

Marília Murta de Almeida

DA IRA À ESPERANÇA:
UM TRAÇADO ÉTICO-POÉTICO-TEOLÓGICO
NA OBRA DE CLARICE LISPECTOR

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2021

Marília Murta de Almeida

DA IRA À ESPERANÇA:
UM TRAÇADO ÉTICO-POÉTICO-TEOLÓGICO
NA OBRA DE CLARICE LISPECTOR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito para obtenção do título de Doutora em Teologia

Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2021

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Almeida, Marília Murta de

A447d Da ira à esperança: um traçado ético-poético-teológico na obra de Clarice Lispector / Marília Murta de Almeida. - Belo Horizonte, 2021.

418 p.

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior

Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia e Literatura. 2. Revelação. 3. Criação. 4. Lispector, Clarice. I. Ribeiro Júnior, Nilo. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 215

Marília Murta de Almeida


DA IRA À ESPERANÇA:

UM TRAÇADO ÉTICO-POÉTICO-TEOLÓGICO NA OBRA DE CLARICE LISPECTOR

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutora em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 09 de dezembro de 2021.

COMISSÃO EXAMINADORA:



14 Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Sinivaldo Silva Tavares / FAJE



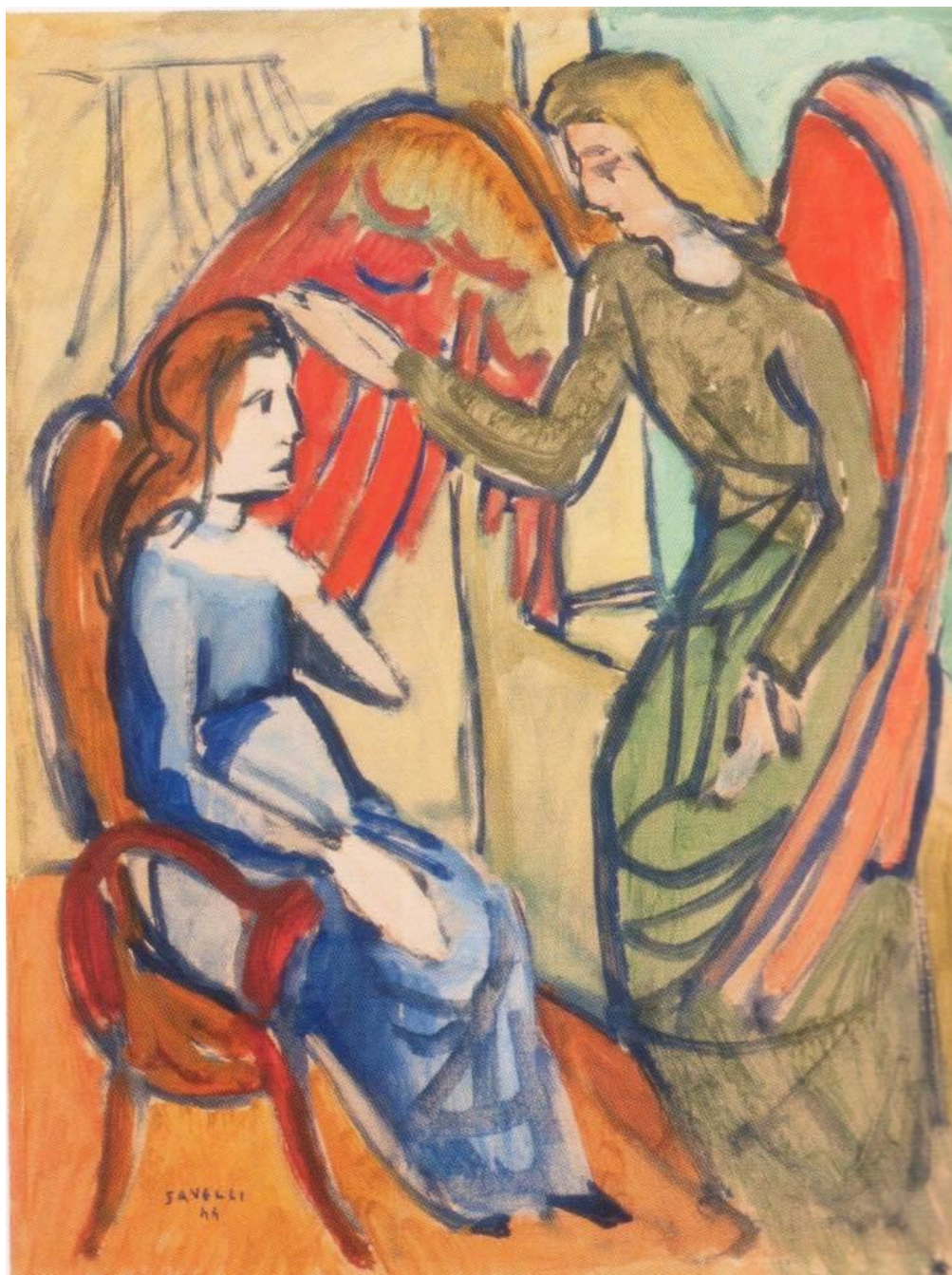
Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad / FAJE



101 Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas / UCP



101 Prof.^a Dr.^a Maria Clara Lucchetti Bingemer / PUC Rio



Anunciação – Angelo Savelli

Primeira epígrafe, a modo de dedicatória:

*Aos esfarrapados do mundo
e aos que neles se descobrem e,
assim descobrindo-se,
com eles sofrem,
mas, sobretudo,
com eles lutam.*

Paulo Freire

AGRADECIMENTOS

Devo agradecer aos tortuosos percursos da vida que me trouxeram até aqui, ao lugar e à ocasião em que pude construir esta tese, tardiamente. E, como resposta a um eco vindo da distância do tempo, à memória do professor Marcelo Pimenta Marques, que um dia me estimulou a essa travessia, que me parecia, à época, pouco atraente.

Ao meu querido orientador Nilo Ribeiro, pela orientação tão próxima, interessada e cuidadosa, além de rigorosa e refinada. Esta tese foi verdadeiramente escrita em parceria desdobrada em aprendizado e afeto.

Aos professores Johan Konings e Sinivaldo Tavares, pela leitura, apoio e orientação, quando do exame de qualificação.

Aos professores do Departamento de Teologia da FAJE, que me proporcionaram a formação teológica que agora reconheço como o meu melhor espaço de reflexão, pelo quanto me puseram a pensar mais, assim como a reconhecer melhor os caminhos por onde perscrutar a minha própria fé.

Aos colegas, pela companhia imprescindível durante o curso das disciplinas, seja presencialmente, o que incluía o café e a conversa dos intervalos, seja virtualmente, quando a imagem de um rosto, ou apenas a escuta de uma voz, foi essencial na manutenção da esperança de que atravessaríamos juntos o difícil caminho aberto pela pandemia da covid-19.

Aos meus queridos alunos e alunas dos diversos cursos que tenho ministrado no Centro Loyola e na FAJE sobre a obra de Clarice Lispector. Esses encontros foram cruciais para a construção de minha compreensão dessa obra. Cito com especial gratidão aquelas que, pela presença constante e pela intensa troca de ideias e afetos, estão presentes em cada linha aqui escrita: Amélia, Dôra, Isabel, Ângela.

Aos professores Carlos Drawin, Eduardo Dias Gontijo e Marco Heleno Barreto, por terem me aberto, num passado já distante, os caminhos do pensar sobre Deus quando eu ainda não os conhecia.

Ao professor Delmar Cardoso, por me abrir o caminho profissional na FAJE.

Ao professor Paulo Margutti, por ter me aberto, há mais de quinze anos, a possibilidade de tratar academicamente, em campo filosófico, a obra de Clarice Lispector.

Ao Sindicato dos Professores de Minas Gerais – Sinpro Minas – pela garantia do direito à bolsa de estudos, e à FAJE, por ter sempre acolhido esse direito.

Ao meu irmão Maurício Santiago de Almeida Filho, pela revisão impecável do texto.

A Ivone Gebara e à memória de Clarice Lispector, Paul Beauchamp, Raimon Panikkar e Adolphe Gesché, por suas obras de vida e de pensamento que me inspiraram e me conduziram pelo traçado desta tese.

E, porque para realizar o trabalho foi necessário um tanto de segurança e tranquilidade internas, agradeço também:

A minhas filhas Julie e Laura, pela carga constante de amor e alegria.

Ao Rogério, pelo aprendizado de cada dia do que é ser, para um outro, a companheira.

Mais uma vez, a Julie, Laura e Rogério, com quem divido a casa, além da vida, pela paciência infinita no convívio intensificado pela travessia do isolamento social imposto pela pandemia.

Ao Flavio, amigo amado, por ser esse que está sempre aqui.

A minhas amigas de vida, Ana, Iara, Juliana e Paula, por estarem comigo no mundo, há tanto tempo.

Aos meus irmãos e irmã, a minha mãe, cunhada, sobrinhas e sobrinhos, pela travessia da vida no amor.

A Deus, pela constância do desejo que me move.

RESUMO

Esta tese é uma pesquisa teológica em torno da obra de Clarice Lispector. Se desenvolve, portanto, dentro da especificidade do campo da teopoética, lugar teológico de fronteira em que a literatura é chamada ao diálogo com a teologia. O traçado da tese busca construir um fio que caminha da ira à esperança, passando pelas figuras teológicas da criação, da revelação e da redenção, sempre em meio a obras da escritora. A primeira ponta do fio, a ira, parte da crônica “Dies irae” e a outra, a esperança, do conto “Uma esperança”. No percurso entre as duas pontas, está presente todo o conjunto dos nove romances da autora, assim como a crônica “Mineirinho” e um conjunto de crônicas sobre o Natal. Um sentido ético orienta todo o traçado, tratando de mostrar como a obra de Clarice Lispector contém uma denúncia em relação à injustiça presente no mundo humano e um chamado à ação ética que pode refazer o nosso mundo. Tal orientação se dá ao mesmo tempo em que a presença de ideias sobre Deus e sobre o ser humano diante de Deus é trazida à tona. Neste percurso, uma imagem de Deus emerge da obra clariciana, e o que se pretende é responder à questão sobre se tal imagem pode ser compreendida como o Deus judaico-cristão, sem que se entre em nenhuma consideração sobre a fé ou sobre a prática religiosa da autora. Para tanto, foi realizado um diálogo com a tradição judaico-cristã, em um primeiro nível com a exegese bíblica, através da obra bíblico-teológica de Paul Beauchamp e, em um segundo momento, em que são tratadas questões pontuais, com a teologia propriamente dita através dos teólogos Raimon Panikkar, Adolphe Gesché e Ivone Gebara.

PALAVRAS-CHAVE: Criação. Revelação. Redenção. Justiça. Amor.

ABSTRACT

This dissertation is a theological research focused on the work of Clarice Lispector and, therefore, it deals specifically with theopoetics, a theological frontier in which literature is called to dialogue with theology. The dissertation seeks to elaborate a thread of thought that goes from anger to hope, running through the theological figures of creation, revelation and redemption. In other words, it begins with the notion of rage (based on the chronicle “Dies irae”) and ends up with the notion of hope (centred on the tale “Uma esperança”). In the way between these two points, Clarice Lispector’s nine novels are discussed along with the chronicle “Mineirinho” and a set of chronicles about Christmas. An ethical sense guides the whole dissertation, so that the analysis shows how Clarice Lispector’s work contains a denunciation of the injustice in the human world as well as a call to an ethical action that can improve our world. This ethical approach is concomitant to an effort to shed light on Clarice Lispector’s ideas not only about God, but also about the human being before God. As a result, a certain image of God emerges from her work. The purpose here, then, is to establish whether or not such image can be understood as the Judeo-Christian God, but without regard to Lispector’s own faith or religious practice. In order to do so, the dissertation discusses the Judeo-Christian tradition: firstly, it dialogues with the biblical exegesis, through the theological-biblical work of Paul Beauchamp; secondly, it dialogues with theology itself, through the theologians Raimon Panikkar, Adolphe Gesché and Ivone Gebara, and deals with specific issues.

KEY-WORDS: Creation. Revelation. Redemption. Justice. Love.

SUMÁRIO

Introdução	13
1 Capítulo primeiro – Preparação do território	20
1.1 O estado da questão	20
1.1.1 A teopoética	20
1.1.2 Deus na obra de Clarice Lispector	25
1.1.2.1 Meu próprio percurso	25
1.1.2.2 Benedito Nunes	27
1.1.2.3 Olga de Sá	32
1.1.2.4 Berta Waldman e Benjamin Moser	36
1.1.2.5 A pesquisa atual	40
1.1.2.6 A presença bíblica	48
1.2 Orientação metodológica	52
1.2.1 <i>Fazer</i> teopoética	52
1.2.2 Moldura e densidade teológicas	57
1.2.3 Uma palavra sobre a teologia política	64
1.2.4 Meu caminho na obra de Clarice Lispector	66
1.2.5 Os limites	69
2 Capítulo segundo – A ponta do fio	72
2.1 Da ira à esperança, ponto de partida	72
2.1.1 A ira que dá início ao movimento	72
2.1.2 Não matarás	74
2.1.2.1 Mineirinho	75
2.1.2.2 Lóri	82
2.1.2.3 Nota sobre o suicídio	85
2.1.3 Instantâneo	85
2.2 O dom da Lei	86
2.2.1 Podemos matar	87
2.2.2 A lei que nos protege	89
2.2.3 A justiça a ser realizada	91
3 Capítulo terceiro – Movimentos da criação	97
3.1 O mar	97
3.1.1 Martim	97
3.1.1.1 O ato	98
3.1.1.2 O domingo	105
3.1.2 São Geraldo	110
3.1.3 Lóri e o mar	118
3.1.4 Outras águas	123
3.1.5 A Ordem	126
3.1.6 O silêncio	128
3.1.7 Sobre o não entender	133
3.1.8 O Deus e a natureza	142
3.1.9 O autor que cria: Macabéa e Ângela	144
3.1.10 Instantâneo	149
3.2 As origens	149
3.2.1 O humano quer criar	150

3.2.1.1	Transgressão e lei	151
3.2.1.2	Criação e lei	157
3.2.1.3	Palavra e lei	166
3.2.2	A palavra e o silêncio	167
3.2.3	As águas, o vento	174
3.2.4	A natureza, os bichos, a ordem	179
3.2.4.1	Primeira janela: Raimon Panikkar	184
3.2.5	A criação literária	190
4	Capítulo quarto – Movimentos da revelação	193
4.1	A barata	193
4.1.1	Joana no banho	193
4.1.2	G.H. e a barata	196
4.1.3	O humano	207
4.1.3.1	A pergunta impossível	208
4.1.3.2	A identidade	211
4.1.3.3	A moralidade	218
4.1.4	O é da coisa	223
4.1.5	Jesus Cristo	227
4.1.6	Instantâneo	236
4.2	A carne	237
4.2.1	A revelação pela carne do mundo	237
4.2.2	O corpo de Jesus	242
4.2.2.1	Segunda janela: Adolphe Gesché	253
4.2.3	O ser humano	264
4.2.3.1	As leis e o corpo, o amor e a vida	266
5	Capítulo quinto – Movimentos da redenção	272
5.1	As folhas	272
5.1.1	A comunhão	272
5.1.2	Lóri e as folhas; o vento e a cidade	281
5.1.3	Lóri, o mundo e o Deus	284
5.1.4	A missa negra	295
5.1.5	Mais uma palavra sobre a moral	296
5.1.6	A mímica da ressurreição	300
5.1.7	Morte e vida	304
5.1.8	Instantâneo	314
5.2	O espírito	316
5.2.1	Vento e Sabedoria	316
5.2.1.1	O desvio: idolatria	321
5.2.2	Ser Um	323
5.2.2.1	O torpor que acompanha a união	325
5.2.2.2	A união conjugal	326
5.2.2.3	A fruição dos frutos da terra	333
5.2.3	A nossa tarefa: a justiça	339
5.2.3.1	Terceira janela: Ivone Gebara	345
5.2.4	Ressurreição	356
6	Capítulo sexto – A outra ponta do fio	360
6.1	Da ira à esperança, ponto de chegada	360

6.1.1 A redenção negada	360
6.1.2 O chamado da morte	368
6.1.2.1 Virgínia	368
6.1.2.2 Macabéa	370
6.1.2.3 Lóri	378
6.1.3 A esperança que mantém o movimento	379
6.2 A liberdade	382
6.2.1 A recusa	382
6.2.2 A esperança e o louvor	384
6.3 Clarice Lispector e a tradição judaico-cristã	388
Conclusão	396
Índice onomástico	403
Referências	411

Deus não é o princípio e não é o fim. É sempre o meio.

Clarice Lispector

Onde está o teu irmão Abel?

Não sei, respondeu ele. Sou eu o guarda de meu irmão?

Gn 4,9

INTRODUÇÃO

Meu encontro com a obra de Clarice Lispector tem três inícios. O primeiro deles foi às escuras. Eu tinha por volta de nove anos de idade e li, no livro didático da escola, a crônica “Uma esperança”. Não registrei o nome da autora, mas sim o impacto que a leitura teve sobre mim e que fez com que este seja o único texto de que me lembro dos livros didáticos de língua portuguesa em todo o percurso da educação básica. O segundo já foi às claras, mas ainda com pouquíssimas possibilidades de compreensão. Aos treze anos, ávida por leitura, peguei na estante da minha irmã, sete anos mais velha do que eu, um exemplar de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* e senti de novo o mesmo impacto, a mesma marca persistente na memória, a mesma sensação de ter entrado em contato com algo precioso. O terceiro, com a consciência da maturidade de mais de trinta anos vividos, uma graduação concluída, duas filhas crescendo, se deu em meus estudos preparatórios para o mestrado em filosofia. Retomei *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* em leitura filosófica e, a partir de então, me mantive lendo, relendo e estudando a obra clariciana. Nesse percurso, não me detive em estudos propriamente literários, mas sim filosóficos e agora teológicos, sempre de cunho existencial, como que a me chamar sem cessar para uma espécie de autocompreensão e autoimplicação frente à leitura. Agora, no trecho final desta tese, retomarei a crônica “Uma esperança”, fazendo ecoar com a força devida aquele primeiro encontro às escuras, de modo a carregar em mim, já passados os cinquenta anos de vida e encontros, aquela criança.

Falo em *inícios* porque o encontro é permanente. A cada releitura, a cada comentário lido, novas compreensões se abrem e novas experiências se dão. Trata-se de obra de enorme complexidade, polifônica e polissêmica. Muitas vozes se fazem ouvir e muitos sentidos se dão a perceber. O leitor ocupa seu lugar de ouvinte e intérprete, assim como de coparticipante, na medida em que as experiências narradas não raramente o envolvem, inclusive corporalmente. Pois bem, eu mesma, leitora experimentada, mas também sempre iniciante, recebo a obra de Clarice Lispector ora no deleite da beleza poética que nela irrompe, ora no assombro diante dessa mesma força poética, ora com angústia, ora com esperança, e sempre me pondo a pensar, o que explicita sua potência filosófica de nos pôr a pensar.

E aqui entro no outro encontro que constitui a gênese desta tese: aquele com a *questão de Deus*. O que mais gosto de pensar, quando leio a obra clariciana, é sobre Deus e sobre o ser humano diante de Deus e do mundo. Esse é um dos tantos sentidos que essa obra nos faz perceber e sobre o que nos põe a pensar, e é a ele que aqui me dedico.

Meu encontro com esse problema, que diz da possibilidade de que pensemos sobre Deus, não tem inícios tão claros quanto os que narrei acima em relação à obra de Clarice Lispector. Mas houve inícios, na medida em que não cresci em contato com essa problemática. Cresci, ao contrário, em ambiente mais próximo do ceticismo, do ateísmo e da crítica irônica a práticas religiosas. Mas ouvi, a certa altura, quando fazia a graduação em psicologia, em conversa com um professor, que eu parecia estar em busca de um lugar na psicologia em que coubesse a possibilidade de pensar sobre Deus. Ouvi aquela afirmação com um susto no peito, mas não consegui, à época, compreender a extensão daquela provocação em mim mesma. Pouco tempo depois, em conversa com um outro professor, ele, ao me ouvir dizer que, quando falava *Deus*, queria dizer *outra coisa*, em movimento claramente psicologizante, me interrompeu e disse: eu não, quando falo *Deus*, quero dizer *Deus mesmo*. Desta vez ouvi com mais clareza, e uma espécie de porta se abriu para mim: era então possível, mesmo com muito exercício racional, conceber a presença de Deus no mundo e pensar sobre isso.

Pois bem, meu terceiro encontro inicial com a obra clariciana, que resultou em minha pesquisa de mestrado, foi o início da unificação desses dois movimentos. Desenvolvi minha pesquisa sobre *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* em diálogo com conceitos de Søren Kierkegaard, filósofo e teólogo que se dedicou por toda a vida a construir uma obra que servisse à compreensão do cristianismo. A questão de Deus aí se configurava, mas ainda contida pelos limites da filosofia e de minha hesitação ao abordá-lo.

Depois do mestrado, andei por vários anos fora dos círculos e dos interesses acadêmicos, até que fui novamente atraída por eles e retomei ideias já concebidas sobre um possível doutorado. Lecionando na FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia –, onde agora escrevo esta tese, descobri o universo da teologia, o lugar privilegiado para se pensar sobre Deus. A procura por *dar razão à fé*, que configura o terreno próprio da teologia, passou a me atrair com força redobrada. À medida em que fui me formando teóloga durante o doutoramento, fui também confirmando o quanto esse lugar é propício à leitura da obra de Clarice Lispector, por um lado, e o quanto era instigante para meu próprio interesse e pensamento, por outro lado. Deste modo, a obra de Clarice Lispector e a questão de Deus se encontraram para mim no campo da teologia, e este se tornou um lugar fértil para a produção de uma pesquisa de longo fôlego, que é o que agora apresento.

Faz parte deste percurso a descoberta do campo da teopoética, lugar específico, dentro da teologia, para pensar o encontro da questão de Deus com o universo da literatura. Havia então um *lugar próprio* para o que eu vinha fazendo intuitivamente desde a pesquisa de mestrado. A literatura, como de resto todas as formas de arte, configura um grande cadinho em

que as questões humanas são formuladas e respondidas, incluindo aí as perguntas infinitas que a humanidade tem se colocado sobre Deus e o universo. Como voz de cada tempo, traz também consigo os traços particulares da cultura em que surge. Assim, uma obra literária que contenha em si a questão de Deus, certamente dialoga ou reflete os modos como a cultura em torno tem tratado a questão. É assim que a literatura pode se tornar objeto de pesquisas no seio da teologia cristã.

Esta tese tem aí então o seu lugar específico: trata-se de pesquisa em teologia cristã em meio à obra de Clarice Lispector. Essa obra contém em si mesma uma constante referência aos textos bíblicos, o que se percebe com tanto maior acuidade quanto mais conhecimento se tem da própria Bíblia – neste quesito, encontro-me em meio ao caminho, de modo que, a cada releitura de um texto clariciano, mais ressonâncias bíblicas sou capaz de perceber. Se essa presença bíblica é um recurso usado pela autora para expressar sua própria compreensão do mundo, não necessariamente alinhada com a perspectiva bíblica; se se trata de um exercício mais próximo da paródia do que do paralelismo ou se de um real recontar e retomar das temáticas bíblicas, é questão aberta e respondida de modos diversos pela recepção à obra clariciano, como veremos no Capítulo Primeiro à frente. Mas, de qualquer forma, essa presença mostra o interesse e o conhecimento da autora em relação aos textos bíblicos.

Presença que nos diz, também, da proximidade temática da obra clariciano com o que é evocado pela Bíblia, que afinal trata da vida humana no mundo, diante de Deus ou acompanhada por Deus. E ainda da larga pretensão dessa obra que, como a Bíblia, parece desejar recobrir toda a realidade humana. Isso talvez acabe por justificar a pretensão desta pesquisa que ora apresento. Partindo de uma leitura insistente de toda a obra de Clarice Lispector, percorrerei um traçado que passará por quase todos os livros que a compõem.

A ideia de um *traçado* evoca a imagem de um caminho a ser percorrido que passará de obra em obra, com inúmeros recuos e retornos. Isso é possível porque defendo que a obra clariciano possui uma coerência interna que a torna coesa, a despeito das variações que apresenta, principalmente na forma dos textos. Há uma coerência temática de fundo que torna possível que um fio de ideias seja construído nesse caminhar por vários pontos da obra. O fio que encontrei e que trato aqui de mostrar vai da *ira* à *esperança*, como ficará mais claro no Capítulo Primeiro, e como também já diz o título desta tese. Ira diante da constatação de que não temos sido capazes de construir “a outra vida, aquela que, não existindo, me fez amanhecer

em cólera”¹, como Clarice Lispector nos diz na crônica “*Dies irae*”. Esperança de que possamos vir a construí-la, à escuta da Palavra que habita o mundo e nós mesmos.

O caminho aqui percorrido não foi planejado desde o início do trabalho. O caráter ético – ou mesmo político – do percurso foi se clareando aos poucos para mim. A busca da questão de Deus, a procura de imagens e ecos de Deus na obra clariciana, que era o panorama inicial da tese, foi então sendo acrescida de uma força temática muito mais pungente do que eu conseguia ver antes. A autora, muitas vezes acusada de apolítica quando a conjuntura brasileira exigia posicionamento, se revela em sua obra como intrinsecamente tocada e alinhada com um firme posicionamento ético-político que explicita a injustiça e a desigualdade e aponta a necessidade de transformação dessa ordem de coisas. Muitas vezes com mordacidade, a obra de Clarice Lispector denuncia e aponta um caminho para a mudança. Vemos esse movimento de forma emblemática na crônica “Mineirinho”, publicada no volume *Para não esquecer*². Nesse texto, a necessidade de criarmos uma justiça que seja “mais doida” é defendida, diante da denúncia da falsidade da justiça que temos construído até aqui, que favorece a uns, mas não a todos e que se abriga sob a luz de um falso deus. A obediência à “lei primeira”, “não matarás”, seria o caminho para a construção da nova justiça. Essa lógica esboçada numa crônica de apenas quatro páginas é o esqueleto de todo o edifício que aqui se apresenta.

Seria preciso, no entanto, estabelecer um diálogo com a teologia, seja com a exegese ou com a tradição teológica cristã, para que esta pesquisa firmasse seu lugar acadêmico. A princípio, pretendi trabalhar diretamente com os textos bíblicos, possibilidade que se mostrou cada vez mais distante frente ao aprendizado da imensa complexidade do campo da pesquisa bíblica. Entretanto, o contato com a obra do exegeta Paul Beauchamp, que a princípio seria orientadora de minha própria leitura bíblica, abriu para mim um novo horizonte. Assim, à medida em que avançava em minha leitura dessa obra, esclareceu-se a possibilidade de estabelecer um diálogo entre as ideias retiradas da obra de Clarice Lispector e o que passei a entender como a *teologia bíblica* de Beauchamp. A lógica que estrutura a leitura do autor se mostrou perfeitamente alinhada com aquela que eu percebia na obra clariciana.

A obra de Beauchamp, deste modo, será a principal interlocutora da obra de Clarice Lispector nesta tese. Três aspectos são relevantes neste diálogo. O primeiro deles diz respeito à própria metodologia do trabalho, pois a proposta de Beauchamp de leitura do Primeiro

¹ LISPECTOR, Clarice. *Dies irae*. In: LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. (1984) Rio de Janeiro: Rocco, 1999. p. 38.

² LISPECTOR, Clarice. *Mineirinho*. In: LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 184-188.

Testamento³ sob a chave da divisão rabínica entre textos da Lei, dos Profetas e da Sabedoria foi inspiradora para a divisão que aqui proponho na leitura da obra clariciana a partir das figuras da *criação*, da *revelação* e da *redenção*, como veremos com mais cuidado no Capítulo Primeiro à frente. O segundo, de grande importância, é a visão de unidade da Bíblia, defendida por Beauchamp. A sua leitura, que vê a passagem do Primeiro ao Novo Testamento como integradora, e não fonte de ruptura, me ajudou na saída do falso dilema entre compreender a obra clariciana como mais marcada pelo judaísmo ou pelo cristianismo. Defendo que a obra de Clarice Lispector está muito bem alicerçada na tradição judaico-cristã, inclusive na experiência de deixar nascer em seu seio judaico o evento cristão. A menina judia e estrangeira parece se deixar tocar pela vivência cristã, em sua faceta popular do nordeste brasileiro, a ponto de criar uma obra em que a força judaica se junta a uma expressão cristã fundada na experiência vivida no chão do Brasil. E, por fim, o terceiro aspecto se refere ao diálogo propriamente dito que aqui se estabelecerá. As ideias da obra clariciana serão ecoadas pela reflexão de Beauchamp, sem que uma seja englobada pela outra. Não se trata de interpretar Clarice Lispector à luz de Beauchamp e nem do contrário. O que se pretende é recolocar, a partir de Beauchamp, temáticas levantadas por Clarice Lispector e assim mostrar a pertinência teológica da obra clariciana.

Nesse movimento, veremos surgir alguns problemas teológicos, questões que poderiam inviabilizar o diálogo pretendido. No âmbito da *criação*, as ideias levantadas na obra de Clarice Lispector, em várias nuances, parecem evocar uma visão de Deus mais alinhada com uma forma de panteísmo do que com o Deus judaico-cristão. No âmbito da *revelação*, a ênfase clariciana na dimensão material do mundo evoca uma espécie de imanentismo que parece fazer desaparecer o movimento propriamente espiritual. E, por fim, no âmbito da *redenção*, as personagens claricianas parecem chamar por uma salvação que seria inerente à vida, também fazendo desaparecer o horizonte espiritual, colocando a noção de “reino” como fruto do movimento humano que se bastaria a si mesmo. Deste modo, panteísmo, imanentismo e um realismo antropológico que parece retirar Deus do horizonte ético humano são figuras que não soam distantes do universo clariciano. Para uma discussão pontual dessas problemáticas, lançarei mão de três teólogos, de modo a fazer com que a reflexão alcance, nesse ponto, um nível propriamente teológico. São eles Raimon Panikkar, Adolphe Gesché e Ivone Gebara.

³ Faço aqui a opção por chamar de “Primeiro Testamento” as Escrituras Judaicas ou Bíblia Judaica, expressões talvez melhores para o bem do diálogo entre cristãos e judeus, mas que, entretanto, me fariam perder a relação especular entre *um* e *outro* testamento, tal como veremos propor Paul Beauchamp. O uso da expressão *Primeiro* em lugar de *Antigo* ou *Velho* é uma opção considerada por Johan Konings (KONINGS, Johan. *A Bíblia, sua origem e sua leitura*: introdução ao estudo da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 17).

Com Panikkar, abordarei o problema do panteísmo a partir de sua perspectiva cosmoteândrica e de sua ponderação sobre a lógica ocidental da não contradição em contraponto com o que apresenta como um pensar oriental que se pauta mais pela semelhança do que pela distinção. Com Gesché, abordo o problema do imanentismo com sua reflexão sobre a importância do corpo para a revelação cristã. Com Gebara, trato do panorama da vida humana compreendida, em si mesma, em sua realização cotidiana, como o campo próprio das possibilidades redentoras, em sentido cristão. Ao escolhê-la para esse momento quase conclusivo da tese, afirmo meu desejo de fazer uma teologia que seja poética, política, brasileira e feminista.

Quanto à estrutura, esta tese se apresenta em seis capítulos. No primeiro, farei uma exposição sobre o estado da questão e apresentarei o caminho metodológico escolhido. No segundo, iniciando o percurso propriamente dito, apresento a *primeira ponta do fio*, a ira, e seu desdobramento no desejo de matar. Nos capítulos terceiro, quarto e quinto, o miolo da tese e do nosso *fio*, desenvolvo as figuras da *criação*, da *revelação* e da *redenção*. E, por fim, no sexto, alcanço a *outra ponta do fio*, a esperança, passando antes por seu antecedente, que faz eco ao desejo de matar, que é o desejo de morrer. Ao final do sexto capítulo, desenvolvo também uma seção conclusiva, tratando de responder à questão sobre se o Deus que surge na obra de Clarice Lispector pode ser entendido como o Deus judaico-cristão. Em todos os capítulos, a obra de Paul Beauchamp é chamada ao diálogo. Raimon Panikkar é chamado ao terceiro, sobre a temática da *criação*; Adolphe Gesché, ao quarto, relativo à *revelação*; Ivone Gebara, ao quinto, referente à *redenção*.

Evocando agora a própria Clarice Lispector, através de sua personagem G.H., assumo os riscos inerentes à tentativa de falar do que não parece moldável à palavra, o que nos impele, inevitavelmente, à criação:

Vou criar o que me aconteceu. Só porque viver não é relatável. Viver não é vivível. Terei que criar sobre a vida. E sem mentir. Criar sim, mentir não. Criar não é imaginação, é correr o grande risco de se ter a realidade. Entender é uma criação, meu único modo.⁴

Na tentativa humana e insana de compreender, me lanço nessa aventura de criar, apenas desejando não ferir a obra de Clarice Lispector com uma interpretação que a desfigure. Ao contrário, minha intenção é mostrar que essa obra realiza, sim, aquilo que a autora declara que gostaria de ter sido, “uma lutadora”. Que sua obra aponta para a necessidade – e para a

⁴ LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* (1964) Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 21.

possibilidade – humana de construção de um mundo ético em que não haja mais excluídos ou mocambos. E que essa possibilidade é fruto da busca do ser humano por descobrir “profundamente o que sente”, de modo a juntar, para Clarice, o que ela gostaria de ter sido e o que ela pôde ser, segundo sua aberta e livre declaração na pequena crônica “O que eu queria ter sido”, publicada no “Jornal do Brasil” em 2 de novembro de 1968 – tempo em que eu era gestada –, que aqui copio integralmente e com a qual encerro esta breve Introdução.

Um nome para o que sou, importa muito pouco. Importa o que eu gostaria de ser. O que eu gostaria de ser era uma lutadora. Quero dizer, uma pessoa que luta pelo bem dos outros. Isso desde pequena eu quis. Por que foi o destino me levando a escrever o que já escrevi, em vez de também desenvolver em mim a qualidade de lutadora que eu tinha? Em pequena, minha família por brincadeira chamava-me de “a protetora dos animais”. Porque bastava acusarem uma pessoa para eu imediatamente defendê-la. E eu sentia o drama social com tanta intensidade que vivia de coração perplexo diante das grandes injustiças a que são submetidas as chamadas classes menos privilegiadas. Em Recife eu ia visitar aos domingos a casa de nossa empregada nos mocambos. E o que eu via me fazia como que me prometer que não deixaria aquilo continuar. Eu queria agir. Em Recife, onde morei até 12 anos de idade, havia muitas vezes nas ruas um aglomerado de pessoas diante das quais alguém discursava ardorosamente sobre a tragédia social. E lembro-me de como eu vibrava e de como eu me prometia que um dia esta seria minha tarefa: a de defender os direitos dos outros. No entanto, o que terminei sendo, e tão cedo? Terminei sendo uma pessoa que procura profundamente o que sente e usa a palavra que o exprima. É pouco, é muito pouco.⁵

⁵ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 149-150.

1 Capítulo primeiro – Preparação do território

Antes de iniciar o pretendido traçado em meio à obra de Clarice Lispector, trato de fazer a preparação do território, em duas dimensões: de um lado, uma visão panorâmica do *estado da questão*, com ênfase para os trabalhos em torno da questão de Deus em Clarice Lispector, com breve passagem pelo cenário da teopoética no Brasil e, de outro lado, a explicitação da visada metodológica aqui tomada para a construção de todo este trabalho.

1.1 O estado da questão

Cumprindo o rito de toda pesquisa acadêmica, inicio por percorrer algo do que já foi feito na seara em que passo a penetrar. Adianto que a fortuna crítica da obra de Clarice Lispector é imensa e que não tenho, portanto, a pretensão de esgotá-la. Tentarei abordar os trabalhos mais próximos do campo teológico, sejam aqueles já considerados clássicos, como os pioneiros de Benedito Nunes e os de grande densidade filosófica de Olga de Sá, sejam aqueles mais recentes, para que tenhamos uma ideia mínima do que tem sido feito na atualidade. Antes, porém, iniciemos com uma breve palavra sobre a *teopoética*.

1.1.1 A teopoética

Inicio por tematizar o que aqui chamo, na esteira de outros autores, de *teopoética*. Trata-se de campo em crescimento na pesquisa teológica brasileira, o que podemos notar pelo crescente número de publicações e grupos de pesquisa, como nos mostra Alex Villas Boas em seu *Teologia em diálogo com a literatura – Origem e tarefa poética da teologia*¹. Antonio Cantarela, em um artigo de 2014², mostra o extenso estudo bibliográfico que realizou em busca do panorama da pesquisa em teopoética no Brasil. Logo ao início do artigo, deixa clara a expansão do campo e o define como aquele “marcado em geral por variados modos de ‘leitura religiosa’ do texto literário”³. Podemos perceber, nessa tentativa de definição, a quase impossibilidade de delimitar com exatidão os limites do campo. As possíveis *leituras religiosas* de obras literárias indicam um enorme leque de possibilidades que vão variar de acordo com as escolhas metodológicas feitas pelo pesquisador. Mais à frente, na seção 1.2.1, voltarei a este tema, com o intuito de explicitar as minhas escolhas, que dirão do meu modo de *fazer* teopoética.

¹ VILLAS BOAS, Alex. *Teologia em diálogo com a literatura – Origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016. p. 11-13.

² CANTARELA, Antonio Geraldo. “A pesquisa em teopoética no Brasil: pesquisadores e produção bibliográfica”, in *Horizonte*, vol. 12, n. 36, Belo Horizonte, out./dez. 2014, p. 1228-1251.

³ CANTARELA, A pesquisa em teopoética no Brasil, p. 1229.

Por ora, apontamos a factualidade da existência do campo e, portanto, de sua relevância teológica. Importa aqui explicitar que me refiro, assim como Cantarela em seu estudo, ao que na atualidade se reconhece como um campo específico do fazer teológico/literário e que desponta no cenário acadêmico nas “últimas três ou quatro décadas”⁴. Entretanto, como também aponta Cantarela, vale lembrar que as relações entre a produção literária e o pensamento teológico estiveram sempre presentes na cultura ocidental. O autor aponta um movimento que vai de uma origem em que não se pensava uma separação entre os campos e em que as narrativas orais estavam sempre referidas à divindade – em suas mais variadas formas –, passa pelo emergir das ciências, entre elas o campo estrito da teologia, que também já quis distanciar-se de tudo o que não fosse estritamente racional, até chegar ao século passado, em que se vê um ressurgir do interesse teológico pelas artes literárias⁵.

Tais relações podem ser compreendidas pelo natural encontro entre as artes literárias e o pensar sobre Deus; trata-se de dois campos em que a racionalidade não sustenta, por si mesma, todo o escopo de sua problemática. A imaginação é chamada a participar do pensamento que não se contenta com os limites impostos pela razão, mas que, ao mesmo tempo, por ser pensamento, não se faz sem a participação da razão. O pensamento poético aí então se esboça, no ponto em que almejamos *saber mais* do que o que nos permite a estrita racionalidade. Para a poética, é o mundo inteiro que aparece como não atingível pelo olhar da razão estrita. Na teologia, seu objeto primeiro, Deus, aponta para o que não pode ser visto ou observado com o rigor exigido pela ciência; um objeto que, por si mesmo, aponta para o mistério, para o que não alcançamos inteiramente, para o que sobra após toda tentativa de saber e que se abre assim para o universo da fé. Lá onde a racionalidade não chega, reside a busca humana por um outro modo de pensar que, abarcando em si a imaginação, cria os mundos da arte e da fé. Por outro lado, como também aponta Cantarela, os textos bíblicos, fonte primeira da teologia, têm sido lidos em vertente literária⁶, o que amplia o campo da teopoética a partir de uma perspectiva invertida, que muitas vezes vem dos estudiosos da literatura e nos mostra o outro ponto de contato entre o pensamento teológico e a poética. Seja, então, pela inesgotabilidade de seu objeto pela racionalidade, seja pelo caráter literário da fonte primeira do saber sobre Deus no contexto judaico-cristão – os textos bíblicos – poética e teologia se encontram, e, onde se encontram, tem lugar a *teopoética*.

⁴ CANTARELA, A pesquisa em teopoética no Brasil, p. 1249.

⁵ CANTARELA, A pesquisa em teopoética no Brasil, p. 1246-1247.

⁶ CANTARELA, A pesquisa em teopoética no Brasil, p. 1229.

Maria Clara Bingemer, no editorial “Teopoética: uma maneira de fazer teologia?”, apoiada no teólogo Roberto Goyzueta, que por sua vez se inspira no poeta e também teólogo Amos Wilder, se refere à “importância de recuperar o simbólico, o imaginativo, o afetivo, ou seja, tudo que não é estritamente racional para que a teologia hoje ainda possa dizer algo aos seres humanos em sua sede de Deus”, de modo a “igualmente resgatar uma experiência do mistério divino que a todo instante se aproxima de suas vidas propondo vida plena e amorosa comunhão”⁷. Assim, para a teóloga, é de fato esse *mais além* da razão estrita que vem justificar o campo da teopoética e inseri-lo legitimamente no universo das possibilidades do fazer teológico.

Pois bem, dado o primeiro passo que visava mostrar a existência e a relevância do campo da teopoética, façamos um pequeno percurso por trabalhos já realizados. Retomando o artigo de Cantarela, que obviamente não cabe aqui reproduzir, importa mostrar o que ele constatou serem os conteúdos mais frequentes entre os pesquisadores brasileiros. Tais conteúdos se encontram prioritariamente em dois grandes grupos: o das preocupações metodológicas, que visam dar sustentação teórico-científica ao campo, e o das leituras críticas de autores literários⁸. A preocupação metodológica reflete a instabilidade do campo, o que leva alguns pesquisadores a se sentirem impelidos a garantir sua pertinência teórica, como o grande esforço do já citado trabalho de Alex Villas Boas, ao qual voltaremos mais à frente. Quanto às leituras críticas de autores literatos, trata-se do fazer teopoético propriamente dito e que se faz dos mais variados modos. Cantarela faz uma tentativa de sistematização de temas, abordagens, autores mais lidos pelos pesquisadores brasileiros⁹, mas a grande variedade encontrada acaba por impedir qualquer classificação conclusiva¹⁰.

Citemos alguns trabalhos, a começar por Antonio Manzatto, considerado frequentemente como pioneiro na pesquisa teopoética brasileira¹¹. Em sua tese de doutorado, Manzatto se debruçou sobre a obra de Jorge Amado a partir da teologia, e esse trabalho gerou a publicação de livro e artigo, além de abrir caminho para tantos outros pesquisadores. Na síntese do trabalho, publicada como artigo, Manzatto inicia por uma reflexão sobre as relações entre a teologia e a literatura, incluindo esta entre os vários saberes a que a teologia recorre em

⁷ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. “Teopoética: uma maneira de fazer teologia?” (Editorial), in *Interações – Cultura e Comunidade*, vol. 11, n. 19, Belo Horizonte, jan./jun. 2016. p. 4.

⁸ CANTARELA, A pesquisa em teopoética no Brasil, p. 1245-1246.

⁹ CANTARELA, A pesquisa em teopoética no Brasil, p. 1246-1249.

¹⁰ CANTARELA, A pesquisa em teopoética no Brasil, p. 1249-1250.

¹¹ CANTARELA, A pesquisa em teopoética no Brasil, p. 1245.

seu esforço próprio¹². Problematisa também o estatuto da ficção, que poderia ser vista como alienante, no sentido de não tratar diretamente a realidade; no entanto, Manzatto defende a ideia de que a ficção, servindo-se da imaginação, evoca o aspecto simbólico da realidade, o que provoca a reflexão e a possibilidade de assim melhor entendê-la¹³. Prossegue então em sua linha de pensamento que assim podemos sintetizar: a literatura é sempre antropológica e mesmo antropocêntrica, pois é produto humano sobre o ser humano¹⁴; a obra de Jorge Amado contém uma antropologia em que o ser humano é entendido pela abertura à alegria e à festa, que se realizam plenamente pelo amor¹⁵; a teologia é sempre referida a uma antropologia¹⁶; a teologia cristã implica uma visão de ser humano como o ser que é guiado pela esperança de salvação, que pode ser vista como a grande celebração a que aspiramos¹⁷; assim, se pudermos entender o amor humano na vida comum como uma face do amor de que fala o cristianismo¹⁸, a antropologia de Jorge Amado pode ser plenamente recebida pela teologia cristã¹⁹. Vemos nesse fio de ideias que a questão de Deus não é evocada diretamente pela obra de Jorge Amado. O que Manzatto traz à tona é uma visão de ser humano que é próxima daquela implicada na teologia cristã. Trata-se de uma reflexão antropológico-teológico que é iluminada por uma obra literária, como se a obra de Jorge Amado respondesse à pergunta: como é o ser humano, segundo a visão cristã? O que não quer dizer que a própria obra se coloque essa questão; a problemática é trazida pelo pesquisador teólogo.

Mas podemos também dizer que o que Manzatto traz ao campo dos estudos teológicos é a possibilidade de abordar a literatura sem perder o rigor acadêmico. O que se tem feito desde então, como já dissemos, percorre diversos caminhos. A busca de um tema teológico específico aparece em muitos deles. Cito aqui, à guisa de exemplo, um volume dedicado ao demoníaco na literatura e um outro dedicado a Deus na literatura brasileira.

A figura do demônio tem presença clássica nas produções artísticas ao longo dos séculos. Para os estudiosos da teologia cristã, por outro lado, é figura sempre inquietante, pois coloca em questão o problema candente da origem do mal. Na coletânea *O demoníaco na literatura*²⁰, lemos textos que retratam variadas figuras do Diabo na literatura, algumas vezes

¹² MANZATTO, Antonio. Teologia e literatura: Uma reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. *Revista de Cultura Teológica*, n. 5, 1993, p. 7-8.

¹³ MANZATTO, Teologia e literatura, p. 8.

¹⁴ MANZATTO, Teologia e literatura, p. 8-9.

¹⁵ MANZATTO, Teologia e literatura, p. 10-15.

¹⁶ MANZATTO, Teologia e literatura, p. 16.

¹⁷ MANZATTO, Teologia e literatura, p. 19-21.

¹⁸ MANZATTO, Teologia e literatura, p. 27.

¹⁹ MANZATTO, Teologia e literatura, p. 38.

²⁰ MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo; BRANDÃO, Eli; FERRAZ, Salma; LEOPOLDO, Raphael Novaresi (orgs.). *O demoníaco na literatura*. Campina Grande: EDUEPB, 2012. Disponível em

em diálogo com os textos bíblicos. Não há nos textos propriamente uma elaboração teológica da questão, mas antes a explicitação de apropriações literárias dessa figura; nesse contexto, os textos bíblicos, quando apareceram, foram tratados também como textos literários²¹, o que, ainda que pertinente, deixa de lado a reflexão de cunho propriamente teológico.

No volume *Aragem do sagrado - Deus na literatura brasileira contemporânea*²², do qual participo com um capítulo sobre Clarice Lispector, encontramos textos que tematizam a figura de Deus em obras literárias diversas. Luciano Santos, na apresentação do livro, relata sua gestação e nos faz a provocação que penso ser a nascente de todo trabalho que se pretenda teopoético e tenha como base textual textos literários brasileiros, ao perguntar sobre qual é o Deus que “pede para vir à luz, de novo, do caldo misturado dessa cultura, do chão fecundo dessa língua e da carne inspirada desses autores? Que nova ‘encarnação’ de Cristo pode advir – se pode advir – dessa *terra em transe*, o Brasil/América Latina contemporâneo/a?”²³. A literatura, assim, é assumida como o lugar onde podemos ouvir os ecos do Deus que assim se dá a conhecer. Tal ideia evoca o texto de Adolphe Gesché em que ele afirma a existência da palavra Deus e do discurso sobre ela na existência humana, ainda que não se possa afirmar a existência mesma de Deus²⁴. Seguindo essa ideia, Gesché se pergunta sobre onde devemos buscar Deus para compreendê-lo e propõe que devemos buscá-lo onde ele está, em seu *lugar natal*²⁵ – podemos assim entender que esse lugar é onde está o nome de Deus. Segue dizendo que o primeiro *lugar natal* de Deus são as religiões e as pessoas que creem²⁶, mas não diz que esta seria uma morada exclusiva. Aponta que também onde se tem lutado contra Deus é um *lugar natal* d’Ele²⁷. Onde há uma “teografia”²⁸, um discurso sobre as *marcas* de Deus, sua grafia, é um seu *lugar natal*, e lá podemos procurar por ele, buscando entender do que se trata quando se usa a palavra ‘Deus’. Assim, retomando Luciano Santos, podemos compreender que a teopoética busca ouvir o Deus que tem seu *lugar natal* no discurso de uma dada cultura. Buscar ouvir a voz que fala por meio da literatura de uma dada cultura é, pois, buscar ouvir o

http://www.uepb.edu.br/download/outros_documentos_2013/Demon%C3%ADaco%20na%20Literatura, acesso em 4/2/2021.

²¹ Como no capítulo “O diabo enquanto personagem literário em *O bom diabo* de Monteiro Lobato e *Belzebu.com*, de Luis Fernando Veríssimo”, de Filipe Marchioro Pfützenreuter: MAGALHÃES, *O demoníaco na literatura*, p. 63-76.

²² DE MORI, Geraldo Luiz; SANTOS, Luciano; CALDAS, Carlos (orgs.). *Aragem do sagrado: Deus na literatura brasileira contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2012.

²³ Luciano Santos, em DE MORI, *Aragem do sagrado*, p. 8.

²⁴ GESCHÉ, Adolphe. *Dieu pour penser: Dieu*. Paris: Cerf, 1994. p. 9.

²⁵ GESCHÉ, *Dieu pour penser: Dieu*, p. 12-13.

²⁶ GESCHÉ, *Dieu pour penser: Dieu*, p. 13.

²⁷ GESCHÉ, *Dieu pour penser: Dieu*, p. 13-14.

²⁸ GESCHÉ, *Dieu pour penser: Dieu*, p. 14.

Deus que nela fala. Ainda mais se vemos no poeta, como nos aponta o mesmo Luciano Santos em seu texto sobre Jorge de Lima, em uma vertente teológica explicitamente cristã, o portador de “um incontido desejo de infinito, cuja plena encarnação o cristão justamente espera encontrar em Cristo. O poeta personifica uma exigência infinita de sentido que somente pode ser satisfeita em Cristo. O poeta é a questão radical da qual Cristo é a resposta”²⁹.

Feito esse primeiro passo em meio ao campo da teopoética realizada no Brasil, sigo agora para tratar diretamente de trabalhos que tocam na questão de Deus na obra de Clarice Lispector, para que não nos distanciemos em demasia de nosso objetivo, atraídos pela riqueza de tantos outros trabalhos sobre outros tantos autores.

1.1.2 Deus na obra de Clarice Lispector

A despeito da presença inegável de imagens e reflexões que tocam na questão de Deus e do ser humano em relação a Deus na obra de Clarice Lispector, a crítica tende a não colocar tais questões em relevo. Encontramos, entretanto, alguns estudos que o fazem. Passo então a considerar algo do que podemos ler sobre a problemática do sagrado em Clarice Lispector, não necessariamente em textos de teólogos; filósofos e críticos literários também adentram esse campo. Farei o seguinte percurso: início por apresentar algo do que eu própria realizei; sigo com uma breve notícia dos estudos pioneiros do filósofo Benedito Nunes; em seguida, passo aos também já clássicos trabalhos da crítica literária Olga de Sá; insiro nesse ponto algo das reflexões do biógrafo Benjamin Moser e da crítica Berta Waldman, importantes no que diz respeito à presença judaica na obra clariciana; faço então uma panorâmica dos trabalhos que pude encontrar na atualidade; e, por fim, encerro a seção com uma ênfase na questão da presença bíblica na obra clariciana.

1.1.2.1 Meu próprio percurso

Começo citando os trabalhos que eu própria já realizei, pois certamente muito do que já pensei e escrevi antes encontrará espaço mais uma vez nestas páginas. A pesquisa de mestrado que realizei no âmbito da filosofia pretendeu localizar Clarice Lispector em meio aos pensadores brasileiros e se fez em meio aos estudos sobre a história da filosofia brasileira empreendidos pelo professor Paulo Margutti, meu orientador na ocasião³⁰. Todavia, devo

²⁹ Luciano Santos em DE MORI, *Aragem do sagrado*, p. 89.

³⁰ Tais estudos já geraram duas publicações de grande porte (e outras tantas de menor porte), os dois primeiros volumes da História da filosofia do Brasil: MARGUTTI PINTO, Paulo. *História da filosofia do Brasil – O período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Loyola, 2013, e MARGUTTI PINTO, Paulo. *História da filosofia do Brasil – A ruptura iluminista (1808-1843)*. São Paulo: Loyola, 2020.

ressaltar aqui o recurso lá utilizado, para tornar a pesquisa aceitável em ambiente filosófico, de colocar as ideias encontradas no texto literário em diálogo com conceitos de um filósofo. O nome que escolhi para tanto foi Kierkegaard, o que já revela meu interesse pela temática do divino. Filósofo que é também teólogo, Kierkegaard trouxe para o meu trabalho reflexões que beiravam a teologia. Quanto à obra de Clarice Lispector, tratei exclusivamente do romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, buscando analisar as relações da personagem principal, Lóri, com aquele que ela chamava de Deus³¹. O fio da minha interpretação indica que a aprendizagem vivida por Lóri pode ser descrita como abertura crescente ao amor por si mesma, pelo mundo, por Ulisses, o homem que faz com ela essa travessia, e que tal trajetória tem como ponto crucial o momento de abertura ao amor de Deus, que parece ser então o possibilitador do encontro amoroso final entre Lóri e Ulisses. O amor de Deus é percebido pelo que a narradora identifica como “estado de graça” e que diz de uma presença *outra* transformadora³². É fruto também dessa pesquisa o capítulo “Lóri e o Deus (ou: A experiência do sagrado em um romance de Clarice Lispector)”³³, publicado no volume *Aragem do sagrado*, aqui já citado. Nesse capítulo, refiz sinteticamente o caminho da reflexão em torno da aprendizagem de Lóri, mas sem tocar no diálogo com Kierkegaard que tinha sido realizado na pesquisa de mestrado.

Depois dessa pesquisa e de algum tempo longe do ambiente acadêmico, retomei os estudos da obra clariciana ao me decidir pelo doutorado. Iniciando os estudos em teologia, rapidamente fui percebendo a imensa pertinência teológica da problemática alcançada por Clarice Lispector. A presença bíblica, antes timidamente notada por mim, passou a ser percebida com a força que tem: a obra clariciana é repleta de citações e/ou alusões aos textos bíblicos, como veremos em todo este trabalho.

Para exemplificar tais ressonâncias, cito o texto que publiquei na *Pensar – Revista eletrônica da Faje*, sobre o corpo, a matéria e o espírito em Clarice Lispector, com pequeno diálogo com ideias do teólogo Adolphe Gesché³⁴. Tal temática será aqui recuperada no quarto capítulo à frente. Por ora, vale adiantar que o texto de Clarice Lispector em *A maçã no escuro* nos surpreende com a referência ao nascimento de *um menino* em um lugar semelhante a um

³¹ Essa pesquisa resultou na seguinte publicação: ALMEIDA, Marília Murta de. *Um deus no tempo ou um tempo cheio de deus*. São Paulo: Loyola, 2011.

³² A reflexão sobre o “estado de graça” encontra-se em ALMEIDA, *Um deus no tempo ou um tempo cheio de deus*, p. 134-145.

³³ ALMEIDA, Marília Murta. Lóri e o Deus (ou: A experiência do sagrado em um romance de Clarice Lispector). In: DE MORI, *Aragem do sagrado*, p. 155-177.

³⁴ ALMEIDA, Marília Murta. O corpo, matéria espiritual, por Clarice Lispector e Adolphe Gesché. In: *Pensar – Revista eletrônica da FAJE*. Belo Horizonte, MG, v. 10, n. 2, dez. 2019, p. 135-146. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/issue/view/572>, acesso em 8/2/21.

curral e, mais ainda, ao dizer que não compreendemos bem tal evento, por não alcançarmos o necessário “avanço espiritual”³⁵.

Em outra publicação, após participação no Colóquio Pensadores Brasileiros de 2020, retomei essa mesma cena em meio a uma reflexão que parte da noção de *silêncio* para perceber o que chamei de *sonoridade do silêncio* em Clarice Lispector, seguindo uma trilha teológica que nos diz que há no mundo a presença da Palavra de um Deus que nos chama³⁶. Nesse texto, parti de uma discussão com o trabalho de Paulo Margutti em que ele faz uma análise de *A paixão segundo G.H.* aproximando as ideias do romance com aquelas de Wittgenstein no *Tractatus logico-philosophicus*, enfatizando a ideia de que o silêncio seria a saída para a impossibilidade de se dizer da realidade última da vida, para os dois autores³⁷. Essa discussão sobre o silêncio será aqui retomada no terceiro capítulo à frente.

Cabe ainda citar a publicação na revista *Teoliterária*, em parceria com o professor Nilo Ribeiro Júnior, orientador deste tese, que contém uma análise do conto “Amor”³⁸ em diálogo com ideias de Emmanuel Levinas³⁹. Trata-se de tema correlato ao que aqui desenvolvo, na medida em que o horizonte da transcendência é vislumbrado a partir da experiência vivida pela personagem Ana. Esse movimento de abertura da vida ordinária ao extraordinário da transcendência é típico da obra clariciana.

1.1.2.2 Benedito Nunes

Benedito Nunes tem sido considerado pioneiro no Brasil, não apenas no campo dos estudos filosóficos sobre Clarice Lispector, mas também em todo o campo mais vasto dos estudos filosóficos a partir da literatura. Sua perspectiva vê a obra literária como mais do que um objeto para estudos estéticos, a vê como fonte mesma de pensamento filosófico. Seus escritos sobre a obra de Clarice Lispector foram reunidos em duas principais publicações, *Leitura de Clarice Lispector* e a seção “O mundo de Clarice Lispector”, em *O dorso do tigre*.

³⁵ Ver em LISPECTOR, Clarice. *A maçã no escuro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 94-95.

³⁶ ALMEIDA, Marília Murta de. A sonoridade do silêncio em Clarice Lispector. In: MARGUTTI, Paulo (Org.). *IV Colóquio Pensadores Brasileiros – Coletânea de textos*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. Publicação eletrônica disponível em www.editorafi.org, p. 55-71.

³⁷ Ver MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. “A dialética da linguagem e do silêncio em Ludwig Wittgenstein e Clarice Lispector”, in: MAC DOWEL, J., SJ & YAMAMOTO, M. (orgs.). *Linguagem & Linguagens*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 49-94.

³⁸ LISPECTOR, Clarice. Amor. In: *Laços de família*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 19-29.

³⁹ ALMEIDA, Marília Murta de; RIBEIRO, Nilo. O cego e o rosto – Uma leitura ético-poética de Clarice Lispector. In: *Teoliterária*. V. 10, n. 22, 2020. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/issue/view/Literatura%20e%20Religiosidade%20entre%20Alteridades%20e%20Intertextualidades/showToc>, acesso em 16/12/2020.

Início por breve apresentação das ideias de *Leitura de Clarice Lispector* em relação ao tema que aqui nos interessa. O autor aponta em *A maçã no escuro* a presença de uma “dialética da vida espiritual”, o que confere um “caráter místico” ao enredo⁴⁰. Tal dialética se daria na experiência do protagonista Martim, que, segundo Nunes, passa por uma “*peregrinação simbólica da alma*” que o conduz à “*conversão religiosa*” (grifos do autor)⁴¹. Nessa peregrinação não falta o momento escuro, como a *noite escura* dos místicos, em que Martim experimenta o esvaziamento de si, como um “instrumento da paciência de Deus”⁴², até alcançar “a sua verdadeira identidade no total despojamento do Eu”⁴³. Benedito Nunes localiza esse movimento, que chama de “linha mística”, na primeira parte do romance, que seria então seguida por um segundo movimento, a “linha romântica”, em que Martim passa a se construir a partir da própria vontade⁴⁴. Entretanto, tais linhas se cruzariam no momento final em que Martim terminaria em um “conformismo social de cunho transcendente” que faz com que aceite a imposição social que recai sobre ele, mas guiado por uma “espécie de fé”⁴⁵. Aceita o que lhe acontece crendo no desconhecido obscuro⁴⁶. Nunes, no entanto, vê no problema da linguagem – em suas palavras, o “*o problema do ser e do dizer*” – o tema centralizador de toda a trama do romance, o que daria a ele “uma latitude metafísico-religiosa”⁴⁷. Veremos, mais à frente⁴⁸, a possibilidade de manter a hipótese da trajetória mística mesmo quando o personagem inicia sua autocriação, na medida em que esta resultará em um fracasso que pode ser lido, teologicamente, à luz do fato de que é um ser já criado. O ser humano que almeja criar-se se defronta com a impossibilidade radical dessa realização, pois sua própria existência diz de uma realidade que é anterior à sua vontade. Por outro lado, considero que a ideia de criação de si mesmo, para Martim, já está presente desde o início, juntamente com o esvaziamento da identidade; o esvaziar-se é já um passo para a pretendida autocriação.

Em relação ao romance *A paixão segundo G.H.*, Nunes, de saída, já no título do capítulo a ele dedicado – “O itinerário místico de G.H.”⁴⁹ – assume a hipótese de que a personagem G.H. atravessa um *itinerário místico*. Tal itinerário deve ser entendido como uma “ascese: a personagem desprende-se do mundo e experimenta, após gradual redução dos sentimentos, das

⁴⁰ NUNES, Benedito. *Leitura de Clarice Lispector*. Coleção Escritores Hoje, São Paulo, Quíron, 1973. p. 26.

⁴¹ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 26.

⁴² NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 29.

⁴³ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 30.

⁴⁴ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 30-31.

⁴⁵ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 33.

⁴⁶ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 33.

⁴⁷ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 44.

⁴⁸ Ver seção 3.1.1.

⁴⁹ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 45.

representações e da vontade, a perda do *eu*⁵⁰ (grifo do autor), tema comum às várias tradições místicas, do oriente e do ocidente⁵¹. Da perda do *eu* resulta o sentimento de participação com o que lhe repugna e, no desenrolar da trajetória, no retorno à vida que tinha antes da experiência⁵². No conjunto da experiência, Benedito Nunes vê um movimento típico da *via mística*⁵³, e acaba por aproximar o que vê como o ponto de chegada de G.H. – um imanentismo em que a matéria do mundo é assimilada à vida divina – às tradições orientais, especialmente budistas e bramânicas⁵⁴. Dessa forma, a visão de Deus de G.H. se distanciaria irremediavelmente do Deus cristão⁵⁵, pessoal e separado de sua criatura. Entretanto, como o próprio autor vai dizer, a trama de *A paixão segundo G.H.* não é unívoca⁵⁶, de modo que contradições e ambiguidades não desaparecem do texto e das possíveis interpretações que se façam dele. Por essa abertura de sentido do próprio texto, que confere liberdade também à leitura e à interpretação, tratarei de pensar a experiência de G.H. em perspectiva que pode dialogar com a tradição judaico-cristã⁵⁷.

Mais à frente, Benedito Nunes, ao retomar esse comentário sobre a perspectiva mística de *A paixão segundo G.H.*, afirma que em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* essa dimensão é repensada e quase desfeita⁵⁸. Ao final do livro, retorna a este tema, quando propõe que toda a obra de Clarice Lispector deve ser entendida como inserida no horizonte contemporâneo de “evasão do sagrado”⁵⁹, que marcaria o mundo ao tempo da escrita dessas obras, notadamente as décadas de 50 e 60 do século XX, e recorre ao *Livro dos prazeres* para desenvolver esta ideia: “amando um Deus que não mais existe, Lori encontra-se com o Outro através do diálogo”⁶⁰. A noção de encontro do Outro no diálogo, ou seja, na relação com o outro humano é muito rica e faz parte do movimento da personagem Lóri. Todavia, podemos também entender⁶¹, seguindo essa trilha, que o “Deus que não existe mais” é aquele que a personagem considera que foi criado por ela mesma⁶² e que há na trama o irromper de uma outra visão de

⁵⁰ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 51.

⁵¹ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 51-52.

⁵² NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 53.

⁵³ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 54.

⁵⁴ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 57.

⁵⁵ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 58-59.

⁵⁶ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 60.

⁵⁷ Todo o quarto capítulo de alguma forma se dedica a essa temática. Ver especialmente as seções 4.1.2, 4.1.3.2 e 4.1.5.

⁵⁸ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 96.

⁵⁹ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 154.

⁶⁰ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 154.

⁶¹ Ver ALMEIDA, *Um deus no tempo ou um tempo cheio de deus*, p. 106-108.

⁶² LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. (1969) Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 65-66.

Deus. Mais à frente, apresento uma alternativa para se pensar o Deus com quem a personagem Lóri dialoga em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*⁶³. Quanto à noção de *evasão do sagrado*, aqui, em terreno teológico, podemos dizer que estamos a salvo das amarras que uma certa aversão ao tema do sagrado impôs aos meios acadêmicos durante boa parte do século passado. Aqui, estamos explicitamente à procura do sagrado.

Todavia, ainda que aponte esse distanciamento em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, Nunes, ao buscar alinhar as temáticas constantes na obra de Clarice Lispector até aquele momento – início dos anos 70 –, vê a “perspectiva mística” como uma dessas constantes, a ponto de colocá-la como um diferenciador em relação ao pensamento existencial, com ênfase para a divergência entre o que seria a náusea clariciana e a náusea sartriana⁶⁴. Para melhor explorar essa perspectiva da obra clariciana, Nunes se vale do verbo “descortinar”, amplamente usado pela narração de *A maçã no escuro* para dizer da experiência de Martim; a cada descortinar, Martim se vê mais amplamente frente à realidade do mundo, como em estado de meditação diante da coisa do mundo⁶⁵. O *descortino* diz da experiência que também tem sido chamada de *epifania* pelos críticos de Clarice Lispector e que se refere ao clímax narrativo em que uma personagem se abre diante da realidade, seja mudando sua própria perspectiva, seja por uma reviravolta da ação. Assim, *descortino*, *epifania* e, mais ainda, *glória*, são palavras que apontam para o horizonte místico sempre buscado pela obra clariciana e que Nunes vê de forma privilegiada em *A maçã no escuro*:

A narradora, que acompanha a trajetória de Martim, pode representar a realidade assim descortinada, por um encadeamento metafórico de termos – *graça*, *harmonia*, *perfeição* e *beleza*. Tais são os principais significantes dispersos que convergem, remontando ao significado fugidio de uma *epifania*, na palavra *glória*, – metáfora de metáfora, cuja saturada expressividade, pela intenção do dizer que a sustenta, tem servido à mística e à teologia para assinalar o limite que separa o dizível do ser indizível. (Grifos do autor.)⁶⁶

Em *O dorso do tigre*, encontramos de modo geral as mesmas temáticas aqui descritas, com um maior desenvolvimento filosófico, e a afirmação mais explícita da ligação entre a concepção de mundo que se extrai da obra clariciana e as filosofias da existência⁶⁷. No caso de *A paixão segundo G.H.*, em que Nunes percebe a trajetória mística da personagem G.H., o aspecto de repugnância e repulsa que faz parte da trama narrada é retomado em relação ao tema da náusea, com alusão à náusea de Sartre. A náusea de G.H. tem “função espiritual marcante”,

⁶³ Em especial nas seções 3.1.3, 5.1.2, 5.1.3.

⁶⁴ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 96-97.

⁶⁵ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 121-122.

⁶⁶ NUNES, *Leitura de Clarice Lispector*, p. 123.

⁶⁷ NUNES, Benedito. *O dorso do tigre. Ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1969. p. 93-94.

o que a diferencia da náusea de Roquentin, de Sartre⁶⁸. Se Roquentin, diante da náusea, a supera e, por meio da lucidez da razão, adere ao mundo humano da responsabilidade e da ação ética, sem sucumbir à atração do absurdo inumano, G.H., ao contrário, atravessa uma experiência que pode ser entendida como *mística*, por meio da náusea gerada pela repugnância⁶⁹. Segundo o autor, a paixão de G.H., vivida em sua “*via crucis*”, é o “desejo de ser” que a conduz na radicalidade de sua existência⁷⁰.

Outro ponto que merece destaque está na análise que o autor faz dos personagens de Clarice Lispector. Numa existência *absurda*, eles nos dizem do já citado *desejo de ser*, que encontra seu ápice em G.H., mas também de uma realidade mais ampla do que a subjetividade humana; a realidade de cada ser, em Clarice Lispector, é fundamentalmente não hierárquica:

A subjetividade é apenas um momento privilegiado dessa experiência que, na obra de Clarice Lispector, possui extensão universal e caráter cósmico. Isso quer dizer que a existência humana, individualmente considerada, torna-se aí apenas um aspecto ou um modo determinado da existência universal, que se manifesta em todas as coisas e até nos mais humildes objetos.

A existência universal, cósmica, nivela tudo quanto existe. Não há, no mundo de Clarice Lispector, senão uma hierarquia provisória. As grandezas são aparentes, tudo existe por demais. Mesmo o que é pequeno, insignificante ou vil, oculta um enorme poder de existir. As coisas apresentam fisionomia dupla: a comum, exterior, produto do hábito, e a interna, grande e profunda, da qual a primeira se torna símbolo.⁷¹

Esse aspecto cósmico, tão bem explicitado por Benedito Nunes, terá grande importância nesta tese, no que ele implica em relação à visão de Deus que pode ser compreendida como panteísta, e que aqui problematizaremos em face da compreensão judaico-cristã e também nas considerações sobre os limites da identidade humana.

Por fim, Benedito Nunes se dedica também ao problema da linguagem. No que tange ao nosso interesse, o autor se refere à dimensão do indizível e do fracasso da linguagem, que pode levar a uma aproximação às ideias de Wittgenstein – como fez recentemente Paulo Margutti, no já citado artigo “A dialética da linguagem e do silêncio em Ludwig Wittgenstein e Clarice Lispector”, que, inclusive, se refere ao trabalho de Nunes. Entretanto, Nunes ressalta que Clarice Lispector desobedece ao imperativo final do *Tractatus* que nos diz que “devemos silenciar a respeito daquilo sobre o qual nada se pode dizer”, como se, ao contrário, afirmasse: “É preciso falar daquilo que nos obriga ao silêncio.”⁷²

⁶⁸ NUNES, *O dorso do tigre*, p. 103.

⁶⁹ NUNES, *O dorso do tigre*, p. 103-105.

⁷⁰ NUNES, *O dorso do tigre*, p. 112.

⁷¹ NUNES, *O dorso do tigre*, p. 122.

⁷² NUNES, *O dorso do tigre*, p. 139.

Desta forma, vimos como Benedito Nunes afirma, décadas atrás, a presença da mística e da pergunta sobre Deus na obra de Clarice Lispector, em análises extremamente potentes do ponto de vista filosófico e que nos apontam também possíveis caminhos teológicos.

1.1.2.3 Olga de Sá

Passemos a Olga de Sá⁷³, crítica literária e irmã salesiana, que se dedicou muito à obra de Clarice Lispector. Seus livros *A escritura de Clarice Lispector*⁷⁴ e *Clarice Lispector – a travessia do oposto*⁷⁵, além do texto “Paródia e metafísica”, que faz parte da edição crítica de *A paixão segundo G.H.*⁷⁶, têm grande relevância no campo da fortuna crítica de Clarice Lispector. No primeiro, além de um exaustivo levantamento dos trabalhos críticos em torno da obra da escritora⁷⁷, Olga de Sá desenvolve o importante conceito de *epifania*, tomado por muitos críticos como central na obra clariciana.

Olga de Sá trata da epifania em meio à discussão sobre o *tempo*, com isso já antecipando que é na experiência da temporalidade que os personagens claricianos viverão a abertura epifânica. Parte da ideia de que a literatura de Clarice Lispector é entrecortada por digressões que, ao mesmo tempo, retardam a narrativa e abrem-na à reflexão, o que revela a procura da autora por expressar uma cosmovisão, uma visão de mundo que se expressa em meio à narrativa⁷⁸. Apoiada em Hans Meyerhoff, Olga de Sá enumera seis aspectos da temporalidade em Clarice Lispector, a partir de uma análise de *Perto do coração selvagem*⁷⁹. A autora reúne o quinto aspecto, que trata da eternidade, e o sexto, que se refere à transitoriedade, para mostrar que eles se entrelaçam em um jogo em que coexistem de modo singular⁸⁰. A narrativa do fato não é o que mais importa; o mais relevante é a investigação empreendida pela escritora que quer pensar o vivido no tempo em sua relação com o eterno que se compreende como “momento concreto e singular, um agora permanente”⁸¹. Por outro lado, a narrativa por vezes se abre, seja na experiência da personagem, seja no fluxo do narrado, a momentos em que se dá a transformação “num absoluto do instante fugidio” – são os momentos *epifânicos*⁸². Mais à frente, no quarto capítulo do livro, dedicado inteiramente ao tema da *epifania*, Olga de Sá inicia

⁷³ Algo do que aqui é apresentado sobre Olga de Sá se encontra também em meu ALMEIDA, *Um deus no tempo ou um tempo cheio de deus*, p. 57-63.

⁷⁴ SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979.

⁷⁵ SÁ, Olga de. *Clarice Lispector – A travessia do oposto*. São Paulo: Annablume, 1999.

⁷⁶ LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Ed. Crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Brasília: CNPq, 1988.

⁷⁷ SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*, p. 25-89.

⁷⁸ SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*, p. 94-95.

⁷⁹ SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*, p. 96-109.

⁸⁰ SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*, p. 104-105.

⁸¹ SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*, p. 105.

⁸² SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*, p. 106.

com um novo levantamento da fortuna crítica de Clarice Lispector, desta vez com o foco voltado para o tema em questão; nesse apanhado têm lugar os escritos de Benedito Nunes, já aqui abordados⁸³. Passando a desenvolver seu próprio entendimento da *epifania* em Clarice Lispector, a autora a descreve como momento de erupção de beleza, mas também de enjoo, de susto, de náusea, de percepção do selvagem da vida⁸⁴. Considera ainda que a *epifania* em Clarice é profana, distinta do que seria a graça dos santos, apoiando-se na descrição do “estado de graça” vivido pela personagem Lóri em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, repetido em *Água viva* e também publicado como crônica⁸⁵. Por fim, lembra que, apesar de Clarice jamais se valer da ideia de *epifania*, desenvolve em toda sua obra uma “poética do instante”, que será formulada explicitamente em *Água viva*⁸⁶.

No capítulo dedicado à exposição dos movimentos metafórico-metafísicos da escrita clariciana, Olga de Sá se estende sobre cada um dos romances publicados pela autora, de *Perto do coração selvagem* a *A hora da estrela*. Aqui nos interessa especialmente seu comentário sobre *A maçã no escuro*, pela proximidade com minha própria leitura⁸⁷, que vê na aventura de Martim a pretensão de recriação do mundo, pretensão malograda na medida em que é um ser já criado, e pela explicitação das relações do texto clariciano com os textos bíblicos, em especial com o Gênesis⁸⁸. Vejamos um pequeno trecho:

Martim, um homem depois da queda, propõe-se refazer a aventura humana. Não podendo recriar o criado, nem desintegrar as estruturas sociais, Martim inaugura sua própria vida, praticando um ato liberador, segundo ele; um “crime”, segundo a linguagem comum.⁸⁹

O homem já criado ousa fazer de si um criador, tal parece ser o fio condutor de toda a trajetória do personagem Martim. Durante todo o processo, se seguirão instantes de *descortino* da realidade do mundo e de si mesmo, e o “descortinar é, afinal, o momento epifânico”⁹⁰.

Descortinar que aponta para o que se segue na obra clariciana, *A paixão segundo G.H.*, entendido por Olga de Sá como um itinerário em direção ao silêncio⁹¹, como já vimos ter também proposto Paulo Margutti, décadas mais tarde. Silêncio visto pela autora como o ponto de chegada de G.H., silêncio que se expressa na imanência muda de tudo o que existe: “A

⁸³ SÁ, *A escritura de Clarice Lispector*, p. 163-167.

⁸⁴ SÁ, *A escritura de Clarice Lispector*, p. 199-200.

⁸⁵ SÁ, *A escritura de Clarice Lispector*, p. 201-202.

⁸⁶ SÁ, *A escritura de Clarice Lispector*, p. 201.

⁸⁷ Ver principalmente a seção 3.1.1 à frente.

⁸⁸ SÁ, *A escritura de Clarice Lispector*, p. 248-256.

⁸⁹ SÁ, *A escritura de Clarice Lispector*, p. 249-250.

⁹⁰ SÁ, *A escritura de Clarice Lispector*, p. 252.

⁹¹ SÁ, *A escritura de Clarice Lispector*, p. 256.

desistência, o não-ser, o nada. Chegara à imanência total, na qual Deus, o ‘eu’ e o mundo são uma coisa só. Chegara ao insosso na matéria, ao osso do ser”⁹².

Logo depois, a obra clariciana se desdobra no romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, em que Olga de Sá reconhece a presença bíblica como traço da linguagem de Clarice Lispector⁹³. Nesse romance, que termina com o silêncio do professor de filosofia, Ulisses, diante da pergunta sobre Deus, Olga de Sá vê um silêncio pleno, que estaria “nas antípodas do silêncio de G.H.”⁹⁴, na medida em que algo se passa como uma realização humana, na vivência do amor.

Em outro momento de suas análises da obra clariciana, Olga de Sá desenvolve a noção de que esta se tece através da paródia, da pobreza e repetição da linguagem, denunciadoras do vazio do ser. Vemos essa ideia especialmente em *A travessia do oposto*⁹⁵, mas também no texto “Paródia e metafísica”. A noção de paródia aqui nos interessa porque fica como interpelação à interpretação que conduzirei nesta tese, que toma as alusões, citações, ideias e reflexões de cunho teológico presentes na obra clariciana como passíveis de serem consideradas em sua literalidade e, portanto, de modo pertinente ao campo da teologia. A perspectiva da paródia esvaziaria, talvez, tal pertinência.

Entretanto, a própria autora parece vislumbrar uma possível reconciliação entre a paródia, certamente presente na obra clariciana por meio da ironia, uma sua marca constante, e uma interpretação que leve a sério as propostas de pensamento sobre Deus implicadas no texto. Vemos, por exemplo, em *A travessia do oposto*, no capítulo dedicado a *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, Olga de Sá destacar que há, neste romance, uma inversão de temas bíblicos, na medida em que o místico é perseguido através do profano, o que seria um exemplo do esvaziamento do tema do sagrado⁹⁶; porém, a autora também reconhece que a narrativa é permeada por momentos epifânicos em que há o vislumbre da “face de Deus”⁹⁷, como, por exemplo, nos episódios em que Lóri se vê diante da água⁹⁸. Além disso, Olga de Sá acrescenta que a ironia “nada rouba à seriedade do itinerário”⁹⁹, ao contrário, faz “dele um percurso de encontro também com Deus. À pesquisa intelectual do ser substitui-se o prazer do encontro amoroso. O ser se conhece e se identifica, não sozinho comendo uma barata, mas pelo amor”¹⁰⁰.

⁹² SÁ, *A escritura de Clarice Lispector*, p. 262.

⁹³ SÁ, *A escritura de Clarice Lispector*, p. 263.

⁹⁴ SÁ, *A escritura de Clarice Lispector*, p. 264.

⁹⁵ SÁ, *A travessia do oposto*, p. 15-16, para o enquadramento da questão; porém, todo o livro a ela se dedica.

⁹⁶ SÁ, *A travessia do oposto*, p. 161.

⁹⁷ SÁ, *A travessia do oposto*, p. 164.

⁹⁸ SÁ, *A travessia do oposto*, p. 189.

⁹⁹ SÁ, *A travessia do oposto*, p. 166.

¹⁰⁰ SÁ, *A travessia do oposto*, p. 166.

O Deus de Lóri passa de um Deus pessoal, criado por ela, a um Deus não humano¹⁰¹; mas é ainda um Deus capaz de nos divinizar, por exemplo, na hora do amor¹⁰². A possível paródia acaba por não esconder, portanto, a seriedade do percurso.

Seguindo essa mesma linha, Olga de Sá propõe que há uma inversão de temas bíblicos em *A paixão segundo G.H.*, na medida em que a trajetória da personagem se passa na imanência; é através da matéria do mundo, da carne concreta da materialidade do que existe, que G.H. vive sua *paixão*¹⁰³. Mais à frente, buscarei discutir essa ideia ao tratar do problema do corpo como meio de expressão da transcendência¹⁰⁴.

Para encerrar esta breve discussão dos trabalhos de Olga de Sá, resta uma palavra sobre seu artigo “Uma metafísica da matéria ou uma poética do corpo”¹⁰⁵. Nesse pequeno texto, Olga de Sá desenvolve a ideia de que Clarice Lispector esteve em busca do místico, mas este seria um misticismo sem transcendência, como uma religião incorporada à vida¹⁰⁶. Nas palavras da autora: “A transcendência ultrapassa a experiência. A ficção clariciana se radica na experiência sensível”¹⁰⁷, de modo que a epifania clariciana deve ser entendida como um deslocamento que se dá no seio do sensível e que leva a um aprofundamento da busca de si¹⁰⁸. Entretanto, mais à frente, a autora apresenta uma leitura que parece compreender que na imanência expressa pela obra clariciana reside a possibilidade de que seja aí mesmo, em meio ao ordinário da vida, que tenha lugar a transcendência. Mais ainda, que o cristianismo pode ser a religião que permite este encontro paradoxal, como podemos ler em suas palavras:

Fundamentemos nossa abordagem: nas raízes do cristianismo há uma valorização do corpo. Embora João Batista fosse um grande penitente, pois só comia gafanhotos e mel selvagem, “o filho do homem” comia com os pecadores.

Segundo os Evangelhos, Jesus abençoou as bodas de Caná, com seu primeiro milagre, transformando a água em vinho, perdoou a mulher adúltera, livrando-a do apedrejamento, deixou que Madalena o tocasse, o perfumasse e enxugasse os pés, com seus longos cabelos.

O cristianismo só entrou numa rígida perspectiva dualística, considerando o corpo “prisão da alma” – por ser matéria – sob a influência do platonismo e das doutrinas estoicas.¹⁰⁹

É, pois, nessa trilha apontada por Olga de Sá que sigo neste trabalho.

¹⁰¹ SÁ, *A travessia do oposto*, pp. 192-193.

¹⁰² SÁ, *A travessia do oposto*, p. 193.

¹⁰³ SÁ, “Paródia e metafísica” em LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.* Ed. Crítica, p. 214-216.

¹⁰⁴ Ver seções 4.1.2 e 4.2.

¹⁰⁵ SÁ, “Uma metafísica da matéria ou uma poética do corpo”, in: *Cadernos de Literatura Brasileira – Clarice Lispector*. Instituto Moreira Salles. Edição Especial, n. 17 e 18. Dez./2004. p. 280-291.

¹⁰⁶ *Cadernos de Literatura Brasileira*, p. 281.

¹⁰⁷ *Cadernos de Literatura Brasileira*, p. 282.

¹⁰⁸ *Cadernos de Literatura Brasileira*, p. 282.

¹⁰⁹ *Cadernos de Literatura Brasileira*, p. 285.

1.1.2.4 Berta Waldman e Benjamin Moser

Clarice Lispector, nascida na Ucrânia, é filha de uma família judia. Não se trata aqui de fazer uma nota biográfica, mas este dado é relevante pelo que implica de presença judaica nos escritos da autora. Trata-se de questão de grande relevância para esta tese, na medida em que a afirmação de uma adesão completa das temáticas da obra clariciana ao judaísmo faria desaparecer o horizonte cristão para a interpretação da obra. Tenho me referido sempre ao contexto judaico-cristão, reconhecendo a presença judaica na obra de Clarice Lispector, mas vendo nela também a abertura para a entrada do cristianismo.

Recentemente, o traço judaico tem sido colocado em relevância pelo trabalho do biógrafo Benjamin Moser. Antes, porém, de trazê-lo, faço uma passagem pelos estudos de Berta Waldman, que há muitas décadas vem tratando dessa questão.

No breve texto “Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector”, Berta Waldman inicia por problematizar o que seria a presença judaica em um texto escrito em língua não judaica¹¹⁰. Faz isso para garantir que se entenda o quão complexa é a questão e prossegue dizendo que pretende apresentar a obra de Clarice Lispector como vinculada ao judaísmo, a despeito de a própria autora nunca falar explicitamente sobre isso¹¹¹. Trata-se, portanto, da presença de temática judaica inserida na obra, ainda que nunca de modo explícito, e que, por isso mesmo, requer estudo e pesquisa para ser mostrada. Vejamos um trecho:

Contrariamente à sua disposição, uma referência judaica mais abstrata inscreve-se em seu texto. Há nele uma busca reiterada (da coisa? do real? do impalpável? do impronunciável? de Deus?) que conduz a linguagem a seus limites expressivos, atestando, contra a presunção do entendimento, que há um resto que não é designável, nem representável. Nesse sentido, a escritura segundo Lispector, permanece, talvez inconscientemente, fiel à interdição bíblica judaica, de delimitar o que não tem limite, de representar o absoluto. O grande “tema” da obra da escritora é, a meu ver, o movimento de sua linguagem, que retoma a tradição dos comentadores exegéticos presos ao Pentateuco, e que remetem ao desejo de se achegar à divindade: tarefa de antemão fadada ao fracasso, dada a particularidade de ser o Deus judaico uma inscrição na linguagem, onde deve ser buscado, mas não apreendido, obrigando aquele que o busca a retomar sempre. A abertura para uma interpretação multiplicadora – eis a herança judaica por excelência, e a ela o texto de Lispector não fica incólume.¹¹²

Assim, a busca da obra de Clarice Lispector por alcançar o inalcançável pela linguagem seria a sua marca judaica por excelência. É a partir dessa marca, da marca da sua filiação a essa fonte de pensamento e compreensão, que a obra clariciana fala. Waldman prossegue apontando

¹¹⁰ WALDMAN, Berta. Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector. In: *Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, v. 5, n. 8, Belo Horizonte, 2011. Disponível em <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/1780>, acesso em 9/2/2021, p. 1-2. (A publicação não tem numeração de páginas, dei a referência considerando a numeração do pdf.)

¹¹¹ WALDMAN, Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector, p. 2-3.

¹¹² WALDMAN, Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector, p. 3.

que o pensamento judaico se desenvolve nesse movimento permanente de busca que é realizado pela palavra, e em meio à palavra, como um exercício interpretativo da única imagem de Deus possível para o povo judaico: a que emerge da Bíblia. Tal exercício “é a leitura e a interpretação que constroem a ponte de aproximação com um Deus que é letra e nome impronunciável (YHWH)”¹¹³.

Para além dessa primeira marca, que se alinha com toda a tradição judaica de interpretar e reinterpretar os textos bíblicos, Waldman passa a considerar pontos específicos em que a Bíblia é trazida aos textos de Clarice Lispector. Quanto a isso, deixa claro que toda a Bíblia é tomada pela escritora, e não apenas o Antigo Testamento, e com isso quer dizer que também escritos cristãos são encontrados na sua obra¹¹⁴. Seguindo então a um pequeno inventário de trechos que evocam os textos bíblicos, Waldman propõe a questão que é crucial para o meu próprio trabalho:

A pergunta que fica é: será que a inflexão bíblica (que soa, às vezes, em falso) presente no estilo de Lispector é uma armadilha, “maneira necessariamente sonsa de se apresentar uma visão profana, dessacralizada” da realidade, como quer Américo Pessanha? Ou será que se poderia pensar que, não obstante o desacordo constitutivo do modo de ser da autora que adelgaça a norma, opõe-se à escrita legitimada por uma tradição, ainda assim mantém-se um vínculo, um laço, que faz eco a essa tradição?¹¹⁵

Se a tal questionamento respondermos pela hipótese da dessacralização, o que ecoaria a noção de *paródia* que vimos com Olga de Sá, todo o trabalho aqui construído se veria invalidado. Esta tese reflete uma tomada de posição frente à questão colocada por Waldman e corrobora a hipótese de que a obra de Clarice Lispector revela uma vinculação à tradição judaico-cristã.

Em seguida a esse questionamento, Waldman passa a apresentar algumas passagens em que o tema da lei é tocado, indicando apostar também na hipótese de que a obra clariciana ecoa a tradição judaica. Na análise da crônica “Mineirinho”¹¹⁶, se estende sobre o modo como a narração aborda o mandamento *Não matarás*, lei que lá aparece como a primeira e mais fundamental, e a noção de justiça¹¹⁷. Ao final define a crônica como um “comentário da lei bíblica”¹¹⁸, o que se alinha a toda uma linhagem judaica de comentário à Bíblia.

Ao final, reafirma que o judaísmo não pode ser visto como a única presença na obra clariciana, também aberta, a seu tempo e lugar, à cultura popular brasileira moderna, embebida

¹¹³ WALDMAN, Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector, p. 3.

¹¹⁴ WALDMAN, Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector, p. 4.

¹¹⁵ WALDMAN, Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector, p. 5.

¹¹⁶ Análise que também será aqui realizada. Ver seção 2.1.2.1 à frente.

¹¹⁷ WALDMAN, Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector, p. 6-8.

¹¹⁸ WALDMAN, Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector, p. 8.

de cristianismo e sincretismos¹¹⁹. Em que pesem, todavia, os desvios e transgressões impetrados pela escrita clariciana, assim como as distinções que não permitem que leiamos a obra clariciana como texto abertamente judaico, a autora aponta as estruturas judaicas que nela se revelam e que nos permitem tomá-la na esteira da linhagem judaica de comentaristas dos textos bíblicos, especialmente no que tange à lei¹²⁰.

De “Uma cadeira e duas maçãs: presença judaica no texto clariciano”, publicado no já citado *Cadernos de Literatura Brasileira* e que repete várias ideias já aqui tratadas, vale a pena aludir à referência de Berta Waldman ao nome de Macabéa, a protagonista de *A hora da estrela*. Trata-se, segundo a autora, de referência explícita aos Livros dos Macabeus, considerados apócrifos pelo judaísmo, e cujo principal tema é a resistência de um povo que, como Macabéa, sofre opressão por parte dos que têm a posse do poder¹²¹. Macabéa, como os macabeus, resiste frente à opressão. Por outro lado, Macabéa é aquela que nem mesmo sabe da origem de seu nome, o que a aprisiona no lugar da alienação; fora do poder, deslocada em relação aos signos da linguagem, segue sem pertencer a nada¹²².

Em relação ao que podemos dizer sobre as relações entre a escrita de Clarice Lispector e o judaísmo, Waldman acrescenta que “*A hora da estrela* poderia ser considerado um *midrash* que, na segunda metade do século XX, põe em pé um cenário do passado, fazendo caminhar com novo alento os protagonistas de uma história que é vivida agora no Brasil”¹²³. *Midrash* é toda peça literária que compõe a tradição *midráshica* de comentários bíblicos¹²⁴, e assim vemos que a autora mais uma vez localiza a obra de Clarice Lispector nessa tradição, de modo a podermos também considerá-la, talvez, como *teológica*, na medida em que contém em si o comentário bíblico.

Passemos a Benjamin Moser¹²⁵, o biógrafo estadunidense atraído pela escritora brasileira, de cuja obra diz que “é talvez a maior autobiografia espiritual do século XX”, na qual tem o leitor a visão de uma “alma virada pelo avesso”, como nos escritos de Santa Tereza

¹¹⁹ WALDMAN, Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector, p. 8-9.

¹²⁰ WALDMAN, Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector, p. 9.

¹²¹ *Cadernos de Literatura Brasileira*, p. 255.

¹²² *Cadernos de Literatura Brasileira*, p. 255-256.

¹²³ *Cadernos de Literatura Brasileira*, p. 257.

¹²⁴ *Cadernos de Literatura Brasileira*, p. 257.

¹²⁵ A biografia escrita por Benjamin Moser foi lançada em 2009 e tem sido sucesso de vendas. Todavia, em meios acadêmicos, seu trabalho tem recebido críticas, tanto pelo modo preconceituoso com que se refere ao Brasil quanto por imprecisões de caráter acadêmico. Um bom exemplo dessas críticas pode-se ler no seguinte artigo: JERONIMO, Thiago Cavalcante. Benjamin Moser: quando a luz dos holofotes interessa mais que a ética acadêmica. *Língua, linguística e literatura*, v. 14, n. 1, João Pessoa, 2018, p. 8-20. Disponível em <https://periodicos.ufpb.br/index.php/dclv/article/view/42212/21697>, acesso em 18/2/2021.

d'Ávila ou São João da Cruz¹²⁶. Por essa primeira observação já percebemos o lugar em que o autor localiza a obra clariciana, lugar da mística e da autorrevelação. E, mais precisamente, lugar da mística judaica:

[Clarice Lispector] narrou sua busca em termos que, como os de Kafka, apontavam necessariamente para o mundo que ela deixara para trás, descrevendo a alma de uma mística judaica que sabe que Deus está morto, mas que, no tipo de paradoxo que perpassa toda a sua obra, está determinada a encontrá-Lo mesmo assim¹²⁷.

A escritora judia, peregrina em um mundo sem Deus, busca por Ele e, no processo, escreve uma obra reveladora dessa busca – esta pode ser uma síntese grosseira da leitura de Moser.

Logo ao início de sua biografia, o autor trata da questão do nascimento de Clarice Lispector e do modo como ela parece se esquivar ou desejar transformar o seu real nascimento, que se deu em meio à emigração da família, que partia da Ucrânia em guerra após a revolução de 1917 na Rússia. Nesse sentido, Moser enfatiza a problemática do pertencimento e cita romance da irmã da autora, Elisa Lispector, que “faz repetidamente a pergunta: *Fun vonen is a yid?*”, que, “literalmente, significa ‘De onde vem um judeu?’, e é o modo educado com que um falante de iídiche procura saber sobre a origem de outro”¹²⁸. Moser, assim, localiza na questão judaica a problemática do nascimento da autora e sua busca constante pela origem. Em que pese a veracidade das dificuldades pessoais, familiares e étnicas dessa problemática, aqui tratarei dessa questão em seu alcance radical que é o do problema teológico das *origens*¹²⁹.

Na impossibilidade de comentar aqui todo o traçado da biografia de Moser, que, ao mesmo tempo em que conta a história de Clarice Lispector, tece comentários sobre sua obra e seu pensamento subjacente, copio aqui um parágrafo que nos permite perceber melhor a filiação judaica que o autor enfatiza no pensamento da escritora:

Mas em 1941 aquele Deus [o Deus dos judeus] estava morto. A Torá e o Talmud já não eram consoladoras árvores da vida, e o imenso edifício da cabala, as complexidades de sua metafísica, refinada e elaborada por séculos de gênios místicos, estavam em ruínas. Só os fatos do exílio e da perseguição, e a sede de redenção que eles engendravam, seguiam inalterados. Talvez tenha parecido um beco sem saída, o mesmo beco sem saída que Kafka confrontou. Mas a conjunção podia apresentar um desafio a uma pessoa com extraordinária vocação espiritual e poder linguístico para expressá-la. Afinal de contas, o anseio pela redenção, nascido da dura perseguição, tinha moldado a mentalidade judaica durante séculos. Quando Clarice Lispector começou a enunciar suas próprias especulações sobre o divino, ela estava ecoando os escritos de gerações anteriores que buscaram o eterno em meio à crise e ao exílio.¹³⁰

¹²⁶ MOSER, Benjamin. *Clarice*, uma biografia. Trad. José G. Couto. São Paulo: Cosac Naify, 2009. p. 16.

¹²⁷ MOSER, *Clarice*, p. 16-17.

¹²⁸ MOSER, *Clarice*, p. 22.

¹²⁹ Ver capítulo terceiro à frente.

¹³⁰ MOSER, *Clarice*, p. 167.

A especulação clariciana sobre Deus, estaria, pois, alicerçada pelo solo dos escritos místicos judaicos. E também, como o autor acrescenta à frente, pela filosofia do também judeu Spinoza¹³¹. De Spinoza, como aponta Moser, Clarice Lispector parece ter herdado o possível panteísmo que muitos veem em sua obra, questão de extrema relevância teológica e à qual voltaremos algumas vezes, ainda que sem tocar diretamente na possível influência espinosista.

Moser aponta ainda o lugar que Deus começa a ocupar na obra clariciana, segundo ele a partir de *A maçã no escuro*, um lugar às vezes chamado de *nada*, e que guarda em si o mistério inalcançável, o que se ajusta à tradição judaica em que “nada pode ser mudado sem entrar em contato com a região do ser absoluto que os místicos chamam de Nada”¹³². O Deus incessantemente buscado pela escrita de Clarice Lispector nunca deixará de ter o seu aspecto oculto, como o do Deus que não pode ter o seu nome pronunciado. Ao se colocar a pergunta sobre se a inclusão da temática judaica em seus escritos era intencional por parte da autora, Moser tende a entender que sim e que a ela nunca faltou conhecimento e leitura de literatura mística judaica, ainda que não de forma sistemática nem tampouco supervalorizada por ela, que sempre desconfiou da erudição¹³³.

Em seu posicionamento claro pela afirmação de que o Deus que emerge na obra clariciana é o Deus judaico, Moser, ao tratar do romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, se refere a um trecho em que a narradora menciona o Cristo, para chamá-lo de “o mais famoso dos deuses humanizados” e dizer que este Deus não seria aceito pela personagem Lóri, que se via diante de um Deus “vasto e impessoal”¹³⁴. A posição que tentarei construir ao longo desta tese será contraditória com essas afirmações. Por ora, podemos antecipar que a visão de Jesus Cristo como a de um Deus humanizado é simplória e que a própria obra clariciana nos fornece uma percepção muito sofisticada a respeito do evento Cristo¹³⁵.

1.1.2.5 A pesquisa atual

Chegamos então ao panorama da pesquisa atual. Em 2015, Juliana Defilippo fez um levantamento dos trabalhos que tratam do problema religioso em Clarice Lispector e está de acordo com o que apontei no início desta seção sobre a escassez deles¹³⁶ e, ao mesmo tempo,

¹³¹ MOSER, Clarice, p. 169-173.

¹³² MOSER, Clarice, p. 330.

¹³³ MOSER, Clarice, p. 330-333.

¹³⁴ MOSER, Clarice, p. 443.

¹³⁵ Ver capítulo quarto, especialmente a seção 4.1.5.

¹³⁶ DEFILIPPO, Juliana Gervason. Literatura, Religião e Clarice Lispector. In: *Verbo de Minas*, v. 16, n. 27, Juiz de Fora, jan./jul. 2015, p. 72-92. Disponível em <https://seer.cesjf.br/index.php/verboDeMinas/issue/view/37/showToc>, acesso em 9/2/2021, p. 72-73.

com a defesa da pertinência da questão religiosa nessa obra¹³⁷. Sobre isso, lemos no final do artigo:

resta-nos encerrar esse levantamento crítico recordando um chiste sobre a misteriosa escritora: quando *O Lustre* foi publicado, o escritor católico Alceu Amoroso Lima, usando pseudônimo, escreveu um ensaio introdutório para a edição afirmando que no livro havia “a mais completa ausência de Deus”. Trinta e um anos depois, quando publicou *A hora da estrela*, Clarice enviou um exemplar autografado para ele e escreveu na dedicatória: “Eu sei que Deus existe”. (Grifo da autora)¹³⁸

De algum modo, pois, a presença da questão de Deus na obra de Clarice Lispector parece evidente e geradora de trabalhos, mesmo que ainda não muito abundantes. Sem pretender de forma alguma fazer um apanhado exaustivo, passo a citar alguns estudos.

Início por um trabalho realizado no campo da psicologia, mas que tem sido considerado importante como um dos primeiros a considerar a dimensão bíblica da obra clariciana. Trata-se do livro *À escuta de Clarice Lispector*¹³⁹, de Dany Al-Behy Kanaan, estudo de um psicólogo em busca da interface entre vida e obra em meio aos escritos de Clarice Lispector. O autor faz uso do referencial bíblico para estruturar a sua escrita e trata de fazer um traçado bio-bibliográfico em um espaço construído entre dados da biografia da escritora e seus ecos na própria obra, partindo da premissa de que “vida e obra em Clarice estão estreitamente ligadas”¹⁴⁰. Sem entrar no difícil problema levantado por essa escolha, importa aqui entender a presença dos escritos bíblicos no texto de Kanaan. Ele próprio assim a justifica:

Para dialogar com estas duas dimensões [vida e obra], lancei mão de certas passagens do Antigo e do Novo Testamentos, por julgar que a temática neles presente será muito marcante na vida e obra de Clarice.

(...)

Em minha leitura, a mitologia judaico-cristã é tão presente na obra quanto na vida; a ponto de permitir a leitura que ora apresento, aproximando vida e obra com base em episódios das duas tradições bíblicas, construindo uma “ficção possível”.¹⁴¹

É, portanto, a percepção da presença bíblica na obra e na vida de Clarice Lispector que permite ao autor construir sua narrativa sobre essa vida e essa obra a partir de temáticas bíblicas. Kanaan enfatiza também que, a despeito de muitos estudiosos negligenciarem a presença cristã nos escritos claricianos, é toda a Bíblia, em seus dois testamentos, que tem lugar neles e na biografia da escritora¹⁴². O trabalho de Kanaan tem, deste modo, o mérito de ser um dos primeiros a colocar em relevo essa relação entre a obra clariciana e os escritos bíblicos.

¹³⁷ DEFILIPPO, Literatura, Religião e Clarice Lispector, p. 88-89.

¹³⁸ DEFILIPPO, Literatura, Religião e Clarice Lispector, p. 89.

¹³⁹ KANAAN, Dany Al-Behy. *À escuta de Clarice Lispector – Entre o biográfico e o literário: uma ficção possível*. São Paulo: EDUC, 2003.

¹⁴⁰ KANAAN, *À escuta de Clarice Lispector*, p. 19.

¹⁴¹ KANAAN, *À escuta de Clarice Lispector*, p. 21-22.

¹⁴² KANAAN, *À escuta de Clarice Lispector*, p. 20-21.

No âmbito das ciências da religião, Damiana Melo defendeu em 2019 a dissertação de mestrado “A simbólica tessitura do sagrado em Clarice Lispector: paralelos entre a Bíblia e o conto ‘Onde estivestes de noite’”¹⁴³. Nessa pesquisa, a autora parte da reflexão sobre as fronteiras entre a literatura, a religião e os textos bíblicos, assim como sobre os estudos de simbologia. Não cabe aqui detalhar o percurso da autora, mas me interessa ressaltar, por um lado, o destaque para a presença dos evangelhos no texto do conto “Onde estivestes de noite”, com ênfase para a questão da pobreza e da necessidade de que olhemos para o povo que sofre e que se lute pela sua libertação¹⁴⁴. Tal percepção é significativa para o viés ético que, como tratarei de mostrar, está presente na obra clariciana quando dialoga com motivos bíblicos. E, por outro lado, evoco também a explicitação feita pela autora dos motivos simbólicos que evocam imagens bíblicas no corpo do conto¹⁴⁵, movimento que também terá lugar nesta tese em relação a outros textos claricianos.

Eduardo Gross, no artigo “A busca do ser e o encontro do nada em ‘A Paixão Segundo G.H.’ de Clarice Lispector”¹⁴⁶, aponta a intertextualidade entre a escrita de *A paixão segundo G.H.* e os textos bíblicos ou da tradição cristã, como a oração da Ave Maria¹⁴⁷. Em seguida, após citar as leituras de Olga de Sá e de Affonso Romano de Sant’Anna, propõe que G.H., em sua busca, acaba por encontrar o nada, o vazio que seria a “fonte de sentido” para o ser humano que, ao não suportar a experiência do *nada*, parte dele para a criação do sentido que torna suportável o viver¹⁴⁸. O sentido seria, assim, o acréscimo humano – chamado por G.H. de *transcendência* – à realidade que é o *nada*. A experiência de G.H. então prossegue até o ponto de revelação, quando ela se vê como idêntica à barata, numa comunhão ainda descrita por símbolos e vocabulário religiosos, até culminar na possibilidade de chamar de Deus ao que é aí vivido¹⁴⁹. Chama a atenção, nesse texto, a ideia de revelação que estaria implicada na experiência de G.H., como também destacarei no capítulo quarto à frente.

Elton Tada defendeu em 2015 a tese “A ‘coragem de ser’ Clarice – A centralidade da existência humana como expressão da religião na obra de Clarice Lispector estudada a partir da

¹⁴³ MELO, Damiana Silva de. “A simbólica tessitura do sagrado em Clarice Lispector: paralelos entre a Bíblia e o conto ‘Onde estivestes de noite’”. Dissertação de mestrado. Unicap, Recife, 2019. Disponível em <http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/1146>, acesso em 22/2/2021.

¹⁴⁴ MELO, A simbólica tessitura do sagrado em Clarice Lispector, p. 79-82.

¹⁴⁵ MELO, A simbólica tessitura do sagrado em Clarice Lispector, p. 88-93.

¹⁴⁶ GROSS, Eduardo. A busca do ser e o encontro do nada em “A paixão segundo G.H.” de Clarice Lispector, *Numen*, v. 11, n. 1 e 2, 2008, p. 133-149. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/issue/view/944>, acesso em 22/2/2021.

¹⁴⁷ GROSS, A busca do ser e o encontro do nada, p. 136.

¹⁴⁸ GROSS, A busca do ser e o encontro do nada, p. 140.

¹⁴⁹ GROSS, A busca do ser e o encontro do nada, p. 142-143.

teologia de Paul Tillich”¹⁵⁰, em que relaciona elementos da obra clariciana com noções de Paul Tillich. O autor enfatiza o que percebe como a presença de “preocupações existenciais em sentido profundo que podem ser consideradas preocupações religiosas” na escrita de Clarice Lispector¹⁵¹, o que justificaria a sua abordagem pelas ciências da religião. O ponto central da argumentação do autor, considerado por ele como chave hermenêutica da obra de Clarice Lispector, é a personagem Macabéa, da obra *A hora da estrela*, que aparece como expressão unificada de todas as personagens claricianas. Macabéa é a anti-heroína que tem na morte a sua hora estelar, o que leva o autor a ver no ápice da referida obra uma “caricatura da condição existencial”¹⁵². A tese de Elton Tada como um todo leva à percepção do universo de questões levantadas pela obra de Clarice Lispector na consideração da existência humana em seus limites que beiram o divino. Entretanto, a abordagem do autor parece se contentar em apontar tais questões sem de fato desenvolvê-las e retirar delas possíveis consequências.

A partir do campo literário, Fernando de Mendonça fez um belo trabalho de teopoética em sua tese de doutorado, defendida em 2011, em que aborda as obras de Clarice Lispector e Hilda Hilst¹⁵³. No campo teológico, o autor se vale do conceito de *Mysterium Tremendum*, de Rudolf Otto, da noção de desamparo do humano e de uma abordagem do Salmo 22. A aparição de Deus ou sua revelação, na obra das duas autoras, se faz por meio das coisas diminutas ou mesmo grotescas, em si mesmas ou no mundo – e tal coisa pode ser um rato: “É neste sentido que aproximamos os textos de Hilda e Clarice, pois em ambos se processa um desvelamento do olhar, pela visão do rato, que alcança desde a mais funda interioridade do Sujeito a mais alta revelação de Deus”¹⁵⁴. Mais ao final do texto, o autor faz uma análise de trecho de *A paixão segundo G.H.*, sob a luz da noção de *Mysterium Tremendum* e da leitura do Salmo 22, colocando em relevo a problemática do *abandono*¹⁵⁵, em leitura atenta e enriquecedora do fazer teopoético sobre Clarice Lispector.

¹⁵⁰ TADA, Elton Vinícius Sadao. A “coragem de ser” Clarice – A centralidade da existência humana como expressão da religião na obra de Clarice Lispector estudada a partir da teologia de Paul Tillich. Tese de doutorado. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2015. Disponível em <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/348/1/Elton.pdf>, acesso em 22/2/2021. Uma versão desse trabalho foi depois publicada como livro: TADA, Elton Vinícius Sadao. *A coragem de Clarice: Experiência e religião*. São Paulo: Loyola, 2017.

¹⁵¹ TADA, A “coragem de ser” Clarice, p. 13.

¹⁵² TADA, A “coragem de ser” Clarice, p. 125.

¹⁵³ MENDONÇA, Fernando de. O desamparo do verbo: Clarice Lispector e Hilda Hilst – *Salmódicas*. Tese de doutorado. UFPE, Recife, 2014. Disponível em <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/13371/1/TESE%20Fernando%20de%20Mendon%20C3%A7a.pdf>, acesso em 22/2/2021.

¹⁵⁴ MENDONÇA, O desamparo do verbo, p. 48.

¹⁵⁵ MENDONÇA, O desamparo do verbo, p. 117-123.

No campo propriamente teológico, Tânia Mayer apresentou no Colóquio Interfaces, da Faje, em 2017, um trabalho intitulado “Corpo, páscoa do amor”, em que faz uma análise de dois contos do livro *A via crucis do corpo* em face do tema da corporeidade na teologia cristã¹⁵⁶. O trabalho toca em questões instigantes para a pesquisa, mas arrisca-se a abordar o texto literário tendo a teologia cristã como chave interpretativa, o que não permite que o texto fale por si mesmo. Tal risco, todavia, é comum a todo o campo da teopoética.

