

MULHER: UMA ESSÊNCIA VAZIA, MAS RESISTENTE?

Cristina Henrique da Costa¹

RESUMO: Enquanto o vasto campo dos estudos feministas e de literatura produzida por mulheres constitui-se com espírito crítico de interdisciplinaridade, parece adotar como ponto de partida a própria existência empírica das mulheres. Todavia, o ponto de vista empírico sobre a questão das mulheres, embora permita por um lado problematizar utilmente o próprio discurso filosófico, produz por outro lado uma armadilha no plano literário: a do dilema entre a universalidade das mulheres e a diferença da mulher. A fim de tentar escapar da armadilha, o presente artigo propõe deslocar a questão da mulher em literatura do tema da escritura feminina para o da leitura de mulher. Através deste deslocamento, espera-se desviar do poder direto de uma teorização, abrindo caminho para a imaginação poética, âmagô dinâmico de um diálogo de leitura entre interpretação de si e interpretação do texto de mulher.

PALAVRAS-CHAVES: Literatura de mulher; imaginação poética; Malabou; Ana Cristina Cesar; leitura.

RÉSUMÉ: Alors que le vaste champ des études féministes et de littérature produite par les femmes se constitue dans un esprit critique d'interdisciplinarité, l'existence empirique même des femmes semble en être le point de départ. Toutefois, le point de vue empirique sur la question des femmes, s'il permet d'un côté de problématiser utilement le discours philosophique lui-même, est d'un autre côté producteur d'un piège au plan littéraire : celui du dilemme entre l'universalité des femmes et la différence de la femme. Pour tenter d'échapper au piège, cet article propose de déplacer la question de la femme en littérature du thème de l'écriture féminine vers celui d'une lecture de femme. Par ce déplacement, on espère se dégager de l'emprise directe d'une théorisation, pour rejoindre au contraire le champ de imagination poétique, noyau dynamique d'un dialogue de lecture entre l'interprétation de soi et l'interprétation du texte de femme.

MOTS-CLÉS: Littérature de femme; imagination poétique; Malabou; Ana Cristina Cesar; lecture.

A proposta de pensar “sob o nome de “mulher” uma essência vazia, mas resistente, vazia porque resistente, resistente porque vazia, que torna definitivamente impossível seu próprio desaparecimento” é de Catherine Malabou (2009)². Mas o caráter programático desta instigante proposta filosófica interessa também, obviamente, o domínio da literatura, no qual a questão do feminino continua precisando de definição.

Simone de Beauvoir, cuja importância para o pensamento feminista não se discute, considerava ainda a literatura como atividade predominantemente masculina, e julgava-se ela mesma como exceção, não entendendo sua subjetiva posição de mulher como lugar de questionamento do cânone da grande literatura *de homem*. O objetivo, à época, era ultrapassar

¹ Professora do Departamento de Teoria e História Literária da Unicamp. E-mail: cristinahenriquedacosta@hotmail.fr

² (Todas as traduções de citações em francês são minhas).

precisamente o velho discurso da diferença em nome da igualdade ontológica, considerada como um avanço na questão feminista. Vinte anos depois do *Deuxième sexe*, Simone de Beauvoir continuava achando que a desigualdade histórica fazia com que a escritura feminina, numa sociedade patriarcal, não fosse tão universal quanto a masculina³. Esta posição, que mantém a visada universalista da literatura, domina igualmente grosso modo no discurso de Julia Kristeva (1999-2003), preocupada também ela com a ultrapassagem da dicotomia dos sexos, desta vez em nome da bissexualidade psíquica dos dois sexos; Kristeva homenageia mulheres excepcionais, mas sempre em nome do “incomensurável do singular”, e não sob forma de pensamento da diferença. Este foi tarefa das vozes feministas dos anos 70⁴, que passaram a reivindicar a diferença como forma de escritura, como causa e consequência de um corpo de mulher plenamente assumido como corpo, embora, no entanto, precisasse escapar sempre às armadilhas de uma definição sumária de corpo visto como divisão binária dos sexos. Os já numerosos e consagrados *Womem Studies* trabalham, desde então, com espírito interdisciplinar, tanto na ordem da crítica feminista da universalidade quanto na ordem da análise literária concreta do corpus literário feminino. No limite extremo desta evolução, o pensamento feminista acaba por beirar o seu próprio desaparecimento por dissolução de uma temática especificamente feminina da diferença, com a teoria *queer* de Judith Butler (2006). Butler afirma:

Se uma noção estável do gênero deixou de ser nos fatos a premissa fundadora da política feminista, talvez seja desejável que esta política renove sua forma para poder contestar as próprias reificações do gênero e da identidade, uma forma que faça da variabilidade na construção de identidade uma exigência tão metodológica quanto normativa, para não dizer um objetivo político (BUTLER, 2006, p. 66).

No pequeno espaço que lhe cabe e convém, o presente artigo não tenciona, evidentemente, sintetizar o conjunto, vastíssimo, das pesquisas feministas interdisciplinares atuais. Refletindo, todavia, sobre alguns aspectos da questão feminina na literatura, parte-se aqui do fato que, se, por um lado, o problema da caracterização das obras de mulheres, dos estilos, e eventualmente gêneros literários femininos parece ultrapassado na medida em que pode ser resolvido empiricamente, por outro lado não se tem avançado muito na tarefa de pensar a definição da literatura feminina enquanto categoria estética. Nem é certo que, numa época particularmente avessa às definições do próprio campo literário, se possa postular este

³ Sobre esta questão, ver MOI, 1995.

⁴ Sobretudo na França e nos Estados Unidos.

domínio tão incerto e território tão movente de uma estética feminina. O esboço do presente artigo aposta na produtividade de certa conjunção estética entre os três termos: *literatura*, *mulher* e *imaginação poética*, de uma forma que afasta a proposta atual do conceito conhecido como *escritura feminina*, por onde se tentou já muito resolver a questão, e aproximar-se mais exatamente da reflexão crítica hermenêutica e da teoria da leitura.

