre o qual se alicerça o poderio masculino. Transposto para o universo da crítica literária, o subjetivismo parece transcender todos os limites, assumindo proporções tais que reprimem todo desejo de contestação. Supor, por exemplo, que as bruxas foram queimadas em nome do saber cartesiano é suprimir uma parte da história ou rejeitar-lhe as implicações: “...as bruxas terminariam por ser queimadas como loucas, para que a ciência cartesiana, o saber logocêntrico, pudesse reinar absoluto.” (p.151). A questão diz respeito também à ética, e não apenas à ciência ou ao materialismo. Sabe-se que as fogueiras foram acesas não só porque se queria desinfetar o mundo de superstições (ou de um saber que extravasava os limites da ciência). Mas, onde os aspectos éticos não são colocados (quem pode deter o sujeito absoluto?), ou não podem ser colocados, é muito difícil calcular as dimensões extremas do assunto. Se Kant reconheceu o problema, Descartes, ao que parece, já o teria prefigurado.

A tragédia de Édipo, batido em todas as direções por um destino incompreensível, é exemplar em relação a certas práticas de leitura que optam por encontrar na peça de Sófocles uma revelação dos confrontos entre o universo masculino e o feminino. Lê-la a partir de pressupostos psicológicos fornece elementos para ilustrar, de modo convincente (mas um tanto parcial) alguns aspectos da teoria, que percebe a mulher como negatividade face ao espaço “cartesiano” (decifrador de enigmas) da masculinidade e do poder. A princípio, seria de supor que a peça encene também, segundo o espírito do teatro grego, uma certa relação do homem com a divindade. Édipo não seria ali, meramente, o homem afundado em seus dramas interiores, assombrado pelos fantasmas de sua psique. A visada moderna omitiria, sobretudo, o elemento fundamental que é a presença do deus, cuja vontade deve ser satisfeita a todo custo. A peça está aberta às interpretações e seria conveniente não negligenciar esse dado. Se ela nos conta uma história, essa história inclui o oráculo de Apolo: inclui a presença da divindade como um “outro” transcendente, livre para querer e agir, de uma vontade que os homens tentam aplacar por meio do culto e do sacrifício. Mas o que nos prova a peça é isso mesmo: que o deus, embora se deva servi-lo e cultuá-lo, não pode ser aplacado, a menos que se subtraia dele uma parte de sua natureza. O deus não pode ser aplacado a não ser que a vontade do homem coincida com a sua. Eis o núcleo trágico da peça: o de uma liberdade humana que se constitui perante a liberdade divina, mas que, sem poder domá-la totalmente, não pode vergar-se inteiramente a ela, o que relativizaria o sentido da liberdade. Esse modo de compreender o texto grego aproxima-o de certas produções da literatura moderna. Pensemos, talvez, em *O processo* de Kafka, no qual o mesmo drama de uma vontade individual batida pelo poder das circunstâncias se repete. Todavia, o texto de Kafka não pronuncia o nome do deus, daí a

sua estranheza e a sua construção labiríntica. Pronunciar o nome do deus, ou atribuir-lhe, pelo menos, uma parte de nossas misérias não concerne aos dias atuais.