Ailton Magela Augusto publicou em 2011 um pequeno artigo¹⁵⁷ em que propõe uma leitura teopoética da crônica “Mineirinho”. O autor afirma que a referência que Clarice Lispector faz ao que chama de “primeira lei” e que nos diz “não matarás”, já nos permite a aproximação ao campo teológico, pela evidente alusão bíblica, como também farei mais à frente¹⁵⁸. Segue então problematizando a questão da justiça e a distinção, presente na crônica, entre uma justiça prévia, que seria divina, e a justiça humana. A justiça prévia implicaria em um desdobramento do *eu* no *outro*, de modo a permitir a cada um ver-se no outro talvez atingido pela justiça humana e falha. O eu que *quer* ser o outro é o que se permite ser guiado por uma justiça que não protege apenas a alguns. A análise de Augusto, apesar de muito curta, aponta a riqueza teológica desse também curto texto de Clarice Lispector.

Faustino Teixeira tem trabalhado na atualidade com textos de Clarice Lispector em cursos diversos de ampla visibilidade nos meios virtuais, principalmente em reflexões em torno da mística em relação com a literatura. O drama da linguagem, que já vimos aqui ser tema recorrente na crítica à obra clariciana, é também próprio do universo da mística. Poetas e místicos, segundo Teixeira, cientes das limitações da linguagem, sabem que só podem se valer dela para expressar o que experimentam¹⁵⁹, e Clarice Lispector seria um caso exemplar desse esforço¹⁶⁰. O autor cita as obras *Perto do coração selvagem*, *A paixão segundo G.H.* e *A maçã no escuro* como portadoras de situações em que a busca ou a presença mística é vivida pelos personagens¹⁶¹. Todavia, não deixa também de apontar o tema correlato ao do drama da

¹⁵⁶ MAYER, Tânia da Silva. Corpo, páscoa do amor, *Anales Faje*, v. 2, n. 1, Belo Horizonte, 2017, II Colóquio Interfaces: literatura, teologia e corporeidade, p. 102-109. Disponível em <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/anales/article/view/3804>, acesso em 22/2/2021.

¹⁵⁷ AUGUSTO, Ailton Magela de Assis. Até que treze tiros nos acordam: uma leitura teopoética de Mineirinho, de Clarice Lispector, *Mafuá: Revista de literatura em meio digital*, n. 16, Florianópolis, 2011. Disponível em <https://mafua.ufsc.br/2011/ate-que-treze-tiros-nos-acordam-uma-leitura-teopoetica-de-mineirinho-de-clarice-lispector/>, acesso em 22/2/2021.

¹⁵⁸ Ver seção 2.1.2.1.

¹⁵⁹ TEIXEIRA, Faustino. Os caminhos enigmáticos de busca mística em Clarice Lispector (entrevista). In: *IHU online – Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, n. 547, 5/4/2021, p. 6-17. Disponível em [Início \(unisinos.br\)](http://www.unisinos.br), acesso em: 8/3/2022. p. 8.

¹⁶⁰ TEIXEIRA, Os caminhos enigmáticos de busca mística em Clarice Lispector, p. 12.

¹⁶¹ TEIXEIRA, Os caminhos enigmáticos de busca mística em Clarice Lispector, p. 12-13.

linguagem, que é o *silêncio*, tão caro aos místicos e que é vivido, por exemplo, no romance *O lustre*¹⁶². Teixeira tem realizado, portanto, grande movimentação cultural sobre a mística e a literatura, e Clarice Lispector tem sido uma de suas escolhas mais frequentes, o que contribui para a divulgação e a criação intelectual. Entretanto, não há um texto seu de maior alcance sobre essa temática.

Maria Clara Bingemer, assim como Teixeira, importante presença no panorama da pesquisa teológica brasileira contemporânea, tem também desenvolvido trabalhos sobre a obra de Clarice Lispector. Em 2012 publicou o artigo “Iniciação e paixão: a tensão dialética entre Eros e Agape em dois romances de Clarice Lispector”¹⁶³. Nesse texto, a autora propõe que a mística e a literatura configuram campos vizinhos à teologia que podem nos ajudar a reintegrar as noções de eros e ágape¹⁶⁴, historicamente dissociadas na história cristã. Partindo então do pressuposto de que Clarice Lispector é uma “mulher de fé”¹⁶⁵, a autora passa a analisar *A paixão segundo G.H.* e *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*¹⁶⁶. Neste último, eros e ágape estariam juntos no encontro final entre Lóri e Ulisses, ápice da aprendizagem realizada por Lóri e que poderia ser entendida como uma trajetória mística¹⁶⁷. Nessa trajetória, Lóri passa pela experiência do “estado de graça” e, como bem aponta Bingemer, logo depois está pronta para o encontro prometido com Ulisses, que a espera¹⁶⁸. Entretanto, após alcançarem o ponto prometido e pretendido, um novo início parece ter lugar:

Lóri¹⁶⁹ e Ulisses chegam ao porto aonde os levou seu desejo infinito. Mas esse porto na verdade é uma porta. A porta aberta que o anjo do Apocalipse anuncia desvelar o segredo do que ainda está para acontecer, no texto que Clarice coloca em epígrafe deste livro. Ele buscava a santidade. “A verdade, Lóri, é que no fundo andei toda a minha vida em busca da embriaguez da santidade. Nunca havia pensado que o que eu iria atingir era a santidade do corpo.” Eros transfigurado se encontra com agape neste filósofo que tivera outras mulheres, mas esperara por essa desde sempre. Ela buscava a própria identidade, que agora se revela como identidade apaixonada. É esta sua única possibilidade de ser. “...só agora eu me chamo “Eu”. E digo: eu está apaixonada pelo teu eu. Então nós é. Ulisses, nós é original.”¹⁷⁰

¹⁶² TEIXEIRA, Os caminhos enigmáticos de busca mística em Clarice Lispector, p. 14-15.

¹⁶³ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Iniciação e paixão: a tensão dialética entre Eros e Agape em dois romances de Clarice Lispector, *Teoliterária*, v. 2, n. 4, 2012, p. 144-178. Disponível em <https://ken.pucsp.br/teoliteraria/article/view/22907>, acesso em 19/2/2021.

¹⁶⁴ BINGEMER, Iniciação e paixão, p. 150.

¹⁶⁵ Afirmação bastante problemática, pois pretende dizer sobre a própria escritora, que não exercia nenhuma prática religiosa em sua vida e nunca fez declarações nesse sentido. Que a obra clariciana nos permita dizer algo sobre a fé é um fato, mas isso não nos permite inferir nada sobre a fé da própria Clarice Lispector.

¹⁶⁶ BINGEMER, Iniciação e paixão, p. 150.

¹⁶⁷ BINGEMER, Iniciação e paixão, p. 151-158.

¹⁶⁸ BINGEMER, Iniciação e paixão, p. 161.

¹⁶⁹ O nome Lóri está equivocadamente grafado como Lori. Todavia, opto nesta tese por não corrigir e nem apontar com *sic* os possíveis erros ortográficos ou gramaticais dos textos citados.

¹⁷⁰ BINGEMER, Iniciação e paixão, p. 162. Os trechos entre aspas são citações literais de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*.

Na análise de Bingemer, portanto, Lóri e Ulisses, ao se encontrarem depois da longa aprendizagem, estão transfigurados e uma nova vida, santificada, tem lugar. Ao final da análise do itinerário de Lóri, a autora cita São João da Cruz, aproximando a experiência descrita por Clarice Lispector com a ideia de encontro com o Amado¹⁷¹. Em sua análise, a autora vê com acuidade a trajetória de aprendizagem de Lóri, mas parece a interpretar sem nenhum questionamento sobre a pertinência de ver, no Deus evocado por ela, o Deus cristão. Tal questão é exatamente o que trato de responder no longo percurso desta tese.

Em seguida, a autora passa a analisar *A paixão segundo G.H.*, a partir de uma apresentação do enredo do romance feita pelo comentador José Castello¹⁷². A autora vê na experiência de G.H., como também outros tantos críticos, uma trajetória mística em que terá “a epifânica revelação de um absoluto no mais baixo dos relativos”¹⁷³. Mais à frente, propõe mesmo que possamos entender tal experiência como “crística”¹⁷⁴. E então, retomando o fio do texto, Bingemer se pergunta sobre se há presença de eros no movimento de G.H.¹⁷⁵, ao que responde que sim, na medida em que tal movimento pode ser entendido como um novo nascimento, uma nova entrada no mundo¹⁷⁶. Entrava no mundo pelo ato de tocar o que é imundo, como Cristo já o fez, e nisso começava a sentir alegria e o amor¹⁷⁷. E, nesse trajeto, “todo um vocabulário de comunhão” passa a fazer parte da narrativa de G.H.¹⁷⁸, assim como a enunciação direta da palavra Deus, que vem a ela e ela com Ele comunga e nele aprende um amor novo¹⁷⁹. Nesse ponto, a autora introduz uma pergunta instigante, a qual endosso: “E – nos perguntamos – não estaria aí um novo elemento crístico que pede para ser mais ricamente

¹⁷¹ BINGEMER, *Iniciação e paixão*, p. 162.

¹⁷² BINGEMER, *Iniciação e paixão*, p. 163-164. Essa apresentação é muito rápida e contém imprecisões: “Considerado por muitos o grande livro de Clarice Lispector, *A paixão segundo G.H.* tem um enredo banal. Depois de despedir a empregada, uma mulher vai fazer uma faxina no quarto de serviço. Mal começa a limpeza, depara com uma barata. Tomada pelo nojo, ela esmaga o inseto contra a porta de um armário. Depois, numa espécie bárbara de ascese, decide provar da barata morta. Ao esmagar a barata, e depois degustar seu interior branco, operou-se em G.H. uma revelação. O inseto a apanhou em meio a sua rotina ‘civilizada’, entre os filhos, afazeres domésticos e contas a pagar, e a lançou para fora do humano, deixando-a na borda do coração selvagem da vida. (...) Mesmo sem ser um livro de inspiração religiosa, G.H. tem, ainda, um aspecto epifânico. Ao degustar a pasta branca que escorre da barata morta, a protagonista comunga com o real e ali o divino - a força impessoal que nos move - se manifesta. E só depois desse ato, que desarruma toda a visão civilizada, G.H. pode enfim se reconstruir”. Nada em *A paixão segundo G.H.* nos permite inferir que a personagem G.H. tenha filhos, ao contrário, parece ser uma mulher solteira e independente; a possível “revelação”, se acontece, se dá ao longo de toda a experiência, e não apenas depois de G.H. tocar com a boca a massa da barata; por outro lado, é controverso falar em “reconstrução” de G.H. a partir de sua narrativa sobre o que viveu – se há reconstrução, é num tempo após o descrito pela narrativa.

¹⁷³ BINGEMER, *Iniciação e paixão*, p. 166.

¹⁷⁴ BINGEMER, *Iniciação e paixão*, p. 167.

¹⁷⁵ BINGEMER, *Iniciação e paixão*, p. 167-168.

¹⁷⁶ BINGEMER, *Iniciação e paixão*, p. 169.

¹⁷⁷ BINGEMER, *Iniciação e paixão*, p. 170.

¹⁷⁸ BINGEMER, *Iniciação e paixão*, p. 171.

¹⁷⁹ BINGEMER, *Iniciação e paixão*, p. 172-173.

explorado pela teologia?”¹⁸⁰. Ao mesmo tempo, logo à frente, a autora vê também o Deus dos judeus, o Deus que *é o que é*, quando G.H. se refere ao Deus como *o que existe*. E, por fim, o ponto de chegada da experiência narrada pela personagem é entendido como um ato de comunhão e de encontro do amor que é ágape¹⁸¹, perfeitamente passível de ser compreendido por uma leitura cristã.

A interpretação de Bingemer toca em questões centrais que são despertadas pelos romances em questão no âmbito teológico, mas passa ao largo de possíveis problemas – como a proximidade a uma visão panteísta que podemos ler nas duas obras – e se arrisca a descuidar de nuances da narrativa clariciana por já trazer à leitura um referencial cristão muito estruturado.

Alessandra Viegas, evocando a imagem do porto e da porta que vimos acima no artigo de Bingemer, publicou em 2015 o artigo “De novo ‘o porto é a porta’: Breve *per-curso* literário do encontro entre a teologia e a antropologia presentes na prosa de Adélia Prado e de Clarice Lispector”¹⁸². O texto se inicia por breve discussão sobre o campo em que se situa e se localiza entre os estudos que visam a relação entre teologia e literatura através da antropologia¹⁸³. Toca no tema da constituição do sujeito por meio da alteridade, reconhecendo-o nas obras de Clarice Lispector e de Adélia Prado, e cita os teóricos Augé, Gesché, Levinas e Ricoeur como possíveis aportes para essa noção¹⁸⁴. Em um bom momento do texto, a autora cita o Evangelho de São João como interlocutor para a ideia de santidade que aparece nas experiências das personagens claricianas G.H. e Lóri, uma santidade que embriaga, que se manifesta no corpo e que seria uma “síntese cristã”¹⁸⁵. Cita também a relação da experiência de G.H. com o tema dos *impuros* na Bíblia; ponto de grande relevância teológica, mas que o texto não desenvolve¹⁸⁶. A autora toca em várias questões, mas, tratando-se de um texto curto, perde muito em profundidade ao escolher apontar em muitas direções, principalmente na escolha de duas escritoras e duas personagens de Clarice Lispector colocadas em paralelo; as semelhanças apontadas escondem vasta gama de distinções não apontadas. Além disso, coloca a literatura em situação frágil ao

¹⁸⁰ BINGEMER, Iniciação e paixão, p. 173.

¹⁸¹ BINGEMER, Iniciação e paixão, p. 176.

¹⁸² VIEGAS, Alessandra Serra. De novo “o porto é a porta”: Breve *per-curso* literário do encontro entre a teologia e a antropologia presentes na prosa de Adélia Prado e de Clarice Lispector. In: *Observatório da religião*, v. 2, n. 2, jul./dez. 2015, p. 90-108. Disponível em <https://periodicos.uepa.br/index.php/Religiao/article/view/830>, acesso em 9/2/2021.

¹⁸³ VIEGAS, De novo “o porto é a porta”, p. 93.

¹⁸⁴ VIEGAS, De novo “o porto é a porta”, p. 96.

¹⁸⁵ VIEGAS, De novo “o porto é a porta”, p. 99-100.

¹⁸⁶ VIEGAS, De novo “o porto é a porta”, p. 100.

dizer que Clarice Lispector “entendeu e aplicou” as ideias dos teóricos citados em relação ao tema da alteridade¹⁸⁷.

Tânia Jordão, em sua dissertação de mestrado¹⁸⁸ e também no artigo “Matriz poética bíblica: um percurso de leitura de *A paixão segundo G.H.*”, publicado em 2013¹⁸⁹, trata da transtextualidade bíblica presente em *A paixão segundo G.H.* A análise da autora trata dos conteúdos bíblicos presentes no romance clariciano e também de traços do próprio estilo da escritora, que se utiliza de recursos também comuns nos escritos bíblicos, tais como a repetição e a oposição presente em expressões que reúnem contraditórios. A autora propõe que a narrativa de Clarice Lispector, ao recorrer à evocação da Bíblia, seja em conteúdo ou estilo, não pode ser entendida apenas como paródia, mas como uma trajetória necessária para a radical experiência vivida pela personagem G.H.¹⁹⁰. É, pois, a radicalidade pretendida pela escritura clariciano que parece pedir a presença das escrituras sagradas, talvez a expressão máxima da tentativa humana de dizer dos limites do que não podemos conhecer.

A presença de referências bíblicas na obra clariciano, portanto, é fato notado por muitos estudiosos. Na próxima seção, a última deste esforço por mostrar o *estado da questão* concernente a esta tese, me aproximo mais dessa problemática, para então passarmos à orientação metodológica.

1.1.2.6 A presença bíblica

Muito já se perguntou sobre quais seriam as influências de Clarice Lispector, numa insistente tentativa de realizar a chamada *crítica de influências*. A própria escritora, porém, sempre tentou se furtar a colaborar com essa procura, como bem aponta João Camillo Penna em seu instigante artigo “O nu de Clarice Lispector”¹⁹¹, ao qual voltaremos mais à frente.

Entretanto, a despeito do que a própria Clarice Lispector nos diz, muitos pesquisadores se dedicaram a buscar, em seus textos, as marcas de suas possíveis leituras. A esse propósito, é digno de nota o trabalho de Ricardo Iannace, que resultou no livro *A leitora Clarice Lispector*¹⁹²

¹⁸⁷ VIEGAS, De novo “o porto é a porta”, p. 96-97.

¹⁸⁸ JORDÃO, Tânia Dias. *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector: transtextualidade bíblica. Dissertação de mestrado. UFMG, Belo Horizonte, 2007. 122p. Disponível em https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ECAP-6Z5E8N/1/pdf_tania_dias.pdf, acesso em 22/2/2021.

¹⁸⁹ JORDÃO, Tânia. Matriz poética bíblica: um percurso de leitura de *A paixão segundo G.H.*, *Arquivo Maaravi: Revista digital de estudos judaicos da UFMG*, v. 7, n. 12, Belo Horizonte, 2013, p. 154-169. Disponível em <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/14169>, acesso em 22/2/2021.

¹⁹⁰ JORDÃO, Matriz poética bíblica, p. 14 (numeração do pdf baixado, que não contém a numeração da revista).

¹⁹¹ PENNA, João Camillo. O nu de Clarice Lispector, *Alea: Estudos neolatinos*, v. 12, n. 1, Rio de Janeiro, jun./2010, p. 68-96. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2010000100006, acesso em 18/2/2021, p. 78.

¹⁹² IANNACE, Ricardo. *A leitora Clarice Lispector*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. 219p.

e que oferece um amplo panorama das citações e/ou alusões a outros autores na escrita clariciana. Além das (poucas) indicações de leituras que a escritora oferece, Iannace busca, mais do que as influências, a *intertextualidade* presente na obra clariciana e que mostra um pouco daquilo que foi, para a escritora, a sua fonte de leitura¹⁹³.

Sobre a Bíblia, logo à entrada do livro, o autor nos diz que “é constantemente referida”, seja pelo Primeiro ou pelo Novo Testamento¹⁹⁴. Mas a referência religiosa não se reduz à Bíblia. Encontra-se também, entre as citações das artes visuais, a referência a um quadro de Savelli que retrata Maria logo depois de ter a sua gravidez anunciada¹⁹⁵. Há também referência à oração Ave Maria e ao livro *Imitação de Cristo*, citado em três ocasiões¹⁹⁶. Ao final do livro, o autor anexa o conjunto de trechos de Clarice Lispector que contêm as citações, alusões ou referências. No índice onomástico final, chama a atenção o número de vezes em que os textos bíblicos são citados: em uma lista de mais de 130 nomes, entre autores, jornais, nomes de publicações, apenas eles têm mais de duas ocorrências. Vejamos, juntamente com outras citações de caráter religioso, as ocorrências no índice onomástico¹⁹⁷: a palavra *Bíblia* aparece 6 vezes; a oração Ave Maria é citada 4 vezes; o Apocalipse, 4 vezes; Deuteronômio, 1 vez; Eclesiástico, 1 vez; Evangelho de João, 1 vez; Evangelho de Lucas, 1 vez; Evangelho de Marcos, 1 vez; Evangelho de Mateus, 9 vezes; Êxodo, 6 vezes; Gênesis, 4 vezes; Levítico, 1 vez; a expressão *Novo Testamento*, 1 vez; Salmos, 3 vezes; Missal, 3 vezes; Santa Catarina de Gênova, 1 vez; Santa Tereza d'Ávila, 1 vez; os *Vedas*, 1 vez.

Tais referências dizem respeito a citações diretas, algumas vezes literais, mas o conjunto cresce se somarmos a ele as alusões. Como exemplo, registro aqui trecho de *A maçã no escuro* que será muito importante para o fio argumentativo desta tese e que não se encontra no levantamento de Iannace, em que a narradora se refere ao nascimento de “um menino”¹⁹⁸, o que penso ser clara alusão ao nascimento de Jesus, como veremos à frente. Por outro lado, muito se acrescentaria à nossa lista se contássemos as ocorrências da palavra *Cristo*.

Por fim, tendo aclarado a inequívoca presença de um substrato bíblico na obra clariciana, trato do texto “O nu de Clarice Lispector”, de João Camillo Penna, já citado acima.

¹⁹³ IANNACE, *A leitora Clarice Lispector*, p. 34-35.

¹⁹⁴ IANNACE, *A leitora Clarice Lispector*, p. 22.

¹⁹⁵ IANNACE, *A leitora Clarice Lispector*, p. 21. Encontrei uma única imagem dessa pintura em publicação de 7/2/2017 da página “A beleza da arte sacra”, no facebook: SAVELLI, Angelo. *Anunciação* (pintura). In: “A beleza da arte sacra (facebook)”. Disponível em: <https://www.facebook.com/artesacracatolica/photos/%C3%A2ngelo-savelli-anuncia%C3%A7%C3%A3o/1434556386557361/>, acesso em 13/9/2019. Essa imagem está reproduzida na abertura desta tese. Ver também seção 4.1.5 à frente.

¹⁹⁶ IANNACE, *A leitora Clarice Lispector*, p. 22.

¹⁹⁷ IANNACE, *A leitora Clarice Lispector*, p. 213-215.

¹⁹⁸ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 94-95. Ver seção 4.1.5.

O autor inicia retomando a noção de *epifania* que, como vimos, tem sido amplamente utilizada pela crítica ao se referir à obra de Clarice Lispector, desde Benedito Nunes. João Camillo Penna problematiza tal constância e se pergunta sobre se agora, tantas décadas depois das primeiras críticas, o conceito ainda é esclarecedor ou se, ao contrário, não acaba servindo como um distanciador da própria leitura. Segue então na busca de compreender o solo teológico subjacente à noção de epifania em Clarice Lispector¹⁹⁹.

Para tanto, o autor trata de compreender o motivo filosófico que entende ser o “centro” da obra clariciana, a procura pela “coisa”, como que o “segredo” que se esconde em meio à realidade²⁰⁰. Essa procura se faz em um solo conceitual em que reside a noção de que “tudo é um”, como aparece já em *Perto do coração selvagem*, primeira obra publicada por Clarice Lispector e que guarda em si ressonâncias do filósofo Spinoza²⁰¹. Pois bem, é também com Spinoza que a noção do “tudo é um” pode se desdobrar na ideia de que Deus é o mundo²⁰².

Essa ideia, que parece implicar uma visão panteísta de Deus²⁰³, pode também ser entendida de outro modo. A totalidade contida no *um* pode ser alcançada pela experiência humana. Nesse contexto, Penna passa a considerar a presença de um motivo *messiânico* na obra clariciana, inclusive sob o aspecto de uma *crisologia*, evocando para tanto a presença dos motivos bíblicos e propondo que pensemos a relação dessas ideias com o conceito de epifania²⁰⁴. Cita então a famosa passagem do “estado de graça” vivido pela personagem Lóri, de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*²⁰⁵. Tal experiência é descrita em detalhes, e seu desenlace tem implicações éticas – a pessoa, depois de passar pela graça, compromete-se mais com o seu mundo²⁰⁶. Essa espécie de expansão da consciência, assim como o *descortinar* que é vivido por Martim em *A maçã no escuro*, são momentos que poderiam ser entendidos sob a chave da *epifania*, mas parecem se mostrar mais frutíferos quando entendidos em sua relação direta com as temáticas teológicas que evocam. Nessa recolocação do problema, o autor parece sugerir que *epifania* seria um conceito filosófico que tentaria dar conta de uma problemática que é, na realidade, teológica.

¹⁹⁹ PENNA, O nu de Clarice Lispector, p. 68.

²⁰⁰ PENNA, O nu de Clarice Lispector, p. 76.

²⁰¹ PENNA, O nu de Clarice Lispector, p. 75-77. Já vimos acima a consideração da presença de Spinoza na compreensão de mundo de Clarice Lispector.

²⁰² PENNA, O nu de Clarice Lispector, p. 77.

²⁰³ Problema que terá que ser enfrentado nesta tese; ver seção 3.2.4 à frente.

²⁰⁴ PENNA, O nu de Clarice Lispector, p. 80.

²⁰⁵ PENNA, O nu de Clarice Lispector, p. 81-82. Esse trecho também publicado como crônica no *Jornal do Brasil* (compilado em *A descoberta do mundo*) e repetido em *Água viva*.

²⁰⁶ PENNA, O nu de Clarice Lispector, p. 82-83.

Assim, Penna considera que, a partir de *A maçã no escuro*, a obra clariciana trata de “reescrever a Bíblia”, repetindo textos bíblicos em linguagem *nua* e, ao mesmo tempo, elidindo essa reescrita, ocultando-a²⁰⁷. Aqui podemos inserir a proposta de que a teologia pode então ir ao texto clariciano à procura dessa reescrita bíblica não alardeada pelo próprio texto.

O *nu* de Clarice Lispector seria, segundo Penna, a exposição do fracasso do símbolo, a redução do mundo àquilo que ele é, sem acréscimos, em um movimento em que a transcendência parece desaparecer no seio da matéria ou mostrar-se de *outro* modo²⁰⁸. Vejamos um trecho:

Clarice faz uma leitura desmitologizante da encarnação crística, que percorre os passos da figuração mítica da paixão, para chegar a um sentido depurado, não excepcional, não subjetivo dela, como desconstrução do cerne de sua figura. Salvar o mundo, já que disso se trata, ou “cuidar” dele, conforme a anedota que se conta de Clarice em vida, consiste no projeto mítico-heróico de subjetivação do mundo: é o que descobrem conformados e surpreendentemente alegres os protagonistas dessa saga, em suas versões mais completas. Pois o fracasso desse programa quem sabe seja a maneira possível de realizar o projeto a que se propunha inicialmente. A encarnação não é nada, nada ocorre nela, e disso se trata. Mas ao aceitar-lhe o nada quem sabe nos salvemos.

Ora, este não-acontecimento resume rigorosamente o acontecimento messiânico, como o descreve, por exemplo, o apóstolo Paulo na Primeira Epístola aos Coríntios (capítulo 7, versículo 17-22).²⁰⁹

De acordo então com essa leitura de Penna, o próprio cristianismo, aqui na figura de Paulo, contém a noção expressa pela obra clariciana, que, assim, não faria paródia dos evangelhos, mas uma sua versão. Nessa versão, a ênfase estaria na experiência de “espiritualização da matéria” tal como a faz G.H.²¹⁰. Essa é a aposta que também faço nesta tese.

Ao final, o autor aponta o que teria sido a *hybris* da obra clariciana, que a leva inevitavelmente a uma experiência de fracasso que parece implicar o apagamento da literatura e da religião; fracasso que é, precisamente, aquele da *encarnação* e que a escritora atualiza ao tentar realizá-la²¹¹. Ao tentar reescrever o evento incomensurável que diz respeito à unidade do espírito com a matéria, a autora atinge as raias da impossibilidade e por isso, encena o fracasso que é aquele da própria linguagem. E que nos põe a pensar.

²⁰⁷ PENNA, O nu de Clarice Lispector, p. 86-87.

²⁰⁸ PENNA, O nu de Clarice Lispector, p. 87-89.

²⁰⁹ PENNA, O nu de Clarice Lispector, p. 89-90.

²¹⁰ PENNA, O nu de Clarice Lispector, p. 91-92.

²¹¹ PENNA, O nu de Clarice Lispector, p. 92-93.

1.2 Orientação metodológica

Passo agora a explicitar *o que* será feito nesta tese e *como* planejo realizar o trabalho pretendido, ou seja, a sua orientação metodológica.

1.2.1 Fazer teopoética

Retomo aqui a discussão sobre a *teopoética*, agora para refletir sobre o seu *fazer*. Se o campo da teopoética, como já dissemos, abriga estudos que fazem algum tipo de “leitura religiosa” de textos literários, resta agora refletir e delimitar *como* construirei esta tese que se pretende um exercício teopoético. Trata-se, portanto, da delimitação *metodológica* do trabalho que se define como *teopoético*. Antes de tratar diretamente do que será aqui o meu modo de fazer, retomo algo da discussão sobre o tema em solo brasileiro.

Essa discussão tem início com o trabalho pioneiro de Karl-Josef Kuschel, frequentemente referido por muitos estudiosos depois dele. Em seu *Os escritores e as escrituras*²¹², o autor, depois de fazer um percurso que se inicia pela discussão sobre as relações entre a teologia e a literatura e que passa por análises das obras dos escritores Franz Kafka, Rainer Maria Rilke, Hermann Hesse e Thomas Mann, esboça, no último capítulo, um projeto para o caminho da teopoética²¹³. Logo ao início do capítulo, Kuschel retoma a frase do teólogo e escritor Kurt Marti que figurava como epígrafe do livro e que aqui copio: “Talvez Deus mantenha alguns poetas à sua disposição (vejam que digo poetas!), para que o falar sobre Ele preserve a sagrada irredutibilidade que sacerdotes e teólogos deixaram escapar de suas mãos”²¹⁴. A “irredutibilidade” do discurso sobre Deus é o que aí se coloca como questão. Haveria um resto de conhecimento nunca abarcável pela racionalidade científica, nem mesmo pela teológica, que teria lugar reservado nos escritos poéticos. Por outro lado, a frase aponta para os riscos sempre presentes de que tal racionalidade pretenda ter esgotado tal irredutível. Portanto, faz-se necessária também a crítica ao saber teológico. Esses dois aspectos, que corroboro, podem ser compreendidos como a inspiração primeira para uma teopoética²¹⁵. Assim, a literatura teria efetividade em tratar da questão de Deus sem cair nos trilhos endurecidos das religiões. Nas palavras de Kuschel: “O falar sobre Deus tem nos escritores a função de um autoesclarecimento realista do ser humano acerca de suas possibilidades e esperanças e acerca dos enganos a que ele mesmo se submete”²¹⁶.

²¹² KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras*. São Paulo: Loyola, 1999.

²¹³ KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 209-230.

²¹⁴ KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 209.

²¹⁵ KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 209-210.

²¹⁶ KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 217.

Nesse ponto, então, Kuschel se coloca a questão de como fazer uma abordagem da literatura a partir da teologia cristã, entendendo-a como saber sempre vinculado ao testemunho do Novo Testamento²¹⁷. Entre a dupla possibilidade de olhar para o discurso poético sobre Deus de modo confrontativo ou correlativo, ou seja, tratando de desqualificar teologicamente tais discursos, pois não seriam portadores da *verdade* da revelação, ou de buscar neles a literalidade dessa *verdade*, a teologia, em ambas as alternativas, se utiliza da literatura para seus próprios fins, seja recusando-a ou instrumentalizando-a²¹⁸. Como alternativa a essas possibilidades, Kuschel propõe, então, o método da “analogia estrutural” como mais fértil, na medida em que oferece a possibilidade do encontro de correspondências e de diferenças, em um diálogo, portanto, aberto à diferença e à possibilidade da discordância²¹⁹. A partir dessa ideia, o autor almeja “a conquista de uma teopoética, uma estilística do discurso adequado para falar de Deus nos dias de hoje”²²⁰, com o objetivo de “*aclarar o mistério da existência humana*” (grifo do autor)²²¹. É, pois, no apontar de Kuschel para a necessidade de criação de um caminho para a teopoética que reside sua força e presença constante, ainda hoje, nos escritos dos que se põem nessa trilha.

José Carlos Barcellos publicou, em 2000, o artigo “Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo”²²², em que faz uma retomada da discussão metodológica, enfatizando os trabalhos de Kuschel. Não se trata de refazer toda a discussão, pois não tenho como objetivo ampliar a problemática metodológica, mas tão somente dar dela uma notícia para estabelecer as escolhas aqui realizadas. De todo modo, chama a atenção a referência que Barcellos faz a um editorial da revista *Concilium*, de 1976 – o que mostra que já vem de longa data essa problemática no seio da teologia –, assinado por Jean-Pierre Jossua e Johann Baptist Metz, em que os autores advertem para o risco de que trabalhos teológicos sobre obras literárias apenas repitam o que a teologia, por si só, já diz e apontam para a necessidade de que trabalhos desse tipo retirem da literatura o que só ela pode dizer à teologia²²³. Esse é um desejo que acompanha a escrita desta tese: que ela seja capaz de dizer ao leitor o que a literatura de Clarice Lispector tem a dizer à teologia e que essa literatura não seja de forma alguma instrumentalizada pelo saber teológico.

²¹⁷ KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 218.

²¹⁸ KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 218-221.

²¹⁹ KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 222-223.

²²⁰ KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 223.

²²¹ KUSCHEL, *Os escritores e as escrituras*, p. 228.

²²² BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. *Numen*, v. 3, n. 2, 2000, p. 9-30. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21716>, acesso em 25/2/2021.

²²³ BARCELLOS, Literatura e teologia, p. 14.

Toda a discussão em torno das questões metodológicas dos trabalhos de fronteira entre a teologia e a literatura parece ser acompanhada da necessidade de afirmação de seu caráter científico ou acadêmico. Nesse sentido é digno de nota o imenso esforço de Alex Villas Boas em seu *Teologia em diálogo com a literatura – Origem e tarefa poética da teologia*, aqui já citado. Nessa obra de grande fôlego, o autor busca estabelecer um caminho metodológico para tais estudos, partindo da noção de “sentido da vida e como o sentido de Deus se relaciona com ela”²²⁴. A literatura aí aparece como lugar da presença do sentido, quiçá de um “excesso de sentido” que transborda também na teologia. Em meu próprio percurso, o encontro com o livro de Villas Boas foi um feliz momento de descoberta do campo da teopoética e, ao mesmo tempo, de desconfiança em relação à possibilidade de estabelecer um percurso claramente definido, ou seja, um mapa metodológico que pudesse servir de guia a um novo pesquisador.

Essa desconfiança baseia-se, talvez, na convicção de que uma abordagem daquilo que não se limita à racionalidade estrita não pode também se limitar a esta. Sem pretender fazer nenhuma apologia irracionalista, apenas assumo que o presente trabalho se fará com certa dose de incerteza que se deve às suas próprias fontes: a questão de Deus e a literatura de Clarice Lispector – duas dimensões inerentemente irreduzíveis a qualquer dureza racionalista. E que, por outro lado, se encontram de modo a podermos pensar na obra clariciana como *um lugar natal de Deus*, tal como Gesché entende esse lugar, como vimos acima²²⁵.

Passo, portanto, a delimitar o meu modo de *fazer teopoética*, o modo como me conduzirei no *traçado* que se segue, assumindo-o aberto à entrada inevitável da incerteza e da imaginação que cria para além da razão. E é precisamente essa tomada de posição que me aproximou da obra de Paul Beauchamp, exegeta ciente da necessidade de um mínimo de liberdade para pôr em curso qualquer interpretação, como o vemos afirmar ao interpretar a imagem do *sopro* em Gn 1,2²²⁶. Trata-se de obra de imensa complexidade – e que não tenho a pretensão de dominar –, porque toda realizada diante dos textos bíblicos. Ali, onde a racionalidade humana parece se defrontar com seu próprio abismo, Beauchamp cria sua obra que, mais do que exegese, é esforço de compreensão do humano, do divino, do mundo, à luz das *escrituras*. Gostaria de dizer que é isso também a obra de Clarice Lispector.

Neste ponto, já esclareço um ponto de escolha metodológica. Tudo o que foi dito até aqui sobre a presença bíblica na obra clariciana quase me levou a optar por fazer um estudo

²²⁴ VILLAS BOAS, *Teologia em diálogo com a literatura*, p. 13.

²²⁵ Seção 1.1.1, no comentário aos textos de Luciano Santos.

²²⁶ BEAUCHAMP, Paul. *Création et séparation: étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Bibliothèque de Sciences Religieuses. Paris: Aubier Montagne; Éditions du Cerf; Delachaux et Niestlé; Desclée de Brouwer, 1969. p. 119.

bíblico. Entretanto, quanto mais conheci do imenso universo dos estudos bíblicos, mais me vi incapaz de realizá-los e, ao mesmo tempo, mais compreendi que tal esforço não seria frutífero. Melhor seria trazer a Bíblia a esta tese pelas mãos de outros. A Bíblia, portanto, será aqui apresentada pela própria Clarice Lispector e por Paul Beauchamp, na maior parte das vezes, e, pontualmente, por Raimon Panikkar, Adolphe Gesché e Ivone Gebara. Dialogarei com os textos bíblicos indiretamente, mas isso não os retira do lugar de fonte primeira de todo este trabalho, na medida em que parto da hipótese de que a literatura clariciana repousa sobre eles, tanto quanto as obras dos teólogos. O de que se trata aqui é, em última instância, a compreensão do ser humano diante de Deus e do mundo, sob a vertigem da literatura bíblica, lá, “onde todos os homens se assemelham como carne que fala”²²⁷. Vertigem que me toma também e me descentra. Esta escrita se fará, assim, na companhia constante de certo mal-estar, talvez como a dor de dentes que acompanha Rodrigo S. M., narrador/personagem de *A hora da estrela*²²⁸. Mal-estar que é, em um certo sentido, o *meu modo de fazer*.

Este modo de *fazer* se baseia em um certo modo de *ler*. Em relação à problemática específica da teopoética, tendo feito o aparte acima, posso dizer que meu esforço é o de deixar falar o texto literário, tal como fazia Kuschel, segundo aponta Paulo Soethe²²⁹. Deixar falar o texto é buscar lê-lo em sua originalidade, respeitando suas próprias bordas. Original aqui não é necessariamente o que porta novidade – ainda que isso também seja verdade – mas antes o que é novo pelo simples fato de sua existência. A obra clariciana será então abordada, em um primeiro momento, como que em um esforço fenomenológico de apreensão daquilo que ela diz por si mesma.

Nesse sentido, a obra de Clarice Lispector será chamada a falar. Meu texto será como que a abertura de uma *boca* por onde o texto clariciano se põe a falar sobre a temática aqui buscada. Entretanto, essa *boca* será já delimitada pelo enquadramento teológico que, inevitavelmente, marcará a escolha do trajeto a seguir dentro da obra, a escolha dos trechos trazidos à reflexão, a escolha das obras. Esse enquadramento se faz, de saída, a partir da teologia e funciona como um instrumental metodológico a guiar o traçado. Obviamente, uma outra leitura já havia precedido a escolha do enquadramento – ou moldura – e guiou essa escolha. Podemos então sintetizar assim: a leitura de toda a obra clariciana me conduziu à percepção de conteúdos teológicos e bíblicos nela existentes e da possibilidade de um fio condutor para as

²²⁷ BEAUCHAMP, Paul. *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*. Paris: Seuil, 1990. p. 22. Tradução minha de: “où tous les hommes se ressemblent, comme chair parlant”.

²²⁸ LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. (1977) Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 11; 24.

²²⁹ SOETHE, Introdução, em DE MORI, *Aragem do sagrado*, p. 20.

ideias; no passo seguinte, uma segunda leitura foi feita já com perguntas em mente e um critério para a seleção dos textos, dado pela moldura utilizada; depois, teve lugar a escrita que pretende responder às perguntas-guia, dentro da moldura escolhida para a organização dessas respostas.

Pois bem, temos então uma *orientação geral* e uma *moldura*. A orientação diz respeito ao *fio*: da ira à esperança, da revolta diante do mundo à esperança na construção de um *outro* mundo; em meio ao caminho, a presença de Deus, a palavra que chama, a lei que convoca, o caminho apontado. E então a *moldura*: a presença pressentida de Deus aparece em modos diferentes que, com o apoio da teologia – que é o campo acadêmico em que agora escrevo –, agruparei sob o nome das figuras da *criação*, da *revelação* e da *redenção*, que têm o seu equivalente bíblico textual agrupado sob a égide da *lei*, da *profecia* e da *sabedoria*. Na próxima seção, farei o necessário aprofundamento teórico dessa escolha, com base no próprio Paul Beauchamp. Por ora, trato apenas de estabelecer o conjunto do traçado.

A obra de Clarice Lispector será então apresentada com essa orientação e dentro dessa moldura, e nisso temos o primeiro passo do trabalho. O segundo passo do trabalho é a entrada da teologia bíblica de Paul Beauchamp, que aparecerá ecoando temas ou problemas já apresentados pela obra clariciana e que agora serão redimensionados pela interpretação bíblico-teológica, em um movimento hermenêutico que poderá parecer repetitivo. A repetição será necessária para que o texto literário não seja, logo de saída, como que invadido pela estrutura teológica. O texto de Beauchamp trará de volta ao meu próprio texto questões já apresentadas antes. Mas elas aparecerão em um novo movimento gerado pelo olhar do exegeta; olhar que se dirige, outra vez, aos textos bíblicos, como parece que já os de Clarice Lispector tinham feito.

Nesse caminho em que o diálogo entre a literatura clariciana e a tradição judaico-cristã vai se construindo, alguns problemas surgirão à tona da escrita, entre os quais destacarei três deles: um possível panteísmo, uma espécie de imanentismo e a possibilidade de perda de horizonte espiritual na vida humana. Para aprofundar e buscar quem sabe uma solução para as questões levantadas pela obra de Clarice Lispector e que não são resolvidas pelo encontro com o exegeta, três teólogos – Raimon Panikkar, Adolphe Gesché e Ivone Gebara – serão chamados ao diálogo. No escopo da temática da *criação*, Panikkar nos ajuda a pensar as implicações cósmicas de certas noções claricianas que parecem beirar o panteísmo. Naquele da *revelação*, Gesché fala belamente das implicações da presença e importância do *corpo* na revelação cristã, e com essa ideia podemos tocar no problema do imanentismo. E, por fim, em relação à *redenção*, Ivone Gebara nos ajudará a arrematar o conjunto da reflexão ao perceber as possibilidades redentoras contidas na experiência vivida do ser humano sobre a terra, o que toca na questão do horizonte espiritual na experiência vivida, com suas implicações éticas e

políticas. Obviamente, muitos outros autores poderiam ser chamados a essa última tarefa, especialmente em todo o horizonte da teologia da libertação, mas a escolha de Gebara explicita meu compromisso com uma teologia que seja, além de poética, também brasileira e feminista.

Esse será o terceiro passo do trabalho e se insere em terreno eminentemente teológico. Essas questões, é preciso esclarecer, não são problemas para a escritura de Clarice Lispector; elas se fazem problema para *esta tese*, na medida em que, se chegarmos à conclusão de que a imagem de Deus que surge na obra clariciana é panteísta ou que a sua visão de mundo é imanentista ou mesmo destituída de sentido espiritual, eu teria que encerrar com o fracasso da tentativa de fazê-la dialogar com a tradição judaico-cristã. Na ponta final do fio ou no fim do traçado, tratarei, portanto, de responder a esta que é a pergunta que acompanha todo o percurso: o Deus que surge na obra clariciana pode legitimamente ser lido como o Deus judaico-cristão?

1.2.2 Moldura e densidade teológicas

Pois bem, retomemos aqui algumas ideias já esboçadas sobre as escolhas metodológicas desta tese. Início por uma reafirmação da escolha de Paul Beauchamp como principal interlocutor teológico para a obra de Clarice Lispector; sigo explicitando a função das figuras teológicas da *criação, revelação e redenção* na escrita; concluo com uma reflexão sobre a leitura bíblica de Beauchamp, que lança luzes sobre a leitura literária.

Em um primeiro momento, busquei a obra de Paul Beauchamp como recurso para pensar a leitura bíblica. Entretanto, a riqueza teológica que encontrei nos escritos do autor fizeram com que eu acabasse por entender que, como disse acima, melhor seria deixar que os escritos bíblicos entrassem em meu trabalho pela via indireta e que o próprio Beauchamp poderia me fornecer a interlocução teológica que eu buscava. A obra de Beauchamp, portanto, entra aqui não apenas como exegetica, mas também teológica, pois sua leitura bíblica é sempre também interpretação criativa ou o que venho chamando de *teologia bíblica*.

Além disso, o autor, ao pensar sobre a Bíblia, pensa também sobre a escrita literária, em amplo sentido. Em seu *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, por exemplo, ao esclarecer o sentido da noção de *cumprimento*, que guiará todo o livro, se refere à literatura como cumprimento daquilo que é o próprio viver humano, como que o lugar do transbordamento do excesso humano: “fim da escritura, excesso do homem”²³⁰. E, nesse sentido, os próprios escritos bíblicos devem sua “recepção a mais favorável e a mais completa”

²³⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 98. Tradução minha de: “Fin de l'écriture, excès de l'homme”.

à sua abertura literária²³¹. Assim, segundo Beauchamp, é porque se estrutura como literária ou ao menos como escritura aberta à literatura que a Bíblia atinge o alcance que tem. Literatura e escritos bíblicos parecem então possuir um parentesco impossível de ser esquecido.

Esse parentesco diz respeito às origens. Ainda de acordo com Beauchamp, é pensando sobre as origens que podemos compreender a palavra e a escrita humanas²³². Se no *princípio* estava a palavra divina, na palavra humana está também o princípio ou o pensar sobre as origens. Essa é uma forma de dizer que a palavra humana é também criadora e que, onde há *criação*, há princípio, origem.

Ler sobre as origens é, pois, remontar à própria origem e à própria possibilidade de *fazer* origens. Poder criar pela palavra é o ponto em que nos alçamos ao movimento criador e, ao mesmo tempo, percebemos também nossas impossibilidades. Entretanto, a impossibilidade – ou o limite das possibilidades – faz parte do que é a palavra. A Bíblia pretende dizer do tudo, do absoluto, mas, como enfatiza Beauchamp, não cumpre o que promete, pois “falar, *isso é não dizer tudo*” (grifo do autor), e “a ausência de totalidade é a mola da palavra”²³³. Mas, se não falamos tudo e se não lemos tudo nas escrituras sagradas, percebemos o apontar da palavra em direção à totalidade, ponto para o qual ela é atraída, como que por um ímã. Nisso está o *drama* vivido pela linguagem: saber-se atraída pelo todo e não poder dizê-lo²³⁴. Drama que já vimos, com Benedito Nunes, ser também o da escritura clariciana. Porém, acrescenta Beauchamp, a palavra tem o poder de atravessar o todo que não consegue expressar; na Bíblia, a palavra atravessa a totalidade como uma espada; a palavra bíblica não é espelho do mundo, é a espada que o atravessa, que corta a unidade e assim faz aparecer uma sua imagem. A totalidade é o que está no início; cortar a totalidade uma do que estava antes da criação é exatamente o ato de criar; assim, a totalidade está no início e é o que se deseja que esteja no fim, de modo que o desejo pela totalidade é o que dá à palavra o sentido do seu caminho²³⁵.

Neste ponto, a referência à criação nos permite a entrada no esclarecimento do que aqui chamei de *moldura teológica* deste trabalho. Ao desenvolver minha escuta da questão de Deus na obra de Clarice Lispector, pude observar que as figurações de Deus não se faziam sempre pelas mesmas imagens. O Deus às vezes era evocado, dolorosamente, como ausente, silencioso, oculto no mistério; outras vezes era percebido em assombro e susto; em outras, ainda, tinha sua

²³¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 97. Tradução minha de: “réception la plus favorable et la plus complète”.

²³² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 74.

²³³ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 23. Tradução minha de: “... parler, *c'est ne pas tout dire*”; “L'absence de la totalité est le ressort de la parole”.

²³⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 23.

²³⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 23.

presença vivida como salvadora, no sentido de gerar em quem percebia essa presença uma espécie de alegria ou mesmo felicidade. A partir dessa primeira intuição e paralelamente ao aprofundamento de meu conhecimento teológico, esses diferentes aspectos da figuração de Deus na obra clariciana passaram a ser o indicador do caminho a seguir.

As figuras podiam, portanto, ser diferenciadas em três tipos. Tratava-se, assim, de uma *tripartição*. Bom, tal simbólica faz ressoar todo um universo de imagens bíblicas e teológicas. Três são as pessoas da trindade no cristianismo, três são os conjuntos de livros bíblicos para os antigos rabinos, três são as categorias para se pensar teologicamente, segundo Franz Rosenzweig em sua impressionante *Estrela da redenção*²³⁶.

Pois bem, o Deus que se ausenta (e que nos faz chamar por ele), o Deus que aparece (e que nos espanta com sua aparição) e o Deus que nos visita (e assim nos redime) evocam as figuras do Pai, do Filho e do Espírito, conferindo, talvez, aos escritos de Clarice Lispector uma tonalidade cristã já pelos modos como Deus neles aparece. Mas seria certamente precipitado já construir uma chave de leitura baseada na trindade se o que se quer aqui é exatamente mostrar o caráter cristão da obra clariciana. Entretanto, diante da presença bíblica inegável na obra e da formação judaica também inegável que a autora teve em família, parece que essa inspiração pode ser aproveitada em tonalidade mais abrangente. E é exatamente Paul Beauchamp que, em seu *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, irá fornecer a pista necessária para a definição do caminho.

Essa obra se dedica à leitura do Primeiro Testamento sob a divisão dos livros que o compõem em três grandes grupos: a Lei, os profetas e a Sabedoria ou *outros escritos*²³⁷. O Novo Testamento será considerado no desdobrar da obra, em *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, em relação à noção de *cumprimento*. Ao início do quarto capítulo da primeira obra, Beauchamp escreve sobre as diferenças dos três grupos de livros bíblicos em relação ao *tempo*. Os livros da Lei se referem a um tempo mítico do *antes*, ao tempo das *origens* e aparecem sob a forma de uma narrativa arquetípica; os livros proféticos dizem do tempo presente sob a forma de uma narrativa histórica – a voz do profeta se faz ouvir *agora* pelos que vivem com ele; os livros de sabedoria dizem de um tempo que é *sempre* e se estruturam de forma independente em relação à narrativa, de modo a poderem ser sempre escutados em *qualquer* tempo presente²³⁸. Beauchamp então recoloca essas ideias em relação à morte,

²³⁶ ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. Não me estenderei sobre essa obra por ainda não me sentir apta para tanto, mas a inspiração que ela me gerou não poderia estar aqui ausente.

²³⁷ BEAUCHAMP, Paul. *L'un et l'autre testament: essai de lecture*. Paris: Seuil, 1976. p. 35.

²³⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 136.

horizonte temporal de toda vida: os livros da Lei, na medida em que se colocam no tempo arquetípico das origens, evocam a *criação* e a *morte*, o início e o fim que o acompanha; na profecia, a morte é evocada como *diferença*, como o que rompe a história narrada; e na sabedoria, a morte é evocada por sua inerência à vida, ou seja, no correr mesmo da vida comum²³⁹. Se a figura da *criação* é literalmente trazida ao texto pelo autor, proponho que aquelas da *revelação* e da *redenção* são por ele aludidas. A *diferença* que irrompe e interrompe o fluxo histórico narrativo pode ser lida como reveladora. E a consciência possível que desperta a sabedoria de saber *sempre* – ou a qualquer tempo – da morte e ainda assim viver pode ser lida como redentora.

Esboçamos assim o panorama da moldura ou chave de leitura da obra clariciana aqui adotada: separação dos temas e textos pelo que evocam das grandes figuras teológicas da *criação*, da *revelação* e da *redenção*. Além disso, nas duas pontas do fio – da ira à esperança – que aqui se construirá, a morte terá sua presença. No início, sob a rubrica da ira que aparece com a face do assassinato – ou do poder humano de matar –; no final, sob a *sombra* da esperança, que aparece como desistência – ou como o desejo humano de morrer. Deste modo, foi sob a inspiração do mesmo autor exegeta hermeneuta chamado aqui a dialogar com a obra de Clarice Lispector que a estrutura do trabalho se forjou, o que marca a leitura como teopoética desde o início.

Nesse ponto vale abrir um parêntesis para enfatizar a riqueza dessa inspiração vinda de Beauchamp, com uma palavra sobre a hermenêutica de Paul Ricoeur. No capítulo “Expérience et langage dans le discours religieux”, no volume *Paul Ricoeur: L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*, dedicado a sua obra, Ricoeur desenvolve uma discussão sobre a hermenêutica da linguagem religiosa, concomitante à reflexão sobre o ler e o escrever em relação à religião, ou seja, sobre o que dizem os textos religiosos e o que se diz sobre eles²⁴⁰. Em relação ao chamado *círculo hermenêutico*, o autor põe em relevo o risco sempre presente de que seja um círculo vicioso, aquele que não frutifica, não gera novos movimentos para o pensamento que interpreta, de modo que há que perguntar sempre sobre se o círculo hermenêutico em que se coloca um movimento interpretativo é vicioso ou saudável²⁴¹.

Em seguida, já considerando os textos bíblicos, estabelece três círculos hermenêuticos que guiam sua própria leitura de tais textos. O primeiro deles, o círculo interno, se estabelece

²³⁹ BEAUCHAMP, *L’un et l’autre testament: essai de lecture*, p. 136.

²⁴⁰ RICOEUR, Paul. Expérience et langage dans le discours religieux. In: *Paul Ricoeur: L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 1995, p. 159-179.

²⁴¹ RICOEUR, Expérience et langage dans le discours religieux, p. 164.

entre a palavra e o livro; a Palavra de Deus, sobre a qual repousam as religiões judaica e cristã, reside nas “sagradas escrituras”, de modo que a Bíblia é o local em que encontramos a palavra viva. O primeiro círculo é, pois, aquele formado pela relação entre a “palavra viva” e o “traço escriturário” que a estabelece²⁴². Em torno desse primeiro círculo, se estabelece o segundo, que contém, de um lado, a dupla palavra/escritura e do outro, a comunidade eclesial, que já realiza a interpretação da palavra que foi escrita e assim passa a constituir uma *tradição*²⁴³. E, por fim, englobando os dois primeiros, forma-se o terceiro círculo, que tem, de um lado, o conjunto palavra/escritura junto com a comunidade/tradição e do outro lado, cada crente individual, que configura o campo das questões existenciais; nesse ponto vislumbra-se a aposta do crente de que o círculo interpretativo em que se insere não seja vicioso, mas sim saudável e vivificante²⁴⁴.

Implica-se nessa proposta de Ricoeur a consideração da Bíblia como literatura²⁴⁵ – e, assim, como texto aberto à leitura de cada um e portador de uma polifonia expressa em suas tantas variedades textuais²⁴⁶. Nesse ponto, então, Ricoeur evoca Beauchamp e sua opção por considerar os três campos básicos, como já faziam os rabinos²⁴⁷, e segue refletindo sobre as características próprias de cada campo. Tal divisão aparece como frutífera para Ricoeur, por contribuir para a articulação de um campo com o outro, tomados por ele como momentos distintos das relações do apelo da palavra divina com a resposta humana a este apelo²⁴⁸. Também Beauchamp faz uso dessa imagem do apelo, ou *chamado*, ao se referir aos textos bíblicos. No capítulo “Être un héritier de la Bible – Le trait d’union judéo-chrétien” de *Testament biblique*, o autor evoca a diversidade de povos, palavras e mundos presente na Bíblia e sua relação com o chamado que provém do Uno; o livro contém o chamado do Uno direcionado ao leitor, que, por sua escuta, que é a sua leitura, o vivifica²⁴⁹. A leitura é, assim, o primeiro ato do “herdeiro da Bíblia”²⁵⁰. O leitor, em faces tão diversas quanto as dos povos que povoam a Bíblia, torna vivo o chamado através da escuta geradora de resposta.

Na conclusão de seu texto, Ricoeur recoloca a questão evocando o problema das relações entre o um e o diverso: as escrituras são, a um só tempo, três e uma só²⁵¹. Sob essa ótica, se faz necessário analisar cada campo da escritura em relação a seu conjunto; do mesmo

²⁴² RICOEUR, *Expérience et langage dans le discours religieux*, p. 164-165.

²⁴³ RICOEUR, *Expérience et langage dans le discours religieux*, p. 165.

²⁴⁴ RICOEUR, *Expérience et langage dans le discours religieux*, p. 167.

²⁴⁵ RICOEUR, *Expérience et langage dans le discours religieux*, p. 168.

²⁴⁶ RICOEUR, *Expérience et langage dans le discours religieux*, p. 171.

²⁴⁷ RICOEUR, *Expérience et langage dans le discours religieux*, p. 171-172.

²⁴⁸ RICOEUR, *Expérience et langage dans le discours religieux*, p. 176.

²⁴⁹ BEAUCHAMP, Paul. *Testament biblique*. Recueil d’articles parus dans *Études*. Paris: Bayard, 2001. p. 78-79.

²⁵⁰ BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 78-79.

²⁵¹ RICOEUR, *Expérience et langage dans le discours religieux*, p. 178.

modo, a escritura em relação a outras fontes religiosas²⁵². Tal movimento se abre então à problemática das relações do um com o outro, do escolhido com o estrangeiro e a tudo que ela implica em termos de tolerância e acolhimento da diferença, tão emblemáticas para o nosso tempo. Questão também evocada por Beauchamp ao se perguntar sobre o significado de ser um herdeiro da Bíblia hoje. Iniciando pela afirmação da necessidade de que cristãos se reconciliem com o Primeiro Testamento, o autor reafirma a possibilidade de sermos capazes de dialogar com todos a partir da consciência da dubiedade que a Bíblia porta na triangulação realizada entre judeus, cristãos e todos os outros²⁵³. Fechar-se a isso é negar o outro.

A negação toma às vezes características contraditórias, como no curioso movimento cristão de valorizar simbolicamente o Primeiro Testamento, mas rejeitar o povo judeu na história²⁵⁴. E, além disso, Beauchamp alerta para os perigos do fechamento em si mesmo, chegando a afirmar que a negação do outro é também negação de si, pois implica na cisão interna em que não se vê o outro em si mesmo. O reconhecimento do outro, ao contrário, provoca o alargamento da visão de si mesmo com a descoberta do estranho em si²⁵⁵. Nesse ponto, logo após evocar o filósofo Emmanuel Levinas, Beauchamp acrescenta: “Negar o outro em si mesmo constitui a morte para o outro e para si mesmo. Os cristãos devem, portanto, reconhecer que não portam em si mesmos apenas o judeu do espírito, mas também o judeu da carne”²⁵⁶. Nesse apelo, que ecoa o apelo do chamado da palavra de Deus, o autor ainda nos diz que “a distância que separa cada homem de si mesmo só é atravessada com a ajuda de um outro homem. É assim que Deus quer ser encontrado. Porque só Deus é Um. Mas é também unificante, por vias só por ele escolhidas”²⁵⁷. Encontrar a unidade no diverso e assim acolher o outro estranho como irmão, é este o chamado bíblico, que veremos poder ser lido também na obra de Clarice Lispector.

Tal problematização nos coloca em face das múltiplas implicações de qualquer exercício interpretativo, ainda mais quando nos colocamos no universo das religiões, por todo o peso que esse universo exerce sobre as relações entre povos e culturas. Esse prisma se levanta também em relação à problemática geral da abordagem religiosa de uma obra literária, garantindo o

²⁵² RICOEUR, *Expérience et langage dans le discours religieux*, p. 178-179.

²⁵³ BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 71-74.

²⁵⁴ BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 89.

²⁵⁵ BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 89-90.

²⁵⁶ BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 92. Tradução minha de: “Nier l’autre en soi-même, c’est la mort pour lui et pour soi. Les chrétiens doivent donc reconnaître qu’ils ne portent pas seulement en eux le juif de l’esprit, mais le juif de la chair”.

²⁵⁷ BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 94. Tradução minha de: “la distance qui sépare chaque humain d’avec lui-même n’est franchie qu’avec le secours d’une autre humain. C’est ainsi que Dieu veut être rencontré. Car Dieu seul est Un. Pourtant il est aussi unifiant, par de voies que lui seul choisit”.

alerta para que a diversidade da obra seja absolutamente preservada e que não desapareça no oceano das estruturas teológicas. O universo ficcional de Clarice Lispector será exposto aqui nesta tese em suas particularidades e contextos e, quando as ideias aí expostas forem colocadas em diálogo com ideias teológicas, tais particularidades não desaparecerão. A possível confluência de ideias talvez alcançada ao final do percurso não implicará a perda da significação particularizada em que aparecem no concreto da ficção, sob pena de perderem completamente o sentido. Do mesmo modo, o sentido encontrado pelo ser humano só se mantém quando em relação com as particularidades do concreto de sua própria vida, garantindo a intrínseca relação entre o vivido e o pensado e que, talvez, no correr deste trabalho, possamos também chamar de material e espiritual. E talvez possamos dizer que a dimensão do concreto material da ficção é uma das facetas daquilo que só a literatura pode oferecer ao pensamento teológico e que o marca com um modo de pensar que é também um modo de fazer.

Passemos então a algumas outras considerações de Paul Beauchamp sobre a leitura bíblica e as luzes que podem lançar sobre a abordagem da obra literária. Em *All'inizio, Dio parla*, o autor põe em relevo alguns aspectos em relação à abordagem da Bíblia como texto do passado e, ao mesmo tempo, capaz de fazer pensar sobre a atualidade²⁵⁸. Como texto antigo, deve-se perceber aquilo que precisa ser compreendido historicamente, em seu contexto, e, junto com isso, compreender-se no antigo, estar com ele²⁵⁹. Nesse movimento, o que se busca é fazer viver o passado no ponto em que agora estamos e sobre isso Beauchamp afirma: “sentir a Bíblia como palavra de Deus e senti-la como atual, para mim, é uma só e a mesma coisa”, de modo a que interpretar, conferindo sentido, seja sempre algo que passa pela experiência própria²⁶⁰. Assim, fazemos *memória* ao procurar nos compreender²⁶¹. Todavia, isso nem sempre é buscado culturalmente, pois o passado ameaça nossa modernidade, como se fazer memória fosse fraqueza, o que muitas vezes faz com que se tente transformá-lo em imagem estática, pela necessidade de segurança²⁶². Mas tais tentativas de aniquilar o passado não são frutíferas, pois ele se mostra como “energia potente e incontrolável, que nos destrói se não a desfrutamos”²⁶³. E assim podemos entender a revelação de Deus como ação permanente que se realiza como o

²⁵⁸ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*. Roma: Edizione ADP, 1992. p. 145-159. Este livro é uma publicação italiana que reúne textos já publicados anteriormente em francês em outros contextos. Não tive acesso a todos eles no original, por isso mantenho aqui algumas citações dessa compilação italiana.

²⁵⁹ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 146-148.

²⁶⁰ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 153. Tradução minha de: “Sentire la Bibbia come parola di Dio e sentirla come attuale per me è una sola e medesima cosa”.

²⁶¹ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 155.

²⁶² BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 156-157.

²⁶³ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 158. Tradução minha de: “energia potente e incontenibile che ci distrugge se non l'utilizziamo”.

que é “*sempre presente*”, e não como algo que tenha se dado no passado, de modo que O conhecemos quando o reconhecemos. Reconhecer a graça da escritura nos é possível, portanto, devido à sua atualidade²⁶⁴.

Desse modo, escrever sob a luz das escrituras bíblicas é buscar-se sob a luz de um tempo, que é, a um só tempo, a história dos povos que lá estão narrados e também tempo a-histórico, porque mítico e atemporal. Uma literatura escrita sob essa luz atualiza esse movimento. Um estudo que busca escutar o movimento dessa literatura, também. Assim, o que aqui escrevo se põe à escuta da literatura de Clarice Lispector, que parece ter sido forjada à luz das escrituras bíblicas. E o que é almejado é, mais uma vez, a compreensão do humano diante do Criador e da criação.

Por fim, acrescento uma última palavra sobre a interpretação. Para Beauchamp, a Bíblia é já interpretação, desde sempre. Ao analisar o mandamento do amor, o autor parte de Dt 6,4-5, que lemos aqui: “ESCUTA, Israel! O SENHOR, NOSSO DEUS, é O SENHOR que é UM. Amarás o SENHOR, teu Deus, com todo o teu coração, com todo o teu ser e com todas as tuas forças”²⁶⁵. Beauchamp localiza nesse trecho a origem do mandamento do amor a Deus, num ponto em que relato e lei se juntam, de modo a que o texto torne inseparáveis a Revelação e o Amor, como a nos dizer que Deus revela o que não pode ser deduzido²⁶⁶. E não pode ser deduzido porque nada no texto do decálogo nos diz que o SENHOR teria dito algo sobre o amor; o mandamento do amor é posterior ao decálogo, ou seja, tem o estatuto de um *comentário* ao decálogo ou de uma *interpretação* do narrador bíblico²⁶⁷. Todavia, isso não retira sua veracidade, pois interpretar faz parte do que um ser humano deve mesmo fazer em sua existência, desde que já nos relatos da criação se diz que a lei se esconde – e, se se esconde, devemos buscá-la. O amor, então, se revela por uma interpretação, que é, ela própria, *dom do amor*²⁶⁸.

Interpretar a obra clariciana em vista do Deus que a habita é aqui minha tarefa. Fazê-lo sob o dom do amor é o que desejo e peço.

1.2.3 Uma palavra sobre a teologia política

No que foi dito até aqui sobre as escolhas metodológicas e sobre o caminho a seguir, nota-se provavelmente o que poderíamos chamar de implicações políticas do trabalho. O fio

²⁶⁴ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 158-159.

²⁶⁵ Todas as citações bíblicas feitas nesta tese são retiradas da seguinte edição da TEB: *Bíblia: tradução ecumênica* (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

²⁶⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 325.

²⁶⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 325-326.

²⁶⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 326-327.

que vai da ira à esperança percorre a insatisfação com o mundo humanamente construído e o chamado para que se possa edificar um *outro* mundo, como veremos. Paro aqui então por um instante, apenas para apontar um outro rumo que este trabalho poderia ter tomado através da *teologia política*. Essa escolha não foi feita, mas as implicações políticas do trabalho não deixarão de ser sentidas.

Há, na obra de Clarice Lispector, um chamado ao movimento que deve ser feito pela humanidade, em sua ação concreta no mundo – o que se concretiza na construção da *justiça* –, no sentido de trazer para a luz da anuência de Deus tudo o que por Ele foi criado e que a própria ação humana desviou do Seu olhar. Ou seja, que é tarefa humana restituir o lugar ao sol – ou ao olhar de Deus – a tudo que foi retirado desse lugar pela ação discriminatória e destruidora²⁶⁹.

Essa indicação é teológica, porque supõe um Deus criador e diz da relação do ser humano com esse Deus. E é política, porque coloca essa relação na concretude do mundo e das relações entre as pessoas. E, mais ainda, é ético-política porque propõe um modo de ação que seria *bom*. E essa ética retorna ao teológico porque a ação boa estaria alinhada com a ação criadora de Deus.

Rahner e Metz escreveram verbetes sobre a *teologia política* que nos ajudam aqui a compreender a pertinência de considerá-la em relação à obra clariciana. Rahner²⁷⁰, ao deixar claro que não se refere a nenhum tipo de possível ação política da igreja, já abre o espaço para pensarmos a teologia política a partir de outros referenciais, de modo que a obra literária pode entrar por esta fresta. Em seguida, localiza a teologia política naquilo que podemos reconhecer como as consequências do saber teológico para o campo político-social. Em suas palavras, trata-se de “fazer valer de modo expreso a relevância social de todos os enunciados teológicos”²⁷¹. Tal noção parte da afirmação de que o enunciado teológico implica sempre um saber sobre o antropológico; dizer sobre Deus é, portanto, dizer sobre o ser humano, e dizer sobre o ser humano implica pensá-lo em suas relações.

Rahner, desse modo, pretende retirar a teologia do risco de se circunscrever ao nível do individual, o que levaria a uma compreensão do religioso como algo que diz respeito apenas à relação de cada um com Deus. Explicitar o caráter político da teologia é marcar, desde o início, que a relação do ser humano com Deus implica sempre um modo de pensar e agir em relação

²⁶⁹ Ver seções 2.1.1, 2.1.2.1 e 5.1.4 à frente.

²⁷⁰ RAHNER, Karl. ¿Que és teologia política? *Selecciones de teologia*, v. 10, n. 38, 1970, p. 245-246.

²⁷¹ RAHNER, ¿Que és teologia política?, p. 245. Tradução minha de: “hacer valer de modo expreso la relevancia social de todos los enunciados teológicos”.

ao outro e à comunidade; *toda* teologia teria, portanto, uma implicação no mundo concreto das relações políticas.

Metz²⁷², por sua vez, também inicia seu verbete com a consideração de que um primeiro sentido de teologia política é o de ser um corretivo frente à tendência privatizante ou individualizante da teologia de meados do século XX, quando está escrevendo. Acrescenta, entretanto, um segundo sentido para a teologia política, que aponta para a dimensão escatológica, na medida em que inclui em sua compreensão a mudança na realidade social, deixando clara a ideia de que a prática cristã é necessariamente pública. Tal dimensão indica, portanto, a necessidade da ação humana para que se cumpra o destino escatológico, entrelaçando, no concreto da vida, teologia e antropologia ou, se quisermos, Deus e o ser humano.

O Reino de Deus, centro da mensagem escatológica cristã, o futuro prometido ao ser humano, deve ser por ele construído na realidade do mundo, e isso só pode ser feito por meio da ação política. Todavia, Metz alerta para os riscos de perversão dessa ideia, quando uma força política específica pretende se apropriar do sentido político da teologia e se afirmar como o único meio para a realização do Reino. Não se trata de ação política partidária ou ligada com exclusividade a um ou outro grupo político. Trata-se, antes, de um critério para a inserção no mundo da ação política – que é, em última instância, o mundo humano –, um critério que baliza a escolha do cristão no mundo das práticas estritamente políticas, mas baliza também o seu próprio modo de se movimentar socialmente.

Nas definições dos dois autores – ambos de imensa relevância no campo teológico – está clara a ideia de que o saber teológico contém uma face política, de modo a podermos dizer que a *teologia política* é uma face da teologia que aponta para as suas consequências no mundo humano concreto. É, pois, nesse sentido que vejo na obra de Clarice Lispector a presença de uma visão de Deus – ou seja, uma face teológica – com consequências ético-políticas.

O percurso que aqui será realizado evidenciará tais consequências, como que a nos convocar para a ação no mundo em direção ao *amor* que já estava presente desde a Criação.

1.2.4 Meu caminho na obra de Clarice Lispector

Neste ponto, dois apontamentos devem ser acrescentados em relação às escolhas metodológicas feitas para a abordagem da obra clariciana, um em relação ao trajeto dentro da própria obra, outro em relação à questão da autoria.

²⁷² METZ, Johann Baptist. Teología Política (Politische Theologie). In: RAHNER, Karl (org.). *Sacramentum Mundi III*, Freiburg: 1969, p. 1232-1240.

Em relação ao caminho a ser percorrido através dos escritos da autora, escolhi tomar um ponto de partida e seguir sua própria orientação, ou seja, o primeiro ponto abordado levará a outro tocado por ele, e assim sucessivamente, dentro do plano geral que obedece às duas dimensões já citadas, o caminho da *ira* à *esperança* e a separação nas três figuras da *criação*, da *revelação* e da *redenção*. A primeira seção do capítulo segundo²⁷³, que tocará a problemática político-social – e as implicações que tal contexto carrega sobre o entendimento do que é Deus²⁷⁴ –, será como que a ponta do fio que puxará o restante do novoel. Certamente, a obra de Clarice Lispector, como qualquer obra artístico-literária, não pode ser descrita como um novoel, um simples arredondamento de um fio contínuo em que uma ideia leva a outra. Seria antes um emaranhado de fios soltos que se tocam em pontos diversos, abrindo permanentemente ao leitor possibilidades múltiplas de entendimento e experiência. Entretanto, para construir um estudo acadêmico sobre esse emaranhado, precisarei de um fio condutor. Transformarei o emaranhado em um novoel. Precário novoel em que o fio certamente sofrerá emendas grosseiras para permitir a linearidade, as quais poderão ser desfeitas por uma eventual crítica futura. Mas será o novoel que revela o fio da minha leitura teológica dessa obra.

Nesse trajeto está implicada uma leitura que chamo aqui de *intertextual*, na medida em que percorre todo o espectro da obra de Clarice Lispector²⁷⁵, deixando dialogar ideias que surgem na boca de um ou outro personagem ou narrador. Assim, o movimento da leitura no interior da obra se faz por uma sequência de associações internas que nos permitem perceber a permanência de alguns temas que se desdobram em novas faces de acordo com o contexto em questão.

Entretanto, as ideias encontradas na obra não nos dizem necessariamente do pensamento da própria Clarice Lispector, e assim chego ao outro apontamento, referente à autoria. Quando iniciei trabalhos de fronteira com a literatura, no contexto da filosofia, tinha clareza em relação à importância de não me referir às ideias extraídas das obras como ideias do autor. O escritor literário se desdobra em personagens que não refletem necessariamente as suas próprias ideias. Em minha pesquisa de mestrado²⁷⁶ trabalhei com o romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* relacionando sempre as ideias aos personagens, principalmente a Lóri. Tal cuidado me foi inspirado por Kierkegaard, o filósofo que chamei a dialogar com as ideias de Lóri, pois ele, que assinava muitos de seus trabalhos com pseudônimos, gostaria de ser citado por meio

²⁷³ Seção 2.1.1.

²⁷⁴ Haja vista o slogan que foi usado pela campanha do então candidato Jair Bolsonaro nas eleições de 2018: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, que carrega uma imagem de Deus hierarquicamente opressora.

²⁷⁵ O conjunto preciso dos textos trabalhados será abordado à frente na seção 1.2.5.

²⁷⁶ Ver seção 1.1.2.1 acima.

destes²⁷⁷. Numa obra intencionalmente heteronímica em que cada heterônimo tinha perfil próprio – característica que chega ao ápice com o pseudônimo Johannes Climacus, que possui até uma biografia²⁷⁸ – e defendia ideias próprias que dialogavam entre si, tal cuidado se revelava imprescindível. E, naquele momento, me pareceu também essencial para o tratamento da obra de Clarice Lispector ou de qualquer outro escritor, com a diferença de que os autores não seriam pseudônimos, mas personagens. No universo da ficção, a autoria de ideias é também ficcional. Benedito Nunes, em seu “Machado de Assis e a filosofia”, propõe a noção de *pensamento ficcional*²⁷⁹, que explicita a especificidade da obra literária em relação à filosofia – e aqui podemos inferir que o mesmo se passa em relação à teologia; dentro do pensamento ficcional, a autoria das ideias é dos personagens ou narradores. O autor real passa pela mediação do autor narrador ou personagem, de modo que seu pensamento próprio não pode ser atingido pela obra de ficção. Caso a obra ficcional revele as ideias do autor real, isso será percebido não pela interpretação da obra, mas por outros meios em que ele se manifeste diretamente, sem o intercurso da ficção.

Nesse ponto chamo ao texto mais uma vez a voz de Paul Beauchamp. Em *All'inizio, Dio parla*, ao tratar do livro do Eclesiastes, Beauchamp lança a pergunta sobre o autor, mais precisamente, sobre *de onde* ele fala e que aponta para o lugar onde devo *escutá-lo*²⁸⁰. Essa é uma orientação muito importante também quando tratamos dos textos de ficção e que requer atenção para a localização do personagem em questão, a cada passo da interpretação. Não se trata, no caso da ficção, de saber da relação do personagem com o autor real e, no caso dos autores bíblicos, de saber de sua real existência; trata-se, antes, de compreender o lugar simbólico de onde falam, o que nos orienta sobre o tipo de saber que se desenha a partir deles.

Assim, o lugar de onde provém o discurso da obra clariciana deve ser respeitado em seu contexto, ainda que, depois de percorrer toda a obra de Clarice Lispector, eu esteja hoje convencida de sua coerência interna que acaba por configurar uma unidade. Defendo que a obra clariciana se desdobra em inúmeros caminhos que giram em torno de um centro, como um núcleo de pensamento e percepção que gera a criação poética. Há uma unidade que se revela de diversos modos de acordo com contextos e personagens, que aqui aparecerão como portadores de diversos modos de se pensar a teologia. Mas mantenho a reserva de não afirmar

²⁷⁷ *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas* – Vol. II. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Univ. São Francisco, 2016. p. 342-343.

²⁷⁸ KIERKEGAARD, Søren. *Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo – uma narrativa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

²⁷⁹ NUNES, Benedito. Machado de Assis e a filosofia. In: *Travessia*, n. 19, 1989, p. 10. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/17324/15894>. Acesso em 7/6/2019.

²⁸⁰ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 219.

que tais ideias sejam da própria Clarice Lispector, encarando-a como filósofa ou teóloga, na medida em que ela nunca pretendeu isso e sempre deixou claro que seu modo de escrever incluía boa dose de inspiração, ou seja, que era uma escrita pouco controlada ou muito aberta à entrada de conteúdos inconscientes. Sobre isso, Alceu Amoroso Lima, em entrevista à própria Clarice em 1969, disse que ela pertencia “àquela categoria trágica de escritores, que não escrevem propriamente seus livros. *São escritos por eles*” (grifo da autora)²⁸¹.

Apesar dessa visão de unidade, que nos permitiria talvez falar de uma autoria ficcional unitária para a obra, para manter a intuição de Benedito Nunes, trato aqui de manter o cuidado de considerar a particularidade das obras abordadas. Deste modo, procurarei sempre me referir à autoria como *a narração* ou *a narradora / o narrador* ou com o nome de um personagem, quando o contexto assim o pedir.

1.2.5 Os limites

Resta ainda uma palavra final nesta contextualização, de modo a sistematizar o que de algum modo já foi dito a respeito dos limites do trabalho.

O tratamento da obra de Clarice Lispector será amplo, como um olhar a partir de um voo que permite ver o conjunto da obra, mas provavelmente não, certas nuances que podem se mostrar depois problemáticas. Por outro lado, a entrada na teologia será pontual, pois não seria possível abordar, no âmbito de uma tese, todas as questões vislumbradas pela obra clariciana no campo teológico. Neste sentido, serão abordados temas que também têm lugar na teologia bíblica de Beauchamp. Além disso, três dimensões específicas serão tratadas com maior proximidade, com a entrada dos teólogos Panikkar, Gesché e Gebara.

O conjunto de textos de Clarice Lispector que aqui serão diretamente trabalhados é o seguinte: os nove romances, publicados entre 1943 e 1978, aqui listados na ordem de publicação: *Perto do coração selvagem*, *O lustre*, *A cidade sitiada*, *A maçã no escuro*, *A paixão segundo G.H.*, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, *Água viva*, *A hora da estrela* e *Um sopro de vida*; os contos “O ovo e a galinha” e “A repartição dos pães”; as crônicas “Mineirinho”, “Dies irae”, “Anunciação”, “A virgem em todas as mulheres”, “Ele seria alegre”, “A humildade de São José”, “Meu Natal”, “Hoje nasce um menino”, “Lembrança de um homem que desistiu”, “Via crucis” “Literatura e justiça” “O que eu queria ter sido” e “Uma esperança”; a entrevista realizada com Alceu Amoroso Lima em 1969 e a entrevista para a TV Cultura em 1977. Todos esses textos são tratados de modo não hierárquico, ainda que obviamente o volume

²⁸¹ LISPECTOR, Clarice. Alceu Amoroso Lima (final). In: LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 177.

de páginas dedicado aos romances seja maior, pois a quantidade de questões levantadas por eles é também maior. Não considero que ideias surgidas nas crônicas, por exemplo, possam ter menos valor do que aquelas inseridas nos textos de maior fôlego. Por outro lado, como se vê, nenhuma consideração será feita sobre o conjunto de cartas publicadas de Clarice Lispector, pois se trata aqui de pensar a partir de sua obra. A consideração das cartas nos colocaria frente a suas próprias ideias, o que nos distanciaria do enquadramento proposto por Benedito Nunes sobre a autoria ficcional discutida acima.

Dado esse primeiro passo, será feito o diálogo com a obra de Paul Beauchamp. Busquei, no escopo da parte da obra a que tive acesso – não tive acesso a toda a obra, seja por realmente não encontrar, seja pelos limites de tempo da pesquisa –, pontos que ressoavam questões relevantes teologicamente levantadas pela obra clariciana, seguindo a moldura inspirada no próprio Beauchamp, como apontado acima. E, como também já anunciado, em um momento específico dos capítulos terceiro, quarto e quinto será trazido ao texto um outro teólogo – Raimon Panikkar, Adolphe Gesché e Ivone Gebara – para discutir uma problemática específica. Em relação a esses teólogos, o escopo da obra aqui tratado será muito reduzido; trata-se de fato de uma abordagem pontual que visa apontar um possível novo rumo para a pesquisa.

O foco principal do trabalho é, portanto, a obra de Clarice Lispector. A abordagem dessa obra configura uma primeira camada da pesquisa, quando serão levantadas e organizadas as ideias que ela porta sobre a temática aqui buscada. Em um segundo momento, passo a colocar tais ideias a dialogar com aquelas do teólogo exegeta Paul Beauchamp, explicitando a sua relevância e seu alcance no universo dos estudos bíblicos. E, por fim, no terceiro passo, levo três problemáticas específicas, surgidas em meio às ideias contidas na obra clariciana, à discussão eminentemente teológica com três outros autores.

Dessa forma, cada capítulo desta tese conterà duas partes: na primeira, será construído um edifício com as ideias da própria obra de Clarice Lispector; na segunda, pontes dialógicas entre o edifício clariciano construído na primeira parte e o universo bíblico-teológico. Diante da imensidão dos dois pontos do diálogo, haja vista a multiplicidade de temáticas aqui expostas a partir da obra de Clarice Lispector, por um lado, e a vastidão do saber teológico que agora nos chega, por outro lado, não há como realizar a tarefa dialógica pretendida senão pontualmente. Cada capítulo reflete, então, os dois riscos desta tese: o risco de perder a precisão e a objetividade ao pretender olhar para todo o corpo da obra clariciana e, do outro lado, o risco do olhar concentrado na especificidade de alguns pontos, ou seja, o risco de perder a visão do conjunto, ao eleger alguns pontos para serem tratados em diálogo com a exegese e a teologia. Resta a esperança de que no movimento da amplitude à especificidade e vice-versa, possamos,

o leitor e eu, chegar a uma visão clara das imensas possibilidades de pesquisa que o diálogo teopoético entre a obra de Clarice Lispector e a tradição teológica nos oferece. Que os pontos dialógicos aqui escolhidos sirvam de exemplo e inspiração para futuros trabalhos.

Cabe ainda salientar que meu percurso contém inevitável dose de liberdade e risco, talvez tal como as personagens Virgínia e seu amigo Miguel em suas leituras bíblicas no romance *O lustre*, que levaram o pastor orientador de Miguel a dizer, por não compreender ou aceitar tal liberdade:

meu filho, falta religião a esta sua leitura... pelos comentários que vocês fazem e pelo modo como ouvem... é quase um sacrilégio ler a Bíblia assim... Lê-se com mais seriedade e meditação – insisto nessa palavra meditação. Vá, meu filho; a dificuldade vem do céu; volte e leia como quem estuda. Meditação – insisto nessa palavra – meditação.²⁸²

Sigamos agora para a primeira ponta do nosso fio, com todos os riscos implicados e que se farão sentir na liberdade do leitor. E que nos acompanhe o humor da escrita clariciana, patente no trecho citado acima, e que certamente é fruto da consciência mesma da leveza da palavra diante do absoluto²⁸³.

²⁸² LISPECTOR, Clarice. *O lustre*. (1946) Rio de Janeiro: Rocco, 1999. p. 131.

²⁸³ Leveza que nos faz rir, como nos diz Beauchamp em: BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 40-41.

2 Capítulo segundo – A ponta do fio

2.1 Da ira à esperança, ponto de partida

Início aqui a pretendida construção de um edifício que, se não corresponder em sentido estrito à letra da obra de Clarice Lispector, corresponderá certamente à escuta que pude fazer desta obra, em um grande arco de leitura e interpretação que caminhará da ira à esperança.

Escuta que se faz ancorada na busca de uma compreensão de algum modo atemporal do manancial de pensamento, crítica e proposição que a obra contém e, ao mesmo tempo, na realidade vivida neste difícil momento da vida brasileira. Escrevo agora em 2019, primeiro ano do governo de Jair Bolsonaro; não sei como estaremos como nação ao fim desta minha jornada pessoal. Mas, no momento em que agora escrevo, não há possibilidade de iniciar sem partir da raiva que impulsiona à ação. Se uma tese de doutorado não pode servir como instrumento de transformação político-social, como certamente pensava Clarice Lispector, que sirva pelo menos de aporte e testemunho para meu desejo de que essa transformação se realize em nome do *Brasil profundo* que clama por justiça e igualdade. E faço isso, desde já, com a escrita clariciana.

2.1.1 A ira que dá início ao movimento

A crônica “Dies irae”¹, publicada no dia 14 de outubro de 1967 no “Jornal do Brasil”, em outro momento crítico de nossa história, reflete com precisão o sentimento que me move agora. O dia de ira anunciado pelo título se descreve em cinco parágrafos em primeira pessoa. A cólera sentida no dia, que poderia ser simplesmente um estado emocional da narradora, se revela cólera sagrada:

Recuso-me a ler o texto do mundo, as manchetes já me deixam em cólera. E comemora-se muito. E guerreia-se o tempo todo. Todo um mundo de semiparalíticos. E espera-se inutilmente o milagre. E quem não espera o milagre está ainda pior, ainda mais jarros precisaria quebrar. E as igrejas estão cheias dos que temem a cólera de Deus. E dos que pedem a graça, que seria o contrário da cólera.²

A escritora hesitante³ das crônicas semanais não se furta a revelar sua revolta diante da situação social brasileira, com ênfase no problema da fome, que aparecerá em muitos outros de seus escritos, chegando a dizer mais à frente que acha “certo roubar para comer”⁴. E, mais, que

¹ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 37-38.

² LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 38.

³ A autora não se sentia confortável na escrita das crônicas para o “Jornal do Brasil” – tarefa a que se dedicou entre 1967 e 1973 – como podemos ver, por exemplo, na crônica “Ser cronista”, do dia 22/6/1968 (LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 112-113).

⁴ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 38.

o ser humano não tem sabido “fazer um mundo onde viver”, o que justificaria um novo *dilúvio*, mas sem a *arca*⁵, ou pelo menos sem lugar para o casal humano, que não tem gerado senão filhos, e não, “a outra vida, aquela que, não existindo, me fez amanhecer em cólera”⁶. Do texto depreende-se a suposição da narradora de que deveríamos gerar a “outra vida”, uma vida em que não houvesse fome e não fosse, portanto, fonte de ira. Mas temos vivido neste mundo em comemoração e guerra, e nele a escritora se revela irada, se recusando a lê-lo.

Deus aparece nessa pequena crônica como fonte da ira sagrada, mas também como aquele que é invocado na esperança da aceitação: “sim, meu Deus. Que se possa dizer sim”⁷. Esperança logo perdida na evocação da cólera sagrada ao presenciar o escurecimento do dia⁸; a tarde tornada escura evoca Deus em sua cólera, fazendo eco à cólera da própria narradora diante da realidade vivida. Ao final da crônica a cólera está acompanhada da tristeza⁹. Irada e triste, a narradora invoca Deus para pedir a possibilidade de dizer sim ao mundo, mas não alcança essa transformação interna. O que ela deseja é a transformação do mundo.

Este me parece um ponto de partida simbólico para a jornada que aqui inicio e para que entendamos bem a posição de Clarice Lispector no cenário brasileiro, ela que foi algumas vezes acusada de alienação frente à dura realidade vivida pelo Brasil nos anos 1960 e 1970, como no episódio em que o cartunista Henfil a coloca em seu *cemitério dos mortos-vivos*, lugar simbólico dedicado aos que, segundo ele, nada faziam pela transformação desta realidade, mesmo tendo popularidade para tanto¹⁰.

Faremos aqui uma viagem pelas ideias que a obra clariciana contém sobre Deus, o mundo e o ser humano, sem esquecer e sem deixar de apontar que tais ideias se enraízam numa profunda inquietude em relação à injustiça e ao sofrimento do outro, o que contradiz a ideia de Henfil sobre ela. Como ela própria explica, lutar pela justiça teria sido seu maior impulso, desde a juventude, mas para isso se revelou incapaz e disse se culpa, como podemos ler em um trecho da crônica “Literatura e justiça”, que faz eco ao que já lemos em “O que eu queria ter sido”¹¹:

⁵ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 38.

⁶ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 38.

⁷ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 38.

⁸ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 38.

⁹ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 38.

¹⁰ Henfil fala do assunto a “O Jornal”, em 20/7/1973: “Eu a coloquei no Cemitério dos Mortos-Vivos porque ela se coloca dentro de uma redoma de Pequeno Príncipe, para ficar num mundo de flores e de passarinhos, enquanto Cristo está sendo pregado na cruz. Num momento como o de hoje, só tenho uma palavra a dizer de uma pessoa que continua falando de flores: é alienada. Não quero com isso tomar uma atitude fascista de dizer que ela não pode escrever o que quiser, exercer a arte pela arte. Mas apenas me reservo o direito de criticar uma pessoa que, com o recurso que tem, a sensibilidade enorme que tem, se coloca dentro de uma redoma”. MORAES, Dênis de. Blog da Boitempo. In: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/06/05/o-humor-de-henfil-contra-quem-oprime/>. Acesso em 3/6/2019.

¹¹ Ver Introdução acima.

Mas é que tenho um modo simplório de me aproximar do fato social: eu queria era “fazer” alguma coisa, como se escrever não fosse fazer. O que não consigo é usar escrever para isso, por mais que a incapacidade me doa e me humilhe. O problema de justiça é em mim um sentimento tão óbvio e tão básico que não consigo me surpreender com ele – e, sem me surpreender, não consigo escrever. E também porque para mim escrever é procurar. O sentimento de justiça nunca foi procura em mim, nunca chegou a ser descoberta, e o que me espanta é que ele não seja igualmente óbvio em todos.¹²

Que, entretanto, a procura incessante que sua obra realiza em torno de problemas tidos muitas vezes como abstratos e desligados da realidade concreta não nos engane. Nos alicerces desta obra estão a indignação e a sede de justiça que muitas vezes se revelará como ironia e crítica mordaz. Nesse sentido, a hipocrisia das instituições religiosas também não será poupada. Se ao final deste longo percurso nos depararmos com uma possibilidade justificada de diálogo entre os escritos claricianos e a tradição judaico-cristã, que isso não seja confundido com nenhuma adesão de Clarice Lispector a alguma igreja. Que seja, antes, a explicitação de uma temática que percorre toda a sua obra e que diz respeito à esperança da construção, pelo ser humano, de uma Justiça que se alinhe com a compreensão de Deus que essa obra contém, o que nos lança em uma vertente de teologia ético-política.

2.1.2 Não matarás

Matar e morrer – e, correlativamente, não matar e agir pela vida – são faces radicais da vida do ser humano e de seu encontro/desencontro com Deus. Percorreremos então neste e nos quatro próximos capítulos um percurso que parte da raiva que me moveu para o início deste trabalho e da escuta da lei que interdita o assassinato, passa pelas figuras da *criação*, da *revelação* e da *redenção* – tal como podemos percebê-las na obra clariciana – e finaliza na retomada do tema da morte e na esperança que não permite o fim do movimento. Todo esse percurso se fará na trama do tema da construção da justiça pelo ser humano em face de sua relação com Deus.

A interdição de matar como lei fundamental da vida humana se segue aqui à ira diante da injustiça do mundo por se apresentar como caminho em direção à construção da justiça.

¹² LISPECTOR, Clarice. Literatura e justiça. In: LISPECTOR, Clarice. *Para não esquecer*. (1978) São Paulo: Siciliano, 1992. p. 43.

2.1.2.1 Mineirinho

Clarice Lispector, no único registro em vídeo que nos deixou, a entrevista concedida ao programa “Panorama”, da TV Cultura, em 1º de fevereiro de 1977¹³, escolhe dois escritos como seus preferidos, “O ovo e a galinha”¹⁴ e “Mineirinho”¹⁵. A escolha de “Mineirinho” explicita e contraria o que expus acima: explicita a importância da problemática social em suas preocupações e contraria a ideia de que não soube tratar disso em sua obra. A crônica “Mineirinho” aborda diretamente um problema concreto de justiça e tece relações dessa realidade concreta com uma reflexão de caráter antropológico-teológico.

A crônica se refere a um episódio real acontecido em 30 de abril de 1962: a morte, pela polícia, do marginal conhecido como Mineirinho¹⁶. A narradora da crônica inicia com a dor vivida diante do acontecido: “É, suponho que é em mim, como um dos representantes de nós, que devo procurar por que está doendo a morte de um facínora. E por que é que mais me adianta contar os treze tiros que mataram Mineirinho do que os seus crimes”¹⁷. A dor a ser procurada em si já se insinua, pois, como dor de todos nós, na medida em que o *eu* em que se procura essa dor é “um dos representantes de nós”. Nós, os humanos. Nós, que podemos sentir a dor pela morte de um outro, mesmo que bandido, facínora. Nós, que podemos matar. E penso que é em torno da tensão entre nossa possibilidade de matar e a lei que nos obriga a não matar que a crônica se desenvolve. Vejamos um trecho:

No entanto a primeira lei, a que protege corpo e vida insubstituíveis, é a de que não matarás. Ela é a minha maior garantia: assim não me matam, porque eu não quero morrer, e assim não me deixam matar, porque ter matado será a escuridão para mim. Esta é a lei. Mas há alguma coisa que, se me faz ouvir o primeiro e o segundo tiro com um alívio de segurança, no terceiro me deixa alerta, no quarto desassossegada, o quinto e o sexto me cobrem de vergonha, o sétimo e o oitavo eu ouço com o coração batendo de horror, no nono e no décimo minha boca está trêmula, no décimo primeiro

¹³ No site “Revista Bula” podemos ler a transcrição completa da entrevista, precedida de tocante depoimento do jornalista Júlio Lerner, que a realizou, sobre os momentos que a antecederam. O vídeo completo pode ser visto no Youtube. LISPECTOR, Clarice. Entrevista para o programa “Panorama”, TV cultura, 1977. Transcrição com comentário do entrevistador disponível em: <https://www.revistabula.com/503-a-ultima-entrevista-de-clarice-lispector/>, acesso em 10/6/2019. Vídeo completo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ohHP112EVnU>, acesso em 10/6/2019.

¹⁴ LISPECTOR, Clarice. O ovo e a galinha. In: LISPECTOR, Clarice. *Felicidade clandestina*. (1971) Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 49-59.

¹⁵ LISPECTOR, Clarice. Mineirinho. In: LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 184-188.

¹⁶ Tal fato foi amplamente noticiado pela imprensa à época. No site da Uol “Rio nos Jornais” podemos ver um apanhado de várias notícias: UOL. Rio nos Jornais. Notícias sobre a morte de Mineirinho disponíveis em: <https://www1.uol.com.br/rionosjornais/rj45.htm>, acesso em 10/6/2019. No site do Instituto Moreira Salles, instituição que guarda o acervo de Clarice Lispector, podemos ler sobre o contexto da escrita da crônica “Mineirinho”: INSTITUTO Moreira Salles. Quem foi Mineirinho: bastidores de uma crônica, disponível em: <https://claricelispectorims.com.br/ensaio/quem-foi-mineirinho-bastidores-de-uma-cronica/>, acesso em 10/6/2019. Foi realizado em 1979 um filme sobre o episódio, chamado “Mineirinho vivo ou morto”: TEIXEIRA, Aurélio. *Mineirinho vivo ou morto*, filme, 1967, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V0qA9OQXcNc>, acesso em 12/6/2019.

¹⁷ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 184.

digo em espanto o nome de Deus, no décimo segundo chamo meu irmão. O décimo terceiro tiro me assassina — porque eu sou o outro. Porque eu quero ser o outro.¹⁸

A fórmula utilizada pela narradora, “não matarás”, nos remete ao texto bíblico, o que indica que a crônica dialoga com tal contexto, o que veremos se repetir em muitos outros momentos da obra clariciana. O mandamento “não matarás” é tomado pela narradora como a “primeira lei”, a “maior garantia”, a que nos protege de morrer e de matar. Se a proteção da vida nos parece algo óbvio, o segundo ponto, não tanto. Minha vida é frágil e posso perdê-la, e o mandamento a protege; a lei que proíbe de matar me salva de ser morta pelo outro. Mas o perigo não está só no outro, está em mim também. *Posso* matar, e a lei, portanto, me protege de matar, não apenas de ser morta. Há, pois, no ser humano, a possibilidade de matar e matar se afigura como tão terrível quanto morrer. Ao dizer “ter matado será a escuridão para mim”, a narração da crônica nos lança no abismo da possibilidade de matar e no horror que poderia se afigurar depois de realizada essa possibilidade. Matar não é um gesto que traz consequências só para seu objeto, para o que foi morto, mas também para seu sujeito. O que mata tem a sua realidade também desfigurada, lançada na escuridão. A escuridão prevista pela narradora como consequência do ato de matar *para ela* se insinua também *para nós*.

No segundo parágrafo citado acima começamos a perceber o quanto a crônica contém de ácida crítica social. O texto segue fazendo eco à sequência de tiros disparados em Mineirinho. Na citada entrevista, Clarice Lispector diz expressamente: “Qualquer que tivesse sido o crime dele uma bala bastava, o resto era vontade de matar. Era prepotência.”¹⁹. O fato de que Mineirinho tenha morrido com treze tiros, e não apenas com o único necessário, faz com que sua morte tome outra dimensão para a autora²⁰.

Os dois primeiros tiros são a segurança, o alívio. São ainda confiança na justiça que vela nosso sono, mas a narradora segue: “Essa justiça que vela meu sono, eu a repudio, humilhada por precisar dela. Enquanto isso durmo e falsamente me salvo. Nós, os sonsos essenciais.”²¹. A justiça que vela nosso sono segue trabalhando para que tudo em torno de meu sono se mantenha estável. Se for preciso matar, mata. Para que ela siga assim, é preciso que sejamos *sonsos*, ou seja, que distraidamente não vejamos o que acontece em torno de nós. Na sonsidão do sono que nada percebe além da necessidade de segurança, seguimos contando com essa justiça.

¹⁸ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 184-185.

¹⁹ LISPECTOR, Entrevista para o programa “Panorama”, TV Cultura, 1977.

²⁰ E quem sabe para nós hoje, em 2021, com o assassinato de Lázaro Barbosa com pelo menos 38 tiros, pela polícia que o perseguia.

²¹ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 185.

Mas o terceiro tiro a deixa alerta, o quarto desassossega. O sono foi desperto. A justiça para os sonsos, repudiada. O quinto e o sexto tiro a enchem de vergonha, a necessidade de tal justiça a humilha. A percepção desperta não aceita mais a justiça feita à custa da cegueira sonsa. “Nós, os sonsos essenciais” temos a chance de despertar e ver. O sono não é tranquilo, é falso. A salvação é falsa também. Humilhada, desperta, a narradora nos desperta. E é só pelo despertar que se pode perceber o que fica oculto aos sonsos enquanto trabalha a justiça que vela seu sono e que se revelará também falsa.

A narradora passa do alerta ao desassossego e à humilhação. Da humilhação ao horror e ao tremor. O oitavo tiro inicia o horror, o nono e o décimo, o tremor. A revolta pode ter agora algum lugar. “Para que minha casa funcione, exijo de mim como primeiro dever que eu seja sonsa, que eu não exerça a minha revolta e o meu amor, guardados. Se eu não for sonsa, minha casa estremece.”²² O medo de ter a casa estremeçada, o desejo de que a casa continue em funcionamento escondem a revolta e o amor e preservam a sonsidão. Mas agora, desperta e horrorizada, a narradora treme, e a casa treme com ela. O amor se anuncia.

No décimo primeiro tiro ela diz o nome de Deus. Deus é invocado, chamado, em espanto. Deus já tinha sido chamado ao texto na referência ao mandamento. É Deus quem instaura a lei que diz “não matarás”. E agora o nome de Deus é explicitamente dito no crescente da experiência relatada no ecoar dos tiros. No décimo segundo tiro ela chama pelo irmão. O Deus que proíbe matar é também o Deus que manda amar, que nos pergunta pelo nosso irmão. O irmão é evocado logo depois do nome de Deus. E assim entendemos melhor o texto quando diz que a revolta e o amor estavam guardados. O amor é o movimento que pode completar a reviravolta. O sono pode se tornar o amante, e o facínora, o irmão.

Lembremos: “O décimo terceiro tiro me assassina – porque eu sou o outro. Porque eu quero ser o outro²³.”. Deus e o irmão lançam a narradora na percepção de si como o outro. A distância entre eu e outro se desfaz na experiência do amor. A casa antes guardada em segurança pela justiça que vela o sono dos *sonsos essenciais* agora pode cair. O texto nos diz: “Eu devo ter esquecido que embaixo da casa está o terreno, o chão onde nova casa poderia ser erguida.”²⁴. A casa pode cair porque há embaixo o terreno, e no terreno nova casa pode ser construída sobre novas bases. A nova casa não seria mais um local onde me separo do outro e me protejo dele. Seria antes um lugar para o encontro, para a experiência da troca em que me vejo no outro e deixo que ele se veja em mim. Em que vejo o outro em mim e deixo que ele me veja em si. Em

²² LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 185.

²³ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 185.

²⁴ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 185.

que o assassinato de qualquer outro seja sentido como o meu próprio, de modo a ser o único lugar em que o mandamento poderia ser radicalmente seguido. Nessa nova casa não mataríamos porque cada morte seria a nossa própria, e nós nos descobriríamos como o ser capaz de abrir-se ao outro e assim senti-lo como irmão. E mais: desejaríamos essa abertura. A narradora não apenas constata que é o outro, mas também que *quer* ser o outro. Ao querer ser o outro, aceita e acolhe a abertura, não a vê como risco a si própria. Porque é também o medo de morrer que nos leva à busca de proteção. Deixar ruir a casa construída na certeza da segurança não é um movimento simples. É preciso se lembrar de que embaixo há um terreno. A reviravolta ou transfiguração se faz como um movimento que vai do fechamento do medo e da necessidade de segurança para a abertura em confiança.

Mas a crônica não se contenta em nos mostrar essa possibilidade transformadora. Aponta também para o que não tem mais conserto. O despertar veio tarde demais, Mineirinho já está morto. E como ele, muitos outros. Em nome da segurança, do sono dos sonsos, a justiça mata e viola. E aí erramos. Vejamos mais um trecho:

Enquanto isso dormimos e falsamente nos salvamos. Até que treze tiros nos acordam, e com horror digo tarde demais – vinte e oito anos depois que Mineirinho nasceu – que ao homem acuado, que a esse não nos matem. Porque sei que ele é o meu erro. E de uma vida inteira, por Deus, o que se salva às vezes é apenas o erro, e eu sei que não nos salvaremos enquanto nosso erro não nos for precioso. Meu erro é o meu espelho, onde vejo o que em silêncio eu fiz de um homem.²⁵

Erramos e temos a chance de no erro nos encontrarmos. A percepção do erro fortifica o movimento já iniciado de transfiguração. Há neste movimento a consequência da autoimplicação. O erro, tornado precioso, pode ser o caminho para a salvação. Vendo o que fiz de um homem, o que tenho feito do outro, vejo a mim mesma e posso aí me transformar. O erro é o assassinato que permiti, o do homem acuado. Vejo agora, com atraso, e peço agora, também com atraso: que não o matem. Mas ele já está morto e essa responsabilidade é da narradora, é minha, é nossa. E não é só a ele que aí mataram, é a nós também, pois o texto diz “que ao homem acuado, que a esse não *nos* matem” (grifo meu). É a humanidade toda que morre a cada vez que se mata *um* ser humano. O cumprimento do mandamento é o que pode nos salvar como humanidade.

Mineirinho, o homem acuado, por nós viveu, por nós carregou nossa violência nos permitindo a sonsidão.

Como não amá-lo, se ele viveu até o décimo terceiro tiro o que eu dormia? Sua assustada violência. Sua violência inocente — não nas consequências, mas em si inocente como a de um filho de quem o pai não tomou conta. Tudo o que nele foi violência é em nós furtivo, e um evita o olhar do outro para não correremos o risco de

²⁵ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 185.

nos entendermos. Para que a casa não estremeça. A violência rebentada em Mineirinho que só outra mão de homem, a mão da esperança, pousando sobre sua cabeça aturdida e doente, poderia aplacar e fazer com que seus olhos surpreendidos se erguessem e enfim se enchessem de lágrimas. Só depois que um homem é encontrado inerte no chão, sem o gorro e sem os sapatos, vejo que esqueci de lhe ter dito: também eu.²⁶

Enquanto eu dormia, ele viveu até o último tiro. A narradora, agora desperta, o ama, reconhecendo nele esse amor. Ele carregou em si explícita a violência que em nós é furtiva, como o bode expiatório. Ele viveu o mal que nós fingimos não portar, viveu por nós a raiva, enquanto tínhamos calma²⁷. Não nos olhamos para não reconhecê-la, a violência. Somos sonsos e assim não vemos em nós mesmos a violência que vemos clara e abjeta em Mineirinho. E a sua violência é em sua origem inocente como a de um filho de quem não se tomou conta. E quem não tomou conta de Mineirinho? Todos nós, cada um de nós, cada mão humana que não esteve do seu lado, que não pousou sobre sua cabeça. Cada um de nós que não lhe disse: “também eu”. Cada um de nós que não acolheu e não rechaçou em si a possibilidade de matar. Não basta julgar-se livre da possibilidade de matar, como se ela não nos pertencesse. É preciso ver em nós essa possibilidade e rechaçá-la obedecendo ao mandamento. E quando um não obedece e mata, é preciso saber e dizer: poderia ser eu. Eu sou como você, você é como eu. Não completar esse movimento, julgando-nos essencialmente separados do facínora, é o nosso erro.

A narradora então, na consciência do erro, rejeita mais uma vez essa justiça dos sonsos e deseja “uma justiça que tivesse dado chance a uma coisa pura e cheia de desamparo e Mineirinho”²⁸. O texto neste ponto sofrerá uma inflexão, abrindo espaço a uma abordagem mais direta do amor, ao dizer que *coisa* seria essa.

(...) essa coisa que move montanhas e é a mesma que o faz gostar “feito doido” de uma mulher, e a mesma que o levou a passar por porta tão estreita que dilacera a nudez; é uma coisa que em nós é tão intensa e límpida como uma grama perigosa de *radium*, essa coisa é um grão de vida que se for pisado se transforma em algo ameaçador — em amor pisado; essa coisa, que em Mineirinho se tornou punhal, é a mesma que em mim faz com que eu dê água a outro homem, não porque eu tenha água, mas porque, também eu, sei o que é sede; e também eu, não me perdi, experimentei a perdição.²⁹

O amor, portanto, é descrito a partir da imagem do *radium*. O rádio, elemento químico altamente radioativo, ou seja, capaz de irradiar-se intensamente. O amor, seguindo essa metáfora, é o que de nós se irradia, inevitavelmente se irradia com força capaz de mover montanhas, gerar paixão por outra pessoa, gerar apoio a quem precisa ou atravessar uma porta

²⁶ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 185.

²⁷ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 186.

²⁸ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 185-186.

²⁹ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 186.

estreita de modo a se transformar em algo ameaçador. É o “grão de vida”, núcleo potente gerador de vida que, se maltratado, fere. O “amor pisado” pode se tornar punhal, como aconteceu com Mineirinho, e atingir a letalidade do rádio, cuja irradiação pode causar danos graves à vida. E o amor é constitutivo de todos nós, como ter sede ou fome. No homem Mineirinho, capaz de ferir e matar, o amor não está ausente, foi pisado e se transformou em punhal; é, de todo modo, a força que o move.

A justiça ora desejada seria, portanto, o que a narradora chama de “justiça prévia”, a justiça capaz de “ver o homem antes de ele ser um doente do crime”³⁰. Mas, para isso, tal justiça deveria ser “um pouco mais doida”:

Até que viesse uma justiça um pouco mais doida. Uma que levasse em conta que todos temos que falar por um homem que se desesperou porque neste a fala humana já falhou, ele já é tão mudo que só o bruto grito desarticulado serve de sinalização. Uma justiça prévia que se lembrasse de que nossa grande luta é a do medo, e que um homem que mata muito é porque teve muito medo. Sobretudo uma justiça que se olhasse a si própria, e que visse que nós todos, lama viva, somos escuros, e por isso nem mesmo a maldade de um homem pode ser entregue à maldade de outro homem: para que este não possa cometer livre e aprovadamente um crime de fuzilamento. Uma justiça que não se esqueça de que nós todos somos perigosos, e que na hora em que o justiceiro mata, ele não está mais nos protegendo nem querendo eliminar um criminoso, ele está cometendo o seu crime particular, um longamente guardado. Na hora de matar um criminoso – nesse instante está sendo morto um inocente.³¹

A justiça prévia seria doida por reconhecer que todos nós – cada um de nós – porta em si a possibilidade da violência e que, portanto, inversamente, em cada criminoso mora também um inocente. Culpa e inocência constituem o ser que somos, de modo que ser culpado ou ser inocente não pode ser um marcador de diferença essencial entre nós. Com isso, certamente, a narradora não está propondo que então devêssemos simplesmente aceitar o convívio com os criminosos – mais acima mostramos que o texto aponta que a inocência não está nas consequências da violência de Mineirinho – mas que estes continuassem a ser protegidos pela lei que diz *não matarás*. Que Mineirinho tivesse sido protegido de ser morto, que os policiais que o fuzilaram tivessem sido protegidos de matar, de cometer seu crime particular. Porque em todos nós mora o crime guardado, e a lei me protege de realizá-lo. Tal justiça prévia seria aquela que de fato levasse com radicalidade o mandamento até suas últimas consequências. Que, assim fazendo, nos protegesse de morrer e de matar.

O final da crônica adverte: não se trata de romantismo, mas sim de intenso realismo. A narradora não está em busca do “sublime” ou de qualquer refúgio no abstrato. Quer o “muito mais áspero e mais difícil”, quer o “terreno”³². O terreno em cima do qual se possa construir a

³⁰ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 186.

³¹ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 187.

³² LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 187-188.

nova casa, mas também uma justiça que perceba e lide com as coisas como elas são, com o horror destrutivo que todos nós carregamos, e não, com a insistente separação entre os bons e os maus, as pessoas de bem e os bandidos, como tanto ouvimos em nossos dias. Separação que permite aos considerados bons agir como os considerados maus, *aprovadamente*.