Como espero que fique claro, não entro na questão da literatura feminina pelo ângulo frontal e aporético da problematização do próprio termo de literatura, mas também não adoto a simplicidade do ponto de vista empírico sobre a literatura produzida por mulher, enquanto simples fato que existe e precisa ser estudado. Há duas paralelas: mulher e literatura é uma; imaginação e literatura, é outra. A mulher diferencia-se na literatura; a imaginação poética diferencia a literatura. A proposta, portanto, é que talvez possam estas questões que correm paralelas se encontrar *antes do infinito*, constituindo um campo específico e diferente do *valor poético da diferença*.

Se, de fato, considerarmos a imaginação como faculdade poética, tanto de crítica das linguagens teóricas quanto de criatividade da linguagem literária, não estaremos muito afastados da questão da literatura feminina, abundante em crítica e carente de definição teórica. Se considerarmos a mulher como ideia que põe em risco, na literatura, a impassibilidade do discurso universal, não estaremos muito afastados da imaginação, produtora de sentidos sempre resistentes e relutantes à redução conceitual. O presente artigo dedica-se à modesta exploração de algumas das conjunções possíveis destas duas questões, e tenta incentivar o encontro estético dos eixos: mulher e imaginação.

Lembrança de mulher

“Sim, alguém, mais tarde, irá se lembrar de nós” (SAPPHO, 2005, pp. 70-71).⁵ O fragmento profético de Safo, primeira poeta lírica ocidental que deixou marcas autorais inequivocamente “de mulher”, é performance de identidade: para *lembrar de nós*, é preciso compreender a profundidade de um *nós* reconhecidamente esquecido, que por isso mesmo precisa ser lembrado. Ora, toda a intensidade lírica deste simples fragmento situa-se no drama do lembrado/esquecido, que a poeta sublima com a confiança em sua voz auto-afirmativa.

⁵ “Oui, quelqu'un plus tard se souviendra de nous”.

Sim... é esta voz que nos convida ao gesto da leitura enquanto movimento de apropriação individual e coletiva, através do qual *lembrar de nós é lembrar de si*, e *lembrar de si é lembrar de outro nós*. Todo o problema é saber como se opera, neste preciso caso que interpretamos como *feminino*, aquilo que Gadamer chama de fusão dos horizontes. O fragmento de Safo não nos propõe um problema de definição da escritura feminina, e sim um problema de definição da leitura feminina.

Neste caso, existe o perigo de não insistir o suficiente no caráter semanticamente problemático do *nós* evocado pela poetisa. Pois em certo sentido, o jogo da distância histórica e da proximidade hermenêutica, através do qual poderia se revelar aqui a verdade da identidade esquecida/lembrada, falha na formulação direta do problema de leitura. Afinal, não há nem mesmo texto para interpretar. A realidade fragmentária do fragmento 147 de Safo não é questão de opção estética, e encontra-se aqui sujeita à própria lei da contingência histórica - a qual não conservou o texto integral, o poema total, o discurso intacto, mas também não apagou a integralidade do texto, a totalidade do poema, a existência do discurso. Impossível não ver que a performance de identidade, obedecendo neste caso à lógica da sobrevivência contingencial do fragmento, obriga-nos a incluir na interpretação do *nós sáfico* a dimensão de violência das perdas produzidas pela própria contingência histórica. O fragmento é uma sobra. O *nós* é uma sobra da sobra.

Mas justamente, a condição de *sobra da sobra* deste *nós* esquecido/lembrado é o que faz sua espessura estética, transformando o fragmento numa realização performativa de poesia. O fragmento sobreviveu justamente no pedido de lembrança: *lembrou de nós*, porque sobreviveu à contingência, mas esqueceu-se da definição objetiva do *nós*, que se perdeu na contingência. E por isso mantém-se para sempre aberto à leitura imaginativa tensa, sensível ao apelo contraditório de ter que lembrar e de não querer definir conceitualmente o *nós*. Pois tudo se passa como se a definição objetiva, conceitual ou teórica de *nós* violentasse a fragilidade de uma identidade toda ela forjada no desequilíbrio entre o pedido de inclusão pela leitura e a exigência, por contingência, de indefinição do leitor. Este último só poderá ouvir o pedido de lembrança se souber prolongar a fragilidade da indefinição, identificando-se com ela. Mas, simultaneamente, só poderá ler o fragmento se condescender à lógica participativa da lembrança. Em suma, ler o fragmento 147 é ler-se frágil.

Proponho considerar este trabalho de leitura frágil como tarefa poética de feminização. Explico-me melhor: temos aqui o poder exorbitante de definição do *nós*, e este poder inclui

também a hipótese mais racional de suspensão da possibilidade de definição deste mesmo *nós*. Todo o problema de leitura feminina, isto é, de leitura frágil, consiste em descobrir o ponto de equilíbrio que não fira a lembrança por abuso, em qualquer opção, do poder do leitor. Ora, a única compensação possível para este poder, o único ponto de equilíbrio, parece-me consistir na afirmação de que não existe verdade intemporal das situações, das condições, e dos seres, razão pela qual é preciso recusar a definição deste *nós* até o ponto de inversão, de recusa da impossibilidade racional de defini-lo. Não existe verdade intemporal, mas é em nome da verdade temporal do leitor. Alcançado este ponto, precisamos imaginar que o *nós* referido por Safo é um coletivo feminino. Precisamos afirmar, pela leitura imaginativa, que a lembrança pedida por Safo é *de mulher*.