Remetamos à análise que Lúcia CASTELLO BRANCO (1989, p.161-172) faz da peça de Sófocles e que começa, ao que parece, exatamente no ponto onde a modernidade suprime o nome do deus. Aliás, é preciso observar que o oráculo de Apolo não é sequer mencionado (a não ser indiretamente, na figura de Tirésias) em sua argumentação. Apolo não é, certamente, para o pensamento psicanalítico, um deus vivo, ou que se deveria considerar vivo, implacável, perante cujo poder só resta aos homens se curvarem, mas se converte numa figura de linguagem, numa invenção fantástica, “mitologia”, que não merece a não ser um crédito relativo e simbólico. Assim é que a análise pode se desviar e transformar o desespero de Édipo (que lembra nesse particular a figura de Jó) em uma busca da origem: “Édipo (...), o de pés inchados, ironicamente caminhara em direção a sua própria origem, ao desvendar a linguagem do monstro que (...) se sustentava sobre os pés e o destino dos homens (...)” (p.161). O sentido desse desvio é mostrar que em *Édipo rei* o tema da procura redundava quando muito numa confusão: Édipo corre não tanto em direção a um sacrifício cuja vítima é ele inteiro, exigida pelo deus, mas em direção a um equívoco em que fracassam as suas habilidades de decifrador. Ao mesmo tempo, imerge no feminino: “Se Édipo termina por desvendar o enigma de sua origem, o mistério do *feminino* permanecerá, a seus olhos de cego, nebuloso, indecifrável.” (p.163). Aguarda-o, pois, no extremo da linha, um mergulho na negatividade (que surge como negatividade porque, nos termos da reflexão, o espaço masculino não pode concebê-la como possível), representada pela mãe e seus mistérios. A esfinge e a mãe estão, portanto, mais ou menos imbricadas: “A tentativa de percorrer a tragédia no feminino, perseguindo os rastros sinuosos de Jocasta, tem origem, portanto, no estranho fascínio exercido por esse monstro bifronte, essa mãe que acolhe e repudia.” (p.163). Sem nenhuma simpatia pelo rei, e sem nenhuma sensibilidade ao enigma religioso que perpassa a tragédia, como poderemos deixar de concluir que o sentido do destino de Édipo é mesmo o de fracassar em virtude de uma insistência em permanecer ele mesmo perante aquilo que o nega? Há inconvenientes, porém, em pensar desse modo. Num certo nível, poderíamos supor talvez um enredo alternativo para a peça: não poderia o rei, não fosse pela insistência, ter tomado um outro caminho? “Cego para esse universo que não se lê cognitivamente, Édipo já não pode caminhar sobre os próprios pés.” (p.165). A omissão do oráculo tem efeitos profundos e determina qualquer conclusão: “A própria tragédia da personagem se articula em torno de seu discurso: é Édipo quem decifra o enigma da Esfinge e, por isso, recebe Jocasta como prêmio; é Édipo quem pune a si mesmo, ao decretar que o assassino fosse repellido pelos tebanos e vivesse ‘uma vida miserável entre desgraças’.” (p.165). O drama converte-se num conflito entre homens – questão de “discurso” – e não é mais um confronto entre homens e deuses, que transcenderia o mero limite das determinações psicológicas ou do voluntarismo pessoal: “Sob as leis precisas e cristalinas que o rei edifica, navegam os desejos turvos da rainha. (...) Com sua arrogância de soberano que domina apenas a ‘lógica’ do poder, Édipo jamais decifraria os signos flutuantes e polissêmicos de Jocasta.

Outro não poderia ter sido seu fim: acabaria submerso nos domínios pantanosos da rainha, num reino sem reis nem leis.” (CASTELLO BRANCO, 1989, p.172).

Uma conotação, porém, não nos escapa. Se a tragédia de Édipo, “onde as lutas se travam sempre mediadas pelo discurso, pelo testemunho da palavra, pela revelação verbal” (p.166), é a tragédia daquele que não sabe “transitar sem tortura nesse universo feminino” (p.166), as responsabilidades, a culpa e o sentido do arbítrio começam logo a aparecer. Édipo não é somente, segundo a análise, aquele que tenta aplacar o oráculo, “fugindo ao destino” (para usar uma expressão de Rilke), enquanto o vive até o fim. É, mais do que isso, o responsável, o culpado, o que se livrou do pai e desposou a mãe e, graças ao incesto, estabeleceu a tirania sobre a cidade. Como homem, seu destino não é a perplexidade, o assombro, mas a incursão nas trevas, a impotência, a vergonha final de ser tutelado pelas filhas. Apolo, nessa altura, está muito distante, o reino se acha entregue, “...Laio já não vive e Jocasta governa sozinha seus desejos de fêmea e mãe, seu reino sem leis e sem fronteiras.” (p.168). O gesto de cegar-se (e Apolo era representado pelo sol!), num paroxismo de angústia, recebe uma interpretação peculiar. No mais, é revestido, todo ele, como lembra a autora, pelos emblemas da feminilidade: “E Édipo, que fora ferido pelo estranho encanto da mãe, escolhe, uma vez mais, um signo feminino para ferir os olhos: o alfinete de ouro de Jocasta.” (p.168). Há qualquer coisa de arbitrário e de risível na interpretação, seja qual sentido queiramos dar a essa atitude do rei. Resistir a ela – à interpretação – seria, digamos, uma atitude masculina? Se a luz é masculina, só resta a Édipo, perdido no feminino, uma errância, ou abrir mão de sua insistência, reconhecer o fracasso e aceitar a possibilidade final de “um reino sem reis nem leis”. Mas, para isso, seria preciso escrever uma outra peça ou um outro mito que nos conduzisse até lá.