A lógica da crônica foi aqui concluída, mas precisamos voltar a um ponto que nos interessa diretamente. Ao se referir à casa segura, ao sono dos sonsos ou à justiça que os protege, a narradora fala também da religião e do deus aí implicado. Enquanto Mineirinho vive por nós a raiva e a violência, enquanto seguimos dormindo em nossa casa segura que ainda está de pé, fabricamos um deus à medida de nossas necessidades:

Foi fuzilado na sua força desorientada, enquanto um deus fabricado no último instante abençoa às pressas a minha maldade organizada e a minha justiça estupidificada: o que sustenta as paredes de minha casa é a certeza de que sempre me justificarei, meus amigos não me justificarão, mas meus inimigos que são os meus cúmplices, esses me cumprimentarão; o que me sustenta é saber que sempre fabricarei um deus à imagem do que eu precisar para dormir tranqüila, e que outros furtivamente fingirão que estamos todos certos e que nada há a fazer. Tudo isso, sim, pois somos os sonsos essenciais, baluartes de alguma coisa. E sobretudo procurar não entender.³³

A casa segura e o sono dos sonsos conta com o deus conveniente, o deus que abona e aprova a ocultação de nossa maldade. Neste ponto percebemos a insinuação da crítica mordaz à hipocrisia religiosa. Uma ideia de Deus pode ser usada para trabalhar pela manutenção de um estado de coisas que protege uns em detrimento de outros. Aos que protege, oferece consolo e a tranquilidade do sono tranquilo – os justifica. Aos que abandona, que fiquem entregues à própria sorte. Os “sonsos essenciais” seguem dormindo e também não entendendo³⁴, como aponta o final do trecho citado.

No seguimento do texto, a narradora adverte que para entender é preciso desorganizar³⁵. A casa precisará tremer para que algum entendimento se realize. Entendimento que se interpenetrará com a experiência única de quem se deparou com o homem fuzilado por treze tiros. Há em nós alguma coisa que entende e desorganiza e que emudece diante do fuzilado: “o desespero em nós”³⁶. Desespero que enlouquece e nos coloca “feito doidos” diante do homem que, “feito doido”, tinha gostado de uma mulher³⁷. É assim, tornada doida, e não mais sonsa³⁸,

³³ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 186.

³⁴ “Não entender” é um tema caro à obra clariciana, como veremos mais à frente, principalmente na seção 3.1.7, mas que aqui aparece em uma nuance diferente. Aqui, o “não entender” é algo a ser ultrapassado e que diz respeito ao cinismo que quer manter as coisas como são, se protegendo no não entendimento; em muitos outros pontos dos escritos claricianos, “não entender” se referirá à impossibilidade humana de penetrar com o entendimento naquilo que é mistério.

³⁵ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 186-187.

³⁶ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 186-187.

³⁷ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 186.

³⁸ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 187.

que a narradora entende e nos convida a entender. É diante do grama de *radium* – do grão de *amor* – que podemos entender. Entendimento doido que poderá dar lugar à justiça prévia, que, como vimos, era também um “pouco doida”.

E é também nesse estado, doido, que poderá ter lugar uma nova religiosidade, em que seríamos *mais divinos*: “Já era tempo de, com ironia ou não, sermos mais divinos; se adivinhamos o que seria a bondade de Deus é porque adivinhamos em nós a bondade, aquela que vê o homem antes de ele ser um doente do crime”³⁹. Mais divinos, reconhecendo em nós a bondade, poderíamos nos ver como o pai do irmão, aquele que pode *tomar conta* do irmão, e não mais apenas crer em um Deus Pai distante de nós: “Continuo, porém, esperando que Deus seja o pai, quando sei que um homem pode ser o pai de outro homem”⁴⁰. Nos implicando em Mineirinho, nos implicando na responsabilidade por sua morte e por seu amor pisado transmutado em punhal, podemos imaginar um Deus aqui também implicado em nós. Um Deus que acolheria Mineirinho, conhecendo nele a força do *radium* que está em cada um de nós. E assim podemos compreender melhor o início da crônica quando a narradora, após relatar uma conversa com sua cozinheira sobre o caso de Mineirinho, conclui com ela que “ele se salvou e já entrou no céu”, “mais do que muita gente que não matou”⁴¹. Porque, ao ser morto *aprovadamente* por uma sociedade sonsa que finge não saber que está ali toda implicada em seus crimes, Mineirinho se tornou um inocente.

2.1.2.2 Lóri

O romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* terá grande importância em todo este trabalho. Trata-se de um romance de amor em que a personagem central Lóri vive uma jornada pessoal de aprendizagem que culmina na realização do desejado encontro amoroso com Ulisses, deixando clara a participação do erótico na relação do ser humano com Deus. Tal jornada se revela um grande e lento processo de abertura ao amor que tem seu ponto de virada na abertura de amor àquele que ela chama de *o Deus*, como mostrei em meu trabalho de mestrado⁴². Plenificada pela presença da graça, dom do Deus, Lóri alcança a possibilidade de viver o amor humano.

Pois bem, nesta primeira entrada das experiências de Lóri neste edifício que agora construo, veremos como a possibilidade de destruição a invade em dado momento de sua

³⁹ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 186.

⁴⁰ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 186.

⁴¹ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 184.

⁴² Ver ALMEIDA, *Um deus no tempo ou um tempo cheio de deus*. Ver também seção 1.1.2.1 acima.

trajetória. O romance se desenvolve no acompanhamento da aprendizagem de Lóri que se dá através de encontros esparsos com Ulisses e dos movimentos que ela faz entre um encontro e outro. Em dado momento já avançado da jornada, quando já se sente capaz de aberturas à beleza do mundo e o amor se movimenta nela, mas se sente também cansada da espera pelo telefonema de Ulisses, Lóri se vê tomada pela paixão. Vejamos:

Mas o que acontecera é que ela ainda estava tão frágil no mundo que quase desmoronou e quase voltou à estaca zero. E ver que podia perder tudo o que já ganhara, encheu-a de uma ira de possesso contra o Deus. Não tinha coragem de encolerizar-se com Ulisses porque na sua cólera ela o destruiria dentro dela. Mas voltava-se contra o Deus que era indestrutível. Esta é a minha prece de possesso, pensou ela. E estava conhecendo o inferno da paixão pelo mundo, por Ulisses. Não sabia que nome dar ao que a tomara ou ao que, com voracidade, estava tomando senão o de paixão.

O que era aquilo tão violento que a fazia pedir clemência a si mesma? Era a vontade de destruir, como se para destruir tivesse nascido. E o momento de destruição viria ou não, a escolha dependia dela poder ou não se ouvir a si própria. O Deus ouvia, mas ela se ouviria?

A força de destruição ainda se continha e ela não entendia por que vibrava de alegria de ser capaz de tal ira. É que estava vivendo. E não havia perigo de realmente destruir ninguém ou nada porque a piedade era nela tão forte quanto a ira: então ela queria destruir a si mesma que era a fonte daquela paixão.

Não queria pedir ao Deus que a aplacasse, amava tanto o Deus que tinha medo de tocar Nele com o seu pedido, pedido que queimava, sua própria prece era perigosa de tão ardente, e poderia destruir nela a última imagem de Deus, que ainda queria salvar em si.

No entanto, só a Ele poderia pedir que pusesse a mão sobre ela e arriscar-se a queimar a Dele.⁴³

Com esta passagem podemos seguir com a reflexão sobre as relações entre o amor e a violência iniciadas em “Mineirinho”. Lá, como vimos, o amor, figurado no grama de *radium*, é a força propulsora que, se pisado, pode se transformar em arma letal. Aqui, vemos um desenrolar dessa ideia. Com raiva de Deus pela percepção de que sua própria fragilidade poderia fazê-la perder o que já tinha conquistado em termos de abertura e possibilidade de viver com menos dor e mais prazer, sente essa raiva se potencializar a ponto de desejar destruir. O medo – não nomeado, mas implícito na antevisão da perda do já conquistado – aparece, portanto, como gerador da raiva e do conseqüente desejo de destruição. Mas antes do medo, o amor. O medo é o medo de perder a capacidade de deixar fluir o amor – como em outros momentos é também o medo de exatamente deixar fluir o amor e alcançar a vida mais *larga*⁴⁴. O amor desejado é também assustador, porque a toma. E a isso que a toma ela chama de paixão, “o inferno da paixão pelo mundo, por Ulisses”. É desejo tão potente que se torna quase insuportável para o ser frágil que ela é – fragilidade que é a de todos nós. Na tensão entre a

⁴³ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 112.

⁴⁴ O que vemos, por exemplo, nesta fala de Ulisses para Lóri: “Não nos temos entregue a nós mesmos, pois isso seria o começo de uma vida larga e nós a tememos. Temos evitado cair de joelhos diante do primeiro de nós que por amor diga: tens medo”, em LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 48.

visão da própria fragilidade e a experiência interna da paixão, tensão vivida como perspectiva de perda do já conquistado, esse fogo de paixão/amor/desejo – o grama de *radium* – se transforma em potência destrutiva, e Lóri deseja destruir e teme destruir. Recorre então ao Deus, tido por ela como indestrutível. A Ele poderia direcionar sua cólera sem risco de destruí-Lo, ainda que perceba o risco de destruir a imagem de Deus em si.

O impulso destrutivo a toma, e ela chega a pensar que para isso vivia e que poderia ou não, a depender de sua própria escolha, chegar ao momento de destruir, de tornar ação no mundo o que o impulso pedia. Até aqui reconhecemos o movimento descrito pela narradora de “Mineirinho”. A narração de *Uma aprendizagem* nos colocará agora diante de uma inflexão. Algo segura em Lóri a possibilidade da destruição. A escolha por agir destrutivamente ou não seria regida por sua capacidade de se ouvir a si própria ou não; e aqui o texto faz um adendo: “O Deus ouvia, mas ela se ouviria?”. No parágrafo seguinte, o texto esclarece o que deveria ser ouvido e nos mostra que Lóri foi capaz de se ouvir reconhecendo o que Deus já conhecia: ela se vê tomada de alegria por ser capaz daquela ira. Percebe em si a vida, a cólera é sinal de vida. Podemos pensar que percebe em si o *radium*, percebe que a ira tem sua fonte no amor que se irradia impulsionando a vida. E então a alegria se desdobra em piedade: “e não havia perigo de realmente destruir ninguém ou nada porque a piedade era nela tão forte quanto a ira”. Em alegria por ser capaz da ira, vê a sua outra face: a piedade ou o amor. O amor surge, então, como a força capaz de conter o impulso destrutivo. Podemos ver, agora, o movimento que se completa: o amor, o grama de *radium* que é o germe mesmo do impulso destrutivo, se reconhecido e acolhido, pode conter e aplacar esse impulso. E Lóri, mesmo entendendo que não seria realmente capaz do ato destrutivo, ainda recorre ao Deus para ajudá-la a aplacar o próprio impulso em si mesma. O Deus, que a ouve, que sabe da presença nela do amor, poderia retirar dela o desejo de destruição, tocar nela o fogo que queima, se arriscando a queimar a própria mão.

O amor, deste modo, aparece como a outra face do desejo destrutivo. A abertura à presença viva do amor é o que pode garantir o cumprimento da lei que diz: *não matarás*. Vimos também a presença da relação com Deus nessa dinâmica intensa do encontro interior com a possibilidade de destruição, o que coloca tal possibilidade em âmbito teológico. Matar, morrer e amar são atos que chamam pela presença de Deus na obra clariciana.

2.1.2.3 Nota sobre o suicídio

Para finalizar este passo sobre o matar, faço um pequeno adendo com a reflexão da narradora de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* sobre a possibilidade do suicídio. Lóri, em um de seus vários momentos reflexivos no terraço de seu apartamento, sente atração pela morte:

Então o que chamava de morte a atraía tanto que só poderia chamar de valoroso o modo como, por solidariedade e pena dos outros, ainda estava presa ao que chamava de vida. Seria profundamente amoral não esperar pela morte como os outros todos esperam por esta hora final. Teria sido esperteza dela avançar no tempo, e imperdoável ser mais sabida que os outros. Por isso, apesar da curiosidade intensa que tinha pela morte, Lóri esperava.⁴⁵

Sem nos colocar aqui ainda uma pergunta sobre a morte ou sobre o porquê de sua atração sobre Lóri, nos cabe considerar o que o texto nos diz sobre a possibilidade sempre aberta ao ser humano de matar a si próprio. A narradora nos diz que Lóri rejeita essa ideia por “solidariedade e pena dos outros”. Seria “amoral”, “esperteza” sair da vida antes dos outros. É necessário, pois, esperar, como todos, pela hora final. A solidariedade e a pena expostos podem ser entendidos como ato de amor. Por consideração ao laço que a une a todos os outros, Lóri se vê em igualdade de condições com eles e com eles espera. A esperteza aparece como amoral; moral é, portanto, o ato que considera a igualdade entre todos. Ser mais esperta ou simplesmente ser mais do que os outros não é moral. Percebemos nessa reflexão – que não é abstrata, pois implica a decisão de se manter viva à espera da morte – a consideração da humanidade como *comunidade* ligada pelo traço da mortalidade e, mais, da incerteza quanto à hora final e da necessidade moral de esperar por essa hora, sem ludibriá-la.

Desse modo, vemos a lei *mão matarás* se tornar protetiva também em relação à possibilidade do autoextermínio. Não matar ao outro nem a si próprio, não morrer pelas mãos do outro nem pelas suas próprias, essa é a lei que garante a vida e nos obriga a olhar para o outro como um nosso igual.

2.1.3 Instantâneo

Neste ponto temos uma primeira imagem das figuras que buscamos delinear na obra de Clarice Lispector, a saber, Deus, o humano e o mundo.

O ser humano é portador de uma força propulsora, o grama de *radium*, o amor. Essa força é a origem dos atos de união, de apoio mútuo, de consideração, enfim, de percepção e abertura ao outro. Mas é também a fonte do impulso destrutivo, que pode inclusive voltar-se

⁴⁵ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 35.

para si próprio, caso seja pisada, não acolhida, não cuidada. Portanto, o acolhimento e abertura à presença do amor, em si e no outro, seria o modo primordial de proteção contra o impulso destrutivo. Entretanto, isso não é o que acontece sempre. Diante do impulso destrutivo não detido pelo amor que é também sua origem, o ser humano pode ainda se conter em obediência à lei que diz *não matarás*. Lei que protege de morrer e matar.

O mundo, como coletividade humana, tem se movido na hipócrita negação do que constitui o humano. Ou melhor, segue fazendo a diferenciação entre pessoas boas e ruins e vendo apenas essas últimas como portadoras da possibilidade de destruição.

O Deus surge nesse cenário como o que escuta e acolhe o que somos, reconhece o amor na fonte da capacidade destrutiva e assim acolhe o que foi expelido pela coletividade que torna abjeto o humano singular que exerceu o ato destrutivo. Deus aparece também como o que é evocado pelo humano que vê em si a capacidade destrutiva e luta contra ela.

2.2 O dom da Lei

Início aqui o diálogo com a tradição teológica.

Neste ponto, que trata de oferecer um enquadramento inicial ao trabalho que está por vir, trago ao diálogo alguns pontos de dois livros de Paul Beauchamp, *L'un et l'autre testament: essai de lecture* e *D'une montagne à l'autre: La loi de Dieu*. A discussão sobre o mandamento *não matarás* toma aqui um lugar próprio na estrutura desta tese, fora dos grandes blocos que tratarão das figuras teológicas da *criação*, da *revelação* e da *redenção*. Está fora desses blocos porque, de alguma maneira, os atravessa, como a mostrar que a obra clariciana se desdobra em torno da indignação com a injustiça que recobre o mundo da ação humana e da esperança de que possamos, ao vislumbrá-lo, construir um outro mundo, que venha a ser balizado por uma justiça ancorada na escuta da palavra divina. Por ora, é sobre o tema da injustiça do possível assassinato de alguém por um seu irmão que tratamos.

Para a melhor compreensão da reflexão que se segue, vale notar, de início, a lógica seguida por Beauchamp em toda a sua obra no sentido de enfatizar a não ruptura entre os dois testamentos. A imagem explorada em seu *D'une montagne à l'autre: La loi de Dieu* por si só já nos diz a que vem a obra: do Sinai ao monte do sermão de Jesus no Evangelho de Mateus – de uma montanha à outra – é a mesma lei que se instaura, a lei de Deus. Tal noção de fundo nos acompanhará por toda esta reflexão e será também o fundo por onde compreender a teologia entrevista na obra de Clarice Lispector, talvez ela mesma caminhante de uma à outra montanha. É à escuta do que nos diz a tradição judaico-cristã que conduzo este trabalho, sem a intenção

de traçar nenhum tipo de separação relevante entre o mundo judaico e o mundo cristão, pois certamente a obra clariciana não se localizaria em nenhum desses mundos assim separados. E que isso não seja entendido como a negação da existência de tais mundos, mas apenas como a afirmação de que a obra de Clarice Lispector não encontraria lugar neles.

Importa também salientar que parto da indicação de Clarice Lispector do mandamento *não matarás* como a “primeira lei”⁴⁶ para um diálogo com as ideias de Beauchamp sobre a Lei de Deus considerada de modo não específico, ou seja, que não se refere apenas à interdição de matar. É da chave oferecida pela crônica “Mineirinho”, que aponta uma ligação entre a primeira lei, o amor e a necessidade de construirmos uma nova justiça, que parto para esse diálogo.

2.2.1 Podemos matar

Quando o texto da crônica “Mineirinho” nos apresenta a ideia de que a lei que diz *não matarás* nos protege de matar, nos vemos lançados a uma ideia incômoda: somos capazes de matar. Nós, seres humanos, precisamos de uma lei que nos impeça de exercer o impulso à destruição.

Tal impulso aparece já no primeiro livro bíblico, no assassinato de Abel por Caim, “o primeiro de todos os violentos”⁴⁷. O primeiro sangue derramado sobre a terra nos textos bíblicos nos faz ver a possibilidade que nos ronda de praticar o mal contra nosso irmão. O impulso de matar seria a face radical da tendência ao mal que se instaura no coração humano como a Lei na pedra, tal como nos diz Paul Beauchamp, em seu *L’un et l’autre testament: essai de lecture*, com referência a textos dos profetas, e em especial de Jeremias:

Por um lado, seus [de Jeremias] predecessores viram por trás das faltas a unidade de uma tendência ao mal, e ele [Jeremias] desce mais profundamente ainda ao ver nessa tendência um estado, uma segunda natureza. O pecado grava no coração humano com um estilete o inverso do que a lei grava sobre a pedra ([Jr]17,1). Sua marca é pregada tal como as manchas negras da pantera ([Jr] 13,23). Jeremias não é mais severo que os outros, mas o pecado tal como ele o encontra tem uma história mais longa.⁴⁸

Sem entrarmos aqui nas considerações históricas sobre o tempo de Jeremias, nos importa perceber o caráter de permanência que o pecado adquire à medida que a história humana avança. Hoje, tantos séculos à frente do tempo dos profetas, a escrita de Clarice

⁴⁶ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 184.

⁴⁷ BEAUCHAMP, Paul. *D’une montagne à l’autre: La loi de Dieu*. Paris: Seuil, 1999. p. 137. Tradução minha de: “le premier de tous les violents”.

⁴⁸ BEAUCHAMP, Paul. *L’un et l’autre testament: essai de lecture*. Paris: Seuil, 1976. p. 100. Tradução minha de: “D’une part ses prédécesseurs lisaient derrière les fautes l’unité d’une tendance au mal, et il descend plus profond encore en voyant dans cette tendance un état, une seconde nature. La péché grave dans le cœur avec un stylet l’inverse de ce qui la loi grave sur la pierre (17,1). Sa marque est aussi enfoncée que les taches noires de la panthère (13,23). Jérémie n’est pas plus sévère que les autres, mais le péché tel qu’il le trouve a une plus longue histoire”.

Lispector mais uma vez se vê frente à realidade do mal que nos habita e contra o qual continuamos contando com a mesma lei. Na medida em que aponta o mal que vê, a escrita clariciana é também profética.

Nesse sentido, Beauchamp, no trecho acima, coloca em paralelo – ou antes em antítese – a gravação da lei na pedra e a do pecado no coração humano. A palavra de Deus permanece entre nós, como que a nos seduzir⁴⁹, e faz frente à tendência ao pecado, aqui entendido como a prática do mal. Essa realidade se nos apresenta como um fato constatado pelo texto bíblico, assim como pelo texto de Clarice Lispector. Diante disso, mais do que interpretar, nos cabe o deparar-se com a possibilidade sempre aberta ao ser humano de, ao ser levado por um impulso que reside em si mesmo, praticar o mal contra o seu irmão. O que a crônica “Mineirinho” acrescenta é a noção de que essa possibilidade, se realizada, significaria a “escuridão” para quem a realizou⁵⁰. Palavra que soa intensa, quem sabe mais intensa do que o fato mesmo da morte de Mineirinho, palavra profética que, como aquela de Jeremias, alça o mal cometido a uma altura que parece querer nos dizer mais, como a nos seduzir para a possibilidade de não realizar o impulso que nos habita. Vejamos nas palavras de Beauchamp:

Através do paroxismo da crise, se percebe uma tênue tendência a uma nova promessa: a verdade que revela o mal é mais forte do que o mal, poderá ela não vencê-lo? Vencer será destruí-lo? O conhecimento de uma insuspeitada profundidade do mal leva à compaixão. O povo de Jeremias dói nele, mas este mesmo povo o quer extirpar. Qual é o sentido de uma existência seduzida pela palavra de Deus em meio a um povo mentiroso?⁵¹

A Lei, deste modo, se anuncia como o caminho capaz de nos afastar desse risco tornado mais forte pelas palavras do profeta ou da escritora. Ou como palavra sedutora a nos chamar para *outra* possibilidade, a de não realizar a violência que reside em nós. Essa parece ser a luta humana por excelência: por obediência à palavra que diz *não*, instaurar uma realidade não violenta. Todavia, o que tanto o texto de “Mineirinho” quanto a reflexão de Beauchamp põem em relevo é que esse caminho não é fácil, pois aqueles que escutam a palavra profética parecem não desejá-la. Os “sonsos essenciais” da crônica clariciana se assemelham ao povo mentiroso que deseja que o profeta desapareça.

Sigamos com Paul Beauchamp para mais um possível desdobramento da ideia de que o assassino seria tomado pela “escuridão”. Em seu *D'une montagne à l'autre: La loi de Dieu*, no

⁴⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 101.

⁵⁰ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 184.

⁵¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 101. Tradução minha de: “A travers le paroxysme de la crise, on discerne le courant ténu d'une nouvelle promesse: la vérité qui révèle le mal est plus forte que le mal, peut-elle ne pas l'emporter sur lui ? Est-ce l'emporter que détruire? La connaissance d'une profondeur insoupçonnée du mal débouche sur la pitié. Jérémie a mal à son peuple, mais son peuple veut l'extirper. Quel es le sens d'une existence séduite par la parole de Dieu dans un peuple menteur?”.

contexto do comentário sobre a atitude de Jesus frente à lei do sábado e sobre sua palavra que questiona sobre o “que é permitido, no dia de sábado, fazer o bem ou fazer o mal? Salvar uma vida ou matá-la?” (Mc 3,4), Beauchamp afirma que “o dom da vida ou sua salvaguarda carrega consigo ou restaura todos os bens, enquanto o homicida os retira todos, nos dois casos, de uma só vez!”⁵². A ideia de *escuridão* encontra aqui mais um aporte para o diálogo. A escuridão pressentida pela narradora de “Mineirinho” pode ser entendida como a “retirada dos bens”. A ação que não se direciona à prática do bem retira sua possibilidade, de modo que podemos compreender que o atingimento do bem absoluto, alvo da promessa, desaparece do campo de possibilidades se a ação humana não o imita. A alternativa proposta por Jesus visa perceber a escolha feita pelo coração humano e que expressa o desejo que o habita, a qual, em seu termo, deve escolher “a vida ou – desejo que nos é incompreensível e que nos habita – a morte”⁵³.

É esse ponto de bifurcação que Beauchamp verá explicitado na Lei.

2.2.2 A lei que nos protege

Vejamos então como a Lei pode ser compreendida como um dom, algo que nos é dado. Uma palavra que, se escutada e seguida, nos protege de nosso próprio mal. Sigo aqui a reflexão de Paul Beauchamp sobre a Lei, para que possamos alargar a ideia clariciana de que a “primeira lei” é para nós uma garantia, ou seja, que parece ser algo de que necessitamos ou até que desejamos. O que aqui é enfatizado é o lugar ocupado por uma lei que nos vem de fora e diante da qual nos colocamos em ação. A especificidade do interdito ao assassinato se coloca em um lugar central dentro de um corpo de leis que pode então ser considerado em seu conjunto. A qualificação de “primeira lei” indica já que não é a única, é antes o centro de um conjunto que a abarca.

Pois bem, a Lei de Deus, segundo Beauchamp, se afigura a nós em matizes diversos que nos põem diante de nós mesmos, de modo que a compreensão da Lei nos lança permanentemente também na compreensão antropológica. À ideia de que a Lei nos é dada, Beauchamp agrega a noção de que a Lei é, para nós, a graça recebida, o bem, de modo que Lei e promessa se juntam numa mesma realidade⁵⁴. A lei é, assim, ao mesmo tempo o cumprimento da promessa e a promessa de um mundo a se fazer. É promessa já realizada na medida em que

⁵² BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 178. Tradução minha de: “Le don de la vie ou sa sauvegarde apporte ou restaure tous les biens, alors que l'homicide les retire tous et, dans les deux cas, en une seule fois!”.

⁵³ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 179. Tradução minha de: “la vie ou – désir qui nous est incompréhensible et qui nous habite – la mort”.

⁵⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 60.

nos é oferecida como dom, mas é também promessa a se realizar porque só se torna a lei perfeita quando cumprida⁵⁵, e seu cumprimento depende de nós, de nossa ação em função dela.

A argumentação de Beauchamp, sempre ancorada no texto bíblico, parte da noção da graça e da promessa para depois introduzir aí a ação humana. A doação da lei a Moisés nos põe diante do decálogo. No livro do Êxodo e no do Deuteronômio vemos a relação das leis que nos teriam sido doadas, numa repetição que, a Beauchamp, parece revelar que a lei nos quer, na medida em que aparece duas vezes como que nos oferecendo uma segunda chance⁵⁶ e também nos indicando sua não explicitude. Se fosse clara a nosso entendimento, a palavra do profeta não seria depois necessária⁵⁷, assim como não teria relevância a palavra poético-profética da obra clariciana.

A montanha em que a lei é proferida nos parece, pois, inacessível, na medida em que a lei nos é dada, mas não é por nós necessariamente seguida. A possibilidade da não obediência está sempre presente para nós⁵⁸, e por isso a lei será repetidamente dita, depois de nos ter sido dada. A repetição nos pede a ação, e nesse ponto Beauchamp recorre à Carta de Tiago⁵⁹ que nos lembra que a perfeição da lei só se atinge com a ação humana, ou seja, com o seu cumprimento: “Aquele, porém, que se debruçou sobre uma lei perfeita, a lei da liberdade, e a ela se aplicou, não como ouvinte distraído, mas como realizador ativo, este encontrará a felicidade naquilo que realizar” (Tg 1,25). A lei, para ser perfeita, exige de nós, portanto, a ação no seio da liberdade. E esse parece ser também o chamado que o texto de “Mineirinho” nos faz ao apontar a necessidade de que construamos uma justiça que seja mais capaz de cumprir o mandamento, protegendo inclusive o policial de cometer o seu crime “longamente guardado”⁶⁰.

Mas voltemos à noção da lei recebida como dom. Beauchamp retoma essa ideia, ao tratar dos escritos sapienciais, mais uma vez apontando a necessidade de que a palavra da lei seja repetidamente proferida, num excesso que chega à redundância. A palavra da lei não é fixa e por isso se abre à repetição que é também criativa⁶¹. O texto bíblico se desdobra na repetição da palavra da lei para que a escutemos, mas também porque queremos ouvi-la. Beauchamp chega assim à ideia de que a lei é por nós desejada⁶².

⁵⁵ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 166.

⁵⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 58.

⁵⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 98-99.

⁵⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 72.

⁵⁹ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 166.

⁶⁰ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 187.

⁶¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 151-2.

⁶² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 152.

O Deuteronômio não diz que é necessário amar a Lei, mas suscita em relação à Lei uma procura e um desejo, dá à Lei como conteúdo unificado o amor de Deus, e funda seu mandamento sobre o fato de que Deus amou quando elegeu. Essa circularidade se imprime no próprio estilo.⁶³

A circularidade entre o amor e a palavra, o amor e a escuta, o amor e o cumprimento da Lei reverberará na circularidade da própria palavra dita pelo profeta e pelo sábio, na repetição que visa provocar a nossa escuta. A Lei é, assim, a Palavra, e a Palavra é a Presença, a presença de Deus no mundo⁶⁴. Deus por amor nos dá a lei, e a lei nos pede que por amor a sigamos⁶⁵. Por amor e na liberdade, o ser humano tem a chance de escutar a palavra divina e segui-la e, assim, dar cumprimento à lei proferida.

Há, deste modo, também uma circularidade percebida nos textos da sabedoria⁶⁶. A palavra divina, depois de doada, passa a ser proferida pela boca humana. A referida repetição se faz por homens e mulheres que colocam em movimento a palavra recebida⁶⁷. A Lei passa da pedra às mãos do escriba e depois ao papel, até que possa alcançar o coração do ser humano⁶⁸. E é só então que encontraria lugar permanente no mundo, na medida em que, inscrita no coração da humanidade, encontraria seu pleno cumprimento. Tal cumprimento poderia ser o pretendido pela justiça “doida” de que a escritora de “Mineirinho” nos fala, como a dar continuidade à circularidade dos escritos sapienciais⁶⁹.

2.2.3 A justiça a ser realizada

Entretanto, se seguimos com Clarice Lispector no texto da crônica, veremos que essa justiça mais “doida” dependeria, para se realizar, do reconhecimento da existência em todos nós, inclusive em Mineirinho, de algo que é anterior à possibilidade do assassinato ou, nas palavras de Beauchamp, anterior à “tendência ao mal”. Seria essa a justiça que teria “dado chance a uma coisa pura e cheia de desamparo”⁷⁰ em Mineirinho. Essa coisa, como vimos, é potência de amor. É grão de *radium* que, se maltratado, explode e fere; se bem cuidado, se desdobra em amor⁷¹.

⁶³ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 153. Tradução minha de: “Le Deutéronome ne dit pas qu'il faut aimer la Loi, mais suscite vers la Loi une recherche et un désir, donne à la Loi pour contenu unifié l'amour de Dieu, et fonde le commandement sur le fait que Dieu a aimé quand il a élu. Cette circularité s'imprime dans le style lui-même”.

⁶⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 152-3.

⁶⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 153.

⁶⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 155.

⁶⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 153.

⁶⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 154.

⁶⁹ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 187.

⁷⁰ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 185.

⁷¹ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 186.

Vejamos como seguimos até aqui a teologia bíblica de Paul Beauchamp: parece haver no ser humano uma potência destruidora; em face a isso, recebemos de Deus a Lei como dom, como meio pelo qual nos protegermos da prática do mal, por nós mesmos e pelos outros; essa Lei, porém, necessita de nossa ação no mundo para se realizar; para tanto, fundamos no mundo uma justiça. O que o texto clariciano agora nos faz questionar é como fazer a justiça humana, construída no mundo, realmente capaz de dar cumprimento à lei recebida?

Como o texto da crônica nos mostra, corremos o risco de fundar uma justiça não justa, aquela que protegeria uns, os “sonsos essenciais”, em detrimento dos outros, os relegados à própria sorte. Seria uma perversão da Lei que, segundo Beauchamp, revela o uso da Lei a serviço do desejo de morte⁷² que nos habita, como vimos acima. A percepção de tal desejo em si mesmo leva à atitude acusatória em direção ao irmão: apela-se à Lei para acusar o outro e esconder o próprio desejo, evitando, assim, a autocondenação⁷³. Os sonsos assim se protegem de ver o mal em si e saem, acusando, à procura do mal fora de si.

Cabe ressaltar que não se trata de um simples movimento de fuga covarde. O desejo de matar nos é insuportável, como nos diz Beauchamp a respeito do desejo de matar Jesus e que se revela na mentira que o acoberta, como nesta passagem: “por que procurais matar-me? A multidão lhe respondeu: ‘Tu estás possuído de um demônio! Quem procura matar-te?’” (Jo 7,19c-20)⁷⁴. O recurso ao demônio desvia a multidão do reconhecimento em si do desejo/propósito de matar Jesus. Alegam que Jesus está possuído por um demônio por supor a existência de um desejo que eles se negam a ver. Essa negativa mentirosa nos diz da dificuldade de reconhecer em si o mal. E é exatamente este o convite que o texto de Clarice Lispector nos faz: que possamos ver em nós a potência destrutiva que Mineirinho realiza na prática.

De qualquer modo, esse arremedo de justiça estaria ainda a serviço da tendência ao mal em nós. A justiça verdadeira, para cumprir a lei dada, a lei primeira que diz *não matarás*, teria que se alinhar com essa coisa que reside em nós antes mesmo da lei. E aqui podemos continuar o diálogo com Beauchamp.

O que todos temos em comum e que deve então ser o ponto de partida para a realização do humano em nós é o amor recebido como dom. Beauchamp fala, nesse sentido, do poder de matar que possuímos como um poder desfigurado que provém da corrupção do amor, que é o que originalmente nos habita⁷⁵. Tal percepção vem inserida na reflexão sobre o que significa,

⁷² BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 182.

⁷³ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 182-183.

⁷⁴ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 188.

⁷⁵ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, 65.

para o ser humano, ser imagem de Deus. Aquilo que nos habita essencialmente é o que em nós é imagem de Deus. Não pode ser essa imagem a potência de matar, mas sim a brandura. O decálogo nos apontaria os possíveis desvios dessa imagem, a cada falta prevista⁷⁶.

O poder do homem está em sua brandura. O homem desfigurado verte o sangue; ele mata.

O homem recebe de Deus o Amor. Ele o corrompe, se não age mais como agem os filhos para com seu pai e sua mãe, se comete adultério, se usurpa os bens terrestres que simbolizam a singularidade de seu irmão (sua “propriedade” específica).⁷⁷

É, pois, a desfiguração da imagem divina em nós que nos lança na potência para o mal que leva à ação destruidora, até o limite do assassinato do irmão. Se a possibilidade da violência e também da vingança⁷⁸ está presente no ser humano desde o início, o amor, nas formas da brandura e da doçura, está presente desde antes do início, na medida em que reflete a imagem do Deus que cria com brandura⁷⁹. O ser humano, assim lançado no desequilíbrio que provém dessa dupla vertente, se vê diante da lei, tida aqui por Beauchamp como uma espécie de encruzilhada: “A lei é o lugar onde o homem bifurca. Se permanecemos na imagem, a escolha oferecida é entre observá-la ou transgredi-la”⁸⁰.

Diante da lei, resta o ser humano em sua liberdade. Na complexidade da realidade vivida, essa escolha se desdobra na construção de todo um sistema de justiça que pode ainda se alinhar em um ou outro dos polos da escolha. Se a lei, como o amor, é para nós dom, a lei cumprida é a que se revela recepção e aceitação do que foi recebido. É ação feita no mundo que vem a revelar a lei e o amor recebidos. A justiça que, portanto, não se alinhar com o amor que está em nós antes mesmo de nossa existência, porque está no Criador, não cumpre a Lei.

Esse lugar da bifurcação é também para o ser humano o lugar em que é testado, o lugar em que, livre, deve agir. E sua ação será a concretização de sua posição diante do que recebeu como dom, ou seja, o amor e a Lei. Sua ação será boa ou má na medida em que cumprir ou não a Lei doada⁸¹. Mas a lei, assim entendida, é um “dique provisório” em face do mal; o dique definitivo é o amor⁸². Beauchamp introduz nesse ponto o *Sermão da Montanha*, trazendo à luz a ideia sempre recolocada em sua obra: da Lei antiga à Lei segundo Jesus Cristo, vemos a

⁷⁶ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 65.

⁷⁷ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 65-66. Tradução minha de: “Le pouvoir de l'homme est dans sa douceur. L'homme défiguré verse le sang; il tue. L'homme reçoit de Dieu l'Amour. Il le corrompt, s'il n'agit plus en fils envers ses père et mère, s'il commet l'adultère, s'il empiète sur les biens terrestres qui symbolisent la singularité de son frère (sa ‘propriété’ spécifique)”.

⁷⁸ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 141. Nesta passagem, o autor faz referência à Lei de Talião.

⁷⁹ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 141.

⁸⁰ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 141. Tradução minha de: “La loi est le lieu où l'homme bifurque. Si nous en restons à l'image, le choix offert est de l'observer ou de la transgresser”.

⁸¹ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 142.

⁸² BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 143.

passagem da uma montanha à outra que mostra a radicalização da lei antiga com base em seu enraizamento na realidade do amor como nossa característica essencial, o que pode ser lido como a passagem do *não matarás* ao simples comando *ama*. Comentando o trecho de Mt 5,38-42, em que vemos Jesus, em referência à lei que dizia *olho por olho e dente por dente*, exortar à não resistência diante do homem mau, ao ponto de a ele oferecer a outra face quando tiver batido na primeira, Beauchamp nos diz:

A lei é, como dissemos, um dique provisório face do mal e Jesus convida em primeiro lugar a não usá-la como barreira contra o homem mau. Ele convida então o discípulo a não colocar em vigor a lei. Passe no teste da lei, diria ele, ultrapassando-a. Mas isso só pode se dar indo ao encontro do sentido do amor do próximo. Oferecer a outra face em qualquer perspectiva que não aquela de tocar o coração do ofensor a partir do coração do ofendido seria uma provocação, um gesto pior do que a vingança. É portanto do amor que se trata.⁸³

É a ação ancorada no amor que pode ultrapassar a lei, de modo a prescindir dela e ainda assim agir de acordo com o que ela previa. No caso, o fim da violência; se a vingança em dado momento foi vista como a opção para pôr fim à ofensa recebida, a não reação com base no amor visa o mesmo fim.

Aqui podemos nos referir também ao trecho do romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* citado acima⁸⁴, logo após a reflexão com base na crônica “Mineirinho”. Lóri, diante da vontade de matar que descobriu em si, vê também essa vontade ser contida pelo amor que a habita⁸⁵. Amor aí também entendido como dique definitivo à violência. Definitivo porque originário em nós e, portanto, anterior ao impulso violento.

Retomando a reflexão de Beauchamp, o vemos ressaltar que a lei vem a nós para que olhemos para o irmão. Para isso, enfatiza a presença do irmão, de modo a que nos esquivemos do risco de, diante da lei, vermos apenas a nós mesmos e, assim, acusarmos o irmão⁸⁶, num movimento em que a culpa é vista sempre fora de si mesmo, no outro, e a própria imagem no espelho reflete antes o juiz do que o que deve ser visto, um ser humano que vive junto com o outro. É vendo meu irmão que posso me ver como um igual a ele, todos filhos, e é como filhos que podemos perceber em nós a presença divina ou, antes, atingir a perfeição, que, para nós, só

⁸³ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 143. Tradução minha de: “La loi est, disions-nous, une digue provisoire face au mal et Jésus invite d’abord à ne pas l’opposer au méchant. Il invite donc le disciple à ne pas mettre en vigueur la loi. Passe le test de la loi, lui dit-il, en dépassant la loi. Mais ce ne peut être qu’en allant dans le sens de l’amour du prochain. Tendre l’autre joue dans toute autre visée que celle de toucher le cœur de l’offenseur à partir du cœur de l’offensé serait une provocation, un geste pire que la vengeance. C’est donc d’amour qu’il s’agit”.

⁸⁴ Ver seção 2.1.2.2.

⁸⁵ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 112.

⁸⁶ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 166.

pode ser a perfeição de ser filho⁸⁷. A lei, portanto, que chega para todos, tem o poder de nos descentrar de nós mesmos e de lançar nosso olhar para o outro, que, como nós, é também filho.

E aqui vemos o desdobrar do comentário do autor sobre a Carta de Tiago. Se a lei encontra seu pleno cumprimento na ação livre, isso não se dá em qualquer que seja a ação realizada. A ação que dará cumprimento à lei é aquela que, livre, olha para o irmão e age em função dele. Maldizer do irmão é maldizer da lei: “Irmãos, não faleis mal uns dos outros. Quem fala mal de um irmão ou julga seu irmão fala mal de uma Lei e julga uma Lei” (Tg 4,11), e tal julgamento se faz sob o disfarce de exercer a defesa da lei⁸⁸. Tal uso da lei nos põe diante da falsidade de uma ação humana que se traveste do bem para exercer o mal, o que podemos chamar de hipocrisia ou, com Clarice Lispector, sonsidão⁸⁹. Tal ação não estaria de acordo com o que pede Jesus⁹⁰, porque não estaria ancorada no amor.

Retomando o diálogo com o *Sermão da Montanha*, Beauchamp propõe que Jesus nos diz mais uma vez a Lei do Pai, para que a possamos enfim – talvez – escutá-la⁹¹. A Lei nos vem de fora, não é algo que nos surja na interioridade, é dom que recebemos e que temos que realizar no mundo, com a concretude dos nossos corpos⁹². A justiça, deste modo, não pode “repousar no coração”:

A originalidade das palavras de Jesus permanece insubstituível. Suas palavras revestem de imagens ações inimagináveis, como a de usar uma mão para cortar a outra e, em seguida, lançá-la longe. Ele assim torna perceptível que a justiça não é feita para repousar no coração, que ela se difunde incansavelmente para fora. O vigor dos imperativos torna impossível que sejam confundidos com sugestões facultativas; o surrealismo das situações impulsiona em nós o desejo de inventar sem limites. Ao mesmo tempo obrigação e liberdade, “lei de liberdade”, diz Tiago. Não, Jesus não nos diz quem devemos cumprimentar ou não na rua nem o que fazer se nos baterem. Suas hipérboles são, muito mais do que se poderia crer, próximas da linguagem daqueles rabinos de espírito livre, e não percebê-lo denotaria um certo embotamento.⁹³

A ação que deverá ser realizada, se realmente livre, não pode estar já prevista nas palavras de Jesus. O que nos é pedido é, antes, reter a atenção ao que precede qualquer das

⁸⁷ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 166.

⁸⁸ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 166. O texto dá equivocadamente a referência como Tg 3,11, mas a referência correta para o texto bíblico citado é Tg 4,11.

⁸⁹ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 185.

⁹⁰ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 167.

⁹¹ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 168.

⁹² BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 168.

⁹³ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 168-169. Tradução minha de: “L’originalité des paroles de Jésus reste irremplaçable. Ses paroles revêtent d’images des actions inimaginables comme de se servir d’une main pour couper l’autre d’abord et, ensuite, de la jeter loin. Il est ainsi rendu sensible que la justice n’est pas faite pour rester dans le cœur, qu’elle se diffuse inlassablement au-dehors. La vigueur des impératifs rend impossible de les confondre avec des suggestions facultatives; le surréalisme des situations propulse en nous le désir d’inventer sans limites. À la fois obligation et liberté, ‘loi de liberté’, dit Jacques. Non, Jésus ne nous dit pas qui nous devons saluer ou ne pas saluer dans la rue, ni que faire si l’on nous giflait. Ses hyperboles sont, beaucoup plus qu’on ne pourrait le croire, proches du langage de ces rabbins à l’esprit délié et il y a de la lourdeur à ne pas le saisir”.

ações que ele usa como imagem: o amor de onde elas brotam. É assim que aquilo que pode parecer loucura a nossos olhos, como se Jesus nos pedisse a loucura, se desdobra em uma compreensão que vem nos dizer que talvez, sim, seja loucura, mas uma loucura *outra* que nos põe em contato direto com aquilo que nos habita desde antes de existirmos: o fogo de Deus, que, como o grão de *radium* no texto da crônica “Mineirinho”, pode ser por nós pervertido em ação destruidora ou convertido em amor: “o fogo é amor, o fogo é espírito. O fogo é um, só nós mudamos. Só há uma violência no homem, pervertida ou convertida”⁹⁴.

O impulso amoroso tem em nós, portanto, a mesma fonte do ato destrutivo: uma violência primária que nos habita e exige de nós uma escolha. É nossa ação que fará dessa força amor ou perversão. E é essa força que, movida em amor, terá a chance de fundar a justiça mais doida que nos pede Clarice Lispector⁹⁵, a loucura que pode nos salvar de nossa outra loucura⁹⁶.

Neste pequeno capítulo pretendi ter feito o primeiro esboço do arcabouço teológico que a obra de Clarice Lispector sustenta. As reflexões de Paul Beauchamp nos esclarecem sobre o lugar que a imagética clariciana pode ocupar no edifício da teologia, fundando uma teopoética que é também profética e sapiencial.

Seguimos agora com a tarefa de manter o diálogo entre o exegeta e a obra clariciana em relação às três grandes figuras teológicas da *criação*, da *revelação* e da *redenção*.

⁹⁴ Beauchamp, *D'une montagne à l'autre*, p. 170. Tradução minha de: “le feu est amour, le feu est esprit. Le feu est un, nous seuls changeons. De violence, il n'y en a qu'une dans l'homme, pervertie ou convertie”.

⁹⁵ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 187.

⁹⁶ Beauchamp, *D'une montagne à l'autre*, p. 169-70.

3 Capítulo terceiro – Movimentos da criação

3.1 O mar

O ser humano, diante da lei que impede matar, transgredir. Veremos como o romance *A maçã no escuro*¹ nos coloca frente ao humano que desobedece a lei e assim se (nos) inventa como o ser que somos, o ser capaz de transgredir a lei, o ser em liberdade.

Esse ser, porém, ao se descobrir diante da lei, está ao mesmo tempo diante de algo opaco, enigmático. Tal opacidade nos remete ao mistério daquilo que não podemos compreender, nós que somos, também, o ser que compreende. Veremos a imagem do *mar* – e, de algum modo, da água em outras formas – aparecer na obra de Clarice Lispector como figuração do divino em sua faceta inatingível por nós e, portanto, portadora do mistério e, ao mesmo tempo, origem do que somos. O *ovo* também surgirá como uma representação desse conjunto de noções, mas ponho em relevo aqui a imagem do mar por sua maleabilidade e variabilidade ao longo dos escritos claricianos.

Portanto, com as figuras do mar, da água e do ovo e do ser humano perplexo diante de si mesmo e da lei, penetraremos no que chamo aqui de *os movimentos da criação na obra de Clarice Lispector*.

3.1.1 Martim

A maçã no escuro é um romance longo, de tom mítico, em que se conta a jornada de Martim, personagem central que realiza um movimento radical de pretensa (re)criação de si mesmo e do mundo. Seguindo aqui nosso fio, Martim inicia sua trajetória ao cometer um crime. Em desobediência à proibição – legal e religiosa –, mata sua esposa e foge. Ao fugir, pretende estabelecer uma espécie de ponto zero, de marco inicial a si mesmo. Em seu percurso, se refere constantemente ao crime cometido, que só ao final sabemos ter sido o assassinato da esposa². E logo depois dessa revelação, sabemos, juntamente com Martim, que na realidade ela não havia morrido³, o que desfaz o crime que tinha sido o ponto de partida de toda a trajetória.

Acompanhemos mais de perto tais movimentos.

¹ LISPECTOR, Clarice. *A maçã no escuro*. (1961) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

² LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 297-298.

³ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 301.

3.1.1.1 O ato

A narradora, logo nas páginas iniciais do romance, se refere ao crime de Martim, o que nos põe desde o início da leitura diante de sua tentativa de compreensão e de sua incapacidade até mesmo de saber como denominar o que tinha feito. Vejamos alguns trechos dessa aproximação:

Mas restava a desobediência.

Então — através do grande pulo de um crime — há duas semanas ele se arriscara a não ter nenhuma garantia, e passara a não compreender.⁴

Mas “crime”? A palavra ressoou vazia no descampado, e também a voz da palavra não era sua. Então, finalmente convencido de que não seria capturado pela linguagem antiga, ele experimentou ir um pouco mais longe: sentira por acaso horror depois de seu crime? O homem apalpou com minúcia sua memória. Horror? e no entanto era o que a linguagem esperaria dele.

Mas também horror se tornara palavra de antes do grande pulo cego que ele dera com o seu crime. O pulo tinha sido dado. E o salto fora tão grande que terminara se transformando no único acontecimento com o qual ele podia e queria lidar. E até os motivos do crime haviam perdido a importância.⁵

“Crime”? Não. “O grande pulo” — estas sim pareciam palavras dele, obscuras como o nó de um sonho. Seu crime fora um movimento vital involuntário como o reflexo do joelho à pancada: todo o organismo se reunira para que a perna, de súbito incoercível, tivesse dado o pontapé. E ele não sentira horror depois do crime. O que sentira então? A espantada vitória.⁶

— Imaginem uma pessoa que era pequena e não tinha força. Ela na certa sabia muito bem que toda a sua força reunida, tostão por tostão, só seria suficiente para comprar um único ato de cólera. E na certa também sabia que esse ato teria que ser bem rápido, antes que a coragem acabasse, e teria mesmo que ser histérico. Essa pessoa, então, quando menos esperava, executou esse ato; e nele investiu toda a sua pequena fortuna. Bastante espantado com o que acabara de pensar, o homem se interrompeu com curiosidade: “então foi isso o que me aconteceu?” Era a primeira vez que lhe ocorria.⁷

De qualquer modo, agora que Martim perdera a linguagem, como se tivesse perdido o dinheiro, seria obrigado a manufaturar aquilo que ele quisesse possuir. Ele se lembrou de seu filho que lhe dissera: eu sei por que é que Deus fez o rinoceronte, é porque Ele não via o rinoceronte, então fez o rinoceronte para poder vê-lo. Martim estava fazendo a verdade para poder vê-la.⁸

Ato, pulo, salto, vitória, ato de cólera, crime. Martim contorna o que fez na tentativa de entender. O ato que dá início a sua jornada se desdobra em sua incompreensibilidade — e aqui podemos abrir um parêntesis: como compreender a violência do assassinato? A palavra desobediência nos coloca frente ao confronto com a lei. Martim se vê entre o que chama de linguagem antiga, a linguagem dos outros e o que seria a sua própria linguagem ou palavras suas. Ao desobedecer, perde as garantias e passa a não compreender — ou descobre-se como

⁴ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 34.

⁵ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 35.

⁶ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 36.

⁷ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 38-39.

⁸ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 40.

incapaz de compreender. As garantias eram dadas pelo acordo comum que nos coloca numa linguagem de todos em que pretensamente nos entendemos e entendemos o mundo. Imitamos⁹. Ao romper com isso, Martim dá o “grande pulo”, perde as garantias, perde o entendimento, perde a linguagem comum. Tenta ainda recorrer a ela, mas não se convence. Chamar de *crime* ao que lhe aconteceu e evocar o horror que deveria ter sentido ante o acontecido são tentativas de ainda usar a linguagem antiga. E usar a linguagem antiga é pensar como antes, é pensar em consonância com os acordos da coletividade. Martim não quer mais isso, quer até mesmo não pensar, para não pensar como os outros¹⁰. Reconhece que não se horrorizou e não consegue mais chamar de crime o que fez. Afirma, então: crime, não, o grande pulo. Ao dizer crime a palavra ressoa vazia no descampado. A palavra não carrega mais consigo o significado que lhe tinha sido atribuído pela linguagem antiga. Martim está por recriar a linguagem, assim como o mundo e a si mesmo. A imagem do descampado evoca o cenário de *início* que abordarei na próxima seção. A palavra destituída de sentido e o mundo vazio à sua frente são imagens do marco zero que pretende ter atingido pelo grande pulo. A recriação de sentido é um ato criativo. A lembrança do filho nos propõe uma ideia: Deus cria para ver. Martim, como Deus, está criando a verdade, uma sua verdade, para poder vê-la e com ela viver. Só pode criar um sentido seu ao desfazer os sentidos já dados, e isso é o que consegue ao zerar a caminhada, forjar um ponto zero em que seja desfeito tudo o que havia antes para que uma nova realidade possa ser criada. Martim se quer criador.

E o que sentiu ao evocar o acontecido não foi horror, foi a “espantada vitória”. Porque para realizar tal pulo muito lhe foi exigido. Foi o ato de cólera que só se tem a chance de realizar uma vez na vida, ao se ter reunido toda a força necessária para tal. A imagem da fortuna reunida para a realização do ato nos remete à dimensão pretendida pela narrativa para esse grande ato originário. A cólera, que já vimos ser o punhal destrutivo que tem origem no amor que irradia, deve ser toda reunida para que se tenha a chance de realizar com ela o grande ato. O ato de cólera aqui é visto como quase irrealizável: é preciso o esforço em que se concentra toda a força do homem Martim; é Martim inteiro que se concentra no ato iniciador.

Vemos aqui um tratamento à cólera diferente daquele dado pela narradora de “Mineirinho”, pela de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* e também pela da crônica “Dies irae”. Esta última parece valorizar a cólera que a coloca em estado de alerta diante de um mundo que ela não quer; Lóri, em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, luta contra a

⁹ Um pouco antes do primeiro trecho citado, a narradora refletia sobre a característica mimética do ser humano. Ver LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 34.

¹⁰ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 33.

cólera dentro dela; a narradora de “Mineirinho” quer ser protegida do risco de matar. Martim, ao contrário, reúne toda a cólera de que dispõe, para com ela realizar o grande pulo, o ato que vai se impor como único acontecimento com o qual ele pode lidar àquela altura, inaugurando sua vida. Essa diferença de tratamento nos coloca no âmbito próprio desse romance, que chamei mais acima de *mítico*. A trajetória de Martim se inicia por um ato de radical diferença. A possível banalidade que um assassinato – mais ainda o assassinato de uma mulher, mais ainda o da própria mulher¹¹ – pode atingir em nossa cultura nada nos diz da experiência de Martim. O crime que comete o coloca em uma perspectiva de radicalidade. É o ato único, é o que pode gerar uma real transformação ou, mais ainda, uma inauguração/criação de si. O romance pretende recontar uma história das origens e para isso foi necessário forjar um *início*. Cada vida humana é inserida em uma rede de relações que não permite que se pense razoavelmente em um início inequívoco. Daí a ideia da invenção de um início – o início, para cada um de nós, só existe se for inventado, forjado. E o que o romance nos traz é um ponto zero ancorado na transgressão da lei que proíbe matar. Martim (pensa que) mata, é um transgressor, inicia pela desobediência. Identificamos aqui uma alusão à queda humana descrita no Gênesis, que será abordada na segunda parte deste capítulo.

Transgredindo, Martim se equipara a Deus. E aí se cria como um ser humano, o ser que pode transgredir. O texto nos diz que ele cria a verdade para vê-la e podemos acrescentar que se cria a si mesmo para ver-se. Criar-se, como já vimos, é também criar uma nova linguagem depois de ter rompido com a linguagem antiga. Mas, se o ponto zero, o início radical, é inventado, forjado, toda a autocriação subsequente manterá a sombra da irrealidade. Martim, afinal, já está criado quando se põe a criar-se. O ponto da transgressão se afigura então como um autocriar-se de um ser já criado.

Mais à frente, vemos uma inflexão que nos coloca diante do problema da culpa:

Desta hora em diante teria a oportunidade de viver sem fazer o mal porque já o fizera: ele era agora um inocente.

Quem sabe se com seu crime impremeditado nem pretendia ir tão longe. Mas também isso lhe viera: ele se tornara um inocente. E, por Deus, jamais pretendia tanto: mas também se livrara de uma certa piedade sufocadora pois ele agora já não era mais um culpado – “se é que você está me entendendo”, pensou com fatuidade compenetrada, pois ele se livrara da grande culpa materializando-a. E agora, que enfim fora banido, estava livre. Ele era enfim um perseguido. O que lhe dava todas as possibilidades dos que se desesperam. “Matei vários coelhos numa só cajadada”, disse.¹²

¹¹ Em outro contexto, fiz uma reflexão de caráter feminista sobre as figuras femininas de *A maçã no escuro*, em que ponho em relevo a especificidade do crime de Martim. Ver ALMEIDA, Marília Murta de. Perfis femininos no romance *A maçã no escuro*, de Clarice Lispector. In: *Filosofia e educação*. Campinas, SP, v. 11, n. 1, p. 119-138, jan./abr. 2019.

¹² LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 41.

A presença do mal em si mesmo se exorciza pela realização do ato. A cólera reunida leva à realização do ato proibido, daquilo que era o não permitido, o mal. Martim foge da possibilidade de realizar o mal realizando-o, como se a proibição fosse ao mesmo tempo um imperativo: *não matarás* contém em si *matarás*. Se matar seria a escuridão para a narradora de “Mineirinho”, para Martim, a princípio, é a libertação: liberta-se ao realizar cabalmente a possibilidade de ser o ser que mata. Podemos pensar: liberta-se do medo de matar matando ou cai na escuridão para enfim conhecer o que de pior pode a um ser humano acontecer. Torna-se o homem abjeto a ser excluído. E, só agora, incapaz de fazer o mal, porque já o fizera. A realização é, de algum modo, purificadora, como se matar o outro fosse também morte pessoal e Martim vivesse, pelo grande ato, um novo nascimento. Percebe-se agora como inocente – o recém-nascido? – por não ser mais capaz de realizar o mal. Banido e perseguido, está livre. Tendo materializado a culpa, se inocenta. Retira de si a culpa ao materializá-la e transformá-la em um fato do mundo. É agora um criminoso perseguido pela polícia, é essa a sua exterioridade.

A trajetória de Martim se inicia, assim, em uma tensão paradoxal: realiza o ato proibido, libertando-se assim da possibilidade de realizá-lo; coloca para fora de si, materializando-a, a culpa que o pressionava internamente; por esse ato liberta-se, rompe com tudo o que o aprisionava antes, inclusive a linguagem, e deverá refazer todo um caminho. Surge para si mesmo como um inocente liberto. Socialmente, porém, exatamente por seu ato, torna-se culpado de um crime abjeto, e o risco é vir a ser preso, perder a liberdade; vivendo em fuga, não está livre para andar por qualquer lugar, deve se esconder. Como se, ao realizar o grande pulo, Martim tivesse saído da tensão que aprisiona o ser humano: o matiz insolúvel que mistura culpa e inocência na única vida que nos é possível, a vida com os outros. Martim salta para a culpa diante dos outros fazendo-se inocente para si mesmo. Enquanto recria o mundo e a si mesmo, a sociedade o persegue como um criminoso. A cisão entre experiência pessoal e vida exterior parece acentuada, mas se desdobrará em novas nuances, na medida em que Martim realizará sua reconstrução em meio aos outros e estes serão também tocados e talvez transformados pela presença dele. Se vivemos em tensão diante da possibilidade de realizar o mal, Martim salta dessa ponte realizando-o, libertando-se desse fio de navalha.

Entretanto, no correr do romance veremos a permanente tensão entre essa pretensão de recriação absoluta e o retorno da vida vivida antes, ou seja, a tensão que mostra a impossibilidade de inaugurar um ponto zero numa vida humana. Se o romance tem uma pretensão mítica de esboçar um movimento que seria o de um protótipo do humano, recai infalivelmente numa trajetória que diz da comum experiência humana. Martim é herói, como

nos diz o título da segunda parte do livro, “Nascimento do herói”, mas é também simplesmente um homem, um ser humano que vive na terra comum.

A pergunta sobre a culpabilidade retorna, por exemplo, quando, já instalado no depósito de lenha da fazenda de Vitória onde vai viver e trabalhar, se detém olhando a figura de São Crispim e São Crispiniano, irmãos sapateiros que, por professarem e trabalharem pela fé cristã, foram martirizados¹³.

Os olhos avermelhados do homem viram os dois santos em seu trabalho de sapateiros. Gostou muito da gravura. As mãos dos santos estavam por um instante paralisadas nas sandálias, num silêncio perfeito que o artista dera por acaso. Acima da auréola dos santos – dentro de um círculo esfumado para convencionar a distância futura do acontecimento – estavam os mesmos S. Crispim e S. Crispiniano dessa vez fervendo dentro da caldeira. “Diabo”, grunhiu o homem, “qual foi o crime deles?” Mas embaixo da caldeira, enquanto o futuro não sucedia, os santos verdes, azuis e amarelos – cores que em vez de violência davam à gravura o grande espaço que cabe numa igreja – enquanto o futuro não sucedia, os santos tinham a tranqüila concentração que sandálias a consertar exigiam, como se nossa tarefa fossem as sandálias.¹⁴

No parágrafo seguinte Martim segue perplexo sem compreender algo que intuía como muito importante na gravura¹⁵. A atmosfera diretamente religiosa do trecho acima citado recoloca o problema da culpa ou inocência humanas nesse contexto. Não é só da lei civil que se trata, mas também da lei/mandamento que provém de Deus. E, principalmente, da perplexidade humana diante de sua própria incapacidade de saber-se culpado ou inocente. Ao olhar demoradamente as figuras dos santos, que só sabe quem são porque a gravura tem os nomes inscritos, percebe a beleza do trabalho que realizam e entende que foram condenados à morte. Que crime teriam cometido? Martim não conhece a história. Mas a nós, que conhecemos, não é tampouco fácil responder: que crime cometeram? Se a condenação por crime de fé nos parece hoje facilmente compreendida como injusta e inaceitável – a despeito de toda a perseguição religiosa com que ainda convivemos, haja vista, por exemplo, a situação das religiões de matriz africana no Brasil¹⁶ –, é o crime mesmo de Martim que se coloca, no contexto da narrativa, sob a impossibilidade da resposta: é ele culpado ou inocente? Qual é a culpa humana, em cada caso de desobediência à lei? E aqui poderíamos recolocar a problemática já discutida quando tratamos de Mineirinho: de onde provém em nós o impulso destrutivo? Onde

¹³ Ver ARQUIDIOCESE de São Paulo. São Crispim e São Crispiniano. In: <http://arquisp.org.br/liturgia/santo-do-dia/sao-crispim-e-sao-crispiniano>, acesso em 19/6/2019.

¹⁴ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 79.

¹⁵ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 80.

¹⁶ Apenas como exemplo, cito aqui pequena notícia da Revista Fórum sobre como o racismo religioso no Brasil segue sendo responsável por mortes do povo negro. OLIVEIRA, Denis de. Racismo religioso: mais uma forma do genocídio da população negra no Brasil e do nazifacismo brasileiro. In: Racismo religioso: mais uma forma do genocídio da população negra no Brasil e do nazifacismo brasileiro | Revista Fórum (revistaforum.com.br), acesso em 17/10/2021.

buscamos forças para combatê-lo? Se o impulso destrutivo tem origem no amor pisado, de quem é a culpa?

Mas a narradora nos adverte: enquanto não temos a resposta ou enquanto não vem a condenação ou a absolvição, sigamos trabalhando, fazendo de nossa tarefa *a* tarefa. Consertar sandálias, para Crispim e Crispiniano.

Martim, culpado/inocente, segue vivendo e o que pode viver é sempre e apenas uma vida humana. Como uma sombra do homem originário que, ao transgredir, cai e, ao cair, inaugura o ser humano tal como o somos, Martim refaz um caminho. É *um* ser humano a tentar mostrar o caminho já feito pelo Ser Humano, de tal modo que reconhecemos “em seu mover-se lento o nosso próprio formar-se – assim como se reconhece um lugar onde pelo menos uma vez se esteve”¹⁷.

Mas a perturbação causada pela dúvida sobre a própria culpa não o abandona. Mais à frente na narrativa, Martim decide julgar a si mesmo e inicia pensando “que com esse crime executara o seu primeiro ato de homem. Sim. Corajosamente fizera o que todo homem tinha que fazer uma vez na sua vida: destruí-la. (...) Para reconstruí-la em seus próprios termos”¹⁸. E a dificuldade agora seria saber o que quer – o que um homem quer? – para nessas bases reconstruir-se. Entende então que, para saber o que quer, seria necessário saber mais de si mesmo do que ali lhe era possível e que só então poderia julgar-se¹⁹. Mais à frente²⁰, retomarei essa reflexão de Martim quando abordar o problema da identidade.

Para finalizar esta seção sobre o grande ato de Martim, recorro a duas passagens mais ao final do romance, quando ele percebe que seu tempo está chegando ao fim, que está por ser descoberto²¹. Podemos pensar no período em que viveu na fazenda reconstruindo-se e construindo uma verdade sobre o mundo como uma espécie de suspensão de tempo e espaço; criando-se, Martim esteve em um vácuo têmporo-espacial – uma espécie de paraíso? Como se, ao desobedecer, caísse, mas, sendo já um ser humano caído, e não um protótipo originário, tivesse inversamente caído no paraíso onde teria a chance de forjar-se criador de si mesmo. Ao final da trajetória e da narrativa, cairá novamente. Vejamos.

Vagamente então nasceu em Martim uma nova explicação para o seu crime – esse crime que cada vez se tornava mais elástico e amorfo, e o homem já se afastara tanto dele que na verdade lhe parecia ter cometido um crime abstrato, e na verdade seu crime agora parecia mais com um pecado de espírito, apenas. Assim, no sol, perseguido pela presença de Vitória, ele pensou assim: “que o único meio de ser livre,

¹⁷ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 139.

¹⁸ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 129.

¹⁹ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 130-131.

²⁰ Seção 4.1.3.2.

²¹ Essa ideia de um tempo que está chegando a seu termo pode ser considerada em relação ao tempo de Jesus, quando da proximidade da condenação. Não caminhei aqui nesta tese por este caminho, mas fica a sua indicação.

como um homem sem vocação tinha direito, fora cometer um crime, e fazer com que os outros não o reconhecessem mais como semelhante e nada exigissem dele; mas se essa explicação era a certa, então seu crime fora inútil: enquanto ele próprio sobrevivesse, os outros o chamariam”. Queimando ao sol, pareceu àquele homem cansado pela noite de domingo não dormida, que esta era a mais razoável explicação de seu crime. Inquieto, ele também sabia que apenas divagava.

Foi então que lhe ocorreu que estava mesmo na hora de ser preso. Para que lhe dissessem, afinal, qual fora o seu crime. Estava na hora de ser preso e deixar que os outros o julgassem, pois ele – ele já fizera uma lenda de si próprio.²²

A realidade da vida comum com os outros se impõe. O intercurso vivido na fazenda não pode se manter. Martim mesmo sente que é chegada a hora de ser capturado de volta para a comunidade que o vê como criminoso. E espera então que eles lhe digam qual foi seu crime. Todo o percurso vivido até ali se lhe afigura como a construção de “uma lenda” sobre si mesmo. Percebe também o fracasso da tentativa de não ser mais um semelhante, pois os outros permanecem chamando por ele. O grande ato perde seu caráter mítico e recai no significado da linguagem comum. Martim é um criminoso a ser julgado por sua comunidade.

E enfim, para corroborar a hipótese de que o tempo vivido na fazenda de Vitória foi para Martim uma espécie de paraíso às avessas, recorro à cena acontecida poucos dias antes da chegada dos investigadores que o irão levar preso. Vitória o chama para fazer um serviço complicado e o acompanha. Durante a tentativa de realização da ordem dada, Vitória impõe a Martim um longo diálogo em que parece querer se revelar a ele, ela também sentindo que o tempo está chegando ao fim. Mas o que nos interessa neste momento é a tarefa em si: que ele corte a macieira velha do terreiro:

Mas passando pela cozinha Vitória não as olhou sequer. Estava preocupada com outros problemas — resolvera, por exemplo, que se deveria enfim abater a velha macieira que só dava fruta raramente e mesmo assim ácida; e sobretudo ocupava tanta terra boa. Mas agora chegara o momento de decidir, uma vez que um raio ou o vento haviam-lhe quebrado alguns galhos que se penduravam como um trapo pelas juntas. Martim relutou um pouco: achava uma pena destruir a bela árvore. Vitória insistiu e ficava vermelha insistindo. Ele olhava-a, escutava-a argumentar, e opunha uma resistência muda. A mulher cada vez mais queria que a árvore fosse derrubada, como se a repugnância que o homem demonstrava por esse trabalho a excitasse.²³

No contexto desse romance em que as temáticas da criação, da culpa humana, da obediência/desobediência à lei são presença inquestionável, faz-se razoável ver nessa macieira velha uma imagem das árvores do Gênesis. Martim, que realizou o mal e pensava que assim dele se tinha livrado, permanece às voltas com a pergunta sobre sua culpa ou inocência. Quando se percebe pronto a ser entregue ao julgamento dos outros, vê-se diante da ordem de derrubar a macieira. É hora de encerrar a passagem pelo paraíso, o tempo em que pôde se construir em

²² LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 275.

²³ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 247.

suas próprias bases, o tempo em que se assemelhou a Deus para talvez ver-se feito à sua imagem e semelhança. O Martim criador, inaugurador, chega ao fim da linha. Mesmo não cumprindo a ordem de derrubar a velha macieira, cai para ser julgado. E descobrirá, como já dissemos antes, que afinal não cometera o crime que julgava ter cometido. Sua mulher sobrevivera à tentativa de assassinato. Martim será processado e julgado por outros crimes que não aquele que motivara a fuga. É preciso que os outros digam qual foi seu crime.

Pois bem, retomemos nosso fio. Martim comete um ato de destruição para reconstruir-se. Agora, sob a sombra desse primeiro ato, vejamos a atmosfera de (re)criação do mundo e de si mesmo que o envolve.

3.1.1.2 O domingo

Martim, ao fugir logo após o crime, sai andando a pé, sem orientação ou plano prévios, e logo a narração nos coloca frente à imagem do mar: “fora para o lado do mar que aquele homem pretendia ir, antes mesmo de ter encontrado por feliz acaso o hotel. Mas sem mapa, conhecimento ou bússola – embrenhara-se terra adentro²⁴”. Um pouco mais à frente, percebemos que a imagem do mar ainda o acompanha e o mar é mesmo desejado por ele: “e tropeçando apressado nos cascalhos, estendeu em grande apelo os braços para o desejo de um mar noturno, cujo rumor desenrolaria enfim a espessura que existe no silêncio²⁵. O desejo aponta para o mar como desvelador do rumor que recobre o *silêncio*, outra figura do mistério na obra de Clarice Lispector, como veremos à frente²⁶.

Mas, logo depois, Martim quer se distanciar da imagem do mar que, além de desejado, se afigura também como o futuro alcançado apenas pelo sonho:

Mas com a interrupção ele perdera uma velocidade essencial que então procurou compensar substituindo-a por uma espécie de violência íntima. E como precisava ter à frente algo que o esperasse – de novo o mar se rebentou em fúria num penhasco. Chegar um dia ao mar era, porém, algo de que ele agora só usava a parte de sonho. Não pensava um instante sequer em agir de modo a que a visão feliz se tornasse uma realidade. Nem mesmo se soubesse que passos o levariam ao mar, ele agora os daria – tanto fora aos poucos se descartando com sabedoria instintiva de tudo o que pudesse mantê-lo enterrado por um futuro, pois futuro é faca de dois gumes, e futuro molda o presente.²⁷

Martim quer esquecer o futuro, e o futuro tem a imagem do mar. Desligou-se do passado ao fugir e pretender deixar absolutamente para trás a história já vivida, e agora vemos que desliga-se também de uma imagem de futuro. O mar seria o destino final que por enquanto ele

²⁴ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 24.

²⁵ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 24-25.

²⁶ Seção 3.1.6.

²⁷ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 24-25.

quer esquecer. Guardemos essa imagem que, como já anunciei no início desta seção²⁸, tem a marca do Deus e do mistério na obra clariciana. No final, portanto, estaria o encontro com Deus; assim como o desejo de romper com o passado pode indicar o desejo de não se ver como criatura.

Mas, por ora, retomemos: o primeiro trecho citado nos diz que era para o mar que Martim queria ir, mas que, por não saber como fazê-lo, andando a esmo, embrenha-se na terra até encontrar um hotel. Nesse hotel descansa por alguns dias até temer ser descoberto e fugir novamente²⁹. Nessa segunda etapa de sua fuga, Martim inicia a criação. Um dos modos de acompanhar a sua trajetória é perceber os passos que dá em seu (re)encontro com o mundo. Vê-se diante das pedras e fala para elas³⁰; depois, já na fazenda, medita em um campo que chama de terciário, contemplando as plantas³¹; depois das plantas, encontra os animais, principalmente as vacas no cuidado que tem que ter com o curral³²; e enfim os humanos, primeiro nas figuras das mulheres: a mulata com quem tem um encontro sexual³³; Ermelinda, com quem tem uma relação de caráter sexual-afetivo³⁴; Vitória, a dona da fazenda que tudo comanda, que lhe dá as ordens, com quem se relaciona de modo mais equânime³⁵ e que, ao final, o denuncia; e, por fim, os investigadores que o recolocam no caminho interrompido com a fuga, o caminho da sua história anterior ao crime³⁶. De um ponto de vista exterior, o caminho de Martim o leva de volta ao ponto de partida, a cena do crime. Ou seja, nem princípio nem fim, mas, antes, circularidade.

Do ponto de vista de Martim, o movimento tem outra dimensão que corre paralela aos acontecimentos exteriores. Se ao fim do romance estará de volta ao ponto de fuga, estará ali transformado, acrescido de uma intensa experiência, quase podemos dizer, como ele mesmo parece ter desejado, (re)criado.

Voltemos ao começo da trajetória: depois de fugir do hotel, Martim caminha por horas e chega a um descampado. E nesse cenário algo se inicia.

Mas pondo-se de pé o homem inesperadamente retomou toda a estatura do próprio corpo. O que lhe deu automaticamente certa empáfia como se, ao erguer-se, ele tivesse inaugurado o descampado. (...) Na verdade, em qualquer lugar onde o homem experimentou se pôr de pé, ele próprio se tornou o centro do grande círculo, e o começo apenas arbitrário de um caminho.³⁷

²⁸ Ver seções 3.1.3 e 3.1.4 à frente.

²⁹ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 17-18.

³⁰ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 37 e seguintes.

³¹ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 90 e seguintes.

³² LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 94 e seguintes.

³³ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 106-107.

³⁴ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 159 e seguintes.

³⁵ Ver, por exemplo, LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 247-287, que contém o longo diálogo depois da ordem de cortar a macieira.

³⁶ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 296-334.

³⁷ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 23.

Se nos deixamos levar detidamente pela imagem proposta, percebemos a dimensão do que acontece com Martim. Tendo dormido no descampado, ao acordar na manhã seguinte, depois de longo tempo se situando³⁸, se levanta. Ao erguer-se, atinge a estatura de seu próprio corpo. E olha o descampado. E tem a sensação de o estar inaugurando. E se percebe então como o centro de um círculo, o ponto inicial e arbitrário de um caminho por vir. Percebemos o deslizamento do sentido do início: o ponto zero não é mais o crime; o crime o lança na fuga que leva ao descampado; no descampado, um vazio, o cenário perfeito para um início. Martim inaugura o mundo. Inicia sua jornada. No ato de erguer-se, inaugura – e é significativo que a altura atingida seja simplesmente a sua mesma: essa é a única altura realmente possível a cada pessoa, a sua própria. E a narradora nos adverte: isso é empáfia. Tal comentário nos coloca na exata medida do romance: algo grandiloquente se passa, mas há uma permanente ironia a nos dizer que, de alguma maneira, tudo não passa de uma farsa. Porque, como já dissemos, Martim é um ser já criado num mundo também já criado pretendendo criar o mundo e a si mesmo. Uma real trajetória experiencial se dará, mas não a real criação. Talvez possamos dizer: ao tentar criar, Martim se descobrirá criatura.

Um pouco mais à frente, a narradora alude explicitamente ao Gênesis na figura do *domingo*:

“Hoje deve ser domingo” – chegou mesmo a pensar com certa glória, e domingo seria o grande coroamento de sua isenção. Hoje deve ser domingo! pensou com súbita altivez como se o tivessem ofendido na honra.³⁹

Mas a verdade é que o descampado tinha uma existência limpa e estrangeira. Cada coisa estava no seu lugar. Como um homem que fecha a porta e sai, e é domingo. Além do mais, domingo era o primeiro dia de um homem. Nem a mulher fora criada. Domingo era o descampado de um homem. E a sede, libertando-o, dava-lhe um poder de escolha que o inebriou: hoje é domingo! determinou categórico.⁴⁰

A ideia de ser o centro de um início arbitrário de alguma coisa se intensifica e chega a este clímax: hoje deve ser domingo, hoje é domingo. Martim, sozinho e portanto inteiramente livre, desligado dos outros, do passado e do futuro, decide que aquele dia é o seu domingo, o primeiro dia de um homem. Aqui percebemos novamente a empáfia: um homem não tem seu primeiro dia; só ao Deus criador coube um domingo. A nós cabe apenas o domingo simples, aquele em que podemos fechar a porta da casa e sair. Acabamos mesmo por transformar o domingo em um segundo dia de descanso em nossa cultura, talvez porque não caiba a nós nada a fazer no dia inaugural. Mas Martim pretende que sim e que cada homem tenha o seu domingo,

³⁸ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 18-23.

³⁹ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 26.

⁴⁰ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 26-27.

o seu primeiro dia, quando ainda nem a mulher fora criada. Com essa referência à criação da mulher, mais uma vez vemos a inversão operada por Martim que o faz ver-se como Deus. No domingo do Gênesis, nem a mulher nem o homem tinham sido criados. Só e livre e portanto com tudo a criar, assim se vê Martim e assim mimetiza a Criação.

E o Criador é ele mesmo:

Sentado numa pedra, o fato final e irreduzível – é que ele estava ali. Então, com súbito desvelo, sacudiu amoroso a poeira do paletó. De um modo obscuro e perfeito ele próprio era a primeira coisa posta no domingo. O que o tornava precioso como uma semente, ele tirou um fiapo do paletó. No chão sua sombra preta e definida delimitava sem engano favorável até onde ele era. Ele mesmo era o seu primeiro marco.⁴¹

Martim, primeiro marco de si mesmo, primeira coisa posta no primeiro dia, semente do mundo, cuida de si amorosamente. Martim forja um início para si mesmo e, no intercurso a ser vivido na fazenda de Vitória, é a partir de si mesmo que se movimentará. Até que, como já vimos, seja recolocado no fio de sua história pregressa.

Nesse movimento de se ver como Deus, Martim vive uma liberdade ilimitada. *Ilimitada*, portanto, não humana. Tudo o que lhe acontece é porque foi decidido por ele em sua liberdade sem limites:

Se bem que, além de tentar se limpar por mera questão de decência, o homem não pareceu ter a menor intenção de fazer alguma coisa com o fato de existir. Estava era sentado na pedra. Também não pretendia ter o menor pensamento sobre o sol. Era nisso pois que dava a liberdade. Seu corpo grunhiu com prazer, o terno de lã lhe dava pruridos no calor. A ilimitada liberdade o deixara vazio, cada gesto seu repercutia como palmas na distância: quando ele se coçou, esse gesto rolou diretamente para Deus. A coisa mais desapaixonadamente individual acontecia quando uma pessoa tinha a liberdade.⁴²

A imagem do vazio remete à solidão originária desse primeiro ser que só tem a Deus: o que faz rola diretamente para Deus, nada se coloca entre eles. O ser que se vê como um deus só tem a Deus como companhia no primeiro dia. Na liberdade ilimitada em que nada o delimita não há barreira alguma entre ele e Deus. Os atos de Martim se movimentam para Deus como o som que ecoa num descampado, como um som primordial que colore o silêncio prenunciando uma palavra não ainda escutada. Martim, só no descampado, sem nem desejo em si, apenas existe e o que faz só encontra Deus como anteparo. Este é, pois, o cenário de origem que o romance nos oferece: um homem que se vê como inaugurador de si mesmo e do mundo vazio bate bola com Deus em liberdade ilimitada. Martim, assim, é colocado como deus, mas não substitui Deus: nesse cenário originário, lá estão os dois: Martim e Deus se relacionando diretamente.

⁴¹ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 27.

⁴² LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 27.

Martim, a partir desse momento inaugural, segue sua jornada. Ali no descampado se deixa ficar olhando as pedras. Fala com as pedras como se discursar fizesse parte da inauguração do mundo:

– Eu era como qualquer um de vocês, disse então muito subitamente para as pedras pois estas pareciam homens sentados.
Dito isto, Martim de novo mergulhou num silêncio total como meditação. Estava rodeado de pedras. O vento que soprava ardente transpassava-o como ao descampado. Oco e tranqüilo, ele olhou a luz oca e tranqüila. O mundo era tão grande que ele estava sentado. Por dentro tinha o vazio ressonante de uma catedral.⁴³

O cenário vazio confere às pedras o estatuto de única presença viva, como se fossem homens sentados. O vento soprava, o vazio lembra o espaço de uma catedral, o que convoca o espaço religioso instituído, para além das evocações já sugeridas pelo próprio ato inaugural em um cenário de origem onde até mesmo sopra o vento⁴⁴ sobre um mundo ainda (quase) desabitado.

Um pouco antes do discurso para as pedras e ainda durante esse discurso, tem lugar uma longa cena em que Martim pega um passarinho na mão, permanece com ele por muito tempo, o solta e pega de novo até finalmente matá-lo, apertando-o na mão, sem nem perceber⁴⁵ – o que recoloca a tensão culpado/inocente já tratada em torno do *não matarás*. Logo após a morte do pássaro, Martim olha para o mundo em torno de si, mundo este que já se desdobrou e não é mais o cenário vazio do primeiro dia:

E como se tivesse sobrevivido à morte do pássaro, impeliu-se a olhar o mundo naquilo que ele próprio acabara de o reduzir:
O mundo era grande.
Nesse mundo a verdura crescia sem sentido e pássaros famélicos voavam como num domingo. A árvore que ele viu era de pé. Na beleza do silêncio, a árvore. Foi assim que o homem profundamente viu. Olhou face a face a minúcia com que a beleza da árvore era inútil. Trezentas mil folhas tremiam na árvore tranqüila. O ar tinha tanta graça excedente que o homem desviou os olhos. No duro chão empinavam-se os arbustos. E as pedras.
Era o que lhe restara.
Aquele homem ali em pé não percebia que lei comandava o vento áspero e o faiscar silencioso das pedras. Mas ter deposto as armas de homem entregava-o sem defesa à harmonia imensa do descampado. Também ele puro, harmonioso, e também ele sem sentido.
O que o surpreendia era a extraordinária paz do inferno. Nunca o imaginara com este silêncio que escutava cada gesto seu. Nem com a ingênua perseverança de uma árvore. Nem com este sol enorme ao alcance da mão. Não essa coisa que não precisava dele e à qual ele acabara de se agregar como mais um astro.
Em seguida, visto o que uma pessoa pode ver, Martim depositou com alguma polidez o passarinho sob a grande árvore. A derradeira coisa a esquecer tinha sido morta. Então recomeçou a andar como se soubesse para onde ia. Os passos ocupavam-no.⁴⁶

⁴³ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 37.

⁴⁴ A imagem do vento que sopra será desenvolvida à frente, na seção 3.1.2.

⁴⁵ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 28-49.

⁴⁶ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 48-49.

Mais uma vez, é a morte que o coloca em um movimento novo: a morte do pássaro o faz ver-se como sobrevivente e o impele a olhar o mundo. Vivo, ainda, a despeito da realidade da morte que se impõe, Martim olha o mundo que ele próprio tinha reduzido àquilo que via. O que via era apenas e exatamente o que estava lá: árvores, sol, pedras, pássaros, tudo isso em um mundo grande e silencioso. Um mundo que a narradora chama de inferno. Inferno que surpreende Martim por sua paz, pela presença do sol, da árvore e pela harmonia sem sentido à qual ele se agrega como mais um ser desnecessário. Neste ponto a palavra *inferno* parece enigmática, mas algo no texto sugere que inferno é exatamente esse mundo sem sentido, sem a linguagem, sem o outro, o mundo esvaziado e tornado originário e incompreensível por – e para – Martim. Inferno do silêncio apenas quebrado pelo “faiscar silencioso das pedras”, em alusão paradoxal ao rumor que se insinua mesmo que ainda não claramente percebido, pois que mascarado pelo silêncio. Concomitantemente, a alusão à “graça excedente” que parece recobrir tudo e também a uma lei que comanda a harmonia ali pressentida, inclusive o vento áspero que não para de soprar, nos conduz ao movimento que está por vir, tanto no contexto mesmo de *A maçã no escuro* quanto na construção deste meu fio condutor, de modo que veremos esse movimento se desdobrar em figuras de *revelação* e de *redenção*.

Mas agora nos deteremos para ver como esse cenário originário tem lugar também no romance *A cidade sitiada*.

3.1.2 São Geraldo

O romance *A cidade sitiada*⁴⁷ trata do desenvolvimento de uma cidade, São Geraldo, através de uma sua moradora, Lucrecia Neves. É um livro de difícil leitura devido à aridez de sua escrita, mas também à aridez de sua atmosfera e de seus cenários. Na narrativa, as figuras de cavalos representam o movimento *selvagem* que contraria a aridez e que vai pouco a pouco desaparecendo ou sendo domesticado, à medida que avança o *progresso* da cidade. Há algo nessa atmosfera árida e difícil que acabou por me remeter à ideia de um cenário da criação, como se pudéssemos imaginar um mundo ainda não (plenamente) habitado pelo humano, como o domingo de Martim. Lucrecia, a personagem central, é estranhamente delineada, como se não pisasse exatamente aquele mundo ou como se não fosse plenamente um ser humano – no sentido em que vimos na trajetória de Martim, que, ao transgredir, se/nos cria como o ser da liberdade. Há, por outro lado, em São Geraldo, cidade em transformação, medo em relação ao futuro. A figura da velha Efigênia, que se recusa a mudar, mantendo ritualmente os hábitos de

⁴⁷ LISPECTOR, Clarice. *A cidade sitiada*. (1949) Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

toda uma vida, percebe o progresso incipiente como “pecado nascente”⁴⁸; as moças que se reúnem em uma associação para rezar e cantar “tinham medo da cidade que nascia”⁴⁹. A cidade selvagem, harmonizada e vitalizada pelos cavalos, está no limiar de uma transformação que, se seduz e chama para o futuro, ao mesmo tempo é sinal de que algo será perdido – haverá uma queda? Estaríamos aqui em meio ao mundo criado e ainda não transformado pela ação humana que Martim ousa querer mimetizar em seu domingo?

Vejamos um trecho que nos permite perceber essa atmosfera.

Apesar do céu alto, o ar no morro era tempestuoso e, às vezes incontido, arrastava com violência um papel ou uma folha. As latas e as moscas não chegavam a povoar o descampado. A essa hora do dia pisavam-se ervas ardentes e não se subjugaria com o olhar a aridez e o vento do planalto – uma onda de poeira se erguendo ao galope de um cavalo imaginário. A moça esperava paciente. Que espécie de verossimilhança viera procurar no morro? ela espiava. Até que o cair da tarde fosse acordando a piscante umidade que o entardecer levita no campo. E a possibilidade de rumor que a escuridão favorece.

Mas à noite cavalos liberados das cargas e conduzidos à ervagem galopavam finos e soltos no escuro. Potros, rocins, alazões, longas éguas, cascos duros – uma cabeça fria e escura de cavalo – os cascos batendo, focinhos espumantes erguendo-se para o ar em ira e murmúrio. E às vezes um suspiro que esfriava as ervas em tremor. Então o baio se adiantava. Andava de lado, a cabeça encurvada até o peito, cadenciado. Os outros assistiam sem olhar.

Meio sentada no leito, Lucrecia Neves adivinhava os cascos secos avançando até estacarem no ponto mais alto da colina. E a cabeça a dominar o subúrbio, lançando o longo relincho. O medo a tomava nas trevas do quarto, o terror de um rei, a mocinha queria responder com as gengivas à mostra. Na inveja do desejo o rosto adquiria a nobreza inquietada de uma cabeça de cavalo. Cansada, jubilante, escutando o trote sonâmbulo. Mal sáísse do quarto sua forma iria se avolumando e apurando-se, e quando chegasse à rua já estaria a galopar com patas sensíveis, os cascos escorregando nos últimos degraus. Da calçada deserta ela olharia: um canto e outro. E veria as coisas como um cavalo. Porque não havia tempo a perder: mesmo de noite a cidade trabalhava fortificando-se e de manhã novas trincheiras estariam de pé. De sua cama ela procurava ao menos escutar o morro do pasto onde nas trevas cavalos sem nome galopavam retornados ao estado de caça e guerra. Até que adormecia.⁵⁰

Temos aqui uma descrição de São Geraldo com suas duas dimensões que podemos figurar na imagem dos cavalos “liberados das cargas”. As cargas são o sinal do progresso, da domesticação/dominação da vida selvagem; os cavalos delas libertos são a imagem viva da vida selvagem, não domesticada/dominada. A cena se passa em um descampado, o que nos remete ao descampado em que Martim inicia sua jornada em *A maçã no escuro*. É no pasto do descampado que os cavalos correm soltos ao serem liberados do trabalho do dia. É aí que o vento sopra e anuncia a presença do galope dos cavalos, mesmo quando ainda não estão lá. O campo vazio guarda o lugar da vida selvagem. Lucrecia acompanha os movimentos dos cavalos, os deseja e, mais, quer ser como eles. Se faz como eles. A narradora nos diz que ela quer mostrar

⁴⁸ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 16.

⁴⁹ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 17.

⁵⁰ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 22-23.

as gengivas, quer sair à rua trotando como eles. E em muitos outros momentos do livro, a veremos bater os cascos no chão ou mesmo representada como se usasse ferraduras⁵¹. Ao final do trecho citado, vemos a configuração de uma atmosfera de guerra: à noite, a cidade prepara suas trincheiras, os cavalos se revitalizam na liberdade do descampado. De dia, a tensão se reinstala, a cidade domando o que ainda parece indomável, dada a liberdade vivida pelos cavalos soltos na noite. Lucrécia se alinha aos cavalos, como se compartilhasse com eles algo da vida selvagem, algo de quem ainda não pensa a si mesma⁵², e é nesse sentido que falei acima da imagem de uma vida ainda não plenamente marcada pelo humano.

Todavia, a dualidade selvagem/domesticado não é dicotômica. Os cavalos, mesmo arreados e em serviço, exibem seu impulso e isso *reativa* Lucrécia:

(...) os moradores olhavam com rancor e admiração os grandes animais que invadiam em trote a cidade rasa. E que de súbito estacavam em longo relincho, as patas sobre as ruínas. Aspirando com as narinas selvagens como se tivessem conhecido outra época no sangue.⁵³

Mas de repente, no silêncio do sol, uma parelha de cavalos desembocou de uma esquina. Por um momento imobilizou-se de patas erguidas. Fulgurando nas bocas. Todos olharam de seus postos, duros, separados. Passado o ofuscamento da aparição, os cavalos encurvaram o pescoço, abaixaram as patas – os vagabundos de chapéu de palha deslocaram-se rapidamente, uma janela bateu. Reativada, Lucrécia entrou no armazém.⁵⁴

Lucrécia precisa dos cavalos em sua força vital para manter-se também vitalizada. E os cavalos transitam por São Geraldo, seja controlados durante o dia, seja em liberdade à noite no morro do pasto. E aqui vemos que a força, que é preponderante no pasto, não desaparece nas ruas da cidade durante o dia. Mesmo nas ruas da cidade mostram as “narinas selvagens”.

Trata-se de uma tensão entre o selvagem e o controlado que podemos perceber em toda a compreensão do humano na obra clariciana. A força selvagem que nos habita, controlada pela civilização, não desaparece e é a fonte de nossa vitalidade e mesmo de nossa possibilidade de nos comunicar com o que nos ultrapassa. São as narinas selvagens que respiram o vento que sopra, preenchendo de rumor o que parece silencioso. Veremos à frente, em vários pontos do capítulo quinto, a figuração do vento e seus movimentos como símbolo da presença viva do Deus ou do milagre. Há entre a vida não pensada – o *não entender*, o *selvagem* – e Deus uma ligação direta, como vemos neste comentário a respeito do rapaz que come tangerinas e cospe os caroços: “o que salvava da angústia esta criatura perdida é que ela era perdida como Deus

⁵¹ Por exemplo, LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 34; 46; 46-7; 35.

⁵² Veremos mais à frente, na seção 3.1.3, como o ser humano é descrito em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* como o ser que se tornou ininteligível por se perguntar sobre si mesmo.

⁵³ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 14.

⁵⁴ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 14-15.

quer que se seja inocente: ele comia e jogava os caroços⁵⁵”. No jogo irrefletido de comer e jogar os caroços se vislumbra a inocência desejada por Deus. A inocência inerente à vida não refletida. E aqui nos lembramos de Mineirinho, que, feito inocente, está no céu.

Mas não nos antecipemos. O que visamos agora é apreender a atmosfera de São Geraldo, cenário estranho de interlúdio, momento preciso do processo de domesticação – dos cavalos e de Lucrecia; podemos dizer: momento de nascimento do humano ou momento exatamente anterior ao nascimento do humano, quando a moça e o cavalo tinham “perfeitas relações”, fazendo aqui alusão a um outro momento da obra clariciana⁵⁶.

A narradora de *A cidade sitiada* nos oferece uma outra imagem que ajuda a compor essa atmosfera. Se refere várias vezes à cidade como *orbe*, como por exemplo neste trecho:

A moça olhava de pé, constante, com sua paciente existência de falcão. Tudo estava incomparável. A cidade era uma manifestação. E no limiar claro da noite eis que o mundo era a orbe. No limiar da noite, um instante de mudez era o silêncio, aparecer era uma aparição, a cidade uma fortaleza, vítimas eram hóstias. E o mundo era a orbe.⁵⁷

A palavra *orbe* aparece algumas vezes no Primeiro Testamento significando o mundo, a terra que nos provê o alimento⁵⁸. Designa também um símbolo cristão, uma espécie de joia em que Cristo aparece segurando o mundo e a cruz⁵⁹. A narradora de *A cidade sitiada* não nos oferece muitos recursos para uma interpretação mais segura do uso desta palavra, mas me parece claro que coloca São Geraldo em um campo relacionado ao simbólico. Uma cidade *incomparável*, uma *manifestação*, inserida em um mundo que é a⁶⁰ *orbe*. Nada é comum nessa descrição, São Geraldo é um símbolo em um mundo simbólico. Num mundo que é a *orbe*, São Geraldo é a cidade em que o humano parece ser criado à medida que cria um universo próprio por meio do progresso. Nesse mundo, as vítimas são hóstias, e aqui a autora parece conhecer o latim, língua em que “hóstia” significa “vítima”⁶¹. Por outro lado, essa é também mais uma imagem que vem reforçar a ideia de que uma atmosfera simbólico-religiosa impregna São Geraldo através do recurso ao exagero. De um instante de mudez, o silêncio anterior à palavra; de um aparecer, a aparição; de uma cidade, a fortaleza; de vítimas, a hóstia; do mundo, a orbe.

⁵⁵ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 29.

⁵⁶ Ver a crônica "Bichos", em LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 335.

⁵⁷ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 49.

⁵⁸ Como por exemplo em Isaías 34,1.

⁵⁹ Apenas como ilustração, ver o verbete orbe da wikipedia: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Orbe_\(joia\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Orbe_(joia)), acesso em 26/7/2019.

⁶⁰ Apesar da palavra ‘orbe’ ser um substantivo masculino na língua portuguesa, optei por considerá-lo feminino, tal como faz Clarice Lispector, dada a sua complexidade e estranheza no texto da autora.

⁶¹ Agradeço aqui ao professor Johan Konings, que me apontou essa relação.

É, pois, pelo superlativo que o mundo se mostra como orbe, como o universo criado pleno de riqueza natural, fonte de vida.

Na sequência do trecho citado, Lucrécia vê um parafuso em meio ao mundo:

Nesse novo universo, a uma distância de abismo, estava o parafuso no chão. Lucrécia Neves olhava da própria altura o horror do objeto. Coisas terríveis e delicadas jaziam no chão. O parafuso perfeito. A moça respirava o odor de chumbo da claridade. E virando-se – lá estava S. Geraldo: anunciado, inexplicável, pousado com a dureza de um pé. Cada objeto hiperfísico. Os sinais. A moça moveu suavemente as patas.

(...)

De pé, junto às águas escurecidas, o tenente e a moça estavam cada vez mais fracos sob a claridade extrema da cidade. O subúrbio erguia-se até onde podia. A luz não parecia decair mas alçar-se, com irrespirável esforço, à luz. A esse esforço S. Geraldo tornara-se extraordinariamente exterior, as pedras leves. As coisas se mantinham à própria superfície na veemência de um ovo. Imunizadas. De longe os sobrados eramocos e altos.

(...)

Mas quando S. Geraldo se manifestava, manifestava-se igual a si mesmo, sem se revelar.

(...)

Restava apenas a reverberação instantânea da pedra, um rebrilhar no homem que passava. Uma luz se acendendo no ar já noturno que cheirava a pão... E agora uma exterioridade agradável de velha raiz. Mas tudo de novo intocável. O mundo era indireto.⁶²

Ao conjunto imagético da cidade e da *orbe*, se junta a visão do parafuso; objeto que é criação humana, não nascido dos movimentos próprios da *orbe*, mas que ali, jogado no chão que Lucrécia vê, se junta a tudo o mais que podia ser visto em São Geraldo. Lucrécia vê assombrada, move as patas, a Lucrécia-cavalo. E todas as coisas aparecem veementes como um ovo. Guardemos aqui a imagem do ovo que será analisada à frente⁶³. Por enquanto, podemos perceber que o ovo serve à ideia de um mundo que, apesar de se mostrar todo nu e banhado em luz, permanece *indireto*, como que inatingível. E mais: a luz que ilumina parece lançar-se para alcançar a luz, em novo movimento da linguagem a sugerir que a luz que vemos não é a luz. O alcançar da luz seria acompanhado do alcance do *real*.

Essa é outra ideia que a obra clariciana persegue: a realidade não é ainda o *real*. O real é o buscado na tentativa de captar o mundo, mas não é o que vemos diretamente. A narrativa de *A cidade sitiada* nos oferece cenários e descrições cruas, mas que não dizem diretamente da realidade. E não se trata aqui de nenhum tipo de relativismo – não é que cada um veja a realidade de um modo, o que a faria indefinível, é que a realidade mesma não se dá a conhecer. Numa cena em que procura uma pulseira perdida, Lucrécia nos mostra mais uma vez essa ideia:

Tocava numa coisa ou noutra como se a realidade fosse o inatingível. E era – com um pequeno golpe na poeira do sapato – Lucrécia Neves viu que era, embora risse tola, o cavalo relinchando na rua embaixo – com um pequeno golpe na poeira do sapato ela

⁶² LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 49-50.

⁶³ Seção 3.1.7.

via as várias formas do quarto, as rosas, a cadeira! mas passava por cima de certa teimosia que o fato de ter imitado o guarda-roupa lhe trouxera – e continuou a procurar a pulseira.⁶⁴

A pulseira escondida se torna símbolo do escondido inerente ao que existe. A realidade é inatingível, não se dá a conhecer diretamente, ainda que seja exatamente o que temos, a perfeição do que temos:

O difícil é que a aparência era a realidade. Sua dificuldade de ver era como se pintasse. De cada parede com um cano nascia algo irredutível – uma parede com cano. Os canos: que insistência. Quando era um cano pesado seria: parede com cano pesado. Não havia erro possível – tudo o que existia era perfeito – as coisas só começavam a existir quando perfeitas.⁶⁵

A realidade, perfeita em si, perfeita por conter tudo o que existe e que só existe em perfeição – como a dizer que a existência *é* a perfeição, de modo que a perfeição estaria no início, e não, no fim, como algo a ser alcançado –, ainda assim vela o inatingível, aquilo que poderia talvez ser revelado, o misterioso que remeteria a uma realidade mais real. Se há, pois, mistério, é no seio mesmo da realidade que ele reside, e parece ser isso que a crueza da narrativa de *A cidade sitiada* quer nos mostrar.

Todavia, a cidade selvagem, em que os cavalos trotavam livremente e a moça com eles se harmonizava numa vivência de quase pré-consciência, não sobrevive à chegada do “progresso”. Os cavalos, que já vimos serem domesticados, contidos e mantidos a serviço da sociedade em desenvolvimento, começam a perder lugar na cidade.

S. Geraldo não estava mais no ponto nascente, ela perdera a antiga importância e seu lugar inalienável no subúrbio. Havia mesmo planos de construção de um viaduto que ligaria o morro à cidade baixa... Os terrenos do morro já começavam a se venderem para futuras residências: para onde iriam os cavalos? Assistindo à chegada de homens e máquinas, os cavalos mudavam pacientes a posição das patas. Afastando as moscas ensolaradas com as caudas.⁶⁶

Até o morro do pasto, onde os cavalos cavalgavam em liberdade nas madrugadas, será ocupado por residências. Os cavalos mudam as posições das patas, como que em espera, e em breve já não terão lugar algum nesse cenário. As máquinas que chegam contrastam com a liberdade dos cavalos no pasto. A cidade, à medida que é tomada por homens a trabalho, máquinas e obras, vê o desaparecimento dos cavalos de suas ruas.

E Lucrecia, a mulher-cavalo que mostra gengivas e bate os cascos no chão, se retirará também. Percebe a transformação da cidade e se sente sem lugar, tal como os cavalos. Onde a vida selvagem não pode mais prosperar, aí também Lucrecia não pode mais viver. Lucrecia é a figuração de uma vida ainda ligada inerentemente aos movimentos livres do não humano. Sem

⁶⁴ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 33-34.

⁶⁵ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 89.

⁶⁶ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 126-127.

pensamento, toda ela é entregue à força selvagem que a impulsiona por dentro. Ela que, quando a vida selvagem ainda soprava livre em São Geraldo, podia perceber os movimentos do vento:

No espelho sua elegância tinha a qualidade falível das coisas belas demais sem raiz... numa emoção rápida ela bateu a porta do quarto, gritou com a voz de súbito trágica e rompida: mamãe vou sair! desceu as escadas de novo devagar, cuidando em não escorregar na sombra com as ferraduras.

Assim ia para a rua, espiar de um lado e de outro. Bem gostaria de enfim desistir e descansar. Às vezes mesmo se imaginava, sorrindo de arrebatamento, a tomar um navio e fazer-se para sempre ao mar. Mas sua viagem era por terra.

O vento a recebeu na rua, a moça parou protegendo os olhos feridos pela luz. E de súbito a claridade a revelou.⁶⁷

Temos nessa passagem várias figurações típicas da obra clariciana. Como já vimos e voltaremos a ver outras tantas vezes, o mar aparece como símbolo claro do mistério de Deus. Se nessa passagem essa interpretação parece forçada, veremos à frente⁶⁸ um momento em que é explícita. De qualquer maneira, na passagem que ora analisamos, a ideia de arrebatamento já nos conduz minimamente a tal interpretação. O desejo arrebatado de um dia lançar-se ao mar prefigura o desejo de se lançar em direção a Deus. Mas o texto nos adverte: o caminho de Lucrécia, como já vimos ser também o de Martim – o nosso! – é por terra. É na terra, pela terra, na vida concreta da matéria, que caminhamos. Não há arrebatamento possível que nos jogue diretamente nos braços do mistério sem a passagem lenta e pesada pela terra.

Lucrécia desce as escadas com suas ferraduras. A Lucrécia selvagem caminha pela terra. Ao sair à rua, sente o sopro do vento. No corpo de carne, selvagem, Lucrécia sente na cara o vento, que, como veremos capítulo quinto, é outra figuração clariciana do divino, mas não do Deus inalcançável, mistério inatingível, mas sim do Deus que nos toca como num milagre, num movimento em que o silêncio é suplantado pela sonoridade do Deus que quer nos falar e nos atinge.

Pois bem, é essa mesma Lucrécia que, ao perceber a mudança inexorável de São Geraldo, de lá se retira, como os cavalos. A certa altura do romance, casada com Mateus Correia, não se sente bem de saúde e é levada pelo marido para uma temporada em uma cidadezinha à beira-mar.

Logo nas primeiras noites que passa na casinha que o marido lhe arranajara, Lucrécia se sente como se tivesse cavalgado na madrugada, nos remetendo ao livre galope dos cavalos no morro do pasto:

Durante a noite as rosas colhidas alumiam vagamente o quarto e deixavam a mulher insone; as águas batendo na praia distante queriam transportá-la mas o coaxar dos sapos a vigiava de perto. De manhã acordava tão pálida como se tivesse cavalgado a

⁶⁷ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 35.

⁶⁸ Seção 3.1.3.

noite toda: corria descalça e abria a porta para o quintal de areia. Novas rosas haviam desabrochado.
O mar ficava longe mas as rosas queimariam ao vento salgado que à tardinha soprava.⁶⁹

A proximidade do mar – proximidade do divino – recoloca Lucrécia em sua realidade de mulher-cavalo em harmonia com o mundo em torno, mundo que se faz *orbe*:

Tudo o que estivera fora estava dentro.
Adormecia atenta como se pudesse amanhecer com a casa cercada de cavalos. (...) E os mosquitos. A casa das rosas era soleuada em glória no ar por mosquitos leves de pernas altas. Haviam crescido além do tamanho e, enfraquecidos por esse excesso, era fácil tocá-los: quando se deixava um copo d'água afogavam-se sem ao menos deteriorarem-se. Era uma vida breve, sem relutância. Pareciam viver de uma história muito maior do que as suas. E, tão inúteis e resplandcentes, faziam do mundo a *orbe*.⁷⁰

A *orbe*, natureza viva e em movimento incessante e ruidoso, mundo em que Lucrécia vive como mais um entre os tantos seres vivos. Mundo em que se dá a ligação intrínseca entre tudo o que existe e em que Lucrécia, o ser que ainda não se perguntou sobre si mesmo, vive como os mosquitos em sua breve existência.

Ao início da citação, a frase que diz que o que estivera fora está dentro explicita que a realidade externa – o mundo – é o outro lado da realidade interna – a interioridade humana – em uma compreensão também típica da obra de Clarice Lispector. Não há, nessa obra, nenhum tipo de abstração em que o mundo humano se desligasse do mundo da natureza e dos objetos. A introspecção clariciana jamais implica desligamento do mundo.

Vejamos um último trecho em que Lucrécia explicitamente vive a experiência de se sentir bicho em meio ao mundo, num momento de aproximação amorosa a um homem e de referência a Deus:

Desviando os olhos com desgosto: não o amava sequer, o vento rumorejava nas árvores. Mas no instante seguinte, por lassidão, tornando-se pesada e sem vontade própria: oh, uma mulher para aquele homem. Forte, bruta, paciente – sem esperar recompensa ela era daquela cabeça resignada de bicho, e desse outro animal esperaria sem curiosidade a ordem de seguir ou parar, arrastando-se suada, resistindo como podia. Para de noite erguer a cabeça ao lado da cabeça do animal, ambos mastigando em silêncio no escuro, ambos sobrevivendo como obscura vitória.
Talvez mesmo fosse isso ser de Deus. Pois tinham dito que o homem comeria pão com o suor de seu rosto e que mulheres teriam filhos com a dor. Nem se diria que o amava, tanto não havia glória. Em pé um diante do outro, sem malícia, sem sexo, agarrando-se à sombria alegria de subsistir.⁷¹

Um ao lado do outro, com suas cabeças de animal, seria isso ser de Deus? Essa pergunta da narradora nos devolve a questão. Mas o texto, ainda que de modo inacabado, nos insinua que o animal é de Deus e que ao humano estariam reservados o trabalho suado e a dor da

⁶⁹ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 134.

⁷⁰ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 134-135.

⁷¹ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 143.

maternidade, em clara referência ao relato do paraíso no livro do Gênesis. Lucrécia diante do homem, sem malícia, sem vergonha, assemelha-se ao casal originário do Gênesis, antes da queda. Os que são de Deus não estão ainda sob o jugo do trabalho e da dor, e é assim que Lucrécia se sente. Aqui parece mais clara a ideia, que lancei no início desta seção, de que o romance *A cidade sitiada* poderia ser entendido como a figuração de um mundo logo após a criação, antes ainda da completa criação do humano, criação essa que só se completa com a queda ou com a pergunta sobre si mesmo que o ser humano se fará.

Ao final do romance, Lucrécia, depois da temporada à beira-mar, retorna a São Geraldo, fica viúva e decide se mudar para a fazenda em que a mãe está vivendo e onde tem um homem interessado nela. O romance termina, portanto, com a saída definitiva de Lucrécia de São Geraldo, em um movimento de (re)aproximação da natureza e ao mesmo tempo de cuidado consigo mesma na perspectiva de um novo futuro e quem sabe de um novo casamento. Lucrécia não adoce mais por São Geraldo, sai em busca de si num movimento de sobrevivência, como faria um saudável cavalo solto no pasto: “a viúva mal tinha tempo de arrumar a trouxa e escapar”⁷².

3.1.3 Lóri e o mar

Depois de termos percebido o olhar que a obra de Clarice Lispector lança sobre o imaginário de uma origem dos tempos e do mundo em que se deu um movimento de *criação* e sobre o lugar intrigante do ser humano nesse mundo, veremos agora um trecho do romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* em que a narradora nos explicita o que me parece ser o núcleo da compreensão clariciana do *humano*.

Lóri, a personagem central, como já vimos⁷³, vive ao longo do romance um processo de aprendizagem que podemos delinear como um movimento crescente de abertura de si ao que lhe é estranho, inclusive em si mesma. Num ponto dessa jornada, Lóri decide ir à praia no início da manhã e lá vive uma intensa experiência.

Vejamos, por partes, todo o trecho:

A cena se inicia com o encontro de Lóri com o mar: “Aí estava o mar, a mais ininteligível das existências não-humanas”⁷⁴. Como já foi dito, interpreto o mar como uma figuração do divino na obra clariciana. Farei aqui um salto para o dia seguinte à cena de Lóri no mar – que

⁷² LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 174, última frase do livro.