Aprofundemos a questão: por um lado, em nenhum momento do processo de leitura, a interpretação do fragmento poderá desfazer-se da fragilidade histórica de sua condição: lendo sempre a partir de sua própria situação, que é sua única entrada no mundo, o leitor apenas compreende o sentido feminino da *lembrança do nós* quando a aplica sob forma de tarefa *presente* de leitura. Se este já é o escopo de Gadamer, Jauss e Paul Ricœur⁶, por outro lado, a ideia de situação de leitura, para ser feminina, precisa radicalizar-se ao ponto de problematizar não só a verdade da interpretação, como também a verdade (feminina) do intérprete desta verdade. A leitura feminina é tensa; aplica e desaplica a ideia de mulher; crê e não crê na ideia.

Ora, ao eleger a condição de historicidade do leitor, que “entra” sempre num texto a partir de um ponto de vista hermenêutico situado, as hermenêuticas filosóficas parecem integrar a dimensão da diferença entre os leitores, mas na realidade trabalham para a definição conceitual daquilo que Ricœur chama de prefiguração simbólica, Gadamer de preconceito, e Jauss de recepção. Em suma, as hermenêuticas filosóficas trabalham ainda pela possibilidade de universalizar o leitor enquanto sujeito, mesmo que de forma crítica, definindo-o, justamente, pela sua condição de historicidade. Nesta perspectiva, as hermenêuticas também apostam, então, na tarefa de leitura filosófica para definir *o que é a leitura do leitor*, a partir de uma necessária universalização do gesto interpretativo. Neste sentido, o problema que é deixado de lado pelas hermenêuticas, mas colocado ao centro pelo fragmento 147 de Safo, é o da dificuldade, para o pensamento filosófico, em *definir* o leitor de certa forma que seja ao

⁶ Estes pensadores propõem, cada um, certa teoria da leitura que se apóia, nos três casos, na ideia de historicidade do leitor.

mesmo tempo significante e não universalizável. Em outras palavras, as hermenêuticas não definem a *leitora*. A historicidade feminina, aplicada à leitura, é uma forma de preconceito que só existe de forma crítica quando rejeita ser posição conceitual. A *definição da leitora* encontra-se, em suma, sob a dependência de uma interpretação negativa de sua condição universal, que não se deixa reduzir à condição cultural ou social de qualquer grupo humano, mas também não se deixa identificar com o conceito de sujeito. Para usar um vocabulário familiar da hermenêutica moderna, e repetindo a ideia: não há como *aplicar* o feminino sem desaplicar o feminino.

Mas há, todavia, duas formas de ler Safo, e neste sentido as hermenêuticas críticas de Ricœur e Jauss, ao insistirem no gesto prático, isto é, não teórico, da leitura, são esclarecedoras. Pois se pode ler Safo tanto para teorizar sobre todos os esquecidos, quanto para safar-se como mulher. Como certa vez escreveu Ana Cristina Cesar: “Um dia me safarei – aos poucos me safarei, começarei um safári” (CESAR, 1985, p. 181). E são duas alternativas excludentes: ler todos os esquecidos é ler todos os esquecidos, menos as esquecidas, esquecidas nos esquecidos.

No primeiro caso, poderíamos ler, por exemplo, que o fragmento 147, clamando em um tempo anterior aos estragos da metafísica, revela a própria estrutura de esquecimento (do ser) da história ocidental, compensada apenas pelo momento-chave em que o esquecimento, interpretado (isto é, lido), transforma-se em lembrança (do ser). Nesta perspectiva, o *nós* da lembrança forçosamente se indefine, ou melhor dizendo, define-se metaforicamente como lembrança indefinível do ser, como possibilidade de ser que nunca é *alguém*, e portanto não é mulher.

Lendo, ao inverso, com espírito de feminização, o fragmento acena para a realidade do esquecimento enquanto contemporânea do fragmento. Ao formular seu pedido profético de lembrança, Safo está lendo pelo ângulo da inclusão e da exclusão sua própria realidade histórica interpretada, e por isso o fragmento é poético. A identificação com esta dimensão histórica concreta da interpretação de si precisa então apoiar-se analogicamente em outra dimensão histórica concreta que também exige interpretação. Da articulação dos tempos históricos diferentes é que depende a leitura do *nós* enquanto discurso de *alguém* para *alguém*. O segundo alguém, mulher que lê e lembra, não pode perder de vista a fragilidade da lembrança feminina, exigente, mas apenas performativa e sem teoria. A questão do *nós mulheres* é poética enquanto *problema de leitura*.

Completemos o raciocínio: o que está em causa, no fragmento, não é o tema da lembrança em geral, enquanto categoria ética ou psicológica, e sim o problema da inclusão do leitor na leitura; da inclusão do leitor na lembrança; da inclusão do leitor no *nós* que irá (ou não) lembrar e ser lembrado ao lembrar. No fundo, este gesto, ao mesmo tempo em que está sendo pedido pelo fragmento, é, e precisa ser inclusão problemática e insistente de uma pergunta sem resposta. Em outras palavras, nós, que sabemos que não sabemos nos definir enquanto *nós*, estamos diante de um fragmento que nos chama à definição problemática do *nós*, por inclusão de *nós* enquanto problema.

Mas, como se garante que haja positivamente, na literatura, leitura feminina? Não só lendo, como também refletindo sobre a atividade imaginativa, crítica e criativa, que vence as barreiras da identificação, mas não ultrapassa os limites metafóricos da diferença e da semelhança feminina.

Emile Benveniste nos ensina que os pronomes pessoais são signos que só significam semanticamente, isto é, no concreto da frase ou do discurso onde são usados, e sem qualquer possibilidade de confusão entre signo e conceito:

As instâncias de emprego do *eu* não constituem uma classe de referência, pois não há objeto definível como eu ao qual possam idênticamente remeter estas instâncias. Cada *eu* tem sua referência própria, e corresponde a cada vez a um ser único (...) Qual é então a ‘realidade’ à qual se refere *eu* ou *tu*? Unicamente a uma realidade de discurso, que é algo muito singular. (BENVENISTE, 1966, p. 252).