De qualquer maneira, é preciso retornar ao nível histórico. A figura de Antígona nos ajuda neste passo. Mais do que se rebelar contra as leis do reino, a moça na verdade faz uma opção entre duas normas possíveis: ou presta fidelidade ao preceito que manda honrar os mortos e dar sepultura ao irmão, ou presta fidelidade ao rei, cujo mandado, no entanto, se afigura ilegítimo. Não estaria o rei, ele mesmo, sujeito a uma lei mais alta, a uma fidelidade mais alta às normas da cidade? O fato de Creonte proibir, com certo escândalo, o sepultamento de um morto coloca em cheque a justiça de seus desígnios. Dar ao gesto de Antígona um significado de rebeldia não contra um ato de tirania mas contra toda tirania em geral só é possível se estabelecermos o sentido dos termos. Antígona rebela-se, sim, contra *este* governo, mas não parece crível que se revolte contra *todo* governo possível. Porém o sentido do gesto não se esgota nisso. Se buscarmos as razões profundas, descobriremos o seguinte: Antígona só se esquiva à determinação real porque as circunstâncias a impelem a isso. Fosse ela legitimamente investida no trono (como seria de seu direito, sendo filha de Édipo), e poderia agir de outra maneira. O trono só pode ser ocupado por homens? Surge aqui um alvo possível para as reivindicações. Segundo a ótica da igualdade, mulheres e homens poderiam ser reis, sem primazias. Fosse assim, e não existiria a tragédia. Compreender o gesto como uma ação libertária geral soa impróprio (digamos que existe, evidentemente, nas duas peças um certo sentido libertário), porque

elide uma realidade histórica precisa. Além do mais, faz esquecer a luta de poder que subjaz no fundo – uma luta partidária, portanto –, a qual levou o irmão à morte e ocasionou a tragédia de Antígona.

O elemento histórico chega assim ao limiar da reflexão. Neste ponto, seria necessário dizer: a idéia de que as mulheres existem *fora* do espaço “cartesiano” da cultura, identificado com a masculinidade (tão insustentável como tudo o mais) implica uma demissão histórica da mulher – demissão essa que tende a confundir racionalidade, poder e natureza. Interessa-nos de perto o conteúdo ético da questão que, como se vê na trajetória de Édipo, resulta, de certo modo, deslocado ou distorcido. Poderia o rei, sozinho, arcar com *toda* a responsabilidade pelo que lhe ocorreu? Supomos que a mulher, neste setor da interpretação, se encontra não só excluída dos “discursos” de poder mas, o que não se esperaria, alijada do próprio processo da história ou de alguma forma escondida nele. A semântica negativa do feminino diz-nos, de um modo sub-reptício, que a história, sendo essencialmente má e contendo em si um elemento de catástrofe (que a todo custo se quer repudiar), acarreta responsabilidades que somente ao masculino – ou ao espaço “cartesiano”, “logocêntrico” da cultura – se deve atribuir. Quando se diz, como o faz Xavière Gauthier, que “enquanto as mulheres permanecerem em silêncio, elas estarão fora do processo histórico” e que “se elas começarem a falar e a escrever como os homens fazem, entrarão para a história subjugadas e alienadas” (apud SCHOWALTER, 1994, p.37), não se está forçando excessivamente um raciocínio? Como se pode compreender a mulher “alienada”, “excluída” por qualquer maneira que seja do processo histórico, se a história, por menos que se queira admitir, tem sido ao longo dos séculos uma responsabilidade de homens e mulheres (mesmo admitido um certo grau de misoginia da cultura)? Reconhecer, talvez, que as mulheres têm estado excluídas dos centros de poder ou de mando seria mais adequado, mas isso não implica que se esteja pondo em questão a idéia mesma de *poder*. A semântica do *não*, recusando em bloco a história, acaba também por recusar a realidade histórica do fenômeno, minando-a por dentro e deixando o discurso a girar em torno de seus próprios referenciais.