⁷³ Seção 2.1.2.2 acima.

⁷⁴ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 78.

logo voltaremos a analisar – para que tal interpretação se ancore textualmente de maneira mais clara:

Lóri passara da religião de sua infância para uma não-religião e agora passara para algo mais amplo: chegara ao ponto de acreditar num Deus tão vasto que ele era o mundo com suas galáxias: isso ela vira no dia anterior ao entrar no mar deserto sozinha. E por causa da vastidão impessoal era um Deus para o qual não se podia implorar: podia-se era agregar-se a ele e ser grande também.⁷⁵

Lóri, de quem a narradora em outro momento já havia dito que não podia mais crer no Deus em que cria antes, pois tinha sido feito à sua imagem e semelhança⁷⁶, usa agora a imagem de um Deus da infância para se referir ao Deus que não lhe convinha mais. Mas acrescenta: passara agora a um novo Deus, o Deus vasto e impessoal. O mar, certamente, não é o Deus; é, entretanto, uma sua figuração ou ao menos uma imagem que O evoca. É diante do mar, a mais ininteligível das existências não humanas, que Lóri percebe a vastidão do Deus. É a imagem do mar que lhe desperta – ou lhe inspira – a hipótese de um Deus tão vasto e impessoal que a Ele nada pode implorar, mas apenas “agregar-se a ele e ser grande também”.

Nessa passagem aparece também a ideia de que Deus é o mundo e suas galáxias. No romance *A hora da estrela* veremos essa ideia se repetir com a frase “Deus é o mundo”⁷⁷.

Por ora, sigamos com a análise do banho de mar de Lóri. Repito aqui, com o parágrafo completo, a frase citada acima:

Aí estava o mar, a mais ininteligível das existências não-humanas. E ali estava a mulher, de pé, o mais ininteligível dos seres vivos. Como o ser humano fizera um dia uma pergunta sobre si mesmo, tornara-se o mais ininteligível dos seres onde circulava sangue. Ela e o mar.⁷⁸

Diante do não humano mais ininteligível está o humano, o mais ininteligível dos seres vivos. Note-se que o início do parágrafo poderia dar a entender que é a mulher, especificamente, o ser mais ininteligível, o que daria margem a toda uma gama de questões sobre o alegado mistério do feminino, mas logo à frente o texto não deixa dúvidas de que se refere ao ser humano. É o ser humano, mulher e homem, com a palavra *mulher* ousadamente usada como o genérico do humano⁷⁹, o ser que se tornou ininteligível por ter um dia feito “uma pergunta sobre si mesmo”.

É, pois, a pergunta sobre si mesmo que diferencia o ser humano dos outros seres. Perguntar sobre si mesmo – comer da árvore do conhecimento? – é aqui o ato fundador do ser humano em sua especificidade. Tal como o ato transgressor de Martim, a pergunta sobre si

⁷⁵ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 81.

⁷⁶ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 65-66.

⁷⁷ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 11. Voltaremos a esse ponto mais à frente nas seções 3.1.7 e 3.2.4.

⁷⁸ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 78.

⁷⁹ Ideia instigante para uma estratégia linguística feminista.

descola o ser humano do restante da realidade, o distancia, transforma-o no ser da perdição, como vemos em outra página do mesmo romance: “estar perdida não era a verdade corriqueira mas era a irrealidade que lhe vinha dar a noção de sua condição verdadeira. E a de todos”⁸⁰. É, portanto, por iniciativa própria que o ser humano se diferencia do restante dos seres. E não entremos aqui no círculo infinito que seria gerado pela afirmação de que o ser humano só pode perguntar por si mesmo porque é um ser que carrega consigo essa possibilidade – sem negar a veracidade de tal afirmação, nos detemos no ponto clariciano: o ser humano é o ser que, ao se perguntar sobre si mesmo, tornou-se o ser humano tal como o somos, ou seja, o ser que somos é marcado originariamente como aquele que se fez mistério para si ao querer saber sobre si.

Sigamos com o trecho:

Só poderia haver um encontro de seus mistérios se um se entregasse ao outro: a entrega de dois mundos incognoscíveis feita com a confiança com que se entregariam duas compreensões.

Lóri olhava o mar, era o que podia fazer. Ele só lhe era delimitado pela linha do horizonte, isto é, pela sua incapacidade humana de ver a curvatura da terra.⁸¹

A possibilidade que resta ao humano de (re)encontro com o mar é a da entrega. Entrega entre dois mistérios, entrega só possível pelo movimento da confiança. Dois ininteligíveis – dois mistérios – que se entregam. E talvez aqui fé seja um sinônimo para confiança.

Na sequência da passagem, o mar se afigura como o ilimitado que se limita apenas por nossa limitação. É por não sermos capazes de ver a curvatura da terra que vemos no horizonte uma linha que limita o mar. Delimitaríamos o ilimitado com nossa própria limitação. Mas o mar, de fato, não é ilimitado. Se pudéssemos ver para além da curvatura da terra, como pede o texto, acabaríamos por ver o outro continente limitando o mar em seu outro lado. Deus, sim, é ilimitado – o infinito, o eterno, aquele que é sem limites e que só podemos compreender a partir dos nossos limitados recursos compreensivos. Ou seja, o ser que limitamos com nossa própria limitação é Deus, e assim vemos o mar mais uma vez evocar o divino.

Lóri prossegue:

Deviam ser seis horas da manhã. O cão livre hesitava na praia, o cão negro. Por que é que um cão é tão livre? Porque ele é o mistério vivo que não se indaga. A mulher hesita porque vai entrar.

Seu corpo se consola de sua própria exigüidade em relação à vastidão do mar porque é a exigüidade do corpo que o permite tornar-se quente e delimitado, e o que a tornava pobre e livre gente, com sua parte de liberdade de cão nas areias. Esse corpo entrará no ilimitado frio que sem raiva ruge no silêncio da madrugada.⁸²

⁸⁰ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 46.

⁸¹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 78.

⁸² LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 78.

A visão do cão nos oferece mais uma ideia que vem complementar o que já foi dito. O cão – e podemos acrescentar: todos os seres vivos não humanos – é livre porque é o “mistério vivo que não se indaga”. Está colado à “ordem secreta” que rege tudo o que existe⁸³. A novidade é que Lóri – e com ela todos nós – possui também sua parte de “liberdade de cão”. O ser humano porta ainda parte da experiência perdida de ser um ser que não se indaga, aquilo que chamávamos de *selvagem* na experiência de Lucrecia Neves. O selvagem, o que nos habita desde sempre, desde antes de fazermos a pergunta sobre nós mesmos, ainda está presente em nós. E é com sua liberdade de cão, ou seja, sem se indagar, que Lóri entrará no mar com seu corpo limitado, exíguo.

E Lóri se consola da sua exiguidade porque é ela que a delimita e a torna “pobre e livre gente”. Nossa condição limitada é o que somos. O texto parece nos dizer simplesmente: não nos queixemos de nossa condição, é ela que nos faz ser o que somos, nos consolemos nisso. E percebemos aí um subentendido: é bom ser o que somos, pobre e livre gente.

E Lóri então, com sua liberdade de cão, mas pequena como é um ser humano perdido, entra no mar:

A mulher não está sabendo: mas está cumprindo uma coragem. Com a praia vazia nessa hora, ela não tem o exemplo de outros humanos que transformam a entrada no mar em simples jogo leviano de viver. Lóri está sozinha. O mar salgado não é sozinho porque é salgado e grande, e isso é uma realização da Natureza. A coragem de Lóri é a de, não se conhecendo, no entanto prosseguir, e agir sem se conhecer exige coragem. Vai entrando. A água salgadíssima é de um frio que lhe arrepiava e agride em ritual as pernas.

Mas uma alegria fatal – a alegria é uma fatalidade – já a tomou, embora nem lhe ocorra sorrir. Pelo contrário, está muito séria. O cheiro é de uma maresia tonteante que a desperta de seu mais adormecido sono secular.

E agora está alerta, mesmo sem pensar, como um pescador está alerta sem pensar. A mulher é agora uma compacta e uma leve e uma aguda – e abre caminho na gelidez que, líquida, se opõe a ela, e no entanto a deixa entrar, como no amor em que a oposição pode ser um pedido secreto.⁸⁴

Lóri, mistério para si mesma, prossegue sem se conhecer, e a narradora nos diz que isso é uma coragem. A vida humana se afigura, assim, como permanente exercício de coragem. Se somos o ser que se tornou ininteligível, agimos sempre sem nos conhecermos, sempre na exigência de coragem. Ali, entrando no mar, o desconhecido se exacerba. No final da cena do banho de mar, a narradora retoma essa ideia, ao dizer que Lóri “sabe que fez um perigo. Um perigo tão antigo quanto o ser humano⁸⁵”. O ser humano é portanto acompanhado pelo perigo permanente de perder-se no desconhecido e também permanentemente lança-se nesse perigo com a necessária coragem.

⁸³ Ver seção 3.1.5.

⁸⁴ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 79.

⁸⁵ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 80.

Ao entrar, move-se num jogo de idas e vindas em que as águas parecem negar e permitir sua entrada, como no jogo amoroso. A entrada de Lóri no mar é um movimento de amor. A ideia de que a oposição do mar se assemelha à oposição no jogo amoroso que pode significar “um pedido secreto” nos sugere que o ilimitado desconhecido – o divino – pede ao ser humano a aproximação, quer essa aproximação. Falando em linguagem simples, o trecho sugere que Deus nos deseja.

E nesse movimento desabrocha em Lóri uma alegria fatal que, juntamente com o cheiro da maresia, a despertam de um “sono secular”. Lóri se expande em sensações, saindo do adormecimento. Essa é a ideia presente em toda a sua caminhada: abertura – nascimento? –, seja por meio das sensações, do pensamento, da oração ou do amor.

Por ora, segue sua caminhada no mar:

O caminho lento aumenta sua coragem secreta – e de repente ela se deixa cobrir pela primeira onda! O sal, o iodo, tudo líquido deixam-na por uns instantes cega, toda escorrendo – espantada de pé, fertilizada.

Agora que o corpo todo está molhado e dos cabelos escorre água, agora o frio se transforma em frígido. Avançando, ela abre as águas do mundo pelo meio. Já não precisa de coragem, agora já é antiga no ritual retomado que abandonara há milênios. Abaixa a cabeça dentro do brilho do mar, e retira uma cabeleira que sai escorrendo toda sobre os olhos salgados que ardem. Brinca com a mão na água, pausada, os cabelos ao sol quase imediatamente já estão se endurecendo de sal. Com a concha das mãos e com a altivez dos que nunca darão explicação nem a eles mesmos: com a concha das mãos cheias de água, bebe-a em goles grandes, bons para a saúde de um corpo.

E era isso o que estava lhe faltando: o mar por dentro como o líquido espesso de um homem.

Agora ela está toda igual a si mesma. A garganta alimentada se constringe pelo sal, os olhos avermelham-se pelo sal que seca, as ondas lhe batem e voltam, lhe batem e voltam pois ela é um anteparo compacto.

Mergulha de novo, de novo bebe mais água, agora sem sofreguidão pois já conhece e já tem um ritmo de vida no mar. Ela é a amante que não teme pois que sabe que terá tudo de novo.

O sol se abre mais e arpeia-a ao secá-la, ela mergulha de novo: está cada vez menos sôfrega e menos aguda. Agora sabe o que quer: quer ficar de pé parada no mar. Assim fica, pois. Como contra os costados de um navio, a água bate, volta, bate, volta. A mulher não recebe transmissões nem transmite. Não precisa de comunicação.⁸⁶

Agora Lóri é fertilizada pelas águas que a envolvem por fora e por dentro, como uma terra ressequida a receber água. Se antes a narrativa nos levava a uma proximidade com o jogo amoroso, essa ideia agora se radicaliza ao tocar o terreno da sexualidade: o mar por dentro é como o “líquido espesso de um homem”. Amorosa e sexualmente, Lóri se entrega ao mar que a envolve e preenche – abraça e fertiliza. A sexualidade aqui parece anunciar o encontro sacralizado que se dará, ao final da trama, entre Lóri e Ulisses⁸⁷, quando se realizará a

⁸⁶ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 79-80.

⁸⁷ Ver LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 144-155. Essa cena final do romance será aqui trabalhada na seção 5.1.3.

experiência de dar e receber sem medo de perder-se ou de não ter de novo, sabendo “que terá tudo de novo”.

A entrada no mar, que é o ilimitado ininteligível, se torna, dessa forma, análoga ao encontro amoroso-sexual, na evocação da proximidade máxima a ser vivida pelo ser que se descolou desse mistério tornando-se mistério para si mesmo. Assim como a entrada no mar é o encontro de dois mistérios, a união de dois seres humanos também é um encontro de dois mistérios.

No caso do encontro com o mar, trata-se agora de um ritual “abandonado há milênios” e no qual Lóri se tornava experimentada. O movimento tornado ritual já não requer coragem – a ritualização é, portanto, um protetor para o medo? –, e Lóri corta as águas do mundo pelo meio com seu corpo delimitado. E no meio das águas permanece como um anteparo. Lóri não se perde, não comunica, não transmite, está ali, ela mesma, cortando as águas do mundo. Sua existência se afirma como a de um costado de navio a rebater as ondas. Ali, inteira, compacta, sem necessidades, Lóri é um ser humano portador de mistério penetrando lentamente as águas do mar também misterioso.

Depois caminha dentro da água de volta à praia, e as ondas empurram-na suavemente ajudando-a a sair. Não está caminhando sobre as águas – ah nunca faria isso depois que há milênios já haviam andado sobre as águas – mas ninguém lhe tira isso: caminhar dentro das águas. Às vezes o mar lhe opõe resistência à sua saída puxando-a com força para trás, mas então a proa da mulher avança um pouco mais dura e áspera.⁸⁸

Penetrando e não, como já foi feito no passado remoto, andando sobre as águas, Lóri não pretende ser o que não é. Não anda miraculosamente sobre as águas, como Jesus, mas pretende que ninguém possa retirar dela aquilo que faz parte de sua condição: a possibilidade de “caminhar dentro das águas”. Que lhe seja garantida a possibilidade da experiência plena que lhe confere a condição humana de andar em meio ao mistério.

3.1.4 Outras águas

Antes de seguirmos para o caminho apontado acima da exploração da temática do mistério, vejamos algumas outras passagens em que imagens de água e/ou mar parecem também evocar o divino. Início com mais um trecho de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* em que percebemos a passagem do estado de secura para o da umidade em explícita relação com o amor e o divino.

Seus olhos abertos e diamantes. Nos telhados os pardais secos. “Eu vos amo, pessoas”, era frase impossível. A humanidade lhe era como morte eterna que no entanto não tivesse o alívio de enfim morrer. Nada, nada morria na tarde enxuta, nada apodrecia.

⁸⁸ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 80.

E às seis horas da tarde fazia meio-dia. Fazia meio-dia com um barulho atento de máquina de bomba de água, bomba que trabalhava há tanto tempo sem água e que virara ferro enferrujado: há dois dias faltava água em diversas zonas da cidade. Nada jamais fora tão acordado como seu corpo sem transpiração e seus olhos-diamantes, e de vibração parada. E o Deus? Não. Nem mesmo a angústia. O peito vazio, sem contração. Não havia grito.⁸⁹

Vemos aí como falta de água, impossibilidade de amar, ausência do Deus, imobilidade e até a ausência de dor ou mesmo da morte formam um quadro único em que cada um desses aspectos parece implicar os outros. A imagem da *secura* é a metáfora a reunir todos eles e configurar a cena plasticamente. Os olhos de Lóri, os pardais, a bomba de água, tudo nos aparece como terra ressequida. O que vem alterar esse estado de paralisia em que nem a morte se movimenta é o brotar da água nos olhos e no céu:

E exatamente então ela ouve alguma coisa. Uma coisa também seca que a deixa ainda mais seca de atenção. É um rolar de trovão seco, sem uma saliva, que rola, mas aonde? No céu nu e absolutamente azul nenhuma nuvem de amor que chore. Deve ser de muito longe o trovão. (...)

A urgência é ainda imóvel mas já tem um tremor dentro. Lóri não percebe que o tremor é seu, como não percebera que aquilo que a queimava não era o fim da tarde enalorada, e sim o seu calor humano. Ela só percebe que agora alguma coisa vai mudar, que choverá ou cairá a noite. Mas não suporta a espera de uma passagem, e antes da chuva cair, o diamante dos olhos se liquefaz em duas lágrimas. E enfim o céu se abranda.⁹⁰

A liquefação diz do irromper de um movimento de amor ou pelo menos da possibilidade insinuada de amor. O tremor que anuncia a mudança é sentido por dentro e por fora, em um momento privilegiado para percebermos o que considero ser uma constante dos escritos claricianos: a intrínseca relação entre o mundo e a interioridade humana. Quando o diamante dos olhos se liquefaz, o céu se abranda. A água surge dentro de Lóri e no mundo fora dela.

Ainda que a presença do Deus não seja aqui explicitada, fica sugerida pela afirmação de sua ausência quando a *secura* tomara conta de tudo e pela pergunta que surge no desenrolar da cena, antes de sua solução: “E se o Deus se liquefaz enfim em chuva?”⁹¹. No momento em que é feita, a pergunta tem resposta negativa, o Deus é ainda ausente, mas o desenrolar da cena com o brotar das águas sugere que a presença do Deus seria agora possível. A ideia do Deus que se liquefaça, seguindo a lógica da passagem, diz de um Deus que possa se fazer presente, que em um tremor de trovão possa ser pressentido ou prenunciado, como a sonoridade da palavra primordial que O anuncia.

No ponto em que estamos da compreensão da presença do Deus na obra clariciano, esta é fugidia, coberta pelo mistério, mais anunciada do que percebida. E é assim também que vemos

⁸⁹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 23.

⁹⁰ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 24-25.

⁹¹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 24.

em uma passagem de *Perto do coração selvagem*⁹², o primeiro romance publicado por Clarice Lispector.

Joana, a personagem central, perdeu a mãe e é criada pelo pai, que também morre ainda na infância da filha, que então vai morar com um casal de tios em uma casa próxima do mar. No dia de sua chegada na casa, ainda atordoada com o acontecido, Joana corre sozinha para o mar e só então compreende o que lhe acontecera. A intensa experiência na beira do mar é o que aqui nos interessa:

O pequeno lago quieto faiscava serenamente ao sol, amornava, escorregava, fugia. A areia chupava-o depressa-depressa, e continuava como se nunca tivesse conhecido a agüinha. Nela molhou o rosto, passou a língua pela palma vazia e salgada. O sal e o sol eram pequenas setas brilhantes que nasciam aqui e ali, picando-a, estirando a pele de seu rosto molhado. Sua felicidade aumentou, reuniu-se na garganta como um saco de ar. Mas agora era uma alegria séria, sem vontade de rir. Era uma alegria quase de chorar, meu Deus. Devagar veio vindo o pensamento. Sem medo, não cinzento e choroso como viera até agora, mas nu e calado embaixo do sol como a areia branca. Papai morreu. Papai morreu. Respirou vagorosamente. Papai morreu. Agora sabia mesmo que o pai morreria. Agora, junto do mar onde o brilho era uma chuva de peixes de água. O pai morreria como o mar era fundo! compreendeu de repente. O pai morreria como não se vê o fundo do mar, sentiu.⁹³

Diante do mar, a menina Joana consegue penetrar na experiência que era chamada a viver. A morte do pai se realiza para ela, inclusive em sua insondabilidade: “o pai morreria como o mar era fundo”. A profundidade do mar evoca a profundidade do que há de incompreensível na morte. Morte do pai que significou para aquela criança a morte da vida que levava até ali; perdera o pai, a casa, as referências, o modo de vida. Iniciava agora uma nova vida e a experiência na beira do mar marca para ela essa passagem em que se vê agora com coragem, a coragem de seguir sem saber, como vimos com Lóri. É então nessa atmosfera de intensa abertura perceptiva, em que o mar brilha em “chuva de peixes de água”, que se torna capaz de profunda compreensão acerca da morte do pai. Antes de pensar com clareza é tomada de uma “alegria séria”, como vimos que também acontece com Lóri em sua entrada no mar, “uma alegria quase de chorar, meu Deus”. A evocação de Deus aqui, ainda que possa ser apenas um recurso linguístico para enfatizar a experiência, me parece poder ser interpretada literalmente: Deus se faz presente para Joana em frente ao mar e a acompanha em seu mergulho profundo na experiência que é levada a viver.

Se essa interpretação for válida, temos aqui mais um aporte para a ideia de que o mar, no conjunto da obra de Clarice Lispector, evoca Deus. Uma passagem subsequente à experiência de Joana no mar pode aqui nos ajudar.

⁹² LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. (1944) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

⁹³ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 39.

Joana, tomando café da manhã com os tios, come os biscoitos feitos pela tia, grandes, mas sem sal. Pensa então que poderia ir salgá-los no mar⁹⁴. Trazer o mar para a casa, trazer o sal do Deus para a realidade insossa que começava a viver na nova casa. Logo depois, começa a pensar, ironicamente, em tudo o que estava ganhando, o quintal grande, os galinheiros, as comidas da tia:

Quantas coisas estava ganhando, hein? Afundou o rosto nas mãos. Oh, que medo, que medo. Mas não era só medo. Era assim como quem acaba uma coisa e diz: acabei, professora. E a professora diz: espere sentada pelos outros. E a gente fica quieta esperando, como dentro de uma igreja. Uma igreja alta e sem dizer nada. Os santos finos e delicados. Quando a gente toca são frios. Frios e divinos. E nada diz nada. Oh, o medo, o medo. Porém não era só medo. Não tenho nada o que fazer também, não sei o que fazer também. Como olhar uma coisa bonita, um pintinho fofo, o mar, um aperto na garganta.⁹⁵

A imagem da igreja fria é o que aqui me interessa. A igreja, como promessa de divino, não realiza o prometido. A frieza é como a falta de sal do biscoito. O que poderia salvar seria salgá-lo no mar. O que poderia salvar a igreja de sua frieza seria o sal do mar. A presença divina sugerida pela igreja não se realiza dentro dela, e aqui vemos mais uma vez a mordacidade da obra clariciana. Mas, por outro lado, a igreja é ainda assim trazida à cena, como que numa evocação do divino que deveria morar nela.

De qualquer maneira, me parece que a igreja, ao trazer para a narrativa ao menos o desejo pelo divino que nela deveria estar, como a oferecer uma imagem *vazada* de Deus, confirma a atmosfera de toda a sequência, desde a chegada de Joana à casa da tia, passando pela fuga para o mar, pela afirmação da falta de sal do biscoito, pela angústia diante da nova vida. Atmosfera de evocação do Deus e, talvez, de queixa por sua ausência.

3.1.5 A Ordem

Esse mistério presente/ausente toma algumas vezes a forma de uma ordem à qual estaríamos submetidos. Em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, há uma passagem intrigante em que a narradora afirma explicitamente que o universo é regido por uma ordenação perfeita a que não temos claro acesso:

Mais uma vez, nas suas hesitações confusas, o que a tranqüilizou foi o que tantas vezes lhe servia de sereno apoio: é que tudo o que existia, existia com uma precisão absoluta e no fundo o que ela terminasse por fazer ou não fazer não escaparia dessa precisão; aquilo que fosse do tamanho da cabeça de um alfinete, não transbordava nenhuma fração de milímetro além do tamanho de uma cabeça de alfinete: tudo o que existia era de uma grande perfeição. Só que a maioria do que existia com tal perfeição era, tecnicamente, invisível: a verdade, clara e exata em si própria, já vinha vaga e quase insensível à mulher.

⁹⁴ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 41.

⁹⁵ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 41-42.

Bem, suspirou ela, se não vinha clara, pelo menos sabia que havia um sentido secreto das coisas da vida. De tal modo sabia que às vezes, embora confusa, terminava pressentindo a perfeição – de novo esses pensamentos, que de algum modo usava como lembrete (de que, por causa da perfeição que existia, ela terminaria acertando) – mais uma vez o lembrete agiu nela e com seus olhos ainda escuros agora pelo pensamento perturbado, decidiu que veria Ulisses pelo menos mais esta vez.⁹⁶

Tudo o que existe é perfeito, tudo o que acontece, inclusive o que parece ser livremente escolhido pelo ser humano obedece a essa perfeição. Qualquer coisa que fizermos será acertada, pois tem a precisão de uma cabeça de alfinete. Entretanto, o ser humano – e aqui lembro o que já afirmei sobre o uso da palavra *mulher* como genérico do humano em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* – não tem acesso a essa ordenação, de modo que age como se ela não existisse. A liberdade, portanto, seria apenas correlata à nossa ignorância em relação à perfeição que rege tudo o que acontece.

Podemos pensar, com o que já compreendemos sobre o ser humano e o selvagem na obra clariciana, que o humano, ao se perguntar sobre si mesmo, descolou-se da perfeição de tudo o que existe, da ordem que a tudo rege. Tornando-se mistério para si mesmo, a perfeição tornou-se para ele invisível. O selvagem, a vida não humana, o mistério vivo que não se indaga, vive colado à perfeição, sem necessidade de conhecê-la. A obra clariciana parece apontar para a possibilidade de que o ser humano acesse essa perfeição ao conformar-se a um modo de *não entender*⁹⁷. Por ora, já sabemos que o humano ainda porta sua parte de liberdade de cão, como nos diz Lóri, ou que ainda pode, como faz Lucrecia, mostrar as gengivas e bater os cascos no chão, como um cavalo, no que podemos chamar de adesão ao selvagem que é também um modo de aderir à perfeição que não se indaga.

Vejamos como essa noção aparece no livro *Água viva*, narrativa densa e abstrata em que se dá a busca de entendimento e expressão do que seria a essência de tudo o que existe. O uso da palavra *Ordem*, com a inicial maiúscula, sugere sua absolutização. Aparece pela primeira vez na seguinte afirmação da narradora: “Nasci por Ordem. Estou inteiramente tranqüila. Respiro por Ordem”⁹⁸. E mais à frente a ideia se torna mais clara:

Estou tendo agora uma vertigem. Tenho um pouco de medo. A que me levará minha liberdade? O que é isto que estou te escrevendo? Isso me deixa solitária. Mas vou e rezo e minha liberdade é regida pela Ordem – já estou sem medo. O que me guia é apenas um senso de descoberta. Atrás do atrás do pensamento.⁹⁹

⁹⁶ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 18.

⁹⁷ Ver seção 3.1.6 à frente.

⁹⁸ LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. (1973) Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 43.

⁹⁹ LISPECTOR, *Água viva*, p. 60.

A Ordem rege a liberdade, como já estava sugerido na ideia de uma perfeição que está presente em tudo o que acontece. A liberdade, portanto, é algo que se dá no seio de uma outra realidade, não percebida e que a regula. Aquilo que está “atrás do atrás do pensamento” e que nos guia em nosso caminhar livre. A narradora percebe-se guiada pelo “senso de descoberta”, como que um farejar da Ordem que, de qualquer maneira, descoberta ou não, nos guia. É dentro da Ordem que nos movemos.

Retomando aqui a imagem de Lóri em frente ao mar e a ideia de que ela e o mar só poderiam se encontrar na confiança que se dá entre dois mistérios e a pergunta que levantei sobre se poderíamos associar confiança a fé, recorro, para finalizar esse conjunto de ideias, a mais um trecho de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*:

De Ulisses ela aprendera a ter coragem de ter fé – muita coragem, fé em quê? Na própria fé, que a fé pode ser um grande susto, pode significar cair no abismo, Lóri tinha medo de cair no abismo e segurava-se numa das mãos de Ulisses enquanto a outra mão de Ulisses empurrava-a para o abismo – em breve ela teria que soltar a mão menos forte do que a que a empurrava, e cair, a vida não é de se brincar porque em pleno dia se morre.

A mais premente necessidade de um ser humano era tornar-se um ser humano.¹⁰⁰

A fé, nessa passagem, aparece como uma queda no abismo – salto para o desconhecido?¹⁰¹ – e podemos ver nessa imagem uma figuração da entrega em confiança. O ser humano, ser que se fez mistério ao se perguntar sobre si mesmo, é regido por uma Ordem invisível e tem a chance de se entregar a ela, em um movimento temível pelo risco da perda de si. O trecho que ora analisamos sugere ainda que é por esse movimento que o ser humano chega a “tornar-se um ser humano”.

O que seria esse novo ser humano, esse que devemos nos tornar? O texto sugere que seria aquele que se re-ligou à Ordem da qual se destacara. Ou seja, seria através de um movimento de retorno, de reencontro, que poderíamos atingir a plena realização das possibilidades humanas. E seríamos então não mais um ser em luta contra suas limitações, mas um ser que as aceita e cai no seio do que o contém.

3.1.6 O silêncio

Associado à ideia de mistério está o modo como o silêncio aparece na obra clariciana, dizendo respeito à experiência humana de sofrimento diante da própria impossibilidade de escutar a sonoridade da palavra divina, que então aparece como silêncio do próprio Deus. Contudo, como veremos o silêncio ser ultrapassado pela possibilidade de percepção da presença

¹⁰⁰ LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 32.

¹⁰¹ Em minha dissertação de mestrado trabalhei essa noção em diálogo com o conceito kierkegaardiano de *salto*. Ver ALMEIDA, *Um deus no tempo ou um tempo cheio de deus*, p. 86-93.

do Deus, podemos dizer que o silêncio é antes uma experiência antropológica, e não, algo de inerente ao mundo.

Recorrerei brevemente a mais um lance da experiência de Lóri para depois passar ao chamado doloroso de Joana por um Deus que não responde, em *Perto do coração selvagem*.

Lóri, como já vimos, vive vários momentos de intensa experiência de aprofundamento em si mesma, momentos que são privilegiados em sua trajetória de aprendizagem. Dois desses momentos são narrados de forma muito parecida: uma experiência na madrugada no terraço de seu apartamento em que ela tem várias percepções sobre si e sobre o mundo, a qual é seguida da vontade intensa de oferecer o que vivera a Ulisses, somada à percepção de que se tratava de algo indizível. Na segunda vez em que a experiência é narrada, já no fim do romance, Lóri levará a si mesma a Ulisses, de modo que o corpo será o agente de transmissão do indizível¹⁰². Na primeira vez, que agora nos interessa, escreverá uma carta a Ulisses, uma carta sobre o silêncio. Na impossibilidade, pela falta de palavras, de dizer sobre o que tinha vivenciado, Lóri escreve sobre o silêncio. É uma carta longa que se inicia com uma referência à cidade de Berna, em que Lóri já tinha estado¹⁰³ e em que experimentara a presença perturbadora do silêncio. Dessa carta, destacarei apenas alguns trechos:

Como ultrapassar essa paz que nos espreita? (...) Como estar ao alcance dessa profunda meditação do silêncio? Desse silêncio sem lembrança de palavras. Se és morte, como te abençoar? (...)

O silêncio é a profunda noite secreta do mundo. E não se pode falar do silêncio como se fala da neve: sentiu o silêncio dessas noites? Quem ouviu não diz. Há uma maçonaria do silêncio que consiste em não falar dele e de adorá-lo sem palavras. (...) Mas há um momento em que do corpo descansado se ergue o espírito atento, e da Terra e da Lua. Então ele, o silêncio, aparece. E o coração bate ao reconhecê-lo: pois ele é o de dentro da gente. (...)

Quantas horas perdi na escuridão supondo que o silêncio te julga – como esperei em não ser julgada pelo Deus. Surgem as justificações, trágicas justificações forjadas, humildes desculpas até à indignidade. Tão suave é para o ser humano enfim mostrar sua indignidade e ser perdoado com a justificativa de que se é um ser humano humilhado de nascença.

Até que se descobre, Ulisses – nem a tua indignidade ele quer. Ele é o Silêncio. Ele é o Deus? (...)

Viver na orla da morte e das estrelas é vibração mais tensa do que as veias podem suportar. Não há sequer um filho de astro e de mulher como intermediário piedoso. O coração tem que se apresentar diante do Nada sozinho e sozinho bater em silêncio de uma taquicardia nas trevas. Só se sente nos ouvidos o próprio coração. Quando este se apresenta todo nu, nem é comunicação, é submissão. Pois nós não fomos feitos senão para o pequeno silêncio, não para o silêncio astral.¹⁰⁴

¹⁰² Ver seção 5.1.3 à frente.

¹⁰³ Clarice Lispector viveu em Berna por alguns anos, lá nasceu seu primeiro filho e foi escrito o romance *A cidade sitiada*. Podemos ver muito da angústia que ela própria sentia nessa época em sua correspondência com as irmãs: LISPECTOR, Clarice. *Minhas queridas*. (2007) Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

¹⁰⁴ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 36-38.

Lóri faz deslizar várias imagens em torno do silêncio, como que à procura de um modo de melhor expressá-lo, pois, se o silêncio é revelador da impossibilidade de dizer, é também ele próprio sentido por ela como impossível de ser descrito. Logo no início da passagem, aparecem as imagens da paz e da morte, junto ao sentimento de não poder suportar ou abençoar. A paz é o que nos espreita, e no fim do parágrafo a referência à morte permite a inferência de que a morte é a paz que nos espreita, aquilo que está para além de nossa vida e para onde caminhamos. A morte nos espera como a paz nos espreita. A pergunta, “se és morte, como te abençoar?”, reflete a tragédia humana de saber da morte e até de pressentir que com ela venha a paz; e a angústia provocada por essa possibilidade. Como abençoar aquilo que vai aniquilar o que somos, pelo menos aquilo que sabemos do que somos? O silêncio aparece, pois, de saída, como algo a nos espreitar e assustar.

Logo à frente aparece a ideia de que o silêncio é a “profunda noite secreta do mundo”, ou seja, algo que nos remete às ideias já trabalhadas da ordenação invisível que a tudo subjaz. Sobre a profunda noite secreta do mundo nós nos movimentamos. A ideia de uma maçonaria que cuidaria de adorar o silêncio sem palavras encontrará eco em passagem do conto “O ovo e a galinha”, que abordaremos na próxima seção.

No trecho seguinte, surge a importante percepção de que o silêncio que ouvimos no mundo “é o de dentro da gente”, reforçando o que já apontei antes sobre a constante relação entre mundo e interioridade humana na obra clariciana. Podemos reconhecer no mundo o silêncio porque ele nos habita internamente. O silêncio, a noite secreta do mundo, a paz que nos espreita, vive dentro de nós.

E, logo à frente, vemos a explicitação da relação já insinuada entre o silêncio e o Deus. A pergunta, “ele é o Deus?”, vem deixar aberto o que já havia sido afirmado nas linhas anteriores. Ao se referir à expectativa de ser julgada pelo silêncio e pelo Deus, Lóri anunciava a identidade entre ambos. E assim se completa uma sequência de imagens: paz, morte, noite secreta, Deus.

Um Deus que nada quer de nós, nem ao menos nos julgar. Um Deus diante do qual estamos sozinhos, sem intermediário. O texto alude à figura de Cristo¹⁰⁵ ao dizer que o humano está nu e sozinho diante do silêncio, pois não havia nem “um filho de astro e de mulher” para intermediar. O Deus até aqui vislumbrado pela obra clariciana é, desta forma, um Deus feito de

¹⁰⁵ Hipótese que encontra eco em outra passagem da mesma obra em que a narradora se pergunta sobre quem teria sido Cristo para o próprio Cristo, como veremos na seção 4.1.5 à frente.

mistério e silêncio, um Deus que não responde, o que fará Lóri sentir raiva d’Ele¹⁰⁶ ou mesmo ansiar pela própria morte, como neste trecho:

Ou não seria paz o que ela queria? Sem poder, no entanto, impedir de quase já usufruir o que imaginava que acontecia depois de morrer — como encostara o corpo na terra, encostar-se toda até ser absorvida pelo Deus. Já quis estar morta, não porque não quisesse a vida — a vida que ainda não lhe dera o seu segredo — mas porque ansiava por essa integração sem palavras. Mas a palavra de Deus era de tal mudez completa que aquele silêncio era Ele próprio. Também não queria mais entrar numa igreja, nem que fosse apenas para respirar a penumbra fresca e recolhida.¹⁰⁷

Lóri, nesse ponto de sua trajetória, imagina uma integração perfeita a Deus depois da morte, quando poderia “encostar o peito nele e não dizer uma palavra”¹⁰⁸. E, ao mesmo tempo, reafirma o silêncio do Deus, sua falta de resposta, a ausência de sua palavra, inclusive dentro da igreja, agora rejeitada por ela. Tal perspectiva diz de uma impossibilidade de qualquer tipo de contato com o Deus na vida. Lóri vê apenas no depois da morte essa possibilidade¹⁰⁹. Entretanto, o texto aponta uma brecha por onde depois veremos essa situação mudar, ao dizer que a vida “*ainda* não lhe dera o seu segredo” (grifo meu). Veremos no desenrolar da aprendizagem de Lóri, que se desdobrará em crescente abertura, que ao menos um vislumbre do segredo lhe será dado, levando o clímax do romance a um movimento que chamaremos aqui de *redentor*, como que em um retorno à possibilidade de escutar a palavra de Deus que já se insinua no que parece ser só silêncio.

Por enquanto, vejamos mais um momento do Deus silencioso e ausente. Em *Perto do coração selvagem*, vemos a figura desse Deus inacessível no chamado doloroso da protagonista Joana nas páginas finais da narrativa. Joana, personagem que acompanhamos desde a infância ao longo da obra e que ousa viver de acordo com o que vê em si mesma, a despeito do que o mundo em torno parece esperar dela, chega ao final da narrativa ainda em busca do que seria a sua vida mais genuína e, em uma solidão procurada por ela mesma, chama por Deus:

Deus meu eu vos espero, deus vinde a mim, deus, brotai no meu peito, eu não sou nada e a desgraça cai sobre minha cabeça e eu só sei usar palavras e as palavras são mentirosas e eu continuo a sofrer, afinal o fio sobre a parede escura, deus vinde a mim e não tenho alegria e minha vida é escura como a noite sem estrelas e deus por que não existes dentro de mim? por que me fizestes separada de ti? deus vinde a mim, eu não sou nada, eu sou menos que o pó e eu te espero todos os dias e todas as noites, ajudai-me, eu só tenho uma vida e essa vida escorre pelos meus dedos e encaminha-se para a morte serenamente e eu nada posso fazer e apenas assisto o meu esgotamento em cada minuto que passa, sou só no mundo, quem me quer não me conhece, quem me conhece me teme e eu sou pequena e pobre, não saberei que existi daqui a poucos anos, o que me resta para viver é pouco e o que me resta para viver no entanto continuará intocado e inútil, por que não te apiedas de mim? que não sou nada, dai-me o que preciso, deus, dai-me o que preciso e não sei o que seja, minha desolação é

¹⁰⁶ Por exemplo, LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 64-67.

¹⁰⁷ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 65.

¹⁰⁸ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 64.

¹⁰⁹ Essa ideia será retomada na seção 6.1.2.3 à frente.

funda como um poço e eu não me engano diante de mim e das pessoas, vinde a mim na desgraça e a desgraça é hoje, a desgraça é sempre, beijo teus pés e o pó dos teus pés, quero me dissolver em lágrimas, das profundezas chamo por vós, vinde em meu auxílio que eu não tenho pecados, das profundezas chamo por vós e nada responde e meu desespero é seco como as areias do deserto e minha perplexidade me sufoca, humilha-me, deus, esse orgulho de viver me amordaça, eu não sou nada, das profundezas chamo por vós, das profundezas chamo por vós das profundezas chamo por vós das profundezas chamo por vós...¹¹⁰

O apelo desesperado de Joana mostra o ser humano que sofre por ter sido feito por Deus separado d'Ele. O saber-se criatura de Deus nos coloca na situação de ansiar por Ele e, ao mesmo tempo, de experimentar a separação em relação a Ele. Joana chama pelo Deus, e Ele não responde. Se vê como nada, como uma impotência que só poderia ser alterada pela chegada d'Aquele por quem anseia. Se vê em desgraça à espera da graça. E o Deus parece nada responder, como se fosse feito de silêncio, e ela nada vê da piedade que espera d'Ele. Mas insiste no chamado e inclusive considera que é Ele quem sabe do que ela necessita. Pede pelo que precisa e diz não saber do que precisa. Está vazia à espera do Deus que poderia esclarecê-la sobre si mesma, o Deus que brotasse dentro dela. Clama para fora de si para que algo se passe nela mesma. A presença do Deus, desejada, seria percebida em si mesma. Vemos aqui como o movimento das relações entre o exterior e o interior ao humano se complexifica e nos faz perceber que o estranho habita a interioridade humana assim como a identidade pode ser percebida no mundo.

Mas, assim como Lóri, até o ponto em que já a acompanhamos, Joana se desespera e se enraivece contra o Deus que não responde. Logo depois do chamado, ressentida, afirma não mais querer o Deus, passa a chamar pelo selvagem em si e finaliza dizendo que se levantará de qualquer luta ou descanso “forte e bela como um cavalo novo”¹¹¹.

O silêncio, portanto, é um acompanhante do Deus misterioso que cria o mundo e nele o ser humano, mas é inacessível. Por ora, o Deus é apenas intuído, presentido, desejado. E o silêncio de sua resposta é doloroso, pois evoca o abandono, como lemos neste lamento de *Um sopro de vida*, a última obra de Clarice Lispector, que ressoa o texto bíblico: “Por que me abandonaste, meu Deus?”¹¹².

¹¹⁰ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 198-199.

¹¹¹ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 202.

¹¹² LISPECTOR, Clarice. *Um sopro de vida*. (1978) Rio de Janeiro: Rocco, 1999. p. 127.

3.1.7 Sobre o não entender

O conto “O ovo e a galinha”¹¹³, citado pela própria Clarice Lispector na entrevista concedida à TV Cultura¹¹⁴, juntamente com “Mineirinho”, como um de seus escritos preferidos e também como o único que ela *não entende*, nos leva a perceber que a autora tinha grande apreço pelo que não entendia. Ao longo da obra veremos algumas vezes essa ideia aparecer. Vejamos aqui alguns desses momentos.

O romance *A maçã no escuro* tece uma longa reflexão sobre a possibilidade que temos de entendimento, chegando a postular que o atalho que nos cabe é um modo de *entender* que não requer *explicação*, ideia que nos aproxima daquela já aqui trabalhada da adesão à ordem secreta e perfeita ou à liberdade do selvagem. O ser humano, ser dotado de razão, teria por tarefa reencontrar o modo de saber que não é racional, como segurar no escuro uma maçã. Vejamos dois trechos que aclaram essa ideia:

Porque havia um modo de entender que não carecia de explicação. (...) Aliás – pensou Martim sentindo que se excedia ligeiramente mas já sem poder mais se conter – aliás era tolice não entender. “Só não entende quem não quer!”, pensou ousado. Porque entender é um modo de olhar. Porque entender, aliás, é uma atitude. Martim, muito satisfeito, tinha essa atitude. Como se agora, estendendo a mão no escuro e pegando uma maçã, ele reconhecesse nos dedos tão desajeitados pelo amor uma maçã. Martim já não pedia mais o nome das coisas. Bastava-lhe reconhecê-las no escuro. E rejubilar-se, desajeitado.¹¹⁵

Dar o nome das coisas é algo que acompanha o movimento da razão, necessidade primeira da linguagem humana e também esforço feito por Martim em sua jornada. Esforço sempre fracassado, sempre a esbarrar na sua incapacidade. No trecho que lemos acima, Martim aceita essa incapacidade, não quer mais o nome das coisas, não precisa mais da claridade da razão, não busca mais a explicação. Entende como quem pega no escuro uma maçã e a reconhece com os dedos “tão desajeitados pelo amor”. É, portanto, o amor que possibilita esse modo de entender, no escuro, com os dedos. É o corpo que toca a maçã, o corpo que a reconhece, é pelo corpo que Martim toma a atitude do entendimento às escuras.

Toda a trajetória de Martim pode ser entendida como um esvaziamento em direção a esse modo de entender. A (re)criação de si a que ele se dedica é, a um só tempo, construção e desconstrução. Heroicamente, acredita que está a fazer-se. Humanamente, percebe que, passo a passo, cai. A queda aqui é um processo de entrega ao outro, a que afinal os outros digam qual tinha sido seu crime, ao julgamento. Abre mão de explicar-se, deixando aos outros, aos que compartilham a linguagem comum, que o expliquem, enquanto ele próprio esvazia-se da

¹¹³ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 49-59.

¹¹⁴ LISPECTOR, Entrevista para o programa “Panorama”, TV Cultura, 1977.

¹¹⁵ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 295.

pretensão de criar-se, talvez caindo no entendimento de ser um ser criado. O que ele era, a história que já tinha antes do ponto de ruptura não o abandona. Ele não pode deixar de reconhecer-se em sua história e na condição de ser um ser humano capaz de se entregar. Entrega-se à lei, entrega-se à condição humana.

E é assim que o romance termina, com palavras do próprio Martim, no momento em que será levado preso:

– Vamos, disse então aproximando-se incerto dos quatro homens pequenos e confusos. Vamos, disse. Porque eles deviam saber o que faziam. Eles certamente sabiam o que faziam. Em nome de Deus, eu vos ordeno que estejais certos. Porque toda uma carga preciosa e podre estava entregue nas mãos deles, uma carga a jogar no mar, e muito pesada também, e a coisa não era simples: porque essa carga de culpa devia ser jogada com misericórdia também. Porque afinal não somos tão culpados, somos mais estúpidos que culpados. Com misericórdia também, pois. Em nome de Deus, espero que vocês saibam o que estão fazendo. Porque eu, meu filho, eu só tenho fome. E esse modo instável de pegar no escuro uma maçã – sem que ela caia.¹¹⁶

Vemos aí Martim, ao fim do seu percurso, absolutamente entregue à justiça humana – que espera que esteja certa! – e ao movimento do entendimento às escuras que vimos no trecho anterior. Ao final, é só o que ele tem: “esse modo instável de pegar no escuro uma maçã – sem que ela caia”. Martim, como um anti-herói, nada realiza. Adere a um modo de entender sobre o qual não tem controle e segue em obediência aos representantes da lei. A misericórdia e a possibilidade do perdão diante do que somos, “mais estúpidos que culpados”, parece ser a saída, assim como era o amor que guiava os dedos no reconhecimento da maçã. No limite da razão, lá está o amor, a outra via.

Sobre o entendimento, há ainda um famoso trecho que aparece em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, também publicado como crônica. Aqui precisamos ficar atentos ao uso da palavra “entender”. Na experiência de Martim, vimos que “entender” adquiriu o significado de algo que se passa no escuro, sem explicação, sem a luz da razão. Nos trechos que agora vamos ler, entender terá o sentido de entendimento racional. Onde agora lermos *não entender*, poderemos compreender como o *entender* de Martim ao pegar no escuro a maçã no primeiro trecho citado acima.

Vejamos primeiro a versão publicada no “Jornal do Brasil”, a pequena crônica “Não entender”:

Não entendo. Isso é tão vasto que ultrapassa qualquer entender. Entender é sempre limitado. Mas não entender pode não ter fronteiras. Sinto que sou mais completa quando não entendo. Não entender, do modo como falo, é um dom. Não entender, mas não como um simples de espírito. O bom é ser inteligente e não entender. É uma bênção estranha, como ter loucura sem ser doída. É um desinteresse manso, é uma

¹¹⁶ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 334.

doçura de burrice. Só de vez em quando vem a inquietação: quero entender um pouco. Não demais: mas pelo menos entender que não entendo.¹¹⁷

E agora a experiência de Lóri:

E era bom. “Não entender” era tão vasto que ultrapassava qualquer entender – entender era sempre limitado. Mas não-entender não tinha fronteiras e levava ao infinito, ao Deus. Não era um não-entender como um simples de espírito. O bom era ter uma inteligência e não entender. Era uma bênção estranha como a de ter loucura sem ser doida. Era um desinteresse manso em relação às coisas ditas do intelecto, uma doçura de estupidez.

Mas de vez em quando vinha a inquietação insuportável: queria entender o bastante para pelo menos ter mais consciência daquilo que ela [Lóri] não entendia. Embora no fundo não quisesse compreender. Sabia que aquilo era impossível e todas as vezes que pensara que se compreendia era por ter compreendido errado. Compreender era sempre um erro – preferia a largueza tão ampla e livre e sem erros que era não-entender. Era ruim, mas pelo menos se sabia que se estava em plena condição humana. No entanto às vezes adivinhava. Eram manchas cósmicas que substituíam entender.¹¹⁸

Entre os dois trechos há um núcleo comum que nos diz que o entendimento é sempre limitado e que não entender não tem fronteiras; que não entender é um dom, uma bênção, uma doçura e que é bom quando se tem inteligência e não entende; e, ainda, que às vezes, no entanto, deseja-se entender um pouco para ao menos entender que não entende.

A limitação do entendimento aponta para os limites da racionalidade humana, mas também para o fato de que, ao entender algo, trata-se sempre de um recorte do mundo. Nosso entendimento se refere sempre a um objeto específico. O ato mesmo de pensar e falar sobre algo é limitador na medida em que só pode se realizar na especificidade. Mesmo uma generalização se refere a um escopo específico de experiências. Quando falamos e/ou pensamos, o fazemos sobre *algo*. Não entender é, portanto, o movimento que se coloca fora dos limites do entendimento e é vasto, é sem fronteiras.

O texto nos chama a atenção para o fato de que se refere a um não entendimento que acontece, como dom, a quem tem recursos para entender, e não, aos “simples de espírito”. Ou seja, a narradora não nos diz de quem não entende porque não consegue, seja por deficiência da inteligência ou por não tê-la desenvolvido, mas sim dos que têm os recursos do entendimento e nessa condição recebem como bênção a experiência de não entender. E isso é sentido como uma doçura, um desinteresse, um apaziguamento que só se interrompe pela inquietação que brota do desejo de entender ao menos um pouco, ao menos entender que não se entende. Como se não conseguíssemos nos manter na condição do não entendimento. O desejo de entender volta trazendo a inquietude. Vemos isso acontecer também com Martim quando tenta não pensar e vê o pensamento voltar, como um vício¹¹⁹.

¹¹⁷ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 172.

¹¹⁸ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 43-44.

¹¹⁹ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 33.

Os dois trechos citados contêm também uma diferença que muito nos importa aqui. O não entender sem fronteiras leva ao infinito, ao Deus, na experiência de Lóri. O ilimitado em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* recebe explicitamente o nome de Deus¹²⁰. A narradora nos diz também da consciência de Lóri de que qualquer entendimento é um erro; sempre que chegamos a um entendimento, há aí um erro. A verdade estaria, pois, reservada ao campo infinito do não entendimento que nos leva ao Deus e em que temos a chance de, sem entender, às vezes adivinhar em “manchas cósmicas que substituíam entender”. O *adivinhar*, aqui, se assemelha ao uso da palavra “entender” no trecho citado de *A maçã no escuro*: um outro modo de acesso ao real que não passa pela racionalidade, mas que é, ainda, “plena condição humana”. O ser humano, portador do aparato racional, é também o ser da *adivinhação* no seio do ilimitado ininteligível, o Deus.

Feito esse percurso para que tenhamos clara a importância dessa temática na obra clariciana, passo a uma breve análise do conto “O ovo e a galinha”, o conto não compreendido pela própria autora, o que nos coloca em uma pretensão inusitada: esboçar uma compreensão de algo que não foi compreendido por quem escreveu e sabendo que quem escreveu gostava desse escrito não compreendido. A pretensão de entender é aqui, portanto, de saída, fadada ao fracasso. Mas, ainda assim, sigamos.

Proponho que uma chave de compreensão frutífera é associar o ovo ao mistério, o que não pode ser entendido, e a galinha – desajeitada!¹²¹ – a nós, o ser humano, ou, mais especificamente, ao nosso entendimento, nossa vã tentativa de entender.

Vejamos a abertura do conto:

De manhã na cozinha sobre a mesa vejo o ovo.
Olho o ovo com um só olhar. Imediatamente percebo que não se pode estar vendo um ovo. Ver um ovo nunca se mantém no presente: mal vejo um ovo e já se torna ter visto um ovo há milênios. – No próprio instante de se ver o ovo ele é a lembrança de um ovo. – Só vê o ovo quem já o tiver visto. – Ao ver o ovo é tarde demais: ovo visto, ovo perdido. – Ver o ovo é a promessa de um dia chegar a ver o ovo. – Olhar curto e indivisível; se é que há pensamento; não há; há o ovo. – Olhar é o necessário instrumento que, depois de usado, jogarei fora. Ficarei com o ovo. – O ovo não tem um si-mesmo. Individualmente ele não existe.¹²²

O ovo é de algum modo invisível. É impossível vê-lo no presente. A narradora o olha, mas o que vê não é o ovo que ali está. É o ovo visto há milênios – o mistério que sempre foi adivinhado? Ver o ovo é lembrar-se de tê-lo visto; o ovo aparece, pois, como uma figuração de

¹²⁰ Em minha dissertação de mestrado essa ideia tem lugar central. Muitas passagens em que aqui recorro a *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* encontram eco nas reflexões desse trabalho anterior e que fazem parte da publicação: ALMEIDA, Marília Murta de. *Um deus no tempo ou um tempo cheio de deus*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

¹²¹ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 50.

¹²² LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 49.

algo eterno, que lá está sempre. Por outro lado, o olhar lançado sobre o ovo não garante sua visão; a visão se perde e é promessa de ver. Ver o mistério, portanto, será sempre lembrar-se de já tê-lo visto ou ter a esperança de vir a vê-lo um dia. O mistério é o que está sempre e é algo a que, por ora, não temos acesso. A perspectiva temporal que o conto nos apresenta me parece remeter a uma ideia cósmica: a visão do ovo nos leva a uma lembrança que remete às origens ou a uma promessa que aponta para um futuro escatológico. No intercurso da vida terrena, não temos a chance de vê-lo. A condição humana não nos possibilita penetrar o mistério. A ideia de que, individualmente, o ovo não exista nos remete mais uma vez à associação com o mistério. O mistério não se condensa em um objeto específico do mundo, a não ser como uma figuração, como o ovo clariciano. O mistério, necessariamente, deve se manter indiferenciado, informe, de modo a que nada possa ser dito sobre ele – se algo se disser, já não será mistério. O mistério é o ponto de fuga de qualquer tentativa nossa de entendimento.

Um pouco à frente, a narradora nos diz: “Só quem visse o mundo veria o ovo. Como o mundo, o ovo é óbvio”¹²³. E nesse ponto fazemos contato com outros momentos da obra clariciano em que aparece a ideia de que o mundo não é visível diretamente, como vimos em *A cidade sitiada*¹²⁴. O real é perseguido como aquilo a que não temos acesso imediato, como aponta, por exemplo, a epígrafe escolhida para *A maçã no escuro*, retirada dos *Vedas*¹²⁵. Se o mundo é óbvio como o ovo, o mundo não é óbvio ou só é óbvia a sua opacidade. O mistério reside em cada reentrância do mundo. E nos remete a Deus: “O ovo me medita? Não, o ovo apenas me vê. É isento da compreensão que fere. – O ovo nunca lutou. Ele é um dom. – O ovo é invisível a olho nu. – De ovo em ovo, chega-se a Deus, que é invisível a olho nu”¹²⁶. O ovo, assim como o não entender, como vimos acima, é um dom e leva a Deus. Mais uma vez, a ideia do não conhecido como caminho para Deus e, mais, como um caminho inerente à existência, como nos diz a frase ironicamente cartesiana: “Será que sei do ovo? É quase certo que sei. Assim: existo, logo sei. – O que eu não sei do ovo é o que realmente importa. O que eu não sei do ovo me dá o ovo propriamente dito”¹²⁷. Existindo, portanto, sei e não sei sobre o ovo. O que sei me distrai. O que não sei me faz vê-lo e com ele o Deus.

¹²³ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 50.

¹²⁴ Seção 3.1.2 acima.

¹²⁵ Dos *Vedas (Upanixade)*: “Criando todas as coisas, ele entrou em tudo. Entrando em todas as coisas, tornou-se o que tem forma e o que é informe; tornou-se o que pode ser definido e o que não pode ser definido; tornou-se o que tem apoio e o que não tem apoio; tornou-se o que é grosseiro e o que é sutil. Tornou-se toda espécie de coisas: por isso os sábios chamam-no o Real”. LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 7.

¹²⁶ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 51.

¹²⁷ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 50.

E então vemos surgir a ideia de que o ovo precisa ser cuidado, guardado e que para isso serve a galinha, afinal, “mãe é para isso”¹²⁸. A galinha guarda em si o ovo, o entendimento humano guarda em si o mistério. Quem o vir – e há os que o veem – deverá seguir apenas vivendo, disfarçando o que viu, pois ter visto o ovo é um perigo para quem o vê, e renegá-lo é uma forma de protegê-lo e assim proteger aos outros¹²⁹. Vejamos mais um trecho:

O ovo vive foragido por estar sempre adiantado demais para a sua época. – Ovo por enquanto será sempre revolucionário. – Ele vive dentro da galinha para que não o chamem de branco. O ovo é branco mesmo. Mas não pode ser chamado de branco. Não porque isso faça mal a ele, mas as pessoas que chamam ovo de branco, essas pessoas morrem para a vida. Chamar de branco aquilo que é branco pode destruir a humanidade. Uma vez um homem foi acusado de ser o que ele era, e foi chamado de Aquele Homem. Não tinham mentido: Ele era. Mas até hoje ainda não nos recuperamos, uns após outros. A lei geral para continuarmos vivos: pode-se dizer “um rosto bonito”, mas quem disser “o rosto”, morre; por ter esgotado o assunto.¹³⁰

A humanidade aqui aparece como incapaz de ver o ovo, ou seja, nossos escassos recursos não suportam a visão do mistério revelado. E então, surpreendentemente, cita a revelação trazida por Cristo¹³¹. Por enquanto, nos atenhmos à noção de que não suportamos a luz da *revelação*. Não nos recuperamos ainda de ter visto “Aquele Homem”. O ser humano morreria ao ter “esgotado o assunto”. Ou, podemos inferir, nos transformaríamos em outra espécie de ser. O ser humano, tal como o somos, é o ser que não vê o ovo. Se o virmos, morreremos ao nos transformarmos em outro ser. E é isso que tememos. Ansiamos pela revelação, mas a tememos com a mesma força. Se virmos, não seremos mais o que somos, perderemos o “estado de galinha”, como veremos abaixo. E, tal como somos, podemos apenas adivinhar – ter fé?

Ter-se tornado o ovo da galinha é, para o ovo, um disfarce. Um modo de estar no mundo sem ser reconhecido¹³². Ser o ovo da galinha é ser o desconhecido oculto no esforço do conhecimento, é ser aquele que pode ser encontrado. O conhecimento humano avança sempre, segue desvendando seu ovo. Mas, se o ovo aparecer como *o ovo*, e não mais como o ovo da galinha, “esgota-se o assunto e o mundo fica nu”¹³³. O *ovo* não é mais da galinha, não é mais algo atingível pelo entendimento. E o entendimento seria destruído se soubesse do ovo, pois saber da radicalidade de sua limitação seria fatal para ele:

E a galinha? O ovo é o grande sacrifício da galinha. O ovo é a cruz que a galinha carrega na vida. O ovo é o sonho inatingível da galinha. A galinha ama o ovo. Ela não sabe que existe o ovo. Se soubesse que tem em si mesma um ovo, ela se salvaria? Se soubesse que tem em si mesma o ovo, perderia o estado de galinha. Ser uma galinha

¹²⁸ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 51.

¹²⁹ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 55.

¹³⁰ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 51.

¹³¹ Mais à frente, na seção 4.1.5, veremos outros momentos do irromper da figura de Cristo na obra clariciana.

¹³² LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 51.

¹³³ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 51.

é a sobrevivência da galinha. Sobreviver é a salvação. Pois parece que viver não existe. Viver leva à morte. Então o que a galinha faz é estar permanentemente sobrevivendo. Sobreviver chama-se manter luta contra a vida que é mortal. Ser uma galinha é isso. A galinha tem o ar constrangido.

É necessário que a galinha não saiba que tem um ovo. Senão ela se salvaria como galinha, o que também não é garantido, mas perderia o ovo. Então ela não sabe. Para que o ovo use a galinha é que a galinha existe. Ela era só para se cumprir, mas gostou. O desarvoramento da galinha vem disso: gostar não fazia parte de nascer. Gostar de estar vivo dói. – Quanto a quem veio antes, foi o ovo que achou a galinha. A galinha não foi sequer chamada. A galinha é diretamente uma escolhida. – A galinha vive como em sonho. Não tem senso de realidade. Todo o susto da galinha é porque estão sempre interrompendo o seu devaneio. A galinha é um grande sono. – A galinha sofre de um mal desconhecido. O mal desconhecido é o ovo. – Ela não sabe se explicar: “sei que o erro está em mim mesma”, ela chama de erro a sua vida, “não sei mais o que sinto”, etc.¹³⁴

Nessa passagem o texto desliza diversas vezes, desdizendo ou problematizando numa frase o que havia sido dito na anterior. Assim, o ovo é a cruz que a galinha carrega – a cruz é o mistério? –, mas a galinha ama o ovo e por outro lado não sabe que carrega o ovo. Presente algo em si, algo que seria a fonte da sensação de estar em erro ou, poderíamos inferir, de que a realidade não é o que parece ser. O ovo é o oculto, aquilo que, se descoberto, nos revelaria a realidade nua. E nos alteraria, pois somos o ser que não conhece o ovo.

A galinha quer sobreviver, quer manter-se galinha e não há garantia alguma sobre o que aconteceria se conhecesse o ovo. Nós e nosso entendimento trememos diante da possibilidade de passarmos a ser algo que não somos. Para ser outro ser, teríamos que passar pela morte do ser que somos. Mas, afinal, a vida leva à morte. Então parece não haver saída para a galinha a não ser continuar a lutar por seguir vivendo como galinha enquanto isso for possível. Cacarejamos desajeitadamente pela vida afora lutando por viver até sermos capturados pela morte.

O texto diz ainda que a galinha existe para que o ovo possa ser guardado. Nossa função – ou a de nosso entendimento – seria, pois, a preservação do mistério. Ser o ser que pode conhecer, mas que não pode conhecer o essencial é a marca do ser que guarda o mistério, pois conhecer limitadamente exacerba o fato de que há um conhecimento impossível. Para os outros seres, os que não se indagam, tal problema não tem lugar. Porém o não previsto é que a galinha gostou de viver e por isso luta até o fim pela própria sobrevivência. E nisso a galinha se distrai e devaneia, se esquece do ovo que segue sendo seu mal-estar, sua impressão de que algo está errado. Segue vivendo como “aqueles que, no convento, varrem o chão e lavam a roupa, servindo sem a glória de função maior”¹³⁵. Quanto a quem vem antes, a narradora não tem dúvidas: o ovo, obviamente, o mistério que esteve sempre aí.

¹³⁴ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 52-53.

¹³⁵ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 55.

Mais para o final do conto a narradora vai se colocar como um dos que fazem parte da “maçonaria”, o grupo dos que viram o ovo e o renegam para preservá-lo e preservarem-se¹³⁶. Tais “agentes”, quando se veem, se reconhecem e a isso chamam de amor. O amor, portanto, seria o que se ganha após ter visto o ovo e perturbar-se pela visão. E o amor é também um perturbador:

Faço parte da maçonaria dos que viram uma vez o ovo e o renegam como forma de protegê-lo. Somos os que se abstêm de destruir, e nisso se consomem. Nós, agentes disfarçados e distribuídos pelas funções menos reveladoras, nós às vezes nos reconhecemos. A um certo modo de olhar, a um jeito de dar a mão, nós nos reconhecemos e a isto chamamos de amor. E então não é necessário o disfarce: embora não se fale, também não se mente, embora não se diga a verdade, também não é necessário dissimular. Amor é quando é concedido participar um pouco mais. Poucos querem o amor, porque o amor é a grande decepção de tudo o mais. E poucos suportam perder todas as outras ilusões. Há os que se voluntariam para o amor, pensando que o amor enriquecerá a vida pessoal. É o contrário: amor é finalmente a pobreza. Amor é não ter. Inclusive amor é a decepção do que se pensava que era amor. E não é prêmio, por isso não envaidece, amor não é prêmio, é uma condição concedida exclusivamente para aqueles que, sem ele, corromperiam o ovo com a dor pessoal. Isso não faz do amor uma exceção honrosa; ele é exatamente concedido aos maus agentes, àqueles que atrapalhariam tudo se não lhes fosse permitido adivinhar vagamente.¹³⁷

Nesse trecho vemos ideias muito instigantes sobre o amor e sua relação com o mistério. No final da passagem o amor aparece como o caminho por onde podemos adivinhar vagamente. No trecho de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* citado acima vimos como Lóri, na experiência do não entendimento, diz que às vezes adivinhava. Lá, sugeri uma aproximação da adivinhação à fé. Aqui o texto nos oferece claramente a ligação com o amor. Aos agentes que se inquietavam demasiadamente com a visão do mistério, era preciso oferecer um alívio em forma de vaga adivinhação, e isso vem através do amor. E o amor é dom, porém não, prêmio, pois não é fácil caminhar com ele ou nele. O amor faz com que todas as outras coisas percam seu valor, inclusive o que pensávamos sobre ele. Nos esvazia de tudo o mais. A pobreza é o fruto da experiência do amor, pois não há mais nenhuma ilusão em relação ao sentido antes conferido às outras coisas.

Ou seja, a visão do mistério nos coloca na trilha do amor, como já tinha sido sugerido no texto de *A maçã no escuro* sobre os dedos desajeitados pelo amor que tocam no escuro a maçã. O Deus mistério, encapsulado pela realidade e por nosso esforço de compreensão, ao ser vagamente adivinhado, desperta em nós o amor que redimensiona tudo o que tínhamos experimentado antes.

¹³⁶ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 55-56.

¹³⁷ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 55-56.

E também na relação consigo mesmo o ser humano se depara com o mistério do ovo. Podemos dizer que em toda a obra clariciana personagens caminham à procura do entendimento de si e do mundo, em um movimento concomitante. Vejamos apenas alguns exemplos.

Em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, a pergunta “quem eu sou” é tomada como a “pior”, a mais impossível de ser respondida¹³⁸. A imagem de um “nome secreto” aparece como uma figuração do encontro com aquilo que definiria nosso ser íntimo, não acessível a nossa experiência direta e que poderia um dia descansar em Deus, como nos diz a narradora ao acompanhar um dos intensos momentos de experiência interior de Lóri: “faz de conta que estava deitada na palma transparente da mão de Deus, não Lóri mas o seu nome secreto que ela por enquanto ainda não podia usufruir”¹³⁹.

Em *A cidade sitiada*, vemos na experiência de Lucrecia a ideia do não entender ser explicitamente direcionada a si mesmo: “‘não se conhecer’ era insubstituível por ‘conhecer-se’”¹⁴⁰. E algumas linhas à frente a narradora intensifica a experiência amalgamando mais uma vez Lucrecia e o cavalo:

(...) Lucrecia Neves tanto vivia se mostrando que algumas vezes chegava mesmo a se ver.

Só que se via como um bicho veria uma casa: nenhum pensamento ultrapassando a casa. Era esta a intimidade sem contato dos cavalos; e apenas por eles os sobrados da cidade eram inteiramente vistos. E se as luzes se apagavam progressivamente nas janelas, e na escuridão nenhum olhar podia mais exprimir a realidade – o sinal possível e suficiente seria a pancada do casco, transmitida de plano a plano até atingir o campo.¹⁴¹

A visão clara e completa de si para o humano seria possível se pudesse experimentar o olhar selvagem do cavalo, e Lucrecia persegue esse ideal, de modo que, “através de anos de obstinação, acentuara-se nesse seu modo de olhar o que havia nele de rudemente espiritual”¹⁴². Seguindo essa trilha, talvez se pudesse ser o “mistério vivo que não se indaga”. Mas, ao se fazer a pergunta sobre si mesmo, o ser humano se torna ininteligível como o mar, como o Deus. Vemos aqui mais uma vez a ideia de que o selvagem tem uma relação direta com o mistério, ao passo que o ser humano se distanciou ao procurar compreender-se. O selvagem que nos habita diria, pois, de nossa possibilidade de perceber o mundo de outro modo que não o traçado pela racionalidade e de vir a dizer o mundo também de modo outro.

A condição do ser humano, entretanto, com o que pudemos ver até aqui, seria de paralisia e falta de saída diante do paradoxo que o constitui, que poderíamos reorganizar

¹³⁸ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, por exemplo, p. 127-129.

¹³⁹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 14.

¹⁴⁰ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 72.

¹⁴¹ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 72.

¹⁴² LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 90.

dizendo de um ser que anseia por tocar a Deus, mas se vê distanciado d'Ele por sua própria constituição; afinal, é o ser dotado da possibilidade de perguntar-se sobre si e sobre o mundo, e o ato de perguntar-se o distancia da verdade do Deus. Mais à frente veremos os desenlaces dessa paralisia nos movimentos da *revelação* e da *redenção*.

Antes, porém, vejamos a aproximação entre Deus e a natureza ou Deus e o mundo, que considero fazer parte dessa visão do Deus mistério.

3.1.8 O Deus e a natureza

Em uma cena de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* em que Lóri e Ulisses permanecem longo tempo em silêncio à beira de uma piscina ao final da tarde, a narradora nos oferece uma imagem instigante de Deus:

Pois ela estava como na sua primeira infância e sem medo de que a angústia sobreviesse: estava em encantamento pelas cores orientais do Sol que desenhava figuras góticas nas sombras. Pois que o Deus foi nascido da Natureza e por sua vez Ele interferiu nela. As últimas claridades ondulavam as águas paradas e verdes da piscina. Descobrimo o sublime no trivial, o invisível sob o tangível – ela própria toda desarmada como se tivesse naquele momento sabido que sua capacidade de descobrir os segredos da vida natural ainda estivesse intacta. E desarmada também pela leve angústia que lhe veio ao sentir que podia descobrir outros segredos, talvez um mortal. Mas sabia que era ambiciosa: desprezaria o sucesso fácil e queteria, mesmo com medo, subir cada vez mais alto ou descer cada vez mais baixo.¹⁴³

Diante da água, que já vimos portadora da figuração do divino na obra clariciana, Lóri descobre “o sublime no trivial”. Percebe ali, numa vivência comum da vida, algo sobre o Deus. E o Deus que vislumbra não é um criador que cria do nada. É nascido de uma natureza que o precede. Seria essa a sua própria natureza, o que parece sugerido pela maiúscula que confere à natureza o patamar do absoluto? Assim interpretando, a criação teria sido um movimento do Deus em si mesmo, em sua Natureza. Interferência que teria sido a geradora do ato criador.

Muito podemos nos perguntar sobre a relação entre a natureza e o Deus na obra de Clarice Lispector. No trecho acima fica a questão não explicitada a respeito de qual seria o estatuto da Natureza da qual o Deus é nascido. Na hipótese que apresentei, teríamos uma Natureza divina diferente da natureza que será gerada a partir dela.

Já vimos também, na figura do *selvagem*, que o natural não reflexivo é caminho de contato para com o Deus. A reflexão seria o ponto de distanciamento entre o ser humano e Deus, o que não aconteceria com os outros seres da natureza. Entretanto, essa relação se complexifica quando vemos em algumas passagens a sugestão de uma identificação entre Deus e a natureza, especialmente na afirmação “Deus é o mundo”, que aparece em mais de uma obra.

¹⁴³ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 70-71.

Do próprio *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, já citamos aqui a afirmação de que Lóri “chegara ao ponto de acreditar num Deus tão vasto que ele era o mundo com suas galáxias”¹⁴⁴.

Em *A hora da estrela*, lemos:

Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula disse sim a outra molécula e nasceu a vida. Mas antes da pré-história havia a pré-história da pré-história e havia o nunca e havia o sim. Sempre houve. Não sei o quê, mas sei que o universo jamais começou.

Que ninguém se engane, só consigo a simplicidade através de muito trabalho.

Enquanto eu tiver perguntas e não houver resposta continuarei a escrever. Como começar pelo início, se as coisas acontecem antes de acontecer? Se antes da pré-pré-história já havia os monstros apocalípticos? Se esta história não existe passará a existir. Pensar é um ato. Sentir é um fato. Os dois juntos – sou eu que escrevo o que estou escrevendo. Deus é o mundo. A verdade é sempre um contato interior e inexplicável.¹⁴⁵

A ideia se repete: não há uma matéria inicial do mundo, algo já esteve sempre lá, sejam moléculas ou monstros apocalípticos. O início do mundo, tal como o temos, foi um sim, um movimento de aceitação entre realidades já existentes. O início é um movimento. Aqui, o sim entre moléculas; na compreensão de Lóri, a interferência do Deus. E, mais uma vez, “Deus é o mundo”. E a verdade, algo que se toca internamente e que não se explica. O contato interior com a verdade, portanto, se passa no âmbito do não entendimento.

Em *Água viva*, a ideia se repete: “Vou parar um pouco porque sei que o Deus é o mundo. É o que existe. Eu rezo para o que existe? Não é perigoso aproximar-se do que existe. A prece profunda é uma meditação sobre o nada. É o contato seco e elétrico consigo, um consigo impessoal”¹⁴⁶. Deus é o mundo, e o mundo é o que existe. É para isso, então, que rezamos. A impessoalidade habitaria o íntimo do ser humano e seria o meio para o contato com o mundo que é o Deus e, poderíamos inferir, para o contato com a verdade tal como se disse na passagem anteriormente citada, de modo a que Deus e verdade estejam inerentemente entrelaçados. O que se desdobra na afirmação correlata de que eu “sou o mundo”:

Estou dentro dos grandes sonhos da noite: pois o agora-já é de noite. E canto a passagem do tempo: sou ainda a rainha dos medas e dos persas e sou também a minha lenta evolução que se lança como uma ponte levadiça em um futuro cujas névoas leitosas já respiro hoje. Minha aura é mistério de vida. Eu me ultrapasso abdicando de mim e então sou o mundo: sigo a voz do mundo, eu mesma de súbito com voz única. O mundo: um emaranhado de fios teleféricos em eriçamento. E a luminosidade no entanto obscura: esta sou eu diante do mundo.¹⁴⁷

¹⁴⁴ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 81. Ver seção 3.1.3 acima.

¹⁴⁵ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 11.

¹⁴⁶ LISPECTOR, *Água viva*, p. 28.

¹⁴⁷ LISPECTOR, *Água viva*, p. 23.

O mundo é “um emaranhado de fios em eriçamento”, e eu sou o mundo e ao mesmo tempo estou diante do mundo. Sou um dos fios em eriçamento, o que me faz ser mundo também. E sou o que vê o mundo e o pensa. E Deus é também fio em eriçamento. Eu, Mundo e Deus: fios em eriçamento emaranhado. E todos os fios saíram da Natureza na qual Ele interferiu, e assim, se Deus é o mundo, o mundo é o Deus. E eu, se não O sou, posso por Ele ser divinizada, como Lóri diz a Ulisses – e a nós! – ao final de sua jornada: “Meu amor, você não acredita no Deus porque nós erramos ao humanizá-lo. Nós O humanizamos porque não O entendemos, então não deu certo. Tenho certeza de que Ele não é humano. Mas embora não sendo humano, no entanto, Ele às vezes nos diviniza.”¹⁴⁸. Nos diviniza ao nos tocar, e nos tocamos porque estamos em eriçamento emaranhado. Posso ousar dizer: trombo no Deus como trombo no mundo.

3.1.9 O autor que cria: Macabéa e Ângela

Antes de encerrar esta exposição dos movimentos da *criação* na obra clariciana, veremos como essa ideia se desdobra na apresentação da problemática da própria criação literária nos dois últimos romances de Clarice Lispector, *A hora da estrela* e *Um sopro de vida*.

A hora da estrela é narrado em primeira pessoa por um autor ficcional, Rodrigo S. M., criado pela *verdadeira*¹⁴⁹ autora para estabelecer alguma distância entre ela e a história a ser contada; mais ainda, foi criado um narrador homem porque uma mulher poderia “lacrimejar piegas”¹⁵⁰ frente a essa história. Entretanto, o recurso da criação de um narrador, que é também personagem, não resolve o problema enfrentado na abordagem da história que se quer contar. Em todo o primeiro quarto da obra o narrador se esforça por se aproximar do que pretende contar. O que vai ser narrado e, principalmente, Macabéa, a protagonista do que se irá narrar, vão sendo paulatinamente apresentados como algo de extrema delicadeza com o qual se deve ter o mais concentrado cuidado. Rodrigo S. M. rodeia a história demoradamente, como vemos neste trecho:

Escrevo neste instante com algum prévio pudor por vos estar invadindo com tal narrativa tão exterior e explícita. De onde no entanto até sangue arfante de tão vivo de vida poderá quem sabe escorrer e logo se coagular em cubos de geléia trêmula. Será essa história um dia o meu coágulo? Que sei eu. Se há veracidade nela – é claro que a história é verdadeira embora inventada – que cada um a reconheça em si mesmo porque todos nós somos um e quem não tem pobreza de dinheiro tem pobreza de espírito ou saudade por lhe faltar coisa mais preciosa que ouro – existe a quem falte o delicado essencial.¹⁵¹

¹⁴⁸ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 155.

¹⁴⁹ Em LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 9, lemos a “Dedicatória do autor (Na verdade Clarice Lispector)”.

¹⁵⁰ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 14.

¹⁵¹ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 12.

O pudor faz com que ele se demore. Teme invadir o leitor com história tão “exterior e explícita”. E, no entanto, convoca o leitor a reconhecer em si o que vai contar. Por esse trecho já sabemos que algo será dito sobre a pobreza, e o narrador nos adverte: todos temos pobreza. A história que se irá contar não deve ser apreendida como a história de um outro, é nossa, de cada um a se reconhecer nela, na história que é “verdadeira embora inventada”. Verdade e invenção não se diferenciam. O ato criativo cria – inventa – o que é verdadeiro. Rodrigo, “na verdade Clarice Lispector”, inventa a personagem Macabéa, que revela a cada um de nós um lance de verdade, um ponto em que podemos/devemos nos reconhecer, como um pedaço de espelho com o qual poderíamos meditar no deserto¹⁵².

Poderíamos aqui nos estender sobre os muitos desdobramentos que o texto traz a respeito do ato mesmo de escrever, mas voltarei o foco para nosso tema da *criação* no âmbito teológico. O narrador Rodrigo S. M. cria para fazer existir essa história que ainda não existia¹⁵³, impelido por “esse vosso Deus que nos mandou inventar”¹⁵⁴, e se vê – ou supõe que assim Macabéa o veria – como o Criador: “Devo dizer que essa moça não tem consciência de mim, se tivesse teria para quem rezar e seria a salvação”¹⁵⁵. Rodrigo, o criador de Macabéa, seria aquele a quem ela poderia rezar se dele tivesse consciência, e assim se salvaria. Fica aí implicada, portanto, a ideia de que a salvação é possível àquele que toma consciência de seu Criador e assim se vê diante dele como quem tem a quem rezar. Macabéa, entretanto, não faz esse movimento. Algumas linhas à frente, o narrador nos diz:

Quando dormia quase que sonhava que a tia lhe batia na cabeça. Ou sonhava estranhamente em sexo, ela que de aparência era assexuada. Quando acordava se sentia culpada sem saber por quê, talvez porque o que é bom devia ser proibido. Culpada e contente. Por via das dúvidas se sentia de propósito culpada e rezava mecanicamente três ave-marias, amém, amém, amém. Rezava mas sem Deus, ela não sabia quem era Ele e portanto Ele não existia.¹⁵⁶

A experiência de religiosidade que Macabéa tem evoca a culpa aprendida com a tia, estereótipo da pessoa beata¹⁵⁷. Macabéa não conhece Deus e, portanto, Ele não existe. Não tem consciência de seu criador e assim não pode a Ele se dirigir. Macabéa, no vazio de sua existência, está só e não se sabe criatura. Seguindo a lógica clariciana, não se perguntou sobre si mesma, não se fez mistério e não reconhece o mistério fora de si, mas, por isso mesmo, se confunde com o restante dos seres e aí parece estar em Deus.

¹⁵² Ver a crônica “Os espelhos”, em LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 7-8.

¹⁵³ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 11.

¹⁵⁴ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 17.

¹⁵⁵ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 33.

¹⁵⁶ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 34.

¹⁵⁷ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 28.

Viu ainda dois olhos enormes, redondos, saltados e interrogativos – tinha olhar de quem tem uma asa ferida – distúrbio talvez da tiróide, olhos que perguntavam. A quem interrogava ela? a Deus? Ela não pensava em Deus, Deus não pensava nela. Deus é de quem conseguir pegá-lo. Na distração aparece Deus. Não fazia perguntas. Adivinhava que não há respostas. Era lá tola de perguntar? E de receber um “não” na cara? Talvez a pergunta vazia fosse apenas para que um dia alguém não viesse a dizer que ela nem ao menos havia perguntado. Por falta de quem lhe respondesse ela mesma parecia se ter respondido: é assim porque é assim. Existe no mundo outra resposta? Se alguém sabe de uma melhor, que se apresente e a diga, estou há anos esperando.¹⁵⁸

A afirmação de que “Deus é de quem conseguir pegá-lo” parece nos recolocar na alçada da crítica por sua carga de ironia que denuncia os movimentos das igrejas que falam para os escolhidos que conseguem a elas chegar e ser capazes de “pegar” Deus. Macabéa claramente está fora desse círculo, ela, nordestina pobre perdida na cidade do Rio de Janeiro, uma “cidade toda feita contra ela”¹⁵⁹. A Macabéa nada foi reservado nesta sociedade que é a nossa. A Macabéa, que não sabe fazer a pergunta sobre si e, quando tenta, é apenas para que não a acusem de não a ter feito, resta, porém, a possibilidade de estar diante de Deus na distração, pois é aí que Ele aparece. A pretensão de “pegar” Deus resulta, portanto, inócua, pois Ele nos aparece na distração. E nisso não há distinção entre Macabéa e todos os outros: ao humano Deus aparece na distração ou, como já vimos, pelas vias do selvagem ou do não entendimento.

Outros trechos vêm confirmar essa hipótese de que Macabéa, não por seu próprio movimento, recebe a visita de Deus.

A maior parte do tempo tinha sem o saber o vazio que enche a alma dos santos. Ela era santa? Ao que parece. Não sabia que meditava pois não sabia o que queria dizer a palavra. Mas parece-me que sua vida era uma longa meditação sobre o nada. Só que precisava dos outros para crer em si mesma, senão se perderia nos sucessivos e redondos vácuos que havia nela. Meditava enquanto batia à máquina e por isso errava ainda mais.¹⁶⁰

O narrador diz de Macabéa como santa por seu estado permanente de vazio, como que em longa meditação. Macabéa, perdida de si, é espaço permanentemente vazio a ser ocupado pela presença divina. Ou ainda: “Enfim o que fosse acontecer, aconteceria. E por enquanto nada acontecia, os dois não sabiam inventar acontecimentos. Sentavam-se no que é de graça: banco de praça pública. E ali acomodados, nada os distinguia do resto do nada. Para a grande glória de Deus”¹⁶¹. Nessa cena, Macabéa e Olímpico, uma “espécie de namorado”¹⁶² que ela teve, são como todas as outras coisas do mundo, que são nada. Não há neles a pretensa diferença humana marcada pela capacidade de fazer a pergunta sobre si mesmos – podemos dizer: pela

¹⁵⁸ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 26-27.

¹⁵⁹ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 15.

¹⁶⁰ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 38.

¹⁶¹ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 47.

¹⁶² LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 43.

subjetividade. E, nisso, a despeito da perda humana aí implicada, não se diferenciam do restante do mundo, glória de Deus – a *Criação*?

Essa *presença*, que até aqui foi descrita como algo que passa ao largo da consciência de Macabéa, em outros momentos lhe é perceptível, ainda que não nomeada:

Um dia teve um êxtase. Foi diante de uma árvore tão grande que no tronco ela nunca poderia abraçá-la. Mas apesar do êxtase ela não morava com Deus. Rezava indiferentemente. Sim. Mas o misterioso Deus dos outros lhe dava às vezes um estado de graça. Feliz, feliz, feliz. Ela de alma quase voando. E também vira o disco-voador. Tentara contar a Glória mas não tivera jeito, não sabia falar e mesmo contar o quê? O ar? Não se conta tudo porque o tudo é um oco nada. Às vezes a graça a pegava em pleno escritório. Então ela ia ao banheiro para ficar sozinha. De pé e sorrindo até passar (parece-me que esse Deus era muito misericordioso com ela: dava-lhe o que lhe tirava). Em pé pensando em nada, os olhos moles.¹⁶³

O Deus é “dos outros” porque com Ele Macabéa não tem nenhuma relação. Percebe a presença sem poder nomeá-la. O narrador faz a nomeação, deixando claro que esse Deus não é dela porque ela assim não O percebe. No mundo da consciência de Macabéa, não há Deus. Mas em sua vida há a *presença*, descrita aqui como *estado de graça*, ideia a que voltaremos mais à frente¹⁶⁴. O que Macabéa sente é uma alegria súbita e sem razão de ser. E o narrador conclui: o Deus parecia dar-lhe o que lhe tirava. Se a Macabéa tudo tinha sido retirado, lhe era dada ainda a graça de perceber a presença do Deus, mesmo sem nomeá-la. E diante disso nos cabe perguntar sobre qual é a função de tudo o que se pode ter, se afinal a graça nos vem em meio ao nada. Ou, inversamente, de que serve a graça para Macabéa, se sua vida permanece miserável e vazia. A ironia clariciana não nos permite sossegar diante de Macabéa, que, ela própria desassossegada, “depois pediu perdão ao Ser abstrato que dava e tirava. Sentiu-se perdoada. O Ser a perdoava de tudo”¹⁶⁵. Perdoada e capaz de perceber em si a graça da presença divina, mas ainda miserável e perdida em uma cidade feita contra ela.

O narrador/criador Rodrigo S. M., por sua vez criatura de Clarice Lispector, cria Macabéa e com ela expõe a condição humana em meio ao mundo que a repele e diante do Deus que é mistério.

Também em *Um sopro de vida*, escrito que Clarice Lispector deixou inacabado e que veio a ser organizado por Olga Borelli e publicado postumamente¹⁶⁶, há a relação de criação entre o narrador, chamado de Autor, e Ângela Pralini, a personagem criada por ele e que também narra em primeira pessoa. O texto é, portanto, uma narrativa em primeira pessoa alternada entre Autor e Ângela e se debruça sobre ampla temática reflexiva que alcança a quase

¹⁶³ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 63.

¹⁶⁴ Ver seção 5.1.3.

¹⁶⁵ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 66.

¹⁶⁶ Ver a “Nota prévia”, de Marlene Gomes Mendes: LISPECTOR, Clarice. *Um sopro de vida*, p. 6.

totalidade do que fora antes trazido à luz na obra clariciana. No início do livro, o Autor, depois de longa reflexão sobre si mesmo, sua capacidade de pensar e escrever e a relação disso tudo com Deus e o espírito, nos apresenta Ângela:

O resultado disso tudo é que vou ter que criar um personagem – mais ou menos como fazem os romancistas, e através da criação dele para conhecer. Porque eu sozinho não consigo: a solidão, a mesma que existe em cada um, me faz inventar. E haverá outro modo de salvar-se? senão o de criar as próprias realidades? Tenho força para isso como todo o mundo – é ou não é verdade que nós terminamos por criar uma frágil e doida realidade que é a civilização? essa civilização apenas guiada pelo sonho. Cada invenção minha soa-me como uma prece leiga – tal é a intensidade de sentir, escrevo para aprender. Escolhi a mim e ao meu personagem – Ângela Pralini – para que talvez através de nós eu possa entender essa falta de definição da vida. Vida não tem adjetivo. É uma mistura em cadinho estranho mas que me dá em última análise, em respirar. E às vezes arfar. E às vezes mal poder respirar. É. Mas às vezes há também o profundo hausto de ar que até atinge o fino frio do espírito, preso ao corpo por enquanto.¹⁶⁷

A criação surge, pois, para o ser humano como o seu instrumento de salvação, aquilo que lhe permite um movimento em meio à perplexidade das tentativas de conhecimento. O personagem será criado como um caminho, um meio para conhecer e para ultrapassar a solidão que nos constitui. O que criamos vira realidade no mundo e, em certo sentido, nos acompanha, nos faz companhia. Nosso impulso de criação leva à construção de toda a civilização, todo o mundo construído pelo ser humano é resultado de seu impulso criativo e de seu sonho. E, então, do sonho o texto passa para a prece: “cada invenção minha soa-me como uma prece leiga”. A prece é leiga por não se circunscrever ao campo estrito do religioso, mas é ainda prece. Prece é algo que se dirige a um outro, de modo que o texto nos sugere que todo o mundo criado pelo ser humano é um modo de se dirigir a um outro, e o uso da palavra prece evoca a ideia de que esse outro seja Deus. Como se tudo o que fazemos, fizéssemos para Deus. De todo modo, recuando de volta à letra da passagem lida, parece claro que é esse pelo menos o movimento do Autor. Ângela, a personagem a ser criada, o acompanhará no empenho de “entender essa falta de definição da vida”. E para o ser humano, a quem só resta respirar, arfar e às vezes atingir com o ar o sopro do espírito, criar pode ser um movimento que aproxima do Criador, até porque, como vimos com Rodrigo S. M., esse Deus nos manda inventar. Mimetizando o ato criador, nos movimentamos, ainda que no escuro, na procura permanente pelo entendimento.

¹⁶⁷ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 19.

3.1.10 Instantâneo

Até este ponto podemos assim descrever, em poucas palavras, as figuras de Deus, ser humano e mundo na obra clariciana: O ser humano é um ser capaz de matar, de aniquilar o outro, seu semelhante, e se relaciona com um Deus que ordena *não matar*. Obedecer a essa ordem nos salva de morrer e de matar. Conseguimos obedecer a ela porque portamos também em nós a semente do amor. Esse Deus é um Deus criador e que nos manda criar. O ser humano ousa imitar Deus, crendo-se criador, e pode chegar à tentativa de recriar-se e ao mundo; nesse movimento fracassa ao descobrir-se já criado, ou melhor, *criatura*. Como criatura, cai em sua limitada condição. Tudo o que existe é criatura e o ser humano, em um primeiro momento, não se diferencia de tudo o que existe. Como um animal, tem em si a alma selvagem e com ela habita em Deus. Mas possui também a possibilidade de reflexão, de perguntar-se. Ao usar essa possibilidade e perguntar-se sobre si mesmo, o ser humano se torna mistério para si, assim como o Deus é mistério. Ao se perguntar, o ser humano descobre a ininteligibilidade de si e do Deus. E é por meio dessa ininteligibilidade ou pela consciência de *não entender* que pode ter algum acesso ao que não entende, ao que é mistério para si. Percebe que há uma *ordem* secreta que regula tudo o que acontece, mas que a essa ordem não tem acesso; por desconhecê-la, vive em liberdade. O desconhecimento da ordem é outra forma de falar do mistério, que também se apresenta como silêncio. Ou como o ovo, imagem para o mistério com o qual o ser humano se depara ao tentar entender o mundo e a si. A imagem usada para esse Deus que cria e se esconde é o mar e, em menor medida, outras formas da água. O Deus e sua Natureza penetram o mundo de modo a podermos perceber sua presença na natureza criada. O ser humano é também criador, em sua medida, e, criando, mimetiza o Deus que cria.

3.2 As origens

Retomo agora a obra de Paul Beauchamp, no sentido de fazer dialogar os conteúdos que encontramos na escavação da escritura de Clarice Lispector com a exegese das escrituras bíblicas, agora no que diz respeito às figuras da *criação*, a categoria teológica que nos remete ao fundamento arquetípico da narrativa bíblica¹⁶⁸, àquilo que lá estava *antes*, num passado imemorial do qual não se pode ter uma experiência direta. Nesse tempo mítico se situa a escritura da Lei e sua instauração.

¹⁶⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 136-137.

Diante da profusão de possibilidades trazidas pela obra clariciana, fiz aqui a escolha de um caminho: parto da tensão entre criação do mundo, criação do humano e criação por parte do humano – tensão essa marcada pelo encontro/confronto com a lei, passo pela problemática da linguagem e então penetro na densidade poética das imagens do mar e da natureza, tão caras à nossa autora, para enfim fazer uma breve alusão à problemática da criação literária humana. Essa sequência não segue exatamente a da primeira parte do capítulo, regulada pelo encadeamento do fio de imagens e ideias da obra clariciana, tal como foram evocadas por minha leitura. A sequência desta segunda parte obedece, ao contrário, a um fio mais lógico de acordo com a teologia bíblica de Paul Beauchamp. Da transgressão à incompreensão e ao silêncio; do silêncio e da presença da palavra à evocação das imagens das origens; da percepção dessas imagens às possibilidades criativas humanas.

No ponto em que a reflexão atravessa o problema do risco sempre presente de (acusação de) panteísmo quando se trata das relações entre Deus e a natureza, faço um rápido passeio pelas ideias de Raimon Panikkar, com o intuito de apontar mais um possível caminho dialógico aberto pela obra de Clarice Lispector.

3.2.1 O humano quer criar

O ponto de partida aqui é o grande ato de Martim em *A maçã no escuro*, que acompanhamos acima¹⁶⁹. Para tanto, será retomado o tema da lei, já abordado¹⁷⁰, mas que aqui se desdobra em suas relações com a transgressão, a criação e a linguagem. Martim, em seu movimento ao longo do romance, pode ser entendido como um protótipo do ser humano, que, em sua jornada, percebe-se como um ser criado. Martim quer recriar-se, fundar um ponto zero a partir do qual se fazer, mas sua trajetória nos aponta seu fracasso: é já criado, e a lei não cessa de chamá-lo. Não há para Martim – para todos nós – a possibilidade de se recriar com a autonomia absoluta que parece ter desejado, a não ser e tão somente na medida em que essa autocriação for também aceitação da condição de criatura.

Logo veremos como Paul Beauchamp compreende a lei como inerente à criação, o que nos permitirá compreender melhor o drama de Martim, mas antes passemos pelo problema da transgressão, pois é este o ponto de partida do nosso protagonista.

¹⁶⁹ Ver seção 3.1.1.1.

¹⁷⁰ Ver seção 2.2.

3.2.1.1 Transgressão e lei

Martim, ao tentar entender seu crime, nos diz que cometeu um “ato de cólera”; eu mesma, ao iniciar a análise da obra de Clarice Lispector, no capítulo anterior, me disse movida pela raiva. É, pois, da cólera que também aqui começamos. Parece ser esta a ponta aparente da problemática vital em que repousamos nossas vidas: as relações que estabelecemos com a origem.

Martim, após reunir toda a cólera que possuía, como quem pega todo o dinheiro que pôde juntar na vida, comete seu crime: mata (pensa que mata!) e foge. Em *D'une montagne à l'autre*, Beauchamp analisa a relação do *Sermão da Montanha* com o decálogo. Vejamos aqui o que nos diz sobre o mandamento *não matarás*. Relembremos as palavras de Jesus:

Ouvistes que foi dito aos antigos! *Não cometerás homicídio*; aquele que cometer um homicídio responderá por ele no tribunal. Pois eu vos digo: todo aquele que se encolerizar contra seu irmão, responderá por isso no tribunal; aquele que disser a seu irmão: “Imbecil!” estará sujeito ao julgamento do Sinédrio; aquele que disser: “Louco!” será passível da geena de fogo. Portanto, quando fores apresentar a tua oferenda ao altar, se ali te lembrares de que teu irmão tem algo contra ti, deixa a tua oferenda ali, diante do altar, e vai primeiro reconciliar-te com o teu irmão; depois, vem apresentar a tua oferenda. Põe-te logo de acordo com teu adversário, enquanto estás ainda a caminho com ele; não aconteça que esse adversário te entregue ao juiz, e o juiz, ao policial, e sejas lançado na cadeia. Em verdade, eu te digo: de lá não sairás enquanto não tiveres pago o último tostão. (Mt 5,21-26)

A reflexão de Beauchamp caminha no sentido de lançar alguma luz sobre as *origens* e o *começo*, considerando as *origens* como o começo absoluto e o *começo*, como o início de cada coisa, ou seja, é aquele ponto em que podemos perceber um irromper de algo. No caso aqui em questão, o autor nos diz, logo após citar o trecho bíblico copiado acima: “o começo do homicídio é a cólera”¹⁷¹. Para interditar o homicídio, é preciso saber qual é o seu início, para assim fazer a interdição recuar até o ponto inicial e, deste modo, garantir que não se irá matar. Reconciliar-se com o irmão é o passo que garante a impossibilidade do assassinato.

Podemos dizer que Martim, ao reunir toda a sua cólera, se põe em desacordo com o mandamento desde o seu princípio e assim se torna capaz de matar. Entretanto, como o começo não é aquele absoluto das origens, tem sempre por trás de si um outro começo. Mais à frente, no mesmo livro, Beauchamp, analisando a estrutura do pecado na carta de Paulo aos Romanos, que mostra a situação de conflito entre judeus e gentios, afirma, sobre os profetas, trazidos à reflexão por seu papel de enviados que chamam para a união – a reconciliação! –, que eles são “submetidos a uma paixão que é sofrimento insuportável bem antes de ser cólera”¹⁷². Em que

¹⁷¹ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 130. Tradução minha de: “Le commencement de l'homicide, c'est la colère”.

¹⁷² BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 209. Tradução minha de: “soumis à une passion qui est souffrance insupportable bien avant d'être colère”.

pese o específico das vidas dos profetas, podemos ver aí algo que já vislumbramos ao ler a crônica “Mineirinho” e que certamente podemos suspeitar na história de Martim: a presença do sofrimento na origem da cólera. Se a humanidade se perde no conflito e na impossibilidade de restaurar as relações, seja com o irmão ou com Deus, isso é gerador de sofrimento, mas é também originado no sofrimento. Essa impossibilidade nos diz de um desvio do plano divino, que só encontraria sua plena realização “no encontro de um com outro, quer se trate do homem e da mulher ou do judeu e do ‘pagão’”¹⁷³. Enquanto há conflito, sinal de sofrimento, ainda não se cumpriu o plano.

Ainda no contexto das análises das cartas paulinas, Beauchamp nos oferece um desdobramento da compreensão. Seguindo a proposta de Paulo de que a lei reforça o pecado, como em 1Cor 15,56 – “O aguilhão da morte é o pecado e a força do pecado é a Lei” –, e que aparece de modo ainda mais pertinente à nossa reflexão em Rm 4,15 – “Mas o que a Lei produz é a ira, ao passo que onde não há lei, não há transgressão” –, o autor põe em relevo o aspecto exasperante da lei que falha em sua função de “tutela provisória de uma liberdade mal assegurada”¹⁷⁴, como que a gerar uma força de resistência que de repente rompe a força que tenta contê-la. Essa força que arrebenta o dique nos aparece como a ira percebida por Paulo. E se vimos por trás da cólera o sofrimento, agora podemos ver a liberdade. A liberdade mal tutelada pela lei é o começo da força que resiste. E assim vemos Martim agir movido pela liberdade que grita nele.

O tema da liberdade nos pede para retornar à primeira transgressão, ou seja, à situação narrada em Gn 2–3 e que liga, pelas origens, a transgressão à criação. Aqui darei ênfase ainda ao aspecto da transgressão e na próxima seção, àquele da criação, mas já antecipando que são dois aspectos indissociáveis.

Neste ponto, não percamos Martim de vista. Ao fugir após o crime, ele dá início ao que aqui chamei de uma (re)criação de si e do mundo¹⁷⁵, ou seja, a temática do início e da criação é evocada pelo texto de *A maçã no escuro*. Do mesmo modo, a interpretação de Beauchamp da temática da lei e da transgressão também nos leva à criação. Se o grande salto, ato, vitória de Martim revela a nós cólera, que por sua vez indica dor e liberdade, indica também desejo, e o que pudemos ver foi o seu desejo de criar e criar-se.

¹⁷³ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 210. Tradução minha de: “dans la rencontre de l'un et l'autre, qu'il s'agisse de l'homme et de la femme, ou du juif et du ‘païen’”.

¹⁷⁴ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 222. Tradução minha de: “tutelle provisoire d'une liberté mal assurée”.

¹⁷⁵ Ver seção 3.1.1.2.

Entremos então na interpretação de Beauchamp de Gn 2–3¹⁷⁶, em seu *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, pela via do desejo. Para tanto, precisamos ver de perto a entrada da serpente na narrativa bíblica e o diálogo da mulher com ela:

Ora, a serpente era o mais astuto de todos os animais do campo que o SENHOR Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Deus vos disse realmente: ‘Não comereis de todas as árvores do jardim’?...” A mulher respondeu à serpente: “Podemos comer do fruto das árvores do jardim, mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: ‘Dela não comereis e não a tocareis, para não morrerdes’”. A serpente disse à mulher: “Não, vossa morte não está marcada! É que Deus sabe que no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e sereis como deuses, possuindo o conhecimento do que seja bom ou mau”.

A mulher viu que a árvore era boa de comer, sedutora de se olhar, preciosa para agir com clarividência. Apanhou um fruto e dele comeu, deu-o também a seu homem que estava com ela, e ele comeu. Os olhos de ambos se abriram e souberam que estavam nus. Tendo costurado folhas de figueira, fizeram tangas para si. (Gn 3,1-7)

O desejo aí desperto pela fala da serpente é o de ser *como Deus*. Com uma força de atração irresistível sobre a mulher, essa possibilidade se traveste de apetite pela árvore e seu fruto. A mulher come, e seu desejo é o de ser como Deus, e o seu medo é o de morrer. Nas palavras de Beauchamp:

A última palavra da serpente, essa é a sua mordida. É necessário, portanto, para compreender, retroceder do gesto da mulher a seu apetite. Experiência cotidiana: comer não é sempre inspirado pela fome, mas (patologicamente) pelo medo de morrer. Aqui esse mesmo medo desencadeia uma atração, tão violenta quando ele, pelo “ser como Deus”, cuja imagem é evocada pelas palavras do tentador.¹⁷⁷

Movida então pelo desejo desperto pela possibilidade anunciada pela serpente, mas que ao mesmo tempo evoca o medo de morrer – possibilidade por sua vez anunciada pelas palavras de Deus (Gn 2,17) –, a mulher come da *árvore do conhecimento do bem e do mal*, ação que tinha sido proibida por Deus. Transgride e, com ela, nós todos transgredimos pela primeira vez. Medo de morrer e desejo de ser mais se entrecruzam no mesmo ato. Para Martim, tal entrecruzamento se mostra como necessidade de romper com tudo para enfim fazer-se a seu próprio modo. Ao romper com a “primeira lei”, age como o casal do paraíso. Para a narradora de “Mineirinho”, a primeira lei nos protege de matar e morrer¹⁷⁸. O primeiro interdito na narrativa do Gênesis explicitamente quer nos proteger de morrer; implicitamente, nos protege também de matar – fazer morrer –, seja porque nada morrerá, seja porque sem a primeira transgressão também outras não viriam. Deste modo, morrer e fazer morrer se entrelaçam no

¹⁷⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 115-152.

¹⁷⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 143. Tradução minha de: “La dernière parole du serpent, c'est sa morsure. Il faut donc, pour comprendre, remonter du geste de la femme jusqu'à son appétit. Expérience quotidienne: manger n'est pas toujours inspiré par la faim mais (pathologiquement) par la peur de mourir. Ici cette même peur déclenche une attraction, aussi violente qu'elle, vers l'‘être comme Dieu’ dont les mots du tentateur suscitent l'image”.

¹⁷⁸ Ver seção 2.1.2.1 acima.

horizonte em que o medo de morrer e a possibilidade de fazer morrer parecem se implicar reciprocamente: é tomado pelo medo de morrer e apesar desse medo que o ser humano transgride, movido pelo desejo de ser mais do que é, e entra no caminho em que se descobrirá capaz de fazer morrer o outro. Ou, ao contrário, é fazendo morrer que enfrenta e afronta seu próprio medo de morrer.

A ousadia de Clarice Lispector em *A maçã no escuro* está exatamente na pretensão de mimetizar a criação do ser humano. Se, com a expulsão do paraíso, tem início a história¹⁷⁹, Martim pretende, com sua fuga, dar um novo início à sua própria história, e o seu fracasso nada tira da força insuspeitada da narrativa clariciana, na medida em que se debruça sobre o que seria o nosso desejo, desde sempre: ser como Deus e assim poder criarmo-nos a nós próprios. Ou, por inveja de Deus, recusar ser criado:

A esse ponto de nossa análise, nós descobrimos em que grau a inveja da serpente subverte até às raízes do ser, torna-se negação de si. Implosão da palavra. Nós compreendemos, no mesmo lance, por que o pecado tem seu lugar tão próximo à criação, pois ele não é outra coisa senão a recusa de ser criado, ser fundado em outro que não si mesmo. É uma espécie de “autodecriação”. Está na origem porque sua investida é precisamente contra ela. Ele a infecta.¹⁸⁰

Queremos criar, porque com esse desejo fomos criados. Somos o “ser do desejo”¹⁸¹. Não é possível para nós não querer ser mais do que somos, pois há em nós uma abertura que nos provoca o desejo e uma tensão em direção ao que não somos. O que não somos é o que Deus é, o que queremos ser, o que é *único* e, assim, *tudo*. Antes do interdito, Deus dá ao primeiro homem o jardim, com todas as suas árvores. Dá a ele a companhia dos animais e da mulher. Dá a ele o poder de comer de todas as árvores, menos de *uma* (na verdade, duas!). O apontar do *todas, menos tal*, orienta o desejo pelo tudo, pelo Um¹⁸². O dom, que é anterior à lei, faz de nós o ser que quer ser mais: “É impossível a ele não desejar mais do que recebeu, pois o ser do desejo é assim constituído, e é isso que o faz ser homem”¹⁸³.

¹⁷⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 157.

¹⁸⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 144. Tradução minha de: “A ce point de notre analyse, nous découvrons à quel degré la jalousie du serpent subvertit jusqu'aux racines de l'être, devient négation de soi. Implosion de la parole. Nous comprenons du même coup pourquoi le péché a son emplacement si proche de la création, puisqu'il n'est autre que le refus d'être créé, fondé en autre que soi. Il est une sorte d'auto-décréation. Il est à l'origine parce qu'il s'attaque précisément à elle. Il l'infecte”.

¹⁸¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 149.

¹⁸² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 149.

¹⁸³ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 149. Tradução minha de: “Il leur était impossible de ne pas désirer plus qu'ils n'avaient reçu car l'être du désir est ainsi constitué et c'est lui qui fait l'homme”.

Sobre isso lemos em *D'une montagne à l'autre*, obra em que o autor também se dedica à análise de Gn 2–3: “Mas como não desejar ser como Deus? Não o desejar seria não ser homem”. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 217. Tradução minha de: “Mais comment ne pas désirer être comme Dieu? Ne pas le désirer, ce serait n'être pas homme”.

Esse desajuste diz de nossa condição. Somos como Deus, porque comemos da árvore do conhecimento, e não o somos, porque não comemos da árvore da vida¹⁸⁴. Somos orientados pelo desejo de ser como Deus, mas não alcançamos a realização. Sabemos algo, mas não sem obscuridade. Como Martim, não sabemos o que fazemos, como a mulher não sabia bem o que fazia quando seguiu a sedução da serpente, pois para ser como Deus seria preciso comer das duas árvores¹⁸⁵.

Entretanto, quando queremos ser como Deus, o que nos serve de modelo é tão somente o que imaginamos que Deus seja. Assim como Martim, que segue às cegas o impulso de fazer-se, mimetizando um Deus que pudesse criar do absoluto vazio um mundo novo, a cada movimento em direção a Deus se pode ver em curso uma projeção humana. Seguindo ainda a análise de Beauchamp do encontro da mulher com a serpente e do desejo aí nascente, podemos perceber o núcleo gerador deste desejo que nasce em meio ao engano e à mentira. O que a serpente diz sugere a ideia de um Deus enganador, quando ela própria é quem engana. Quando ela diz “Deus sabe”, insinua à mulher que Deus não diz tudo, que há uma mensagem subentendida no interdito e que essa mensagem diz que se ela comer daquela árvore será como Ele e que isso Ele não quer, como se Deus simplesmente não quisesse que fôssemos como ele¹⁸⁶. Essa é a semente de mentira que penetra na mulher e a coloca na situação de “competição”¹⁸⁷ com Deus e a leva à transgressão. Vemos aí uma falsa imagem de Deus se formando imaginariamente.

Nesse ponto recorro à análise de Beauchamp do decálogo, em *D'une montagne à l'autre*, em que se refere à visão imaginária que projeta a ideia de “um Deus que é mera extensão em todos os mundos possíveis”¹⁸⁸. Tal imagem, porém, não tem realidade em Deus e age em nós: “o homem não cessa de projetá-la, de introduzi-la em sua própria ação”¹⁸⁹. E esse movimento que nos põe em ação de acordo com um imaginário de superpotência divina nos é maléfico: “Esta projeção/introdução é um vírus que desfigura a imagem”¹⁹⁰.

Vemos aí então um ponto de virada da argumentação: o ser humano que quer ser como Deus tem como modelo um imaginário que não confere com a imagem em relação à qual

¹⁸⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 141-142.

¹⁸⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 142.

¹⁸⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 145-146.

¹⁸⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 146.

¹⁸⁸ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 64. Tradução minha de: “un Dieu pure extension dans tous les mondes possibles”.

¹⁸⁹ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 64. Tradução minha de: “l'homme ne cesse pas de la projeter, de l'injecter dans sa propre action”.