Se não há, nem nunca houve, qualquer substância ou essência metafísica por trás do uso inconfundivelmente subjetivo do *eu* e se *eu* é quem diz *eu*, *eu* não é essencialmente homem nem mulher; depende de quem discorre. Mas esta posição linguística não resolve o problema de linguagem do *eu mulher*, que no fundo se resolve no discurso do *nós mulheres*. Sabemos com Luce Irigaray (1977) que, no próprio plano da linguagem, o *eu* nem homem nem mulher *é homem*. Precisamente, enquanto problema de linguagem, o feminino não pode ser questão de definição do *eu*, e precisa embrenhar-se pelo caminho semântico de um *nós mulheres* intersubjetivo intermediado pela linguagem. E particularmente pela linguagem poética. Safo lembrou de lembrar de nós por antecipação; lembrou de lembrar que lembraríamos de nós mesmas lembrando-nos dela(s) se ela lembrasse de nós. A lembrança de que nos fala Safo chama de forma especular a leitura poética, ou literária, de *mais tarde, alguém mulher...*

Definir o feminino?

Milênios depois de escrito, o fragmento de Safo serviu como título de uma coletânea de poemas escritos por mulheres (2010), que um editor, culpado e culposos, justifica assim:

Isto não é uma antologia de poesia feminina, denominação que muitas mulheres poetas recusam, e sim uma sucessão de textos provenientes de livros editados de forma autônoma (...) pois a viagem revela, para além do tema constante da paixão amorosa, individualidades ferozes.

Se não é feminina, então o que é esta antologia? Observemos a fatalidade dupla da classificação genérica do feminino, da qual tentam escapar diversos ensaios sobre literatura de mulher: ela nunca pode ser apenas feminina, mas também nunca pode ser apenas poema de amor, romance, gênero epistolar etc. Definir uma obra literária como feminina é, no ato, ocultá-la como obra. Defini-la como obra é, no ato, ocultá-la como feminina. Quando, em 1965, Robert Lowell saúda a excelência poética de *Ariel*⁷, afirmando que era chegado o fim das poetisas, a poeta Sylvia Plath, cresce ou diminui? Ganha, ou perde?

Antes de qualquer resposta, será preciso dizer primeiro o óbvio, isto é, que as mulheres *não são minoria*; não podem ser ouvidas e faladas apenas através da modalidade do *différend*⁸, categoria de voz do oprimido. No entanto, a norma da heterossexualidade oprime as mulheres.⁹

Retorno, então, à crítica mais radical, já clássica no universo do feminismo, formulada por Luce Irigaray. Segundo ela, a mulher não encontra voz porque a partilha conceitual da própria linguagem - numa dinâmica em que a linguagem é tanto causa quanto efeito da distribuição social e simbólica dos papéis masculino e feminino -, atribui desde sempre à mulher o lugar da mudez. Em *Ce sexe qui n'en est pas un*, de fato, a partilha surge desigual. Pois os homens são vistos pela sociedade como corpos não marcados, o que faz deles sujeitos cujo atributo viril não define a forma de pensar. É desta não marca, erroneamente identificada com a condição de possibilidade do próprio pensamento conceitual, que resulta a postulação de neutralidade universalista. Inversamente, as mulheres são vistas como possuidoras de um corpo feminino demarcado, ou seja: a sexualidade feminina é determinante na forma de (não)pensar feminina. O que significa que, se as mulheres quiserem pensar universalmente,

⁷ Coletânea póstuma de poemas de Sylvia Plath.

⁸ Conceito proposto por Jean-François Lyotard para pensar as condições de audibilidade de minorias ou dos indivíduos que não se reconhecem no discurso da norma social.

⁹ Ver, sobre o assunto, Monique Wittig: *Le corps lesbien*, 1973.

fazendo conceito e fazendo teoria, precisarão demarcar-se de seu corpo, adotando a linguagem do neutro universal, o qual é, na verdade, a linguagem simbólica e socialmente atribuída aos homens.

“O cérebro é meu segundo órgão favorito”, diz em estilo brincalhão-machista Woody Allen. O falocentrismo da economia da significação que recorta o universo em categorias contrárias e dicotômicas - ser e não ser, verdade e ilusão, corpo e espírito, matéria e forma etc. – mas opera na verdade nos moldes de uma política do falar e do pensar masculino, exige certa reflexão sobre a lei de linguagem que se pensa como lei exclusiva, acuando o feminino a ser *metade, outra, diferença* da identidade.

Pois é o conjunto do sistema de significação filosófico, conceitual e linguístico que nos impede até mesmo de compreender o que venha a ser uma diferença *diferente* do contrário da identidade. Enquanto a diferença de espécie consegue ser subsumida sob uma identidade genérica, como é o caso das minorias culturais, sexuais ou religiosas pensáveis pelo ângulo do politicamente correto, ou enquanto a diferença pode ser pensada sob forma de luta de classes resolvida na história, a questão das relações entre identidade e diferença ainda se dissolve com teoria. Porém, precisamente, tais resoluções deixam escapar o problema sempre mais radical da *diferença da mulher*, impensável em qualquer ordem categorial.¹⁰

Aprofundando, por sua vez, a reflexão sobre a impossível coincidência entre a diferença feminina e a *différance* derridiana, Catherine Malabou fala da sua desconfiança em relação à autoridade ainda masculina da desconstrução. Embora esta última desconstrua o *não lugar* da mulher no pensamento metafísico, não reconstrói, obviamente, um lugar para a mulher. Fato que soa como problema: “Qual ‘mulher filósofa’ pôde, a partir da desconstrução, inventar?” (MALABOU, 2009, p. 136). A pergunta é grave, pois se por um lado leva a “filósofa” a reconhecer o peso do trabalho desconstrutivo na tomada de consciência do falocentrismo do pensamento essencialista ocidental, por outro lado aponta para aquilo que acaba considerando como necessária saída do pensamento feminino/feminista da filosofia:

Impenetrável, inviolável, a mulher não o será certamente jamais. Por isso é preciso pensar a possibilidade da mulher a partir da impossibilidade estrutural na qual ela se encontra de não ser violentada, em casa, e fora, e em toda parte. Impossibilidade que ecoa na impossibilidade de sua acolhida no seio da filosofia. (MALABOU, 2009, p. 158).