Trazendo à cena o tema das responsabilidades (que devem ser repartidas), não estamos sugerindo que as mulheres sejam responsáveis pelo preconceito que incessantemente aflora na crítica ou na cultura em geral, no curso da história. Seria abjeto atribuir às mulheres a culpa pela histeria misógina da Inquisição, tal como o seria, digamos, supor que os judeus tivessem sido culpados pelo anti-semitismo europeu dos anos 30 e 40. Não obstante o argumento em contrário, um modo de revigorar a reflexão é ver não só o não-masculino na história, ou o feminino como uma “borda”, uma periferia ou um centro vazio, margeado pela masculinidade, mas, atribuindo papéis verídicos a pessoas concretas, perceber a presença de homens e mulheres como construtores da história – responsáveis para o bem ou para o mal pelo mundo que se tem e não pelo que se postula. Não queremos dizer que a parte suja da história deva ser compartilhada por aqueles que até hoje foram vítimas dela. Se, como quer uma autora, só existem mulheres e homens, substituí-los por fantasmas de nada serve senão para nos atolar em conjeturas. Se, no

plano da história, essa atitude fomenta a contestação, no plano da literatura ela produz um estreitamento e nos leva a duvidar da validade do projeto. Noções de que o erotismo da poesia de Florbela Espanca é avançado para os padrões (quais?) da poesia de seu tempo ou de que a linguagem de Cecília Meireles é mais correta, conformista e limpa do que se poderia desejar são menos abrangentes e brilhantes do que a princípio aparentam. Elas podem remeter a certas facetas (setorizações) da obra literária, mas não podem, de modo algum (e a crítica feminista precisa aceitar este desafio) conduzir a pensar o *todo* (pode ser, evidentemente, que não se queira pensá-lo) da obra literária. Conduz também a pensar que essas escritoras são autoras de obras literárias antes de o serem de obras “femininas”, conquanto não o deixem de ser em momento nenhum. Esquecer a obra e transferir a ênfase para o dado social, psíquico ou o que seja pode ser um empreendimento interessante, mas será sempre um empreendimento limitado. A obra literária o afirma do fundo de si mesma, da noite em que imerge para lançar uma luz difícil sobre o mundo². Só uma leitura superficial dos sonetos de Florbela Espanca ou dos poemas assimétricos de Adélia Prado se recusaria a notar esse seu lado “outro”, sombrio, terrivelmente obscuro, que conduz ao coração da experiência poética. Esquecê-lo ou negligenciá-lo é negar o sentido, qualquer que seja, dessa experiência.

O excesso de subjetivismo na análise tem conduzido, nos dias que correm, a verdadeiros fenômenos de perplexidade. Não há como evocar princípios que impeçam de afirmar, como o faz Ria LEMAIRE (1994, p.60), que a história literária “tem sido – com pequenas exceções – fundamentalmente etnocêntrica e viricêntrica.” A própria posição da crítica proíbe de evocá-los. Também não há como impedir que se pense, conforme o subjetivismo moderno, que os homens são *feitos* pelas palavras e que as palavras agora recobrem todo o espaço do mundo, ao ponto de obstruírem as velhas distinções (caras ao Romantismo) entre natureza e cultura, pensamento e linguagem, psicologia e metafísica. Num texto complexo, Teresa de LAURETIS (1994, p.219), avaliando a situação da crítica feminista na atualidade, chega à conclusão de que, se “a construção do gênero é o produto e o processo tanto da representação quando da auto-representação”, o pensamento do feminino há que chegar forçosamente a uma contradição: “as mulheres se situam tanto dentro quanto fora do gênero, ao mesmo tempo dentro e fora da representação.” (p.218). Como é isso possível? O texto da escritora progride com impressionante rigor para o seu ponto de chegada, sem no entanto interrogar as premissas: “Mas o movimento para dentro e fora do gênero como representação ideológica, que,