¹⁹⁰ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 64. Tradução minha de: “Cette projection-injection est un virus qui défigure l'image”.

seríamos semelhantes; a ação que empreendemos de acordo com a imagem deturpada de uma superpotência não será boa, será mesmo geradora de violência, como veremos. Na próxima seção trataremos mais de perto a criação do humano como *imagem e semelhança de Deus*, para iluminarmos qual seria a imagem divina que o texto do Gênesis nos oferece; por ora, vejamos como a deturpação dessa imagem é geradora de violência.

Martim, ao querer estabelecer seu ponto zero a partir do qual construir-se, comete um crime e a partir daí pretende recomeçar a sua vida. Foge para criar-se à sua própria imagem. Mimetizando o ato criador divino em seu domingão, Martim parece ter em mente um deus criado à sua própria imagem, como vimos Lóri descrever o deus que abandona, feito à sua imagem e semelhança¹⁹¹. Essa imagem falsa gera uma percepção de si também deturpada, e o imenso poder que se lhe atribui de algum modo se relaciona com a possibilidade da violência. Martim mata o que tem – e aqui não me refiro só à (tentativa) de assassinato da esposa, mas também ao desejo de nada reter da vida que era a sua – e se retira para fundar uma vida nova. Essa é uma atitude de recusa que diz de um falseamento da própria realidade.

Beauchamp, ao analisar a idolatria em relação à criação em *D'une montagne à l'autre*, relaciona a desfiguração do poder divino e, conseqüentemente, do poder humano com a possibilidade da violência, o poder de matar: “O poder do homem está em sua doçura. O homem desfigurado verte o sangue; ele mata”¹⁹². A doçura é percebida no próprio relato da Criação: o ser humano, criado à imagem de Deus, deve se alimentar apenas dos vegetais, o sangue não deve ser derramado, nem mesmo o animal, de modo que “uma dominação brutal seria uma desfiguração da imagem de Deus”¹⁹³. Voltaremos à frente a essa questão da imagem de Deus. Por ora, fiquemos com a noção de que é a desfiguração da imagem de si mesmo, gerada por uma imagem de Deus imaginária, também desfigurada, que leva à possibilidade, para o ser humano, de conceber-se como o dominador violento do planeta, dos outros seres, dos outros seres humanos e de si mesmo.

Tal dominação seria um gesto conquistador que Beauchamp vê como oposto ao que são os gestos de Deus e que diz do início do pecado ou da prática do mal na vida humana, como lemos em *All'inizio, Dio parla*:

A origem do pecado no homem só pode ser uma recusa de confiar-se a Deus, no desejo de ser como ele, simplesmente com um gesto de rapinagem e de conquista: atitudes que são o contrário da essência divina. (...) Quanto à violência, o sangue de Abel está

¹⁹¹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 65-66. Ver seção 3.1.3 acima.

¹⁹² BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 65. Tradução minha de: “Le pouvoir de l'homme est dans sa douceur. L'homme défiguré verse le sang; il tue”.

¹⁹³ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 59. Tradução minha de: “Une domination brutale serait une défiguration de l'image de Dieu”.

próximo, sorvido pelo solo que é já maldito (Gn 3,17) e que resta ainda mais estéril para Caim (Gn 4,12).¹⁹⁴

O autor chama aí a nossa atenção para o fato de que, no texto bíblico, o relato do assassinato de Abel por Caim aparece logo na sequência do relato da expulsão de Adão e Eva do jardim. E é também aí que tem início o relato da história humana. A transgressão, reflexo da não confiança em Deus e no desejo de agir por si mesmo, abre para o humano a fresta por onde construir-se; nessa abertura, porém, o aguarda a violência que será praticada por ele mesmo.

Para finalizar esta seção, ainda uma palavra sobre o que se segue à transgressão. Se a falsa imagem que fazemos de Deus se relaciona com a idolatria, sendo o ídolo o falso Deus, há nesse movimento qualquer coisa de dúplice, que podemos ver como irônica. Beauchamp, tratando do culto a Molec (Lv 20,2-5), se refere ao ídolo como o escravo que escraviza o adorador¹⁹⁵. O ser humano cria para si um deus, um falso deus e o adora, passando, assim, a ser seu escravo. Sem pretender aqui fazer uma analogia direta, pois não há como particularizar o que teria sido ídolo para Martim, é curioso perceber o modo como obedece cegamente a Vitória, a proprietária do sítio em que passa a viver e trabalhar¹⁹⁶. Desejando fazer-se por si mesmo, se põe a trabalhar em obediência àquela que mais tarde o entregará à justiça. Mas não nos antecipemos.

Por ora, vejamos mais de perto as relações, aqui já anunciadas, entre a lei e a criação.

3.2.1.2 Criação e lei

Se a narrativa de *A maçã no escuro* nos leva a relacionar a transgressão com a criação, na medida em que Martim, após cometer seu crime, parte em busca de criar-se, tal relação não se reduz a perceber, como já fizemos, que o ser humano, como o ser do desejo e da liberdade, tem sua história iniciada a partir da primeira transgressão do mítico primeiro casal humano. Para melhor compreender esse movimento, é necessário que pensemos também sobre a lei e seu nascimento implicado no momento original da criação.

Martim no descampado, falando com as pedras, se vê em seu *domingo*, o primeiro dia de um homem¹⁹⁷. Vê-se, portanto, em um ponto inicial de sua existência. Seu gesto de levantar-se sobre si mesmo e, de sua própria altura, olhar o mundo como se fosse a primeira vez¹⁹⁸, nos

¹⁹⁴ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 123-124. Tradução minha de: "L'origine del peccato nell'uomo non può essere che un rifiuto di fidarsi di Dio, nel desiderio di essere come lui, semplicemente con un gesto di rapina e di conquista: atteggiamenti, questi, che sono il contrario dell'essenza divina. (...) Quanto alla violenza, il sangue di Abele è prossimo, bevuto dal suolo che è già maledetto (Gn 3,17) e reso ancora più sterile per Caino (Gn 4,12)".

¹⁹⁵ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 89.

¹⁹⁶ Ver, por exemplo, LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 82 e seguintes.

¹⁹⁷ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 25-26.

¹⁹⁸ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 23.

dá uma imagem plástica de um ato inaugural. Ato de força simbólica, pois o mundo está todo lá, e a história pregressa de Martim, ainda que mantida por ele em um esquecimento forjado, ainda está lá também. Em sua trajetória, vemos a impossibilidade de um ponto zero na existência, pois há sempre um começo por trás de um começo, como já nos disse também o narrador de *A hora da estrela*¹⁹⁹. Veremos agora como nem mesmo a narrativa da *criação* no Gênesis parte do nada. Essa problemática será melhor analisada à frente²⁰⁰, mas não podemos deixar de tocá-la aqui, pela evocação do *início* feita pela narrativa de *A maçã no escuro*.

Em seu *Création et séparation*, Paul Beauchamp faz uma minuciosa análise exegética do primeiro capítulo do livro do Gênesis. Pinço aqui uma primeira ideia para nos ajudar a ampliar a compreensão do que pode ser para nós o começo: o relato da criação repousa sobre tradições míticas anteriores a ele²⁰¹, de modo que não pode ser entendido como uma narrativa que não tenha atrás de si um outro começo; do mesmo modo, a própria narrativa não nos conta sobre um início absoluto, pois antes da ação divina iniciar-se, já havia algo²⁰², como nos diz o versículo Gn 1,2: “a terra era deserta e vazia, e havia treva na superfície do abismo; o sopro de Deus pairava na superfície das águas”. O sopro de Deus paira na superfície das águas que já estão lá, de modo que o relato bíblico não nos oferece um ponto de partida absoluto. Não sabemos sobre isso que lá já estava. A origem que encontramos é, antes, a origem da ação divina. Mas deixemos esse problema para mais à frente.

Por enquanto, percebemos que o começo pretendido por Martim não tem força absoluta, como também não a tem o relato bíblico, mas isso não quer dizer que Martim teria, portanto, conseguido criar como Deus cria. Deus, em seu domingo, cria o *tempo* e o *espaço*²⁰³, ao criar o primeiro dia; ou, melhor dizendo, Deus cria o seu Domingo: “Houve uma tarde, houve uma manhã: o primeiro dia” (Gn 1,5b). Nesse sentido, o domingo de Martim revela sua fraqueza. Inserido num espaço-tempo que não escolheu e muito menos criou, Martim pretende criar o mundo que vê. Sua não submissão, que permitiu a ele até mesmo a ousadia de tentar matar, se revela também aqui.

Se, no relato do Gênesis, ao ser humano é dada a prerrogativa de dominar os outros seres, tal domínio não pode ser entendido como estendido a todas as instâncias, pois não domina os astros, deve submeter-se à natureza no sentido da necessidade de nutrir-se e deve ainda

¹⁹⁹ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 11.

²⁰⁰ Ver seção 3.2.3.

²⁰¹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*. Tal ideia aparece em diversos momentos da obra; ver, por exemplo, na referência a Isaías nas p. 161-162.

²⁰² BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 56; 164-168.

²⁰³ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 117-118.

obediência a Deus e respeito ao sábado²⁰⁴. O domínio e a semelhança com Deus não se traduzem em nenhum tipo de poder ilimitado do ser humano em meio aos outros seres, de modo que se deve “afastar como demasiado rápida a afirmação corrente de que o homem é o cume do relato da criação”²⁰⁵. Martim, um ser humano, pretende ir mais longe do que seria possível a nós. A criação traz consigo a lei; a criatura deve obediência ao Criador e respeito à sua palavra:

Deus é transcendente, o mundo não é uma emanção de Deus, mas é atravessado pela palavra de Deus e por sua Lei, inscrita em cada criatura e a separando. Não basta dizer que Deus é um e separado: ele é um e separador. A noção de totalidade não está ausente de Gn 1, mas ela é orientada negativamente como finitude: “E assim foram *concluídos* o céu e a terra, com todo o seu exército”, ao mesmo tempo que positivamente pela apreciação enfática (“muito bom”) dada a *toda* a obra. A obediência à Lei se confunde com o respeito a essa finitude, a essa limitação de cada um a seu caminho, ao mesmo tempo que com a expansão dos viventes.²⁰⁶

Mais à frente²⁰⁷, veremos com mais detalhes como Beauchamp desenvolve sua reflexão sobre o primeiro capítulo do Gênesis, especialmente no que diz respeito à compreensão do ato criativo divino como *separador*. Por ora, podemos já perceber a ligação entre criação e lei, no sentido de limitação, necessidade imposta ao ser existente. Cada ser criado sobre esta terra deve obedecer aos limites do que é o seu próprio ser. Assim, não posso ser como a ave que voa nem como o Deus que cria. Meu ser tem sua particularidade, e ela deve, necessariamente, ser respeitada. O que quer dizer que não nos é possível desrespeitá-la, apenas desejar fazê-lo. Como Martim deseja. E deseja porque lhe é possível, pois é o *ser do desejo*, assim foi criado.

Deve-se, contudo, perceber que essa lei não é ainda a Lei, aquela revelada no decálogo e com a qual começamos esta análise no capítulo anterior. Beauchamp, ao analisar a “tradição do deserto”, nos diz que a Lei é dada depois da rebelião: “O primeiro comando é aquele que pôs em movimento Abraão, Moisés e todo o povo em direção à promessa, o segundo é a lei que é colocada quando o movimento é interrompido pela revolta, quando a confiança é retirada”²⁰⁸. Podemos então falar de três passos: a lei inerente à criação, a lei que vem com a promessa feita a Abraão, Moisés e seu povo e a Lei do decálogo.

²⁰⁴ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 59-60.

²⁰⁵ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 59. Tradução minha de: “Écarter comme trop sommaire l’affirmation courante que l’homme est la cime du récit de la création”.

²⁰⁶ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 339-340. Tradução minha de: “Dieu est transcendant, ce monde n’est pas une émanation de Dieu, mais il est traversé par la parole de Dieu et par sa Loi, inscrite en chaque créature et la séparant. Il ne suffit pas de dire que Dieu est un et séparé: il est un et séparant. La notion de totalité n’est pas absente de Gn 1, mais elle est orientée négativement comme finitude: ‘et furent *terminés* le ciel et la terre et toute l’armée’, en même temps que positivement par l’appréciation emphatique (‘très bon’) donnée à *toute* l’œuvre. L’obéissance à la Loi se confond avec le respect de cette finitude, de cette limitation de chaque un à son sentier, en même temps qu’avec l’expansion des vivants”.

²⁰⁷ Ver seção 3.2.3.

²⁰⁸ BEAUCHAMP, *L’un et l’autre testament: essai de lecture*, p. 48. Tradução minha de: “Le premier commandement, c’est celui qui met en mouvement Abraham, Moïse et tout le peuple vers la promesse, le deuxième est la loi qui est portée quand ce mouvement est interrompu par la révolte, quand la confiance est retirée”.

Continuemos um pouco mais no momento criativo, com Martim em seu descampado, olhando o mundo pela primeira vez, em seu primeiro dia que evoca um Primeiro Dia originário que, por sua vez, esconde um antecedente. Se o zero almejado por Martim, a possibilidade de desmanchar tudo o que já foi escrito/vivido, não é possível, podemos imaginar o zero oculto, aquele que contém o que seria anterior ao começo, a origem: “O um esconde o zero, como o começo esconde a origem”²⁰⁹.

Neste ponto, passamos mais uma vez a *L'un et l'autre testament II – accomplir les Écritures*. Nos dois primeiros capítulos desse livro, Beauchamp desenvolve um belo ensaio de antropologia teológica. Logo ao início, nos diz que a busca do começo não tem fim, o começo se repete, como a reconstituir a totalidade inicial, originária, que tem o mar como símbolo²¹⁰, tal como na obra clariciana, como vimos acima²¹¹. A origem é o começo absoluto, que, como tal, se espalha²¹². O ponto inicial permanece escondido aos seres originados por ele. O ser humano, como um desses seres, deseja e busca a sua origem; assim, em nós se misturam o desejo e a busca da origem com o desejo e a busca de Deus²¹³. Entretanto, a nossa memória não alcança o início, a despeito de esforçar-se em sua direção²¹⁴. Podemos aqui pensar no movimento de Martim como o de desistência em relação à memória – o desejo de deixar tudo para trás no esquecimento pode nos dizer da consciência de que pela memória não alcançará o que quer, e o que quer é o início, como deseja caminhar para o mar no início de sua fuga²¹⁵.

Mas cada começo tem atrás de si um outro começo, e a origem está sempre mais além. E é exatamente o começo que nos separa da origem. Quando começo a ser, me separo da origem, como a criança que nasce se separando do corpo da mãe. E assim podemos entender que “a humanidade está separada de sua origem pela tela e obstáculo de seu começo”²¹⁶. O começo, para cada um de nós, é o que nos separa e distancia da origem, irremediavelmente. A busca pela origem através da criação de um novo começo é, portanto, fadada ao fracasso. Lá onde se quer um começo, se encontra ainda outro e outro começo. Mas é próprio do ser humano buscar o recomeço. Desde a primeira transgressão, queremos fazer-nos por nós mesmos. A tentativa de recomeçar parece ter então um sentido dúplice: se por um lado aponta o desejo

²⁰⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 211. Tradução minha de: “Le un cache le zéro, comme le commencement cache l'origine”.

²¹⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 25.

²¹¹ Ver seções 3.1.3 e 3.1.4.

²¹² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 35.

²¹³ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 50.

²¹⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 57.

²¹⁵ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 24.

²¹⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 66. Tradução minha de: “L'humanité est séparée de son origine par l'écran et l'obstacle de son commencement”.

humano de fazer-se, por outro lado parece indicar também a busca pela origem que está lá, mais além do começo. É, pois, ao mesmo tempo, um afirmar de si mesmo e o reconhecimento de que o desejado está mais além de si mesmo. Nesse sentido podemos ver o movimento de Martim como ruptura e entrega: rompe com sua história em busca de um começo ao mesmo tempo em que se entrega a uma nova história sobre a qual não tem nenhum controle.

Nessa nova história, caminha de olhos abertos como a ver o mundo recriar-se diante de si, como dissemos sobre seus passos diante das pedras, dos vegetais, dos animais, da mulher e, por fim, dos homens representantes da lei. Beauchamp, em sua análise do relato da criação do homem e da mulher em Gn 2, põe em relevo o reconhecimento de si mesmo no encontro com a mulher, por parte do primeiro homem. Vejamos o trecho bíblico:

O SENHOR Deus disse: “Não é bom para o homem ficar sozinho. Quero fazer para ele uma ajuda que lhe seja adequada”. O SENHOR Deus modelou do solo todo animal dos campos e todo pássaro do céu, que levou ao homem para ver como ele os designaria. Tudo aquilo que o homem designou tinha o nome de “ser vivo”; o homem designou pelo seu nome todo gado, todo pássaro do céu e todo animal dos campos, mas para si mesmo o homem não encontrou a ajuda que lhe fosse adequada. O SENHOR Deus fez cair num torpor o homem, que adormeceu; tomou uma de suas costelas e voltou a fechar a carne no lugar dela. O SENHOR Deus transformou a costela que tirara do homem em uma mulher e levou-a até ele. O homem exclamou:

“Eis, desta vez, o osso dos meus ossos e a carne da minha carne!

Ela se chamará humana,
pois do humano foi tirada”.

Por isso o homem deixa seu pai e sua mãe para ligar-se à sua mulher, e se tornam uma só carne. (Gn 2,18-24)

Pretendendo dar ao homem uma companhia, Deus cria todos os animais. Antes disso, lá estavam apenas Deus e o primeiro homem, como Martim e Deus no descampado, quando nem a mulher tinha sido criada²¹⁷. Adão, diante dos animais, os nomeia, em obediência ao Criador, e deles se diferencia, não reconhecendo neles a sua auxiliar²¹⁸. Ao nos diferenciarmos dos animais nos diferenciamos da animalidade que vive em nós e só assim podemos nos perceber naquilo que é próprio nosso, e isso se dá na visão do outro. É quando olha para a mulher que Adão se vê: “é somente quando o homem se tiver ‘desconfundido’ de sua animalidade que poderá encarar a outra de mesma condição, a mulher”²¹⁹. Nela reconhece sua companheira, ao mesmo tempo em que reconhece sua própria carne. No seguimento de um movimento de reconhecimento e diferenciação entre o mesmo e o outro, nos seres que tem diante de si e também dentro de si mesmo, o primeiro homem se descobre. A clivagem que o separa dos animais está também dentro de si, na medida em que a animalidade também lhe pertence.

²¹⁷ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 26-27.

²¹⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 123-124.

²¹⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 124. Tradução minha de: “c'est seulement quand l'homme se sera 'déconfondu' de son animalité qu'il pourra faire face à l'autre de même sort, la femme”.

Por outro lado, os animais permanecem para nós como a presença ambígua em que nos reconhecemos e não nos reconhecemos. Martim avança em suas descobertas diante das vacas do curral²²⁰ porque nelas vê mais de si do que via antes nas pedras ou nos vegetais, na medida em que os animais são para nós semelhança e diferença, reconhecimento que se dá e que logo se recusa²²¹.

Nesse processo, de algum modo Adão é cocriador da humanidade, na medida em que acompanha e fala com Deus durante o percurso. É quando vê a mulher que Adão fala pela primeira vez em discurso direto no texto bíblico; a linguagem ganha nele vida e a relação com Deus toma um novo vigor. Deus cria a mulher junto com o homem ou poderíamos dizer: a humanidade se cria junto com Deus, seja porque não estamos nunca acabados e assim continuamos a criação divina, seja porque nos fazemos em face a Deus. E assim o querer fazer-nos não é apenas transgressão, mas também cumprimento do que somos chamados a fazer. Martim parece querer levar ao paroxismo da experiência a tarefa de criar-se.

Vejamos como Beauchamp nos fala dessa primeira relação entre Deus e o ser humano, momento em que parece haver hesitação da parte de ambos:

A hesitação do homem é aqui precedida, por assim dizer, pela hesitação de Deus, presente intensamente no tempo do nascimento da linguagem, tempo em que, em segredo, é na realidade Deus e o homem que se procuram um ao outro. A liberdade de espírito do escritor javista é tal que, segundo ele, o homem fala antes de ser plenamente criado, na medida em que só o será quando da aparição da mulher por criação divina. Falando em companhia de Deus sobre o caminho de seu próprio nascimento, o homem participa com seus lábios de sua própria criação como de um tatear de Deus.²²²

Chama a atenção a clareza do autor ao se referir à criação do homem e da mulher como passos dentro de um mesmo processo que é o da criação do ser humano. Assim, nem o homem nem a mulher estariam completos antes da criação do outro; por isso Beauchamp se refere à fala de Adão, ao nomear os animais, como anterior à completude de sua própria criação. É chamado por Deus a participar de sua própria criação, e assim parece ser a vida humana.

Criado e criando-se, o ser humano parece ver-se sempre chamado ao nascimento e sempre incapaz de saber do seu começo. Beauchamp, acrescentando à análise o fato de Adão ser levado por Deus ao torpor, nos diz:

O torpor, noite terminal, é não saber do começo.

²²⁰ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 94 e seguintes.

²²¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 124.

²²² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 124. Tradução minha de: "L'hésitation de l'homme est ici précédée, pour ainsi dire, pour l'hésitation de Dieu, ainsi présent intensément au temps de naissance du langage, temps où, dans le secret, c'est en réalité Dieu et l'homme qui se cherchent l'un l'autre. La liberté d'esprit de l'écrivain yahviste est telle que, selon lui, l'homme parle avant d'être pleinement créé, puisqu'il ne le sera qu'avec l'apparition de la femme par création divine. Parlant en compagnie de Dieu sur le chemin de sa propre naissance, l'homme participe de ses lèvres à sa propre création comme à un tâtonnement de Dieu".

Nas representações, o homem é criado a partir do mundo terrestre. Na realidade (e nós veremos que se trata da humanidade), é criado a partir de si mesmo. O texto ensina que ele é criado sobre uma linha divisória entre ele e ele mesmo. (...)

O não saber de Adão tem por efeito que ele não conhece o nascimento da mulher e, portanto, não tem domínio sobre ela. Mas esse ponto terminal é, para ele também, nascimento, segundo nascimento. Com efeito, ele se torna radicalmente outro, já que, tendo tido na terra o seu começo, é feito ele mesmo terra que será o começo de um ser novo. Assim o homem (e assim a humanidade) nasce ao fazer nascer.²²³

Nascer, fazer nascer, nascer outra vez são, pois, movimentos inerentes à vida humana. O começo se repete a cada vez que o nascimento tem lugar, e isso é criação. Entretanto, a consciência humana não está presente quando o começo tem lugar; o que vemos é sempre o ser já nascido. O começo não conhecido aponta para a origem escondida. E nosso desejo de saber do começo nos põe à procura. Mas a linha de chegada nunca é alcançada, porque a cada ato um novo começo se dá e com ele um novo nascimento de quem está à procura. E assim a vida humana se desdobra em vida sempre nascente. E tal desdobramento implica também a cisão interna que permite que de um ser se possa criar um outro e novamente a si mesmo. Um ser humano não é idêntico a si mesmo, e isso se explicita no movimento criativo.

Entretanto, antes desse momento de desdobramento criativo que leva do primeiro homem aos animais e à primeira mulher, Deus já havia dito a Adão o interdito. E, antes do interdito, o dom da vida e da nutrição²²⁴:

O SENHOR Deus tomou o homem e o estabeleceu no jardim de Éden para cultivar o solo e o guardar. O SENHOR Deus prescreveu ao homem: “Poderás comer de toda árvore do jardim, mas não comerás da árvore do conhecimento do que seja bom ou mau, pois desde o dia em que dela comeres, tua morte estará marcada”. (Gn 2,15-17)

Beauchamp chama a nossa atenção, nesse ponto, para o fato de que “o dom precede o interdito”²²⁵. O homem está lá, colocado por Deus no jardim exuberante de árvores e frutos, e só então escuta a palavra que lhe interdita comer de uma das árvores. Como Martim em seu domingo, parado perplexo diante de uma árvore com o pássaro morto na mão²²⁶, ignorante da lei que rege tudo o que vê, lei primeira, que faz de cada ser o que é. O pássaro morto na mão o

²²³ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 128-129. Tradução minha de: “La torpeur, nuit terminale, est nescience du commencement.

Dans les représentations, l'homme est créé à partir du monde terreux. Dans la réalité, l'homme (et nous verrons qu'il s'agit de l'humanité) est créé à partir de lui-même. Le text enseigne qu'il est créé sur une ligne de partage entre lui-même et lui-même. (...)

La nescience de l'Adam a pour effet qu'il ne connaît pas la naissance de la femme et donc n'a pas maîtrise d'elle. Mais ce point terminal est, pour lui aussi, naissance, deuxième naissance. Il devient en effet radicalement autre, puisque, ayant eu dans la terre son commencement, il est fait lui-même terre qui sera le commencement d'un être nouveau. Ainsi l'homme (et ainsi l'humanité) prend naissance en donnant naissance”.

²²⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 121.

²²⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 121. Tradução minha de: “le don précède l'interdit”.

²²⁶ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 48-49.

recoloca em face da morte que (pensa que) provocara antes, do seu crime. E o crime nos faz lembrar da lei, do interdito. Martim se inquieta sozinho em face da lei.

É assim então que o primeiro homem, também ignorante do que lhe acontece, ouve explicitamente da boca de seu criador um único interdito, que logo irá desobedecer. Se a transgressão o irá criar como o ser distanciado de si mesmo, não podemos deixar de ver que, quando isso se dá, já é o ser criado livre por Deus. Livre, mas vivendo junto ao criador, enquanto não o desobedece, ou seja, enquanto permanece à escuta do Criador. No entanto, faz parte do ser livre a possibilidade de desobedecer. E aqui nos lembramos da narração de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, quando nos diz que o ser humano se tornou ininteligível, ao contrário dos animais, quando fez uma pergunta sobre si mesmo²²⁷. Comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, perguntar-se sobre si mesmo, distanciar-se do criador tendo já recebido dele o dom da vida e da liberdade, esses parecem ser os movimentos iniciais do ser humano nos dois universos em que aqui transitamos: os livros bíblicos e a obra de Clarice Lispector.

No seguimento do texto, Beauchamp se refere ao interdito inaugural colocado ao ser humano como desdobrado em três negativas que apontam o que viria a ser a vida humana e sua possibilidade de cumprimento do que está dito, mesmo após a primeira transgressão. Comer de todas as árvores, exceto de uma, descola o primeiro homem de uma vivência da totalidade; uma árvore se destaca entre as outras, e dela o homem não pode comer. Em seguida, Deus diz que não é bom para ele ser sozinho e trata de criar outros seres para o acompanharem. E, por fim, criada a mulher, a narrativa nos diz que ao homem cabe deixar pai e mãe e ser um com sua mulher, ou seja, que não se deve permanecer no mesmo, mas buscar a nova unidade com o diferente.

Em primeiro lugar (1), um interdito afasta a unidade compacta que soldava o sujeito à totalidade. Em segundo lugar (2), uma negação (uma constatação) afasta a unicidade que seria um isolamento. Em terceiro lugar (3), é o começo que volta, como convém ao termo, mas para ser colocado à distância: deixar seu pai e sua mãe (2,24) é deixar o “mesmo” que religaria ao começo e constituía a primeira totalidade.

O itinerário é, portanto:

- | | |
|---------------------|-------------------------------------|
| 1. Não tudo | = todas as árvores, exceto uma |
| 2. Não sem um outro | = não é bom ser sozinho |
| 3. Não com o mesmo | = não com pai e mãe. ²²⁸ |

²²⁷ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 78.

²²⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 122. Tradução minha de: “En premier lieu (1), un interdit écartait l'unité compacte qui soudait le sujet à la totalité. En deuxième lieu (2), une négation (constative) écarte l'unicité que serait un isolement. En troisième lieu (3), c'est, comme il convient au terme, le commencement qui revient, mais pour être mis à distance: quitter son père et sa mère (2,24), c'est quitter ce ‘même’ qui rattacherait au commencement et constituait la première totalité.

L'itinéraire est donc:

- | | |
|----------------------|-------------------------------|
| 1. Pas tout | = tous les arbres excepté une |
| 2. Pas sans un autre | = pas bon d'être seul |

Se o primeiro interdito tem a função de nos descolar da unidade original e compacta, podemos dizer que, mesmo o desobedecendo, o primeiro casal o cumpriu, pois a transgressão resultou na expulsão do jardim, ou seja, foi mantido o objetivo de afastamento da unidade originária. Se invertermos as três negativas, poderemos assim vislumbrar o que pode ser para nós um itinerário de cumprimento do que nos teria sido dito na origem: viva em seus limites, não viva só, não se prenda aos que são iguais a si mesmo. É, pois, na unidade reencontrada com o diferente, que não nos deixa esquecer nossa própria limitação e não nos deixa a sós, que teremos a chance de realizar um caminho já previsto desde o *começo*, e é o que tentaremos explicitar no correr deste trabalho.

Para encerrar esta seção que trata de mostrar a inerência da lei à criação, vejamos ainda a implicação do amor na antecedência do dom em relação ao interdito e, ao mesmo tempo, a importância do interdito na construção do que somos. O dom de Deus é gratuidade, e essa gratuidade só podemos entender como amor:

O estatuto de um dom anterior ao comando que revela imperfeitamente o amor e, por esse estado de conhecimento, permite a vibração do desejo é o estatuto do que chamamos de *signo*. Tanto quanto a lei, o signo é irredutível à explicação. Entretanto, ele dá lugar ao conhecimento. Ele deve ser interpretado e ele é necessário para a interpretação da lei. Deus significou sua gratuidade pelo dom, a distância entre a gratuidade e o dom foi colocada em andamento pela lei. (...) O dom é o signo do começo, mas não se pode voltar ao começo como se ele contivesse a verdade. O começo é barrado pelo comando.²²⁹

Deus deu ao primeiro casal as árvores do jardim, antes de enunciar o interdito, e isso a serpente não disse em seu discurso à mulher²³⁰. Essa é a mentira: o ocultamento do amor. E a mulher, com o homem, cai na armadilha, duvida do amor. Saídos do jardim, terão que procurar por esse amor, que já lhes tinha sido dado. Mas, por outro lado, o próprio interdito é também um afastamento do começo como totalidade compacta. O interdito nos põe em movimento para fora dessa realidade originária, e é fora dela que a vida propriamente humana se desenrola, à procura do que havia no começo, e o que havia era o dom. Como se Deus nos dissesse: vai, mas não se esqueça de mim.

3. Pas avec le même = *pas avec père et mère*".

²²⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 149-150. Tradução minha de: "Le statut d'un don antérieur au commandement qui révèle imparfaitement l'amour et, par cet état de connaissance, permet la vibration du désir, c'est le statut de ce que nous appelons le *signe*. Autant que la loi, le signe est irréductible à l'explication. Pourtant, il fait une place à la connaissance. Il doit être interprété et il est nécessaire pour l'interprétation de la loi. Dieu a signifié sa gracieuseté par le don, la distance entre la gracieuseté et le don a été mise en œuvre par la loi. (...) Le don est le signe du commencement, mais on ne peut revenir au commencement comme s'il contenait la vérité. Le commencement est barré par le commandement".

²³⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p.150.

3.2.1.3 Palavra e lei

Martim descumpra a lei, comete seu crime e parte em busca de um começo. A linguagem se torna para ele um problema, e tem então a pretensão de abandonar a “linguagem antiga”²³¹, a linguagem compartilhada com os outros, para criar uma linguagem que seja sua. Mas a linguagem não é jamais privada, senão deixa de ser linguagem. Em silêncio, se coloca a serviço de Vitória. No final, é sob a palavra das autoridades que será levado do sítio de Vitória de volta à vida que abandonara²³². É pela palavra que Ermelinda se aproxima dele, e é com a palavra que Vitória tenta prendê-lo sob a macieira²³³. Ele próprio, quando fala, é pela linguagem antiga.

Em *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, Beauchamp se refere à palavra profética como mantenedora da lei e do dom e como proteção contra o mal, como se lê, por exemplo, em Amós: “Procurai o bem, não o mal, para que vivais, e assim o SENHOR Deus de todo poder estará convosco, como costumais dizer” (Am 5,14)²³⁴. Por outro lado, o mutismo significaria a morte da aliança²³⁵. Calar-se, abandonar a linguagem compartilhada, é atitude que pode ser vista, portanto, como mais um traço da transgressão de Martim, que, ao querer criar-se a seu modo, corta qualquer aliança com os que estão em torno, com seu próprio passado e com Deus.

Mas o tema da palavra e sua relação com a lei no contexto da criação na Bíblia tem alcance muito mais vasto. Se Deus cria pela palavra, é também pela palavra que profere o primeiro interdito e que mais tarde oferecerá o decálogo. É pela palavra que o primeiro homem se relaciona com Deus, e pela palavra nomeia os seres, obedecendo a um comando do criador. A obediência se faz à escuta da palavra. Em *D'une montagne à l'autre*, Beauchamp explicita a tensão entre a obediência e a libertação que é o centro do decálogo: “Obedecer ao Deus que liberta é uma articulação central do Decálogo. ‘Libertar’ se diz em hebraico: ‘Fazer sair da escravidão’ ou, mais literalmente, da *casa* da escravidão” (grifo do autor)²³⁶. Tensão paradoxal que nos faz compreender melhor a cena sem saída que Martim montou para si próprio: parece não haver libertação se não for em obediência a algo. Tentando tudo transgredir e libertar-se a si mesmo, percorre o caminho em direção à prisão, na medida em que sua fuga, depois do crime cometido, acaba o levando ao trabalho no sítio de Vitória e à sua captura pela polícia; o texto clariciano parece nos mostrar, ironicamente, que a liberdade absoluta não é possível ao ser

²³¹ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 35.

²³² LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 296-297.

²³³ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 247 e seguintes.

²³⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 83-84.

²³⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 83.

²³⁶ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 35. Tradução minha de: “Obéir au Dieu qui libère, c’est là une articulation centrale du Décalogue. ‘Libérer’ se dit en hébreu: ‘faire sortir de la servitude’ ou, plus littéralement, de la *maison* de servitude”.

humano. Ou, por outro lado, que o ser humano inevitavelmente se põe em obediência a algo ou a alguém. Com Beauchamp, completariamos: de modo que apenas a obediência a Deus nos libertaria de nos submetermos a outros senhores.

Entretanto, nem tudo é palavra feita lei na criação. A lei também se cala, como nos diz Beauchamp:

É que toda lei é votada a atingir o sujeito à distância e que *tudo legislador, sem exceção, se ausenta*. Daí o parentesco profundo entre a lei e a escritura que se encontra num estado de não palavra, letra sem voz. É por aí, mais radicalmente do que pelas dificuldades inerentes à sua execução, que a lei é sempre colocada à prova.²³⁷

A lei, ou a palavra, esconde-se por sua distância. Quando de sua aparição ou de sua escuta, falamos em *revelação*. E exatamente essa noção nos põe diante da ausência: o que está sempre à vista não precisa revelar-se. É exatamente por seu estado de dito/não dito que a lei chama pela revelação. A lei, palavra divina inscrita na criação, também se esconde. Quando escondida, não se põe em questão seu seguimento ou não, e a nós resta a percepção do silêncio.

E assim deixamos o tema da lei e entramos naquele do silêncio, evocado persistentemente pela obra clariciana.

3.2.2 A palavra e o silêncio

O tema do silêncio nos remete também àquele do não entender, tão caro a Clarice Lispector, assim como ao da enigmática “ordem” que a tudo regeria²³⁸. Essa ordem seria como uma lei absoluta inteiramente oculta a nós. Podemos pensar, seguindo essa hipótese, que a palavra escutada seria como que a ponta percebida de algo inteiramente desconhecido por nós. Se não nos cabe investigar a plausibilidade dessa ideia, tentemos apenas não esquecer, pois aponta para a postulação de uma inteligência estranha ao ser humano que regeria tudo o que existe, inclusive nossa interioridade. Um possível Deus onisciente, mas que não nos dá a perceber sua regência. A liberdade, nesse caso, seria uma ilusão de nosso desconhecimento e a Ordem, como escreve a narradora de *Água viva*, regeria a própria liberdade²³⁹. Sabemos que a tradição judaico-cristã afirma um Deus que criou o ser humano livre, de forma que nossa liberdade não poderia ser mera ilusão. Entretanto, a tensão entre a liberdade e o dever de obediência ao Criador reaviva essa estranha hipótese levantada pela narradora de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Nessa perspectiva, a liberdade parece se deslocar

²³⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 139. Tradução minha de: “C’est que toute loi est vouée à atteindre le sujet à distance et que *tout législateur, sans exception, s’absente*. D’où la parenté profonde de la loi et de l’écriture qui gît à l’état de non-parole, lettre sans voix. C’est par là, plus radicalement que par les difficultés inhérentes à son exécution, que la loi est toujours une mise à l’épreuve”.

²³⁸ Ver seções 3.1.5 e 3.1.7 acima.

²³⁹ LISPECTOR, *Água viva*, p. 60.

inteiramente para a vertente da desobediência, e daí todo o possível desencadeamento de histórias como a de Martim em *A maçã no escuro*. Dizer *não* a Deus parece ser assim o único modo de afirmar nossa liberdade. Dizer *sim*, ao contrário, é se colocar em obediência, de modo que a liberdade parece se esvaír. E de onde viria em nós a tendência a uma ou outra vertente? Esse enigma parece levar à hipótese de uma determinação subjacente e desconhecida que transforma toda a nossa liberdade em ilusão.

Mas deixemos essa problemática, que é infinita em si mesma, e pensemos o que nos é agora possível. A ideia de uma lei oculta nos levou à reflexão sobre o silêncio. E o silêncio evoca a palavra. Como numa brincadeira, a palavra se mostra e se esconde, ou, inversamente, somos nós que ouvimos ou não o seu apelo.

Como lemos no Gênesis, Deus cria pela palavra, e a criação é a sua primeira aliança com o ser humano. Mas se trata também do relato da origem da própria palavra, segundo Paul Beauchamp: “O primeiro capítulo do Gênesis é o fruto de uma investigação, amadurecida na hora decisiva do fim do exílio, sobre a origem da palavra”²⁴⁰. Origem da palavra, palavra como meio da criação, palavra a ser reconstruída no ser humano, pelo ser humano. O ser criado à imagem e semelhança de Deus é o ser capaz de falar, como o Criador, e, assim, capaz de criar. A palavra serve à criação e é também o meio para a aliança, que se inicia com o Gênesis e atravessa toda a Bíblia, em seus dois testamentos²⁴¹. Mais à frente²⁴², veremos como a criação literária aparece como lugar privilegiado do exercício da palavra humana criativa.

Por ora, olhemos para a palavra divina, criativa e permanente na criação. Palavra que, como verbo, nos fez criatura e agora nos chama, nos interpela. Se somos o ser da palavra é porque antes alguém chamou por nós. É assim com cada criança que nasce, e é assim que a Bíblia nos sugere que tenha sido com a humanidade. Sobre isso, Beauchamp escreve, exercitando em si o movimento criativo da palavra:

(...) o escriba inventor da primeira palavra divina, ao fazê-lo, não faz outra coisa senão exercer o direito à aliança. As mesmas palavras são as suas e as de Deus. A boca do homem e a boca de Deus se reencontram na “palavra”, que, com uma imagem tomada do Cântico dos cânticos, chamarei de o “beijo” da aliança. Um homem inventa a palavra da criação do mundo e ao mesmo tempo reconhece que sua capacidade de recontá-la é, nele, a presença do seu Deus que se doa ao homem e o recebe.²⁴³

²⁴⁰ BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 17. Tradução minha de: “Le premier chapitre de la Genèse est le fruit d’une investigation, mûrie à l’heure décisive de la fin de l’exil, sur l’origine de la parole”.

²⁴¹ BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 18.

²⁴² Seção 3.2.5.

²⁴³ BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 32. Tradução minha de: “...le scribe inventeur des premières paroles divines ne fait rien d’autre que d’exercer le droit de l’alliance. Les mêmes paroles sont les siennes et celles de Dieu. La bouche de l’homme et la bouche de Dieu se rejoignent dans la ‘parole’, elle que j’appellerais, en empruntant une image au Cantique des Cantiques, le baiser de la alliance. Un homme invente les mots de la création du monde et reconnaît dans ce moment même que son pouvoir de la dire est, en lui, la présence de son Dieu qui se donne à l’homme et qui le reçoit”.

Assim, a palavra criativa, no ser humano e em Deus, aparece no texto bíblico como a chave para entendermos a aliança. Deus e ser humano se *beijam* por meio da palavra. E a palavra divina é como que um chamado permanente do Deus que quer ser escutado, o que se confirma pelas palavras dos profetas²⁴⁴.

Entretanto, essa presença da palavra divina em meio ao mundo não nos é transparente. Ela se oculta ao mesmo tempo em que se mostra, e daí nossa percepção do silêncio divino e consequente sofrimento diante dele, na medida em que evoca a *ausência* de Deus. Lóri²⁴⁵ e Joana²⁴⁶ expressam essa dor e até a raiva e com isso nos colocam frente ao problema do silêncio, que é, ao mesmo tempo, incapacidade humana de ouvir a palavra divina e de dizer a sua própria palavra. Assim, se o silêncio aparece muitas vezes como temática a nos dizer de nossa limitação frente ao que nos é indizível, deve ser também entendido como nossa limitação frente ao que nos é inaudível.

Beauchamp, em sua análise do primeiro capítulo bíblico em *Création et séparation*, nos faz entender que a palavra só é percebida no silêncio: “luz e palavra só são percebidas se as interrompem a noite, o fechamento dos cílios, o silêncio, a divisão das palavras”²⁴⁷. A palavra contínua não seria mais percebida por nós como tal, assim como a luz que fosse ininterrupta ou também como um corpo permanentemente saciado que não tivesse mais fome. A palavra diz daquilo que é presença e ausência, ao mesmo tempo, e, assim, diz do *desejo*: “a saciedade é muda e é o desejo que fala”²⁴⁸. O desejo fala e, falando, se dirige a um outro; Deus cria falando, desejando o outro que poderá ouvi-lo, e criar é já desejar o outro: “A palavra está mais próxima do sentimento de alteridade inerente ao conceito de criação (pensa-se sozinho, fala-se a alguém)”²⁴⁹. E, ao nos criar também falantes, Deus nos lança igualmente no movimento do desejo.

Porém, nosso desejo é necessariamente, sempre, não satisfeito inteiramente, pois aponta para a origem absoluta, que já vimos ser inacessível, e por isso seu movimento não cessa. Se pensamos no desejo de saber, aquele que antes de todos os outros surgiu no ser humano no livro do Gênesis, chegamos ao tema do não saber, que já vimos ser tão caro à obra clariciana.

²⁴⁴ Ver, por exemplo, BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 48-51.

²⁴⁵ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 65-66.

²⁴⁶ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 198-199.

²⁴⁷ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 52. Tradução minha de: “lumière et parole ne sont perçues que si les interrompent la nuit, le battement des cils, le silence, le découpage des mots”.

²⁴⁸ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 119. Tradução minha de: “le rassaisement est muet et c'est le désir qui parle”.

²⁴⁹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 119. Tradução minha de: “La parole est plus proche du sentiment de l'altérité inhérente au concept de création (on pense seul, on parle à quelqu'un)”.

Beauchamp aponta como imensa a pergunta sobre a função da inteligência no caminho da salvação humana²⁵⁰. Pergunta aberta a nós e que certamente nunca responderemos inteiramente. A tensão entre buscar saber, saber algo e não saber tudo parece acompanhar toda a vida humana, talvez ironicamente marcada pela possibilidade de (buscar) saber. Na mesma página, o autor se refere ao sábio das escrituras como aquele que porta a sabedoria que “é acompanhada de uma serenidade que se satisfaz com o inverificável” e que é como “o homem que tem acesso às causas e não se pergunta se ele modifica ou não os efeitos”²⁵¹. A possível sabedoria serena seria então possível para nós se pudéssemos nos satisfazer com a convivência com o não sabido, como aquele que, nas palavras de Clarice Lispector, tem um “desinteresse manso em relação às coisas ditas do intelecto, uma doçura de estupidez”²⁵². Ou, de outra parte, ainda com Clarice Lispector, como alguém que, como Lóri, localiza em Deus o que não é sabido²⁵³ ou ainda como a narradora do conto “O ovo e a galinha”, que afirma que é em meio ao que não sabe que poderá ver o ovo²⁵⁴.

Se o que sabemos, para nós, se localiza na linguagem, na palavra que em nós pensa, Beauchamp fala do que é anterior à palavra para apontar para o campo escuro do que não sabemos, como para um segredo no escuro do corpo ou para o corpo como portador secreto do saber do absoluto²⁵⁵. Há um saber no corpo que nos é desconhecido, de modo a podermos dizer que “o corpo sabe”²⁵⁶. Mas esse não é o saber da consciência que se expressa e fala e, ao mesmo tempo, não se pode desligar esses dois âmbitos do saber, de modo que podemos dizer que “todo conhecimento se apoia sobre a particularidade do corpo”²⁵⁷. O conhecimento, portanto, se apoia em um outro tipo de saber que não lhe é transparente, como Martim segurando no escuro a maçã²⁵⁸.

E no corpo, antes da palavra, há o grito. O grito e o balbuciar da criança que ainda não fala ou o grito que irrompe quando não se consegue falar. De qualquer modo, o grito que revela o que não pode ainda estar na palavra e que é, também, como que a semente da palavra, a sua

²⁵⁰ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 199.

²⁵¹ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 199. Tradução minha de: “è accompagnata da una serenità che si accontenta dell'inverificabile”; “l'uomo che accede alle cause, e non ci si domanda se egli modifica o meno gli effetti”.

²⁵² LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 172, ou *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 43-44.

²⁵³ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 43.

²⁵⁴ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 50.

²⁵⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 27.

²⁵⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 28.

²⁵⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 28. Tradução minha de: “toute connaissance prend appui sur la particularité du corps”.

²⁵⁸ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 295; 334.

origem²⁵⁹. Assim, o conhecimento se apoia no não sabido do corpo, e a palavra se apoia no grito que a precede. O grito aparece então como uma outra face do silêncio, aquilo que é o que a palavra *não é* e de onde ela emerge. No silêncio, no grito, no escuro do corpo, está o não saber que nos espanta e ao mesmo tempo nos põe a caminho da busca do saber e sem o qual não nos é possível viver, de modo que precisamos mesmo agir sem saber, o que, como Beauchamp nos lembra, a tragédia grega já nos mostrou²⁶⁰.

Entretanto, não cessamos de querer saber, como que atraídos pelo começo. Mas lá, no começo, há a obscuridade ou, de nossa parte, o torpor que impede a consciência. Voltemos à reflexão de Beauchamp em torno do relato do paraíso:

Mas, se o caminho de Adão não conhece nem choque nem crise, ele vai de suspensão em suspensão até um desespero que atinge seu paroxismo na noite do não, dito sobre tudo. Dito sobre tudo, o não é um não total. A conclusão “*ele não encontrou*” [Gn 2,20c] diz da aflição do abandono da procura. A única saída para o processo é desvendar ao final a poeira do começo. Nisso, o relato caminha para trás. Mas, nisso também, o relato abre à vida se, por sua obra de desaparecimento da memória, se liberta o advento do desejo, doravante sem as representações que o convocaram e nu. Essa determinação do fim vem da origem, e é por isso que, assim como “IHWH Deus tinha conduzido” a Adão todos os viventes, “IHWH Deus fez tombar” sobre ele o sono (2,21).

O torpor, noite terminal, é não saber do começo. (Grifo do autor.)²⁶¹

Somos, portanto, seres nascidos da obscuridade do silêncio do não saber. Somos os seres que podem saber, que desejam saber, que amam saber, mas que não podem saber de seu começo. A origem se encontra oculta a nós como uma pedra cravada no escuro de uma gruta. Mas, ao mesmo tempo, não somos absolutamente cegos ao que aí se esconde. O desejo continua nos guiando em direção ao não sabido, cuja poeira nunca desaparece completamente. O torpor de Adão diz dessa nossa impossibilidade de saber e, assim, da libertação do desejo. Libertação que nos põe a caminho, sem que nos seja possível a clareza necessária para atingir o objetivo buscado. A origem não se desfaz da poeira que nos obnubila a visão, e nós não cessamos de buscar saber dela. Todavia, exatamente por obra da poeira que não nos deixa ver, o desejo nos guia livre.

²⁵⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 37-38.

²⁶⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 100-101.

²⁶¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 128. Tradução minha de: “Mais, si le chemin de l'Adam ne connaît ni heurt ni crise, il va de suspens en suspens jusqu'un désespoir qui atteint son paroxysme dans la nuit du non, dit sur le tout. Dit sur le tout, le non est donc un non total. La conclusion ‘*Il ne trouve pas*’ dit la détresse d'un abandon des recherches. Le processus n'avait d'issue que de dévoiler au terme la poussière du commencement. En cela, le récit marche à reculons. Mais, en cela aussi, le récit ouvre à la vie si, par son œuvre de disparition de la mémoire, se libère l'avènement du désir, désormais sans les représentations qui le convoquaient, et nu. Cette détermination de la fin vient de l'origine et c'est pourquoi, de même que ‘YHWH Dieu conduisait’ les vivants vers l'Adam, ‘YHWH Dieu fait tomber’ sur lui le sommeil. Le torpeur, nuit terminale, est nescience du commencement”.

Se ouvíssemos tudo, não precisaríamos mais dizer, fazer nascer a nossa palavra sobre o mundo. É, pois, o necessário silêncio que evoca nossa palavra criativa; por outro lado, é também a escuta (incerta) da Palavra que nos guia, que faz com que possamos pressentir a direção a tomar. Mas retomemos aqui o fio do desejo de querer fazer-se, que já acompanhamos com Martim. No encontro da primeira mulher com a serpente, esta traz à tona o problema do saber. Lembremos suas palavras depois de ouvir a mulher relatar sobre o interdito: “Não, vossa morte não está marcada. É que Deus sabe que no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e sereis como deuses, possuindo o conhecimento do que seja bom ou mau” (Gn 3,4b-5). Como ressalta Beauchamp, a tentação reside principalmente no aceno da possibilidade de *ser como deuses*²⁶². O ser humano, que tinha acabado de ser criado à imagem e semelhança de Deus, vê aí a sua disparidade em relação ao Criador – somos, assim, semelhança e dessemelhança em relação a Deus. A serpente acena, portanto, com a possibilidade de fazer desaparecer essa disparidade, levando-nos a almejar a semelhança completa que se daria pelo saber sobre o bem e o mal, objeto do desejo humano e, também, da inveja que põe em movimento a transgressão²⁶³. A serpente distorce a Palavra divina e diz que “Deus sabe”, o que insinua a ideia de que Deus sabe algo que nós não sabemos e que não nos diz claramente o que sabe. Segundo Beauchamp, está aí implicada a sugestão da serpente de que Deus *não quer* que sejamos como ele, o que justificaria a interdição²⁶⁴, como dissemos acima. O primeiro casal nos diz, deste modo, de nossa inclinação para desconfiar e confiar; desconfia da palavra divina, mas confia na serpente que trapaceia com eles. A mentira, o engano, a inveja, levam o ser humano à desconfiança e ao desejo de ser como aquele de quem desconfia, ao desejo de saber que não aceita a obscuridade e se lança em direção ao que lhe havia sido interdito. Entrando em uma espécie de luta de poder com Deus, o ser humano luta contra sua própria condição de criatura. Não aceitando o silêncio que guarda em si a possibilidade de toda palavra criativa, sai em busca de saber por si mesmo, o que o distancia da verdade de sua origem que, afinal, é o que guia seu desejo. No engano, perde-se ao querer afirmar a autonomia de sua palavra. Mas sua palavra não se sustenta assim, na medida em que é resposta à palavra divina que lhe é dita antes, na medida em que é palavra do ser criado frente ao Criador²⁶⁵.

Rejeitar ser criado, rejeitar ser sujeito a uma palavra que não é a sua, rejeitar o silêncio implicado nessa sujeição e, de outra parte, querer ser como o Criador e fazer de sua palavra o

²⁶² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 143.

²⁶³ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 143.

²⁶⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 143-144.

²⁶⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 144.

modo de criar a si mesmo, esse é o trajeto do desvio do ser humano e da distância entre ele e Aquele que o criou e que o chama. Em luta contra a própria origem, o ser humano quer criar-se como Martim. Em revolta contra o Criador que não lhe fala com clareza, o ser humano se contorce em dor e raiva, como Lóri e Joana.

E esse querer criar-se não deve ser entendido simplesmente como captura pelo Diabo portador da mentira e da falsa sedução. A interpretação de Beauchamp nos leva à abertura de uma compreensão que vê no ser humano o ser inevitavelmente guiado por um desejo que o suplanta, que o faz querer ser mais do que é. Se não posso ser mais do que sou, pois assim já não seria eu mesma, não posso também me furtar a querer ser mais do que sou, pois é isso precisamente ser um ser humano. O que nos marca é, portanto, o desejo livre. E assim Beauchamp nos propõe como alternativa a uma compreensão da expulsão do paraíso como caminho inevitável para nosso amadurecimento em meio à história a noção de que

uma certa obscuridade, como condição mesma do sentido, é reintroduzida com a ideia de que é apenas lá onde o seu pecado o colocou que o homem será encontrado por Deus. A identificação joânica de Jesus com a serpente [Jo 3,14] resume esse longo caminho em uma só imagem. Mesmo antes desse termo, a expulsão do paraíso não é a queda em direção à geena, mas o primeiro passo no caminho da promessa. O “conhecimento” adquirido não é satânico, o homem é apenas invencivelmente dado a imaginar que ele possa, por si só, lhe dar vida.²⁶⁶

É, pois, nosso ser mesmo, do modo como foi criado, que nos lança em direção a querer ser o que não somos ou, antes, a imaginar que podemos fazer o que não podemos. Se podemos entender o caminho da promessa como o caminho do encontro de si mesmo e, conseqüentemente, do encontro com o Criador, na medida em que saber de si é saber-se criatura, podemos pensar a história humana ou a história de cada um de nós como a busca daquilo que somos desde a origem, por meio da possibilidade de saber que nos é dada e que é ao mesmo tempo marcada pela obscuridade. É assim que pudemos dizer que Martim, ao querer criar-se, descobriu-se já criado. E também que o silêncio e a ausência dolorosamente sentidos por Lóri e Joana são o caminho para o emergir de nossa própria palavra, que, no entanto, será tanto mais verdadeira quanto menos pretender-se autônoma e quanto mais se alinhar com os ecos da Palavra escutada.

Sigamos então à escuta desses ecos na obra clariciana, e nessa trilha acompanhemos agora as imagens que evocam com insistência nosso imaginário sobre as origens. Aí, onde não

²⁶⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 158. Tradução minha de: “une certaine obscurité, comme condition du sens lui-même, est réintroduite avec l'idée que c'est seulement là où son péché l'a mis que l'homme sera trouvé par Dieu. L'identification johannique de Jésus et du serpent résume ce long chemin par une seule image. Même avant ce terme, l'expulsion du paradis n'est pas la chute dans la géhenne, mais le premier pas sur le chemin de la promesse. La 'connaissance' acquise n'est pas satanique, l'homme est seulement invinciblement porté à imaginer qu'elle puisse, à elle seule, lui donner vie”.

podemos saber, nos pomos a imaginar. Acompanhemos Paul Beauchamp na interpretação de imagens bíblicas evocadas pela imaginação de Clarice Lispector.

3.2.3 As águas, o vento

Vimos no início do capítulo²⁶⁷ como as imagens do vento e das águas aparecem na obra clariciana. Busquei mostrar também como essas imagens se aproximam de imagens de Deus. O vento, na cena de Martim com as pedras e em todo o percurso de *A cidade sitiada*, aparece como aquilo que está sempre presente, que sopra sem cessar e que já soprava em cenários que parecem evocar um estado do mundo em seus inícios. O mar, em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, evoca a figura de um Deus que é mistério, que nos envolve por fora e por dentro e ao qual podemos nos juntar; em *Perto do coração selvagem*, assim como em pequenos lances de *A maçã no escuro* e *A cidade sitiada*, surge como a imagem que evoca uma presença pressentida, mas não de todo percebida.

Tais imagens não são estranhas aos textos bíblicos. Se a própria Clarice Lispector evoca a Bíblia, por exemplo ao dizer do primeiro dia de Martim, o seu domingo, quando está por iniciar seu processo de (pretensa) autocriação, ou ao dizer de Lóri que não poderá andar sobre as águas, a exegese bíblica também não deixa de tratar das imagens da água e do vento.

Paul Beauchamp, em sua análise do primeiro capítulo do Gênesis em *Création et séparation*, se detém longamente nessas imagens. Leiamos mais uma vez os primeiros versos da Bíblia: “Quando Deus iniciou a criação do céu e da terra, a terra era deserta e vazia, e havia treva na superfície do abismo; o sopro de Deus pairava na superfície das águas” (Gn 1,1-2). Águas e vento estão, portanto, presentes no segundo versículo bíblico e, segundo o que ele diz, lá já estavam antes do ato criativo divino.

Em que pese toda a discussão exegética em torno do versículo 1, que põe em questão a dúvida sobre se já havia ou não algo antes da criação divina²⁶⁸, Beauchamp assume a posição dos que consideram que o primeiro verso da Bíblia tem uma função de título, como que a anunciar o que vai ser descrito ao longo de Gn 1,2–2,3²⁶⁹ e que tem seu fechamento em 2,4a – “Este é o nascimento do céu e da terra quando da sua criação” –, que inclusive evoca o que se diz em 1,1.

O relato propriamente dito começa então no segundo versículo, que nos oferece a visão do que lá já estava, antes da primeira palavra criativa divina. Beauchamp chama a atenção para

²⁶⁷ Seções 3.1.1.2, 3.1.2 e 3.1.3.

²⁶⁸ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 150-155.

²⁶⁹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 154-155.

o que o texto nos diz sobre o que, de Deus, estava antes da sua palavra: não é pensamento, é o sopro²⁷⁰. Sopro que se diz em hebraico com a mesma palavra que diz espírito e vento, a *rûah*²⁷¹. O sopro que paira sobre as águas como o vento que sopra sem cessar em São Geraldo ou no descampado de Martim, naquelas imagens que vimos evocar um cenário de criação ou de vida primordial/selvagem.

Vejamos como Beauchamp localiza sua própria leitura da imagem do sopro de Deus, leitura esta que assume a liberdade necessária a qualquer interpretação:

Usando de um mínimo de liberdade, cuja falta faz tombar toda interpretação, arriscamos a ideia de que a ação do sopro sobre as águas introduz o conflito de uma energia e de uma resistência, luta da vida contra a morte, onde a palavra encontra seu impulso. Mais simplesmente, o sopro não evoca o pensamento, mas sim o desejo. A única saída para seu impulso é o fracionamento que impõe a palavra: entre o nada e o ser não há outra passagem senão a grade das palavras. No entanto, o desejo e a palavra se opõem, pois o desejo é infinito, na medida da falta inicial. É por isso que a *rûah* se manifesta de início sobre a cavidade do informe e do desértico.²⁷²

O sopro primordial que paira sobre as águas no abismo em meio às trevas seria, assim, a evocação do desejo de Deus que se realizará por meio de sua Palavra. Antes da primeira palavra, o sopro nos anuncia o que está por se desenrolar. Lá onde sopra o desejo ainda não realizado e que só se realizará por meio da palavra limitada e limitadora, está o informe, o deserto, o que não nos diz nada. Não ainda. Mas que permanecerá soprando e se desdobrará depois no movimento que nos atinge e nos põe à escuta, propiciando o que, mais à frente, no capítulo quinto, chamaremos de *redenção*.

O silêncio das palavras, aquilo que não podemos escutar no entendimento só possível pela palavra formada, aquilo que é informe, nos toca pela presença do sopro que não cessa. A criação divina se colocará em curso pela ação da palavra criativa. Nós, que vivemos na palavra, por meio da palavra, não conseguimos expressar aquilo que poderia ser vislumbrado sem a sua mediação, sem passar pela sua *grade*. Assim, as imagens evocadas pela obra de Clarice Lispector são tentativas de aproximação a uma realidade que nos é inacessível diretamente. Tais aproximações, que só podem se fazer pela palavra, contêm também a nossa criação, o que quer dizer que é só inventando que conseguimos nos aproximar da verdade que se esconde.

²⁷⁰ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 119.

²⁷¹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 168-172.

²⁷² BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 119-120. Tradução minha de: “Usant du minimum de liberté faite duquel retombe toute interprétation, hasardons l’idée que l’action du souffle sur les eaux introduit ce conflit d’une énergie et d’une résistance, lutte de la vie contre la mort, où la parole trouve son élan. Plus simplement, le souffle n’évoque pas la pensée, mais le désir. Son élan n’a d’issue que par le fractionnement qu’impose la parole: entre le néant et l’être il n’y a pas d’autre passage que la grille des mots. Pourtant le désir et la parole s’opposent, parce que le désir est infini, à la mesure du manque initial. C’est pourquoi la *rûah* se manifeste d’abord sur la cavité de l’informe et du désertique”. Na seção 1.2.1 acima aludi a essa passagem, no contexto da explicitação do meu modo de *fazer teopoética*.

Beauchamp, em sua interpretação aberta à liberdade que procura pelo sentido do texto bíblico, segue acompanhando a imagem do vento e nos introduz no instigante tema da *circulação*. “O vento circula. É fluido e não se pode recolher nos punhos”²⁷³, nos diz o exegeta em lembrança dos versos de Pr 30,4. A leitura de *A cidade sitiada* nos põe a todo momento diante do vento que circula sem cessar. O vento é movimento e não se deixa segurar. Ou, como no Eclesiastes: “O vento vai para o sul e vira para o norte, gira, gira e vai embora, sempre retoma o seu curso, o vento” (Ecl 1,6)²⁷⁴. E, se o vento é o sopro divino, é o espírito que sopra, é também o próprio Deus que circula²⁷⁵.

A presença do vento que não para evoca para nós a presença divina – a *rûah* – que é constante na criação, de modo que “o tema das idas e vindas do vento se liga àquele das idas e vindas de Deus pelo cosmos”²⁷⁶. Por meio da sabedoria, o vento sopra desde os primeiros tempos da criação²⁷⁷. E aqui notamos o papel dos escritos de sabedoria em toda a leitura de Beauchamp: o uso de imagens que nos fazem remontar ao universo poético e, portanto, aos textos literários é caro aos escritos sapienciais da Bíblia, e é exatamente por essa fresta que conseguimos ver as ressonâncias entre as imagens da obra clariciana e aquelas dos textos bíblicos.

O vento ou o sopro de Deus pairava sobre as águas (Gn 1,2). E assim vemos as duas imagens se encontrarem. As águas estão em contato com a ação do sopro. Beauchamp, perseguindo o tema do vento que paira sobre as águas no conjunto dos textos bíblicos, encontra muitas passagens em que o sentido da imagem seria aquele de algo que surge da água sob a ação do vento ou mesmo da ação santificadora do espírito em meio ao povo²⁷⁸. Entretanto, o autor vê em Gn 1,2c uma ação específica que é *preparatória*, na medida em que se passa no tempo anterior à Criação²⁷⁹. O texto nos oferece uma descrição daquilo que lá estava, antes da ação criativa de Deus. Seguindo a linha de colocar em relevo a leitura sapiencial, Beauchamp cita a interpretação do Sirácida como aquela que daria conta de perceber o sentido da *rûah* nesse tempo primordial, um sentido amplo, como o do “círculo mais largo, aquele que apenas a Sabedoria percorreu”²⁸⁰. Leiamos uma pequena passagem:

²⁷³ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 175. Tradução minha de: “Le vent circule. Il est fluide et on ne peut le recueillir dans ses poings”.

²⁷⁴ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 175.

²⁷⁵ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 175.

²⁷⁶ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 176. Tradução minha de: “le thème des allées et venues du vent se rattache à celui des allées et venues de Dieu dans le cosmos”.

²⁷⁷ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 176.

²⁷⁸ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 182-184.

²⁷⁹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 183.

²⁸⁰ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 184. Tradução minha de: “cercle le plus large, celui que la Sagesse a parcouru seule”.

A órbita do céu, percorri-a sozinha
 e caminhei pela profundidade dos abismos.
 Sobre as ondas do mar e pela terra inteira,
 sobre todos os povos e todas as nações se estendia o meu poder.
 Entre todos eles procurei onde repousar:
 em que território poderia eu instalar-me? (Sr 24,5-7)²⁸¹

A sabedoria, pois, percorre a amplitude do que existe, como o sopro de Deus. O que age sobre as águas, no início de tudo, de modo a gerar nelas alguma transformação, não é, portanto, o sopro que também lá estava, mas a palavra que terá início no v. 3. É o sopro tornado palavra que fará com que o informe dê lugar à ordem. E, segundo Paul Beauchamp, a palavra divina cria *separando*. Essa é a tese defendida por *Création et séparation* e que fundamenta a interpretação do autor. Em Gn 1,6-10, trecho em que se dá o segundo dia da criação, a palavra divina separa as águas por meio do firmamento, chamado céu; as águas sob o céu foram então reunidas de modo a surgir a terra, chamada continente²⁸². O que vemos, então, se assemelha a uma luta de Deus contra o “mar primitivo”²⁸³, que, parece claro, não foi criado por Deus. O tema da divisão das águas encontra diversos paralelos bíblicos, como a passagem do Mar Vermelho²⁸⁴ ou a travessia do Rio Jordão²⁸⁵. Encontram-se também diversas passagens em que tal divisão se dá de modo violento, são lutas em que, mais uma vez, há o enfrentamento do “abismo primordial”²⁸⁶. A luta diz da necessidade de vencer o caos para instaurar a ordem, e nesse contexto surgem também as lutas contra os monstros marítimos²⁸⁷, de modo que a criação se afigura, nesse sentido, como uma vitória sobre as águas²⁸⁸. A criação seria, assim, um corte que vem separar o que já estava lá, antes da ação divina, mas também o que virá a ser por meio desta ação²⁸⁹.

O mar – e seus monstros – aparece, deste modo, como a obscuridade informe na qual Deus agirá, e a isso voltaremos na próxima seção, ao tratarmos da relação entre o Deus criador e a natureza. Por ora, nos interessa pensar se o modo como os personagens de Clarice Lispector evocam o mar e as águas, como sinais da presença divina, pode ser iluminado por essa visão bíblica trazida por Paul Beauchamp.

Em um primeiro momento, parece haver contradição entre as significações evocadas por Clarice Lispector e aquelas trazidas pelos textos bíblicos, pois vimos como as personagens

²⁸¹ Voltarei a essa passagem na seção 5.2.1 à frente.

²⁸² BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 199.

²⁸³ “mer primitive”, em: BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 200.

²⁸⁴ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 206.

²⁸⁵ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 206-207.

²⁸⁶ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 211.

²⁸⁷ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 215-218.

²⁸⁸ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 226-227.

²⁸⁹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 231.

claricianas chegam quase a identificar Deus e as águas. Entretanto, talvez caiba pensar que lá onde está o que deve ser vencido, estará também aquele que vence. Os textos de Clarice Lispector, ao juntar Deus e o mar, não deixam de ver aí o mistério, aquilo que não pode ser domado por nós e que nos inquieta e amedronta, do mesmo modo que também conforta, como no banho de mar de Lóri²⁹⁰. Talvez conforte exatamente pela percepção da presença d'Aquele que poderá vencer o caos que nós não podemos enfrentar sozinhos, o que aponta para um porvir ainda não conhecido. O mar amedronta porque nos põe frente ao que não dominamos e diante do que percebemos nossa insuficiência, como que a nos mostrar que no enfrentamento do mar precisamos da companhia daquele que nos é Outro. A água aparece como a força que nos chama e que representa para nós o início e o fim ou, antes, o de onde viemos e para onde vamos. Se não é Deus, é o caos que só pode ser enfrentado por Ele. Se não é o Criador, é o que chama por Ele, como a dizer: lá onde está o caos anterior à criação, está também o Criador.

E, neste ponto, ainda pensando sobre as imagens das águas, cabe uma palavra sobre o batismo, também evocado pela cena do banho de mar de Lóri, que vive uma experiência renovadora ao entrar no mar no princípio da manhã²⁹¹. Renovação pelas águas, em contexto teológico, é um tema que evoca naturalmente o batismo. Beauchamp, em *L'un et l'autre testament II – accomplir les Écritures*, retoma o tema das águas que simbolizam o começo ao evocar a travessia do Mar Vermelho pelo povo de Israel na saída do Egito, assim como a dificuldade da travessia do Rio Jordão para alcançar a Terra prometida, para pensar o batismo:

Na outra ponta do deserto, a dificuldade de entrar na Terra prometida responderá àquela de sair do Egito. Mas a questão que se põe será a mesma: por que é necessário dar tanta importância a esse pequeno obstáculo, o Jordão (Js 3–4), senão porque o começo, simbolizado pelas águas, precisava ter sua presença evocada? Uma vez mais, as águas serão miraculosamente divididas. (...) O último episódio será o batismo que Jesus recebe de João: aquele que é mergulhado na água renasce, declarado Filho de Deus. É esse o significado do último batismo, sua morte através da qual ele entra em eterno nascimento, por nós. Assim, se retraza a cada vez a mesma linha do morrer-nascer, precisando com uma insistência progressiva seu verdadeiro sentido de vida e de morte.²⁹²

As águas que evocam o caos do começo aparecem agora como fonte de vida, mas não sem temor, pois lá onde está o início da vida está também a morte evocada. O que Beauchamp

²⁹⁰ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 66 e seguintes.

²⁹¹ Ver seção 3.1.3 acima.

²⁹² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 29-30. Tradução minha de: “A l'autre bout du désert, la difficulté d'entrer en Terre promise répondra à celle de sortir d'Égypte. Mais la question qui se pose sera la même: pourquoi fallait-il donner tant d'importance à ce petit obstacle, le Jourdain (Jos 3–4), sinon parce que le commencement, symbolisé par les eaux, devait rappeler sa présence? De nouveau, donc, les eaux son miraculeusement divisées. (...) Le dernier épisode sera le baptême que Jésus reçoit de Jean: celui qui est plongé dans l'eau renaît, déclaré Fils de Dieu. Il signifie par là le dernier baptême, sa mort par laquelle il entre en éternelle naissance, pour nous. Ainsi, la même ligne du mourir-naître se retrace chaque fois, précisant avec une insistance progressive son vrai sens de vie et de mort”.

parece trazer à luz com a repetida imagem da “linha do morrer-nascer” é a proximidade entre a vida e a morte inerente a nosso ser, que é feito de um corpo que nasce e morre e nasce. E o que se insinua aí, insistentemente, é a presença da vida também sempre ao lado da morte. Lá onde tememos morrer, temos a chance do nascimento. Até sua última aparição, na ressurreição.

Mas a renovação não se faz sem o mistério, o desconhecido. O que é novo assusta como as águas do começo desconhecido, pois não se dá sem o contato com a morte: “o retorno ao mar do começo designa o lugar de uma nova criação, aquela pela qual renascem na noite os filhos resgatados da morte”²⁹³. O que aí se vê é a clara noção de que o novo surge de um desconhecido que evoca para nós o começo primordial quando ainda não havia tido lugar a ação criadora divina, quando a ordem não tinha ainda sido colocada como enfrentamento do caos. É, pois, mergulhando no mistério da morte e da noite que temos a chance do renascimento que nos faz novos ou que permite a entrada do novo em nossas vidas. É possível perceber um movimento desse tipo na trajetória de aprendizagem vivida por Lóri, do fechamento na segurança do que já conhecia à abertura ao amor que se entrega ao desconhecido do outro. Aprendizagem que pode ser dita também como renascimento.

Vimos assim como as imagens do vento e das águas têm ressonâncias bíblicas que estão em acordo com as ideias que também ressoam na obra de Clarice Lispector. Sigamos mais um pouco com as consequências dessas ideias na compreensão das relações entre Deus e a natureza.

3.2.4 A natureza, os bichos, a ordem

Mais uma vez nos deparamos com a noção de *ordem*, dessa vez trazida pelos comentários de Paul Beauchamp sobre o ato criativo de Deus frente ao caótico mundo primordial. Toquemos mais uma vez então na ideia de Clarice Lispector de que haveria no mundo uma ordenação secreta e perfeita que nos é desconhecida e que, por ser desconhecida, nos dá o nosso espaço de liberdade. Somos livres porque desconhecemos a ordem que nos rege. O espanto da narradora de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* diante da precisão de tudo que acontece²⁹⁴ nos aparece como a sabedoria que se impressiona com a obra criada. Beauchamp, em *All'inizio, Dio parla*, cita trecho do Salmo 92 para dizer dessa admiração: “Como as tuas obras são grandes, SENHOR, e insondáveis os teus desígnios!” (Sl 92,6)²⁹⁵. A perfeição de tudo o que existe, da vida biológica, dos astros, desperta nossa admiração e nosso

²⁹³ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 293. Tradução minha de: “le retour à la mer du commencement désigne le lieu d'une nouvelle création, celle par laquelle renaissent dans la nuit les fils rachetés de la mort”.

²⁹⁴ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 18.

²⁹⁵ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 214.

espanto, mas também sugere a existência de uma racionalidade outra, que não é nossa e que seria a origem da ordenação do cosmos, oposto ao caos²⁹⁶.

Voltemos à análise de Beauchamp sobre a criação em *Création et séparation*. O final do primeiro relato da criação nos põe frente à imagem dos exércitos de Deus. Na Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB), que escolhi usar nesta tese, lemos em Gn 2,1: “O céu, a terra e todos os seus elementos foram terminados”; a palavra “elementos” surge no lugar em que Beauchamp sugere usar “exército”, como lemos na Bíblia de Jerusalém: “Assim foram concluídos o céu e a terra, com todo o seu exército”. Entretanto, na TEB lemos em nota que a tradução literal seria “unidades”, em sentido militar, o que se alinharia com a ideia de “Deus dos exércitos”, frequentemente relacionada ao Deus de Israel e que sugere a noção de um “universo organizado”²⁹⁷. É precisamente nessa linha que se desenvolve a argumentação de Beauchamp.

Na busca de compreensão do que seriam os exércitos do céu e da terra, o autor segue em sua tese fundamental que se radica na noção de *separação*, como vimos acima. A ordenação trazida pela imagem do exército nos põe diante de uma clara ideia de diferenciação, que é também separação: cada um em seu posto, cada ser separado e diferenciado dos outros²⁹⁸, o que é a antítese da ideia de caos, onde tudo permaneceria em estado de não diferenciação. O mundo recém-criado, portanto, seria ordenado como um exército.

Outros símbolos da ordem são o céu e os astros ou a luz. E é preciso perceber que, onde há ordem, há um ordenador e há obediência. Nesse ponto, Beauchamp cita o profeta Baruc (Epístola de Jeremias)²⁹⁹:

Pois o sol, a lua e as estrelas, que brilham e têm a missão de servir, mostram-se dóceis; também o relâmpago, quando aparece, é fácil de ser visto; o mesmo acontece com o vento que sopra em todas as regiões; quando Deus as manda percorrer toda a terra, as nuvens cumprem o que lhes foi determinado; e o fogo, enviado do alto para devastar montes e florestas, faz o que lhe é ordenado. (EpJr 59-61³⁰⁰)

É, pois, a palavra de Deus que ordena o mundo. Ainda que vejamos a ordenação, por exemplo, no movimento preciso dos astros no céu, o que mantém a ordem é a palavra de Deus, que mantém todos os seres em seus exatos lugares³⁰¹, com a precisão de uma cabeça de alfinete, como lemos em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. O que fazem os seres em seus

²⁹⁶ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 213-214.

²⁹⁷ Ver *Bíblia*: tradução ecumênica (TEB), p. 25-26, nota x.

²⁹⁸ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 248-249.

²⁹⁹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 269.

³⁰⁰ Na TEB, o que algumas Bíblias consideram como o capítulo 6 de Baruc aparece em separado, como a *Epístola de Jeremias*.

³⁰¹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 268-269.

movimentos precisos não é nada além de obedecer à ordem que recebem. A palavra divina que cria o faz, portanto, separando e ordenando, o que nos revela por meio de seu exército, os seres do céu e da terra³⁰².

Há, deste modo, uma lei que rege o que existe, e essa lei é dada por Deus. Beauchamp analisa o Salmo 148 como um escrito paralelo a Gn 1 e que nos põe mais uma vez frente a um relato da criação³⁰³. No versículo 6, o salmo, referindo-se a todos os seres criados – o exército de Deus –, nos diz que o SENHOR “fixou leis que não passarão” (Sl 148,6b).

Sem podermos iluminar a questão de fundo colocada por Clarice Lispector, que diz respeito à liberdade humana – se há uma lei que rege tudo o que existe, qual é o estatuto de nossa liberdade? –, podemos ao menos perceber as dimensões que a noção de ordem encontra nos relatos da criação.

Mas agora precisamos mais uma vez retroceder ao que havia antes do ato criador.

Encontramos em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* a instigante ideia de que Deus interferiu na natureza para assim criar o mundo³⁰⁴, ideia que pode parecer contraditória quando pensamos que a tradição judaico-cristã fala da chamada *criação ex-nihilo*³⁰⁵, ou seja, a criação a partir do nada, noção culturalmente muito difundida. Entretanto, como nos mostra Beauchamp e como nos diz também uma leitura atenta de Gn 1, não há na Bíblia essa ideia. O ato criador divino, como já vimos, se faz em uma realidade já existente e, segundo Beauchamp, age, através da palavra, ao operar uma separação nessa realidade. Nesse sentido, podemos dizer que Deus não produz, Ele separa³⁰⁶. A terra, por outro lado, produz; produzir é, assim, um outro modo de fazer, que não é o divino³⁰⁷. Deus agirá sobre o que lá já está, separando: “A terra, as trevas e as águas são os objetos que não serão submetidos a um ato de criação, mas a um ato de separação”³⁰⁸. E, assim, podemos repetir, com Clarice Lispector, que Deus interferiu na natureza e assim deu início a uma nova forma dessa natureza, agora tocada pelo seu ato separador e ordenador. Tal interferência modifica, portanto, a própria matéria³⁰⁹.

O texto de Gn 1 não permite que se diga nada de definitivo sobre a origem das águas, das trevas e da terra, ainda que, como já vimos, o primeiro versículo afirme que “no princípio, Deus criou o céu e a terra”. Se tal verso tem o sentido de situar e enquadrar o que vai ser narrado,

³⁰² BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 270-271.

³⁰³ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 346-351.

³⁰⁴ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 70-71.

³⁰⁵ Ver comentário sobre essa ideia em BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 149-150.

³⁰⁶ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 47.

³⁰⁷ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 54-55.

³⁰⁸ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 56. Tradução minha de: “La terre, les ténèbres et les eaux sont les objets qui ne seront pas soumis à un acte de création, mais à un acte de séparation”.

³⁰⁹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 121.

não deve ser lido literalmente, pois contraria os versículos seguintes. Beauchamp, deste modo, ainda que indique algumas interpretações hipotéticas, afirma, sobre o autor dessa narrativa, que “preferiu deixar inteiramente desconhecido o modo pelo qual vieram a ser a terra, as trevas e as águas”³¹⁰. Nesse sentido, podemos também pensar a afirmação correlata da narradora de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* de que o próprio Deus é nascido da Natureza³¹¹ como indicadora de algo anterior à origem; do mesmo modo como nada podemos saber sobre a origem das águas, das trevas e da terra em Gn 1,2, assim também não conseguimos, em toda a obra clariciana, desvendar qual seria a origem dessa Natureza da qual Deus foi nascido. Se essa ideia de um Deus originado em algo anterior a ele mais uma vez nos parece incompatível com o pensamento judaico-cristão, talvez seja pertinente pensar que nenhuma palavra é dita em Gn 1,2 sobre a origem do sopro divino, tanto quanto nada se diz sobre a terra, as águas e as trevas.

Deus mesmo também lá estava junto às águas, às trevas e à terra, por meio de seu sopro. Lá estando, Ele toca a natureza e assim interfere nela. Explorando essa ideia, Beauchamp cita o Salmo 104. Leiamos também: “Ele olha para a terra, e ela treme; / ele toca as montanhas, e elas fumegam” (Sl 104,32). Considerando que o salmo evoca o tema da criação, Beauchamp vê aí também uma teofania³¹², de modo que podemos imaginar o ato criativo como o da aparição de Deus em um mundo preexistente que será transformado por seu toque.

A natureza tem na obra de Clarice Lispector um lugar próprio de grande relevância, sob as mais variadas formas imagéticas, sejam referentes ao mundo das plantas, dos animais ou mesmo dos fenômenos não orgânicos. A natureza não é só essa primordial que teria sido modificada pela ação divina e da qual o próprio Deus teria se originado; é também o que decorre dessa ação, a natureza tal como a conhecemos, na qual vivemos e que, afinal, também forma o que nós somos. As imagens do selvagem, das águas, do vento, assim como as referências aos animais e às relações entre os seres humanos e os outros seres nos colocam em um universo em que o humano não tem um lugar de privilégio e muito menos de dominação. Vimos, por exemplo, na trajetória de Martim em *A maçã no escuro*, a importância dos seres da natureza e da relação que ele pouco a pouco constrói com eles e consigo mesmo através deles; vimos também as intensas relações entre Lucrecia e os cavalos em *A cidade sitiada*.

³¹⁰ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 158. Tradução minha de: “a donc préféré laisser complètement inconnu le mode sur lequel viennent à l’être la terre, les ténèbres, les eaux”.

³¹¹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 70-71.

³¹² BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 196.

Pois bem, precisamos pensar também sobre o que o texto bíblico nos permite dizer sobre o ser humano, comumente entendido como aquele que deve *dominar* os outros seres. Em “Au commencement, Dieu parle”, capítulo de *Testament biblique*, Paul Beauchamp analisa a criação do ponto de vista da palavra, como explicita o título da obra. Leiamos um pequeno trecho de Gn 1 para melhor acompanhar sua análise:

Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, segundo a nossa semelhança, e que ele submeta os peixes do mar, os pássaros do céu, os animais grandes, toda a terra e todos os animais pequenos que rastejam sobre a terra!”

Deus criou o homem à sua imagem,
à imagem de Deus ele o criou;
criou-os macho e fêmea.

Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos e prolíficos, enchei a terra e dominai-a. Submetei os peixes do mar, os pássaros do céu e todo animal que rasteja sobre a terra!” (Gn 1,26-28)

Beauchamp comenta sobre este trecho que o ser humano, criado à imagem de Deus, deve, portanto, dominar tal como Deus domina, pela palavra. É a palavra, que logo será dita pelo primeiro homem, que nos faz semelhantes a Deus; e é pela palavra que devemos exercer a dominação sobre o mundo, tal como Deus faz³¹³. O domínio pela palavra se faz com doçura, e não, por meio da força³¹⁴. O que fica sugerido por meio do texto do Gênesis deve ser entendido, então, como algo a ser ainda conquistado pela humanidade, uma utopia que aponta para a possibilidade – ou mesmo o dever – de sermos construtores de um mundo não violento, em que não se derrame nenhum sangue, uma utopia posta pelo que teria sido o início de tudo:

Portanto, o que aparece à superfície do texto é o conceito de dominação; dominação que se inverte em doçura só no santuário da lei.

Concluo esta interpretação de Gn 1. Um relato das origens pode parecer necessariamente orientado para o passado, para o início. Nosso texto, ao contrário, se projeta para a frente. Se interpreta segundo uma lei que é uma utopia: Deus estabeleceu (criando o mundo e do coração mesmo de seu ato criador) um estatuto de humanidade que, ainda hoje, permanece não cumprido. Assim, o relato do dilúvio nos mostrará a vitória da violência, para que não nos refugiemos em um sonho. O relato das origens não é mais do que a proposta de uma chave, e esta chave é uma lei do que fica por entender, mesmo depois do dilúvio.³¹⁵

³¹³ BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 22.

³¹⁴ BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 26-27.

³¹⁵ BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 27-28. Tradução minha de: “C’est donc le concept de domination qui reste visible dans la surface du texte; il ne se retourne en douceur que dans le sanctuaire de la loi.

Je conclus cette interprétation de Gn 1. Un récit des origines peut paraître nécessairement orienté vers l’arrière, vers le commencement. Tout au contraire, notre texte penche en avant. Il s’interprète selon une loi qui est une utopie: Dieu a fondé (en créant le monde et du cœur de son acte de création) un statut de l’humanité qui reste, ce jour encore, inaccompli. Et même le récit du déluge viendra nous montrer la victoire de la violence pour que nous ne prenions refuge dans un rêve. Le récit des origines n’est que la proposition d’une clé, et cette clé est une loi qui reste à entendre, même après le déluge”.

O universo clariciano também não se deixa levar por nenhum refúgio de sonho e assim não deixa de apontar a violência – ou truculência³¹⁶ – inerentes à vida humana e também à vida animal, mas também parece não se furtar ao vislumbre de uma esperança que venha a construir o tal mundo que ainda não fomos capazes de fazer, como nos dizia a narradora de “Dies irae”³¹⁷. Veremos à frente essa esperança, no sexto capítulo.

Por ora, podemos pensar que a noção de que os animais foram criados para nos acompanhar³¹⁸, ou seja, para serem nossos companheiros nesta terra e que nós sejamos também os seus companheiros forma uma imagem bastante compatível com as relações entre humanos e animais trazidas à luz pela obra de Clarice Lispector.

3.2.4.1 Primeira janela: Raimon Panikkar

Resta uma palavra sobre a natureza: vimos como Clarice Lispector usa mais de uma vez a expressão “Deus é o mundo”³¹⁹ e não podemos deixar de apontar que esta é uma ideia problemática em contexto cristão, pois parece refletir o temido panteísmo. Vimos como a noção encontra lugar dentro dos escritos claricianos e pudemos acompanhar alguns dos seus possíveis desdobramentos, entre os quais vários trabalhos que encontram na obra clariciano um eco das ideias de Spinoza, que via identidade entre Deus e Natureza³²⁰. O fato de Spinoza ser de tradição judaica poderia sugerir que o judaísmo daria espaço para essa identificação – ainda que não se trate exatamente de uma identificação –, mas ressalte-se que suas ideias não foram vistas com bons olhos pela ortodoxia judaica de sua época. De qualquer modo, a aproximação entre a obra de Clarice Lispector e Spinoza tem caminhado no sentido de compreender como panteísmo a ideia de Deus que ela contem, mas não tenho aqui a intenção de aprofundar tal perspectiva.

Trato, antes, de pensar se há algum modo de fazer essa imagem de Deus dialogar com um pensamento que é a antítese do panteísmo, na medida em que parte da ideia clara da separação entre Deus e o mundo e que, como acabamos de ver, tem na própria noção de separação a compreensão da ação criadora de Deus. Se Deus e a criação são separados, Deus não pode ser o mundo.

Aqui então abro uma primeira janela neste trabalho em que faço a obra de Clarice Lispector dialogar com o teólogo exegeta Paul Beauchamp para trazer à pauta um outro teólogo,

³¹⁶ Como quando Ulisses defende que devemos sim comer a carne dos bichos a que amamos, para não negar nossa truculência, em LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 98.

³¹⁷ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 38.

³¹⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 126.

³¹⁹ Seção 3.1.8 acima.

³²⁰ Seção 1.1.2 acima.

Raimon Panikkar, e o faço com a intenção de apontar um possível caminho para futuras pesquisas em torno do tema do panteísmo em Clarice Lispector. A obra clariciana, em muitos momentos, evoca no leitor algo que parece vir do outro lado do mundo, uma certa atmosfera oriental, e penso que tal atmosfera vem exatamente da mesma esfera de ideias que evoca o panteísmo. Algo que diz da unidade de tudo o que existe, da possibilidade de nos identificarmos com um todo no qual estamos incluídos e que em nosso ser refletimos. É exatamente por causa dessa lembrança oriental que a obra de Clarice Lispector pode trazer à mente do leitor que a figura de Panikkar me surgiu como possibilidade de um diálogo enriquecedor.

Assim, trago ao trabalho um lance da reflexão teológica de Panikkar que se dedica a esboçar uma compreensão da *criação* que pretende dar conta da totalidade do que existe, enfatizando a unidade formada por Deus, Mundo e Ser Humano. Neste ponto, vislumbramos as ideias apontadas por Clarice Lispector, que já vimos ressoar os textos bíblicos, a partir de um panorama eminentemente teológico. E, assim, com as ideias de Panikkar temos a possibilidade de enfrentamento do clássico problema do panteísmo que pareceria distanciar a obra clariciana do universo judaico-cristão.

Teólogo dedicado ao problema do diálogo inter-religioso e tocado por forte influência das tradições orientais, principalmente a hindu, Panikkar nos oferece uma chave de leitura interessante ao considerar uma faceta do pensamento oriental em contraste com o ocidental. Partindo da problemática colocada pela crise ecológica que vivemos na atualidade, o autor, em seu *Visión trinitária y cosmoteándrica*³²¹, dedica uma seção a apresentar essa crise, tratando em seguida de relacionar sua proposta de compreensão da realidade com uma possibilidade de saída da crise através de uma radical mudança de atitude por parte da consciência humana. Antes, porém, de entrarmos nessa obra, vejamos como a compreensão *crisofânica* do autor prepara o terreno para a compreensão cósmica.

Em *La plenitud del hombre*³²², Panikkar se dedica à elaboração da proposta de uma disciplina, alternativa à cristologia, que possa dar conta de compreender a figura do Cristo para o cristianismo, em uma perspectiva inter-religiosa, ou seja, que se apresente como significativa também para leitores não cristãos ou mesmo não religiosos; a tal disciplina Panikkar deu o nome de *crisofania*³²³.

³²¹ PANIKKAR, Raimon. *Visión trinitária y cosmoteándrica*: Dios – Hombre – Cosmos. Barcelona: Herder, 2016., p. 25-26.

³²² PANIKKAR, Raimon. *La plenitud del hombre*. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.

³²³ PANIKKAR, *La plenitud del hombre*, p. 31-34.

O ser humano aparece nessa obra como o ser portador de consciência e que tem para si a tarefa de se autorrealizar, o que só se completaria no atingir de sua plenitude, a totalidade de sua identidade; tal feito implica em si a cristofania, pois a autopercepção humana leva à descoberta da luz cristofânica em sua interioridade, de modo que a cristofania deve ser entendida como “a máxima potencialização de nossa verdadeira identidade”³²⁴. A identidade humana, pois, seria inerentemente relacionada à “luz tabórica” da manifestação cristofânica que revela a nossa dimensão infinita³²⁵.

Entretanto, Panikkar não se limita a pensar o ser humano. Vejamos como aparece, em meio a essa reflexão sobre a cristofania, o estatuto dos outros seres, cujo conjunto podemos chamar de *criação, natureza, matéria* ou, como prefere Panikkar, *cosmos*. Ao iniciar a elucidação da ideia de cristofania, incluindo-a na noção mais geral de manifestação divina (teofania), Panikkar nos surpreende com a afirmação de que “todo ser é uma cristofania”³²⁶ e não se dedica a esclarecê-la. No contexto em que aparece, tal afirmação parece ser apenas um caminho para se chegar à noção do ser humano como cristofania – se todo ser é uma cristofania, o homem, como ser que é, é também cristofania – pois é esse o tema central do livro, o caminho humano em direção à plenitude. Mas fica colocada a pergunta a respeito da natureza: qual é o estatuto dos seres não humanos na totalidade da realidade? E a essa pergunta só podemos tentar responder ao compreender o que o autor chama de *visão cosmoteândrica* da realidade.

Panikkar, nesse contexto, chama atenção para o fato de que a teologia cristã esteve sempre às voltas com o medo do panteísmo. Qualquer alusão a uma possível sacralidade do mundo natural é tomada como risco de um escorregão para a ideia panteísta; do mesmo modo a noção de filiação divina por parte do humano também beira o risco do panteísmo³²⁷. Por isso a consideração da natureza em qualquer teorização cristã deve ser feita com cautela.

O Papa Francisco, logo ao início da *Laudato Si'*, traz para o texto a citação de um cântico de São Francisco de Assis, santo que é inevitavelmente lembrado sempre que se quer pensar a relação entre Deus e a natureza: “Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã, a mãe terra, que nos sustenta e governa e produz variados frutos com flores coloridas e verduras”³²⁸. A terra que, assim como o sol e a lua, é vista por São Francisco como *irmã* nos coloca na relação de fraternidade para com tudo o que existe no mundo que habitamos e nos lança na inquietante

³²⁴ PANIKKAR, *La plenitud del hombre*, p. 154.

³²⁵ PANIKKAR, *La plenitud del hombre*, p. 40.

³²⁶ PANIKKAR, *La plenitud del hombre*, p. 38.

³²⁷ PANIKKAR, *La plenitud del hombre*, p. 127-128.

³²⁸ FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato si'*: sobre o cuidado da casa comum. Roma, 2015. Disponível em: www.vatican.va, p. 1.

questão de buscar conciliar essa noção com a do lugar privilegiado que sempre pareceu ser o do ser humano na tradição cristã.

Nesse sentido, Panikkar propõe uma visão do todo da realidade em que mundo, Deus e o ser humano se entrelaçam em relação inerente e permanente, a dança cosmoteândrica que, como relacionalidade, forma o tecido da realidade, de modo a podermos dizer que “as relações são a verdadeira realidade”³²⁹. Desta forma, nenhuma das três dimensões – cósmica, divina ou humana – ocupa o centro do real. Não há centro, se a relação é inerente à realidade. O movimento que se dá entre as esferas da realidade não pode ser entendido como algo que seja ontologicamente posterior à existência de tais esferas; elas existem na relacionalidade, ela *são* relacionalidade³³⁰. Mais à frente ele nos diz:

Poder-se-ia formular o princípio cosmoteândrico dizendo que o divino, o humano e o terreno são as três dimensões irredutíveis que constituem o real, quer dizer, toda a realidade enquanto real. (...) São dimensões constitutivas do todo, que preenche tudo o que é – como os membros de um corpo vivo.³³¹

Dessa primeira ideia, o autor segue com suas consequências. Se toda a realidade se constitui a partir dessas três dimensões, isso quer dizer que cada pedaço da realidade é assim constituído. Desse modo, um pedaço de pão, por exemplo, é um pedaço da realidade e é constituído de matéria (mundo, cosmos), consciência (humano) e infinitude (divino):

O é do pedaço de pão está intrinsecamente conectado com tudo o que é. Certamente, o pedaço de pão é um fragmento do Ser e tem que ser tratado como tal. (...) Gostaria de me deter um momento nesse exemplo para explicar o sentido que adquire a Eucaristia vista desta perspectiva. A consagração do pão não é tanto a transformação do pão em Cristo como a transformação do Cristo em pão. O pão consagrado não deixa de ser pão. Ao contrário, se converte em pão íntegro, um pão que contém a realidade inteira, um pão que é divino, material e humano ao mesmo tempo. É a revelação da natureza cosmoteândrica da realidade.³³²

O sacramento da eucaristia adquire uma conotação inteiramente renovada em meio à visão cosmoteândrica de Panikkar. O pão consagrado, que é pão ainda, passa a ser portador da revelação daquilo que é a realidade mesma: relação, dança, pericorese entre a matéria, a

³²⁹ PANIKKAR, *Visión trinitária y cosmoteândrica*, p. 327. Tradução minha de: “las relaciones son la verdadera realidad”.

³³⁰ PANIKKAR, *Visión trinitária y cosmoteândrica*, p. 327.

³³¹ PANIKKAR, *Visión trinitária y cosmoteândrica*, p. 330. Tradução minha de: “El principio cosmoteândrico podría formularse diciendo que lo divino, lo humano y lo terreno son las tres dimensiones irreducibles que constituyen lo real, es decir, toda realidad en cuanto real. (...) Son dimensiones constitutivas del todo, que llena todo lo que es – como los miembros de un cuerpo vivo”.

³³² PANIKKAR, *Visión trinitária y cosmoteândrica*, p. 347. Tradução minha de: “El *es* del trozo de pan está intrínsecamente conectado con todo lo que es. Ciertamente, el trozo de pan es un fragmento del Ser y tiene que ser tratado como tal. (...)”

Me gustaría detenerme un momento en este ejemplo, para explicar el sentido que adquire la Eucaristía vista desde esta perspectiva. La consagración del pan no es tanto la transformación del pan en Cristo, como la transformación de Cristo en pan. El pan consagrado no deja de ser pan. Al contrario, se convierte en pan íntegro, un pan que contiene la realidad entera, un pan que es divino, material y humano al mismo tiempo. Es la revelación de la naturaleza cosmoteândrica de la realidad”.

consciência e a inesgotabilidade do divino. A consagração, ou seja, o ato consciente humano de sacramentar aquele pedaço da realidade nos torna capazes de ver aquilo que nele já estava. Qualquer ponto da realidade, seja do mundo, da humanidade ou do divino, contém em si as três dimensões que a constituem, e assim podemos voltar à frase citada acima: “todo ser é uma cristofania”, ou seja, todo ser tem em si a possibilidade de manifestar a totalidade da realidade, cujo símbolo central, na tradição cristã, é o Cristo, pois ele contém em si as três dimensões: é mundo (corpo), é humano (consciência) e é divino (infinidade)³³³. A cristofania, pois, como manifestação do Cristo, nos diz daquilo que é constitutivo da realidade, a relacionalidade entre as três dimensões.

Todo ser é, pois, uma potencial fonte de revelação daquilo que constitui a realidade. O ser humano, neste sentido, não teria uma posição diferente do restante do mundo. O que nos diferencia, a consciência, não nos torna ponto privilegiado para essa manifestação. Ou, se temos algum privilégio, ele diz respeito apenas à nossa capacidade de tomar consciência da cristofania; não somos o centro do mundo, o antropocentrismo não se sustenta nesta visão, mas temos a consciência que nos deixa saber algo sobre a realidade³³⁴. Por outro lado, não temos como escapar do antropomorfismo, pois vemos a realidade a partir de nosso ponto de vista, que é humano, ou seja, só podemos saber do mundo a partir da consciência, e a consciência é o que diferencia o humano³³⁵. Se, portanto, privilegiamos o humano na consideração da realidade, é apenas porque esse é o nosso ponto de vista, nosso ângulo de visão; é a partir de nós mesmos, da consciência em que nos movimentamos que podemos vislumbrar a nós mesmos e ao que nos cerca³³⁶. E sem esquecermos que também a consciência é parte da dança cosmoteândrica. E que é a consciência tornada consciência cosmoteândrica que nos possibilita a percepção da dança cósmica: “É a relatividade radical que permanece no fundo da consciência cosmoteândrica: não podemos cortar a comunicação entre as esferas do real”³³⁷. Assim, é uma consciência que se percebe como participante do movimento que é constitutivo do que existe que pode nos permitir a plena participação nessa dança como ser consciente, ou seja, o atingir da plenitude cristofânica da experiência humana.

Panikkar, então, ao antecipar possíveis objeções à sua proposta cosmoteândrica, faz uma consideração em relação ao princípio da não contradição que tem orientado todo o pensamento

³³³ PANIKKAR, *La plenitud del hombre*, p. 177-178.

³³⁴ PANIKKAR, *Visión trinitária y cosmoteândrica*, p. 359.

³³⁵ PANIKKAR, *Visión trinitária y cosmoteândrica*, p. 360.

³³⁶ PANIKKAR, *Visión trinitária y cosmoteândrica*, p. 224.

³³⁷ PANIKKAR, *Visión trinitária y cosmoteândrica*, p. 327. Tradução minha de: “Es la relatividad radical que permanece en el fondo de la conciencia cosmoteândrica: no podemos cortar la comunicación entre las esferas de lo real”.

ocidental desde a antiguidade. Afirma que tal princípio não é universal e que o pensamento indiano se pauta pelo princípio de identidade, marcado pela busca da percepção da participação e da união³³⁸.

Sugere ainda que seria desejável encontrar uma modalidade de pensamento que reunisse a diferenciação, marca da razão orientada pelo princípio da não contradição, e a síntese, marca da busca pela identidade. Exemplifica com a seguinte imagem: um homem é diferente de um elefante, e não se pode dizer que um homem é um elefante; mas um homem e um elefante *são*, ou seja, participam do ser e nessa participação de algum modo se identificam³³⁹.

A proposta de Panikkar não seria, portanto, a de uma indiferenciação entre mundo, ser humano e Deus, mas antes a explicitação de uma identidade última que não elimina as diferenças. Deus não é o mundo e não é o ser humano; o ser humano não é o mundo nem é Deus; o mundo não é Deus nem é humano. Porém, há entre essas dimensões da realidade algo que as identifica: participam igualmente da dança relacional da realidade, da pericorese que movimenta e entrelaça tudo o que existe. E assim entendemos melhor o texto bíblico quando nos diz: “vós sois Deuses” (Sl 82,6): sou Deus na medida em que participo, junto com Deus, da dança cosmoteândrica. Com Clarice Lispector, poderíamos dizer que eu, mundo e Deus nos tocamos como fios em eriçamento³⁴⁰.

E, assim, podemos pensar que dizer que “Deus é o mundo” pode significar que há algo que identifica Deus e o mundo, sem destruir a sua diferenciação, assim como podemos dizer que somos Deuses. E aí se instaura o problema da diferença e da identidade, que vimos também no texto de “Mineirinho”, ao lermos a narradora dizer que *é e quer* “ser o outro”³⁴¹. Sobre isso, lemos uma última passagem de Panikkar:

O homem é, em última instância, algo mais que um indivíduo. O homem é uma pessoa, um nó em uma rede de relações, não limitadas aos “tu” diretamente conhecidos, mas que chegam mesmo aos antípodas do real. Um indivíduo isolado não é só incompreensível e incapaz de sobreviver, mas também contraditório. O homem só é homem quando tem o céu em cima, a terra embaixo e seus semelhantes ao seu redor. Assim como “individualizar” o ser humano é como cortar o cordão umbilical que lhe dá vida, assim também isolar o Homem de Deus e do mundo é como afogá-lo. Não há homem sem Deus ou sem mundo.³⁴²

³³⁸ PANIKKAR, *Visión trinitária y cosmoteândrica*, p. 342.

³³⁹ PANIKKAR, *Visión trinitária y cosmoteândrica*, p. 344-345.

³⁴⁰ LISPECTOR, *Água viva*, p. 23.

³⁴¹ LISPECTOR, *Para não esquecer*, p. 184-185.

³⁴² PANIKKAR, *Visión trinitária y cosmoteândrica*, p. 359. Tradução minha de: “El hombre es, en última instancia, algo más que un individuo. El hombre es una persona, un nudo en una red de relaciones, no limitadas a los “tú” directamente conocidos, sino que llegan hasta las antípodas mismas de lo real. Un individuo aislado no es solo incomprendible e incapaz de sobrevivir, sino también contradictorio. El hombre únicamente es hombre cuando tiene el cielo encima, la tierra debajo y sus semejantes a su alrededor. Así como “individualizar” al ser humano es como cortar el cordón umbilical que le da vida, así también aislar al Hombre de Dios y del mundo es como ahogarlo. No hay hombre sin Dios o sin mundo”.

Vimos assim como a reflexão teórica sobre as dimensões da realidade – Deus, ser humano, mundo – tem como consequência, segundo a lógica proposta por Panikkar, uma noção antropológica e psicológica que não permite a compreensão do indivíduo humano isolado. Cada um de nós é, portanto, um ponto da rede de relações que implica sempre o outro nosso semelhante, o mundo material que nos cerca e a inesgotabilidade do divino que nos atinge. Fazer parte dessa rede é de alguma forma ser *um* com tudo o mais que existe, e assim podemos dizer que *Deus é o mundo*, que *eu sou o mundo*, que *eu sou o outro* ou mesmo que *eu sou Deus*.

3.2.5 A criação literária

Resta agora, antes da conclusão deste capítulo dedicado aos movimentos da criação, pararmos um pouco naquilo que a obra clariciana nos diz sobre a criação literária, ou seja, sobre si mesma. Nesse ponto podemos perceber claramente os laços que unem todo este trabalho: parto da criação literária de Clarice Lispector para compreender o ser humano no mundo diante de Deus; nesse percurso, a criação do mundo e do ser humano pelo Deus Criador é tomada como primeiro passo da reflexão. E aí pudemos ver o ser humano como aquele criado como o ser chamado a também criar. É, pois, na consideração do que a obra clariciana nos diz sobre o ato de criar que caminhamos para a conclusão deste capítulo. Ao criar, a autora/criadora nos chama a pensar sobre o próprio ato de criar e, ao fazê-lo, evoca o ato criador divino, como veremos. E, por consequência, ao fazer essa evocação, se põe a pensar em terreno eminentemente teológico ou, mais precisamente, *teopoético*.

Essa é uma temática talvez restrita ao campo dos estudos literários, mas não podemos deixar de pensar nos textos bíblicos também e antes de tudo como criação literária. Paul Beauchamp não se furta a refletir sobre isso. Em *Création et séparation*, Beauchamp se refere aos dois primeiros versículos do Gênesis – e, portanto, de toda a Bíblia – como “a parte menos construída do texto e desta forma a mais própria para esclarecer sua pré-história. São os mais próximos da matéria bruta, tanto para o artífice da criação narrada quanto para o da criação literária”³⁴³. Sobre o versículo 2, Beauchamp nos diz que “produz um efeito de mistério, de uma tonalidade bem estranha ao conjunto”³⁴⁴. Percebemos nessa colocação a inerência profunda entre o literário e o que resta de misterioso na aproximação das origens, como se, ao

³⁴³ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 56. Tradução minha de: “la partie la moins construite du texte et sont par conséquent les plus propres à éclairer sur sa préhistoire. Ils sont les plus proches du matériau brut aussi bien pour l’artisan de la création racontée que pour celui de la création littéraire”.

³⁴⁴ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 56. Tradução minha de: “produit un effet de mystère, d’une tonalité bien étrangère à l’ensemble”.

tentarmos dizer sobre o mais secreto da existência, só nos restasse o ficcional. A proximidade do ato criador original nos põe, assim, em face da nossa própria possibilidade criativa.

Mais à frente, ao desenvolver sua interpretação em torno do tema da criação que separa, Beauchamp articula uma compreensão do ser humano em face dos limites impostos pelo fato de ser criado e, ao mesmo tempo, da abertura propiciada pelo fato de receber, do criador que atua pela palavra, a linguagem, que é também palavra criadora:

Pode causar espanto que, ao mesmo tempo, a criação seja fechada e finda e o ato de criar, coroado pela transmissão de uma palavra transformadora. Mas o limite e o impulso não se opõem. Qualquer que seja a trajetória humana, ela só tem sentido em função de sua finitude. O homem pode escapar a tudo, menos do fato de *ter sido*, o que, nos planos individual e coletivo, lhe é necessário para falar e para projetar. Não é sem razão que o relato da criação, no documento sacerdotal, represente o passado por excelência, ao mesmo tempo em que formula e funda o projeto humano. (Grifo do autor.)³⁴⁵

É, pois, nessa tensão entre a finitude e o impulso criativo que o ser humano vive, e isso se deve à sua origem, quando foi criado como um ser livre. A palavra é, para nós, a abertura criativa e transformadora, mas nossas possibilidades não são infinitas, pois somos criaturas. Se pela palavra nos assemelhamos ao Criador, essa semelhança não nos faz idênticos a ele, pois nossa condição é a da criatura, e a criatura é, por definição, finita e dependente. Mas é também sinal do desejo que funda nossa trajetória e que, como já vimos, é também de onde parte o ato originante divino: “Imagem da palavra divina, a palavra humana é desejante, enquanto é exercício de dominação”³⁴⁶. Domínio que, como também vimos, deve se fazer pela palavra e pela doçura, tal como o faz o próprio Deus. Domínio que caminha junto com a abertura criativa que nos abre as infinitas possibilidades da imaginação. Se a realização concreta será para nós sempre finita e limitada, como nós mesmos o somos, nosso poder de imaginar e criar imaginariamente se desdobra infinitamente.

E, desse ponto de vista, podemos olhar para os movimentos criativos da obra de Clarice Lispector como reveladores da nossa condição. Numa inquietude que parece não encontrar nunca lugar de repouso, a autora se desdobra em narradores-autores que criam seus personagens ao mesmo tempo em que refletem sobre o próprio processo de criar, como vimos acontecer com Rodrigo S. M., em *A hora da estrela*, e com o Autor, em *Um sopro de vida*³⁴⁷. Reflexão que

³⁴⁵ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 122-123. Tradução minha de: “On peut s’étonner qu’en même temps la création soit close et finie, et l’acte de créer couronné par la transmission d’une parole transformatrice. Mais la limite et l’élan ne s’opposent pas. Quelle que soit la trajectoire humaine, elle ne peut avoir de sens qu’en fonction de sa finitude. L’homme peut échapper à tout, mais non au fait d’*avoir été*, qui, aux plans individuels et collectifs, lui est nécessaire pour parler et pour projeter. Ce n’est pas sans raison que le récit de la création, dans le document sacerdotal, représente le passé par excellence, tout en formulant et en fondant le projet humain”.

³⁴⁶ BEAUCHAMP, *Testament biblique*, p. 25. Tradução minha de: “Image de la parole divine, la parole humaine est volitive, étant exercice de domination”.

³⁴⁷ Seção 3.1.9 acima.

nasce acompanhada da inevitável angústia, porque parece levar à percepção de que o que criamos, a despeito do impulso que prenuncia possibilidades ilimitadas, sai sempre canhestro e limitado, como nós.