¹⁰ Ver, sobre a questão das falhas do pensamento marxista em matéria de feminismo: BENHABIB; CORNELL (org.), 1987.

A bandeira do pensamento anti-essencialista¹¹ produz também efeitos nefastos para o feminismo, e a questão para Malabou é que algo do feminino precisa resistir ao peso do esvaziamento, e precisa garantir alguma autoridade que não seja apenas pura mímica da autoridade patriarcal. E por isso ela acaba contestando a neutralidade da desconstrução de autoridade: “esta ambiguidade da palavra feminista de Derrida, na medida em que libera o feminino privando-o da autoridade de sua própria emancipação, é difícil de pensar e de viver” (MALABOU, 2009, p. 126), diz ela.

Talvez seja interessante ler também o tabu do dizer feminino na própria literatura, conjecturando a partir dela sobre a origem, mais arcaica que a própria filosofia, deste mesmo tabu. Pois vamos encontrá-lo já na história de Tirésias, personagem mitológico de suma importância simbólica na tradição ocidental e no cânone literário, em sua condição de adivinho oficial de Tebas. A mais significativa, e mais acessível narrativa do tabu mítico do dizer feminino associado à figura do cego Tirésias encontra-se nas *Metamorfoses* de Ovídio¹². O que diz Ovídio do mito da cegueira do famoso vidente? Júpiter afirmava que o prazer sexual feminino é superior ao masculino; *não sabia do que estava falando* ao aspirar à verdade universal muito além das possibilidades de pensamento de seu corpo sexuado. Juno negava a mesma verdade em nome da própria verdade sexual que ela queria calar, e sabia muito bem do que *não estava falando*. Tirésias, que vivera sete outonos num corpo de mulher, confirmou os dizeres de Júpiter, realizando uma síntese impossível entre o discurso universal e a vivência dos contrários. Juno *condenou os olhos de seu juiz à noite eterna*, diz o poeta. Mas por fim, Júpiter compensou o castigo dando a Tirésias o dom de vidência.

Parece-me aqui capital resistir ao reflexo de interpretação que consistiria em ler rapidamente o mito como mais uma narrativa em torno da sexualidade vergonhosa da mulher. O mito fala, mais profundamente, do surgimento de uma autoridade representativa na linguagem; uma autoridade de sujeito universal.

Pois o que não podemos deixar de ler neste caso, mais do que o mal sexual, e mais do que o mito da impureza do sexo feminino, é a narrativa da origem da verdade dizível na

¹¹ Questão discutida por Catherine Malabou.

¹² *Metamorfoses*, III, 316-352. Mas uma narrativa da cegueira de Tirésias idêntica a de Ovídio também estaria, segundo o Pseudo-Apolodoro: Biblioteca. Livro III, 6, § 7, no próprio Hesíodo, o que garantiria o caráter arcaico do mito. A narrativa de Ovídio é bastante extensa e bem conhecida, razões pelas quais não a reproduzo neste artigo.

linguagem, enquanto linguagem da autoridade que *representa* todo o ser. O perigo da verdade ontológica estava em ela poder ser tanto dita pelos ignorantes quanto calada pelos conhecedores, como indica o conflito matrimonial de Júpiter e Juno. Vista por este prisma, a escapatória desta armadilha da verdade ontológica não permite escolha, e precisa enfrentar o perigo da *verdade feminina*, a qual passa *necessariamente* pelo conhecimento do prazer da mulher, comparado com o do homem.

Ora, Tirésias, quando perguntado, não se calou. Mas a informação decisiva não é que ele tenha afirmado a superioridade do prazer feminino, e sim que, ao fazê-lo, ele tenha relegado o óbvio à condição de ínfimo. Não há suspense nesta história, pois a questão da superioridade do prazer feminino não está realmente em causa, e faz parte do próprio mito, em suas raízes imemoriais. Em contrapartida, o importante é que o gesto de confirmação desta antiga crença provenha não de uma autoridade feminina, e sim daquele que já voltara/passara a ser homem. Mantenho a dualidade, ou melhor dizendo, a duplicidade destas perífrases verbais, *voltar a ser* e *passar a ser*, na qual leio a significação ontológica mais rica da narrativa. O processo de descoberta da verdade é um devir do masculino.

Neste sentido, o elemento marcante é sem dúvida a natureza mutante de Tirésias, que profere a verdade em sua condição de terceiro homem, *depois de ter sido*, primeiro homem, mulher em seguida. Esta terceira fase, simbolicamente decisiva, é portanto ao mesmo tempo um retorno ao estado antigo, e uma evolução para o estado do corpo supostamente neutro de onde emana a verdade universal. Observemos, de fato, que a vivência em corpo de mulher por sete anos teria sido empiricamente suficiente para proferir exatamente a mesma verdade sobre o prazer, e, no entanto, não foi a partir do estado de mulher que Tirésias esteve intimado a revelar a verdade. Na mesma ordem de ideias, observemos ainda que a vivência feminil, ontologicamente mais prazerosa, no entanto *não dissuadiu* Tirésias de procurar passar a ser homem *depois disso*, e *apesar* de ter experimentado na carne o prazer feminino. O que significa que a elevação da mulher à condição de superioridade na ordem do prazer é ao mesmo tempo a sujeição da mulher à condição de inferioridade na ordem da verdade ontológica. O prazer feminino não passa de máscara, de alavanca para o êxito da mutação masculina, libertando graças a isso a linguagem do homem de sua dependência corporal, que no homem é ignorância, num contexto mitológico de tomada de poder patriarcal por Júpiter no Olimpo, após gerações de lutas parricidas castradoras.