² Existe um certo poder, na obra de arte, de afirmar o mundo, mas esse poder se converte sempre em negatividade. Por isso é que BLANCHOT (1987, p.228) escreve que a obra “(...) possui em si mesma, na unidade dilacerada que a faz dia primeiro mas dia sempre retomado pela profundidade opaca, o princípio que faz dela a reciprocidade de luta de ‘o ser que projeta e do ser que retém’, daquele que escuta e daquele que fala. Essa presença de ser é um evento. Esse evento não acontece fora do tempo, caso contrário a obra seria somente espiritual, mas, por ela, acontece no tempo um outro tempo, e no mundo dos seres que existe e das coisas que subsistem acontece, como presença, não um outro mundo, mas o outro do mundo, o que é sempre distinto do mundo.”

conforme proponho, caracteriza o sujeito do feminismo, é um movimento de vaivém entre a representação do gênero (dentro de seu referencial androcêntrico) e o que essa representação excluiu, ou, mais exatamente, torna irrepresentável.” (LAURETIS, 1994, p.238).

Situamo-las ali onde o pensamento se tornou insustentável por motivo do que buscou apreender: uma relação do espírito com as coisas que tudo converte em identidade, em seu modo próprio de operar:

Se nas narrativas mestras, cinemáticas ou não, os dois tipos de espaços são reconciliados e integrados assim como o homem contém a mulher em sua humanidade, na homossexualidade, mesmo assim as produções culturais e as práticas micropolíticas do feminismo têm mostrado que se trata de espaços separados e heteronômicos. Portanto, habitar os dois tipos de espaços ao mesmo tempo significa viver uma contradição que, como sugeri, é a contradição do feminino aqui e agora: a tensão de uma dupla força em direções contrárias – a negatividade crítica de sua teoria, e a positividade afirmativa de sua política – é tanto a condição histórica da existência do feminismo quanto sua condição teórica de possibilidade. (LAURETIS, 1994, p.238).

As relações entre sujeito e objeto, representante e representado poderiam ser escritas a partir de outros termos, e disso os antigos sabiam muito bem. Em nome da diferença, não se corre (pelo menos em literatura) o risco de obliterar – ao transformar a vida em “discurso”, as questões éticas em disputas verbais e o pensamento em representação – aquilo que a diferença revela? Provavelmente, chegará o tempo em que o discurso, totalizado, ocupará todos os espaços. Como responderemos a ele com palavras que sejam de fato expressões de pensamento e não, simplesmente, reproduções de postulados?

Qualquer resposta nos traria uma inspiração que, resgatando-nos, nos salvaria do impasse. Indicaria o que é possível dizer, se aspirássemos, ao contrário do que nos acontecia na infância, a algo mais do que repetir a palavra *idem*, que só nos mantém paralisados na estupefação.

Referências

BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

CASTELLO BRANCO, L.; BRANDÃO, R. S. *A mulher escrita*. Rio de Janeiro: LTC / Casa-Maria, 1989.

CASTRO, N. C. de. *O feminino em questão: uma leitura de Elizabeth Wright e de Toril Moi*. in **Anais** IV Seminário Nacional Mulher e Literatura. Niterói: UFF/ABRALIC, 1991.

LAURETIS, T. de. A tecnologia do gênero. In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (org.). *Tendências e impasses; o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p.207-242.

LEMAIRE, R. Repensando a história literária. In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (org.). *Tendências e impasses; o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p.58-71.

MUSIL, R. “*O melro*” e outros escritos de *Obra póstuma publicada em vida*. Tradução Nicolino de Simone Neto. São Paulo: Nova Alexandria, 1996.

SCHMIDT, R. T. Repensando a cultura, a literatura e o espaço da autoria feminina. In: NAVARRO, M. H. (org.). *Rompendo o silêncio*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995, p.182-189.

SHOWALTER, E. A crítica feminista no território selvagem. In: BUARQUE DE HOLLANDA, H. (org.). *Tendências e impasses; o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p.25-57.