Neste capítulo, portanto, pensamos a criação na obra de Clarice Lispector e depois buscamos rastros das ideias que ela levanta no espaço próprio da teologia e da exegese bíblica. Este percurso, sempre guiado por um fio condutor que busca trazer à luz o movimento inerente à obra clariciana que diz da ação ética do ser humano que se faz possível quando este se põe à escuta de uma Palavra *outra* que o convoca, se fez em três passos: Em primeiro lugar, tratei de trazer ao texto pontos da obra de Clarice Lispector em que penso ter encontrado a temática buscada. Em seguida, tais temas levantados na obra poética foram colocados em ressonância com pontos da obra exegético-hermenêutica de Paul Beauchamp, o que é possível devido ao que a própria Clarice Lispector evoca em sua escritura, algo que podemos reconhecer como vestígios bíblicos de sua literatura. E, por fim, em um ponto específico, escolhido por sua importância na tradição teológica – o problema do panteísmo – recorri a Raimon Panikkar para alcançarmos um terceiro nível reflexivo em que a teologia foi trazida à luz a partir de uma problemática lançada pela obra clariciana; tal problemática diz respeito ao tratamento do cosmos na criação e encontra solução no que podemos chamar, com Panikkar, de *criação cosmoteândrica*. Em todo o percurso, a literatura de Clarice Lispector foi a fonte dos temas e ideias para os três passos dados, sendo que os dois últimos se desenvolveram através dos diálogos com a exegese e com a teologia, que contêm em si o diálogo com os textos bíblicos, diálogo este já presente na própria obra clariciana. Por outro lado, a organização do primeiro passo, cujo conteúdo é exclusivamente retirado da obra de Clarice Lispector, se fez tomando como base a inspiração de Paul Beauchamp para a leitura bíblica, sob as categorias da *criação*, *revelação* e *redenção*, de modo a impor a este trabalho uma circularidade que ecoa, por sua vez, a inevitável circularidade da leitura e do pensamento sobre Deus, leitura que se desdobra infinitamente sobre o mesmo ponto, sempre se renovando e renovando o olhar sobre o seu objeto, devido à impossibilidade de esgotá-lo.

Nos próximos dois capítulos, seguiremos o mesmo roteiro em relação às figuras da *revelação* e da *redenção*.

4 Capítulo quarto – Movimentos da revelação

4.1 A barata

O Deus que nos apresenta a obra de Clarice Lispector não se restringe a sua face de mistério e nem o ser humano permanece paralisado frente ao mistério que pressente em si, no mundo e no Deus. Algo será percebido – ou antes, algo será *revelado*.

A obra *A paixão segundo G.H.* trata do encontro da personagem G.H. com uma barata e, de modo imprevisível, podemos ver esse encontro como metáfora da *revelação*. Antes, porém, de penetrarmos nesse inusitado romance, farei uma pequena incursão em *Perto do coração selvagem* para vermos um anúncio da possibilidade de que algo se revele, e assim penetramos no âmbito dos *movimentos da revelação* percebidos na obra clariciana.

4.1.1 Joana no banho

Em *Perto do coração selvagem* lemos uma prolongada cena que se inicia com um banho de banheira tomado por Joana e que a levará a um longo monólogo em que refletirá sobre si mesma e sobre o mundo. Nos interessará aqui mais de perto a transição que fará entre a impossibilidade de saber algo sobre o mundo e a possibilidade de ter em si a luz das estrelas, possuidora do *segredo*. Vejamos alguns trechos.

A cena se inicia com a entrada de Joana na banheira. Nesse tempo, é uma menina recém-saída da infância e vive em um internato. Entra na banheira e se olha sensualmente, como a descobrir o corpo em transformação. Claramente, alegra-se por ser um corpo e se toca com prazer¹. Depois de algumas linhas na descrição desse primeiro momento do banho, a narradora nos diz:

Imerge na banheira como no mar. Um mundo morno se fecha sobre ela silenciosamente, quietamente. Pequenas bolhas deslizam suaves até se apagam de encontro ao esmalte. A jovem sente a água pesando sobre o seu corpo, pára um instante como se lhe tivessem tocado de leve o ombro. Atenta para o que está sentindo, a invasão suave da maré. Que houve? Torna-se uma criatura séria, de pupilas largas e profundas. Mal respira. O que houve? Os olhos abertos e mudos das coisas continuam brilhando entre os vapores. Sobre o mesmo corpo que adivinhou alegria existe água – água. Não, não... Por quê? Seres nascidos no mundo como a água. Agita-se, procura fugir. Tudo – diz devagar como entregando uma coisa, perscrutando-se sem se entender. Tudo. E essa palavra é paz, grave e incompreensível como um ritual. A água cobre seu corpo. Mas o que houve? Murmura baixinho, diz sílabas mornas, fundidas.²

Joana, portanto, “imerge na banheira como no mar”, e o mar, como já vimos, venho tratando como figuração de Deus na obra clariciana. O trecho citado parece mais uma vez

¹ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 64-65.

² LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 65-66.

asseverar essa hipótese, pois a entrada na água da banheira, como se entrasse no mar, leva Joana a percepções que tocam o insondável. Algo a toma e ela não compreende, algo indefinível. Ela diz “água”, mas imediatamente percebe que não, não é isso, e então diz “tudo”. A água é mais do que água, é *tudo*. E a palavra *tudo*, se aparece a Joana como incompreensível, é também apaziguadora, e as coisas se passam de modo grave, como que num ritual, o que evoca mais uma vez algo da esfera do religioso. O banho é agora um ritual em que Joana se defronta com o mistério que a tudo abarca.

Logo depois, levanta-se, aquece-se com um roupão e vai para o quarto em que as outras moças já dormem³. Deitada na cama, segue no fluxo de percepções e indagações que a invadiu:

Descobri em cima da chuva um milagre – pensava Joana – um milagre partido em estrelas grossas, sérias e brilhantes, como um aviso parado: como um farol. O que tentam dizer? Nelas pressinto o segredo, esse brilho é o mistério impassível que ouço fluir dentro de mim, chorar em notas largas, desesperadas e românticas. Meu Deus, pelo menos comunicai-me com elas, fazei realidade meu desejo de beijá-las. De sentir nos lábios a sua luz, senti-la fulgurar dentro do corpo, deixando-o faiscante e transparente, fresco e úmido como os minutos que antecedem a madrugada. Por que surgem em mim essas sedes estranhas? (...) Estrelas, estrelas, rezo. A palavra estala entre meus dentes em estilhaços frágeis. Porque não vem a chuva dentro de mim, eu quero ser estrela. Purificai-me um pouco e terei a massa desses seres que se guardam atrás da chuva. Nesse momento minha inspiração dói em todo o meu corpo. Mais um instante e ela precisará ser mais do que uma inspiração. E em vez dessa felicidade asfixiante, como um excesso de ar, sentirei nítida a impotência de ter mais do que uma inspiração, de ultrapassá-la, de possuir a própria coisa – e ser realmente uma estrela. Aonde leva a loucura, a loucura. No entanto é a verdade.⁴

Acima da chuva – chuva que, como o mar, evoca o Deus que é mistério – Joana descobre o milagre, e o milagre seria a possibilidade de ver, de trespassar o mistério. O milagre são as estrelas, e as estrelas são como um farol, têm algo a dizer, um aviso a dar – uma *revelação*? Joana pressente nelas o segredo; não mais o segredo como o inalcançável do mar, mas o segredo revelado, o aviso. O brilho das estrelas remete ao mistério que Joana vê dentro de si. E ela quer tocar as estrelas, tem sede delas e pede a Deus que possa tocá-las. A possibilidade de ser iluminada pelo aviso que portam as estrelas surge então como alcançável através de Deus, e a Ele Joana reza pedindo para ter a sede aplacada. Porque a chuva não lhe corre por dentro – a chuva, como o mar, é o mistério em si mesmo, de modo que ter a chuva por dentro seria ser como Deus – deseja ser como a estrela, portadora da luz que revela o mistério. Ao pedir, sente no corpo a tensão do que poderia lhe ocorrer: ter o pedido atendido e de repente ser mais do que é, ser a própria estrela, se abrir tão completamente à luz das estrelas que se tornaria uma delas. Podemos dizer: ser tão totalmente invadida pela luz da *revelação* que se tornaria, ela própria, fonte dessa luz. E pensa também que, se isso acontecer, passará da “inspiração” à

³ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 66.

⁴ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 66-67.

“própria coisa”⁵. No final da passagem citada, se refere ao que experimenta como loucura, mas logo acrescenta: “no entanto é a verdade”. Portanto, a verdade trazida pela luz das estrelas que estão acima da chuva pode se confundir com a loucura aos olhos humanos.

Mais à frente, no desenrolar da experiência, Joana retorna à consciência de ser um corpo:

Estou me enganando, preciso voltar. Não sinto loucura no desejo de morder estrelas, mas ainda existe a terra. E porque a primeira verdade está na terra e no corpo. Se o brilho das estrelas dói em mim, se é possível essa comunicação distante, é que alguma coisa quase semelhante a uma estrela tremula dentro de mim. Eis-me de volta ao corpo. Voltar ao meu corpo. Quando me surpreendo ao fundo do espelho assusto-me. Mal posso acreditar que tenho limites, que sou recortada e definida. Sinto-me espalhada no ar, pensando dentro das criaturas, vivendo nas coisas além de mim mesma. Quando me surpreendo ao espelho não me assusto porque me ache feia ou bonita. É que me descubro de outra qualidade. Depois de não me ver há muito quase esqueço que sou humana, esqueço meu passado e sou com a mesma libertação de fim e de consciência quanto uma coisa apenas viva.⁶

Se tornar uma estrela seria deixar de ser o que é, um ser humano feito de *carne* a viver sobre a terra. Para Joana ainda não é possível integrar a estrela em sua carne, que veremos à frente ser o movimento mesmo da *revelação* pela *encarnação*⁷, que nos permite perceber que na terra mesmo habita a primeira verdade, ou seja, no ser mesmo que somos, nos limites que nos são dados, é possível a aproximação da verdade. Se a luz das estrelas faz doer seu corpo, Joana conclui que é porque deve haver nela própria algo de “quase semelhante” a elas. E isso residiria no corpo, em seu corpo próprio ao qual retorna e que é o que vê no espelho ao se olhar. Vendo-se, surpreende-se com seus limites, retoma a consciência de ser um corpo humano limitado, pois, ao ficar muito tempo sem se ver, quase se esquece disso. Esquecendo-se, percebe-se liberta, um ser como todos os outros. Mais uma vez temos aqui a ideia de que o ser humano se diferencia por sua capacidade reflexiva, mas não deixa de ser também o ser indiferenciado, que é mundo como qualquer outra coisa viva. Uma coisa viva que experimenta em seu corpo aquilo sobre o que depois poderá refletir, e a reflexão não se separa desse corpo que experimenta. Ao contrário, é no corpo mesmo que se dá.

Essa passagem nos mostra a possibilidade apontada de alcançarmos, em nosso ser mesmo, algum tipo de revelação, de percepção da verdade que habita o mundo para além da chuva que é o mistério que não se revela. As estrelas são portadoras do segredo e se comunicam de algum modo com algo que possuímos em nós mesmos, em nossa carne.

⁵ A essa ideia voltaremos na seção 4.1.4 quando considerarmos o livro *Água viva*.

⁶ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 68.

⁷ Seções 4.1.5 e 4.2.2 à frente.

4.1.2 G.H. e a barata

E é precisamente a *revelação* pela carne que se dará em *A paixão segundo G.H.*, romance de enredo mínimo e de abissal reflexão de cunho antropológico, filosófico e teológico. Todo o livro se passa em dois dias. G.H., personagem central de quem conhecemos só as iniciais, numa manhã, relata, em discurso em primeira pessoa dirigido a alguém, o que se passou com ela no dia anterior. Como a empregada doméstica tinha se despedido, G.H. decide fazer uma limpeza no apartamento, a começar pelo quarto da empregada. No quarto, vê uma barata, tenta matá-la esmagando-a com a porta do guarda-roupa, mas ela não morre, fica semiviva presa pela porta, e do seu corpo começa a sair uma massa branca. Diante disso, G.H. vive uma intensa aventura que podemos chamar de espiritual. Uma aventura que pode ser vivida por qualquer um de nós, uma possibilidade antropto-teológica.

Buscarei alguns trechos que nos ajudarão a perceber o caráter de revelação do oculto – da verdade oculta – que a experiência de G.H. carrega. Logo ao início, ainda tratando de introduzir o que irá narrar, G.H. nos diz:

Talvez o que me tenha acontecido seja uma compreensão – e que, para eu ser verdadeira, tenho que continuar a não estar à altura dela, tenho que continuar a não entendê-la. Toda compreensão súbita se parece muito com uma aguda incompreensão. Não. Toda compreensão súbita é finalmente a revelação de uma aguda incompreensão. Todo momento de achar é um perder-se a si próprio. Talvez me tenha acontecido uma compreensão tão total quanto uma ignorância, e dela eu venha a sair intocada e inocente como antes. Qualquer entender meu nunca estará à altura dessa compreensão, pois viver é somente a altura a que posso chegar – meu único nível é viver. Só que agora, agora sei de um segredo. Que já estou esquecendo, ah sinto que já estou esquecendo...⁸

Vemos aqui a ressonância das ideias já trabalhadas acerca do não entendimento. A compreensão acaba por se entender como “a revelação de uma aguda incompreensão”. O máximo a que chegamos com o entendimento é a percepção de uma incompreensão aguda. Trata-se de, em intensa experiência compreensiva, chegar a um ponto de descoberta do incompreensível. A compreensão teria sido “tão total” que emergiu na consciência de uma incompreensão também total. Por isso, dessa experiência G.H. sai inocente como antes, apenas sabendo que tocou num segredo do qual já está se esquecendo. Fará o registro do que viveu, e assim a memória quase a se perder será conservada e nos servirá – ao leitor – de guia.

Um pouco à frente, ainda na fase introdutória do relato, G.H. aproxima explicitamente o que viveu de um convite do Deus:

Ir para o sono se parece tanto com o modo como agora tenho de ir para a minha liberdade. Entregar-me ao que não entendo será pôr-me à beira do nada. Será ir apenas indo, e como uma cega perdida num campo. Essa coisa sobrenatural que é viver. O viver que eu havia domesticado para torná-lo familiar. Essa coisa corajosa que será

⁸ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 16.

entregar-me, e que é como dar a mão à mão mal-assombrada do Deus, e entrar por essa coisa sem forma que é um paraíso. Um paraíso que não quero!⁹

A entrega ao desconhecido é evocada pelo simples ato de ir para o sono e nos recoloca na trilha da entrega ao Deus que é mistério, entrega que é também a entrada na própria liberdade. A vida aparece como sobrenatural, o que G.H. não suporta e por isso domestica a vida. Nos compreendendo aí, percebemos o ato humano de trazer para o pequeno âmbito do conhecido/controlado aquilo que não o é, para assim se apaziguar. Com a vida domesticada, nós, os “sonsos essenciais”¹⁰, vivemos em meio ao sobrenatural sem nos darmos conta dele. Mas o Deus nos acompanha e parece estar com a mão à nossa disposição, cabe a nós pegá-la. Porém, é uma mão mal-assombrada, mão que nos causa pavor. Dando a mão a Deus e O acompanhando, entramos na “coisa sem forma que é um paraíso” e que G.H. não deseja. A liberdade aparece aqui numa abordagem paradoxal¹¹: é dando a mão ao Deus, deixando-nos, portanto, guiar por Ele que acedemos à nossa liberdade. Com medo e recusa, G.H. se vê à beira do limite em que acederá ao desconhecido que é o nada, mas é também a liberdade e é também dar a mão ao Deus.

No desconhecido, o que G.H. viveu diz respeito a uma desorganização completa de tudo o que ela era antes. O que se revela a G.H. a coloca em uma perspectiva inteiramente nova. Já vemos o anúncio do que está por vir nesta passagem:

Vi, sim. Vi, e me assustei com a verdade bruta de um mundo cujo maior horror é que ele é tão vivo que, para admitir que estou tão viva quanto ele – e minha pior descoberta é que estou tão viva quanto ele – terei que alçar minha consciência de vida exterior a um ponto de crime contra a minha vida pessoal.

Para a minha anterior moralidade profunda – minha moralidade era o desejo de entender e, como eu não entendia, eu arrumava as coisas, foi só ontem e agora que descobri que sempre fora profundamente moral: eu só admitia a finalidade – para a minha profunda moralidade anterior, eu ter descoberto que estou tão cruamente viva quanto essa crua luz que ontem aprendi, para aquela minha moralidade, a glória dura de estar viva é o horror. Eu antes vivia de um mundo humanizado, mas o puramente vivo derrubou a moralidade que eu tinha?

É que um mundo todo vivo tem a força de um Inferno.¹²

Já sabemos, portanto, que a experiência a ser relatada é reveladora de que G.H. – e com ela todos nós – vive em um mundo *vivo* em que é tão *viva* quanto ele. Com essa percepção, G.H. perde tudo o que havia construído antes, de modo que se vê como criminosa em relação a si mesma. O mundo humano, inclusive com sua moralidade, arde em horror diante dessa revelação. O mundo é *todo vivo*, e nessa realidade não nos diferenciamos, e nisso reside o horror: o pânico humano de perder os seus limites, os limites da sua identidade; a isso

⁹ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 18.

¹⁰ Ver seção 2.1.2.1, sobre a crônica “Mineirinho”.

¹¹ Noção que já vimos ao tratar da problemática da *ordem* no capítulo anterior. Ver seções 3.1.5 e 3.2.4 acima.

¹² LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 22.

chamamos *loucura*. É, pois, o risco da perda de si que se insinua na experiência de G.H. O Inferno talvez seja uma figuração para esse mundo em que não teríamos mais a preservação de nossa identidade nem da moralidade, e daí o medo e a recusa do paraíso, por medo de que lá também houvesse risco da perda de si na indiferenciação em meio a tudo o que é vivo, como o próprio mundo. A revelação, pois, se insinua como aterradora. E nós, diante disso, tememos e não sabemos o que vemos, de modo a que paraíso e inferno se confundam em nossa percepção equívoca e por isso temerosa.

Mais à frente¹³, desenvolverei essa problemática, que gira em torno da questão crucial da manutenção ou não da própria identidade após a comunhão ou encontro com Deus, problema este que já se insinua na epígrafe do livro: “uma vida completa seria aquela que terminaria em tão profunda identificação com o não eu que não haveria eu para morrer”¹⁴.

Entremos agora em outra temática fundamental para compreendermos a proposta de *A paixão segundo G.H.*, a questão do imundo ou da repugnância. G.H., já narrando o acontecido, vê a barata, tenta matá-la, ela fica presa pela porta agora fechada do guarda-roupa. E então G.H. a olha outra vez:

Um instante antes talvez eu ainda tivesse podido não ter visto na cara da barata o seu rosto.

Mas eis que por um átimo de segundo ficara tarde demais: eu via. (...) Eu na verdade – eu nunca tinha mesmo visto uma barata. Só tivera repugnância pela sua antiga e sempre presente existência – mas nunca a defrontara, nem mesmo em pensamento.¹⁵

A barata é talvez o ser que mais provoca repugnância em nossa cultura, de modo que a escolha narrativa já nos coloca diante do horror e do nojo. Diante do que é mais abjeto, G.H. mergulha em uma experiência interior sobre a qual não tem nenhum controle. O que vê, olhando para o ser repugnante que tentara matar, é também a si mesma:

Ali estava eu boquiaberta e ofendida e recuada – diante do ser empoeirado que me olhava. Toma o que eu vi: pois o que eu via com um constrangimento tão penoso e tão espantado e tão inocente, o que eu via era a vida me olhando.

Como chamar de outro modo aquilo horrível e cru, matéria-prima e plasma seco, que ali estava, enquanto eu recuava para dentro de mim em náusea seca, eu caindo séculos e séculos dentro de uma lama – era lama, e nem sequer lama já seca mas lama ainda úmida e ainda viva, era uma lama onde se remexiam com lentidão insuportável as raízes de minha identidade.

Toma, toma tudo isso para ti, eu não quero ser uma pessoa viva! tenho nojo e maravilhamento por mim, lama grossa lentamente brotando.

¹³ Seção 4.1.3.2.

¹⁴ Bernard Berenson, in: LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 9. Tradução minha desta epígrafe, que se encontra em inglês no livro: “A complete life may be one ending in so full identification with the nonself that there is no self to die”.

¹⁵ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 55.

Era isso, era isso então. É que eu olhara a barata viva e nela descobria a identidade de minha vida mais profunda. Em derrocada difícil, abriam-se dentro de mim passagens duras e estreitas. (...)

E de repente gemi alto, dessa vez ouvi meu gemido. É que como um pus subia à minha tona a minha mais verdadeira consistência – e eu sentia com susto e nojo que “eu ser” vinha de uma fonte muito anterior à humana e, com horror, muito maior que a humana.¹⁶

O ser humano, na origem do seu ser, não se diferencia de toda forma de ser existente no mundo, que é, ele mesmo, todo vivo. As raízes da identidade repousariam no indiferenciado, no que é comum a tudo o que existe, numa lama úmida de vida. Lama de onde brota a vida, lama que brota no interior da vida ao ser percebida. G.H. sente em si o brotar da lama no brotar da consciência horrorizada de ser um ser enraizado no não humano, no anterior ao humano, no que é muito maior do que o humano. G.H. se contorce ao se ver diante da barata de modo idêntico ao modo de ser da barata, dois seres enraizados na mesma lama originária que os une inerentemente.

Ainda no horror, G.H. prossegue, como quem, no deserto, caminha para uma verdade que poderia, de forma infame, a fazer “rastejar e ser do nível da barata”¹⁷ e nos leva a refletir sobre a continuidade da vida: “minha vida fora tão contínua quanto a morte. A vida é tão contínua que nós a dividimos em etapas, e a uma delas chamamos de morte. Eu sempre estivera em vida, pouco importa que não eu propriamente dita, não isso a que convencionei chamar de eu. Sempre estive em vida”¹⁸. O *eu* aparece aqui como convenção, pequeno lance da vida contínua em que nos identificamos com um *eu*. A vida é maior do que o tempo de vida daquilo que chamamos *eu*. A identidade, portanto, que tem suas raízes na lama originária, é uma etapa do contínuo da vida, assim como a morte. Vejamos um trecho em que essa noção vai desembocar explicitamente na ideia de Deus:

Escuta, diante da barata viva, a pior descoberta foi a de que o mundo não é humano, e de que não somos humanos.

Não, não te assustes! certamente o que me havia salvo até aquele momento da vida sentimentizada de que eu vivia, é que o inumano é o melhor nosso, é a coisa, a parte coisa da gente. Só por isso é que, como pessoa falsa, eu não havia até então soçobrado sob a construção sentimentária e utilitária: meus sentimentos humanos eram utilitários, mas eu não tinha soçobrado porque a parte coisa, matéria do Deus, era forte demais e esperava para me reivindicar. O grande castigo neutro da vida geral é que ela de repente pode solapar uma vida; se não lhe for dada a força dela mesma, então ela rebenta como um dique rebenta – e vem pura, sem mistura nenhuma: puramente neutra. Aí estava o grande perigo: quando essa parte neutra de coisa não embebe uma vida pessoal, a vida vem toda puramente neutra.¹⁹

¹⁶ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 57-58.

¹⁷ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 60.

¹⁸ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 65.

¹⁹ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 69-70.

O humano é o limite em que vivemos, a vida pessoal que contém o neutro da vida impessoal. Limite imprescindível para que a vida não se derrame como a água ao rebentar um dique. A personalidade é o nosso dique, nosso modo de conter a torrente de vida neutra que nos habita, o que nos faz propriamente humanos e a partir do que construímos todo o nosso modo humano de ser. Porém, isso não diz de nossa vida ou do mundo tal como são. A vida e o mundo não são humanos, não são pessoais, não se dizem por nossa identidade e estão também em nós. Ou melhor, nós, humanos, não somos primariamente humanos na medida em que somos também mundo e temos em nós a vida originária não humana. Essa é a descoberta que horroriza G.H. com o pavor da perda de si, da própria identidade.

O trecho citado, entretanto, traz uma informação a mais, essencial para o que perseguimos aqui: a nossa “parte coisa”, o que há em nós de matéria viva originária, neutra, impessoal, é “matéria do Deus”. A matéria não humana que nos habita, a que apenas nossa personalidade dá forma, é *matéria do Deus*. A matéria em que nos vemos como não diferenciados em relação a tudo o que existe nos coloca também em comunhão direta com o Deus, pois aquela é a sua matéria. A carne do mundo, que é também a nossa, é também a do Deus. E aqui podemos entender em mais uma ressonância a ideia de que “Deus é o mundo”, desta vez, evocando, além do risco do panteísmo, o risco de uma visão imanentista de Deus²⁰. Um modo não imanentista de compreender essa passagem é perceber a ideia que aí se insinua de que é através de nossa própria matéria, nossa própria carne – ou da carne do mundo – que podemos nos encontrar com Deus. Ou seja, a carne do mundo, que é também a nossa, é o meio pelo qual o Deus pode se revelar – a revelação se daria então *por meio* da “matéria do Deus”, o que é diferente de pensar que a “matéria do Deus” *seja* Ele próprio.

A revelação que *A paixão segundo G.H.* contém seria assim precisamente essa: a carne, a matéria nos leva a ver algo do Deus, e esse algo diz de nossa indiferenciação em relação a tudo o que existe, o que não deixará de ter sua ressonância ética no sentido da impossibilidade de justificativa de qualquer hierarquia entre os seres ou entre os seres humanos. Isso quer dizer que, a partir da reflexão de G.H., não é possível pensar a partir de uma perspectiva antropocêntrica que coloque o ser humano como centro da criação nem, nas relações humanas, supor que um grupo seja superior a outro, o que impede hierarquia de qualquer tipo, seja étnica, racial, sexual, cultural ou econômica, para citar aquelas mais comuns na história humana. Tudo o que existe tem igual valor, na medida em que tudo é feito da matéria do Deus, é coisa do Deus. Nós, enquanto coisa do mundo, não nos diferenciamos do restante dos seres. Entretanto,

²⁰ E aqui tocamos no problema teológico esboçado no capítulo primeiro, que começou a ser tratado na seção 3.2.4.1 e a que voltaremos à frente, na seção 4.2.2.1, com o apoio de Adolphe Gesché.

ainda que sejamos o ser que se distanciou por ter feito a pergunta sobre si mesmo – para nos mantermos no vocabulário clariciano –, ou seja, o ser capaz de perguntar, o ser que possui a linguagem, podemos também escutar a sonoridade que reside no silêncio das coisas. G.H., diante da barata, abre-se à revelação silenciosa que a matéria do mundo contém, por ser matéria criada, e nos fala, nos narra sua experiência, transformando em palavra o que era mudez. A revelação se dá porque G.H. *escuta* e nos *fala*.

G.H. aponta também o caminho para o ser humano: não esquecer a sua parte coisa, pois essa é a marca que carregamos em nós, a senda por onde podemos nos encontrar com o mundo e com Deus. Se refere a si própria no passado como alguém que não sucumbiu inteiramente ao mundo humano construído porque não se desligou de sua parte coisa, não deixou de escutar o chamado do neutro que a habita e que é anterior à sua identidade.

Podemos então agora adentrar o clímax dessa linha de pensamento que a obra nos suscita. É qualquer parte do mundo, qualquer fragmento seu que pode servir de base para a descoberta, e a narrativa do livro nos levará à percepção de que é a parte mais repugnante do mundo o ponto privilegiado para essa descoberta, pois, ao passar pela *revelação* através da parte mais desprezível do mundo, todo ele passa a ser imediatamente percebido como revelador. E é então nesse contexto que G.H. se pergunta sobre o imundo do mundo, fazendo referência direta ao texto bíblico:

Sem um grito olhei a barata. (...)

Eu me sentia imunda como a Bíblia fala dos imundos. Por que foi que a Bíblia se ocupou tanto dos imundos, e fez uma lista dos animais imundos e proibidos? por que se, como os outros, também eles haviam sido criados? E por que o imundo era proibido? Eu fizera o ato proibido de tocar no que é imundo.

Eu fizera o ato proibido de tocar no que é imundo.

E tão imundo estava eu, naquele meu súbito conhecimento indireto de mim, que abri a boca para pedir socorro. Eles dizem tudo, a Bíblia, eles dizem tudo – mas se eu entender o que eles dizem, eles mesmos me chamarão de enlouquecida. Pessoas iguais a mim haviam dito, no entanto entendê-las seria a minha derrocada.

“Mas não comereis das impuras: quais são a águia, e o grifo, e o esmerilhão.” E nem a coruja, e nem o cisne, e nem o morcego, nem a cegonha, e todo o gênero de corvos. Eu estava sabendo que o animal imundo da Bíblia é proibido porque o imundo é a raiz – pois há coisas criadas que nunca se enfeitaram, e conservaram-se iguais ao momento em que foram criadas, e somente elas continuaram a ser a raiz ainda toda completa. E porque são a raiz é que não se podia comê-las, o fruto do bem e do mal – comer a matéria viva me expulsaria de um paraíso de adornos, e me levaria para sempre a andar com um cajado pelo deserto. Muitos foram os que andaram com um cajado pelo deserto.

Pior – me levaria a ver que o deserto também é vivo e tem umidade, e a ver que tudo está vivo e é feito do mesmo.

Para construir uma alma possível – uma alma cuja cabeça não devore a própria cauda – a lei manda que só se fique com o que é disfarçadamente vivo. E a lei manda que, quem comer do imundo, que o coma sem saber. Pois quem comer do imundo sabendo que é imundo – também saberá que o imundo não é imundo. É isso? (...)

O que temia eu? ficar imunda de quê?

Ficar imunda de alegria.

Pois agora entendo que aquilo que eu começara a sentir já era a alegria, o que eu ainda não reconhecera nem entendera.²¹

A repugnância sentida pela barata leva G.H. a se perguntar sobre o imundo e sobre o que a Bíblia diz sobre o imundo. A pergunta sobre por que a Bíblia fala tanto dos imundos nos leva à reflexão sobre qual seria a importância desses seres chamados no texto bíblico de *imundos* ou *impuros*. A pergunta subsequente, sobre o porquê da proibição em relação a esses seres, se eram também criaturas, matéria do Deus, como tudo o mais, nos atinge por nos lançar também a pergunta sobre o porquê de nossa repugnância, de nosso nojo. E G.H. afirma que tocou no que é imundo, que está imunda como o que é imundo, que fizera o ato proibido, o ato transgressor, o que nos remete às ideias já trabalhadas na consideração do ato criminoso de Martim²².

G.H., então, após se perguntar, oferece uma hipótese de resposta. É proibido tocar no imundo porque nele está a raiz, a matéria originária, não embelezada pela natureza ou pela humanidade. No feio, no horrível, está mais visível a lama primordial, pois o movimento embelezador não a recobriu. E tocar na raiz é de algum modo tocar a criação, o que está desde o início, é ato que desnuda o segredo, é como comer do fruto da árvore da vida. Quem nessa verdade tocasse, escutando-a, estaria expulso de um “paraíso de adornos” e seria obrigado a peregrinar pelo deserto. Diante do mundo desnudo do adorno, sem a possibilidade de continuar na sonsidão, o ser humano cai da ilusão de seu mundo construído, cai na compreensão da raiz de tudo o que existe, compreensão que nos iguala a tudo o que existe.

Se a pergunta sobre si mesmo – o ato de comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal? – leva à expulsão do paraíso originário onde éramos parte de tudo, como os animais e as coisas todas do Deus, a resposta à pergunta nos expulsa do paraíso de adornos e sonsidão que criamos, nos lança ao deserto, à solidão que vagueia frente à verdade revelada. No prosseguimento da passagem que lemos, G.H. nos diz que seria preciso comer do imundo sem saber que se come. Sabendo, cai-se no deserto. Sabendo, descobre-se que o imundo não é imundo, é tão somente mundo, como tudo o mais que existe, inclusive nós. Não há o imundo, como não há uma criatura que seria superior às outras. Há os seres, as coisas todas do mundo, a vida premente que nos constitui e que cada ser especifica com sua forma própria. Nada mais. E com essa verdade peregrina-se com um cajado pelo deserto. Mas há também a chegada da alegria. G.H. teme também a alegria, porque é desconhecida. Sente-se “imunda de alegria”, o que nos remete à consideração do movimento inverso ao acima mostrado: não há o imundo ou

²¹ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 71-73.

²² Ver seção 3.1.1.1 acima.

tudo é imundo. Tudo são as formas do mundo que podem nos invadir inesperadamente. Imunda de alegria, G.H. ainda nos diz sobre o imundo:

Sem desfitar a barata, fui me abaixando até sentir que meu corpo encontrava a cama e, sem desfitar a barata, sentei-me.

Agora era com os olhos erguidos que eu a via. Agora, debruçada sobre a própria cintura, ela me olhava de cima para baixo. Eu havia prendido defronte de mim o imundo do mundo – e desencantara a coisa viva. Eu perdera as idéias.²³

O que se desenrola para G.H. a partir da percepção/reflexão sobre o imundo preso à sua frente é o desencantamento da coisa viva. Desencantar aqui parece ter o sentido de se livrar do feitiço. A coisa viva se revela para G.H., que, sem ideias, apenas com a experiência vivida e sofrida, se percebe como uma coisa viva em meio às outras em um mundo que é todo vivo e se vê como que diante de um portal que, se atravessar, a levará à completude da experiência que se anuncia: “Eu talvez já soubesse que, a partir dos portões, não haveria diferença entre mim e a barata. Nem aos meus próprios olhos nem aos olhos do que é Deus”²⁴. Perceber-se coisa viva como a barata poderá levar ao entendimento de que ela e a barata são o mesmo diante de si e de Deus. E isso G.H. teme e ainda evita. Mas é o que se desenrolará.

Mais à frente, G.H. explicita o que se passara com ela:

Mas com alívio infernal eu me despeço dela. O que sai do ventre da barata não é transcendável – ah, não quero dizer que é o contrário da beleza, “contrário de beleza” nem faz sentido – o que sai da barata é: “hoje”, bendito o fruto de teu ventre – eu quero a atualidade sem enfeitá-la com um futuro que a redima, nem com uma esperança – até agora o que a esperança queria em mim era apenas escamotear a atualidade.²⁵

É a atualidade, o momento vivido no presente, que tem o potencial revelador, sem se perder na esperança de um possível futuro redentor. E o que G.H. atravessa na atualidade é o encontro com a massa branca que sai do ventre da barata, “bendito o fruto do teu ventre”. A alusão assim explícita a Jesus nos lança em um dilema. A aproximação tão clara entre a massa da barata e *o revelador* – o portador da revelação – de alguma maneira amedronta o leitor, como amedronta G.H., que inclusive já rezara à “Santa Maria, mãe de Deus”²⁶ para que nada fosse revelado a ela, tamanha a sua recusa ao que já pressentia, e pode nos fazer desviar para uma possível percepção de ironia no texto. Mas não penso que aqui seja esse o caso, em que pese a forte presença da ironia na obra clariciana. Todo o contexto do livro e da obra, que rodeiam infinitamente a questão de Deus, como tenho aqui trazido à luz, nos permite avançar e fazer a interpretação radical: a massa branca da barata é para G.H. reveladora como Jesus Cristo – e

²³ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 75.

²⁴ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 81.

²⁵ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 83.

²⁶ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 76.

assim vemos o alcance do título do romance, *A paixão segundo G.H.* A massa branca da barata é a carne que se dá a conhecer, é o sangue derramado na cruz, é o bendito fruto que sai do ventre de um ser vivo, um ponto da matéria viva do mundo. O palpitar da vida e a indiferenciação do humano em meio ao que é vivo é o mistério revelado. Nós nos distanciamos dessa verdade ao nos tornarmos o ser que se pergunta sobre si mesmo, mas temos a chance de recuperá-la na comunhão com o que é vivo. As linhas seguintes parecem confirmar essa ideia:

Mas eu quero muito mais que isto: quero encontrar a redenção no hoje, no já, na realidade que está sendo, e não na promessa, quero encontrar a alegria neste instante – quero o Deus naquilo que sai do ventre da barata – mesmo que isto, em meus antigos termos humanos, signifique o pior, e, em termos humanos, o infernal.²⁷

G.H. quer encontrar o Deus na massa da barata. Ela aqui aceita o movimento que se anuncia, enfrenta o que teme, e o que teme é o “infernal”, o indiferenciado que mata, que dissolve; é também o pavor de ver a face de Deus, afinal “qualquer um tem medo de ver o que é Deus”²⁸. Na indiferenciação reside o pavor maior, o de se perder e morrer sem os limites que, ao separar, fazem de cada ser o ser que é. A indiferenciação literal é morte ou loucura. A aventura de G.H. a coloca em meio a uma experiência de percepção da indiferenciação que não a destrói. Ela vê que não é diferente da barata diante do Deus, mas permanece em sua pele, em seus contornos.

A massa da barata ou, antes, a matéria que a tudo unifica vai receber o nome de *neutro* ou *inexpressivo*, em vários trechos do livro. Vejamos uma passagem que condensa a ideia do risco implicado na revelação, de que se caia no inferno ou no demoníaco:

O neutro. Estou falando do elemento vital que liga as coisas. Oh, não receio que não compreendas, mas que eu me compreenda mal. Se eu não me compreender, morrerei daquilo de que no entanto vivo. Deixa agora eu te dizer o mais assustador: Eu estava sendo levada pelo demoníaco. Pois o inexpressivo é diabólico. Se a pessoa não estiver comprometida com a esperança, vive o demoníaco. Se a pessoa tiver coragem de largar os sentimentos, descobre a ampla vida de um silêncio extremamente ocupado, o mesmo que existe na barata, o mesmo nos astros, o mesmo em si próprio – o demoníaco é *antes* do humano. E se a pessoa vê essa atualidade, ela se queima como se visse o Deus. A vida pré-humana divina é de uma atualidade que queima.²⁹

A percepção da indiferenciação ao se ver ligada a tudo pelo neutro leva G.H. ao espanto de se ver caindo no diabólico, que seria uma vida pré-humana, não mais comprometida com a esperança. Deste modo, o compromisso com a esperança – com algo que diz da realidade humana, compartilhada entre humanos – seria o antídoto para que não se caia no indiferenciado demoníaco em que, ao se perceber igual a tudo o que existe, se perderia também a sensibilização

²⁷ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 83-84.

²⁸ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 97.

²⁹ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 100-101.

humana para com os outros. Cair no demoníaco é pois perder a dimensão moral específica do humano, como reafirmam estas palavras: “esse era o inferno, onde quem comia a cara viva do outro espojava-se na alegria da dor”³⁰.

O ser humano é então este ser que, apesar de também feito da mesma massa neutra, se distanciou do restante dos seres e por isso se relaciona de modo próprio com o Deus:

E eu dera o primeiro passo: pois pelo menos eu já sabia que ser um humano é uma sensibilização, um orgasmo da natureza. E que, só por uma anomalia da natureza, é que, em vez de sermos o Deus, assim como os outros seres O são, em vez de O sermos, nós queríamos vê-Lo. Não faria mal vê-Lo, se fôssemos tão grandes quanto Ele. Uma barata é maior que eu porque sua vida se entrega tanto a Ele que ela vem do infinito e passa para o infinito sem perceber, ela nunca se descontinua.³¹

Os seres não humanos, portanto, *são* o Deus. Aqui vemos o mesmo problema já colocado pela afirmação “Deus é o mundo”, que parece aproximar a obra clariciana do panteísmo, problema que acompanha esta tese e do qual tratamos no capítulo anterior com o apoio de Panikkar. Importa agora perceber o que diferencia os seres humanos: somos o ser que não se entrega a Deus sem descontinuidade, como G.H. sugere que os outros seres o façam, e que, pela distância criada, anseia por vê-Lo. Mas porque não somos do Seu tamanho, vê-Lo se torna problemático, fere, amedronta. G.H. aproxima cada vez mais sua reflexão da experiência vivida, mas ainda teme, como vemos nesta outra passagem que retoma a ideia da revelação que se passa na atualidade do presente:

Porque o Deus não promete. Ele é muito maior que isso: Ele é, e nunca pára de ser. Somos nós que não agüentamos esta luz sempre atual, e então a prometemos para depois, somente para não senti-la hoje mesmo e já. O presente é a face hoje do Deus. O horror é que sabemos que é em vida mesmo que vemos Deus. É com os olhos abertos mesmo que vemos Deus. E se adio a face da realidade para depois de minha morte – é por astúcia, porque prefiro estar morta na hora de vê-Lo e assim penso que não O verei realmente, assim como só tenho coragem de verdadeiramente sonhar quando estou dormindo.

Sei que o que estou sentindo é grave e pode me destruir. Porque – porque é como se eu estivesse me dando a notícia de que o reino dos céus já é.

E eu não quero o reino dos céus, eu não o quero, só agüento a sua promessa! A notícia que estou recebendo de mim mesma me soa cataclísmica, e de novo perto do demoníaco. Mas é só por medo. É medo. Pois prescindir da esperança significa que eu tenho que passar a viver, e não apenas a me prometer a vida. E este é o maior susto que eu posso ter. Antes eu esperava. Mas o Deus é hoje: seu reino já começou.

É seu reino, meu amor, também é deste mundo.³²

Vemos como aqui a ideia do demoníaco sofre uma reviravolta e é apresentada como fruto apenas do medo. É por medo do que já está aí, a visão do Deus no mundo mesmo, que G.H. chama o que vive de demoníaco, teme que esteja indo para o inferno, e não para o céu. E agora consegue se abrir ao que está se desvelando à sua frente: “o reino dos céus já é”. É na

³⁰ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 120.

³¹ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 126.

³² LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 147-148.

vida mesmo que vemos a Deus, e é aqui mesmo, na terra, em nosso corpo, que podemos/devemos começar a viver a vida em Deus. Procrastinar para depois da morte é um movimento gerado pelo medo: melhor seria vê-Lo depois de morta, quando então não será mais eu, com minha consciência, a vê-Lo, como também não é a consciência que sonha em mim. G.H. preferia ver a Deus em um apagamento do eu, sem saber que O via. Mas se a luz de Deus está colocada no mundo, para quem puder/quiser ver, já não há saída. É preciso esquecer a promessa, esquecer a esperança, não adiar mais e viver em Seu reino que já começou. Temos esperado em vão, pois o que esperamos *já está aí*.

E viver o Reino é viver no amor. Amor originário, originante, como o grama de *radium* de que nos fala a crônica “Mineirinho”³³. Nós, que caímos do paraíso ao nos tornarmos o ser que se pergunta, precisamos usar outro modo, que não nossa linguagem construída, para falar com Deus com uma palavra outra que nos torna também capazes de ouvir a sua Palavra e assim novamente viver com Ele, no amor:

Mas eu sei que devo me destituir: o contato com a coisa tem que ser um murmúrio, e para falar com o Deus devo juntar sílabas desconexas. Minha carência vinha de que eu perdera o lado inumano – fui expulsa do paraíso quando me tornei humana. E a verdadeira prece é o mudo oratório inumano.

Não, não tenho que subir através da prece: tenho que, ingurgitada, tornar-me um nada vibrante. O que falo com Deus tem que não fazer sentido! Se fizer sentido é porque erro.

Ah, não me descompreendas: não estou tirando nada de ti. Estou é exigindo de ti. Sei que parece que estou tirando a tua e a minha humanidade. Mas é o oposto: estou querendo é viver daquilo inicial e primordial que exatamente fez com que certas coisas chegassem ao ponto de aspirar a serem humanas. Estou querendo que eu viva da parte humana mais difícil: que eu viva do germe do amor neutro, pois foi dessa fonte que começou a nascer aquilo que depois foi se distorcendo em sentinações a tal ponto que o núcleo ficou sufocado pelo acréscimo de riqueza e esmagado em nós mesmos pela pata humana. É um amor muito maior que estou exigindo de mim – é uma vida tão maior que não tem sequer beleza.³⁴

O início da passagem nos explicita o que já vinha aqui sendo afirmado: tornamo-nos humanos ao ser expulsos do paraíso. Ao comer da árvore do conhecimento do bem e do mal – fazer a pergunta sobre si mesmo –, lançamo-nos na vida propriamente humana que se faz na linguagem. Mas tocar a Deus, comunicar-se com Ele é algo que só pode se dar ao acessarmos nossa vida anterior, o que em nós é o inumano. Não é, portanto, pelas nossas palavras que podemos fazê-lo. É como um “nada vibrante” que podemos alcançá-Lo em uma comunicação que nada tem do discurso humano, ou seja, não tem sentido humano. Isso assusta pois parece nos tirar a humanidade, nos destituir do que somos, nos destruir. Mas, se o inumano também é

³³ Ver seção 2.1.2.1.

³⁴ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 161.

o que somos, podemos arriscar a passagem e fazer contato com o neutro, com a ideia já tantas vezes repetida de que somos *vida* como tudo o mais, indiferenciadamente.

E é pois nesse contato com o neutro que poderemos viver o amor que dele vem, dele que é o núcleo originante do amor. O amor que é aquele de uma vida tão maior do que a que temos vivido. O amor anterior às especificações. O amor que seria então o elemento de ligação entre todos os seres criados, antes da diferenciação humana que se destacará desse plano. E estar recoberta desse amor é viver já o *reino dos céus* e trazer já para o mundo humano o germe do amor que tem potência de penetrar o âmbito próprio do humano e aí tecer seus caminhos. Deixar que o amor primordial penetre o mundo humano é realizar a presença de Deus nesse mundo.

Seguindo essa ideia, G.H. viverá nas páginas finais do romance o que podemos entender como o movimento conclusivo de sua experiência, e nesse movimento a *revelação* se transmutará em *redenção*, e por isso deixaremos essa análise para o próximo capítulo, que tratará dos *movimentos da redenção*.

4.1.3 O humano

Até aqui, muito já pudemos perceber sobre o ser humano tal como aparece na obra clariciana. Agora vamos nos dedicar a olhar mais de perto para esse ser que, como já vimos, um dia fez-se uma pergunta sobre si mesmo e se tornou mistério para si. Numa das reentrâncias da experiência de G.H., ela nos diz:

Mas, depois do que sei, aceitarei como um hálito de respiração – ou como um miasma? não, não como um miasma, tenho piedade de mim! quero que, se o transcender me vier fatalmente, que seja como o hálito que nasce da própria boca, da boca que existe, e não de uma boca falsa aberta num braço ou na cabeça.³⁵

Diante do vislumbre da experiência de transcendência que está por vir, G.H. afirma-se a si mesma, quer garantir que o que quer que venha a lhe acontecer aconteça a partir de si mesma, de sua boca real, não de outra forjada. De sua identidade real e não, de algo que venha a lhe ser incutido, como uma boca que nascesse fora de lugar, um miasma. O hálito – o sopro – que virá deve sair de sua boca mesma, de modo a que a experiência lhe pertença. Ainda que algo em mim – a parte coisa! – me faça idêntica a tudo o que existe, minha boca diz apenas a palavra que é a minha, que é do meu modo, e é com ela que posso me pôr em contato com o que está fora de mim.

³⁵ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 83.

Entretanto, a tentativa de garantir a própria identidade, de garantir que a própria marca se imprima na experiência que virá não pode ser percebida como algo simples, porque a própria noção de identidade se mostrará de imensa complexidade.

Sigamos.

4.1.3.1 A pergunta impossível

Lóri, em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, mais de uma vez se pergunta sobre si, e a pergunta a coloca sempre em desassossego frente à impossibilidade de respondê-la. A primeira aparição da pergunta explícita “quem eu sou?” se dá ainda no início do romance, no longo fluxo de reflexões e sentimentos que abre a obra e em que Lóri se debate na dúvida sobre ir ou não a um encontro com Ulisses. No dilaceramento dessa dúvida, quando pensa que, se não for, Ulisses pode se impacientar, lemos: “à idéia de que a paciência de Ulisses se esgotaria, a mão subiu-lhe à garganta tentando estancar uma angústia parecida com a que sentia quando se perguntava ‘quem sou eu? quem é Ulisses? quem são as pessoas?’”³⁶. Vemos aí a pergunta surgir indiretamente, apenas como um exemplo para que o leitor perceba a intensidade da angústia que Lóri sente, e assim nos damos conta, reversamente, da intensidade da angústia gerada pela pergunta sobre quem são as pessoas, quem é Ulisses, quem é ela própria. Começamos a ver a genérica ininteligibilidade do ser humano – que lemos no capítulo anterior – se tornar concreta na experiência vivida.

No decorrer do romance, por duas vezes Lóri fala com Ulisses sobre sua angústia frente à impossibilidade de responder à pergunta “quem sou eu?”. Nas duas vezes, ele responde: “Isso não se responde, Lóri. Não se faça de tão forte perguntando a pior pergunta. Eu mesmo ainda não posso perguntar quem sou eu sem ficar perdido”³⁷. Ulisses, que aparecia para Lóri como aquele que teria as respostas para todas as perguntas³⁸, também não pode fazer a pergunta sobre quem é sem perder-se. Na segunda vez em que Ulisses dá essa resposta a Lóri, nas últimas páginas do romance, está também recusando a resposta que Lóri ousara esboçar: “Não encontro ainda uma resposta quando me pergunto: quem sou eu? Mas acho que agora sei: profundamente sou aquela que tem a própria vida e também a tua vida. Eu bebi a nossa vida”³⁹. Lóri cria para si uma resposta que a tranquiliza diante da pergunta impossível.

³⁶ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 18.

³⁷ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 129.

³⁸ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 18.

³⁹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 154.

Entretanto, ao longo do romance, temos uma trilha por onde pensar mais sobre a questão da identidade humana. Logo no início, a narradora inclui, entre as coisas que Ulisses espera que Lóri aprenda, a ideia de que ela possa dizer “meu nome é eu” ao responder à pergunta sobre seu nome⁴⁰. Surge aí a noção de que teríamos um “nome secreto”, a ser descoberto, buscado e de que só ele poderia um dia descansar “na palma transparente da mão de Deus, não Lóri mas o seu nome secreto que ela por enquanto ainda não podia usufruir”⁴¹. O nome secreto, que poderia um dia, quando se pudesse usufruir dele, estar na mão de Deus, guardaria nossa identidade última. Talvez possamos dizer: nossa essência. Haveria então algo que é o que somos essencialmente, como o cheiro do jasmineiro é o seu perfume: “Porque ela estava sentindo a grande dor. Nessa dor havia porém o contrário de um entorpecimento: era um modo mais leve e mais silencioso de existir. Quem sou eu? perguntou-se em grande perigo. E o cheiro do jasmineiro respondeu: eu sou o meu perfume”⁴². A essência do cheiro é o seu perfume, mas tal simplicidade não nos é possível. A pergunta sobre nossa essência nos lança na ideia para nós ancestral de que devemos ser quem somos. Mas o que seria *ser o que se é*?

Em uma passagem mais para o final do livro, Lóri, ao procurar algo, se lembra de usar uma estratégia que muitas vezes já tinha usado quando não conseguia achar um objeto: se perguntava: “se eu fosse eu e tivesse um documento importante para guardar que lugar eu escolheria?”⁴³. Se fez então essa pergunta, mas dessa vez a estratégia não funcionou, porque ela se viu pressionada pela expressão “se eu fosse eu” e caiu em mais uma vertigem de pensamento/sentimento:

“Se eu fosse eu” parecia representar o maior perigo de viver, parecia a entrada nova do desconhecido.

No entanto, Lóri tinha a intuição de que, passadas as primeiras perturbações da festa íntima que haveria, ela teria enfim a experiência do mundo. Bem sabia, experimentaria enfim em pleno a dor do mundo. E a sua própria dor de criatura mortal, a dor que aprendera a não sentir. Mas também seria por vezes tomada de um êxtase de prazer puro e legítimo que ela mal podia adivinhar. Aliás já estava adivinhando porque se sentiu sorrindo e também sentiu uma espécie de pudor que se tem diante do que é grande demais. Ser-se o que se é, era grande demais e incontrollável. Lóri tinha uma espécie de receio de ir longe demais. Sempre se retinha um pouco como se retivesse as rédeas de um cavalo que poderia galopar e levá-la Deus sabe onde. Ela se guardava. Por que e para quê? Para o que estava ela se poupando? Era um certo medo de sua capacidade, pequena ou grande. Talvez se contivesse por medo de não saber os limites de uma pessoa.⁴⁴

⁴⁰ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 13.

⁴¹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 14.

⁴² LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 141.

⁴³ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 126.

⁴⁴ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 126. Esse trecho já foi analisado por mim em ALMEIDA, *Um deus no tempo ou um tempo cheio de deus*, p. 73-74.

Nessa passagem, a ideia de ser o que se é ganha um estatuto novo, nos lançando mais uma vez no seio da relação com o desconhecido. O desconhecido aparece como o que nos habita e que contém o que somos essencialmente. É também algo que atrai e que seria comemorado com grande “festa íntima”, mas que logo se desenrolaria em algo para fora de si, na “experiência do mundo”. O já aludido caráter de inerência entre a interioridade humana e o mundo, que é característico da obra clariciana, aqui se explicita de forma cabal: ao ser o que é, o ser humano teria enfim a experiência do mundo. Ao experimentar-se em sua essência íntima, o mundo é ao mesmo tempo experienciado. O que nos indica também a ideia reversa: não experimentamos plenamente o mundo enquanto não somos o que somos.

Na experiência de si e do mundo vem a experiência plena da dor do mundo e de si e, ao mesmo tempo, da alegria e do êxtase. Esse é também todo o movimento de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*: aceitar a vivência da dor é condição para se atingir a vivência do prazer. E essa abertura à experiência atingirá seu ponto máximo quando se puder ser o que é. Mas isso se afigura também como algo grande demais e por isso gerador de medo. O medo faz com que ela se contenha, como quem segura as rédeas de um cavalo. E aqui aparece a imagem de Deus: um cavalo que poderia levá-la “Deus sabe onde”. Sem ignorar que se trata aqui de uma expressão popular, não podemos passar ao largo de seu sentido literal: é Deus quem sabe para onde somos levados pelo ser secreto que nos habita e que é nossa identidade última, de modo a sermos *descentrados* de nós mesmos por Ele.

E é exatamente o problema de uma tal identidade última que começa aqui a se configurar. Ser o que é levaria uma pessoa a seu limite, e Lóri não sabe quais são os limites de um ser humano. Mas esse trecho é repetido em outro ponto do romance com uma pequena diferença que aqui nos interessa:

A própria Lóri tinha uma espécie de receio de ir, como se pudesse ir longe demais — em que direção? O que dificultava a ida. Sempre se retinha um pouco como se retivesse as rédeas de um cavalo que poderia galopar e levá-la Deus sabe onde. Ela se guardava. Por que e para quê? Para o que estava ela se poupando? Era um certo medo da própria capacidade, pequena ou grande, talvez por não conhecer os próprios limites. Os limites de um humano eram divinos? Eram. Mas parecia-lhe que, assim como uma mulher às vezes se guardava intocada para dar-se um dia ao amor, que ela queria morrer talvez ainda toda inteira para a eternidade tê-la toda.⁴⁵

Os limites agora aparecem como divinos. Ou seja, o encontro de um ser humano com a sua essência íntima o leva a Deus. O limite do humano esbarra em Deus. E Lóri teme e se guarda, não quer ainda se encontrar com Ele, para que chegue inteira ao encontro definitivo. Veremos, mais à frente⁴⁶, que acabará por ceder e se deixar invadir, na experiência que será

⁴⁵ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 41-42.

⁴⁶ Seção 5.1.3.

relatada como de “estado de graça”. Mas, por enquanto, Lóri ainda se esforça para segurar as rédeas do que se anuncia como uma experiência por vir.

4.1.3.2 A identidade

Seguindo a ideia trazida pela narradora de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* de que o ser humano pode – ou deve – tornar-se o que é, devemos parar um pouco nesta noção. No final do próprio *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, mas principalmente em *A paixão segundo G.H.*, encontraremos uma problematização dessa ideia, com a pergunta sobre se a identidade se mantém após o encontro com Deus ou se desaparece como uma gota que perde seus contornos ao cair no mar.

Entretanto, antes de nos dedicarmos a esse difícil problema, vejamos como a ideia de *ser o que se é* se desenvolve em *A maçã no escuro*. Logo ao início, quando Martim ainda está no descampado em seu domingo⁴⁷, sentado numa pedra e segurando um passarinho na mão, e a narração nos diz que o que está acontecendo é apenas o fato de que um homem está sentado, lemos a seguinte passagem:

Aquela coisa que ele estava sentindo devia ser, em última análise, apenas ele mesmo. O que teve o gosto que a língua tem na própria boca. E tal falta de nome como falta nome ao gosto que a língua tem na boca. Não era, pois, nada mais que isso. Mas, a essa coisa, uma pessoa ficava um pouco atenta; e ficar atenta a isso, era ser. Assim, pois, no seu primeiro domingo, ele era.⁴⁸

O gosto que a língua tem na própria boca não é perceptível porque há unicidade entre o órgão sensitivo e a coisa a ser sentida. O ser não consegue sentir seu próprio gosto e isso, para o ser humano, se torna um enigma. *Qual é o gosto que tem a minha língua?* é a pergunta *quem sou eu?* corporalmente espelhada. Martim sentia-se a si mesmo, e isso é tão óbvio quanto sentir a própria língua na boca. E ao mesmo tempo tão distante quanto conseguir dizer qual é o gosto que a língua tem. Sentimo-nos permanentemente, ainda que sem nos darmos conta disso. Ao nos darmos conta, entramos na sensação de ser. Martim sentia a si mesmo. Martim *era*.

E aqui precisamos fazer um pequeno parêntesis para enfatizar a pergunta *o que é ser* para o ser humano? *Ser* não é necessariamente o mesmo que *ser o que se é*. Volto por um momento a *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* na cena em que Lóri está sentada por horas com Ulisses na beira da piscina, e a narradora nos diz:

Então estranhou-se a si própria e isso parecia levá-la a uma vertigem. É que ela própria, por estranhar-se, estava sendo. Mesmo arriscando que Ulisses não percebesse, disse-lhe bem baixo:
– Estou sendo...

⁴⁷ Ver seção 3.1.1.2.

⁴⁸ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 32.

– Como? perguntou ele àquele sussurro de voz de Lóri.

– Nada, não importa.

– Importa sim. Quer fazer o favor de repetir?

Ela se tornou mais humilde, porque já perdera o estranho e encantado momento em que estivera sendo:

– Eu disse para você – Ulisses, estou sendo.

Ele examinou-a e por um momento estranhou-a, aquele rosto familiar de mulher. Ele se estranhou, e entendeu Lóri: ele estava sendo.

Ficaram calados como se os dois pela primeira vez se tivessem encontrado. Estavam sendo.

– Eu também, disse baixo Ulisses.

Ambos sabiam que esse era um grande passo dado na aprendizagem. E não havia perigo de gastar este sentimento com medo de perdê-lo, porque ser era infinito, de um infinito de ondas do mar. Eu estou sendo, dizia a árvore do jardim. Eu estou sendo, disse o garçom que se aproximou. Eu estou sendo, disse a água verde na piscina. Eu estou sendo, disse o mar azul do Mediterrâneo. Eu estou sendo, disse o nosso mar verde e traiçoeiro. Eu estou sendo, disse a aranha e imobilizou a pressa [sic] com o seu veneno. Eu estou sendo, disse uma criança que escorregara nos ladrilhos do chão e gritara assustada: mamãe! Eu estou sendo, disse a mãe que tinha um filho que escorregava nos ladrilhos que circundavam a piscina. Mas a luz se aquietava para a noite e eles estranharam, a luz crepuscular. Lóri estava fascinada pelo encontro de si mesma, ela se fascinava e quase se hipnotizava.⁴⁹

Lóri e Ulisses *estavam sendo* como a árvore, o garçom, a criança, a mãe, a água, o mar, a aranha. *Ser* aparece portanto como algo anterior à própria identidade, anterior mesmo a qualquer forma de vida, na medida em que a água também *é*. A percepção de *ser*, para o ser humano, parece assim alcançar a camada mais originária de sua percepção de si: *eu sou* me conecta com tudo o mais que também *é*. Experimentar *ser*, tal como fazem Lóri e Ulisses naquele fim de tarde, parece fazer retroceder a percepção humana a seu estado de maior quietude, quando simplesmente se *é* um ser entre os outros. Primeiro *eu sou*; depois sou um *ser vivo*; depois sou um *ser humano*; por fim sou *este* ser humano. Entre as camadas que perfazem o ser, a identidade parece se afigurar como a mais externa.

Entretanto – e é por isso que uso cautelosamente aqui e no parágrafo acima o verbo *parecer* – o final da passagem nos diz que Lóri se fascinava com o “encontro de si mesma”, o que parece significar que a experiência de *ser* nos colocaria em contato com o ser que somos, especificamente, ou seja, com nossa identidade última, nosso nome secreto. E aqui mais uma vez deixo explícita a questão fundamental, e de difícil resposta, sobre a permanência da identidade quando da percepção de nossa *matéria* comum a tudo o mais que existe, no vocabulário de *A paixão segundo G.H.*, ou de nosso estatuto de *ser*, como todos os outros seres, como nos dizem as experiências de Martim e de Lóri.

Voltemos a *A maçã no escuro*, onde encontramos duas passagens que muito nos dizem sobre nossa identidade íntima. Na primeira delas, Martim está a cavalo com Vitória, a dona do

⁴⁹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 71-72.

sítio em que se empregara, e, enquanto ela lhe passa instruções sobre tarefas a serem feitas, ele se vê mergulhado em uma profunda experiência de compreensão. Nesse contexto, a narradora nos diz:

Mas também sentir-se angustiadamente preso era ser uma pessoa, ele bem se lembrava ainda! oh ele bem se lembrou: com angústia lembrou-se de que essa angústia era ser gente – e no alto do Corcovado ele beijara a namorada com uma ferocidade de amor. Lembrou-se a tempo de que não havia como exprimir a alegria e então se construía uma casa ou se fazia uma viagem ou se amava. Também ele, montado no cavalo, com o ar apreensivo de quem pode errar, estava atentamente procurando copiar para a realidade o ser que ele era, e nesse parto estava se fazendo a sua vida. E a coisa se fez de um modo tão impossível – que na impossibilidade estava a dura garra da beleza.⁵⁰

Para completar a ideia aí já esboçada da criação no mundo daquilo que somos internamente, cito logo a outra passagem, que se encontra mais ao final do livro, nos últimos dias de Martim no sítio antes da chegada da polícia para levá-lo preso. Vejamos:

É que até este momento ele nada poderia ter feito – enquanto não tivesse recuperado em si o respeito pelo próprio corpo e pela sua própria vida, que era o primeiro modo de respeitar a vida que havia nos outros. Mas quando um homem se respeitava, ele então tinha enfim se criado à sua própria imagem. E então poderia olhar os outros nos olhos. Sem o constrangimento do nosso grande equívoco, e sem a mútua vergonha.⁵¹

São duas passagens de intensa densidade, nas quais podemos ver a ideia de que o ser humano porta em si uma *imagem* que diz o *ser que ele é*; e que devemos criar ou “copiar para a realidade” esse ser. Ou seja, temos a tarefa de nos criar no mundo, mas com base na imagem que portamos; devemos nos criar à nossa própria imagem secreta, realizar no mundo aquilo que se oculta em nós e que deve ser *revelado*, tornado realidade no mundo. Ser o que se é, portanto, assemelha-se a tornar visível no mundo aquilo que, se não for revelado, permanece oculto, como um negativo de filme. A revelação, assim, é um movimento de duas faces: há a percepção de algo que lá já está e o dever de realizar no mundo o que foi encontrado, em resposta. Quase podemos dizer que encontramos aqui uma definição ética do ser humano: o ser que deve criar-se à sua imagem; imagem que, por sua vez, deve ser descoberta em si mesmo.

Na primeira passagem, essa noção surge envolta em uma atmosfera de grande intensidade e emoção, e Martim está em meio à percepção de que a angústia faz parte do que é ser uma pessoa humana e de que vivemos como podemos e expressamos a alegria também como podemos, por exemplo beijando a namorada no Corcovado ou comprando uma casa, e tudo isso faz parte da tarefa que cumprimos seguidamente: nos copiar para a realidade, sem medo de errar, porque erramos e isso também faz parte do ser que somos. E tudo isso se faz na

⁵⁰ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 116.

⁵¹ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 295.

beleza da impossibilidade: nós, os seres impossíveis que se debatem para se criar no mundo, e isso é belo.

Na segunda passagem citada, se intensifica a dimensão ética na referência explícita ao respeito ao próprio corpo e à própria vida, que seria o primeiro passo para o respeito à vida dos outros. Mais ainda, o texto nos diz que o respeito de uma pessoa por sua vida e seu corpo é o sinal de que ela se criou à sua imagem, cumpriu sua tarefa, pois só tendo respeitado o ser que é poderia tê-lo criado trazendo-o ao mundo, como num parto. E assim poderia então olhar os outros nos olhos, sem constrangimento pelos grandes equívocos, tendo aceitado em si o erro que faz parte de ser uma pessoa humana. Olhar os outros nos olhos nos diz da possibilidade conquistada de perceber o rosto do outro sem se envergonhar. É como olhar e dizer: eu cumpri minha tarefa. Me respeitei a ponto de me criar à minha imagem. Não neguei o ser que sou e trouxe para o mundo o que sou. Agora posso te olhar e te respeitar.

Ser o que se é, portanto, é criar-se ou fazer nascer no mundo aquilo que se é na interioridade. Para tanto, é necessário que se revele – que se *escute* – o que se é, ou seja, para que eu possa me criar, preciso antes ser capaz de dizer o que sou na interioridade secreta, e para que eu possa dizer é necessário antes escutar, perceber o que se revela para mim como imagem do que sou.

No entanto, o texto se refere também ao erro, ao constrangimento, à vergonha, à dificuldade de expressão para o que se sente – no caso, a alegria – e, no início da primeira passagem, à ideia de que ser uma pessoa era “sentir-se angustiadamente preso”. Todas essas figurações parecem também sugerir que só o que podemos fazer é sermos o que somos, nosso trabalho contínuo é tentar copiar para a realidade o que somos, pois é o modelo que temos. A tarefa de plenamente respeitar-se e enfim ter se criado seria a culminância nem sempre atingida de um processo que nos é inerente.

Retomando agora nosso fio, a ideia que precisamos reter aqui é que existiria na interioridade humana algo de essencial, uma imagem que nos diz o que somos. Nos criamos sim no mundo, mas isso deve ser feito com base na imagem que portamos.

Encontrar essa imagem, ou melhor, encontrar-se a si mesmo não é, contudo, algo que se dê transparentemente, e nesse ocultamento residiria exatamente a dificuldade e a fonte de muitos equívocos. Comunicar-se consigo mesmo seria o clímax a ser buscado ao longo de toda a existência de uma pessoa humana. A narradora de *Água viva*, depois de narrar a experiência que teve e que chama de *estado de graça*, assim como Lóri⁵², e também de *beatitude*, diz assim:

⁵² Ver seção 5.1.3 à frente.

Essa beatitude não é em si leiga ou religiosa. E tudo isso não implica necessariamente no problema da existência ou não-existência de um Deus. Estou falando é que o pensamento do homem e o modo como esse pensar-sentir pode chegar a um grau extremo de incomunicabilidade – que, sem sofisma ou paradoxo, é ao mesmo tempo, para esse homem, o ponto de comunicabilidade maior. Ele se comunica com ele mesmo.⁵³

Ali, no ponto em que o mistério e o silêncio pareceriam ter tomado conta de tudo, tem lugar a maior comunicabilidade possível: a comunicação de um ser humano com ele mesmo. Há, portanto, um si mesmo com quem podemos nos comunicar: a identidade íntima, o nome secreto, a imagem que portamos, o ser que somos e que se revela a nós quando conseguimos ouvi-lo.

Voltaremos agora a *A paixão segundo G.H.* para retomar a questão já colocada sobre a permanência da identidade. Logo nas primeiras páginas, G.H. afirma: “não compreendo o que vi. E nem mesmo sei se vi, já que meus olhos terminaram não se diferenciando da coisa vista”⁵⁴, reforçando a ideia, já anunciada na epígrafe do romance, de que a identidade humana se desfaz no movimento de identificação com o que está além de si mesma. Este tema atravessará todo o livro, como a outra face do que já dissemos aqui sobre o caráter revelador da experiência de G.H. Poderíamos assim expressar o problema: depois de ver o que viu, o que resta de G.H., ela ainda é ela mesma? O que terá sido *revelado* também na interioridade? A escuta reveladora que se abriu à carne do mundo através da barata é acompanhada de uma abertura interna que a faz também escutar algo em si mesma.

Sigamos o fio aqui apontado em *A maçã no escuro* de que haveria, na interioridade humana, uma imagem daquilo que cada um é, para vermos como essa ideia é problematizada por G.H.:

Essa coisa cujo nome desconheço, era essa coisa que, olhando a barata, eu já estava conseguindo chamar sem nome. Era-me nojento o contato com essa coisa sem qualidades nem atributos, era repugnante a coisa viva que não tem nome, nem gosto, nem cheiro. Insípidez: o gosto agora não passava de um travo: o meu próprio travo. Por um instante, então, senti uma espécie de abalada felicidade por todo o corpo, um horrível mal-estar feliz em que as pernas me pareciam sumir, como sempre em que eram tocadas as raízes de minha identidade desconhecida.⁵⁵

As raízes da identidade desconhecida, cujo toque gera mal-estar, felicidade e tremor nas pernas, são, pois, o insípido, o que não tem cheiro nem gosto nem nome. O próprio gosto – o gosto que a língua tem na boca, como já nos disse a experiência de Martim –, ou o próprio travo é o mesmo gosto da coisa “sem qualidades nem atributos” que sai do corpo semivivo da barata. Buscando a linha de ideias que aqui já apresentamos, o nome secreto, a imagem interna, o si

⁵³ LISPECTOR, *Água viva*, p. 82.

⁵⁴ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 15.

⁵⁵ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 86.

mesmo, enfim, o que seria a marca de nossa identidade última desembocaria afinal na não identidade, na identificação completa com tudo o que existe, mas isso não deixaria de ser reconhecido como si mesmo. A experiência relatada por G.H. diz do reconhecimento do próprio travo ao tomar contato com o travo da massa indiferenciada e insípida. As raízes de nossa identidade desconhecida repousariam no indiferenciado que aparece em qualquer pedaço de matéria do mundo. O que *eu sou*, o ponto nevrálgico⁵⁶ em que sinto tocar o que sou, ali onde me sinto propriamente eu mesma, não me diferencia do restante das coisas. E então cabe a pergunta sobre o que é que poderemos “copiar para a realidade”, se o que portamos como raiz de nossa identidade for algo indiferenciado. Vejamos o desdobrar da ideia:

– Vê, meu amor, vê como por medo já estou organizando, vê como ainda não consigo mexer nesses elementos primários do laboratório sem logo querer organizar a esperança. É que por enquanto a metamorfose de mim em mim mesma não faz nenhum sentido. É uma metamorfose em que perco tudo o que eu tinha, e o que eu tinha era eu – só tenho o que sou. E agora o que sou? Sou: estar de pé diante de um susto. Sou: o que vi. Não entendo e tenho medo de entender, o material do mundo me assusta, com os seus planetas e baratas.

Eu, que antes vivera de palavras de caridade ou orgulho ou de qualquer coisa. Mas que abismo entre a palavra e o que ela tentava, que abismo entre a palavra amor e o amor que não tem sequer sentido humano – porque – porque amor é a matéria viva. Amor é a matéria viva?⁵⁷

O que se passou com G.H. foi então a metamorfose de si em si mesma, e isso ainda não tem sentido para ela. No correr do parágrafo, entretanto, um sentido se desenha. Na desestruturação implicada na perda de si ou daquilo que se acostumara a chamar de *eu*, G.H. se defronta, “de pé diante de um susto”, com o que seria a qualidade inerente à matéria viva, a matéria de que é feito tudo o que é vivo – não nos esqueçamos de que G.H. viu que o mundo é “todo vivo” –, o *amor*. G.H., em sua aventura de despir-se de si mesma ao encontrar-se frente à frente com a matéria do mundo, que é também a sua própria, e sentir tocar as raízes de sua identidade desconhecida, afirma que o “amor é a matéria viva”. Portanto, nossa identidade última, a imagem que devemos copiar para a realidade é *amor: é isso que se revela*. A cada um cabe a tarefa de se criar no mundo como uma manifestação do amor. É esse um ponto de chegada possível na perseguição do fio emaranhado de questionamentos sobre a identidade na obra clariciana.

Outra das pontas desse fio nos leva a uma reflexão sobre a morte. A identidade se desdobraria de modo a que aquilo que comumente chamamos eu se esvanecesse até o ponto do

⁵⁶ Aqui vale apontar que essa ideia também aparece em *A maçã no escuro* em várias referências à “veia que pulsa”: atingir em nós a veia que pulsa seria tocar o ponto de reconhecimento de si tal como o descreve G.H. Ver, por exemplo, LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 39; 318; 329.

⁵⁷ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 67.

desaparecimento. Lemos o seguinte, no desenrolar do parágrafo citado acima que dizia da indiferenciação entre o que vê e o que é visto:

Só por um inesperado tremor de linhas, só por uma anomalia na continuidade ininterrupta de minha civilização, é que por um átimo experimentei a vivificadora morte. A fina morte que me fez manusear o proibido tecido da vida. É proibido dizer o nome da vida. E eu quase o disse. Quase não me pude desembaraçar de seu tecido, o que seria a destruição dentro de mim de minha época.⁵⁸

A perda do eu aparece como uma perda também de tudo o que constitui a identidade coletiva da humanidade, a civilização, toda uma época, e num tal movimento que faz G.H. tocar a “vivificadora morte” ou quase tocar o proibido “nome da vida”. A possibilidade premente de atingir um segredo é o que assusta G.H. logo ao início de seu relato. E é segredo de tal envergadura que alcançaria o cerne mesmo da realidade humana, como numa experiência de morte. Mas não morte como fim estático da vida, morte como vivificação. E assim chegamos a outro desdobramento da reflexão de G.H. que se aproximará mais uma vez do amor, ao trazer à cena uma ideia de Deus:

A identidade me é proibida mas meu amor é tão grande que não resistirei à minha vontade de entrar no tecido misterioso, nesse plasma de onde talvez eu nunca mais possa sair. Minha crença, porém, também é tão profunda que, se eu não puder sair, eu sei, mesmo na minha nova irreabilidade o plasma do Deus estará na minha vida. Ah, mas ao mesmo tempo como posso desejar que meu coração veja? se meu corpo é tão fraco que não posso encarar o sol sem que meus olhos fisicamente chorem – como poderia eu impedir que meu coração resplandecesse em lágrimas fisicamente orgânicas se em nudez eu sentisse a identidade: o Deus? Meu coração que se cobriu com mil mantos.⁵⁹

Agora é a própria identidade que, assim como o nome da vida, aparece como proibida. A identidade desconhecida é também figura do proibido. Mas G.H. segue movida pelo amor e pela crença. Em amor e confiança, move-se no plasma do Deus. Não se detém porque confia na presença d’Ele. Justifica o medo pela grandeza do que acontece: assim como os olhos sofrem e choram ao olhar para o sol, o coração chora ao se deparar com a identidade, e a identidade é o Deus. Deus, então, é o que é encontrado no mais íntimo do ser humano, lá onde estão as raízes de sua identidade secreta não diferenciada de tudo o que é vivo. Se a isso G.H. já deu o nome de amor, agora dá o nome de Deus. Ser si mesmo, para o ser humano, acaba por se revelar ser simplesmente a matéria do Deus que é amor. Que é o que somos desde que assim fomos criados. O que acaba por se *revelar* a G.H., em si mesma, é o descentramento de si no encontro com Deus.

⁵⁸ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 15-16.

⁵⁹ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 99-100.

E é essa também a percepção que leva Lóri a sentir, ao final de sua aprendizagem, quando também sente que poderia enfim dizer “eu”⁶⁰ ao ser perguntada sobre o seu nome, que não é si mesma: “Nunca me sei como agora, sentia Lóri. Era um saber sem piedade nem alegria nem acusação, era uma constatação intraduzível em sentimentos separados uns dos outros e por isso mesmo sem nomes. Era um saber tão vasto e tranqüilo que ‘eu não sou eu’, sentia ela”⁶¹. “Eu não sou eu” é uma percepção que surge em meio à intensa sensação de ser si mesma, o que corrobora a experiência de G.H.: ao tocar o indiferenciado que a habita e que pode receber o nome de amor ou de Deus, a pessoa humana sente vibrar a veia que aponta o atingir de sua própria identidade secreta e faz com que ela se sinta si mesma.

E aqui temos o paradoxo da identidade humana: quando ela é mais propriamente real, não serve mais à diferenciação. E assim talvez nos aproximamos da compreensão do que nos diz a narradora de *Água viva*: “se eu digo ‘eu’ é porque não ousa dizer ‘tu’, ou ‘nós’ ou ‘uma pessoa’, sou obrigada à humildade de me personalizar me apequenando mas sou o és-tu”⁶².

4.1.3.3 A moralidade

Vejam agora como o campo da ética aparece nesse entrelaçamento de relações entre o ser humano, o mundo e o Deus, na esfera da *revelação*. Mais à frente, quando tratarmos da *redenção*, retomaremos a discussão sobre o campo da moralidade. Por enquanto, vejamos como o texto clariciano esboça uma crítica à moral instituída, pelo que essa crítica implica na consideração da identidade. Início por um traço muito importante de *Perto do coração selvagem*, a *maldade* da personagem Joana, para que coloquemos o problema na exata medida em que ele aparece nesta obra que, como já vimos, não se furta à crítica da hipocrisia. Joana, ao perder o pai, vai viver com os tios⁶³. A tia, ao comentar com o marido o episódio em que Joana roubou um livro e admitiu que o fizera, chegando a dizer “posso tudo”⁶⁴, refere-se à menina como “víbora”:

E essa menina... Não se tem de quem ter pena nesse caso, Alberto! Eu é que sou a vítima... Mesmo quando Joana não está em casa, fico agitada. Parece loucura, mas é como se ela estivesse me vigiando... sabendo o que eu penso. Às vezes estou rindo e paro no meio, gelada. Daqui a pouco, na minha própria casa, no meu lar, onde criei minha filha, terei que pedir desculpas não-sei-de-quê a essa guria... É uma víbora. É uma víbora fria, Alberto, nela não há amor nem gratidão. Inútil gostar dela, inútil fazer-lhe bem. Eu sinto que essa menina é capaz de matar uma pessoa...⁶⁵

⁶⁰ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 148.

⁶¹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 147.

⁶² LISPECTOR, *Água viva*, p. 12.

⁶³ Ver seção 3.1.4 acima.

⁶⁴ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 50.

⁶⁵ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 51.

A Joana menina já revela uma diferença em relação ao modo como socialmente se estabeleceram as relações e o que é considerado como bom ou ético, de acordo com a moral. Joana olha o mundo com olhos próprios e assusta aos que estão muito bem instalados em seus lugares no mundo instituído. Mais à frente na narrativa, Otávio, marido de Joana, lembrando-a de ter sido assim chamada pela tia, a chamará também de víbora, por ela não ter agido do modo esperado em relação ao fato de ter descoberto que ele mantinha um relacionamento clandestino com outra mulher, que agora estava grávida⁶⁶. Joana soube da relação de Otávio com Lídia, mas nada falou sobre o assunto durante algum tempo. Quando enfim falou, em meio a uma conversa, ele se indignou:

Nenhum músculo do rosto de Otávio se moveu, seus olhos não pestanejaram. Mas todo ele se condensou e sua palidez brilhou como uma vela acesa. Joana continuava a falar vagarosamente, mas ele não a ouviu porque aos poucos, quase sem pensamentos, a cólera veio-lhe subindo do coração pesado, ensurdeceu-lhe os ouvidos, enublou-lhe os olhos. O que..., debatia-se nele a raiva trôpega e arquejante, então ela sabia sobre Lídia, sobre o filho... sabia e silenciava... Ela me enganava... – A carga asfixiante cada vez pesava mais fundo dentro dele. – Admitia minha infâmia serenamente... continuava a dormir junto de mim, a me suportar... desde quando? Por quê? mas, santo Deus, por quê?!...⁶⁷

Logo depois, começa a xingá-la.

A raiva que Otávio sente tem a ver com o fato de Joana ter admitido sua infâmia. Ele agira mal com ela, ele tinha cometido algo não aceito moralmente pela sociedade em que vivem. E é ele quem explode em raiva ao perceber a tolerância dela. Podemos inferir que a tolerância também não é bem aceita socialmente – e aqui não podemos deixar de apontar a atualidade dessa problemática.

Joana, que tinha vivido momentos de intensa felicidade no início do relacionamento com Otávio⁶⁸, obviamente se entristeceu quando percebeu que o perderia, mas não lutou contra o que parecia inevitável, como podemos ver no longo diálogo que teve com Lídia, quando a própria Lídia percebe em Joana algo diferente e surpreendente e diz a ela, em prantos: “Eu não me incomodaria de tirar Otávio de outra mulher. Mas não sabia que havia você... Não uma pessoa qualquer como eu, mas alguém tão... tão boa... tão sublime...”⁶⁹. Joana se afigura assim para Lídia por seu modo direto e sincero de encarar a situação. Joana não faz nenhum julgamento moral diante do que os três estão vivendo. Percebe com clareza sua falta de lugar no desenrolar da situação e é com essa percepção que conversa abertamente com Lídia. De modo que podemos dizer que Joana é julgada como má pela tia e por Otávio por não fazer

⁶⁶ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 184-185.

⁶⁷ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 184.

⁶⁸ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 96-100.

⁶⁹ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 153.

juízos morais. E ela é simplesmente alguém à procura de viver o mais transparentemente possível aquilo que percebe em si – poderíamos aqui dizer, alguém que busca copiar para a realidade a imagem que a habita por dentro. Joana busca o *selvagem coração da vida*, exatamente o que se tornou distante na civilização instituída e que, por isso mesmo, não é bem visto socialmente.

Sem ter pretendido tecer uma análise psicológica da personagem Joana, quis tão somente apontar o ponto de tensão que se desenha para o campo da ética: o que a sociedade vê como bom – ou como mau – muitas vezes revela sua própria hipocrisia e incongruência entre os comportamentos que acontecem na vitrine social e o que se passa na clandestinidade, como o relacionamento de Otávio e Lídia.

Para entendermos melhor o ponto de onde parte Joana em sua jornada pessoal, vejamos o que lhe diz o professor, a quem ela respeitava e admirava e a quem procurou depois de se sentir muito perturbada ao ouvir a tia chamando-a de víbora. Na casa do professor, ela o escuta com admiração. Ele fala sobre a importância de se buscar o prazer e o medo que as pessoas sentem de realizar essa busca. Fala então sobre os que não conseguem e recusam o prazer. Vejamos um pequeno trecho:

- Quem se recusa o prazer, quem se faz de monge, em qualquer sentido, é porque tem uma capacidade enorme para o prazer, uma capacidade perigosa – daí um temor maior ainda. Só quem guarda as armas a chave é quem receia atirar sobre todos.
- Sim...
- Eu disse: quem se recusa... Porque há os... os planos, os feitos de terra que sem adubo nunca florescerá.
- Eu?
- Você? Não, por Deus... Você é dos que matariam para florescer.⁷⁰

Lembrando que a tia tinha dito que sentia que Joana seria capaz de matar uma pessoa, podemos agora compreender melhor o que se passa com ela. Segundo o professor, ela seria capaz de matar para florescer, não hesitaria em defender com radicalidade sua possibilidade de florescimento. Para não ser destruída em sua potência de vida, Joana seria capaz de matar. Não o assassinato permitido que vimos matar Mineirinho⁷¹, mas a morte possível para um ser que deve lutar até o fim por si mesmo, como o animal selvagem que mata por sua sobrevivência. Não o assassinato fruto de qualquer justificativa civilizatória – a guerra, a vingança, a lei, o costume, a honra – mas tão somente o vislumbre da possibilidade de um assassinato que seria fruto da defesa do que de mais precioso carregamos: nosso próprio florescimento.

Há que perceber também que as palavras do professor são um recurso literário que dá força ao que ele quer dizer: Joana é daquelas que lutarão radicalmente pelo próprio

⁷⁰ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 52-53.

⁷¹ Seção 2.1.2.1.

florescimento. E é isso também que a tia percebe, mas com temor e moldada pelos princípios sociais que advoga, de modo que essa força aparece para ela como imoral. Entretanto, Joana, em sua trajetória que culmina no chamado por Deus⁷², nunca considerou a possibilidade de matar alguém. A narrativa parece nos apontar que muitas vezes o que uma sociedade vê como figuração do mal é tudo aquilo que a questiona, que põe em questão seus alicerces e sua moralidade.

E é essa moralidade – resultado dos acordos sociais que nos tornam os “sonsos essenciais” – que G.H. percebe que está em risco em sua trajetória:

Ah, pelo menos eu já entrara a tal ponto na natureza da barata que já não queria fazer nada por ela. Estava me libertando de minha moralidade, e isso era uma catástrofe sem fragor e sem tragédia.

A moralidade. Seria simplório pensar que o problema moral em relação aos outros consiste em agir como se deveria agir, e o problema moral consigo mesmo é conseguir sentir o que se deveria sentir? Sou moral à medida que faço o que devo, e sinto como deveria? De repente a questão moral me parecia não apenas esmagadora, como extremamente mesquinha. O problema moral, para que nos ajustássemos a ele, deveria ser simultaneamente menos exigente e maior. Pois como ideal é ao mesmo tempo pequeno e inatingível. Pequeno, se se atinge; inatingível, porque nem ao menos se atinge. “O escândalo ainda é necessário, mas aí daquele por quem vem o escândalo” – era no Novo Testamento que estava dito? A solução tinha que ser secreta. A ética da moral é mantê-la em segredo. A liberdade é um segredo.

Embora eu saiba que, mesmo em segredo, a liberdade não resolve a culpa. Mas é preciso ser maior que a culpa. A minha ínfima parte divina é maior que a minha culpa humana. O Deus é maior que minha culpa essencial. Então prefiro o Deus, à minha culpa. Não para me desculpar e para fugir mas porque a culpa me amesquinha.⁷³

G.H., ao entrar cada vez mais na “natureza da barata”, no processo de identificação com tudo o que existe no mundo, percebe-se também em processo de libertação em relação à moralidade. O dever-fazer e o dever-sentir, que seriam os guias morais externo e interno, aparecem a ela como insuficientes. São pequenos porque, se fossem inteiramente atingidos, se pudessemos cumprir com precisão todo o comando de normas, leis, bons costumes, enfim, tudo o que nos recomenda a moralidade socialmente aceita, isso seria pouco, e não teríamos, por essa via – a da estrita obediência à lei – atingido uma real moralidade. Ao mesmo tempo, tais guias morais são inatingíveis, porque não conseguimos cumprir à risca todo o código da moral social.

A solução, segundo G.H., teria que ser secreta e livre. Seria uma moralidade aberta à possibilidade sempre presente da transgressão, baseada na liberdade interna que se guiaria, em segredo, por algo maior do que o código social. Este algo parece ser a “ínfima parte divina” que nos habita e a partir da qual poderíamos construir um modo de agir-sentir que seria intrinsecamente bom, e não apenas aceito socialmente. Ao citar o escândalo causado pelo

⁷² Ver seção 3.1.6 acima.

⁷³ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 86-87.

cristianismo, G.H. explicita ainda mais essas ideias, chegando à noção de que, através do contato com o Deus, por meio daquela ínfima parte divina, poderia superar a culpa que nos amesquinha. Parados na culpa diante do agir transgressor, permaneceríamos mesquinamente nos lamentando por nossa precária condição. Com Deus, que é maior do que a culpa, vislumbramos o possível engrandecimento que nos levaria a uma condição moral superior àquela da estrita obediência, a uma moralidade agora fruto da liberdade que repousa no Deus, em segredo.

Entretanto, isso também não é plenamente possível a nós. Se cumprir estritamente a moralidade social estabelecida nos é ao mesmo tempo algo inatingível e pequeno – caso fosse atingido –, agir estritamente de acordo com a liberdade interna – o que parece ter sido a tentativa de Joana! –, tendo como guia nossa ínfima parte divina, deixaria de lado toda a dimensão da solidariedade na aventura humana, que se faz sempre em companhia.

Lóri, que já vimos nos alertar sobre o que vê como falta de solidariedade na opção pelo suicídio⁷⁴, também nos alerta sobre o risco de nos perdermos dos outros caso não retornemos de uma experiência de *graça*. Após viver uma experiência que chama de “estado de graça”, que acompanharemos com cuidado no próximo capítulo, afirma que não seria bom permanecer naquele estado:

O Deus sabia o que fazia: Lóri achava que estava certo o estado de graça não nos ser dado freqüentemente. Se fosse, talvez passássemos definitivamente para o “outro lado” da vida, que esse outro lado também era real mas ninguém nos entenderia jamais: perderíamos a linguagem em comum.

Também era bom que não viesse tantas vezes quantas queria: porque ela poderia se habituar à felicidade. Sim, porque em estado de graça se era muito feliz. E habituar-se à felicidade, seria um perigo social. Ficaríamos mais egoístas, porque as pessoas felizes o eram, menos sensíveis à dor humana, não sentiríamos a necessidade de procurar ajudar os que precisavam – tudo por termos na graça a compreensão e o resumo da vida.

Não, nem que dependesse de Lóri, ela não queria ter com muita freqüência o estado de graça. Seria como cair num vício, iria atraí-la como um vício, ela se tornaria contemplativa como os tomadores de ópio. E se aparecesse mais a miúdo, Lóri tinha certeza de que abusaria: passaria a querer viver permanentemente em graça. E isto representaria uma fuga imperdoável ao destino humano, que era feito de luta e sofrimento e perplexidade e alegrias.⁷⁵

Estar sempre em graça, sempre colados à nossa ínfima parte divina, poderia nos levar à perda da “linguagem em comum”⁷⁶, à ruptura com o mundo dos outros, com os inerentes riscos de perda de sensibilidade em relação à dor do outro. Como se, ao passar para o “outro lado”, ao colarmo-nos à possível experiência de união com Deus que nos espreita, abandonássemos o

⁷⁴ Seção 2.1.2.3.

⁷⁵ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 133.

⁷⁶ O que em *A maçã no escuro* aparece como perda da “linguagem dos outros”. Por exemplo, LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 35; 129.

“destino humano”, e isso seria imperdoável, ou seja, inaceitável moralmente. Aderir sem rupturas ao que a narradora de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* chama de “compreensão e resumo da vida” faria de nós um “perigo social”.

O ser humano, portanto, é um ser colocado na tensão de um espaço entre realidades, pois também o estado de graça é real, e, para alcançar a plena experiência que lhe é oferecida por sua própria condição, não deve cair em definitivo em nenhum dos dois lados. A moralidade maior que nos cabe seria então aquela construída no fio de navalha entre os códigos sociais e a liberdade secreta. Abandonar em definitivo a moralidade social seria egoísmo e falta de sensibilidade em relação a toda a comunidade humana que cerca a cada um de nós. Por outro lado, abandonar a possibilidade de, a partir da liberdade que em segredo repousa em Deus, transgredir os códigos estabelecidos seria nos amesquinhar e desistirmos de buscar alcançar o engrandecimento capaz de superar a culpa e atingir novas camadas de experiência.

Podemos aqui acrescentar que, se essa liberdade diz respeito ao encontro daquela identidade secreta que vimos acima, não devemos nos esquecer de que ela tinha também o nome de amor, e era um amor nascido do Deus, de modo que, sendo amor, nos impulsiona por si mesmo de volta para o mundo e para o outro. Esse Deus que, ao ser percebido, revela amor nos lança de volta ao mundo compartilhado, confirmando que “sabia o que fazia”.

É esse também o movimento de Martim, que, após toda a jornada de descoberta/criação de si e do mundo⁷⁷, retorna sem revolta à sociedade da qual fugira, agora nos braços da lei que deverá puni-lo⁷⁸.

4.1.4 O é da coisa

A experiência de G.H., que aqui abordamos a partir da ótica dos movimentos da revelação na obra clariciana, tinha nos apontado o fio da reflexão explícita sobre o ser humano, que busquei acompanhar na última seção. Entretanto, tinha nos apontado também o fio da reflexão sobre a essência do que existe, pela postulação de uma matéria neutra e comum que a tudo unificaria. O livro *Água viva* segue esse fio e tratarei agora de trazê-lo à luz.

A narradora de *Água viva* se lança em uma busca que é, ao mesmo tempo, reflexiva e criadora. É uma pintora que está à procura da melhor expressão para aquilo que gostaria de contar e que diz respeito à busca reflexiva pela essência do que existe, como ela mesma nos diz logo na abertura do livro:

⁷⁷ Ver seção 3.1.1.2 acima.

⁷⁸ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 296 e seguintes.

É com uma alegria tão profunda. É uma tal aleluia. Aleluia, grito eu, aleluia que se funde com o mais escuro uivo humano da dor de separação mas é grito de felicidade diabólica. Porque ninguém me prende mais. Continuo com capacidade de raciocínio – já estudei matemática que é a loucura do raciocínio – mas agora quero o plasma – quero me alimentar diretamente da placenta. Tenho um pouco de medo: medo ainda de me entregar pois o próximo instante é o desconhecido. O próximo instante é feito por mim? Fazemo-lo juntos com a respiração. E com uma desenvoltura de toureiro na arena.

Eu te digo: estou tentando captar a quarta dimensão do instante-já que de tão fugidio não é mais porque agora tornou-se um novo instante-já que também não é mais. Cada coisa tem um instante em que ela é. Quero apossar-me do *é* da coisa.⁷⁹

O livro, portanto, já de saída anuncia a que veio. O desconhecido alcança um ponto de radicalidade: o próximo instante é portador do desconhecido, de modo que a própria existência pode ser percebida como constante abertura ao desconhecido. É a cada instante, a cada segundo vivido que entramos em contato com o que não conhecemos. O futuro experimentado a cada instante fugidio nos lança para o encontro com o que não controlamos.

A narradora, diante disso, quer o contato mais próximo possível com a realidade do que existe, quer o plasma, a placenta. Quer tocar no mundo todo vivo com o qual G.H. se deparou. Para isso intui que deve pegar o “instante-já”, que, fugidio, não se deixa pegar. E então o texto se desdobra e o que era reflexão sobre o tempo se faz também reflexão sobre a essência do que existe. A narradora quer pegar o “instante-já”, mas quer também se apossar do “*é* da coisa”, que só seria captável no instante, pois “cada coisa tem um instante em que ela é”. De cada coisa, de cada existente no mundo, de cada pedaço do mundo, poder-se-ia captar a essência – o seu *é* – caso se pudesse pegar o instante em que a essência se mostrasse. Ou podemos ainda inferir: se se captasse o instante, a essência do que existe se revelaria. Segurar o instante seria de algum modo parar o fluxo do tempo e ver através da janela então criada.

Na impossibilidade de realizar literalmente o que pretende, a narradora de *Água viva* segue rodeando seu objeto – o instante e a essência – reflexivamente. Poucas linhas à frente do trecho citado, lemos:

Só no ato do amor – pela límpida abstração de estrela do que se sente – capta-se a incógnita do instante que é duramente cristalina e vibrante no ar e a vida é esse instante incontável, maior que o acontecimento em si: no amor o instante de impessoal jóia refulge no ar, glória estranha de corpo, matéria sensibilizada pelo arrepiamento dos instantes – e o que se sente é ao mesmo tempo que imaterial tão objetivo que acontece como fora do corpo, faiscante no alto, alegria, alegria é matéria de tempo e é por excelência o instante. E no instante está o *é* dele mesmo. Quero captar o meu *é*. E canto aleluia para o ar assim como faz o pássaro. E meu canto é de ninguém. Mas não há paixão sofrida em dor e amor a que não se siga uma aleluia. (Grifo da autora.)⁸⁰

⁷⁹ LISPECTOR, *Água viva*, p. 9.

⁸⁰ LISPECTOR, *Água viva*, p. 9-10.

O amor então é o ponto em que mais podemos nos aproximar do objetivo pretendido, a apreensão do *é da coisa*. Aqui podemos mais uma vez perceber o movimento intrínseco à obra clariciana de inerência entre a interioridade e a exterioridade. Na trilha que percorremos em *A paixão segundo G.H.* sobre a identidade, chegamos ao ponto de localizar na identidade secreta que habita a interioridade humana o amor e o Deus ou o Deus que é amor. Agora, em *Água viva*, a narradora parece percorrer o mesmo caminho de encontro do amor e do Deus, como logo veremos, através da exterioridade do mundo. O olhar da narração está voltado para a *coisa*, e não, para o interior humano. Mas isso se dá em tensão que podemos talvez chamar de dialética, pois G.H. percorre uma aventura abissal na interioridade ao ter a atenção capturada por um ponto específico do mundo, a barata; a narradora de *Água viva* escreve a partir de sua própria reflexão, inclusive da reflexão sobre si mesma, mas essa reflexão se desdobra em uma reflexão sobre o mundo, com apelo imagético a formas e imagens exteriorizadas, de modo que encontrará na coisa do mundo o mesmo que G.H. encontrou em sua identidade última.

No trecho que agora citamos, a palavra amor tem claramente referência sexual, o que traz o campo da sexualidade para nosso cenário. No clímax do encontro sexual – o orgasmo, não podemos nos furtar a explicitar – teríamos um ponto de passagem, um ponto de captação do instante-já. Ponto em que matéria e não matéria estariam fundidos em uma só experiência; ponto de tão intensa corporalidade que parece atingir seu clímax fora do corpo. Ponto não controlado, buscado, mas que se torna real num exato instante imperceptível.

A captação do instante seria de alegria, aleluia, como um canto que todo existente cantasse louvando a existência, como um pássaro, como a vocalização da palavra que expressa – *revela* – a experiência a princípio incomunicável.

A possibilidade, pois, de captação do instante teria algo a ver com nossa incapacidade de nos controlar inteiramente. É no ato não controlado, em que nos entregamos a um fluxo que tem ritmo próprio, que tal possibilidade se insinua. A sexualidade requer entrega, confiança. A narrativa nos oferece outra imagem para essa ideia:

Esta é a vida vista pela vida. Posso não ter sentido mas é a mesma falta de sentido que tem a veia que pulsa.⁸¹

Sim, esta é a vida vista pela vida. Mas de repente esqueço o como captar o que acontece, não sei captar o que existe senão vivendo aqui cada coisa que surgir e não importa o quê: estou quase livre de meus erros. Deixo o cavalo livre correr fogoso. Eu, que troto nervosa e só a realidade me delimita.⁸²

⁸¹ LISPECTOR, *Água viva*, p. 13.

⁸² LISPECTOR, *Água viva*, p. 18.

Como já sabemos desde que acompanhamos G.H., somos a vida que vê a vida. A narradora de *Água viva* também está localizada nesse ponto. Vida que vê a vida. Que percebe que a falta de sentido pode até ser anunciada, mas é inerente à vida sentida em seu ponto máximo, na “veia que pulsa”. E de repente o caminho para se captar o que existe aparece como aquele de quem se deixa conduzir pelo trote livre do cavalo. Por tudo o que já vimos sobre o cavalo, o selvagem, a trilha do não entendimento, no contexto da obra clariciana, o trecho nos soa muito claro: é deixando-se conduzir pelo selvagem que o habita que o ser humano tem a chance de captar algo da realidade do que existe, mas ainda sem conseguir dizer nada sobre o que experimenta. E deixar-se conduzir pelo cavalo, como já vimos com Lóri, é movimento que exige entrega e confiança, como acabamos de dizer do encontro sexual.

Diante da coisa do mundo, a narradora segue em sua procura. A certo ponto da narrativa, chama o que vê de *it*, figuração da impessoalidade que a tudo habitaria, inclusive a si mesma:

Sou-me.

Mas há também o mistério do impessoal que é o “it”: eu tenho o impessoal dentro de mim e não é corrupto e apodrecível pelo pessoal que às vezes me encharca: mas seco-me ao sol e sou um impessoal de caroço seco e germinativo. Meu pessoal é húmus na terra e vive do apodrecimento. Meu “it” é duro como uma pedra-seixo.

A transcendência em mim é o “it” vivo e mole e tem o pensamento que uma ostra tem. Será que a ostra quando arrancada de sua raiz sente ansiedade? Fica inquieta na sua vida sem olhos. Eu costumava pingar limão em cima da ostra viva e via com horror e fascínio ela contorcer-se toda. E eu estava comendo o it vivo. O it vivo é o Deus.⁸³

Há na interioridade uma “pedra-seixo” feita de impessoalidade e que a narradora chama de “it”. Vemos aqui outra imagem para a identidade secreta que já conhecemos, acrescida da noção de que pode-se tentar retirar de sobre a pedra-seixo tudo o que seria da personalidade. O pessoal é matéria da terra e apodrece. O it é impessoal e não apodrece. Mas, ao mesmo tempo em que é duro como pedra, porque é imperecível, é mole, porque é vivo. E, por fim: “o it vivo é o Deus”. O Deus é vivo, não tem um pensamento como o nosso, não é apodrecível como nossa personalidade, está presente em tudo o que é vivo, e nós comemos o que é vivo. Comemos o Deus vivo.

A narração do livro segue circunscrevendo essa temática central, às vezes retrocedendo à ideia de que não temos como alcançar o que existe, outras vezes tocando e afirmando o que foi intuído, muitas vezes fazendo hipóteses sobre o Deus ou mesmo se revoltando contra Deus na afirmação da própria identidade, como vemos nas páginas finais⁸⁴. Tais movimentos nos revelam a obliquidade da realidade, como lemos neste trecho:

A vida oblíqua? Bem sei que há um desencontro leve entre as coisas, elas quase se chocam, há desencontro entre os seres que se perdem uns aos outros entre palavras

⁸³ LISPECTOR, *Água viva*, p. 28.

⁸⁴ LISPECTOR, *Água viva*, p. 85-87.

que quase não dizem mais nada. Mas quase nos entendemos nesse leve desencontro, nesse quase que é a única forma de suportar a vida em cheio, pois um encontro brusco face a face com ela nos assustaria, espantaria os seus delicados fios de teia de aranha. Nós somos de soslaio para não comprometer o que pressentimos de infinitamente outro nessa vida de que te falo.⁸⁵

Precisamos caminhar de soslaio para captar a realidade do que existe, pois esta não se dá diretamente. O encontro face a face com a realidade da vida nos assustaria, como aconteceu a G.H. Face a face com a vida, vemos a face do que nos ultrapassa e nos habita, a um só tempo, e isso nos horroriza porque parece pôr em risco o que somos.

Poderíamos dizer: porque a realidade não se dá diretamente, precisamos de *revelação*. E a revelação, na obra clariciana, se dá primordialmente através da matéria do mundo que se mostra capaz de portar uma palavra a ser escutada. E então podemos tematizar diretamente a presença do Cristo nessa obra.

4.1.5 Jesus Cristo

É precisamente através da matéria do mundo que veremos o nascimento inesperado de *um menino*, em uma página surpreendente e de inigualável pungência de *A maçã no escuro*, quando Martim está por iniciar um trabalho de limpeza do curral:

Seu contato com as vacas foi um esforço penoso. A luz do curral era diferente da luz de fora a ponto de estabelecer-se na porta um vago limiar. Onde o homem parou. Habitado a números, ele recuava à desordem. É que dentro era uma atmosfera de entranhas e um sonho difícil cheio de moscas. E só Deus não tem nojo. No limiar, pois, ele parou sem vontade.

A névoa evolava-se dos bichos e os envolvia lenta. Ele olhou mais no fundo. Na imundície penumbrosa havia algo de oficina e de concentração como se daquele enleio informe fosse aos poucos se aprontando concreta mais uma forma. O cheiro cru era o de matéria-prima desperdiçada. Ali se faziam vacas. Por nojo, o homem que repentinamente se tornara de novo abstrato como uma unha, quis recuar; enxugou com o dorso da mão a boca seca como um médico diante de sua primeira ferida. No limiar do estábulo no entanto ele pareceu reconhecer a luz mortíça que se exalava do focinho dos bichos. Aquele homem já vira esse vapor de luz evoluando-se de esgotos em certas madrugadas frias. E vira essa luz se emanar de lixo quente. Vira-a também como uma auréola em torno do amor de dois cachorros; e seu próprio hálito era essa mesma luz. Ali se faziam vacas profundas. Uma pessoa pouco corajosa poderia vomitar à fragrância imunda, e ao ver a atração que as moscas tinham por aquela chaga aberta, uma pessoa limpa podia se sentir mal diante da tranquilidade com que as vacas de pé molhavam pesadas o chão. Martim era essa pessoa pouco corajosa que nunca tinha posto mãos na parte íntima de um curral. No entanto, embora desviando os olhos, ele a contragosto pareceu entender que as coisas se tivessem arranjado de modo a que num estábulo um dia tivesse nascido um menino. Pois estava certo aquele grande cheiro de matéria. Só que Martim ainda não estava preparado para tal avanço espiritual. Mais que temor, era um pudor. E hesitou à porta, pálido e ofendido como uma criança ao lhe ser revelada de chofre a raiz da vida.⁸⁶

⁸⁵ LISPECTOR, *Água viva*, p. 64.

⁸⁶ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 94-95.

Em meio a todo o apelo sensorial de um curral, em meio também à aversão sentida por Martim, a narradora se lembra inesperadamente de que num lugar como aquele – num estábulo – um dia tinha nascido “um menino” e recria para o leitor a imagem surpreendente de um presépio, em nada parecida com a limpeza e o verniz que vemos nas vitrines às vésperas do Natal. Foi em meio à mais crua matéria orgânica que veio ao mundo o menino. Martim, como G.H. diante da barata, sente nojo, e isso não diz apenas deles, mas de todos nós, pois “só Deus não tem nojo”. Se, como já vimos com G.H., a *revelação* nos mostra que no mundo não há o imundo, numa linguagem agora revestida de cristianismo – pois o texto nos permite isso –, podemos dizer que Deus faz nascer o Filho, portador da sua Palavra, em um local em que temos que nos defrontar com nosso nojo e com a matéria bruta do mundo. O próprio ato de nascer das entranhas da mulher já nos lança nessa direção – e o nascimento em nossa cultura se tornou tão asséptico quanto os presépios das vitrines. Temos tentado nos limpar da organicidade e limpar o cristianismo da corporalidade.

Mas a obra clariciana não nos permite essa assepsia e nos esclarece sobre nosso movimento de limpeza. Não suportamos a realidade que mistura carne e espírito porque, como Martim, não estamos preparados para “tal avanço espiritual”. O avanço que não temos diz respeito à plena possibilidade de acolher e compreender esse símbolo: que Jesus tenha nascido de Maria e, assim, tenha assumido para si a carne, a matéria do mundo. Ao se fazer corpo, o menino assume para si tudo o que a materialidade traz consigo, tem todas as necessidades e prazeres de um corpo que sofre e ama e, ao mesmo tempo, ao tocar a matéria do mundo, faz com que possamos ver que essa matéria é toda ela capaz de receber aquele que se fez carne. Temos nojo, porque não suportamos a não distinção clara entre o material e o espiritual. Talvez também porque não suportamos a ideia de que nada pode ser excluído, rejeitado, colocado no lado ruim do mundo. Como dissemos com G.H., tudo é mundo, nada é imundo. Voltaremos a isso no próximo capítulo, ao tematizar a *redenção*.

Neste ponto, importa aqui perceber o nascimento do *menino* em meio à matéria do mundo, nossa aversão a isso e que se trata de algo que carrega em si grande “avanço espiritual”, para o qual Martim não está preparado. Mas Martim, assim despreparado, “desviando os olhos”, “a contragosto pareceu entender que as coisas se tivessem arranjado de modo a que num estábulo um dia tivesse nascido um menino”. Essa frase, ponto culminante da experiência narrada no trecho, nos surpreende não só pela entrada do *menino* na narrativa quando não esperávamos, mas também pela percepção *a contragosto* de Martim. Como se não quisesse ver/ouvir aquela verdade exposta, Martim desvia os olhos, mas, ainda assim, a contragosto entende. *Escuta*.

Esse menino que nasce corpo, misturado à matéria do mundo, que é o meio revelador na obra clariciana, como já explicitamos, é Jesus Cristo. E não nos esqueçamos de que já tínhamos anunciado essa presença ao comentar a frase que se referia à barata como o “bendito ventre” que gerara a massa branca e neutra diante da qual G.H. vive sua experiência. Nesse contexto, vale a pena ler ainda mais uma passagem de *A paixão segundo G.H.*:

Não contei que, ali sentada e imóvel, eu ainda não parara de olhar com grande nojo, sim, ainda com nojo, a massa branca amarelecida por cima do pardacento da barata. E eu sabia que enquanto eu tivesse nojo, o mundo me escaparia e eu me escaparia. Eu sabia que o erro básico de viver era ter nojo de uma barata. Ter nojo de beijar o leproso era eu errando a primeira vida em mim – pois ter nojo me contradiz, contradiz em mim a minha matéria.⁸⁷

O nojo reaparece aqui como nosso erro, nossa contradição, aquilo que nega em nós mesmos o que é a vida. A referência ao leproso ecoa também a figura de Jesus. Se “só Deus não tem nojo”, Jesus foi aquele que veio tocar o leproso.

Acompanhemos agora outros momentos da presença de Jesus Cristo.