Em decorrência disso, ao revelar a superioridade do prazer feminino através da voz supostamente neutra de seu testemunho, Tirésias é homem, e é nesta condição que ele realiza e ao mesmo tempo transgredir certa lei divisora do mundo. Sua cegueira iminente, resultado sintético de sua punição e redenção, significa a simultaneidade dos atos instaurador e transgressor: Tirésias, terceiro homem, faz nascer a verdade enquanto universal como homem definindo a mulher, e decreta a lei da divisão do mundo em pensamento claro e neutro por um lado, e verdade obscura, parcial/sexual, por outro. Mas Tirésias, falando a partir da autoridade do conhecimento total, transgredir a lei da ambivalência polêmica das duas metades homem e mulher, e tolhe definitivamente a autoridade falante de Juno, que esperava ainda, ilusoriamente, conquistar seu espaço de verdade pela contraposição de sua mudez *significativa*. O prazer sexual superior da mulher revela-se na realidade uma condenação do dizer feminino à lei parcial de seu corpo. Enquanto isso, a verdade universal torna-se ao mesmo tempo totalidade e divisão. A punição de *cegueira total* infligida por Juno apenas confirma o papel simbólico exercido por Tirésias; inverte e perverte a maldição da *mudez total* da mulher. A tentativa da deusa, neste estágio, é de fazer regredir Tirésias à sua antiga condição de homem que não fala porque não enxerga; mas é vingança pequena contra aquele que já falou. O vidente, afinal, escapa *totalmente* da vingança feminina com a cumplicidade de Júpiter, pois o importante é que ele segue falando, *melhor* que homem e mulher, verdades que escapam à cegueira bruta de um e à mudez teimosa da outra, e exerce, na figura de homem castrado por mulher - mas de homem imunizado contra a mulher -, as mais altas funções da sabedoria universal. As indeléveis marcas deste tabu do dizer feminino dão o que pensar, levando-se em consideração o envolvimento de Tirésias cego na tragédia edípica.

Se a mudança na economia da significação, para falar de novo com Irigaray e Malabou, foi bem sucedida com Tirésias, talvez a leitura feminina de literatura, buscando outra mudança na economia da significação, possa propor um esquema de evolução mutante análogo. A leitura feminina de literatura pode ser a afirmação do prazer superior da mulher (leitora) enquanto mudez interdita que se converte em linguagem de superação da neutralidade suspeitosa. Não há motivos para afirmar que a mudança de economia da significação seja um modelo estático concebido a partir de uma linguagem masculina/neutra originária. Como indica a própria narrativa de Ovídio, a voz de Tirésias é ela mesma resultado de outra mutação, e enquanto tal, permanece sob o domínio da criatividade e da leitura poética. Isto significa que a mudança dá-se numa história da mudança e das mudanças, e não

há como separar a atividade crítica da atividade poética quando se quer imaginar as mutações femininas da linguagem. Tudo indica que a frente crítica contra o neutro se coaduna com a frente criativa da vivência feminina, e o preço a pagar é a constante problematização de uma pela outra. Assim como o pensamento neutro é homem - é preciso aceitar as consequências lógicas desta premissa -, o pensamento crítico do neutro é mulher.

Todo o problema consiste então em descobrir o *lócus* a partir do qual ganha sentido, sem contradição, e sem erro performativo, esta caracterização da mulher pela conversão poética de seus prazeres. De certa forma, Irigaray, em belas páginas sobre a vivência do prazer – o prazer do “escorre”, do líquido e do lábio – acerca-se da ideia, mas sua atitude de conquista deste território *entre poético e fenomenológico* parece-me imunizar/idealizar demasiadamente a linguagem feminina, separando-a da vertente crítica do pensamento. Ora, continuamos precisando eternamente de atividade crítica para ultrapassar as cristalizações teóricas de qualquer definição do feminino. Para perguntar de forma crítica, por exemplo: de onde vem o líquido? Da mulher, em linguagem feminina. E de onde vem esta linguagem? Da vivência do líquido. Enquanto não se mostrar que esta homologia poética de mulher e líquido depende da imaginação da homologia, por onde se *muda* de economia da significação e se inventa linguagem diferente, talvez não se vença a barreira da separação incontornável entre a linguagem feminina criada e a autoridade feminina do criador.

A atividade de imaginação, que tanto opera no plano do discurso argumentativo conceitual, assumindo seu caráter de interpretação de realidade, quanto no plano da criatividade literária, assumindo seu caráter de evasão da realidade, parece-me o ponto de equilíbrio não violento entre definir ou não definir a mulher. Se a tarefa de desimpedimento e de exploração do feminino não é indefinida para poder ser infindável, talvez seja justamente por conta de seu caráter simultaneamente hermenêutico e estético. Tudo são leituras imaginativas de mulher.

Ana Cristina Cesar: Tirésias mulher?

O objetivo agora é apenas localizar no texto poético de Ana Cristina Cesar alguns elementos relacionados com a presente reflexão sobre a imaginação feminina. A leitura não é nem pretende ser detalhada e exaustiva.

Mas é preciso que se diga o seguinte: ler Ana Cristina Cesar é tentar responder poeticamente à pergunta do título: “mulher, uma essência vazia, mas resistente?”. Todavia - e nisso consiste exatamente o indesejável da leitura poética -, passando pelo processo de leitura concreta do texto poético de Ana Cristina Cesar, já não estou fazendo a pergunta “mulher, uma essência vazia, mas resistente?” no plano da impessoalidade conceitual. Estou falando de mim, como leitora: mulher-leitora-eu-nós, uma essência vazia, mas resistente? Minha política de leitura do texto poético de Ana Cristina César não é a atitude passiva de quem aprende lições de poesia e feminilidade, e sim de quem resiste como mulher às provocações retóricas do vazio.

De fato, por baixo do texto falante de Ana Cristina Cesar, o que me parece mais interessante é vencer as barreiras retóricas de mímica irônica do vazio masculino/feminino para observar como reponta em cada esquina a dificuldade em lidar com o desaparecimento elocutório. O texto de Ana Cristina não se conforma com o redobramento de desaparecimento que entranha a linguagem poética feminina passada pelo crivo da teoria geral da morte do sujeito.