O romance *O lustre* trata da personagem Virgínia, moça nascida em ambiente rural e que depois de adulta passa a viver na cidade. Em uma fase em que vivia sozinha em um apartamento e tendo sempre dificuldades para se relacionar, às vezes sofrendo com a solidão, Virgínia desenvolve uma amizade com o porteiro do prédio, que frequentava uma igreja protestante, e eles combinam de fazer juntos leituras da Bíblia. Vejamos a descrição desses breves encontros:

Ele abriu no Sermão da Montanha, começou a ler em voz tosca e angulosa com hesitações preenchidas por vagos murmúrios profundos e como sonolentos pela dificuldade. Ao redor fazia silêncio; Virgínia apoiou a cabeça nas mãos sem esforço, com delicadeza. No terceiro serão uma sinceridade cheia de esperança estabelecera-se entre eles e ela ouvia a leitura de lábios entreabertos como uma história. Num trecho Jesus na multidão sentia-se tocado pela doente e diziam-lhe: mas como perguntais quem vos tocou quando estais no meio de uma multidão que vos comprime? e ele respondeu: é que senti sair de mim uma força... Este trecho passou a ser uma vida nova para ela, ela suspirava profundamente como a uma impossibilidade; absorta, a cabeça inclinada, ela pensava. Ah, o desejo de ironia e bondade, como de viajar, que sentia; como sou franca! espantava-se então e banhava-se em desfalecida beatitude. Mas isso não era meditar como Miguel exigia – na verdade ela não refletia e não tirava conclusões – pensava na história em si mesma, repetindo-a entre olhares, sombras, permissões e quedas. Vagamente imaginava assim: mas *eu* também... Agora dava sentido a uma lembrança da infância que sem os serões ignoraria talvez para sempre: quando era pequena sabia fechar os olhos e deixar coar-se a luz lentamente de dentro para fora – mas se lembrava de abri-los subitamente, tudo perdia a claridade, ela estava cansada, sim, sem força. Miguel concordava com certa relutância que também sentia alguma semelhança de Jesus consigo mesmo. Numa noite, um pouco desapontado e aborrecido, contou a Virgínia que falara com o pastor narrando-lhe sobre os serões da Bíblia. Com surpresa e desgosto ouvira-o dizer: “meu filho, falta religião a esta sua leitura... pelos comentários que vocês fazem e pelo modo como ouvem... é quase um sacrilégio ler a Bíblia assim... Lê-se com mais seriedade e meditação – insisto nessa

⁸⁷ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 163.

palavra meditação. Vá, meu filho; a dificuldade vem do céu; volte e leia como quem estuda. Meditação – insisto nessa palavra – meditação.”
Os dois permaneceram pensativos. Aos poucos, sem nada combinar a respeito, interromperam para sempre as sessões.⁸⁸

Virgínia deixa-se levar pela leitura e a lembrança de infância faz com que ela sinta que também *ela* experimentara algo semelhante ao que Jesus descreve. E ele então se afigura como aquele que revela a nós, através da Palavra que nos dirige, o que nós somos. Através da experiência dele, ela consegue perceber em si a mesma experiência. E sua ousadia faz com que Miguel também perceba alguma semelhança entre si e Jesus. Mas isso se faz com temor, Miguel reluta e conversa com o pastor sobre as leituras. E o pastor não aprova o tipo de conversa que eles têm tido. A Bíblia deveria ser lida com mais seriedade. Depois dessa interferência do pastor, Miguel e Virgínia interrompem os serões de leitura.

Vemos nessa passagem mais uma vez a crítica clariciana à religião instituída. O pastor, representante de uma das muitas formas do cristianismo, ao reprovar o modo como Miguel e Virgínia leem a Bíblia, os afasta da leitura. E o que havia de condenável no modo como liam talvez não fosse apenas o afastamento do modo recomendado, mas também o ponto a que chegaram em suas conversas. A proximidade com Jesus fere a sacralidade asséptica das igrejas. Reconhecer em si uma experiência vivida por Jesus é sacrilégio para a cultura que ainda não atingiu o *avanço espiritual* aludido acima, que parece não separar matéria e espírito.

Mas é esse Jesus, próximo, que caminha no meio do povo, que nos mostra experiências que podem também ser nossas, que surge na obra clariciana em um pequeno conjunto de crônicas sobre o Natal. São textos simples e claros, que não carecem de interpretação, mas que nos são aqui de grande importância como testemunhos da presença do Cristo nessa obra.

Em 21 de dezembro de 1968, Clarice publica em sua coluna semanal do “Jornal do Brasil” um conjunto de cinco minicrônicas⁸⁹. Na primeira delas, “Anunciação”, fala de uma pintura do “italiano Savelli”⁹⁰ que retrata Maria, grávida, frente ao anjo da anunciação e demonstrando grande angústia:

Por mais que olhe o quadro não me canso dele. Pelo contrário, ele me renova.
Nele, Maria está sentada perto de uma janela e vê-se pelo volume de seu ventre que está grávida. O arcanjo, de pé ao seu lado, olha-a. E ela, como se mal suportasse o que lhe fora anunciado como destino seu e destino para a humanidade futura através dela, Maria aperta a garganta com a mão, em surpresa e angústia.

⁸⁸ LISPECTOR, *O lustre*, p. 130-131.

⁸⁹ Devo aqui ressaltar que na escrita das crônicas – quando estas não são contos ou trechos de romances já publicados – Clarice Lispector se coloca de modo pessoal, não sendo necessária a distância metodológica que tenho tomado em relação à autoria das ideias contidas na obra ficcional da autora (ver seção 1.2.4).

⁹⁰ Ver nota 190 do capítulo primeiro acima, à p. 48, para referência da imagem, que se encontra reproduzida na abertura desta tese.

O anjo, que veio pela janela, é quase humano: só suas longas asas é que lembram que ele pode se transladar sem ser pelos pés. As asas são muito humanas: carnudas, e seu rosto é o rosto de um homem.

É a mais bela e cruciante verdade do mundo.

Cada ser humano recebe a anunciação: e, grávido de alma, leva a mão à garganta em susto e angústia. Como se houvesse para cada um, em algum momento da vida, a anunciação de que há uma missão a cumprir.

A missão não é leve: cada homem é responsável pelo mundo inteiro.⁹¹

Mais uma vez, Jesus vem nos falar de nós mesmos, assim como Maria. A experiência de Maria é a nossa. E a experiência de cada um de nós pode ser a experiência de todos. Maria, que é uma moça como qualquer outra, não deveria se distanciar de nós depois da anunciação, pois a cada um é também dada uma anunciação. E nem mesmo o fato de carregar um destino que a todos afeta deve a distanciar de nós, pois cada um é “responsável pelo mundo inteiro”. Em cada vida está implicada a vida da humanidade e do mundo. A cada um a anunciação visita, e cada um de nós leva a mão à garganta, como Maria, pois a todos o destino assusta pelo fato de implicar em si tudo o mais. Um destino não diz respeito a uma pessoa, um destino é um ponto do mundo e, como tal, afeta todo o mundo, se somos todos feitos da mesma matéria porosa à presença espiritual.

A crônica seguinte, “A virgem em todas as mulheres”, completa a mesma ideia: “Toda mulher, ao saber que está grávida, leva a mão à garganta: ela sabe que dará à luz um ser que seguirá forçosamente o caminho de Cristo, caindo na sua via muitas vezes ao peso da cruz. Não há como escapar”⁹². A cada um de nós, o destino do Cristo: carregar nossa cruz e cair sob seu peso.

Mas isso não significa a perda da alegria, como nos diz a próxima crônica, “Ele seria alegre”: “Cristo seria alegre se não precisasse mostrar ao mundo a dor do mundo: como homem era um ser perfeito e por isso teria alegrias perfeitas”⁹³. O sofrimento de Cristo tem então a função de nos mostrar a “dor do mundo”; é para que reconheçamos a cruz nos ombros de mulheres e homens que Cristo carregou a sua cruz. Não fosse a nossa dor, ele poderia plenamente ter vivido a sua alegria, que seria perfeita. Ele nos redime por nos fazer enxergar a dor que é nossa e com ela nos sensibilizar, nos indignar, mas também nos perdoar.

E temos alguém que vela por nós, como lemos na quarta crônica, “A humildade de São José”:

São José é o símbolo da humildade. Ele sabia que não era o pai da Criança e cuidava da virgem grávida como se ele a tivesse germinado.

⁹¹ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 158.

⁹² LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 158.

⁹³ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 158.

São José é a bondade humana. É o auto-apagamento no grande momento histórico. Ele é o que vela pela humanidade.⁹⁴

Explicitamente a crônica se refere ao advento do cristianismo como “grande momento histórico” e nesse momento vê a figura de São José como aquele que “vela pela humanidade”, que se autoapagou para cumprir sua missão. Aquele que acompanha e cuida, sem protagonismo, na bondade humana que simboliza.

E, por fim, finalizando o conjunto de escritos que homenageiam o Natal de 68, temos a crônica “Meu Natal”, em que Clarice Lispector conta que tem passado as noites de Natal com uma amiga, pois em família tem o hábito de comemorar no dia 25, e finaliza contando o que acontecera recentemente, depois de já ter dito que combinavam de não trocar presentes, a não ser a própria presença que uma dava à outra:

Mas houve um Natal em que minha amiga quebrou a combinação e, sabendo-me não religiosa, deu-me um missal. Abri-o, e nele ela escrevera: reze por mim. No ano seguinte, em setembro, houve o incêndio em meu quarto, incêndio que me atingiu tão gravemente que fiquei alguns dias entre a vida e a morte. Meu quarto foi inteiramente queimado: o estuque das paredes e do teto caiu, os móveis foram reduzidos a pó, e os livros também. Não tento sequer explicar o que aconteceu: tudo se queimou, mas o missal ficou intato, apenas com um leve chamuscado na capa.⁹⁵

Esse trecho nos mostra – assim como toda a obra da autora – que a escritora “não religiosa” parece guardar lugar em sua vida para a presença viva do milagre.

Também no final de 1971, nos dias 18 e 24 de dezembro, Clarice publica duas crônicas sobre Jesus. No dia 24, a crônica “Hoje nasce um menino” é uma delicada descrição do nascimento do menino Jesus. Sem a surpresa da irrupção do nascimento que vimos em *A maçã no escuro*⁹⁶, este relato tem sua força própria. Vejamos, na íntegra:

Na manjedoura estava calmo e bom.
Era de tardinha e ainda não se via a estrela-guia. Por enquanto a alegria serena de um nascimento – que sempre renova o mundo e fã-lo começar pela primeira vez – por enquanto a alegria suave pertencia apenas a uma pequena família judia. Alguns outros sentiam que algo acontecia na terra mas ver ninguém via ou ao certo sabia.
Na tarde já escurecida, na palha cor de ouro, tenro como um cordeiro, refulgia um menino, tenro como o nosso filho.
Bem de perto a cara de um boi e outra de jumento olhavam. E esquentavam o ar com o hálito do corpo.

⁹⁴ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 158.

⁹⁵ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 159.

⁹⁶ E aqui precisamos ao menos anotar também o outro relato do nascimento que é feito no conto “Via crucis” (LISPECTOR, Clarice. *A via crucis do corpo*. (1974) Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 29-33). Neste livro que ocupa lugar peculiar na obra clariciana por ter sido escrito por “encomenda” e conter exclusivamente contos que tratam de questões relacionadas à corporalidade/sexualidade, o título já nos chama a atenção. Ao se dedicar ao tema do corpo, Clarice Lispector escolhe um título que nos remete a Cristo. E, especificamente no conto “Via crucis”, se dá um novo relato do nascimento de Jesus, agora na vida de uma mulher comum, casada, mas ainda virgem, que surge grávida e chama de Emmanuel ao filho que nasce e que nos diz assim ao final: “Não se sabe se essa criança teve que passar pela via crucis. Todos passam”. Mais uma vez nossa história humana e a história de Jesus se misturam.

Era depois do parto, e tudo úmido repousava, tudo úmido e morno respirava. Maria descansava o corpo cansado – sua tarefa no mundo e diante dos povos e de Deus seria a de cumprir o seu destino, e ela agora repousava e olhava a criança doce. José, de longas barbas ali sentado, meditava, apoiado no seu cajado: seu destino, que era o entender, se realizara.

O destino da criança era o de nascer.

Ouvia-se, como se fosse no meio da noite calada, aquela música de ar que cada um de nós já ouviu e de que é feito o silêncio. Era extremamente doce e sem melodia mas feita de sons que poderiam se organizar em melodia. Flutuante, ininterrupta. Os sons como 15 mil estrelas. A pequena família captava a mais primária vibração do ar – como se o silêncio falasse.

O silêncio do Deus grande falava. Era de um agudo suave, constante, sem arestas, todo atravessado por sons horizontais e oblíquos. Milhares de ressonâncias tinham a mesma altura e a mesma intensidade, a mesma ausência de pressa, noite feliz, noite sagrada.

E o destino dos bichos ali se fazia e refazia: o de amar sem saber que amavam. A doçura dos brutos compreendia a inocência dos meninos. E antes dos reis, presenteavam o nascido com o que possuíam: o olhar grande que eles têm e a tepidez do ventre que eles são.

Este menino, que renasce em cada criança nascida, iria querer que fôssemos fraternos diante da nossa condição e diante do Deus. O menino iria se tornar homem e falaria. Hoje, em muitas casas do mundo nasce um Menino.⁹⁷

Devemos notar nesse relato a explicitude da ideia já antes esboçada⁹⁸ de que o silêncio, que é o Deus, *fala*: “o silêncio do Deus grande falava”. Os sons do silêncio são a palavra de Deus que sopra por toda parte. Em torno do menino que nasce, o silêncio fala, a vibração percorre o espaço e o tempo. A palavra encarnada no menino que nasce plenificará – quando ele se tornar homem e falar – o movimento da *revelação*. E o desejo do menino feito homem, quando falar, será o de que sejamos fraternos uns com os outros. Também a ideia de que o evento Jesus diz de todos nós é novamente exposta. A cada nascimento, o menino renasce; em cada casa, o menino nasce.

Uma semana antes, no dia 18 de dezembro, a crônica “Lembrança de um homem que desistiu”⁹⁹ fazia referência ao Cristo:

É nesse esquecer-se que acontece então o fato mais essencialmente humano, aquele que faz de um homem a humanidade: a dor pessoal adquire uma vastidão em que os outros todos cabem e onde se abrigam e são compreendidos; pelo que há de amor na renúncia da dor pessoal, os quase mortos se levantam. O verdadeiro sentido de Cristo seria a imitação de Cristo. Só que o próprio Cristo foi a imitação de um Cristo.¹⁰⁰

Vemos aí a retomada da ideia da proximidade entre nossa experiência e a do Cristo, agora não mais apenas no nível da constatação/percepção, mas do dever de imitar. É pela imitação de Cristo que podemos conferir sentido à experiência do Cristo. Mas o desdobramento

⁹⁷ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 393-394.

⁹⁸ Ver seção 3.1.6.

⁹⁹ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 392-393. *A Imitação de Cristo* é uma “obra devocional do século XV, modelo de virtude por infundir idéias de auto-controle, penitência e moralização do corpo” (IANNACE, *A leitora Clarice Lispector*, p. 22). A autora evoca o título dessa obra, mas o alcance de sua reflexão vai além dessa primeira camada de uma possível *imitação*.

¹⁰⁰ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 392.

do texto nos lança em uma nova ideia enigmática. O texto da crônica não nos esclarece sobre o que seria a imitação para o próprio Cristo – quem seria o Cristo a quem Cristo imita?

Neste ponto, sigo o fio que nos conduz a uma pergunta semelhante que aparece em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Lóri, em pleno processo de aprendizagem que a fazia sentir-se em constante mudança, a certa altura chega a sentir saudade do que fora, e esse sentimento acaba levando a narradora a nos envolver em uma reflexão sobre o Cristo:

Já estava com saudade do que fora: nem mesmo à Igreja de Santa Luzia, que era o refúgio no calor entorpecente da cidade, ela iria mais. Lembrava-se da última vez que entrara lá e sentara-se na sombra límpida entre santos. Pensara então: “Cristo foi Cristo para os outros, mas quem? Quem fora um Cristo para o Cristo?” Ele tivera que ir diretamente ao Deus. E ela, sentada então no banco da igreja, quisera também poder ir direto à Onipotência, sem ser através da condição humana de Cristo que era também a sua e a dos outros. E, oh Deus, não querer ir a Ele através da condição misericordiosa de Cristo talvez não passasse de novo do medo de amar. Levantou-se e tornou a bordar.¹⁰¹

Conectando essa passagem com a questão levantada pela crônica acima relatada, poderíamos pensar que o Deus, o Pai, fora o Cristo a quem Cristo deveria imitar, pois é a Ele que ele poderia recorrer. Mas sigamos com o correr do trecho agora citado. Lóri, em contemplação dentro da igreja em que costumava se refugiar, se pergunta sobre quem fora Cristo para o Cristo, e a percepção de que para ele não havia o intermediário, que só restava a ele recorrer diretamente ao Deus, faz com que ela também deseje isso. Gostaria de ir diretamente ao Deus, sem passar pela “condição humana de Cristo”. Mas logo isso se afigura a ela como mais uma face do medo de amar, pois era a “condição misericordiosa de Cristo” que nos abria ao amor. Aceitar, portanto, o caminho através do Cristo é abrir-se ao amor humano. A condição humana assumida por Cristo, que é também a condição de todos nós e que também devemos aceitar, nos permite a fresta da imitação do amor que ele experimentou e parece ter vindo ensinar. Ir “direto à onipotência” seria talvez algo como permanecer no “estado de graça”, tal como vimos acima, com a implicação da perda ética do distanciamento do outro humano. Cristo, por sua condição humana e misericordiosa, seria símbolo do nosso caminho “por terra” (como o de Lucrecia¹⁰²), que passa pela materialidade do corpo e pela sensibilização diante da presença do outro.

E é por terra e em corpo que cada um de nós deve viver aquilo que é o seu traçado na vida, a sua via crucis. Voltando a *A paixão segundo G.H.*, ao final do livro, G.H. fala sobre a trajetória de cada vida humana:

E é inútil procurar encurtar caminho e querer começar já sabendo que a voz diz pouco, já começando por ser despesoal. Pois existe a trajetória, e a trajetória não é apenas

¹⁰¹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 67.

¹⁰² Ver seção 3.1.2.

um modo de ir. A trajetória somos nós mesmos. Em matéria de viver, nunca se pode chegar antes. A via-crucis não é um descaminho, é a passagem única, não se chega senão através dela e com ela.¹⁰³

Lembrando o que dissemos sobre a impessoalidade implicada no processo de chegada ao ponto de encontro com o Deus ou de identificação com tudo o que existe, percebemos aqui que G.H. trata de garantir a necessidade da identidade, do caminho próprio que é o meio que cada um de nós tem para chegar à impessoalidade. O caminho próprio, que ela chama de a via crucis de cada um, nos remete mais uma vez ao caminho pessoal de Jesus Cristo, aquele que teve que se fazer carne para viver uma trajetória própria e assim se tornar símbolo do caminho de cada um. É por nossa pessoalidade, nossa identidade que temos a chance de percorrer a trilha que pode nos levar à comunhão. A identidade seria, portanto, antes caminho do que ponto de chegada.

E isso não se dá sem dor. Como também nos diz G.H.:

Escuta, existe uma coisa que se chama santidade humana, e que não é a dos santos. Tenho medo de que nem o Deus compreenda que a santidade humana é mais perigosa que a santidade divina, que a santidade dos leigos é mais dolorosa. Embora o próprio Cristo tenha sabido que se com Ele haviam feito o que fizeram, conosco fariam muito mais, pois Ele dissera: “Se fizeram isto com o ramo verde, o que farão com os secos?”¹⁰⁴

O ser humano, ao realizar o caminho do amor – a imitação de Cristo – enfrentará o perigo representado por aqueles que “fizeram isso com o ramo verde”. O mundo, ao não reconhecer os sons do silêncio do Deus, rechaça quem os reconhece e realiza em vida o que ouve. Assim a santidade humana é sempre perigosa porque põe em risco a vida de quem a vive. E aqui não podemos deixar de mencionar todos os mártires que deram sua vida em testemunho da palavra escutada. Mas esse risco, essa realização é o que constitui, em última instância, a condição humana que nos foi revelada por Cristo: “A condição humana é a paixão de Cristo”¹⁰⁵.

Alcançamos então o novo ponto de inflexão que nos leva aos movimentos da *redenção*. Como ponto de passagem, veremos como a temática da comunhão – eucaristia – se insinua explicitamente em *A paixão segundo G.H.*¹⁰⁶. G.H., ao se referir ao “gosto do vivo”, o gosto

¹⁰³ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 176.

¹⁰⁴ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 130.

¹⁰⁵ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 175.

¹⁰⁶ Também no conto “A repartição dos pães” (LISPECTOR, Clarice. *Felicidade clandestina*, p. 88-91) essa ideia aparece. Trata-se de um almoço em que convidados compareceram apenas por obrigação, nada esperando do encontro; no entanto, a refeição servida é tão maravilhosa que beira o sagrado (numa atmosfera que faz lembrar o filme “A festa de Babette”), em alusão a Jesus, tanto pela multiplicação dos pães quanto pela repartição do pão na última ceia. O conto se encerra com a seguinte frase: “Pão é amor entre estranhos”.

que a coisa viva tem e que é o mesmo em tudo o que é vivo, nos diz: “é um gosto quase nulo. E isso porque as coisas são muito delicadas. Ah, as tentativas de experimentar a hóstia”¹⁰⁷.

A palavra hóstia surge aqui explicitando a relação entre o que se passou entre G.H. e a barata e a eucaristia. Comer o que é vivo é comer a hóstia – é comer a matéria do Deus.

Retomaremos este ponto no próximo capítulo.

4.1.6 Instantâneo

Mais uma vez, vejamos uma pequena síntese do que vimos até aqui na obra clariciana:

O ser humano é um ser capaz de matar o seu semelhante e se relaciona com um Deus que lhe ordena *não matar*. Obedecer a essa ordem nos salva de morrer e de matar. Conseguimos obedecer a ela porque portamos também em nós a semente do amor. Esse Deus é um Deus criador e que nos manda criar. O ser humano ousa imitar Deus, crendo-se criador, e pode chegar à tentativa de recriar-se e ao mundo; nesse movimento fracassa ao descobrir-se já criado, ou melhor, *criatura*. Tudo o que existe é criatura do Deus e o ser humano, em um primeiro momento, não se diferencia de tudo o que existe. Como um animal, tem em si a alma selvagem e com ela habita em Deus. Mas possui também a possibilidade de reflexão, de perguntar-se. Ao usar essa possibilidade e perguntar-se sobre si mesmo, o ser humano se torna mistério para si, assim como o Deus é mistério. E é por meio da consciência de *não entender* que pode ter algum acesso ao que não entende, ao que é mistério para si. Percebe que há uma *ordem* secreta que regula tudo o que acontece, mas que a essa ordem não tem acesso; por desconhecê-la, vive em liberdade. O desconhecimento da ordem é outra forma de falar do mistério, que também se apresenta como silêncio, quando não conseguimos ouvi-lo. A imagem usada para esse Deus que cria e se esconde é o mar e, em menor medida, outras formas da água. O Deus e sua Natureza penetram o mundo de modo a podermos perceber Sua presença na natureza criada. O ser humano é também criador, em sua medida, e, criando, mimetiza o Deus que cria. No seio da matéria do mundo, que é matéria do Deus, podemos vislumbrar a Sua presença. A presença revelada nos toca trazendo a possibilidade da iluminação das estrelas para dentro de nós, de modo a que a interioridade reflita a luz que brilha no céu e guarda um segredo. Essa possibilidade se desenrola na oportunidade que temos de, diante da matéria do mundo, nos vermos e ao Deus. Sensibilizados pela percepção de nós mesmos na matéria bruta fora de nós, vemos que somos vida que faz parte de um mundo que é também todo vivo e reencontramos essa matéria em nós mesmos. A força da vida nos assalta e perturba. Como vida, não nos

¹⁰⁷ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 154.

diferenciamos de tudo o mais que existe. Nossa identidade é nossa senda própria, nosso caminho, a trilha que cada um deve percorrer para se descobrir simples matéria do mundo, como tudo o mais que existe. Essa matéria, porém, é espiritual porque contém em si a possibilidade de ser habitada pelo espírito, e essa é a força do cristianismo. Jesus nasceu em meio à matéria do mundo e assim nos mostrou a capacidade da matéria de receber e acolher o que não é matéria; e, inversamente, a capacidade do que não é matéria de se fazer matéria. O menino nasce em meio ao orgânico do mundo, ele próprio corpo, e nos convida a acolher esse “avanço espiritual”. Nós, que vivemos entre a existência compartilhada com todos os outros e o abismo da interioridade, somos tocados pelo amor do Deus, na interioridade e no encontro com o mundo, e por esse amor nos vemos em obrigação moral de permanecer humanamente na vida comum em meio aos outros, em um tecido de solidariedade. A imagem da barata condensa simbolicamente a matéria que revela.

4.2 A carne

Retomo neste ponto a teologia bíblica de Paul Beauchamp colocando em nova luz alguns dos temas levantados pela obra de Clarice Lispector. O eixo que conduz a reflexão diz respeito ao encontro do espírito com a matéria do mundo, em especial, com o *corpo*. Corpo do ser humano, corpo de Jesus Cristo, corpo a ser regulado pela lei. Corpo que é revelador daquilo que está nele e que não é imediatamente visível. Aquilo que pede para ser *escutado* e que se *revela* pela escuta.

Nesse percurso, a ênfase da obra clariciana na matéria do mundo pode levar a pensar a perspectiva da autora como imanentista. Para colocar em destaque essa problemática, de relevante dimensão teológica, trago à reflexão, mais à frente, as ideias de Adolphe Gesché sobre a importância do corpo na revelação cristã. Tal discussão tem como objetivo vislumbrar a intrincada e sofisticada relação entre espírito e matéria que penso estar presente na obra de Clarice Lispector e na teologia cristã.

4.2.1 A revelação pela carne do mundo

Em *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, Paul Beauchamp, ao falar sobre as relações dos sábios com o mundo e com Deus, afirma que qualquer ponto do mundo pode ser tomado pela sabedoria como fresta por onde conhecer a Deus, pois Deus é a unidade que se dá

a conhecer na multiplicidade do que existe¹⁰⁸. Não haveria, assim, um lugar ou um ser privilegiado por onde pudéssemos buscar diretamente a Deus; não há um lugar privilegiado porque qualquer lugar pode ser esse do encontro com Deus. A personagem G.H., em *A paixão segundo G.H.*, em sua insólita experiência diante da barata semiviva, parece nos mostrar também essa ideia.

E é assim porque tudo o que existe é a *criação* de Deus. É, portanto, o fato de ser criatura que se dá a conhecer através dos seres criados. Em *D'une montagne à l'autre*, Beauchamp, em referência à Carta aos Romanos, se detém na ideia de que a *criação* – ou seja, o *criado* – é o meio, para nós, de conhecer a Deus:

O nó, o ponto onde a alma vem ao corpo para aí juntar o homem a todo o criado, é lá que Deus se faz conhecer. *É lá que Deus fala*. Não é inessencial à alma que ela seja unida a um corpo nem que seja religada, por este corpo, a outros corpos e outras almas. Esta é sua condição para sempre. A repercussão, negativa ou positiva, do espiritual sobre o corporal manifesta a ordem da Criação.

O conhecimento, por parte dos seres criados, de que são criados, que é indissociável do conhecimento de si mesmo, é o conhecimento de sua “glória”. (Grifo do autor.)¹⁰⁹

Deus se dá a conhecer ao ser humano, o ser capaz de conhecimento, em toda a sua obra, no ponto exato em que esse ser que conhece descobre também a si mesmo como ser criado. Esse é o ponto de identificação entre nós e tudo o que existe. Para G.H., esse ponto se deu entre ela e a vida que a olha pelos olhos da barata. Foi diante da barata, olhando-a – contemplando-a? –, que G.H. passou a perceber a si mesma como um ser vivo em um mundo todo vivo. Agora, com as palavras de Beauchamp, podemos dizer que G.H. descobriu-se criatura, tal como a barata. Nelas corria a mesma massa neutra, aquela do início dos tempos, porque próxima do instante em que foram criadas, como lemos no texto clariciano¹¹⁰.

A ideia de uma massa neutra gera inquietação, nos põe a pensar. Como lemos no capítulo anterior, Beauchamp nos diz que Deus, no Gênesis, cria separando. A separação marca o ato criador. Quando G.H. nos diz de uma massa neutra ou mesmo da percepção do neutro na realidade das coisas, parece nos remeter ao mundo antes da criação, à massa primordial amorfa que, ao sofrer a ação criadora divina, foi separada nos seres particulares. A matéria que nos compõe teria assim um traço daquela massa indiferenciada do início dos tempos e seria, para

¹⁰⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 121-122.

¹⁰⁹ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 197. Tradução minha de: “Le nœud, ce point où l'âme vient au corps pour y joindre l'homme à tout le créé, c'est là que Dieu se fait connaître. *C'est là que Dieu parle*. Il n'est pas inessencial à l'âme d'être unie à un corps ni d'être reliée par ce corps à d'autres corps et d'autres âmes. C'est sa condition pour toujours. La répercussion, negative ou positive, du spirituel sur le corporel manifeste l'ordre de la Création.

La connaissance des êtres créés en tant qu'ils sont créés, que est indissociable de la connaissance de soi-même, est la connaissance de leur ‘gloire’”.

¹¹⁰ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 71-73.

nós, a possibilidade de identificação com tudo o que existe. Toda a criação conteria em si, pois, a massa neutra indiferenciada e a marca do ato criador/separador de Deus. O Deus que cria separando rejeita qualquer união que seja confusão, indiferenciação¹¹¹. A confusão seria como que a negação do ato criador. Por isso G.H. teme o que vive, e por isso entendemos a complexidade da ideia de *unidade*.

A unidade é o que buscamos para que possamos ver em cada um o nosso irmão, todos filhos do mesmo Pai criador. Mas a unidade é também o risco da indiferenciação que nos faria perder os próprios limites e, assim, a própria existência. No campo da ética, a indiferenciação nos faria perder toda e qualquer referência de valor. É em meio a essa dúplici experiência que G.H. nos chama a pensar sobre a realidade última do que somos, assim como do que é o mundo.

O mundo criado é silencioso em si mesmo. É preciso que escutemos nele a palavra do Criador, a palavra do *começo*. Beauchamp, em seu *Le récit, la lettre et le corps*, livro em que trata de pensar o conjunto das escrituras e, portanto, da palavra de Deus, ecoa a pergunta que parece já ter respondido: “Poderia haver, para quem quer que seja, em outro lugar que não o silêncio atual da criação, um lugar de escuta da palavra do começo?”¹¹². Não há outro lugar, na medida em que a criação configura tudo o que existe para nós. Como lemos acima, no ponto de encontro da alma com a matéria do mundo, na descoberta de si mesmo como criado, tal como o mundo, “é lá que Deus fala”. É, pois, lá que Deus se *revela* quando o escutamos. E a matéria é, para nós, corpo. Assim, no movimento de sua consciência que vai da barata para si mesma, G.H. nos convida a passar da matéria de tudo para a matéria em nós mesmos, o *corpo*.

Num movimento que podemos reconhecer como a hospitalidade à vida em nós e que depois se abrirá na hospitalidade a toda forma de vida, percebemos o corpo como o portador primeiro dessa vida que nos visita: “A vida: é ela que verdadeiramente nos visita, demanda nossa hospitalidade. A criança que nasce, o filho, a filha, eis aqui esse hóspede que veio de longe, o estrangeiro. Deus e a criança chegam juntos sob os traços do hóspede desconhecido, do Outro”¹¹³. Beauchamp aqui se refere às relações com o estrangeiro, pensando em trechos do Gênesis sobre Sodoma, mas ainda no contexto do comentário à Carta aos Romanos, ou seja, tratando do problema do pecado. Vemos aí uma trilha: é no acolhimento da vida – toda forma de vida – que podemos acessar a via de escuta da palavra criadora, que é a fonte mesma da vida

¹¹¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 280.

¹¹² BEAUCHAMP, Paul. *Le récit, la lettre et le corps: essais bibliques*. Paris: Cerf, 1992, p. 44. Tradução minha de: “Pourrait-il y avoir pour quiconque, ailleurs que dans le silence actuel de la création, un lieu d'écoute de la parole du commencement?”.

¹¹³ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 204. Tradução minha de: “La vie: c'est cela qui véritablement nous visite, demande notre hospitalité. L'enfant qui naît, le fils, la fille, voilà qui est l'hôte venu d'ailleurs, l'étranger. Dieu et l'enfant arrivent ensemble sous les traits de l'hôte inconnu, de l'Autre”.

em nós e no mundo, e assim enfrentar o pecado. No acolhimento da vida, que é para nós corpo, que, por sua vez, é matéria e espírito, de acordo com Paulo¹¹⁴, temos a chance de encontrar o caminho da lei, que é a palavra viva em nós. A carne, “lugar de eleição”¹¹⁵ do espírito, é o que nos compõe. E assim podemos ler em Paulo, como faz Beauchamp¹¹⁶: “Sabemos que a Lei é espiritual; eu, porém, sou carnal, vendido como escravo ao pecado” (Rm 7,14).

É no corpo que se passa a vida humana, o drama humano, se quisermos. É o corpo “o único espaço-tempo que podemos nomear”¹¹⁷, lugar da aliança vivida entre o tempo e o espaço – um tempo que se mantém –, nos diz Beauchamp ao início de *Accomplir les Écritures*, ao refletir sobre as relações entre a palavra e a carne. A palavra, que já vimos encontrar seu lugar no corpo, vemos agora, em chave antropológica, ser mesmo definida como corpo e espírito, ou melhor, como sopro que percorre um corpo: “É somente em um *corpo*, habitado pelo ritmo do sopro, que é possível a palavra. É no corpo que fazem aliança o espaço e o tempo” (grifo do autor)¹¹⁸.

E o corpo, assim tocado por algo que lhe é diferente, guarda em si um *segredo* que põe em movimento o “desejo de conhecer”, no espanto de perceber em si mesmo o que se esconde. Segredo que diz do absoluto e que, por tocar o corpo, toca o ser humano¹¹⁹. Vejamos o lugar da palavra em meio ao corpo e junto ao segredo que ele carrega, nas palavras de Beauchamp:

Dizer que “o corpo conhece” é, ao invés de o fechar em si mesmo, indicar a brecha que o abre. É também sugerir que todo conhecimento se apoia sobre a particularidade do corpo. Ele tem por objeto específico o corpo enquanto mortal.

No mesmo movimento, associar o corpo com o *espírito* será indicar a amplitude e os graus dessa abertura: espírito do homem, espírito do conjunto dos homens, espírito incriado. O espírito é atraído pelo corpo e o toca. Ora, é justamente dessa associação entre o corporal e o mais sutil que a palavra surge. Ela é ao mesmo tempo do corpo e do espírito, se eleva lá onde eles se tocam. (Grifo do autor.)¹²⁰

¹¹⁴ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 200.

¹¹⁵ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 201.

¹¹⁶ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 222.

¹¹⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 26. Tradução minha de: “le seul espace-temps que nous puissions nommer”.

¹¹⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 26. Tradução minha de: “C'est seulement dans un *corps*, habité par le rythme du souffle, qu'est possible la parole. C'est dans le corps que font alliance l'espace et le temps”.

¹¹⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 27.

¹²⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 28. Tradução minha de: “Dire que ‘le corps connaît’, c'est, au lieu de le refermer sur lui-même, indiquer la brèche qui l'ouvre. C'est aussi suggérer que toute connaissance prend appui sur la particularité du corps. Elle a pour objet spécifique ce corps en tant qu'il est mortel.

Dans le même mouvement, associer le corps avec l'*esprit*, ce sera indiquer l'ampleur et les degrés de cette ouverture: esprit de l'homme, esprit des hommes ensemble, esprit incréé. L'*esprit* est attiré par le corps et le touche. Or c'est justement de cette association entre le corporel et le plus subtil que la parole surgit. Elle est à la fois du corps et de l'*esprit*, se lève là où ils se touchent”.

O segredo guardado no corpo diz respeito ao espírito que o toca. Espírito que, como *incriado*, é o outro do corpo, o outro da criatura. A palavra que surge desse encontro do corporal com o espiritual é, portanto, fruto do ser criado quando tocado pelo que, por ser *incriado*, é o absoluto. Nessa compreensão da palavra humana, Beauchamp vê a sua origem, portanto, na Palavra divina que habita o corpo e que é o seu segredo. Marca do Criador na criatura, que tem a possibilidade de também proferir uma palavra. E, assim, o ser humano “pode escolher entre retornar de volta e se perder na totalidade inicial ou, ao contrário, abrir-se em uma rota em direção à totalidade que o chama. Esta é a escolha absoluta”¹²¹. E essa é a escolha que gera o medo que toma G.H. em sua jornada. A caminhada em direção à totalidade uma pode significar a perda de si mesma na indiferenciação do início ou a abertura, a partir de si, à unidade que atrai. Ao proferir sua palavra, no relato que compõe todo o texto de *A paixão segundo G.H.*, a personagem narradora nos revela o segredo de sua experiência, que é a de todos nós: no meio do mundo está o que o ultrapassa e habita, a Palavra criadora, a marca do criado. Na escuta do silêncio, G.H. passa a ser capaz de falar e nos põe a escutá-la.

A vida humana, deste modo, não se passa a sós. O segredo que habita o corpo não é privilégio de nenhum de nós, nos habita a todos. E, à mirada do outro, seu chamado pode se fazer ouvir. Podemos então neste ponto introduzir o comentário de Beauchamp, em *All'inizio, Dio parla*, sobre a presença da sensualidade no Primeiro Testamento. Em referência a vários casais bíblicos, desde Adão e Eva, o autor chama a atenção para o olhar de um sobre o outro, como que a descobrir no outro aquilo que também habita em si, a vida que vê a vida, como G.H. se sente vista diante da barata¹²² e como também lemos em *Água viva*¹²³. Beauchamp assim nos diz sobre o olhar dos casais: “Esse momento de descanso faz reconhecer a vida enquanto tal, a vida pela vida”¹²⁴.

Descanso que é reconhecimento, mas é também amor. Abertura que se faz acolhimento, desejo. Mais à frente, Beauchamp conclui colocando em relevo o que seria o traço e o enigma de todo o livro do Gênesis, que a morte e o amor nos ensinam que nossa vida está encerrada nos limites de nossos corpos¹²⁵. Nesse ponto, o autor cita uma passagem do Livro dos Provérbios que aqui também copio:

Há três coisas que me maravilham,

¹²¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 28. Tradução minha de: “peut choisir de retourner en arrière et se perdre dans la totalité initiale ou au contraire de s'ouvrir une route vers la totalité qui l'appelle. C'est le choix absolu”.

¹²² LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 57-58.

¹²³ LISPECTOR, *Água viva*, p. 13; 18. Ver seção 4.1.4 acima.

¹²⁴ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 115. Tradução minha de: “Questo momento di sosta fa riconoscere la vita in quanto tale, la vita per la vita”.

¹²⁵ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 117.

quatro que não compreendo:
 o caminho da águia no céu,
 o caminho da serpente na rocha,
 o caminho do navio em alto mar
 e o caminho do homem para uma jovem. (Pr 30,18-19)

O mistério nos habita e conduz também o que nos une amorosamente uns aos outros. No próximo capítulo voltaremos a este tema, inspirados pelo amor entre Lóri e Ulisses em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*.

Por ora, sigamos um pouco mais com a reflexão sobre o corpo, que logo nos levará mais uma vez a Jesus Cristo, como vimos acontecer na obra de Clarice Lispector. Em *Accomplir les Écritures*, Beauchamp comenta que o relato da criação cósmica, no primeiro capítulo do Gênesis, se dá na proximidade da carne, como a chamar a atenção para o vazio de uma narrativa que se mantivesse longe da concretude do corpo:

Ora, ainda que uma certa desatenção o esconda de nós, as narrativas bíblicas da criação se mantêm no mais próximo da carne. Em Gn 1, por mais que seja uma narrativa cósmica e grandiosa, a décima e última palavra divina tem por objeto a alimentação do homem (v. 29-30). Sem ela, a narração restaria inacabada.¹²⁶

A última palavra do Gênesis, portanto, ao nos lembrar da necessidade da nutrição, põe em relevo nossa interdependência em relação aos outros seres da terra. Ao mesmo tempo, a concretude de nosso corpo que tem fome nos firma os pés na terra, como que a não nos deixar planar na pretensão a uma espiritualidade descolada da carne. E aqui alcançamos o ponto de transição para a próxima seção, em que trato diretamente da temática do corpo em relação à *revelação* em Jesus Cristo, palavra encarnada.

4.2.2 O corpo de Jesus

Em *All'inizio, Dio parla*, Paul Beauchamp se refere ao Eclesiastes e seu mantra melancólico que nos diz sem cessar que não há “nada de novo sob o sol” (Ecl 1,9c), como anunciador do caráter permanente da palavra de Deus no mundo¹²⁷. Nada haveria de novo sob o sol porque a *palavra* já está dada e é com a verdade que ela contém que devemos viver. Entretanto, Beauchamp acrescenta que sim, houve algo novo, uma única coisa: “Jesus Cristo e a sua ressurreição”¹²⁸. Fato novo, mas que não contradiz Qoelet, autor do Eclesiastes, antes apenas vem dizer outra vez aquela palavra já dada.

¹²⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 345. Tradução minha de: “Or, même si une certaine inattention nous le cache, les récits bibliques de création se tiennent au plus près de la chair. Gn 1 a beau être un récit cosmique et grandiose, la dixième et dernière des paroles divines a pour objet l'alimentation de l'homme (v. 29-30). Sans cela, la création resterait inachevée”.

¹²⁷ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 227.

¹²⁸ BEAUCHAMP, *All'inizio, Dio parla*, p. 227-228.

Novidade, portanto, que vem dizer do que já tinha sido dito, desde a criação. Como lemos em *Le récit, la lettre et le corps*, “o mistério do Cristo existe antes do Cristo”¹²⁹, e é o que habita e se faz *figura* em toda a escritura, como é dito no prólogo de João, a que Beauchamp aqui se refere: “Esse princípio é posto pela fé do Novo Testamento lá onde ela diz que o logos que está com Deus desde o começo é aquele que tomou a condição da carne em Jesus”¹³⁰.

A encarnação de Jesus vem então nos dizer de uma espiritualidade encarnada que se traduzirá transparentemente nas palavras do prólogo de João. Leiamos dois trechos desse texto surpreendente:

No início era o Verbo
e o Verbo estava voltado para Deus
e o Verbo era Deus.
Ele estava, no início, voltado para Deus.
Tudo foi feito por meio dele;
e sem ele nada se fez do que foi feito.
Nele estava a vida,
e a vida era a luz dos homens,
e a luz brilha nas trevas,
e as trevas não a compreenderam. (Jo 1,1-5)

E o Verbo se fez carne
e habitou entre nós
e nós vimos a sua glória;
glória essa que, Filho único cheio de graça e de verdade, ele tem da
parte do Pai. (Jo 1,14)

É a ideia de um verbo que se fez carne que marca a particularidade do cristianismo. Como vimos na narrativa de *A maçã no escuro*, trata-se de algo que requer de nós um *avanço espiritual*¹³¹, para que compreendamos que um dia, em um lugar como um curral, tenha nascido *um menino* que veio para ser a “luz dos homens”. E que, como lemos na crônica “Hoje nasce um menino”, iria crescer e falar e “querer que fôssemos fraternos diante da nossa condição e diante do Deus”¹³².

É preciso que paremos um pouco diante da noção de uma espiritualidade que se manifesta na carne que, deste modo, se constitui em caminho para a *escuta da palavra* que habita o mundo. A ideia de um verbo que se faz carne nos convoca, necessariamente, a pensar sobre as relações do Verbo com a Carne¹³³. E, nesse sentido, lemos em *Le récit, la lettre et le*

¹²⁹ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 64. Tradução minha de: “le mystère du Christ existe avant le Christ”.

¹³⁰ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 64. Tradução minha de: “Ce principe est posé par la foi du Nouveau Testament là où elle dit que le logos qui est avec Dieu depuis le commencement est celui qui a pris la condition de la chair en Jésus”.

¹³¹ Ver seção 4.1.5 acima.

¹³² LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 394.

¹³³ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 37-38.

corps, após breve lembrança da noção kierkegaardiana de que a presença do absoluto no instante é o paradoxo:

Mas o absoluto na permanência do instante é um paradoxo mais paradoxal, sem o qual nós não podemos viver. O corpo é esta permanência. Essa realidade de verdade e de justiça que a Letra abre ou fecha à nossa liberdade é Corpo, se o entendemos aqui como o que não pode ser sem o Espírito.¹³⁴

Neste trecho, marcado por uma ambiguidade em que o corpo da escritura bíblica – evocado à medida que o livro se refere à *narrativa*, à *letra* e ao *corpo* das escrituras – remete ao corpo de Cristo e, por meio dele, ao corpo do ser humano, vemos a ideia da inerência entre corpo e espírito que se alicerça na encarnação de Cristo. O instante que encontra duração, o paradoxo que encontra lugar para permanecer é o corpo. O corpo de Cristo que caminhará entre outros – entre nós! –, o corpo da Bíblia que se tornará permanência, o nosso corpo que não nos deixa esquecer nossa própria duplicidade. Somos feitos da terra e recebemos do criador o *sopro*, o espírito. E a terra é também a matéria de tudo o mais que existe no mundo, é matéria da barata.

A mesma matéria que foi assumida por Jesus e que com ele sofreu o peso da cruz. Cruz que se mostra para nós como letra: “Se a Escritura é nossa escritura é porque a letra da cruz é inscrita sobre o corpo dos crentes pelo batismo, como a antiga aliança estava inscrita sobre o corpo pela circuncisão”¹³⁵. E nesse ponto chama a atenção a marca judaica sobre o corpo, o que nos alerta para o fato de que, ainda que o cristianismo traga uma novidade na ênfase colocada sobre a corporalidade pelo evento da encarnação de Jesus, isso só é possível porque acontece no seio de uma tradição em que o corpo – e com ele a concretude da vida – esteve sempre em relevo.

Pois bem, Beauchamp desenvolve nessa obra a noção de *figura*, central para ele no entendimento da *letra* das escrituras. Na *figura*, o aspecto da corporalidade é central, pois trata-se da expressão de uma ideia ou mensagem, por meio de uma figuração, ou seja, de uma imagem ou cena, de modo a que o que se quer expressar não possa ser desligado do meio pelo qual se expressa. E, ao mesmo tempo, o que é percebido sensorialmente não deixa de evocar o sentido não literalmente expresso: “Essa aliança do corpo e do espírito se reencontra no sentido

¹³⁴ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 13. Tradução minha de: “Mais l’absolu dans la maintenance de l’instant est un paradoxe plus paradoxal, sans lequel nous ne pouvons pas vivre. Le corps est cette maintenance. Cette réalité de vérité et de justice que la Lettre ouvre ou ferme à notre liberté est Corps, si l’on entend celui-ci comme ce qui ne peut être sans l’Esprit”.

¹³⁵ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 40. Tradução minha de: “Si l’Écriture est notre écriture, c’est parce que la lettre de la croix est inscrite sur le corps des croyants par le baptême, comme l’ancienne alliance était inscrite sur le corps par la circoncision”.

escatológico (‘anagógico’), visto que o mistério crido é aí tomado como visível e visto, expresso em imagens ao mesmo tempo corporais e negadoras do visível”¹³⁶.

O corpo, deste modo, em sua aliança com o não corporal, expressa em si algo que o ultrapassa e que, ao mesmo tempo, não poderia ser expresso a não ser por ele. A figura, como linguagem bíblica, nos põe a pensar sobre a realidade mesma do corpo em nossas vidas. A expressão bíblica se dá por meio da figura por não haver outro modo de dizer o que pretende, porque para nós não há outro meio de apreender a realidade senão por meio dela própria em sua concretude sensível. A narrativa de G.H., se não lançasse mão de seu mínimo enredo – o encontro com a barata, o toque corporal na massa branca da barata, o quarto da empregada, a pretendida limpeza –, perderia seu poder de comunicar, ainda que o que se queria comunicar fosse de algum modo indizível e invisível.

É deste modo então que Beauchamp prossegue em sua análise da *figura* para alcançar o cerne mesmo de sua teologia bíblica, que é a noção de *cumprimento*:

A noção de corpo desempenha um papel essencial em uma doutrina das figuras, pois é o corpo o *ser-ainda-aí* de nosso passado, a interioridade de nosso espaço, e porque a figura tende a constituir o mundo como corpo de todos. É só a partir disso que se torna possível conceber que a figura se cumpra. (Grifo do autor.)¹³⁷

Sem a corporalidade, a figura se manteria no nível do apenas escrito ou do que resta apenas no passado, lembrança que não se realiza. O cumprimento, “o lugar por excelência da revelação, o mistério da salvação”¹³⁸, tem lugar no corpo de Jesus Cristo. E, por meio desse corpo, é o nosso corpo mesmo que se implica. Corpo que é, para nós, a um só tempo exterior e interior, tal como a *figura*, e que por isso a evoca em nós. O cumprimento da *figura* em Jesus nos põe então em relação com nosso próprio ser, que, pelo corpo, se estende ao mundo¹³⁹. Deste modo, Jesus, corpo e mundo nos evocam e nos envolvem, de modo a só podermos compreender a mensagem que aí se cumpre ao buscar compreender a nós mesmos – e por isso a tematização do *ser humano* tem lugar neste capítulo. Do mesmo modo, em *L’un et l’autre testament: essai de lecture*, Beauchamp se refere a essa ideia, usando outra linguagem, talvez mais direta: tomando a passagem do Primeiro Testamento ao Novo Testamento como *cumprimento*,

¹³⁶ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 62. Tradução minha de: “Cette alliance du corps et de l’esprit se retrouve dans le sens eschatologique (‘anagogique’), puisque le mystère cru y est pris comme visible et vu, exprimé en images à la fois corporelles et négatrices du visible”.

¹³⁷ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 47. Tradução minha de: “La notion de corps doit jouer un rôle essentiel dans une doctrine des figures, parce que c’est le corps qui est l’être-encore-là de notre passé, l’intériorité de notre espace, et parce que la figure tend à constituer le monde comme corps de tous. A partir de là seulement il devient possible de concevoir que la figure s’accomplisse”.

¹³⁸ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 48. Tradução minha de: “le lieu par excellence de la révélation, le mystère du salut”.

¹³⁹ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 48.

acrescenta que tal passagem nos conduz a nós mesmos, de modo que “o caminho de sua possibilidade se torna o nosso caminho”¹⁴⁰.

Como realidade também antropológica, o *cumprimento* que se dá com Jesus liga-se à linguagem. No prefácio de *Accomplir les Écritures*, Beauchamp de saída diz de seu propósito com o livro: reler o Primeiro Testamento sob a luz da ação de Jesus, aquele que foi reconhecido como o Cristo¹⁴¹. Tal leitura se baseia na ideia do cumprimento: em Jesus se daria o cumprimento do que já figurava no Primeiro Testamento. E o cumprimento se faz através de uma linguagem própria do Novo Testamento, uma linguagem que é aberta, direta, franca, o que nosso autor diz em francês com a expressão *franc parler* e a que aqui me refiro como *fala direta*¹⁴². Uma fala que vai diretamente ao que se quer dizer, com a abertura que diz de uma liberdade, a liberdade convocada para participar do evento que está por ser narrado. Nas palavras de Beauchamp: “A hora do cumprimento não é aquela que abre um Reino onde a linguagem está salva?”¹⁴³. O que nos faz lembrar de Clarice Lispector na já citada entrevista à TV Cultura, ao dizer que escreve *simples*, não enfeita¹⁴⁴. Simplicidade encontrada depois de muito trabalho, como nos diz também o narrador de *A hora da estrela*¹⁴⁵. Ou seja, simplicidade buscada, que exige trabalho, que exige, quem sabe, *cumprimento*. Realização que torna a linguagem capaz de dizer o que deve ser dito.

Pois bem, na apresentação de Beauchamp de seu projeto em *Accomplir les Écritures*, encontramos também essa mesma ideia de que a *fala direta* não é fácil de ser atingida, como a indicar no horizonte que estamos no *cumprir*, e não ainda no *cumprimento*¹⁴⁶. Nas escrituras, entretanto, o cumprimento se dá em seu desenlace, e o desenlace é o *anúncio da cruz*. Citando Marcos, localiza a *fala direta* nesse anúncio, e esse seria um dos dois modos de falar de Jesus; o outro é o das parábolas, que não está distante do modo do Primeiro Testamento, que aponta para o que se esconde¹⁴⁷. Leiamos um trechinho desse *anúncio*¹⁴⁸:

A seguir, ele começou a ensinar-lhes que era necessário que o Filho do Homem sofresse muito, que fosse rejeitado pelos anciãos, os sumos sacerdotes e escribas, que

¹⁴⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 35. Tradução minha de: “le chemin de sa possibilité, devenu notre chemin”.

¹⁴¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 11.

¹⁴² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 11. No vocabulário contemporâneo brasileiro, poderíamos talvez ousar dizer *papo reto*.

¹⁴³ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 12. Tradução minha de: “L’heure de l’accomplissement n’est-elle pas celle qui ouvre un Royaume où le langage est sauvé?”.

¹⁴⁴ LISPECTOR, Entrevista para o programa “Panorama”.

¹⁴⁵ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 11.

¹⁴⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 12.

¹⁴⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 12.

¹⁴⁸ Note-se que a tradução da TEB trata da *fala direta* como falar “abertamente”, o que mantém o sentido que aqui realço. Não entro em considerações sobre o original grego para não penetrar em terreno que desconheço, apesar de as indicações de Beauchamp permitirem alguma compreensão neste ponto.

fosse morto e, três dias depois, ressuscitasse. E falava desse assunto abertamente. Pedro, chamando-o à parte, pôs-se a censurá-lo. Ele, porém, voltando-se e vendo seus discípulos, repreendeu a Pedro; disse-lhe: “Afasta-te! Para trás de mim, Satanás, pois teus intentos não são os de Deus, mas dos homens!” (Mc 8,31-33)

A *fala direta* ou o dizer “abertamente” é, portanto, o modo de falar das “coisas de Deus”. E, mais, esse modo assusta, causa incômodo, a ponto de levar Pedro a recriminar o mestre. Nós não estamos, talvez, prontos para essa fala, que deve dizer do tal “avanço espiritual” para o qual também não estamos prontos, segundo a narradora de *A maçã no escuro*. O evento Jesus Cristo, então, reúne em si a *fala direta* e o encontro da matéria com o espírito, que configuram o único fato novo sob o sol.

Tal novidade encontra seu ápice na *linguagem da cruz*, que é o modo usado por Paulo para tratar da questão. Beauchamp cita a passagem de 1Cor 1,18 (“a linguagem da cruz é loucura para os que se perdem, mas para os que estão sendo salvos, para nós, ela é poder de Deus”) para dizer da abertura oferecida pela linguagem que é, ela própria, *aberta*: “é sobre essa ‘linguagem da cruz’ (1Cor 1,18), onde se unem o silêncio da escritura multissecular e o brilho da palavra, que tudo se decide, que ‘os céus se abrem’”¹⁴⁹.

Aproximemo-nos então dessa linguagem, a palavra da *cruz de Cristo*, que Beauchamp, agora na última página de *Accomplir les Écritures*, chama de “a chave das Escrituras”¹⁵⁰. Tal página faz parte do capítulo XII, “Criação nova e fim dos fins”, todo ele dedicado ao cumprimento realizado pelo Novo Testamento com Jesus, o Cristo, aquele que nasce na obra de Clarice Lispector em meio à matéria do mundo, em *A maçã no escuro*, e que vimos estar presente também em várias outras páginas, seja de romances, contos ou crônicas.

A ideia de *cumprimento*, para Beauchamp, se entende como conclusão ou chegada ao termo de algo que já se anunciava antes. É esse o lugar das narrativas sobre Jesus na estrutura da Bíblia. E, mais ainda, o do final da narrativa, ou seja, a *cruz*. Ruptura final que se revela como “plenitude dos tempos”, a plenitude “da Palavra e de sua fecundidade no corpo”¹⁵¹. Fecundidade que diz daquilo que frutifica na experiência vivida do ser humano à escuta da Palavra de Deus e ao mesmo tempo aponta para vitória definitiva representada pela ressurreição do Cristo. A cruz, então, como “fim de todas as interrupções [que] é a interrupção definitiva”¹⁵²,

¹⁴⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 112. Tradução minha de: “c'est sur cette 'parole de la croix' (1Co 1,18) où s'unissent le silence de l'écriture multiséculaire et l'éclat de la parole que tout se décide, que 'les cieux s'ouvrent'”.

¹⁵⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 426. Tradução minha de: “la clé des Écritures”.

¹⁵¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 412. Tradução minha de: “plenitude des temps”; “de la Parole et de sa fécondité dans le corps”.

¹⁵² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 412. Tradução minha de: “fin de toutes les interruptions [qui] est l'interruption définitive”.

simboliza o termo de toda a história bíblica, porque a *cumpre*. *Cumprir* é algo que podemos dizer também de toda vida humana que se realiza, e reafirmar com G.H.: “A via-crucis não é um descaminho, é a passagem única, não se chega senão através dela e com ela”¹⁵³.

Se a *via crucis* é o caminho que necessariamente cada um de nós deve percorrer no cumprimento daquilo que vem a ser a própria vida, podemos também pensar na cruz de Cristo como sinalizadora daquilo que é o sofrimento na vida humana. E nesse sentido compreendemos melhor quando Clarice Lispector nos diz, na pequena crônica “Ele seria alegre”¹⁵⁴, que Jesus tinha que mostrar, pela sua dor, a dor do mundo. É a dor de cada um de nós que se mostra na cruz de Cristo. Dor que foi toda ela tomada por Deus, escreve Beauchamp no belo *Psaumes nuit et jour*:

Uma mensagem recebida: Deus vê toda a humanidade como um só corpo, toma seu grito como um só grito que ele escuta através do grito de Jesus oferecido à injustiça e à morte. Antes de responder ao grito da infelicidade, Deus o fez seu. Jesus selou então a unidade de todos os sofrimentos no seu.¹⁵⁵

Nesse sentido, lemos, em *D'une montagne à l'autre*, que a cruz é a exibição da *injustiça*. Na condenação injusta de Jesus, é a nossa falta que se expõe, o pecado que leva ao sofrimento do outro¹⁵⁶. Ou seja, a dor do mundo que é mostrada diz também da nossa falta em relação a essa dor, e é nesse sentido que a mensagem ganha sua dimensão ético-política. Se há falta humana na injustiça e na dor vivida, há também em nós a possibilidade de se pôr a trabalho pela transformação da realidade por meio da construção de uma justiça alinhada com a Palavra. A isso voltaremos no próximo capítulo.

Entretanto, a cruz nos mostra mais do que a dor. Mostra também a sua *cura*. Cura que é também a cura do pecado. A morte de Jesus, vencida pela ressurreição, nos ensina o *perdão* e a *libertação* em relação ao mal. Ou, como nos diz Beauchamp, “a cruz é o lugar histórico onde se enfrentam o limite do mal e a infinitude do bem”¹⁵⁷. A cruz nos mostra, além do mal que é nosso e, portanto, limitado, o bem que é infinito porque tem sua origem fora de nós, no Deus que é amor. Assim, a verdade que se atinge é *amor*, para que nos curemos de odiar:

Se a verdade e a vida nos aparecem no crucificado, é porque ele é verdade e vida e não por qualquer outra razão. E se reconhecemos verdade e vida no crucificado é precisamente porque somos privados de todo meio de as reconhecer, pois é da natureza delas serem reconhecidas sem meio para tal. Serem vistas. Se não as

¹⁵³ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 176.

¹⁵⁴ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 158.

¹⁵⁵ BEAUCHAMP, Paul. *Psaumes nuit et jour*. Paris: Seuil, 1980, p. 25. Tradução minha de: “Un message reçu: Deus voit toute l'humanité comme un seul corps, prend son cri comme un seul cri qu'il entend à travers le cri de Jésus offert à l'injustice et à la mort. Avant de répondre au cri du malheur, Dieu l'a fait sien. Jésus a scellé alors l'unité de toutes les souffrances dans la sienne”.

¹⁵⁶ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 229.

¹⁵⁷ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 240. Tradução minha de: “La croix est le lieu historique où s'affrontent la limite du mal et l'infini du bien”.

reconhecemos por nenhum meio de que dispomos, é porque é exclusivamente *dado* a nós conhecê-las. E conhecê-las como dadas gratuitamente e sem motivo é conhecê-las como verdade e vida. Pois elas são dom delas mesmas, também chamado de amor. (Grifo do autor.)¹⁵⁸

A verdade e a vida são, portanto, as expressões do amor que só podemos conhecer pela via do *dom*. Dom que nos vem de um outro, do Outro que é, ele próprio, o amor. Amor que cria e que perdoa e que se mostra para nos ensinar também o perdão, na medida em que o bem infinito – o bem que é *amor* – sobrepuja o mal, que é finito, e faz vir, da morte injusta, a vida. Perdão que não é novidade do Novo Testamento, pois sempre fez parte da antiga aliança, mas que se revela desta vez na novidade de ser mostrado por *um* corpo, na particularidade de uma vida que experimenta em si o abandono e o ódio¹⁵⁹. Na experiência única da cruz de Jesus Cristo, é toda a escritura bíblica que encontra seu desenlace, e por isso ela é *reveladora*. Vejamos a expressão cristalina de Beauchamp sobre o *cumprimento* que se dá na história de Jesus:

Jesus é, portanto, esse narrador que termina, com sua narrativa, verdadeiramente individual, a série de narrativas que representam a história do mundo. Esse término, esse cumprimento consiste em que Israel, por meio dele, encontra as Nações para sempre. Ele consiste em que o pão que une o Pai aos irmãos seja partilhado entre eles; consiste em que esse “símbolo” seja também o da união dos corpos. Consiste, enfim, em uma última confrontação, pelo processo de Jesus com a Lei da antiga aliança, de cujo desenlace sairá a nova aliança.¹⁶⁰

O partilhar do pão que nos une entre todos, de todas as nações, de todos os tempos, essa parece ser a mensagem da história de Jesus para o mundo e, portanto, para nós, em nosso tempo. O amor que toma conta de G.H. em sua experiência de descoberta de si por meio da carne de um outro, abjeto, que lhe aparece de repente como um igual a si mesma, é o amor capaz de perdoar por saber que tudo que há no mundo é *criação* e, assim sendo, está desde sempre tocado pelo criador, assim como cada um de nós.

Beauchamp, ao comentar as relações entre a saída do Egito e a paixão de Jesus, ou seja, entre as duas Páscoas, liga ambas as situações às origens: “Sua [de Jesus] não resistência à

¹⁵⁸ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 249. Tradução minha de: “Si la vérité et la vie nous apparaissent dans le crucifié, c'est parce qu'il est vérité et vie et pour aucune autre raison. Et si nous reconnaissons vérité et vie dans le crucifié c'est précisément parce qu'il nous est ôté tout moyen de les reconnaître, car il est de leur nature d'être connues sans moyen. D'être vues. Si nous ne les reconnaissons par aucun moyen dont nous disposions, c'est qu'il nous est seulement *donné* de les connaître. Mais les connaître comme données gracieusement et sans motif, c'est les connaître comme vérité et vie. Car elles sont don d'elles-mêmes, appelé aussi amour”.

¹⁵⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 418-422.

¹⁶⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 417. Tradução minha de: “Jésus est donc ce narrateur qui achève dans son récit, vraiment individuel, la série des récits qui reprennent l'histoire du monde. Cet achèvement, cet accomplissement consiste en ce qu'Israël, par lui, rencontre les Nations pour toujours. Il consiste en ce que soit partagé le pain qui unit le Père aux frères entre eux; il consiste en ce que ce ‘symbole’ soit aussi l'union des corps. Il consiste enfin dans une ultime confrontation, par le procès de Jésus avec la Loi de l'alliance ancienne, dénouement d'où sortira la nouvelle alliance”.

morte é, no fundo, certeza de ser levado até o fim pela origem, o Pai doador de vida. Seu sacrifício consiste em que, tendo tudo recebido dele, a ele se entrega inteiro”¹⁶¹. Jesus, o novo Moisés, devolve ao Pai a si mesmo, na compreensão de que tudo o que era, era dom do Pai. E, ao se entregar ao Pai, se entrega também a nós, aos irmãos: “No ato do novo Moisés, o dom que une ao Pai e o perdão que une ao irmão são uma única coisa. Há *identidade* entre a força do perdão e a força da ressurreição” (grifo do autor)¹⁶².

O menino que cresce e nos quer fraternos, como escreve Clarice Lispector em sua crônica de Natal¹⁶³, nos revela o amor sob a forma do perdão. A ressurreição que nos faz ver a vida quando a morte parecia ter vencido é o que nos mostra também o amor, quando o ódio parecia imperar. E Jesus vive o perdão, o amor, a ressurreição em sua própria carne, de modo singular. Sobre isso, Beauchamp, ainda em seu comentário sobre o mandamento do amor, do qual já tratamos no capítulo anterior, enfatiza a necessidade de singularização do amor. O autor se refere ao Deus da Bíblia como aquele que se apresenta singularizado, como *este* Deus, *este* que pede para ser amado e que só pode ser amado porque assim se apresenta, “pois o amor se define por uma impossível troca: a comunicação das singularidades”¹⁶⁴. Vemos assim que o traço que marca a experiência de Jesus, experiência de ser um corpo, uma pessoa em meio a nós, um ser humano que se apresenta a nós em sua singularidade, já está presente desde as origens do texto bíblico, pois o Deus de Moisés é também um Deus que se apresenta na relação com seu povo, como aquele que lá está diante deles, junto com eles. E é por isso que a Lei pode aparecer a nós sob a forma do mandamento do amor.

Em *D'une montagne à l'autre*, no comentário ao que compreende como o *cumprimento* da lei mosaica por Jesus no Sermão da Montanha, Beauchamp se refere à lei do amor como aquela que vem para ser cumprida agora, aquela que não se deve esperar para cumprir. Amar o inimigo é um chamado para que se *comece* a amar, o que é o oposto de amar quem nos ama, pois assim se esperaria por ser amado antes, para depois amar¹⁶⁵. O amor, que só se realiza no singular, pede para ser realizado agora, na vida concreta vivida a cada instante, e não, em um depois.

¹⁶¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 291. Tradução minha de: “Sa non-résistance à la mort est dans son fond, certitude d'être porté jusqu'au bout par l'origine, le Père donneur de vie. Son sacrifice consiste en ce qu'ayant tout reçu de lui, il s'en remet à lui de tout”.

¹⁶² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 292. Tradução minha de: “Dans l'acte du Moïse nouveau, le don qui unit au Père et le pardon qui unit au frère ne font qu'un. Il y a *identité* entre la force de pardon et la force de résurrection”.

¹⁶³ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 393-394.

¹⁶⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 325. Tradução minha de: “Car l'amour se définit par un impossible échange: la communication des singularités”.

¹⁶⁵ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 147.

No desenrolar desse comentário ao decálogo segundo Jesus Cristo, Beauchamp se coloca a pergunta sobre se a lei, assim apresentada por Jesus, é realizável, pois parece ser algo impossível para o ser humano. E aqui nos lembramos de G.H., mais uma vez, ao se questionar sobre a moralidade, que aparece a ela como ao mesmo tempo insuficiente e impossível de se realizar, e então citar o Novo Testamento sobre a necessidade do *escândalo*, como vimos acima¹⁶⁶. No caso aqui em questão, o escândalo é a exigência sobre-humana que Jesus parece nos fazer.

Beauchamp, no tratamento da questão, diz sobre o decálogo: “Quem não o quiser ultrapassar não o cumprirá”¹⁶⁷. Assim, podemos dizer, com Clarice Lispector, que, se obedecermos a tudo o que ele nos pede, será ainda pouco e, ao mesmo tempo, não parece factível obedecer a tudo, ainda mais em todos os desdobramentos da Lei presentes no Levítico. O que nos pede Jesus, ainda que pareça também não factível, o é na dimensão do *escandaloso*, daquilo que nos coloca em uma outra dimensão na compreensão da realidade e assim se apresenta como o único caminho para o cumprimento pleno da lei, ou seja, ultrapassando-a através da dimensão do amor.

A originalidade das palavras de Jesus permanece insubstituível. Suas palavras revestem de imagens ações inimagináveis, como se servir de uma mão para cortar a outra e, em seguida, lançá-la para longe. E assim torna-se perceptível que a justiça não é feita mantendo-se no coração, que ela se espalha para fora incansavelmente. O vigor dos imperativos torna impossível confundí-los com sugestões facultativas; o surrealismo das situações impulsiona em nós o desejo de inventar sem limites. Ao mesmo tempo obrigação e liberdade, “lei de liberdade”, diz Tiago. Não, Jesus não nos diz se devemos saudar ou não saudar alguém na rua nem o que fazer se alguém nos bater.¹⁶⁸

É na liberdade diante do inusitado das imagens impossíveis de Jesus que podemos encontrar em nós os meios para o cumprimento do que ele nos pede. Essa justiça “mais doida”¹⁶⁹ seria fruto do fogo do amor que as palavras de Jesus podem fazer nascer em nós, como lemos na conclusão de Beauchamp sobre Jesus e o decálogo – ou sobre as duas montanhas da Lei:

Deus, que é Um, não dispõe de dois fogos. E, para ele, as duas montanhas são uma só. Ele não retirou seu fogo da pobre montanha da Galileia. Mas é para nós que seu fogo é duplo, ainda que ele não possa senão nos queimar. Se nos mantemos fora das palavras de Jesus, o fogo dessas palavras nos assusta e pode mesmo nos destruir; mas

¹⁶⁶ Seção 4.1.3.3.

¹⁶⁷ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 153. Tradução minha de: “Qui ne veut pas dépasser, n'accomplira pas”.

¹⁶⁸ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 168-169. Tradução minha de: “L'originalité des paroles de Jésus reste irremplaçable. Ses paroles revêtent d'images des actions inimaginables comme de se servir d'une main pour couper l'autre d'abord et, ensuite, de la jeter loin. Il est ainsi rendu sensible que la justice n'est pas faite pour rester dans le cœur, qu'elle se diffuse inlassablement au-dehors. La vigueur des impératifs rend impossible de les confondre avec des suggestions facultatives; le surréalisme des situations propulse en nous le désir d'inventer sans limites. À la fois obligation et liberté, 'loi de liberté', dit Jacques. Non, Jésus ne nous dit pas qui nous devons saluer ou ne pas saluer dans la rue, ni que faire si l'on nous giflait”.

¹⁶⁹ Ver seção 2.1.2.1 sobre a crônica “Mineirinho”.

na medida em que nelas entramos, o fogo nos revela sua verdadeira natureza, cujo nome é tão discretamente pronunciado: o fogo é amor, o fogo é espírito. O fogo é um, apenas nós mudamos. Há apenas uma violência no homem, pervertida ou convertida.¹⁷⁰

E assim agora podemos compreender melhor essa proximidade da violência com o amor¹⁷¹. Ou pelo menos a possibilidade que temos, diante das palavras de Jesus, ou seja, diante da palavra que *revela*, perceber o amor que as gera e, por meio do mesmo amor, encontrar a via da realização da justiça que ele espera de nós. No próximo capítulo nos deteremos mais nessa realização.

Por ora, me dedico ainda a uma última palavra sobre a revelação em Jesus Cristo, que, feito carne, veio viver entre nós. Em *Le récit, la lettre et le corps*, Beauchamp desenvolve a reflexão sobre a Sabedoria, tomando-a como a figura que acompanha toda a escritura bíblica e Jesus em particular. Revelação e recepção da Sabedoria se entrelaçam, de modo a podermos pensar que a Sabedoria se oferece a nós, mas a revelação só se completa quando a recebemos¹⁷². A escuta das palavras de Jesus é recepção da Sabedoria que nos fala por meio dele. A narrativa de G.H., em seu esforço de narrar o que lhe aconteceu, é também o esforço de *escutar* o que a ela foi dito pela experiência diante da carne do mundo, e por isso não é estranho que ela acabe por evocar a figura de Jesus.

A Sabedoria, que “nasce quando Jesus nasce”¹⁷³ – ou seja, se torna corpo junto com Jesus –, faz seu trabalho através da carne que agora habita. Beauchamp, em referência ao Evangelho de Lucas, que apresenta o enraizamento de Jesus na história das famílias do Primeiro Testamento, diz que Lucas estabelece “que um Israel, ‘pleno de graça’ e santificado pelo Espírito, doou sua carne a Jesus”¹⁷⁴, e assim a carne aparece como um meio de ligação entre as gerações de Israel¹⁷⁵. Poderíamos completar, seguindo a inspiração de Beauchamp e também de G.H.: entre todas as pessoas, todos os seres, toda a criação, de modo a que qualquer pedaço do mundo possa ser meio *revelador* do Criador.

¹⁷⁰ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 170. Tradução minha de: “Dieu, qui est Un, ne dispose pas de deux feux. Et, pour lui, les deux montagnes sont une seule. Il n'a pas retiré son feu de la médiocre montagne de Galilée. Mais c'est pour nous que ce feu est double, bien qu'il ne puisse que nous brûler. Pour autant que nous restons hors des paroles de Jésus, le feu de ses paroles nous épouvante et même il peut nous détruire; pour autant et à mesure que nous y entrons, le feu nos révèle sa vraie nature, dont le nom est si discrètement prononcé: le feu est amour, le feu est esprit. Le feu est un, nous seuls changeons. De violence, il n'y en a qu'une dans l'homme, pervertie ou convertie”. O final desta passagem foi também citado ao fim do capítulo segundo acima.

¹⁷¹ Ver seção 2.1.2.1 acima.

¹⁷² BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 99.

¹⁷³ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 101-102. Tradução minha de: “prend naissance avec Jésus naissant”.

¹⁷⁴ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 102. Tradução minha de: “qu'un Israël, ‘pleine de grâce’ et sanctifié par l'Esprit donna sa chair à Jésus”.

¹⁷⁵ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 102.

Neste ponto, faço a segunda interrupção na aproximação da teologia bíblica de Paul Beauchamp para dar voz ao teólogo Adolphe Gesché, de modo a colocar em relevo a perspectiva de que Deus nos fala, em Jesus, por meio do seu *corpo*, ou seja, que Deus se faz carne no filho que vem a ser, então, ele próprio, em sua carne, o meio da *revelação* do Pai.

4.2.2.1 Segunda janela: Adolphe Gesché

Retomando as ideias que encontramos na obra de Clarice Lispector, é possível pensar que a proposta da revelação de uma verdade da realidade por meio da matéria do mundo pode ser lida como uma espécie de imanentismo. Entretanto, é possível também considerar que imanência e transcendência se entrelaçam de maneira muito sofisticada na obra clariciana, como talvez só o cristianismo possa acompanhar. O “avanço espiritual”, que a narradora de *A maçã no escuro* diz que Martim não possuía, diz respeito à possibilidade de compreender que o Verbo tenha se feito carne, como já dissemos acima com Beauchamp.

Agora retomamos essa ideia com Adolphe Gesché¹⁷⁶, depois de termos notado que a experiência de G.H. diante da barata acaba por evocar a figura de Jesus Cristo, que depois vimos surgir também em outros pontos da obra clariciana, especialmente em *A maçã no escuro* e em algumas crônicas de Natal. Pois bem, de algum modo, a escrita de Clarice Lispector nos conduz da matéria do mundo a uma reflexão sobre o corpo e especificamente sobre o corpo de Jesus, que vem ao mundo através do corpo de uma mulher, em meio aos animais. Ecoamos essas ideias nas reflexões do exegeta Paul Beauchamp e agora trazemos o problema ao encontro da bela proposição de Gesché de que o corpo é o caminho de Deus para nos falar e, ao mesmo tempo, o nosso caminho para chegar a Deus¹⁷⁷.

Antes de entrarmos no texto de “L’invention chrétienne du corps”, publicado, postumamente¹⁷⁸, no volume *Le corps chemin de Dieu*, organizado pelo próprio autor e por Paul Scolas e que tomo aqui como o ponto culminante da reflexão de Gesché sobre o corpo no contexto da revelação cristã, vejamos como essa ideia já se anuncia em sua obra anterior. Diante da impossibilidade de visitar toda a obra do autor, elegi quatro pontos de sua coleção *Deus para*

¹⁷⁶ A obra de Gesché poderia ter sido escolhida para todo o percurso do diálogo com a obra clariciana, dada a sua abrangência e proximidade com os temas aqui abordados; entretanto, a escolha de Paul Beauchamp como principal interlocutor acabou se impondo devido à pertinência de trazer para esse diálogo uma obra enraizada na exegese e na valorização da narratividade para se tratar da questão de Deus.

¹⁷⁷ GESCHÉ, Adolphe, L’invention chrétienne du corps, in: GESCHÉ, Adolphe e SCOLAS, Paul (dir.). *Le corps chemin de Dieu*. Paris: Cerf, 2005, p. 33-76. Algumas ideias aqui desenvolvidas encontram-se também em meu “O corpo, matéria espiritual, por Clarice Lispector e Adolphe Gesché”, publicado em: ALMEIDA, Marília Murta de. O corpo, matéria espiritual, por Clarice Lispector e Adolphe Gesché. In: *Pensar* – Revista eletrônica da FAJE. Belo Horizonte, MG, v. 10, n. 2, dez. 2019, p. 135-146. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/issue/view/572>, acesso em 8/2/2021.

¹⁷⁸ A obra foi publicada na França em 2005, dois anos após a morte de Gesché em 2003.

*pensar*¹⁷⁹: Deus, o homem, o Cristo e o cosmos, por sua evidente relação com os temas aqui tratados.

Parto de um ponto de *Dieu pour penser: Dieu*, com a instigante ideia de que Deus decidiu pela encarnação, ou seja, decidiu entrar na história e que, portanto, é aí que podemos encontrá-lo, nesse ponto intrigante que pode ser descrito como o “mistério da imanência na Transcendência”¹⁸⁰, expressão que enfatiza o fato de que, ao entrar na imanência, a transcendência é também por ela penetrada. Em *Dieu pour penser: le Christ*, essa noção é desenvolvida, de modo a explicitar a intrínseca relação entre a criação e a encarnação na teologia cristã: “o cristianismo é a transcendência na imanência (Encarnação) ou a imanência na transcendência (Criação). *Admirabile commercium*, notável troca em que cada um se lê e se manifesta no outro” (grifo do autor)¹⁸¹. Notável *avanço espiritual*, diria a narradora de *A maçã no escuro* diante do nascimento de *um menino* em um ambiente como o de um curral.

Neste *comércio*, o que se passa é a possibilidade de que vejamos Deus através de sua forma humana, “como se Deus nos encontrasse em *sua* humanidade, que é a nossa” (grifo do autor), o que nos permite perguntar, com Gesché: “não seríamos nós a sarça cheia de ramos que, acesa por nossa humanidade, permite a Deus arder?”¹⁸². Nesse trecho, o autor faz referência à imagem da sarça ardente para a qual Moisés não pode olhar. Leiamos:

Moisés apascentava o rebanho de seu sogro Itrô, sacerdote de Midian. Levando o rebanho além do deserto, chegou à montanha de Deus, ao Horeb. O anjo do SENHOR apareceu-lhe numa chama de fogo, no meio da sarça. Moisés viu: a sarça ardia em fogo, mas não se consumia. Moisés disse então: “Vou chegar perto para ver esta grande visão: por que a sarça não queima?” O SENHOR viu que ele havia chegado perto para ver, e Deus o chamou do meio da Sarça: “Moisés! Moisés!” Ele disse: “Eis-me aqui!” Deus falou: “Não te aproximes! Tira as sandálias dos pés, porque o lugar onde estás é uma terra santa”. E acrescentou: “Eu sou o Deus de teu pai, Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó”. Moisés cobriu o rosto, pois tinha medo de ver a Deus.” (Ex 3,1-6)

A sarça ardente impedia a Moisés a visão clara de Deus, e ele quis mesmo se proteger dessa visão, pois a temia. A pergunta de Gesché, nesse contexto, nos põe a pensar em nós mesmos, seres humanos, como a sarça ardente que torna possível uma visão de Deus, a partir

¹⁷⁹ Coleção que abarca uma gama de temáticas a partir da ideia de que Deus pode/deve ser o ponto de partida para o desenvolvimento do pensamento em âmbito cristão. Os títulos, em ordem de publicação, são: Deus para pensar: o mal, o homem, Deus, o cosmos, a destinação, o Cristo, o sentido.

¹⁸⁰ GESCHÉ, Adolphe. *Dieu pour penser: Dieu*. Paris: Cerf, 1994, p. 78. Tradução minha de: “Mystère d’immanence dans la Transcendance”.

¹⁸¹ GESCHÉ, Adolphe. *Dieu pour penser: le Christ*. Paris: Cerf, 2001, p. 52. Tradução minha de: “le christianisme est la transcendance dans l’immanence (Incarnation) ou l’immanence dans la transcendance (Création). *Admirabile commercium*, remarquable échange où chacun se lit et se manifeste dans l’autre”.

¹⁸² GESCHÉ, *Dieu pour penser: le Christ*, p. 52. Tradução minha de: “Comme se Dieu nous rencontrait dans son humanité, qui est la nôtre”; “Ne serions-nous pas le buisson de branchages qui, allumé par notre humanité, permet a Dieu d’arder?”.

da encarnação. Em nós o fogo de Deus arde e se põe em contato conosco. E, neste ponto, o autor cita Dionísio, o Areopagita: “O fogo (Deus) é incognoscível em si, se não se junta a uma matéria (o homem) onde se manifesta sua virtude própria”¹⁸³.

É, portanto, a matéria que surge como o meio pelo qual Deus pode se tornar perceptível para nós. Sua palavra, que habita o mundo desde sempre, no corpo de Jesus Cristo encontra o meio pelo qual se tornar para nós claramente audível. E Deus se revela, assim, como *capaz do humano*, em seu movimento kenótico que se faz pelo amor¹⁸⁴, e o humano se compreende como *capaz de Deus*¹⁸⁵, de modo a podermos nos pensar como “a matéria de Deus, a carne de Deus”¹⁸⁶.

Aqui temos que considerar se a proposta de Clarice Lispector, especialmente em *A paixão segundo G.H.*, não está distante dessa ideia, na medida em que toda a carne do mundo, amplificada na carne da barata, é que parece ocupar o lugar da revelação. Seguindo o vocabulário usado por Gesché, tenderíamos a pensar que, na experiência de G.H., toda e qualquer matéria do mundo é a carne de Deus, sem desconsiderar a importância da carne humana, da própria G.H., para completar o movimento revelador com sua *escuta* capaz de transformar em palavra narrada o que o silêncio da carne lhe diz. Mas o próprio Gesché, em seu *Dieu pour penser: le cosmos*, nos oferece uma trilha por onde passar da carne do mundo à carne humana, com a ideia de que no humano se cumpre algo que já se encontra difuso em toda a criação como graça e dom e que culmina na realização da liberdade¹⁸⁷. Liberdade que é, precisamente, o movimento de G.H. frente ao que vive diante da barata, matéria do mundo. Em meio ao mundo habitado pela palavra divina, mundo que é nossa morada e também a morada do *logos* de Deus, mundo *falado*, porque criado pela palavra¹⁸⁸, somos livres.

O universo pagão é, no fundo, um universo mudo. Como dirá Arnóbio [de Sica], esse universo mudo não é como o cosmos cristão, atravessado, de uma ponta à outra, pelo *Logos* divino. A partir disso, Deus e o homem correm o risco da palavra. O homem tem o direito de falar, de interrogar e de se defender. E esse risco é partilhado. Pois, falando para o homem, em vez de se dirigir a ele pelo olhar (e isso é se dirigir?), Deus também corre um risco, o de não ser seguido. Como sempre quando alguém se dirige a uma liberdade. A relação entre o homem e Deus se apresenta, nesse sentido, como uma relação arriscada, mas não é esse o preço? Preço que manifesta a eminente dignidade do homem e o infinito respeito que tem por ele o seu Deus. (Grifo do autor.)¹⁸⁹

¹⁸³ Denys l'Aréopagite, citado em GESCHÉ, *Dieu pour penser: le Christ*, p. 52. Tradução minha de: “Le feu (Dieu) est inconnaissable en soi si ne s'y adjoint une matière (l'homme) où se manifeste sa vertu propre”.

¹⁸⁴ GESCHÉ, *Dieu pour penser: le Christ*, p. 239.

¹⁸⁵ GESCHÉ, *Dieu pour penser: le Christ*, p. 219.

¹⁸⁶ GESCHÉ, *Dieu pour penser: le Christ*, p. 243. Tradução minha de: “la matière de Dieu, la chair de Dieu”.

¹⁸⁷ GESCHÉ, Adolphe. *Dieu pour penser: le cosmos*. Paris: Cerf, 1994, p. 64-65.

¹⁸⁸ GESCHÉ, *Dieu pour penser: le cosmos*, p. 87-88.

¹⁸⁹ GESCHÉ, *Dieu pour penser: le cosmos*, p. 88. Tradução minha de: “L'univers païen est, au fond, un univers muet. Comme le dira Arnobe, cet univers muet n'est pas comme le cosmos chrétien traversé, lui, de part en part, par le *Logos* divin. Désormais, Dieu et l'homme prennent le risque de la parole. L'homme a le droit de parler,

O cosmos, portanto, é a morada da palavra divina que o criou e que o atravessa, desde o início. O ser humano, em meio ao mundo, é feito, ele próprio, da carne do mundo, possui a liberdade que lhe permite até mesmo a distância em relação a essa palavra. Dignidade devida ao respeito com que foi criado por seu Deus, dignidade inerente ao ser que foi criado livre e também portador de palavra e assim também criador¹⁹⁰. É assim que podemos pensar em G.H., livre, respondendo à palavra percebida no mundo, por meio da barata semiviva.

O que diferencia o humano, nessa perspectiva, não é a matéria de que ele é feito – com o que concordaria G.H., identificada com a matéria da barata¹⁹¹ –, mas antes a abertura da liberdade que o torna também um criador. Mas isso não o diferencia enquanto criatura, pois todo o cosmos é criado e contém em si a Palavra criadora. O corpo humano aparece nesse contexto como lugar privilegiado porque une em si o aspecto criatural e material, pois é feito da matéria do mundo, como tudo o mais, e o aspecto criador e livre, marca de sua diferença em relação a tudo o mais. Depois da encarnação, tais aspectos florescem e nos põem diante da palavra que se revela no corpo, na vida encarnada de Jesus.

Entremos então no surpreendente “L’invention chrétienne du corps”, em que Gesché tratará de explorar com radicalidade a proposta de que o *Logos* divino tenha se feito carne em Jesus. O texto de Gesché surpreende pela audácia com que trata diretamente questões muito delicadas em ambiente cristão, cuja história é marcada por uma constante tentativa de negação e anulação do corpo. Entretanto, o autor inicia exatamente por mostrar que essa audácia está presente naquelas linhas que devem ser lidas como um dos momentos do nascimento da teologia cristã, o *Prólogo de João*: “ele [João] não diz nada menos que isto, que é de uma audácia de pensamento que já não se vê muito: que Jesus é o Logos, o Verbo de Deus que se fez carne. Audácia inacreditável e afirmada com o maior sangue-frio, sem nenhum balbuciar”¹⁹².

Palavra feita carne. Esse seria o ato fundador do cristianismo. Palavra que se quer escutada. Feita carne, deve ser encontrada e escutada na carne. Escutada na carne pelo ser capaz de escutar, porque também é portador da palavra, o ser humano. O corpo assim se inscreve em meio ao movimento da palavra. Leiamos mais uma vez o instante em que, também com audácia

d’interroger, de se défendre. Et ce risque est partagé. Car en parlant à l’homme, au lieu de s’adresser à lui par le regard (est-ce s’adresser?), Dieu prend aussi un risque, celui de n’être pas suivi. Comme toujours quand on s’adresse à une liberté. Le rapport entre l’homme et Dieu se présente à cet égard comme un rapport risqué, mais n’en est-ce pas le prix? Prix qui manifeste l’éminente dignité de l’homme et l’infini respect pour lui de son Dieu”.

¹⁹⁰ GESCHÉ, Adolphe. *Dieu pour penser: l’homme*. Paris: Cerf, 1993, p. 76s.

¹⁹¹ Ver seção 4.1.2 acima.

¹⁹² GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 33. Tradução minha de: “il ne dit rien de moins que ceci, et qui est d’une audace de pensée que nous ne ressentons plus assez: que Jésus est le Logos, le Verbe de Dieu devenu chair. Audace incroyable et affirmée avec le plus grand sang-froid, sans balbutiement d’aucune sorte”.

surpreendente, Clarice Lispector faz nascer o *menino* em *A maçã no escuro* (gostaria de dizer: *em sua obra*):

Martim era essa pessoa pouco corajosa que nunca tinha posto mãos na parte íntima de um curral. No entanto, embora desviando os olhos, ele a contragosto pareceu entender que as coisas se tivessem arranjado de modo a que num estábulo um dia tivesse nascido um menino. Pois estava certo aquele grande cheiro de matéria. Só que Martim ainda não estava preparado para tal avanço espiritual. Mais que temor, era um pudor. E hesitou à porta, pálido e ofendido como uma criança ao lhe ser revelada de chofre a raiz da vida.¹⁹³

A “raiz da vida” que nos é revelada na carne que recebe o Verbo, em movimento de grande “avanço espiritual” para o qual nem sempre estaremos preparados. Ser capaz de escutar a palavra que habita o mundo é o fim para o qual aponta a preparação que devemos realizar. Ainda não preparados, como Martim, soçobramos na loucura e no escândalo:

Para Deus, não é inacreditável, não é absurdo, mesmo que seja loucura a nossos olhos, ou mesmo escândalo, tomar a carne. Talvez nem tudo tenha sido ainda dito do corpo, mas o que é dito então exprime, como um raio e de modo totalmente inesperado, o que a orelha jamais escutou, o que não foi jamais levado ao entendimento humano (ver 1Cor 2,9).¹⁹⁴

A associação entre Verbo e carne feita por João confere à encarnação, segundo Gesché, “grandeza metafísica”¹⁹⁵. Grandeza para a qual não estamos preparados, que diz de um entendimento ainda não alcançado por nosso entendimento. Que se apresenta a nós como “loucura e escândalo”. Todas essas expressões, de Paulo, de Gesché, de Clarice Lispector nos forçam a chegar à percepção da audácia explicitada por João e que está lá na ideia central do cristianismo: que Deus tenha tomado para si a carne em um corpo humano.

Gesché segue então em busca das consequências dessa ideia. Pela encarnação, Deus vem a nós pela carne, pela nossa carne humana, nosso corpo, que então é tomado por Deus como caminho até nós – corpo, caminho *de* Deus para nos alcançar¹⁹⁶. A carne, então, que em certo sentido é o mais íntimo de nosso corpo¹⁹⁷ – como a *veia que pulsa*¹⁹⁸ –, está em contato com o infinito¹⁹⁹, e é por isso que nela podemos escutar a palavra que nos vem de longe, do infinitamente longínquo. E, assim, vemos o outro lado do movimento: pelo nosso corpo, podemos caminhar em direção a Deus, de modo que o corpo, caminho *de* Deus para nós, é

¹⁹³ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 94-95.

¹⁹⁴ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 35. Tradução minha de: “Pour Dieu, il n’est pas invraisemblable, il n’est pas absurde, même si c’est folie à nous yeux, voire scandale, de prendre chair. Tout n’est peut-être pas encore dit du corps, mais ce qui en est dit ainsi exprime, en coup de foudre et totalement inattendu, ce que l’oreille n’avait jamais entendu, ce qui n’était jamais monté à l’entendement humain (voir 1Cor 2,9)”.

¹⁹⁵ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 35. Tradução minha de: “grandeur métaphysique”.

¹⁹⁶ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 36-37.

¹⁹⁷ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 34-35.

¹⁹⁸ Ver seção 4.1.3.2 acima, especialmente a nota 56.

¹⁹⁹ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 37.

também o nosso caminho *para Deus*²⁰⁰. Colocando-nos à escuta do nosso próprio corpo, nos colocamos no caminho para Deus.

Nesse ponto, Gesché chama a atenção para algo que já vimos também com Beauchamp: que a tradição bíblica anterior à encarnação do Verbo, a tradição judaica já conferia ao corpo importância em si mesmo, como se pode ler nos relatos da criação do Gênesis e no Cântico dos cânticos²⁰¹, por exemplo. É, pois, nessa tradição que vê no corpo um lugar para a escuta da palavra divina que percorre todo o cosmos criado que tem lugar a encarnação do Verbo num corpo de homem. Parece ser assim também na obra de Clarice Lispector.

E o que se dá nesse movimento é precisamente a *revelação* pela matéria. Leiamos um trecho em que Gesché dialoga com Marx, como talvez aludindo à vizinhança entre o cristianismo e a crítica ao capitalismo:

“É porque só o material pode ser percebido e conhecido que não se sabe nada sobre a existência de Deus”, disse Karl Marx, em um texto aliás infinitamente respeitoso e reservado. O que ele ignora (mas creio que o pressentia, suas páginas sobre Jesus são imortais), é que Deus é revelado na matéria. Ousamos usar a expressão “corpo de Deus” porque sabemos agora que é assim que ele se apresenta a nós. Isso foi descoberto (*inventus*) quando ele se manifestou (*habitu*) como homem (*ut homo*, Fl 2,7). Um Deus que sofreu, um corpo que foi ferido, eis aqui verdadeiramente uma coisa importante, e eu diria: coisa suportável. Suportável, no sentido de que é somente assim que nós podemos suportar a ideia de um Deus. Um Deus diante do qual não me sinto condenado por sua grandeza ou sua perfeição sem piedade. (Grifos do autor.)²⁰²

O Deus cristão é, portanto, o Deus revelado na matéria. Aquele que se dá a conhecer na materialidade de um corpo, um corpo que sofreu e foi ferido. Um corpo como o nosso, como o de qualquer um de nós. Um Deus cuja presença nós suportamos, porque não nos ameaça com sua disparidade, como quando apareceu a Moisés na sarça ardente. Ainda que o alcance desse acontecimento não seja atingido por nosso entendimento, esse Deus está ali, ao alcance de nossa sensibilidade. E é nesse sentido que podemos entender o que Gesché diz ao apontar o corpo como nosso caminho para chegar até Deus. É pela sensibilidade do corpo, mais do que pelo alcance de nossa razão, que podemos vislumbrar o Deus revelado no corpo. Ou, melhor dizendo, é através do caminho da sensibilidade do corpo e no corpo que nossa razão deve caminhar na procura por Deus.

²⁰⁰ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 40.

²⁰¹ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 40-41.

²⁰² GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 48-49. Tradução minha de: “‘C’est parce que seul le matériel peut être perçu et connu, que l’on ne sait rien de l’existence de Dieu’, disait Karl Marx, en un texte d’ailleurs infiniment respectueux et réservé. Ce qu’il ignorait (mais je crois cependant qu’il le pressentait, ses pages sur Jésus sont immortelles), c’est que Dieu s’était révélé dans la matière. Nous osons l’expression ‘corps de Dieu’, parce que nous savons maintenant que c’est ainsi qu’il se présente à nous. On l’a découvert (*inventus*) quand il s’est manifesté (*habitu*) comme homme (*ut homo*, Ph 2,7). Un Dieu qui a souffert, un corps qui a été blessé, voilà vraiment chose importante, et j’allais dire: chose supportable. Supportable, en ce sens pas condamné par sa grandeur et sa perfection sans merci”.

Do mesmo modo, Deus faz o caminho inverso em nossa direção. Desde a criação, Deus se pôs no caminho da saída de si em direção a nós, em movimento que culmina na encarnação, no cumprimento da *kenosis*, no esvaziamento de si ao adentrar a matéria do mundo²⁰³. Com a carne, Deus tem *existência*, sai de seu *ser* e experimenta a existência no mundo²⁰⁴. Vem até nós e nos permite tocá-lo. Nesse ponto, Gesché cita o início da Primeira Carta de João. Tendo já lido acima boa parte do Prólogo do seu Evangelho, leiamos também a abertura dessa Carta em que João tão veementemente nos faz sentir o amor de Deus por nós:

O que era desde o princípio,
o que ouvimos,
o que vimos com nossos olhos,
o que contemplamos
e nossas mãos tocaram
do Verbo da vida,
– pois a vida se manifestou,
e nós vimos
e damos testemunho
e vos anunciamos a vida eterna
que estava voltada para o Pai
e se manifestou a nós –,
o que vimos e ouvimos
nós vo-lo anunciamos, também a vós,
para que vós também estejais em comunhão conosco.
E nossa comunhão é comunhão com o Pai
e com seu Filho Jesus Cristo.
E isto vos escrevemos
para que nossa alegria seja completa. (1Jo 1,1-4)

Aquilo que se revelou no corpo de Jesus e que foi tocado, sentido, ouvido e visto por aqueles que estiveram com ele, João nos transmite para que possamos também sentir e assim permitir que a alegria se complete no movimento da Palavra que deve circular entre todos nós. O conhecimento de Deus possível para nós se dá por meio desse contato que se realiza materialmente. Deus toma nossa carne, a conhece e assim nos permite conhecê-lo²⁰⁵. O Pai, qual o Deus misterioso e silencioso que amedronta Joana e Lóri, como vimos no capítulo anterior²⁰⁶, permanece nebuloso e incognoscível para nós. É pelo Verbo que toma nossa carne que podemos conhecê-lo, e o que dele vemos é o que nos é necessário saber²⁰⁷.

Trata-se de uma transcendência que se dá a conhecer pelo contato com um corpo. E esse Deus que assim toca e se deixa tocar é um Deus sensível, que aceita a fragilidade sem que seja frágil em si mesmo e assim se mostra um Deus capaz de si mesmo e de nós; um Deus que

²⁰³ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 38.

²⁰⁴ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 39.

²⁰⁵ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 45.

²⁰⁶ Especialmente na seção 3.1.6.

²⁰⁷ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 45-46.

deseja, como nós²⁰⁸. A imanência do mundo não é, portanto, fechada em si mesma, é *capaz* da transcendência.

Gesché, a partir dessa reflexão, faz uma consideração sobre sua abrangência no contexto da teologia cristã. O Deus que se dá a conhecer no corpo e pelo corpo é também no corpo glorificado e, por outro lado, permite que nos reencontremos como humanidade. O corpo do próximo deverá ser reconhecido como o corpo de Cristo. O corpo passa a ser, além do lugar do conhecimento de Deus, também aquele do conhecimento de si mesmo e do outro, de modo a que o evento cristão seja fundante não apenas de uma teologia, mas também de uma antropologia comprometida com a integralidade da vida humana, a partir da historicidade da vida de Jesus²⁰⁹.

Tanto que podemos dizer que é, de uma ponta à outra, a partir do corpo – e, no limite, a partir de nada além disso – que se agregam e se estruturam toda a mensagem e todo o agir cristãos: sua mensagem de salvação, seu conhecimento de Deus, sua concepção da relação entre Deus e o homem, das relações entre os homens, sua vida litúrgica, sua ética e sua perspectiva escatológica. Em resumo, toda a boa nova. (...) Por fim, no cristianismo, tudo gira em torno do corpo.²¹⁰

É assim que podemos, com Gesché, dar um passo em direção à compreensão do Reino e sua realização entre nós. Com esse passo, me aproximo da temática que será propriamente desenvolvida no próximo capítulo, dedicado aos *movimentos da redenção*. Mas antecipo aqui algo do que será retomado lá. Tendo em mente a compreensão de G.H. de que o “reino dos céus já é”²¹¹, assim como os desdobramentos da busca de G.H. em relação a si mesma²¹², podemos acompanhar o desenvolvimento da reflexão de Gesché em relação ao corpo do próximo e ao conhecimento de si e assim percebermos as consequências da noção de uma revelação que se dá pelo corpo.

Gesché desenvolve em todo o seu texto, desde o título, a noção do que chama de “invenção cristã do corpo”. O modo cristão de conceber o corpo e sua relação com a transcendência é tomado como uma especificidade do cristianismo que nos põe propriamente frente a uma nova concepção de corpo, uma *invenção*. A invenção de um corpo que está intrinsecamente ligado a Deus, de modo a indicar também a inerente relação entre teologia e antropologia, de modo a podermos entender que “nós recebemos um corpo para que *apareça o*

²⁰⁸ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 48.

²⁰⁹ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 62.

²¹⁰ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 62. Tradução minha de: “Aussi bien pouvons-nous dire que c’est de part en part à partir du corps – et à la limite à partir de rien d’autre – que se rassemblent et se structurent tout le message et tout l’agir chrétiens: son message de salut, sa connaissance de Dieu, sa conception du rapport entre Dieu et l’homme, des relations entre les hommes, sa vie liturgique, son éthique et sa perspective eschatologique. Bref, toute la bonne nouvelle. (...) Finalement, en christianisme, tout tourne autour du corps”.

²¹¹ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 147-148. Ver seção 4.1.2 acima.

²¹² Ver seção 4.1.3.2 acima.

que nós somos” (grifo do autor)²¹³. O corpo, desta forma, é, para cada um de nós, revelador de Deus e de nós mesmos.

E, ao mesmo tempo, mostra-nos o corpo do outro, o corpo do próximo. A concretude do corpo de Jesus é para nós um limitador para a imaginação, no sentido de que, diante desse corpo, não é mais possível que nos percamos em delírios sobre o que seria Deus. Diante do corpo de Jesus, corpo que sofreu e foi ferido, se estampa também o corpo do próximo, que sofre e é ferido, a exigir de nós socorro e cuidado²¹⁴. Tal exigência se impõe e se desdobra na afirmação da impossibilidade de que conheçamos a Deus se desprezarmos o corpo do próximo²¹⁵.

Deus se dá a conhecer a nós por sua verdade, que é sua fragilidade, e não por seu poder; o que vemos no corpo de Jesus não é o Deus todo-poderoso, mas antes o Deus capaz de sofrer²¹⁶. E se esse é o atalho para que nos conheçamos, entendemos que é por meio de nossa própria fragilidade, por nossa capacidade de sofrer e de nos sensibilizar com o sofrimento do próximo que podemos chegar a conhecer a nós mesmos, como humanidade, e a Deus²¹⁷.

E então mais uma vez Gesché enfatiza a audácia cristã, que tem suas consequências, teológicas, antropológicas, éticas. Se o corpo do próximo é caminho para Deus, é abertura para Deus, é que nele está o corpo de Cristo. E assim entendemos que “pecando assim contra os vossos irmãos e ferindo a consciência deles, que é fraca, é contra Cristo que pecais” (1Cor 8,12)²¹⁸. Cristo e com ele o Pai estão lá onde está o nosso irmão. Ideia que evoca também a chamada Parábola do Juízo Final (Mt 25,31-46) e que traduz, com a força da carnalidade da mensagem cristã, a radicalidade da identificação de Jesus com o próximo, na explicitação da noção de que, cada vez que fizermos mal ou bem aos “pequeninos” do mundo, é a Jesus que faremos mal ou bem.

E assim entendemos que a metáfora do *caminho* usada por Gesché não pode ser entendida como um percurso que apenas visa a chegada, pois que Deus mesmo parece ser o caminho.

Certamente e sobretudo, não se trata de instrumentalizar o corpo do próximo, como se ele devesse nos servir *para* encontrar Deus. Não é, portanto, como se nossos gestos fossem ditados apenas por caridade, entendida no mau sentido do termo, no sentido de que só agiríamos assim para obter os méritos de uma boa obra. Sacrílega inversão dessa vez. O mistério está em outro lugar: nós dizemos ao próximo, que

²¹³ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 73. Tradução minha de: “nous avons reçu un corps pour qu’apparaisse ce que nous sommes”.

²¹⁴ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 38.

²¹⁵ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 44.

²¹⁶ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 46-48.

²¹⁷ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 47.

²¹⁸ Ver GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 50-51.

provavelmente não o sabia, que não o imaginava, que seu corpo é o corpo de Cristo. Verdadeira revelação. Eis que anunciamos a ele que, conosco, é o Cristo que se inclina para ele. (Grifo do autor.)²¹⁹

O corpo do próximo, assim, é o corpo de Jesus Cristo entre nós. Corpo inserido na vida terrena e que nos revela, por si mesmo, o caminho a fazer. Caminho que se faz de encontro e relacionalidade com o outro na vida do corpo, na terra. Veremos no próximo capítulo as implicações dessa revelação para que tenhamos a chance da *redenção* em nossa vida comum, em nossa casa comum, junto ao outro com quem as partilhamos.

Na passagem acima, vemos também como Gesché usa recurso parecido com o que analisamos no capítulo anterior²²⁰, com Panikkar, que indica participação ou algum nível de identidade. Dizer que o corpo do próximo é o corpo de Cristo ecoa a frase clariciana “Deus é o mundo” ou o escrito bíblico “Vós sois Deuses”. Transitando para as imagens corporais, temos que o corpo do outro e o meu próprio são o corpo de Cristo que ainda vive em nós. E, logo à frente, Gesché alcança também o mundo, ao tratar do corpo eucarístico de Cristo²²¹. O pão que Jesus oferece dizendo ser o seu corpo nos permite agora dizer que o corpo do pão é o corpo de Cristo. E assim também o corpo da barata? G.H. parece ter respondido que sim. Veremos no próximo capítulo²²² o momento em que G.H. põe na boca a massa da barata, ponto culminante de sua experiência, e nos perguntaremos se ali há um gesto de comunhão, em sentido eucarístico.

Gesché reúne as imagens do corpo de Cristo, corpo próprio, corpo do próximo e do pão, compreendendo a cena eucarística como ponto de comunhão entre nós e Deus, entendendo *nós* como cada um em união com seu irmão, de modo que seja impossível pensar em uma espiritualidade cristã que não seja coletiva²²³; não há, no cristianismo, lugar para uma espiritualidade individualista. Não me encontro com Deus se não me encontrar com o meu irmão. O corpo eucarístico não é, portanto, o corpo individual de Jesus, é o corpo comunitário, é Cristo como humanidade: “De minha parte, ousaria quase me perguntar se não se deveria

²¹⁹ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 51-52. Tradução minha de: “Bien sûr aussi et surtout, il ne s’agit pas d’instrumentaliser le corps du prochain, comme s’il fallait nous en servir *pour* rencontrer Dieu. Il n’en est donc pas comme si nos gestes n’étaient dictés que par charité, entendue dans le mauvais sens du terme, au sens que nous n’agirions ainsi que pour nous acquérir les mérites d’une bonne œuvre. Sacrilège inversion cette fois. Le mystère est ailleurs: nous disons à ce prochain, qui ne le savait sans doute pas, qui ne l’imaginait pas, que son corps est celui du Christ. Véritable révélation. Voici que nous lui annonçons qu’avec nous c’est le Christ qui se penche vers lui”.

²²⁰ Seção 3.2.4.1.

²²¹ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 53-54.

²²² Seção 5.1.1 à frente.

²²³ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 55.

considerar como um risco grave de idolatria (uma heresia talvez?) toda fixação exclusiva da Eucaristia como corpo pessoal de Jesus”²²⁴.

Deste modo, entendemos que o pão eucarístico não é símbolo de uma união especial de um indivíduo com Cristo e, portanto, com Deus, mas antes o símbolo da união entre todas as pessoas e o Criador, por meio da carne do mundo, ou seja, por meio da *criação*. No simbolismo eucarístico é possível, assim, ver mais uma vez a dança cosmoteândrica de Panikkar. O mundo em eriçamento de Clarice Lispector.

Com Gesché, o simbolismo do pão partilhado leva à compreensão de que se trata da constituição da “comunidade de irmãos”²²⁵, condição para o cumprimento da promessa do Reino, quando todos seremos um com o Pai²²⁶. O corpo, realidade de nossa existência concreta no mundo, na terra em que habitamos, nos revela: “Eu sou o corpo de Cristo. Tu és o corpo de Cristo. Teu corpo e o meu são visitados por Deus”²²⁷. A espiritualidade que assim se constitui não foge do mundo, ao contrário, se realiza no mundo, no encontro com o próximo²²⁸.

Na conclusão de seu belíssimo e instigante percurso em “L’invention chrétienne du corps”, Gesché reafirma a imagem da carne partilhada entre Deus e o ser humano, que faz com que o corpo, o nosso corpo, seja caminho de Deus e Deus mesmo: “*O corpo, caminho de Deus: o corpo, corpo de Deus. Por essa via, podemos dizer que o meio, que o lugar de Deus é a vida, e singularmente essa vida palpitante, emocionada, efervescente*” (grifo do autor)²²⁹.

Esse é o único Deus visto por Gesché²³⁰. Em *Dieu pour penser: le Christ*, citando o Salmo 42, o autor recoloca a ideia que aqui acompanhamos de que Deus e o ser humano se intersignificam, como um abismo a chamar o outro²³¹, como Lóri diante do mar, tal como dois incognoscíveis que se encontram como se fossem duas compreensões²³².

Leiamos um trecho do Salmo 42, que inclui o verso citado por Gesché, e com ele encerramos esta seção:

Minh’alma curvou-se sobre mim, ó meu Deus,
eis porque te evoco

²²⁴ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 55. Tradução minha de: “Pour ma part, j’oserais presque me demander s’il ne faudrait pas considérer comme un risque grave d’idolâtrie (une hérésie peut-être?) toute fixation exclusive sur l’Eucharistie comme corps personal de Jésus”.

²²⁵ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 56. Tradução minha de “communauté des frères”.

²²⁶ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 59-60.

²²⁷ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 61. Tradução minha de: “Je suis le corps du Christ. Tu es le corps du Christ. Ton corps et le mien sont visités par Dieu”.

²²⁸ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 61-62.

²²⁹ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 75. Tradução minha de: “*Le corps, chemin de Dieu: le corps, corps de Dieu. Par là, nous pouvons dire que le milieu, que le lieu de Dieu, c’est la vie, et singulièrement cette vie palpitante, émue, frémissante*”.

²³⁰ GESCHÉ, *Le corps chemin de Dieu*, p. 75.

²³¹ GESCHÉ, *Dieu pour penser: le Christ*, p. 248-249.

²³² LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 78. Ver seção 3.1.3 acima.

desde a terra do Jordão, dos cimos de Hermon,
e do monte Misear.

As ondas do abismo convocavam uma à outra,
no fragor das tuas cataratas.
Quebrando-se e rolando,
todas as tuas vagas passaram sobre mim.