Na edição de 1985 de *Inéditos e dispersos*, os poemas de Ana Cristina Cesar publicados postumamente aparecem em ordem cronológica. O capítulo que reúne poemas de 1979 a 1982 vem encetado por um desenho-poema (Cf. CESAR, 1980, p. 101): são dois cisnes, um grande, na parte superior da página, e um bem menor, na parte inferior da mesma página, colocado embaixo do outro. O corpo do cisne pequeno encontra-se cortado por um único verso, que diz: “Faço barulho com a pena”. O corpo do cisne grande, por contraste, permanece inviolado. Impossível não pensar aqui numa tensa relação com a tradição masculina, primeiro, obviamente, através do cisne másculo que amou Leda, e em seguida através das figuras morredouras do cisne baudelairiano e mallarmaico. Este último, que no poema *Le vierge, le vivace et le bel aujourd’hui* não canta e cala-se, nem por isso se oferece como solução feminina, deixando para Ana Cristina a tarefa *menor* de fazer barulho, e de fazê-lo femininamente, por oscilação entre a pluma (da frivolidade), a pena (da ave e da escritura) e a pena (do sofrimento). Nada impede que a leitura inverta estes papéis, fazendo do cisne maior, imaculado e mudo uma figura feminina, e do cisne menor, recortado por verso, uma figura masculina. Entretanto, na própria indecisão das figuras, coloca-se com o desenho o embate genérico e poético sob forma de prescrição contraditória.

Da mesma forma, em outra versão da encenação da dicotomia do gênero, lacaniana desta vez, o *falo*, que a mulher não tem, desemboca num falar sem objetividade, que ao mesmo tempo interioriza e desobjetiva o próprio falo. A compensação fálica, o falar, transforma-se em atributo feminino roubado e possuído: *falo o tempo todo em mim*.

Falo o tempo todo em mim; estou cansada de ser homem, ser a greta e o garbo; ela quer o sujeito... A poeta garante o texto poético de referências ambíguas ao gênero que são ao mesmo tempo desconstruções da interpretação do gênero. Da coceira no hímen às gaufrettes do chá das cinco, do íntimo ao impessoal, da colagem de elementos híbridos à definição de dicionário, da falsa carta ao verdadeiro poema, tudo respira ao ritmo da harmoniosa prescrição contraditória. O texto de Ana Cristina Cesar, visto pelo ângulo de sua retórica de leitura, apresenta-se como retórica da impossibilidade feminina. E nestas condições, o ler mulher passa a ser aqui tarefa incerta de mulher enfurecida: “Mulher raramente deixa de escrever ‘como mulher’, e mesmo quando isso ocorre vem uma outra mulher por cima, uma leitora enfurecida, anos depois e estranhamente a lê como mulher” (CESAR, 1999, p. 247).

Minha hipótese de leitura é que a prescrição retórica, muito longe de querer apenas encenar a alternância polêmica e regressiva dos gêneros feminino e masculino, e apesar da semântica da sexualização de homens e mulheres a cada poema (com no famoso “Te cerco tanto que é impossível fazer blitz e flagrar a ladroagem”), encaminha-se sobretudo para a construção de um texto que não quer deixar a leitora escolher entre o feminino e o neutro, para forçá-la a uma mutação poética da neutralidade. A questão não é discutir a legitimidade social, filosófica, e política da divisão genérica binária. Como ocorre também com outros poetas, o embasamento teórico de Ana Cristina Cesar é insuficiente para decidir no plano teórico esta difícil questão. O problema é lutar pelo ponto de equilíbrio poético, e não teórico, entre a economia de linguagem existente e a exploração de mudanças.

Sob forma de interdito de uma escolha clara de gênero que insiste na importância do gênero, mas envolve a definição de uma posição de mulher em função de regras ainda inexistentes, o trabalho é encenar a linguagem para tentar imaginar como se escapa dela. Neste sentido, parece-me que a principal contradição de Ana Cristina Cesar não é a da condição feminina frívola versus a condição literária séria, neutra e masculina, e sim a contradição entre o pensamento teórico desfalcado e a vivência crítico-poética desprotegida conceitualmente.

Assim talvez se compreenda o poema *discurso fluente como ato de amor* (CESAR, 1985, p. 126), onde se pode ler: “discurso fluente como ato de amor/ incompatível com a tirania/ do segredo (...) a chave, a origem da literatura/ o inconfessável toma forma, deseja tomar forma, vira forma/ mas acontece que este é também o meu sintoma, “não conseguir falar” = não ter posição marcada, idéias, opiniões, fala desvairada”. E logo depois: “marco para mim o limite da paixão, e me tenciono na beira”. O *inconfessável que toma forma* não é o feminino (em sua diferença relativa ao masculino neutro), e sim o poético (em sua diferença relativa ao conceitual); o poético que cruza, obviamente, com a questão feminina, mas pelo ângulo do protesto contra as teorias, filosófico-neutras, machistas ou feministas. A teia do vazio se tece no diálogo regressivo de Júpiter com Juno, sem mutação para a condição universalista de Tirésias, na tentativa de evoluir poeticamente em terceira mulher, em direção de outro ser mutante.

O sonho é de mutação diferente da mudez feminina. Não por acaso a poeta dramatiza o corpo como *locus* de onde emana e não emana a verdade diferente daquela proferida por Tirésias: “Seu olho enxerga, mas seu corpo não” (CESAR, 1985, p. 141).

Também por essa lógica da recusa de escolher entre o neutro e o feminino leio seu pastiche do *Poema de desintoxicação* de João Cabral de Melo Neto (MELO NETO, 1994, pp. 44-45). Em João Cabral, o poema começa assim: “Em densas noites/ com medo de tudo/ de um anjo que é cego/ de um anjo que é mudo”. Como tentei mostrar alhures (HENRIQUE DA COSTA, 2014, pp. 127-134), o poema cabralino dá voz a certo sentimento (o medo), e é esse dar voz ao sentimento que permite ultrapassar pela imaginação poética o drama da alternativa entre mudez e cegueira. Não se trata, mesmo em João Cabral, de calar as vozes interiores do sentimento subjetivo (anjo mudo) para não obscurecer os elementos objetivos da experiência (anjo cego). Não se trata tampouco de querer falar, e não conseguir, daquilo que (ainda) não se está vendo, isto é, o mundo claro da verdade neutra. A desintoxicação de João Cabral aponta, ao contrário, para o abandono da alternativa dividida e divisória, que separa o mundo em duas metades, clara uma e obscura outra. “Eu penso o poema/ da face sonhada/ metade de flor/ metade apagada”, diz o poeta. Mas o vazio, no poema de João Cabral, cala-se *ante a face sonhada* que, portanto, fala em linguagem poética, e não conceitual.

Nos versos de Ana Cristina Cesar, a ultrapassagem da alternativa entre mudez e cegueira dá-se antes de tudo por dependência em relação ao redobramento crítico. Diz ela: “Eu penso/ a face fraca do poema/ a metade na página/ partida/ Mas calo a face dura/ flor

apagada no sonho/ Eu penso/ a dor visível do poema/ a luz prévia/ dividida/ Mas calo a superfície negra/ pânico iminente do nada” (CESAR, 1985, p.85). Seus primeiros versos estão presos à necessidade de contestação daquilo que ela supõe ser a política de neutralidade objetiva do poeta pernambucano, o qual a obriga a pensar-se como *face fraca*, como *metade partida*. Duro João Cabral, castrador de *flores* que ele *apaga* em seu sonho de neutralidade. Mas a luta de uma política poética do feminino *contra* o neutro está na poeta, e não no poeta. João Cabral, talvez o único que a poeta não consiga sexualizar, surge-lhe como representante da vertente mais resistente da poética do neutro, e a denúncia da máscara masculina volta-se de forma introvertida contra ela mesma, enquanto mulher.

Uma vez posta esta luta, Ana Cristina Cesar pode então prosseguir lutando *contra* si mesma, na tentativa de criar linguagem poética não neutra, isto é, impermeável ao conceitual. Pensa, no lugar do anjo cego, a *dor visível* e a *luz prévia*, dividida. E no lugar do anjo mudo, pensa a transmutação da cegueira em mudez ativa: a *superfície negra* provoca o *pânico do nada*, justificando então que a poeta *cale* a própria superfície negra. Em João Cabral, o vazio se cala ante a poesia e o poeta sonha; em Ana Cristina Cesar, o vazio é calado por decisão crítica em nome da dor visível, mas a poeta sofre.

A questão da interpretação deste gesto de poeta feminina é tentar ler nele e com ele certa mutação poética não neutra que só pode surgir sob forma de imaginação poética. O anjo mutante de João Cabral já era imagem poética, numa perspectiva de ultrapassagem franca das divisões do mundo. Todo o problema é saber se o anjo mutante de Ana Cristina Cesar continua ainda apenas oscilando entre os polos (feminino e neutro) que procura ultrapassar, ou se *faz imagem*. Ambos os poetas buscam poeticamente formas de desfazer a ordem racional da linguagem, mas não é certo que Ana Cristina Cesar tenha lido João Cabral desta forma, como um amigo de poesia. Sua tentativa encontra-se sob o signo de uma vivência feminina crítica, ela mesma reforçada pela leitura feminina resistente *contra o vazio de Tirésias*, para vencer uma confluência perversa do feminino e do neutro.

Ana Cristina Cesar é leitora, e a leitura feminina é *mise en abyme*. Por isso mesmo, o campo de leitura de mulher é a própria vastidão dos textos da terceira mulher, pós-cega. Essência vazia – resistente, sim, em imaginação.

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone: *Le deuxième sexe I et II*. Éditions Gallimard, Paris, 1949.
- BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucila (orgs): *Feminismo como crítica da modernidade*. Nathanael Da Costa Caixeiro (trad.). Editora Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 1987.
- BENVENISTE, Emile: *Problèmes de linguistique générale, 1*. Éditions Gallimard, Paris, 1966.
- BUTLER, Judith: *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. Cynthia Kraus (trad.). Éditions La Découverte, Paris, 2006.
- CESAR, Ana Cristina: *Inéditos e dispersos*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1985.
- CESAR, Ana Cristina: *Crítica e Tradução*. Editora Ática, São Paulo, 1999.
- HENRIQUE DA COSTA, Cristina: *Imaginando João Cabral imaginando*. Editora da Unicamp, Campinas, 2014.
- IRIGARAY, Luce: *Ce sexe qui n'en est pas un*. Les Éditions de Minuit, Paris 1977.
- KRISTEVA, Julia: *Le génie féminin*. tome 1 : *Hannah Arendt*. Éditions Fayard, Paris, 1999.
- KRISTEVA, Julia: *Le génie féminin*. tome 2 : *Melanie Klein*. Éditions Gallimard, Paris, 2003.
- KRISTEVA, Julia: *Le génie féminin*. tome 3 : *Colette*. Éditions Fayard, Paris 2002.
- MALABOU, Catherine: *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*. Éditions Galilée, Paris, 2009.
- MELO NETO, João Cabral: *Obra completa*. Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1994.
- MOI, Toril: *Simone de Beauvoir. Conflits d'une intellectuelle*. Diderot Éditeur, Paris, 1995.
- SAPPHO: *Odes et fragments*. Yves Battistini (trad.). Éditions Gallimard, Paris, 2005.
- WITTIG, Monique: *Le corps lesbien*. Les Éditions de Minuit, Paris, 1973.

Artigo recebido em fevereiro de 2014.

Artigo aprovado em junho de 2014.