De dia, o SENHOR exercia sua fidelidade;
de noite, um canto a ele me acompanhava,
uma oração a Deus, que é minha vida. (Sl 42,7-9)

Tendo escutado sobre a presença da palavra de Deus em nosso corpo, com Gesché, podemos agora pensar sobre nós mesmos, de volta à obra de Beauchamp, assim como fizemos a partir da obra de Clarice Lispector.

4.2.3 O ser humano

Tratemos, pois, do ser humano, que vimos em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* ser aquele que se tornou ininteligível por se fazer uma pergunta sobre si mesmo, pergunta que se tornou aquela impossível de ser respondida – *quem eu sou?* – e que se desdobra na problematização sobre a identidade humana frente ao mistério do Deus que se revela e no questionamento sobre a moralidade.

Em *Création et séparation*, Beauchamp chama a atenção para o fato de que, no relato dos sete dias da criação, o ser humano está localizado na terra e de que é a partir dessa localização que se relaciona com o cosmos²³³. Um ser terrestre, criado à imagem de Deus, o que não o faz ser o centro da criação²³⁴, mas aquele com quem Deus poderá falar: “A partir da criação do homem, é instituída pela primeira vez uma comunicação entre as palavras divinas, como se a presença do interlocutor humano suscitasse um discurso”²³⁵. Leiamos mais uma vez o relato da criação do humano no texto bíblico²³⁶:

Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, segundo a nossa semelhança, e que ele submeta os peixes do mar, os pássaros do céu, os animais grandes, toda a terra e todos os animais pequenos que rastejam sobre a terra”.

Deus criou o homem à sua imagem,
à imagem de Deus ele o criou,
criou-os macho e fêmea.

²³³ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 45.

²³⁴ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 45-46.

²³⁵ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 33. Tradução minha de: “À partir de la création de l’homme est instituée pour la première fois une communication entre les paroles divines, comme si la présence de l’interlocuteur humain suscitait un discours”.

²³⁶ Lemos esse mesmo trecho na seção 3.2.4 acima, no contexto da análise sobre a *dominação* do ser humano sobre os outros seres.

Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos e prolíficos, enchei a terra e dominai-a; submetei os peixes do mar, os pássaros do céu e todo animal que rasteja sobre a terra”. (Gn 1,26-28)

Depois de criados o homem e a mulher, Deus se dirige a eles, fala com eles, como ainda não tinha feito com os outros seres criados. Esse então é o nosso lugar relacional, somos o ser que fala, que possui a palavra e que é, portanto, o interlocutor de Deus. Isso tem como consequência que, “com a aparição do homem, a vontade de Deus só é efetuada após a resposta do homem”²³⁷. O ser que pode falar e escutar a Deus tem, portanto, desde o início a possibilidade também de *não* o escutar, de modo que a palavra ou a *linguagem* abre para o ser humano o espaço da liberdade.

Da liberdade provém todo o movimento da palavra humana que diz respeito à escuta e ao acolhimento da palavra divina, para a realização ou não, dessa vontade Outra que nos habita. E, por outro lado, temos o movimento intrínseco da palavra e do conhecimento humanos, que vimos na obra clariciana: esse ser que fala também se pergunta, e a pergunta sobre si mesmo o deixa na perplexidade da ausência de resposta ou pelo menos de sua incapacidade de elaborar uma resposta por si mesmo.

É que talvez a resposta só possa ser alcançada na iluminação pela luz, tal como a luz das estrelas que Joana experimenta em si mesma, em *Perto do coração selvagem*²³⁸. Beauchamp fala da criação da luz, primeiro ato criador, como *teofania*, aparição de Deus, imagem arcaica presente em muitos textos bíblicos como *luz que ilumina*²³⁹. Luz que pode ser percebida em dimensão *mística*²⁴⁰, como a propiciar a ligação entre o ser humano e o Deus que ilumina. Luz que diz da *presença* que pode *fazer ver* e que põe em relevo a possibilidade de que vejamos e compreendamos mais do que seríamos capazes com nossos próprios recursos. Luz que, ao ser criada, representou a primeira vitória sobre as trevas²⁴¹: “Deus disse: ‘Que a luz seja!’ E a luz veio a ser. Deus viu que a luz era boa. Deus separou a luz da treva” (Gn 1,3-4). Para o ser humano, há a necessária luta constante pela vitória da luz sobre as trevas da incompreensão.

A luz, entretanto, é fruto já do ato criador de Deus que se dá pela palavra. E a palavra, como vimos, marca o ser humano e sua relação com o Criador. Em *L’un et l’autre testament: essai de lecture*, Beauchamp afirma, sobre a aliança entre Deus e o ser humano, que ela deve ser mantida pela palavra e pela razão humanas²⁴², ainda que por elas se expresse um conflito,

²³⁷ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 34. Tradução minha de: “avec l’apparition de l’homme, la volonté de Dieu n’est effectuée qu’après la réponse de l’homme”.

²³⁸ LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 166-167. Ver seção 4.1.1 acima.

²³⁹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 193-195.

²⁴⁰ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 196-197.

²⁴¹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 191-192.

²⁴² BEAUCHAMP, *L’un et l’autre testament: essai de lecture*, p. 81-82.

pois o que entendemos por aliança deve ser melhor compreendido como a “história da aliança”, que se faz pela palavra e na palavra: “No dia em que a censura e o grito se calarem, não haverá mais aliança. O mutismo a mata”²⁴³.

É assim então que a palavra de Deus e a palavra humana se entrelaçam, desde a criação, e esse laço é a aliança. Em posição de destaque aí se encontra a palavra do profeta. Ou, antes, o próprio profeta, em cuja vivência vida e palavra se entrecruzam para dizer o que precisa ser dito²⁴⁴. E o que é dito é a palavra de um Outro, é a palavra de Deus que se realiza no profeta que se faz presente em suas próprias palavras: “Nenhum homem está tão presente em sua palavra quanto aquele que diz: ‘Assim fala um outro’, a saber: Deus”²⁴⁵, e esse homem é o profeta, aquele que se entrega, em sua palavra, para nela dizer, a nós, os outros, a palavra do Outro, o Deus que o chama. Mas essa relação não é simples, e o profeta vive um drama: “O drama do profeta é o drama da palavra contra o silêncio, não aquele que é ausência de som, mas aquele de palavras enunciadas que não ressoam em nenhum espaço da realidade”²⁴⁶. O silêncio aqui é aquele da surdez, e o drama do profeta é o da incerteza de se fazer ouvir, o que depende do quanto ele mesmo será capaz de ouvir a Palavra que o chama. Reconhecemos aqui o drama da obra de Clarice Lispector, que assim pode ser pensada como *profética*, além de *poética*. Obra que é fruto da escuta acurada da experiência vivida e do esforço intenso de traduzir essa escuta em *palavra* que possa ser escutada também por nós²⁴⁷. Obra que traduz o esforço humano de escuta e doação de uma palavra *outra* que nos habita.

Palavra que, como já vimos, nos aparece na forma da *lei*.

4.2.3.1 As leis e o corpo, o amor e a vida

O entendimento da Lei e de sua inscrição na vivência humana vem acompanhando a escrita desta tese, funcionando talvez como a coluna central do fio que aqui se desenrola. Pois bem, vimos como a questão da moralidade é questionada pela obra clariciana, seja com a Joana de *Perto do coração selvagem*, seja na narrativa de G.H. Vimos também a pungente pergunta

²⁴³ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 83. Tradução minha de: “Le jour où le reproche et le cri se tairont, il n’y aura plus d’alliance. Le mutisme la tue”.

²⁴⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 75-76.

²⁴⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 76. Tradução minha de: “Nul homme n’est aussi présent dans sa parole que celui qui dit: ‘ainsi parle un autre’, à savoir: Dieu”.

²⁴⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 86. Tradução minha de: “Le drame du prophète est le drame de la parole contre le silence, non celui qui est absence de son, mais celui des mots énoncés qui ne résonnent dans aucun espace de réalité”.

²⁴⁷ Lembremo-nos de trecho da pequena crônica citada na Introdução desta tese: “No entanto, o que terminei sendo, e tão cedo? Terminei sendo uma pessoa que procura profundamente o que sente e usa a palavra que o exprima”. LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 150.

de G.H. sobre o que a Bíblia nos diz sobre o *imundo*. Vejamos agora como essas temáticas podem ser entendidas sob a luz de uma reflexão sobre as leis e o corpo.

Beauchamp, em *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, esclarece que uma lei se sucede à outra na medida em que a primeira não foi respeitada. Ou seja, podemos pensar que o excesso de leis é fruto da não obediência à lei anterior: “O primeiro mandamento é aquele que põe Abraão, Moisés e todo o povo em movimento em direção à promessa; o segundo é a lei que é dada quando esse movimento é interrompido pela revolta, quando a confiança é retirada”²⁴⁸. Assim como G.H. entendeu que a moralidade poderia se basear em uma relação interna com sua “ínfima parte divina”²⁴⁹, Beauchamp considera que a confiança ancorada na palavra primeira de Deus, que é dom²⁵⁰ e promessa, garantiria, para nós, o bem agir, e não necessitaríamos de outras leis. Todavia, ao rompermos essa confiança, torna-se necessário outras leis que nos orientem, com o risco de que se tornem excessivas e cada vez mais distantes do primeiro comando, que diz respeito ao caminhar em direção a Deus.

E, deste modo, à medida que esse distanciamento se prolonga, a lei pode ser pervertida e passar a ocultar em si o desejo de morte, como podemos ler em *D'une montagne à l'autre*, no contexto de uma reflexão sobre a transgressão de Jesus em relação à lei que mandava guardar o sábado. O que está implicado nessa questão é a compreensão do que seja o bem. Nas palavras de Beauchamp: “Ora, o sábado ordena que *não se faça* hoje *tal* bem, para escolher hoje *o* bem, a vida” (grifos do autor)²⁵¹. Leiamos o texto de Marcos:

Ele entrou de novo numa sinagoga; havia ali um homem que tinha a mão paralisada. Eles observavam Jesus para ver se o curava no dia de sábado, com o intento de acusá-lo. Jesus disse ao homem que tinha a mão paralisada: “Levanta-te! Vem para o meio”. E a eles disse: “Que é permitido, no dia de sábado, fazer o bem ou fazer o mal? Salvar uma vida ou matá-la?” Mas eles ficavam calados. Passando sobre eles um olhar de cólera, entristecido pelo endurecimento de seus corações, disse ao homem: “Estende a mão”. Ele a estendeu, e a mão ficou em perfeitas condições. Depois de saírem, os fariseus deliberaram com os herodianos imediatamente contra Jesus, acerca dos meios de fazê-lo perecer. (Mc 3,1-6)

A aparente transgressão revela o cumprimento radical da escolha pela vida. E a lei envelhecida, tornada pedra, oculta em si o desejo de morte que conduz os seus guardiões ao plano de acabar com a vida de Jesus. É certamente contra essa lei pervertida que se levantam G.H. e Joana. Para completar esse movimento com Beauchamp, resta lembrarmos-nos de que,

²⁴⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 48. Tradução minha de: “Le premier commandement, c'est celui qui met en mouvement Abraham, Moïse et tout le peuple vers la promesse, le deuxième est la loi qui est portée quand ce mouvement est interrompu par la révolte, quand la confiance est retirée”. Esse trecho já foi citado na seção 3.2.1.2 acima, em outro contexto.

²⁴⁹ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 86-87.

²⁵⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 45.

²⁵¹ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 182. Tradução minha de: “Or, le sabbat commande de *ne pas faire* aujourd'hui *tel* bien, pour décider aujourd'hui *le* bien, la vie”.

se o dom antecede a Lei, é o mandamento do amor aquele capaz de remeter a essa graça já recebida²⁵², que aqui podemos entender como nossa capacidade de amar; o amor recebido que nos vem como dom, junto com a vida, nos põe a caminho de também amar. No próximo capítulo veremos como o cumprimento radical da lei do amor é, para nós, o caminho da *redenção*.

Olhemos agora para o problema apontado com insistência por G.H. a respeito dos *imundos* de que nos fala o Levítico. Em *Création et séparation*, Beauchamp explicita a noção, defendida por G.H., de que, na Criação, não há impureza²⁵³. O vocabulário de separação que aparece no relato dos sete dias da criação, em Gn 1, não se refere à separação dos animais entre puros e impuros. Tal separação aparecerá no Levítico, em torno das leis alimentares, e nem é cogitada em Gn 1, que, em relação à nutrição, aponta para o vegetarianismo²⁵⁴. Ainda que, como já vimos no capítulo anterior, Beauchamp defenda que a criação de Deus no Gênesis se faça por meio da palavra que separa, a separação não prossegue em relação aos seres criados. *Tudo o que é criado é bom*.

Entretanto, no Levítico, a separação aparecerá como importante movimento discriminador entre a pureza e a impureza, e nesse movimento será explicitado o que deve ser consagrado ou santificado. Leiamos um trecho do chamado “Código de Santidade”:

Eu sou o SENHOR, vosso Deus, que vos distingui do meio dos povos. Por isso, fazei a distinção entre animais puros e impuros, e entre as aves impuras e puras, a fim de não vos tornardes proibidos junto com esses animais, essas aves e tudo o que rasteja sobre o solo – eu os distingui, para que os tenhais como impuros.
Pertencei a mim, santos como eu sou santo, eu, o SENHOR; e eu vos distingui do meio dos povos para que pertençais a mim. (Lv 20,24c-26)

A separação, nesse contexto, visa à consagração do ser humano ao seu Deus, o que o chama, que fala com ele. E consagrar, nesse sentido, é separar, fazer-se diferente, diferenciar-se do restante dos seres humanos que não se consagram ao seu Deus. Não se põem à escuta da Palavra. Consagrar-se, assim entendido, diz respeito a uma atitude humana diante do seu Deus, o que nos coloca, mais uma vez, no campo da ética ou da moralidade.

E, mais uma vez, as coisas se complexificam e é preciso que olhemos com atenção para o problema apontado por G.H.: se tudo o que é criado é bom, por que a Bíblia fala tanto dos *imundos*? Seria para que descobríssemos que na realidade não são *imundos*, e saber disso seria perigoso para nós, porque estaríamos como que tocando em um segredo?²⁵⁵ Seguindo a argumentação de *Création et séparation*, Beauchamp, em busca de explicitar o sentido das palavras que remetem à separação no relato dos sete dias, conclui: “todo o criado é bom. Mas

²⁵² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 59-60.

²⁵³ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 234.

²⁵⁴ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 234.

²⁵⁵ Ver seção 4.1.2 acima.

não igualmente bom”²⁵⁶. Há distinções entre o que é abençoado e o que não o é, entre o que é sagrado e o que não o é e o destaque para o sábado, que é abençoado e sagrado²⁵⁷. Há, portanto, no relato dos sete dias da criação, uma escala de valores que, se não torna nenhum animal impuro, parece abrir a brecha para que a separação entre os puros e os impuros venha a acontecer no Levítico.

Ainda sob a inspiração do relato da criação, Beauchamp levanta o problema da mistura/confusão e da ordem. Como vimos no capítulo anterior²⁵⁸, a imagem dos exércitos ecoa a noção de ordem, e a criação assim se apresenta como ordenação diante do caos. A imagem antagônica à da ordem é também a da mistura²⁵⁹, que, por sua vez, remete à da impureza²⁶⁰. Sem entrar aqui nas considerações semânticas e históricas feitas pelo autor, podemos acompanhar sua argumentação até o seu termo: a ordem e, com ela, o combate ao caos, à confusão, à mistura se referem a algo da dimensão das estruturas mentais do ser humano, um “princípio, uma lei do ser”²⁶¹.

A necessidade de discriminar, separar, distinguir faz parte, portanto, da estrutura mesma do ser humano, de modo que podemos, em um primeiro lance, responder a G.H. que a Bíblia fala tanto dos imundos para que aprendamos a distinguir. Mas sigamos com Beauchamp.

Em *D'une montagne à l'autre*, o autor aborda a lei levítica sob a ótica da santidade do corpo. O grande número de recomendações práticas, que soa para pagãos e cristãos como excessivo e pouco significativo, deve ser compreendido, segundo Beauchamp, como indicativo do caminho para a santidade, “a camada profunda de onde brota o comportamento moral”²⁶². Tal fonte é indicativa da fonte do próprio ser que deve procurar se tornar santo: “Sede santos, porque eu sou santo, eu, o SENHOR, VOSSO Deus” (Lv 19,2). É o Criador mesmo que se apresenta como modelo de santidade para a conduta humana.

Ora, o principal objeto das leis do Levítico é o corpo, os hábitos do corpo, principalmente os sexuais e os alimentares. Isso reflete a noção de que, “para o Levítico, o lugar do Espírito, seu santuário, é o corpo”²⁶³. As práticas prescritas indicam sempre, portanto, separação, distinção, com o objetivo de perceber a separação no interior mesmo da pessoa que

²⁵⁶ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 239. Tradução minha de: “tout le créé est bon. Mais tout n’y est pas également bon”.

²⁵⁷ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 239.

²⁵⁸ Seção 3.2.4.

²⁵⁹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 254.

²⁶⁰ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 245, nota 24.

²⁶¹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 256. Tradução minha de: “un principe, une loi de l’être”.

²⁶² BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 70. Tradução minha de: “la nappe profonde d’où jaillit le comportement moral”.

²⁶³ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 71. Tradução minha de: “Pour le Lévitique, le lieu de l’Esprit, son sanctuaire, est le corps”.

as praticas, a separação entre o que está tocado pelo espírito e o que não está. A santidade é, deste modo, antes um modo de ser que se atinge ao praticar a separação do que a realização das práticas propriamente ditas.

Beauchamp, ao tratar dos interditos da esfera sexual, desenvolve uma reflexão que talvez possamos também replicar em relação aos animais tidos como impuros ou imundos nas regras alimentares. A insistência no imperativo de que não se veja a nudez do outro (Lv 18,6-19) aponta, segundo nosso autor, para a potência *reveladora* que teria a nudez:

É evidente que essa expressão recorrente (Lv 18,6-19) não designa uma ação que seria obscena por ela mesma. Ao contrário, a nudez do corpo é sua glória: porque ela é sua glória, ela só pode ser “revelada”, ela não pode ser exibida. (...)

É pelo corpo – através dele – que se transmite a vida. Mas a vida se inscreve no campo do saber dos biólogos ou naquele do sujeito, simbolizado pelo corpo próprio? A lei intervém para fixar a escolha. Ninguém pode, por um ato arbitrário, subtrair o humano de uma das duas esferas em que a vida se inscreve, aquela do espírito e aquela da carne. A palavra “vida” não tem como escapar à ambiguidade (todas as palavras, de todas as línguas, correm esse risco), mas a vida não pode ser espírito fugindo da carne.²⁶⁴

A nudez, carne revelada, tem potência reveladora por sua inerência à vida que, ela própria, é nossa realidade. O interdito contém, assim, sua verdade escondida: não veja a nudez que só pode ser revelada, e o que se revela é a carne em que vivemos, a vida que é espírito e carne. Parece ser esse o caminho de G.H. em sua descoberta da nudez da barata. A carne da barata, carne do mundo, criada como a nossa carne, revela a G.H. a *carne*. Não a nossa, mas a carne ainda não diferenciada, e talvez nisso resida o perigo de sua experiência. Mas também nessa experiência está a reviravolta do interdito. Quando G.H. se pergunta sobre o que aconteceria se comesse do imundo e propõe a hipótese de que descobriria que, na realidade, o imundo não é imundo e que isso seria a revelação de um segredo, parece que estamos diante do mesmo movimento proposto por Beauchamp em relação à nudez.

Comer o imundo é interditado para que não comamos indiscriminadamente, para que não tratemos ao nosso próprio corpo com a indiferença gerada pela não diferenciação. E assim percebemos a transição entre a esfera dos preceitos corporais e o campo próprio da ética. A indiferença em relação a si mesmo se desdobra em indiferença em relação ao outro, e é isso que deve ser combatido.

²⁶⁴ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 73. Tradução minha de: “Il va de soi que cette expression récurrente (Lv 18,6-19) ne désigne pas une action qui serait obscène par elle-même. Au contraire, la nudité du corps est sa gloire: parce qu'elle est sa gloire, à ce titre elle ne peut être que ‘révélée’, elle ne peut pas être exhibée. (...)

C'est par le corps – à travers lui – que se transmet la vie. Mais la vie relève-t-elle du savoir des biologistes ou relève-t-elle du sujet, symbolisé dans le corps propre? La loi intervient pour fixer le choix. Nul ne peut, par un acte arbitraire, soustraire l'humain à l'une des deux sphères dont la vie relève, celle de l'esprit et celle de la chair. Le mot ‘vie’ n'a pas le moyen d'échapper à l'ambiguïté (tous les mots de toute langue encourent ce risque), mais la vie ne peut être esprit en fuyant la chair”.

No seguimento de sua análise do Levítico, Beauchamp vê a passagem da moral sexual à moral social nas regras que dizem respeito às relações entre todos, ou seja, à esfera da fraternidade e da filiação²⁶⁵. Uma lei de fraternidade vai aí se formando, fraternidade entre os que são, todos eles, filhos do mesmo Pai que os criou e que desemboca no mandamento do amor: “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19,18b).

Essa passagem nos permite também passar ao tema do amor, em sua dimensão pungente, que aparece em *A paixão segundo G.H.*, de ser o ponto onde podemos perceber a identidade última da pessoa humana. O ser humano, que se perde ao perguntar-se sobre si mesmo, que combate a lei que se perverte no vazio e que busca em si mesmo uma orientação para a própria conduta no mundo, se descobre regido pelo amor, habitado pelo amor²⁶⁶.

Seguindo a trilha que acabamos de percorrer em *D'une montagne à l'autre*, vemos como Beauchamp localiza a busca de si mesmo ou do “eu” no mesmo âmbito da revelação:

O que se chama revelação não tem a característica mágica que muito frequentemente se imagina. A revelação é a única modalidade de conhecimento que convém àquilo que contém o santuário do “Eu”. Corramos o risco de surpreender com uma explicação bem simples: da profundidade desse “Eu”, quando se trata de um homem, nada de verdadeiramente importante poderá jamais ser conhecido por nós com certeza, a não ser o que ele terá querido, livremente, nos dizer. Quando se trata do “Eu” divino, o que se chama “revelação” corresponde a essa condição reconhecida por todos.²⁶⁷

O que Beauchamp propõe, assim, é que o mesmo movimento que nos possibilita conhecer a Deus é também o que nos possibilita conhecer a nós mesmos. O segredo nos habita tanto quanto habita o mundo. Da mesma maneira, vimos a procura de Lóri por seu nome secreto se desdobrar na procura daquele em quem ela poderia descansar²⁶⁸. Conheceremos nosso “eu” ou o “Eu” divino apenas quando eles livremente se mostrarem a nós.

E é, então, realizando-nos a nós mesmos, o que é o mesmo que realizar a Deus no mundo, a partir da *revelação*, que podemos atingir o que se chama *redenção*.

²⁶⁵ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 81-82.

²⁶⁶ Ver seção 4.1.3.2 acima. E LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 67.

²⁶⁷ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 72. Tradução minha de: “Ce qu'on appelle révélation n'a pas le caractère magique que trop souvent l'on imagine. La révélation est la seule modalité de connaissance qui convienne à ce que contient la sanctuaire du 'Je'. Prenons le risque de surprendre par une explication si simple: de la profondeur de ce 'Je', quand il s'agit d'un homme, rien de vraiment important ne pourra jamais nous être connu avec certitude que ce qu'il aura bien voulu, librement, nous en dire. Quand il s'agit du 'Je' divin, ce qu'on appelle 'révélation' correspond à cette condition reconnue par tous”.

²⁶⁸ Ver seção 4.1.3.1 acima.

5 Capítulo quinto – Movimentos da redenção

5.1 As folhas

Vimos, portanto, o movimento em que o Deus mistério se desdobra em um Deus que se revela ou, antes, é percebido pelo ser humano que não mais se queixa do que parecia ser o Seu silêncio. O ser humano agora está em susto diante do Deus e de si mesmo, pois o vislumbre do que é o Deus o coloca também diante da compreensão do que ele próprio é. O movimento se fez da distância dolorosa à aproximação que assusta e escandaliza. Agora veremos como esse vislumbre assume o caráter de uma presença que apazigua, reconcilia e pede a reconciliação, no que aqui chamamos de *os movimentos da redenção* na obra clariciana.

5.1.1 A comunhão

Antes de nos aproximarmos da imagem das *folhas* que inspira este capítulo, retomarei aqui o fio das ideias de *A paixão segundo G.H.* sobre o encontro de G.H. com a barata, ou melhor, do ser humano com a matéria que a tudo constitui, inclusive a si mesmo, pois há aí a abertura ao movimento *redentor*. Vimos como G.H. se aproxima desse encontro em meio a percepções sobre a realidade do mundo, de si e de Deus¹. Nessa aproximação, a experiência se desenrola em um crescente do próprio desejo de G.H. diante daquilo que se apresenta a ela. Até que ela chegará a querer o máximo: colocar na boca a massa branca da barata². Mas antes de aí chegarmos, vejamos um trecho em que é delineada a dinâmica do que aqui chamei de desejo:

Não é para nós que o leite da vaca brota, mas nós o bebemos. A flor não foi feita para ser olhada por nós nem para que sintamos o seu cheiro, e nós a olhamos e cheiramos. A Via-Láctea não existe para que saibamos da existência dela, mas nós sabemos. E nós sabemos Deus. E o que precisamos Dele, extraímos. (Não sei o que chamo de Deus, mas assim pode ser chamado.) Se só sabemos muito pouco de Deus, é porque precisamos pouco: só temos Dele o que fatalmente nos basta, só temos de Deus o que cabe em nós. (A nostalgia não é do Deus que nos falta, é a nostalgia de nós mesmos que não somos bastante; sentimos falta de nossa grandeza impossível – minha atualidade inalcançável é o meu paraíso perdido.)

Sofremos por ter tão pouca fome, embora nossa pequena fome já dê para sentirmos uma profunda falta do prazer que teríamos se fôssemos de fome maior. O leite a gente só bebe o quanto basta ao corpo, e da flor só vemos até onde vão os olhos e a sua saciedade rasa. Quanto mais precisarmos, mais Deus existe. Quanto mais pudermos, mais Deus teremos.

Ele deixa. (Ele não nasceu para nós, nem nós nascemos para Ele, nós e Ele somos ao mesmo tempo.) Ele está ininterruptamente ocupado em ser, assim como todas as coisas estão sendo, mas Ele não impede que a gente se junte a Ele e, com Ele, fique ocupado em ser, numa inttroca tão fluida e constante – como a de viver. Ele, por exemplo, Ele nos usa totalmente porque não há nada em cada um de nós de que Ele, cuja necessidade é absolutamente infinita, não precise. Ele nos usa, e não impede

¹ Seção 4.1.2 acima.

² LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 163-164.

que a gente faça uso Dele. O minério que está na terra não é responsável por não ser usado.³

Deus está aí e nós podemos vê-Lo ou não. Seguindo a lógica do início da passagem, Ele não está aí para que possamos vê-Lo. Ele simplesmente está aí porque não cessa de ser. E nós saberemos dele o quanto necessitarmos saber. O que soubermos dele é o que existirá d’Ele para nós. E Ele existirá na medida da nossa fome. Quanto mais tivermos fome de Deus, mais Deus haverá. Se Ele existe pouco, se d’Ele sabemos pouco, é porque pouca fome temos tido, porque não temos sido grandes o bastante para muito ter e saber do Deus. O tamanho da presença de Deus depende então do tamanho de nossa capacidade de percebê-la. E nossa capacidade depende de nosso próprio tamanho, pois só posso absorver do Deus o que d’Ele cabe em mim. Mas na experiência de minha pouca fome tenho o vislumbre – G.H. diz: a *nostalgia* – do que seria a minha grandeza, meu tamanho pleno capaz de absorver completamente o Deus. Diante disso, sofremos, e a palavra nostalgia nos remete à ideia de que já teríamos tido um dia esse tamanho – o “paraíso perdido”?

A atualidade, a realidade presente a nós, mas que nos é inalcançável⁴, é o nosso “paraíso perdido”. Deus está aí e, se pudéssemos estar com Ele, recuperaríamos o paraíso, a fome grande, o desejo grande de Deus e poderíamos então dizer “espantados”: “Deus sempre esteve!”⁵.

Mas a pouca fome que temos já nos permite alguma “intertroca” com Ele, que se deixa usar por nós e nos usa inteiramente, pois a Sua fome é infinita. Ele permite que nos aproximemos e entremos no contato fluido e vital, “numa intertroca tão fluida e constante – como a de viver”. O Deus, escondido como o minério na terra, se deixa descobrir e usar.

Usar Deus é talvez o que podemos chamar de *redenção* na esfera humana. O uso que posso fazer de Deus me leva à possibilidade de experimentar a vida sentindo a constância do Seu sopro, e o sopro conforta, refresca, vivifica, alegre e orienta a vida para a relação com o mundo e o outro humano, como veremos no correr deste capítulo. O Deus que vimos se revelar na carne do mundo – como o Filho – agora toca e redime com sua presença que se oferece para ser usada.

G.H. nos acrescenta ainda a noção de que o Deus quer que nós o usemos. Não que Ele apareça para nós, como não foi para nós que foi feito o leite, mas que Ele tem fome de nós como podemos ter d’Ele:

E Ele não só deixa, como necessita ser usado, ser usado é um modo de ser compreendido. (Em todas as religiões Deus exige ser amado.) Para termos, falta-nos apenas precisar. Precisar é sempre o momento supremo. Assim como a mais arriscada

³ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 150-151.

⁴ Como o mundo *indireto* de Lucrecia em *A cidade sitiada*. Ver seção 3.1.2 acima.

⁵ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 151.

alegria entre um homem e uma mulher vem quando a grandeza de precisar é tanta que se sente em agonia e espanto: sem ti eu não poderia viver. A revelação do amor é uma revelação de carência – bem-aventurados os pobres de espírito porque deles é o dilacerante reino da vida.⁶

A fome ou a necessidade é, assim, a medida do quanto podemos ter, no amor e na intertroca com Deus, que é também amor. Precisar é o que nos move a ter. O amor entre duas pessoas também encontra seu clímax na medida em que a necessidade é plenamente experimentada, tal como se dará no encontro amoroso/sexual de Lóri e Ulisses em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, que, no entanto, só foi possível depois que Lóri viveu sua aprendizagem de abertura ao mundo e ao outro (que não se reduz a Ulisses), como veremos à frente⁷.

Deus necessita ser usado, compreendido, amado. Ele espera isso de nós, por isso se deixa tocar, se deixa usar. Poderíamos dizer: se oferece a nós, se insinua. Nos convida – nos seduz?

E é assim, com fome exacerbada, que G.H. deseja tão intensamente o contato que se lhe oferece, a ponto de entender o que deve fazer para alcançar o que precisa:

Pois o que de repente eu soube é que chegara o momento não só de ter entendido que eu não devia mais transcender, mas chegara o instante de realmente não transcender mais. E de ter já o que anteriormente eu pensava que devia ser para amanhã. Estou tentando te poupar, mas não posso.
É que a redenção devia ser na própria coisa. E a redenção na própria coisa seria eu botar na boca a massa branca da barata.⁸

Não transcender é aqui não sair da experiência imediata que se dá, é experimentar a atualidade em toda a sua possibilidade, é penetrar no inalcançável do que está aí agora. Atravessar a “própria coisa”, penetrar a matéria do mundo. Não sem horror, G.H. entende que para alcançar a redenção através da “própria coisa” teria que “botar na boca a massa branca da barata”. No parágrafo seguinte a vemos contorcer-se na recusa a essa ideia, pois o nojo a toma e ela luta para não ter que realizar o que se anunciava⁹.

Mas prossegue, e a repulsa acaba fazendo-a vomitar o que tinha comido no café da manhã¹⁰. E é assim, esvaziada pelo vômito, que G.H. caminha para “cumprir o gesto que me parecia ser o único a reunir meu corpo à minha alma”¹¹. A união G.H./barata, que já dissemos ser a união ser humano/Deus e também ser humano/mundo, toma agora a imagem da união corpo/alma. Na interioridade do ser humano se recoloca a cisão que se pretende romper pelo

⁶ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 152-153.

⁷ Seção 5.1.3.

⁸ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 163-164.

⁹ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 164.

¹⁰ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 165.

¹¹ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 165.

ato unificador. A unidade que se busca será simbolizada radicalmente pelo toque entre a língua e a massa da barata, num esboço de *comunhão* plena.

Acompanhemos G.H.:

E inesperadamente, depois da revolução que é vomitar, eu me sentia fisicamente simples como uma menina. Teria que ser assim, como uma menina que estava sem querer alegre, que eu ia comer a massa da barata.

Então avancei.

Minha alegria e minha vergonha foi ao acordar do desmaio.

Não, não fora desmaio. Fora mais uma vertigem, pois que eu continuava de pé, apoiando a mão no guarda-roupa. Uma vertigem que me fizera perder conta dos momentos e do tempo. Mas eu sabia, antes mesmo de pensar, que, enquanto me ausentara na vertigem, “alguma coisa se tinha feito”.¹²

G.H. põe na boca a massa da barata, mas não tem consciência do que fez. Em vertigem, sem memória do que aconteceu, sabe que algo se passou, que “alguma coisa se tinha feito”. Está alegre, mas envergonha-se pela vertigem, por não ter querido “saber”, por ter se ausentado do ato, perdendo assim a participação consciente nele. Mas logo se põe a refletir que talvez a coisa fosse assim mesmo:

Era assim então que se processava? “Não saber” – era assim então que o mais profundo acontecia? alguma coisa teria sempre, sempre, que estar aparentemente morta para que o vivo se processasse? eu tivera que não saber que estava viva? O segredo de jamais se escapar da vida maior era o de viver como um sonâmbulo?

Ou viver como um sonâmbulo era o maior ato de confiança? o de fechar os olhos em vertigem, e jamais saber o que se fez.

Como uma transcendência. Transcendência, que é a lembrança do passado ou do presente ou do futuro. A transcendência era em mim o único modo como eu podia alcançar a coisa? Pois mesmo ao ter comido da barata, eu fizera por transcender o próprio ato de comê-la. E agora só me restava a vaga lembrança de um horror, só me ficara a idéia.¹³

O “não saber” ou “não entender”, como já vimos, acabou por fazer parte do que se pretendeu como experiência máxima da *revelação*. tocar a própria coisa como atitude concreta e intencional se transformou em ter tocado a coisa sem saber que se tocou. A vertigem retirou a consciência de G.H. do ato realizado, e ela agora se pergunta se isso é inevitavelmente o modo como se processa o que viveu: “alguma coisa teria sempre, sempre, que estar aparentemente morta para que o vivo se processasse?”. A *vida* procurada, a vida maior, mais próxima da realidade última que nos escapa só pode ser alcançada no sono da consciência? Se for assim, é nosso destino vivermos como sonâmbulos, agindo adormecidos.

E logo a reflexão de G.H. se desdobra: será isso a confiança maior? A entrega maior que se dá no instante mesmo em que se toca a realidade do que é vivo. Se não podemos *saber*, é preciso que toquemos sem saber, com a confiança da entrega. E é talvez exatamente pela

¹² LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 165-166.

¹³ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 166.

impossibilidade de saber que a confiança é necessária. E isso caracterizaria o movimento da transcendência da qual G.H. procurara fugir. No ato mesmo de comer a massa da barata, G.H. transcendeu o próprio ato. Não pôde permanecer nele como havia pretendido, e a experiência que se afigurava como a da mais simples concretude passa a ser uma experiência de transcendência. A intenção de penetrar a própria coisa acaba por se realizar como um ato de *penetrar uma outra coisa*. É na coisa mesma que está a *outra* coisa, é no mundo mesmo que está o *outro* mundo. Como já lemos acima: “o reino dos céus já é”.

Quando a memória do corpo começa a se manifestar, G.H., ainda com horror e nojo, tenta cuspir o que sente na boca, mas o gosto não a abandona, porque é “gosto de coisa alguma”¹⁴. Ainda no movimento de repulsa e tentativa de tirar de si o que fizera, G.H. é invadida pela lembrança de uma frase que reconhece como do Apocalipse segundo São João¹⁵: “– – – porque não és nem frio nem quente, porque és morno, eu te vomitarei da minha boca”¹⁶.

Mas enfim G.H. sai da repulsa ao perceber que está tentando destruir o que tinha vivido: “Só parei na minha fúria quando compreendi com surpresa que estava desfazendo tudo o que laboriosamente havia feito, quando compreendi que estava me renegando. E que, ai de mim, eu não estava à altura senão de minha própria vida”¹⁷. Nessas linhas vemos um desdobramento da experiência em compreensão e aceitação de si. Cada um de nós só está à altura de sua própria vida, e a ela não deve renegar. Nosso próprio tamanho, nossa própria altura perfaz o que somos e é com isso que contamos. Logo depois, G.H. continua:

Parei espantada, e meus olhos se encheram de lágrimas que só ardiavam e não corriam. Acho que eu não me julgava sequer digna de que lágrimas corressem, faltava-me a primeira piedade por mim, a que permite chorar, e nas pupilas eu retinha em ardor as lágrimas que me salgavam e que eu não merecia que escorressem. Mas, mesmo não escorrendo, as lágrimas de tal modo me serviam de companheiras e de tal modo me banhavam de comiseração, que fui abaixando uma cabeça consolada. E, como quem volta de uma viagem, voltei a me sentar quieta na cama. Eu que pensara que a maior prova de transmutação de mim em mim mesma seria botar na boca a massa branca da barata. E que assim me aproximaria do... divino? do que é real? O divino para mim é o real.¹⁸

G.H. retorna de sua experiência, como quem volta de um êxtase, consolada e capaz de comiseração consigo mesma. As lágrimas, companheiras ainda que ausentes, auxiliam nessa volta. E ela então consegue traduzir em palavras o que vivera. Transmutar-se em si mesma – *ser o que se é* – seria ao mesmo tempo aproximar-se do divino que é o real.

¹⁴ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 167.

¹⁵ Ap 3,16: “Mas, porque és morno, nem frio nem quente, estou para vomitar-te da minha boca”.

¹⁶ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 167.

¹⁷ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 167.

¹⁸ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 167.

E aproximar-se do divino beira o que poderíamos chamar de santidade, como correlato da ideia de *redenção* já anunciada no início deste capítulo. G.H., nas linhas seguintes à passagem acima, retoma a temática da repulsa e do passo dado ao enfrentá-la:

O divino para mim é o real.

Mas beijar um leproso não é bondade sequer. É auto-realidade, é autovida – mesmo que isso também signifique a salvação do leproso. Mas é antes a própria salvação. O benefício maior do santo é para com ele mesmo, o que não importa: pois quando ele atinge a grande própria largueza, milhares de pessoas ficam alargadas pela sua largueza e dela vivem, e ele ama tanto os outros assim como ama o seu próprio terrível alargamento, ele ama seu alargamento com impiedade por si mesmo. O santo quer se purificar porque sente a necessidade de amar o neutro? de amar o que não é acréscimo, e de prescindir do bom e do bonito. A grande bondade do santo – é que para ele tudo é igual. O santo se queima até chegar ao amor do neutro. Ele precisa disso para ele próprio.¹⁹

Ao tocar no divino que é o real, tocamos a santidade, que é amor, alargamento de amor. Amor ao neutro, que significa amor a tudo. Ao que é belo e ao que não tem beleza, ao que é bom e ao que não tem bondade, ao que é feio e repulsivo, e a figura do leproso é aqui um símbolo de tudo o que tem sido renegado e que passa a ser também coberto pelo amor atingido pela santidade. E esse amor alargado atinge toda a realidade em torno dele. Tudo é igualmente recoberto pelo amor da santidade, inclusive a própria pessoa que o vive. Ao atingir a própria largueza, que se desdobrará no mundo recobrando a realidade toda e a todas as outras pessoas, o santo salva a si mesmo: salvar-se é amar, inclusive a si mesmo, deixar-se recobrir pelo movimento do amor.

Entretanto, esse amor não é piedade por si mesmo nem consideração particular pela pessoalidade que portamos. Para atingir o amor do neutro, passamos por um processo de impiedade por nós mesmos, no sentido de que a nossa individualidade se queima sob o fogo desse amor que a tudo atinge. Não amaremos apenas nossas preferências, e, ao amar o que não preferimos – o que ainda não amávamos antes –, nossa pessoalidade se desfaz rumo à impessoalidade do amor que provém do contato com o divino. Como já vimos²⁰, no núcleo secreto do si mesmo de cada ser humano está o amor que nos envia em direção ao outro e ao mundo.

Nas páginas finais de *A paixão segundo G.H.*, essa temática da impessoalidade ou do que G.H. vai chamar também de despersonalidade ou deseroização toma maior vulto.

A deseroização de mim mesma está minando subterraneamente o meu edifício, cumprindo-se à minha revelia como uma vocação ignorada. Até que me seja enfim revelado que a vida em mim não tem o meu nome.

E eu também não tenho nome, e este é o meu nome. E porque me despersonalizo a ponto de não ter o meu nome, respondo cada vez que alguém disser: eu.

¹⁹ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 168.

²⁰ Ver seção 4.1.3.2 acima.

A deseroização é o grande fracasso de uma vida. Nem todos chegam a fracassar porque é tão trabalhoso, é preciso antes subir penosamente até enfim atingir a altura de poder cair – só posso alcançar a despersonalidade da mudez se eu antes tiver construído toda uma voz. Minhas civilizações eram necessárias para que eu subisse a ponto de ter de onde descer. É exatamente através do malogro da voz que se vai pela primeira vez ouvir a própria mudez e a dos outros e a das coisas, e aceitá-la como a possível linguagem. Só então minha natureza é aceita, aceita com o seu suplício espantado, onde a dor não é alguma coisa que nos acontece, mas o que somos. E é aceita a nossa condição como a única possível, já que ela é o que existe, e não outra. E já que vivê-la é a nossa paixão. A condição humana é a paixão de Cristo.

(...)

A insistência é o nosso esforço, a desistência é o prêmio. A este só se chega quando se experimentou o poder de construir, e, apesar do gosto de poder, prefere-se a desistência. A desistência tem que ser uma escolha. Desistir é a escolha mais sagrada de uma vida. Desistir é o verdadeiro instante humano. E só esta é a glória própria de minha condição.

A desistência é uma revelação.²¹

Santificar-se é algo que nada tem a ver com qualquer ideia de heroísmo. O modelo do herói é aqui completamente abandonado. Há que se deseroizar, retirar de si qualquer vestígio de heroísmo. Não é a potência de um eu pessoal que chega à possibilidade de amar o neutro e beijar o leproso. É antes um eu que se rebaixa, que se deixa invadir pelo amor alargado que a tudo atinge. É o *outro* eu, aquele que se alcança ao poder dizer “eu” e se reconhecer a cada vez que um outro disser também “eu”, que faz o movimento do amor ao neutro. É da neutralidade em si mesmo que se atinge o amor ao que é também neutro. E neutro aqui tem o sentido exato da qualidade que se refere a *tudo o que existe*, numa esfera que podemos chamar de ontológica e não, ética, para que fique claro que neste ponto não nos referimos à neutralidade como sinônimo de escusa a tomar posições em sentido político-social.

O que se atinge, nesse movimento, é a *vida*, e a vida, em cada um de nós, não tem o nosso nome. Por isso, o encontro último com o que nos constitui é também despersonalização. É me destituindo de mim que alcanço a *vida* em mim. Mas, ao mesmo tempo, é só *através* do que sou que posso alcançar esse núcleo secreto que me constitui, no paradoxo em que podemos dizer que “eu também não tenho nome, e este é o meu nome”. É por meio do meu nome, é tendo subido na construção de mim e do mundo, que terei de onde cair e, ao cair, atingir a *vida* em mim. A vida humana seria, pois, um movimento circular de construção de si seguido do desabamento do que foi construído. E esse desabamento pode se dar no ato radical da *desistência*. Porque nossa condição é a do fracasso; e o fracasso só é percebido no correr do sucesso: é porque muito alcançamos em construção que nos deparamos com a impotência. E caímos então na possibilidade de plenamente aceitar nossa condição, que é forjada na dor. A dor que nos dilacera é o que somos: o ser que tem potência de construir e constrói civilizações

²¹ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 175-176.

e que é também impotente porque sua potência é limitada; o ser que, ao construir, se descobre sem poder; ao crescer, cai; ao cair, percorre sua *via crucis*, “paixão de Cristo”, que é a condição humana.

Desistir, assim, configura o ato de antecipar-se à queda. Sabendo-me capaz de construir, desisto. Caio por decisão. Revelo a mim minha condição de ser o ser fadado à queda:

A desistência é uma revelação.

Desisto, e terei sido a pessoa humana – é só no pior de minha condição que esta é assumida como o meu destino. Existir exige de mim o grande sacrifício de não ter força, desisto, e eis que na mão fraca o mundo cabe. Desisto, e para a minha pobreza humana abre-se a única alegria que me é dado ter, a alegria humana. Sei disso, e estremeço – viver me deixa tão impressionada, viver me tira o sono.²²

Ao desistir, ao aceitar-se como o ser de “mão fraca”, o ser humano abarca o mundo e atinge sua alegria possível, a alegria humana. E isso é um susto. A *redenção*, que se anunciava como aceitação da condição do mundo com tudo o que ele contém, com o grande movimento de acolhimento do imundo do mundo, desdobra-se na aceitação da própria condição. É em si que G.H. perceberá o ínfimo movimento do amor, que agora se desdobra em algo ainda mais forte:

Com as mãos quietamente cruzadas no regaço, eu estava tendo um sentimento de tenra alegria tímida. Era um quase nada, assim como quando a brisa faz estremecer um fio de capim. Era quase nada, mas eu conseguia perceber o ínfimo movimento de minha timidez. Não sei, mas eu me aproximava com angustiada idolatria de alguma coisa, e com a delicadeza de quem tem medo. Eu estava me aproximando da coisa mais forte que já me aconteceu.

Mais forte que esperança, mais forte que amor?

Eu me aproximava do que acho que era – confiança. Talvez seja este o nome. Ou não importa: também poderia dar outro.

Senti que meu rosto em pudor sorria. Ou talvez não sorrisse, não sei. Eu confiava.

Em mim? no mundo? no Deus? na barata? Não sei. Talvez confiar não seja em quê ou em quem. Talvez eu agora soubesse que eu mesma jamais estaria à altura da vida, mas que minha vida estava à altura da vida. Eu não alcançaria jamais a minha raiz, mas minha raiz existia. Timidamente eu me deixava transpassar por uma doçura que me encabulava sem me constranger.

Oh Deus, eu me sentia batizada pelo mundo. Eu botara na boca a matéria de uma barata, e enfim realizara o ato ínfimo.²³

A coisa ínfima, o movimento quase imperceptível da alegria – tal como o do capim ao sopro da leve brisa –, é ao mesmo tempo a coisa mais forte que já acontecera a G.H. Mais forte do que esperança, mais forte do que amor: confiança. Aceitar-se pequeno e fraco e ainda assim se alegrar, se revela ato possível porque se dá no seio da confiança. E não importa em quê ou em quem: a vida, a barata, o Deus, seja qual for o nome que se dê para aquilo em que se confia, importa antes o gesto mesmo de confiar e de, em confiança, se entregar. Se entregar àquilo que se é: um ser humano, um ser de mãos fracas. Batizada pelo mundo ao tocar com a boca a massa

²² LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 177.

²³ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 177-178.

da barata, ao unir-se em comunhão à matéria que constitui tudo o que existe, G.H. confia e se entrega, e isso é a maior coisa que lhe acontecera, o ato ínfimo. Ao entregar-se, novamente se colocam para G.H. as questões sobre o que ela própria é e o que é o que está ao seu redor, seja o mundo ou o Deus.

Vejamos o trecho final de sua jornada:

Enfim, enfim quebrara-se realmente o meu invólucro, e sem limite eu era. Por não ser, eu era. Até o fim daquilo que eu não era, eu era. O que não sou eu, eu sou. Tudo estará em mim, se eu não for; pois “eu” é apenas um dos espasmos instantâneos do mundo. Minha vida não tem sentido apenas humano, é muito maior – é tão maior que, em relação ao humano, não tem sentido. Da organização geral que era maior que eu, eu só havia até então percebido os fragmentos. Mas agora, eu era muito menos que humana – e só realizaria o meu destino especificamente humano se me entregasse, como estava me entregando, ao que já não era eu, ao que já é inumano.

E entregando-me com a confiança de pertencer ao desconhecido. Pois só posso rezar ao que não conheço. E só posso amar à evidência desconhecida das coisas, e só posso me agregar ao que desconheço. Só esta é que é uma entrega real.

E tal entrega é o único ultrapassamento que não me exclui. Eu estava agora tão maior que já não me via mais. Tão grande como uma paisagem ao longe. Eu era ao longe. Mas perceptível nas minhas mais últimas montanhas e nos meus mais remotos rios: a atualidade simultânea não me assustava mais, e na mais última extremidade de mim eu podia enfim sorrir sem nem ao menos sorrir. Enfim eu me estendia para além de minha sensibilidade.

O mundo independia de mim – esta era a confiança a que eu tinha chegado: o mundo independia de mim, e não estou entendendo o que estou dizendo, nunca! nunca mais compreenderei o que eu disser. Pois como poderia eu dizer sem que a palavra mentisse por mim? como poderei dizer senão timidamente assim: a vida se me é. A vida se me é, e eu não entendo o que digo. E então adoro. — — — —²⁴

Ao romper os limites de si, G.H. sentia-se ser o que não era, atingia pela experiência de tocar o que é vivo, a *vida* em si mesma, e a vida não era ela com sua personalidade. G.H. sabia-se agora mais do que o humano. G.H. é mundo, como tudo o mais. E é também o desconhecido que a habita e a que se entrega. Reza ao desconhecido, ama o desconhecido, agrega-se ao desconhecido. Ultrapassa-se, mas o que atinge ao ultrapassar-se não a exclui; ao ultrapassar-se atinge a vida e ela própria está incluída no que é vivo. Sua personalidade está longe, mas ainda visível. E o que via em torno de si era o mundo, um mundo que era independente de si. O mundo era à revelia de G.H., o mundo é à revelia de nós. A vida nos ultrapassa, e a vida é em nós – esse talvez seja um modo de entender aquilo de cuja incompreensibilidade G.H. nos adverte: “a vida se me é”. Sem compreender, G.H. *adora*. O movimento da entrega reaparece nesta que é a última palavra do livro, anterior à sequência de travessões, “adoro”.

Adorar, atitude que remete a um Outro que nos ultrapassa e nos acolhe, encerra a experiência de G.H. Unida a tudo o que existe em movimento de despersonalização e ao mesmo tempo redimida pela alegria que se movimenta infimamente em si – em ato apaziguador de

²⁴ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 178-179.

aceitação de si –, G.H. nos anunciou o que parece ser a fresta por onde “usar” o Deus: caídos na condição que é a única que temos, a nossa condição humana, cada um de nós tem a chance de, imersos no alargamento do amor em nós mesmos, alegrarmo-nos em meio ao mundo sentindo a presença daquele a quem nos entregamos e que nos orienta em direção ao mundo e ao outro. São esses os movimentos que veremos a seguir.

5.1.2 Lóri e as folhas; o vento e a cidade

O romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* nos oferece as mais belas páginas sobre esse encontro possível entre o ser humano, o mundo e o Deus, como veremos na próxima seção. Agora, entretanto, nos deteremos na passagem que nos oferece a imagem que escolhi para figurar os movimentos da *redenção* na obra clariciana, as folhas, para então acompanharmos o correr do vento em *A cidade sitiada*.

A narradora de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, logo após afirmar que Lóri não era “dada a milagres”²⁵, nos diz:

Mas possuía um milagre, sim. O milagre das folhas. Estava andando na rua e do vento lhe caíra exatamente nos cabelos: a incidência de linha de milhões de folhas transformada em uma que caía, e de milhões de pessoas a incidência de reduzi-lo a ela. Isso lhe acontecia tantas vezes que passou a se considerar modestamente a escolhida das folhas. Com gestos furtivos tirara a folha dos cabelos e guardara-a na bolsa, como o mais diminuto diamante. Até que um dia, abrindo a bolsa, encontrara entre os mil objetos que sempre carregava a folha seca, engelhada e morta. Jogara-a fora: não lhe interessava o fetiche morto como lembrança. E também porque sabia que novas folhas iriam coincidir com ela. Um dia uma folha que caíra batera-lhe nos cílios. Achou então Deus de uma grande delicadeza.²⁶

O milagre é o toque entre o que o Deus nos envia e nós. Deus, com “grande delicadeza”, tocara os cílios de Lóri com uma folha. O toque se afigura como algo de intensa densidade poética, um instante de lirismo em que temos a chance de perceber a *outra* realidade.

O movimento das folhas, entretanto, nos remete a outra figura: o *vento*. Seguindo a ideia já vista de que o Deus já está, não cessa de ser e, assim, é presença na realidade vivida, podemos ver o sopro do vento como figuração da perene presença de Deus no mundo. Presença em movimento que nos toca e que podemos perceber ou não. Lóri, ao elevar o encontro das folhas com seu corpo à ideia de *milagre*, nos mostra a possibilidade de receptividade plena à presença do Deus que o ser humano pode alcançar. Podemos dizer que a receptividade de Lóri é também de “grande delicadeza”, e é precisamente essa delicadeza que pode nos colocar na condição de perceber a *presença*.

²⁵ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 110.

²⁶ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 111.

Para ampliar essa imagem tal como aparece na obra clariciana, voltemos a *A cidade sitiada*, que nos oferece uma ambientação que nos aproxima do que podemos imaginar como uma realidade recém-criada, um mundo ainda bastante aberto à alteridade que o constitui – o mundo *indireto*, que aponta para uma *outra* realidade²⁷. Pois bem, a imagem do vento é uma constante em todo o romance, ressoando como um mantra de fundo. Poderíamos dizer que o vento acompanha tudo o que acontece em São Geraldo. E, a certa altura, o texto explicita a ideia que aqui assumimos como escolha interpretativa: *o vento é o espírito*²⁸.

Nas palavras do romance: “O espírito era o vento, o noroeste soprava com insistência, quebrado pelos sobrados da rua”²⁹. Os sobrados, arquitetura que é uma das faces da presença humana que altera a realidade do mundo, alteram também o correr do vento, mas não o impedem. O vento insiste e corre, mesmo quebrado, ou seja, mesmo com o movimento alterado pelo que o ser humano constrói sobre o mundo. O espírito, que é o vento, sopra sobre a terra, por entre as construções humanas. O espírito insiste, mesmo diante do que, de algum modo, o barra.

Vale a pena aqui vermos algumas cenas em que o vento aparece no decorrer da vida comum de São Geraldo, a cidade que cresce.

Nessa mesma tarde ouviu-se a cadência de patas nas pedras da rua do Mercado. A carroça e o cavalo avançavam a passo. De súbito a cabeça do cavalo cresceu, a um movimento espavorido do pescoço ergueu-se: gengivas roxas apareceram e os freios cortaram-lhe a boca – num rincho de todo o corpo e na estridência das rodas: o cavalo e a carroça. Depois o vento continuou a soprar em silêncio.³⁰

O destino dos cavalos de serem domesticados e, conseqüentemente, machucados é aqui exposto. O progresso que chega a São Geraldo transformando o modo como se vivia em suas ruas pode ser sintetizado nessa imagem em que o cavalo atrelado à carroça rincha de dor ao ter a boca cortada pelos freios que o contêm. E, na sequência do texto, surge o que aqui nos interessa: enquanto isso, o vento continua a soprar, em silêncio. O sopro do vento não é jamais silencioso, o barulho do vento nas folhas é a sonoridade do espírito que não nos abandona. Como já vimos, o silêncio é o de nossos ouvidos que não escutam os sons do silêncio. São Geraldo crescia e aprendia aos poucos a não perceber o vento insistente, o que sugere uma compreensão do ser humano como o ser que, ao cumprir seu destino de construir sobre a terra, distancia-se da escuta do sopro do espírito.

²⁷ Ver seção 3.1.2 acima.

²⁸ E que já vimos ser também uma imagem bíblica. Ver seção 3.2.3 acima.

²⁹ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 60.

³⁰ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 31.

Em outra cena, bastante tempo depois da que acabamos de ler, vemos Lucrecia sozinha no sobrado em que crescera e em que agora vivia com o marido:

O sol, aproximando-se do meio-dia, irradiava o espelho. Pela varanda vinha um cheiro de trem, de árvores e de carvão – o cheiro de campo invadido que S. Geraldo tinha; ela mesma se encolheu preguiçosa, viajando sacolejada na sala. E afinal, sob o rumor das rodas, entorpeceu-se até cochilar.

O espírito liberto juntara-se ao vento pela janela aberta? e cada vez mais nítida, ela era um objeto da sala: os pés apoiavam-se no assoalho, o corpo se revelava no sexo e na forma. Tudo o que fora sobrenatural – a voz, o olhar, o modo de ser – acabara-se; o que ainda restava é que arrepiava o sobrado. Seria o momento de alguém olhá-la, e vê-la.³¹

O sono liberta o espírito que então talvez agora tenha se juntado ao vento que penetra a sala pela janela aberta. A janela aberta é como a abertura causada pelo estado de sono; abertura da consciência, podemos talvez dizer. Lucrecia, cochilando entorpecida, abre-se à realidade que a ultrapassa. O espírito que a habita liberta-se para se juntar ao espírito que por toda parte sopra. Há, portanto, em nós, algo que se reconhece no vento que sopra fora de nós. Aqui a inerência entre o exterior e o interior, que tenho repetidamente apontado como característica do mundo clariciano, se afigura como espírito: o seu sopro está em nós e fora de nós, e, em liberdade, o que está dentro pode se juntar ao que corre fora. A unidade que já vimos ser alcançada através da matéria do mundo agora se alcança pelo sopro que nos invade e também ao mundo. E que é o que pode salvar do *mal*, como vemos nesta outra cena à beira do mar, quase ao final do romance, quando Lucrecia vive a dor de ter o amor rejeitado por um homem:

E a de Lucrecia, era a verdadeira vida dada? a que se perde, as ondas que se erguem furiosas sobre os rochedos, o perfume mortal das flores – e aí estava o doce mal, as rochas agora submersas pelas vagas, e na inocência de Lucrecia estava o *mal*, ela esperando de longe ao vento da colina, esperando, doce, vertiginosa, com seu impuro hálito de rosas, o pescoço esmagável por uma das mãos – esperando através dos séculos, decrépita e criança, que ele atendesse enfim ao apelo das ondas sobre os rochedos e, galgando a escarpa mais alta da noite, lançasse o uivo, o longo relincho com que responderia à beleza e à perdição deste mundo: quem não vira nas noites sem vento como as flores de prata eram cruéis e assassinas?³²

Lucrecia espera pelo vento, espera que ele surja uivando com força, rompendo o silêncio com seu som que é o que pode responder à nossa perdição, pois nas noites sem vento vemos a crueldade que habita em nós e em nosso mundo. As flores mais belas são vistas como “cruéis e assassinas” na ausência do vento. A percepção da maldade que portamos pode ser transformada pela presença do espírito que nos movimenta para além dessa brutal realidade primeira que nos habita na inocência – e aqui nos lembramos do destino de Mineirinho que acompanhamos na primeira ponta de nosso fio³³.

³¹ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 102-103.

³² LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 146.

³³ Ver seção 2.1.2.1 acima.

É, pois, a escuta da sonoridade do espírito, que sopra insistentemente por entre o correr de nossas vidas, a atitude que nos oferece a chance de nos transmutarmos do ser capaz de destruir para o ser capaz de alargar em si o amor, mesmo quando este é ferido, para que possamos sentir, como Lucrécia, “o amor impossível atravessando-a [atravessando-nos] com alegria”³⁴, na recepção alegre da simples presença do amor, seja ele passível ou não de realização concreta no mundo.

E é precisamente o aprendizado do amor como abertura que veremos Lóri realizar em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*.

5.1.3 Lóri, o mundo e o Deus

Ao final da trajetória de aprendizagem de Lóri, um instante antes do encontro final com Ulisses, lemos estas linhas de intensa beleza em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*:

Estava à porta do terraço e só acontecia isto: ela via a chuva e a chuva caía de acordo com ela. Ela e a chuva estavam ocupadas em fluir com violência. Quanto duraria esse seu estado? Percebeu que com essa pergunta estava apalpando seu pulso para sentir onde estaria o latejar dolorido de antes. E viu que não havia o latejar da dor como antigamente. Apenas isso: chovia fortemente e ela estava vendo a chuva e molhando-se toda. Que simplicidade. Nunca imaginara que uma vez o mundo e ela chegassem a esse ponto de trigo maduro. A chuva e Lóri estavam tão juntas como a água da chuva estava ligada à chuva. E ela, Lóri, não estava agradecendo nada. Não tivesse ela, logo depois de nascer tomado por acaso e forçosamente o caminho que tomara – qual? – e teria sido sempre o que realmente ela estava sendo: uma camponesa que está num campo onde chove. Nem sequer agradecendo ao Deus ou à Natureza. A chuva também não agradecia nada. Sem gratidão ou ingratidão, Lóri era uma mulher, era uma pessoa, era uma atenção, era um corpo habitado olhando a chuva grossa cair. Assim como a chuva não era grata por não ser dura como uma pedra: ela era a chuva. Talvez fosse isso, porém exatamente isso: viva. E apesar de apenas viva era de uma alegria mansa, de cavalo que come na mão da gente. Lóri estava mansamente feliz.³⁵

O “ponto de trigo maduro” é aquele em que o ser humano e o mundo, com o outro humano aí incluído, estão tão intrinsecamente ligados que já não há mais a distância geradora de dor. O pulso não lateja mais e Lóri está “mansamente feliz”. A “alegria mansa” é como a de “cavalo que come na mão da gente”, imagem que mais uma vez nos remete à junção simples entre os seres do mundo. Não há o que agradecer, Lóri é uma mulher em seu corpo em meio ao mundo e assim olha a chuva que cai também sem nenhuma gratidão ou queixa. Cada ser é o que é, é o que se apresenta, é o como está diante dos outros. E isso é de uma simplicidade que surpreende, Lóri não esperara por esse estado. Surpreende-se de que ao fim da caminhada haja

³⁴ LISPECTOR, *A cidade sitiada*, p. 152.

³⁵ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 141-142.

esse simples encontro entre ela e o mundo. Apaziguada da dor que latejava no pulso, Lóri é um *eu* que olha a chuva sem se perguntar.

Porém, o caminho até esse ponto foi árduo e não sem medo. Já vimos como o silêncio do Deus foi sentido por Lóri em angústia³⁶ e também os movimentos que fez na raiva por Sua ausência³⁷. Em meio à dor e ao medo, antes de iniciar a percepção da abertura em si que a levaria ao “ponto de trigo maduro”, Lóri passa pela busca explícita de contato com Deus através da oração. Estimulada por Ulisses³⁸, Lóri, não sem uma dose de ironia cética, se aventura sem saber ao certo como fazer, pois não sabia o que pedir ao Deus. Em sua hesitação veremos, entretanto, a explicitação daquilo que parece ser a busca constante, não só sua, mas de toda a obra de Clarice Lispector. Vejamos:

Lavava o rosto devagar, penteava-se devagar, já de camisola para dormir. Adia, adia. Escovou mais uma vez os dentes. Sua testa estava franzida, sua alma trêmula. Ela sabia que ia tentar rezar e assustava-se. Como se o que fosse pedir a si mesma e ao Deus precisasse de muito cuidado: porque o que pedisse, nisso seria atendida. (...) Pedir? Como é que se pede? E o que se pede?
Pede-se vida?
Pede-se vida.
Mas já não se está tendo vida?
Existe uma mais real.
O que é real?³⁹

A ideia de que seria atendida no que pedisse parece apontar para a inexorabilidade do encontro com Deus. Ao rezar, se de fato conseguisse alcançar o toque naquilo que é o Deus, ela própria, Deus e o pedido se uniriam de tal forma que atingiriam um patamar de realidade tal que aquilo que fora pedido era também já realidade. Pois o que se pede é a vida, uma vida mais real, que parece ser, precisamente, a vida que podemos ter no contato com o Deus.

Por todo o caminho que já percorremos até aqui, nessa busca de aprendizagem do universo clariciano, podemos dizer que a vida mais real ou simplesmente a *vida*, tal como vimos com G.H., é a vida aberta à presença daquele que já está entre nós e que nos toca com seu sopro constante. O real é a *outra* realidade que se insinua na realidade *mesma*.

É, pois, sobre coisas simples da vida comum que Lóri falará com Deus quando finalmente conseguir experimentar rezar:

Não, não devia pedir mais vida. Por enquanto era perigoso. Ajoelhou-se trêmula junto da cama pois era assim que se rezava e disse baixo, severo, triste, gaguejando sua prece com um pouco de pudor: alivia a minha alma, faze com que eu sinta que Tua mão está dada à minha, faze com que eu sinta que a morte não existe porque na verdade já estamos na eternidade, faze com que eu sinta que amar é não morrer, que a entrega de si mesmo não significa a morte, faze com que eu sinta uma alegria

³⁶ Ver seção 3.1.6.

³⁷ Ver seção 2.1.2.2.

³⁸ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 53-54.

³⁹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 55.

modesta e diária, faz com que eu não Te indague demais, porque a resposta seria tão misteriosa quanto a pergunta, faz com que me lembre de que também não há explicação porque um filho quer o beijo de sua mãe e no entanto ele quer e no entanto o beijo é perfeito, faz com que eu receba o mundo sem receio, pois para esse mundo incompreensível eu fui criada e eu mesma também incompreensível, então é que há uma conexão entre esse mistério do mundo e o nosso, mas essa conexão não é clara para nós enquanto quisermos entendê-la, abençoa-me para que eu viva com alegria o pão que eu como, o sono que durmo, faz com que eu tenha caridade por mim mesma pois senão não poderei sentir que Deus me amou, faz com que eu perca o pudor de desejar que na hora de minha morte haja uma mão humana amada para apertar a minha, amém.⁴⁰

A oração de Lóri percorre vários temas já tratados pelo romance e também aqui por mim e anuncia alguns passos seguintes de sua aprendizagem. O tema da incompreensibilidade do mundo e de si aparece com o pedido de que possa não mais indagar tanto ao Deus, pois “a resposta seria tão misteriosa quanto a pergunta”. Esse desejo aponta uma saída para a angústia humana frente à ininteligibilidade, que já vimos⁴¹ ser gerada pelo ato mesmo de perguntar-se, a qual seria a possibilidade de não mais indagar tanto. Diante da incompreensibilidade, resta a possibilidade de descansar na conexão existente entre o mistério do mundo e o nosso próprio, nós que somos mistério e para o mundo também misterioso fomos criados, mas cuja conexão intrínseca só conseguimos perceber quando cessamos de tentar entendê-la. É na aceitação do mistério do mundo e do mistério que nos constitui que podemos nos perceber no encontro originário que temos com o mundo. E nesse encontro têm lugar todos os encontros particulares que podemos viver, tal como um beijo entre o filho e sua mãe.

Lóri pede também alívio para a sua dor, e esse alívio parece vir da percepção da mão do Deus dada à sua, sugerindo mais uma vez que o contato é o caminho para o alívio buscado. E o medo maior, a morte, parece ser uma imagem para a ruptura radical, a falta de contato radical. Por isso ela pede também para que compreenda que “a morte não existe”, pois “já estamos na eternidade”. Ou seja, não existiria o corte, seríamos sempre contato, sempre junto ao Criador, nós que somos criaturas como tudo o mais que existe, se assim podemos imaginar o que seria a vida na eternidade. Se já estamos na eternidade é porque já podemos estar em contato e repousar na “palma transparente da mão de Deus”⁴². Logo em seguida, vemos o medo do amor, o medo de, ao amar, perder-se, como se o ato de nos doarmos a alguém nos esvaziasse de nós mesmos, fatalmente. E ela pede para sentir que não seja assim, quer acreditar que “a entrega de si não significa a morte”.

⁴⁰ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 56, e repetida com pequenas modificações nas p. 112-113.

⁴¹ Ver seção 3.1.3 acima.

⁴² Ver seção 3.1.7 acima.

Pede ainda bênção para experimentar alegria nas coisas simples da vida e para não ter pudor de desejar uma mão humana junto à sua na hora da morte. O contato simples e sem pudor com o mundo e o outro é o que Lóri deseja. Ela, que tanto medo e constrangimento sente, já vislumbra em sua oração o caminho que está por traçar, pois é exatamente essa abertura ao contato, ao amor que passará a viver com cada vez menos pudor. E isso vem sob a bênção do Deus agora convidado, pelo ato mesmo da oração, a acompanhá-la nesse caminho.

Há ainda na oração um pedido que aqui nos interessa de perto: pede para ter caridade por si mesma, porque, sem isso, não poderia sentir que Deus a amara. O amor de si é, portanto, o meio que temos para perceber o amor de Deus por nós. Sem nos amarmos, não tomamos consciência do amor de Deus por nós.

E é talvez a experiência desse amor que Lóri viverá no que chamou de “estado de graça”, experiência que a tomou num dia comum e que passo a narrar. Ao entrar em casa, Lóri vê uma maçã sobre a mesa, a pega, a olha, a coloca na mesa de novo, pega outra vez, morde. E, então, “oh Deus, como se fosse a maçã proibida do paraíso, mas que ela agora já conhecesse o bem, e não só o mal como antes. Ao contrário de Eva, ao morder a maçã entrava no paraíso”⁴³. E o paraíso que surgia era uma experiência desconhecida que começava a acontecer, suavemente: “era o começo – de um estado de graça”⁴⁴. Um estado só reconhecível por quem já o sentira e que não tinha nenhuma finalidade, o que o diferenciava da inspiração artística: “era como se viesse apenas para que se soubesse que realmente se existia”⁴⁵. O estado de graça então parecia vir para aguçar a percepção de *ser*. E de *saber*, sem nenhuma explicação, como Martim ao *segurar no escuro a maçã*⁴⁶, e para, como Lóri pedira ao Deus, que pudesse deixar de indagar, deixar de querer a explicação. É sem esforço racional, sem o trabalho do intelecto que pergunta que Lóri, “sem esforço, sabe”⁴⁷, em leve lucidez. Ou seja, a angústia da ininteligibilidade está aí apaziguada.

Além disso, sentia

uma bem-aventurança física que a nada se comparava. O corpo se transformava num dom – porque tinha sido dado a ela, como vida, e porque era o meio pelo qual ela poderia se dar ao outro. E ela sentia que era um dom porque estava experimentando, de uma fonte direta, a dádiva indubitável de existir materialmente”⁴⁸.

⁴³ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 131.

⁴⁴ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 131.

⁴⁵ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 131-132.

⁴⁶ Ver seção 3.1.7.

⁴⁷ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 132.

⁴⁸ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 132.

Existir materialmente é já dádiva, dom, mas o dom se desdobra em consciência do dom, pois mais à frente leremos que era o Deus quem fazia com que o estado de graça acontecesse⁴⁹. Minha existência é um dom, e é também um dom o fato de que eu possa conscientemente experimentar-me como dom.

E não só a mim, mas ao mundo e tudo o que o habita:

No estado de graça, via-se a profunda beleza, antes inatingível, de outra pessoa. Tudo, aliás, ganhava uma espécie de nimbo que não era imaginário: vinha do esplendor da irradiação quase matemática das coisas e das pessoas. Passava-se a sentir que tudo o que existe – pessoa ou coisa – respirava e exalava uma espécie de finíssimo resplendor de energia. Esta energia é a maior verdade do mundo e é impalpável.

Nem de longe Lóri podia imaginar o que devia ser o estado de graça dos santos. Aquele estado ela jamais conhecera e nem sequer conseguia adivinhá-lo. O que lhe acontecia era apenas o estado de graça de uma pessoa comum que de súbito se torna real, porque é comum e humana e reconhecível e tem olhos e ouvidos para ver e ouvir. As descobertas naquele estado eram indizíveis e incomunicáveis. Ela se manteve sentada, quieta, silenciosa. Era como uma anunciação. Não sendo porém precedida pelos anjos que, supunha ela, antecediam a graça dos santos. Mas era como se o anjo da vida viesse anunciar-lhe o mundo.⁵⁰

O mundo anunciado pelo “anjo da vida” é um mundo em que todas as coisas que o constituem irradiam um “finíssimo resplendor de energia”, imagem que sugere que tudo o que existe é acompanhado de uma outra realidade não perceptível enquanto não nos tornarmos *reais*, e a pessoa *real* é aquela que se reconhece e plenamente ouve e vê com os olhos e ouvidos que tem. E a percepção dessa irradiação revela a profunda beleza de tudo o que existe, inclusive da outra pessoa humana. Exercer plenamente nossa humanidade, nossas possibilidades de abertura ao mundo – o que é explicitado pelos olhos e ouvidos – é o meio para percebermos o mundo também em sua plena realidade.

Depois, lentamente Lóri sai do estado de graça e considera que o Deus estava certo ao não o oferecer com frequência a nós⁵¹, pois isso representaria um risco social. Por amor aos outros, não se podia ficar lá por muito tempo. Mas mesmo em sua efemeridade, o estado de graça parece ter poder da *redenção* que nos coloca frente ao outro nosso semelhante:

Lóri saiu do estado de graça com o rosto liso, os olhos abertos e pensativos e, embora não tivesse sorrido, era como se o corpo todo acabasse de sair de um sorriso suave. E saía melhor criatura do que entrara.

Havia experimentado alguma coisa que parecia *redimir* a condição humana, embora ao mesmo tempo ficassem acentuados os estreitos limites dessa condição. E exatamente porque depois da graça a condição humana se revelava na sua pobreza implorante, aprendia-se a amar mais, a esperar mais. Passava-se a ter uma espécie de confiança no sofrimento e em seus caminhos tantas vezes intoleráveis. (Grifo meu.)⁵²

⁴⁹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 133.

⁵⁰ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 132.

⁵¹ Ver seção 4.2.3.3 acima.

⁵² LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 134.

O estado de graça revelava a “pobreza implorante” da nossa condição humana, o que fazia com que, depois da experiência, se fosse mais capaz de amar e de solidarizar-se com o sofrimento, próprio ou do outro. A falta de carência sentida durante o estado de graça revela por contraste a carência de nossa condição. No retorno à realidade comum, Lóri se abre ao amor, cai novamente no mundo que compartilha com os outros e ama mais, confia mais, espera mais. É o próprio mundo que Lóri ganha após a graça, e é no mundo mesmo que poderá realizar o encontro há tanto prometido.

Dois dias depois dessa experiência, Lóri se encontra com Ulisses e ele rapidamente percebe nela algo novo:

– Ulisses, você se lembra de que uma vez me perguntou por que eu voluntariamente me afastara das pessoas? Agora posso falar. É que não quero ser platônica em relação a mim mesma. Sou profundamente derrotada pelo mundo em que vivo. Separei-me só por uns tempos por causa de minha derrota e por sentir que os outros também eram derrotados. Então fechei-me numa individualização que se eu não tomasse cuidado poderia se transformar em solidão histórica ou contemplativa. O que me salvou sempre foram os meus alunos, as crianças. Sabe, Ulisses, elas são pobres e a escola não exige uniforme por isso. No inverno comprei para todos um suéter vermelho. Agora, para a primavera, vou comprar para os meninos, calça e blusa azul, e para as meninas vestidos azuis. Ou vou mandar fazer, é mais fácil de encontrar. Tenho que tirar a medida de todos os alunos porque –

Quem se levantou para ir embora foi Ulisses, para a surpresa de Lóri. Ele disse:

– Você está pronta, Lóri. Agora eu quero o que você é, e você quer o que eu sou. E toda essa troca será feita na cama, Lóri, na minha casa e não no seu apartamento. Vou escrever neste guardanapo o meu endereço. Você sabe dos meus horários na faculdade e das aulas particulares. Fora dessas horas, estarei em casa esperando por você. Encherei de rosas o meu quarto, e quando murcharem antes de você ir, comprarei novas rosas. Você pode vir quando quiser. Se eu estiver no meio de uma aula particular, você espera. Se você quiser vir no meio da noite e tiver medo de pegar um táxi sozinha, me telefone que irei buscar você.⁵³

Essa citação nos permite experimentar o exato instante em que o encontro final entre Lóri e Ulisses se anuncia através da percepção dele de que ela completou sua aprendizagem, está pronta para realizar o prometido amor entre eles. Ulisses, que desde o início disse a Lóri que ela precisava aprender algo para que pudessem ficar juntos, nada sabe dos caminhos percorridos por ela, mas sabe reconhecer quando ela está pronta.

Nós, que, como leitores, sabemos mais do que Ulisses porque a acompanhamos em seu caminho, vimos que foi a abertura ao amor proporcionada pelo estado de graça que fez com que atingisse o ponto culminante de sua aprendizagem. No encontro indizível e inexplicável com a realidade do mundo, encontro que é dom do Deus, Lóri aprende precisamente o *contato*. E percebe que isso pode se realizar no mundo. E é no mundo que têm lugar os encontros entre os seres que o habitam e que são, todos eles, *vida*. *Vida no mundo todo vivo*. Chama atenção no

⁵³ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 135-136.

relato que ela faz a Ulisses de seus últimos dias o episódio em que comprou suéteres vermelhos para todos os seus alunos, que são pobres, no inverno, e o plano que tem de comprar agora roupas para o verão. Quando esse episódio é narrado anteriormente, sabemos que ela também comprou um suéter igual para si mesma, assim como guarda-chuvas para as crianças e para ela mesma, e que com esse guarda-chuva e esse suéter esperara um dia Ulisses na esquina de sua casa. Vejamos dois pequenos trechos desses eventos:

Lóri usou a mesada do pai para comprar para cada criança de sua classe um suéter grosso de lã, e todos vermelhos para esquentar-lhes a vista ao mesmo tempo em que impedia que os lábios ficassem arroxeados do frio que vinha também do chão de cimento batido, naquele inverno mais frio que os outros, Lóri entrava, ela própria em agasalho com as crianças, as vezes na sala de aula eram múltiplas, ela ensinava certa de que os meninos e meninas iam guardar o que ela ensinava para mais tarde, quando pudessem entender. (...)

Não havia aprendizagem de coisa nova: era só a redescoberta. E chovia muito esse inverno. Então usou a outra mesada do pai e procurou – com que prazer andava pelas lojas procurando até achar — e procurou e comprou para todos os alunos e alunas de sua classe, guarda-chuvas vermelhos e meias de lã vermelha.

Era assim que ela afogueava o mundo. (...)

(...) tocou o telefone (...)

Era Ulisses e ele perguntava se ela não queria almoçar na Floresta da Tijuca. Ela se controlou para não gritar que sim. Disse disfarçando:

– Hoje?

– Passo de carro aí a uma hora da tarde.

Ela nem precisava pensar no que ia vestir, tanto já sabia: iria com a saia xadrez de lã e o suéter vermelho que também para si comprara, quando comprara o das crianças. De seu próprio guarda-chuva vermelho não ia precisar, já que Ulisses a apanharia à porta de casa. O que era uma pena. O seu guarda-chuva vermelho quando aberto parecia um pássaro escarlate de asas transparentes abertas. Então resolveu que sairia de casa quinze minutos antes da uma, para esperá-lo de guarda-chuva vermelho aberto.

E assim encontrou-a ele e olhou-a com admiração: ela estava extravagante e bela⁵⁴.

Lóri, afogueando o mundo com o amor que a habita, olha para seus alunos e para Ulisses e se doa para o mundo, como vemos em seus passeios na feira⁵⁵ ou na espera pela chegada dos pescadores⁵⁶. As crianças parecem representar o coletivo humano em que ela se inclui ao comprar para si o mesmo que comprara a eles, podendo dizer *nós* com eles.

Vemos também essa busca do outro humano na cena em que Lóri busca contato com uma desconhecida no ponto de ônibus e, quando consegue, ela que costumava não ter jeito para falar com outras pessoas, se sente feliz ao ponto de mal escutar o que a moça lhe responde e apenas “sorria beatificada: entrara em contato com uma estranha”⁵⁷. O amor que a impulsiona a faz transitar agora entre os seus pares, o outro ser humano.

Voltemos então à aproximação entre Lóri e Ulisses.

⁵⁴ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 100-101.

⁵⁵ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 122-124.

⁵⁶ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 98-99. Ver seção 6.1.1 à frente.

⁵⁷ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 127.

Depois de alguns dias usufruindo a liberdade que Ulisses lhe oferecera, chegando a pensar em não o ver mais, Lóri vive, sozinha em sua casa, a experiência com que abriu esta seção, o seu encontro com a chuva e o mundo, após uma sequência de percepções muito próximas daquelas vividas antes de escrever a Ulisses sobre o silêncio⁵⁸. E desejando mais uma vez oferecer a Ulisses essa “noite secreta”, decide ir vê-lo⁵⁹, como se o amor/vento/espírito, de que ela agora sente o sopro, o enviasse a ele.

Antes, porém, de penetrarmos na experiência final de encontro de Lóri e Ulisses, voltemos por um momento a *A paixão segundo G.H.*, quando G.H., ao refletir sobre seu gesto de ter colocado na boca a massa da barata, nos diz:

E também o milagre se pede, e se tem, pois a continuidade tem interstícios que não a descontinuam, o milagre é a nota que fica entre duas notas de música, é o número que fica entre o número um e o número dois. É só precisar e ter. A fé – é saber que se pode ir e comer o milagre. A fome, esta é que é em si mesma a fé – e ter necessidade é a minha garantia de que sempre me será dado. A necessidade é o meu guia.

Não. Eu não precisava ter tido a coragem de comer a massa da barata. Pois me faltava a humildade dos santos: eu havia dado ao ato de comê-la um sentido de “máximo”. Mas a vida é dividida em qualidades e espécies, e a lei é que a barata só será amada e comida por outra barata; e que uma mulher, na hora do amor por um homem, essa mulher está vivendo a sua própria espécie. Entendi que eu já havia feito o equivalente de viver a massa da barata – pois a lei é que eu viva com a matéria de uma pessoa e não de uma barata.

Entendi que, botando na minha boca a massa da barata, eu não estava me despojando como os santos se despojam, mas estava de novo querendo o acréscimo. O acréscimo é mais fácil de amar.⁶⁰

G.H., portanto, afirma que ter comido a massa da barata tinha sido uma tentativa de alcançar um “máximo”, um cume de experiência que pareceu ser a ela o caminho para se atingir o *milagre*, como nos sugere o início do trecho acima. Mas agora percebe que tal gesto não era necessário. O milagre já está aí, nada precisamos fazer para alcançá-lo, a não ser plenamente viver a vida que nos é destinada. A um ser humano cabe buscar a matéria de um outro ser humano. A cada ser cabe a vivência de sua própria espécie, de modo que o amor maior de um ser humano é por um outro ser humano. Realizar, pois, o amor por um outro nosso semelhante é a vivência plena do amor que nos cabe.

E é isso o que Lóri e Ulisses vivem no final de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Acompanhemos essas páginas finais, de intensa beleza poética. Assim que Lóri chega à casa de Ulisses, naquela madrugada chuvosa, vestida apenas com a camisola e uma capa de chuva por cima, tem início o encontro:

Talvez por uma necessidade de proteger essa alma nova demais, nele e nela, foi que ele sem humilhação, mas com uma atitude inesperada de devoção e também pedindo

⁵⁸ Ver seção 3.1.6 acima.

⁵⁹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 142-143.

⁶⁰ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 169.

clemência para não se ferirem nesse primeiro nascimento – talvez por isso tudo é que ele se ajoelhou diante dela. E para Lóri foi muito bom. Sobretudo porque sabia que estava sendo bom para ele – era depois de grandes jornadas que um homem enfim compreendia que precisava se ajoelhar diante da mulher como diante da mãe. E para Lóri era bom porque a cabeça do homem ficava perto dos joelhos e perto de suas mãos, no seu regaço que era a sua parte mais quente. E ela pôde fazer o seu melhor gesto: nas mãos que estavam a um tempo frementes e firmes, pegar aquela cabeça cansada que era fruto dela e dele. Aquela cabeça de homem pertencia àquela mulher.⁶¹

A atitude de Ulisses, apontada pela narradora como de devoção e clemência, nos lança no universo do religioso. O encontro de Lóri e Ulisses, que é amoroso e sexual, é, pois, também marcado pela sacralidade, desde seu início. Ulisses, ajoelhado diante dela, descansa a cabeça em seu regaço, e nesse instante é como se tudo se aquietasse, chegando a seu lugar. Dois seres humanos, um pertencente ao outro, se aproximam um do outro até um ponto máximo para um ser humano:

Nunca um ser humano tinha estado mais perto de outro ser humano. E o prazer de Lóri era o de enfim abrir as mãos e deixar escorrer sem avareza o vazio-pleno que estava antes encarniçadamente prendendo-a. E de súbito o sobressalto de alegria: notava que estava abrindo as mãos e o coração mas que se podia fazer isso sem perigo! Eu não estou perdendo nada! Estou enfim me dando e o que me acontece quando eu estou me dando é que recebo, recebo. Cuidado, há o perigo do coração estar livre?⁶²

Lóri, que havia vivido tanto tempo no medo de perder-se ao se dar, descobre que nada perde de si ao deixar-se abrir no gesto de amor. Dando, recebia. Aceitando receber, dava. E o que soltava em si mesma era o “vazio-pleno” que tinha segurado por causa do medo; o “vazio-pleno” que pode ser entendido como o manancial de amor que é, ao mesmo tempo, vazio, porque anseia receber, e pleno, porque está cheio do amor a ser dado. É portanto esse “vazio-pleno”, que é a nossa alma⁶³, que em nós possibilita a “intertroca” amorosa em que não precisamos mais temer o esvaziamento de si; receber e dar são os movimentos concomitantes que fazem que continuemos íntegros naquilo que somos ao nos entregarmos ao gesto amoroso. E nesse gesto temos a chance de estarmos o mais próximo possível de um outro ser humano, no movimento livre do coração que, ainda que suspeitando do perigo inerente a todo andar livre, se deixa ir. E assim, tão próximos um do outro quanto é possível a um ser humano, Lóri e Ulisses se igualam na entrega:

Ela não soube como, de joelhos mesmo, ele a tinha feito ajoelhar-se junto a ele no chão, sem que ela sentisse constrangimento. E uma vez os dois ajoelhados ele enfim a beijou.

Ele a beijou demoradamente até que ambos puderam se descolar um do outro, e ficaram se olhando sem pudor um nos olhos do outro. Ambos sabiam que já tinham ido longe demais. E ainda sentiam perigo de entregarem-se tão totalmente.

⁶¹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 144.

⁶² LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 144-145.

⁶³ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 145.

Continuaram em silêncio. Foi então deitados no chão que se amaram tão profundamente que tiveram medo da própria grandeza deles.⁶⁴

Os dois de joelhos, um em frente ao outro, um olhando nos olhos do outro, Lóri e Ulisses se dão o beijo prometido desde o dia em que se conheceram e sentem ter “ido longe demais”, evocando o medo antigo de Lóri⁶⁵. Mas Lóri e Ulisses seguem em frente, consolidando na sexualidade o encontro que vivem, de modo que a sexualidade passa a ocupar o lugar do ápice da experiência humana do milagre. Esse ápice não é colocar na boca a massa da barata, mas sim a matéria de um outro ser humano. Apenas na sexualidade podemos realizar essa imagem na sua radicalidade. Radicalidade esta que leva ao perigo de se perderem, de que, ao ir longe demais, rompam com a realidade humana – risco que Lóri já vislumbrara na vivência do estado de graça, como vimos acima. Ulisses então a puxa de volta:

– Devagar, Lóri, devagar, temos a noite inteira, devagar.

Eles pareciam saber que quando o amor era grande demais e quando um não podia viver sem o outro, esse amor não era mais aplicável: nem a pessoa amada tinha a capacidade de receber tanto. Lóri estava perplexa ao notar que mesmo no amor tinha-se que ter bom senso e senso de medida. Por um instante, como se tivessem combinado, ele beijou sua mão, humanizando-se. Pois havia o perigo de, por assim dizer, morrer de amor.⁶⁶

Humanizar-se, aqui, é voltar à dimensão humana que, agora marcada pela graça, não deixa de ser aquela que compartilhamos com todos e que seria imoral abandonar, como vimos em relação ao estado de graça, mas também em relação ao suicídio⁶⁷. À beira do perigo de abandonarem a condição humana, morrendo de amor, Lóri e Ulisses humanizam-se, permanecem sendo, cada um deles, um ser humano não fusionado, não perdido no outro nem no abstrato do amor. Naquela noite se amam novamente algumas vezes e também falam um com o outro sobre si e sobre o que vivem. Ao mesmo tempo, Lóri vive ainda momentos intensos de introspecção reflexiva. Fazem parte desses momentos os trechos sobre a identidade, que já aqui trabalhamos⁶⁸, e também novas reflexões sobre Deus. Vejamos uma passagem que contém um trecho que já vimos sobre o “eu” e o “não eu”:

Estava escuro, como ela quisera, e eles calados. Nunca me sei como agora, sentia Lóri. Era um saber sem piedade nem alegria nem acusação, era uma constatação intraduzível em sentimentos separados uns dos outros e por isso mesmo sem nomes. Era um saber tão vasto e tranqüilo que “eu não sou eu”, sentia ela. E era também o mínimo, pois tratava-se, ao mesmo tempo, de um macrocosmo e de um microcosmo. Eu me sei assim como a larva se transmuta em crisálida: esta é minha vida entre vegetal e animal. Ela era tão completa como o Deus: só que Este tinha uma ignorância sábia e perfeita que O guiava e ao Universo. Saber-se a si mesma era sobrenatural. Mas o Deus era natural. Lóri quis transmitir isso para Ulisses mas não tinha o dom da

⁶⁴ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 145-146.

⁶⁵ Ver seção 4.1.3.1 acima.

⁶⁶ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 146.

⁶⁷ Ver seção 2.1.2.3 acima, sobre o suicídio.

⁶⁸ Ver seção 4.1.3.2 acima.

palavra e não podia explicar o que sentia ou o que pensava, além de que pensava quase sem palavras.⁶⁹

Lóri se iguala ao Deus, são ambos completos. E também se diferencia dele. Lóri – ou o ser humano – alcança saber a si mesma em um movimento sobrenatural, pois era transcendendo-se, lançando-se para além dos limites de sua condição que conseguia chegar a saber de si. O ser humano, apesar de completo em sua condição, possui uma condição limitada e, portanto, sujeita a se ultrapassar. Além do humano há ainda o mundo e a vida e o Deus. E o que é limitado tem a possibilidade de romper os próprios limites – a própria natureza – e ultrapassá-los, no movimento que Lóri chama então de *sobrenatural*. Já o Deus, também completo em sua natureza, não pode ultrapassar-se porque sua natureza é infinita. É dentro mesmo do que o constitui, de sua natureza que Ele pode nos alcançar. Nós e o mundo, que não somos, por nossa condição de criaturas, o Deus, somos, entretanto, atravessados por Ele, que, em sua natureza infinita, tem o poder de nos atingir. Nós, para o alcançarmos, temos que alterar nossa condição; Ele, não.

E é assim então que Lóri, quase nas últimas linhas do romance, diz a Ulisses algo que já vimos⁷⁰, mas aqui lemos mais uma vez: “Meu amor, você não acredita no Deus porque nós erramos ao humanizá-lo. Nós O humanizamos porque não O entendemos, então não deu certo. Tenho certeza de que Ele não é humano. Mas embora não sendo humano, no entanto, Ele às vezes nos diviniza”⁷¹. É, pois, quando Ele nos diviniza, alterando nossa natureza, que podemos alcançá-Lo e experimentar a Sua presença, em intensa união com Ele e com o mundo, união a que a narrativa do romance chega por meio do encontro amoroso e sexual vivido por Lóri e Ulisses e que alcança um ponto de grande intensidade na seguinte passagem:

“Deus”, pensou ela, “então era isto o que parecias me prometer”. E seus olhos se fecharam num semi-sono, numa semivigília pois ela vigiava o sono de seu grande amante.

Foi nesse estado sonho-vislumbre que ela sonhou vendo que a fruta do mundo era dela. Ou se não era, que acabara de tocá-la. Era uma fruta enorme, escarlate e pesada que ficava suspensa no espaço escuro, brilhando de uma quase luz de ouro. E que no ar mesmo ela encostava a boca na fruta e conseguia mordê-la, deixando-a no entanto inteira, tremeluzindo no espaço. Pois assim era com Ulisses: eles se haviam possuído além do que parecia ser possível e permitido, e no entanto ele e ela estavam inteiros. A fruta estava inteira, sim, embora dentro da boca sentisse como coisa viva a comida da terra. Era terra santa porque era a única em que um ser humano podia ao amar dizer: eu sou tua e tu és meu, e nós é um.⁷²

Aqui vemos a experiência vivida por ela ser claramente localizada como uma dádiva divina, a entrega do que tinha sido prometido, a realização da promessa. E, nessa consciência,

⁶⁹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p.147.

⁷⁰ Ver seção 3.1.8 acima.

⁷¹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 155.

⁷² LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 150.

Lóri quase adormece e quase sonha, e o que vê é a fruta do mundo, e o que sente é que a fruta do mundo é dela, e o que faz é morder a fruta do mundo. Lóri põe a boca na fruta do mundo após ter posto a boca na matéria do outro ser humano amado. Lóri, ao receber a promessa do Deus, encontra-se carnalmente com o mundo – e é isso o *cumprimento* da promessa.

Aqui atingimos o que penso ser o ponto culminante da experiência do milagre na obra clariciana; o encontro anunciado pelo vento insistente se consolida no toque carnal entre o ser humano e o outro ser humano, seu semelhante. E, ao tocar, no paroxismo da proximidade, o outro de minha espécie, toco assim a carne do mundo e faço cumprir a promessa redentora do Deus, santificando a terra: “era terra santa porque era a única em que um ser humano podia ao amar dizer: eu sou tua e tu és meu, e nós é um”.

“Nós é um.” No encontro, eu e tu formamos uma unidade, sem confusão, sem dissolução. *Nós é um* mantém a separação que faz de cada um de nós um ser. E é o que dizemos à escuta do Deus. E nada está de fora deste “um”.

5.1.4 A missa negra

Nada deveria estar fora desse “um”. No entanto, não é assim que temos vivido. O ser humano, ao construir o mundo, o mundo propriamente humano da cultura e da civilização, tem continuamente feito o movimento de discriminar e excluir. Vejamos um trecho surpreendente de *Água viva* que nos ajuda a pensar essa questão:

Como se arrancasse das profundezas da terra as nodosas raízes de árvore descomunal, é assim que te escrevo, e essas raízes como se fossem poderosos tentáculos como volumosos corpos nus de fortes mulheres envolvidas em serpentes e em carnis desejos de realização, e tudo isso é uma prece de missa negra, e um pedido rastejante de amém: porque aquilo que é ruim está desprotegido e precisa da anuência de Deus: eis a criação.⁷³

A narradora, que escreve dirigindo-se a alguém, explicita aqui o esforço descomunal implicado em sua escrita. Como se arrancasse da terra grandes raízes de enormes árvores, como se as raízes fossem corpos nus e fortes de mulheres envoltas em serpentes, “em carnis desejos de realização”, como se tudo isso fossem preces de “missa negra”. O que deve ser, pois, trazido à luz, retirado das profundezas ocultas da terra são os profundos desejos de realização que têm sido rejeitados pela civilização dominante. A expressão “missa negra” nos remete ao universo dos rituais pagãos sempre expulsos da igreja que se tornara imperial e detentora de poder e autoridade. E aqui não podemos deixar de apontar a crítica clariciana à instituição da igreja católica, evocada explicitamente pela palavra “missa”, em seu movimento milenar de exclusão.

⁷³ LISPECTOR, *Água viva*, p. 19.

O que é taxado como profano, impróprio, sacrílego ocupa o lugar do que antes tratamos como o “impuro” ou o “imundo”⁷⁴.

O seguimento do trecho citado nos esclarece. É preciso a revivência da missa negra, da missa que acolhia tudo o que fora expulso da oficial missa branca para que toda a criação volte a se abrigar sob o olhar do Deus, “porque aquilo que é ruim está desprotegido e precisa da anuência de Deus: eis a criação”. O que está desprotegido deve ser reconduzido à proteção, deve se colocar sob a anuência de Deus, pois assim Ele havia criado tudo o que existe. A criação é o ato primeiro que faz com que toda a realidade do mundo esteja já redimida. A *redenção*, pois, se realiza já na *criação*, na medida em que o que foi criado por Deus – e tudo o que existe é criatura – está sob sua anuência.

O ser humano, entretanto, por ter se feito a pergunta sobre si mesmo e assim ter se tornado ininteligível, como já vimos, é livre, de modo que tem a possibilidade de agir contrariamente à *redenção* já implicada na *criação* e o faz principalmente pelo movimento da discriminação, da separação excludente que escolhe o que deve ou não ficar sob a anuência de Deus, provocando no mundo toda sorte de injustiça e desigualdade. O ser humano necessita, portanto, da *revelação* para que veja o que já está diante dos seus olhos. E é por essa visão que clama a narradora de *Água viva* em seu “pedido rastejante de amém”. Só assim passa a ser possível pensar na *redenção* como obra a ser realizada na vida, pelo mesmo ser que se distanciou. Obra moral a ser realizada no mundo, pelo ser humano através do amor que é dom, como nos mostrou a experiência de Lóri com o “estado de graça”.

5.1.5 Mais uma palavra sobre a moral

E aqui devemos então retomar o tema da moralidade – pois é no campo da moral que teremos a chance de agir em vista da construção de um mundo humano que seja também redentor – e parar diante de Macabéa, protagonista de *A hora da estrela*, que podemos aqui situar como um símbolo do que foi colocado de fora do olhar de Deus, do que foi por nós excluído do meio das coisas que merecem atenção e cuidado. A ideia de um mundo redentor se aproxima da noção de Reino de Deus, tão importante teologicamente e que vimos G.H. dizer que “já é”⁷⁵.

Rodrigo S. M., narrador da história e, portanto, criador de Macabéa⁷⁶, aproxima-se lentamente de seu objetivo de contar sobre a vida de sua personagem. A aproximação é

⁷⁴ Ver seção 4.1.2 acima.

⁷⁵ Ver seção 4.1.2 acima.

⁷⁶ Ver seção 3.1.9 acima.

cuidadosa porque criar uma pessoa exige delicadeza⁷⁷, mas também porque se trata de personagem delicada em si mesma. Como nos diz a própria Clarice Lispector na entrevista concedida à TV Cultura, trata-se da história de uma “inocência pisada”⁷⁸. É preciso, pois, cuidado intenso se não se quer pisá-la ainda mais, porque nós, seres humanos, temos a pata pesada⁷⁹. É assim que tento aqui prosseguir, talvez com mais dificuldade do que Rodrigo, pois ele adverte que é preciso ser homem para tocar nessa história, “porque escritora mulher pode lacrimejar piegas”⁸⁰. Sem fazer nenhum apontamento feminista neste ponto, importa perceber que o narrador busca um esfriamento da emoção para dar conta do que pretende. E aproximar-se de Macabéa provoca tumulto emocional porque ela é uma jovem nordestina, que se julgava sem direitos⁸¹, que nada tem, lançada no Rio de Janeiro, uma “cidade toda feita contra ela”⁸², mas também porque nela nos vemos, como sugere o narrador, que adverte que vai falar de si ao falar da moça:

Mas não vou enfeitar a palavra pois se eu tocar no pão da moça esse pão se tornará em ouro – e a jovem (ela tem dezenove anos) e a jovem não poderia mordê-lo, morrendo de fome. (...)

Desculpai-me mas vou continuar a falar de mim que sou meu desconhecido, e ao escrever me surpreendo um pouco pois descobri que tenho um destino. Quem já não se perguntou: sou um monstro ou isto é ser uma pessoa?⁸³

A moça, à beira da realidade da fome, exige que não enfeitemos a palavra ao tentar dizer sobre ela; a realidade que vive é urgente: ela precisa comer a cada dia para não morrer. Precisa de pão, e não, de ouro. Sim, como todos nós! Mas a ela isso tem sido negado. A sua carência material nos expõe a carência que é de todos. Aqui podemos fazer um voo metafórico e pensar na carência inerente à existência como marca antropológica e olhar para Macabéa como protótipo do humano, de modo a nos implicarmos em sua história. Mas podemos também entrar na literalidade do que é narrado e permanecer no sentido da denúncia político-social que o livro porta. Todos nós necessitamos comer a cada dia para não morrermos, mas a muitos isso tem sido negado, o que leva o narrador à seguinte afirmação: “sou um homem que tem mais dinheiro do que os que passam fome, o que faz de mim de algum modo um desonesto”⁸⁴. É, pois, na consciência plena de sua implicação pessoal na situação de vida de pessoas como Macabéa que Rodrigo a cria como sua personagem.

⁷⁷ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 19.

⁷⁸ Ver nota 13 do capítulo segundo para referências dessa entrevista.

⁷⁹ LISPECTOR, *Água viva*, p. 63

⁸⁰ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 14.

⁸¹ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 36.

⁸² LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 15.

⁸³ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 15.

⁸⁴ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 16.

Ver a sua fome nos atinge, porque cada um de nós que tem mais dinheiro do que ela vê na fome de Macabéa a sua própria desonestidade exposta. Desonestidade desse ser que, contrariando o movimento *redentor* inerente ao mundo *criado*, age de modo a separar e privilegiar. Os privilegiados alcançam garantias, como por exemplo a de não passar fome; os outros são lançados à própria sorte. O que faz com que muitos de nós finjam não ver o que lhes é exposto – pois somos os “sonsos essenciais”⁸⁵ –, como podemos ver neste diálogo entre Macabéa e o médico que procurou por ter se sentido mal depois de ter comido com exagero na visita à casa da colega Glória, em movimento irônico da narrativa, que a faz procurar o médico exatamente depois de ter comido muito, ela que quase não comia:

- Você faz regime para emagrecer, menina?
- Macabéa não soube responder.
- O que é que você come?
- Cachorro-quente.
- Só?
- Às vezes como sanduíche de mortadela.
- Que é que você bebe? Leite?
- Só café e refrigerante.
- Que refrigerante?, perguntou ele sem saber o que falar. À toa indagou:
- Você às vezes tem crise de vômito?
- Ah, nunca!, exclamou muito espantada, pois não era doída de desperdiçar comida, como eu disse.
- O médico olhou-a e bem sabia que ela não fazia regime para emagrecer. Mas era-lhe mais cômodo insistir em dizer que não fizesse dieta de emagrecimento. Sabia que era assim mesmo e que ele era médico de pobres. Foi o que disse enquanto lhe receitava um tônico que ela depois nem comprou, achava que ir ao médico por si só já curava. Ele acrescentou irritado sem atinar com o porquê de sua súbita irritação e revolta:
- Essa história de regime de cachorro-quente é pura neurose e o que está precisando é procurar um psicanalista!
- Ela nada entendeu mas pensou que o médico esperava que ela sorrisse. Então sorriu.⁸⁶

O médico a princípio parece tomado por uma ironia perversa que o faz perguntar a Macabéa se está fazendo regime para emagrecer, mesmo sabendo claramente que não é disso que se trata. No final do trecho sente raiva e procura se esquivar transformando em patologia psíquica o que sabe claramente ser um corpo adoecido pela fome. Considerando a fome como patologia social, cabe a questão sobre o quanto as clínicas psicológicas não estão cheias de patologias do mesmo tipo.

O médico de Macabéa, porém, está distante de qualquer desejo de realmente ajudá-la, como podemos ver no seguimento do trecho:

- O médico muito gordo e suado tinha tique nervoso que o fazia de quando em quando ritmadamente repuxar os lábios. O resultado era parecer que estava fazendo beicinho de bebê quando está prestes a chorar.
- Esse médico não tinha objetivo nenhum. A medicina era apenas para ganhar dinheiro e nunca por amor à profissão nem a doentes. Era desatento e achava a pobreza uma coisa feia. Trabalhava para os pobres detestando lidar com eles. Eles eram para ele o

⁸⁵ Ver seção 2.1.2.1 acima, sobre a crônica “Mineirinho”.

⁸⁶ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 66-67.

rebotinho de uma sociedade muito alta à qual também ele não pertencia. Sabia que estava desatualizado na medicina e nas novidades clínicas mas para pobre servia. O seu sonho era ter dinheiro para fazer exatamente o que queria: nada.⁸⁷

Macabéa, “restolho” social, nada recebe do médico a quem está pagando pela consulta – pagando barato, pois é médico que cobra barato –, além de um resto de conhecimento desinteressado e descomprometido e recoberto de raiva, ressentimento e desprezo. A pobreza, com a qual lida em sua rotina, é para ele feia, algo que não deveria existir. Ele, também desprezado pelas classes mais ricas, quer apenas ficar rico e não fazer nada, ele que sente que não pode fazer nada em relação à realidade que vê em sua clínica, como se diz em um dos treze títulos que a autora propõe para esta história – “Eu não posso fazer nada”⁸⁸ –, e como podemos ver no prosseguimento da consulta:

Quando ele avisara que ia examiná-la ela disse:

– Ouvi dizer que no médico se tira a roupa mas eu não tiro coisa nenhuma.

Passara-a pelo raio X e dissera:

– Você está com começo de tuberculose pulmonar.

Ela não sabia se isso era coisa boa ou coisa ruim. Bem, como era uma pessoa muito educada, disse:

– Muito obrigada, sim?

O médico simplesmente se negou a ter piedade. E acrescentou: quando você não souber o que comer faça um espagete bem italiano.

E acrescentou com um mínimo de bondade a que ele se permitia já que se considerava também injustiçado pela sorte:

– Não é tão caro assim...

– Esse nome de comida que o senhor falou eu nunca comi na vida. É bom?

– Claro que é! Olhe só a minha barriga! Isso é resultado de boas macarronadas e muita cerveja. Dispense a cerveja, é melhor não beber álcool. Ela repetiu cansada:

– Álcool?

– Sabe de uma coisa? Vá para os raios que te partam!⁸⁹

O narrador, logo após esse relato, cai no espasmo emocional que parecia querer evitar e nos diz, como que a ansiar por ver Macabéa exercer seu “direito ao grito”, um outro dos treze títulos do livro:

Sim, estou apaixonado por Macabéa, a minha querida Maca, apaixonado pela sua feiúra e anonimato total pois ela não é para ninguém. Apaixonado por seus pulmões frágeis, a magricela. Quisera eu tanto que ela abrisse a boca e dissesse:

– Eu sou sozinha no mundo e não acredito em ninguém, todos mentem, às vezes até na hora do amor, eu não acho que um ser fale com o outro, a verdade só me vem quando estou sozinha.⁹⁰

⁸⁷ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 67-68.

⁸⁸ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 7: A página contém o título “A hora da estrela” seguido das treze possibilidades de título propostas pela autora: “A culpa é minha ou A hora da estrela ou Ela que se arranje ou O direito ao grito ou Quanto ao futuro ou Lamento de um blue ou Ela não sabe gritar ou Uma sensação de perda ou Assovio no vento escuro ou Eu não posso fazer nada ou Registro dos fatos antecedentes ou História lacrimogênica de cordel ou Saída discreta pela porta dos fundos”.

⁸⁹ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 68.

⁹⁰ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 68-69.

Rodrigo ama Macabéa, está apaixonado por ela. Se amarmos Macabéa, nos aproximaremos dela como faz seu criador. E teremos então a chance de a vermos e nos vermos nela e assim nos comprometermos com a única saída possível, de acordo com tudo o que temos construído até aqui neste trabalho sobre os movimentos de Deus e do ser humano no mundo: nos movermos no sentido da luta, que é política, para que o movimento da exclusão, em todos os seus sentidos, seja vencido por meio da força do amor na realidade humana, inaugurando o mundo *outro* que faça surgir a justiça como cumprimento do amor. Assim traríamos para o mundo criado pelo ser humano a redenção inerente ao mundo criado por Deus, de modo que a ação moral seja aquela que é alinhada ao movimento do amor e do espírito que nos visita. Podemos acrescentar: de modo que nós nos coloquemos no movimento do espírito, como parece nos dizer esta reflexão de Rodrigo S. M.: “Agora me lembrei de que houve um tempo em que para me esquentar o espírito eu rezava: o movimento é espírito”⁹¹.

5.1.6 A mímica da ressurreição

Faço agora um retorno a *A maçã no escuro* para completar esse esboço de movimento redentor na obra clariciana com o anúncio da ressurreição. Como já vimos⁹², *A maçã no escuro* é um romance denso que nos conta a história de Martim, um homem que cometeu um crime e fugiu, na tentativa de recriar sua vida a partir de uma espécie de marco zero. No final do romance, a polícia o descobre e vai buscá-lo na fazenda em que estava vivendo e trabalhando.

Podemos olhar para a trajetória de Martim através das relações que estabelece no que seria sua (re)criação de si e do mundo. Relaciona-se com as pedras, depois com as plantas, depois com os animais, depois com as pessoas. As pessoas, nesse caso, são mulheres, com exceção dos investigadores que vêm buscá-lo no final da história: a menina, a mulata, Ermelinda, Vitória. Com a mulata e Ermelinda, Martim se envolve sexualmente. Com Vitória, não. Ela era uma mulher dura, a dona da fazenda, que tinha o comando de tudo nas mãos e que conduzia Martim sob suas ordens durante todo o tempo em que ele esteve a seu serviço. Mas sabemos que ela sentiu desejo por ele e que temeu e escondeu isso, desejo que surgiu informe e que se misturava ao prazer de estar viva⁹³. Se a própria Vitória não se permitiu ver e viver o que sentia, Martim também não o fez. Olhava para Vitória como aquela que lhe dava ordens, como se ela não fosse uma mulher, como se fosse incapaz de desejar e ser desejada. E negar o desejo parece ser negar a vida:

⁹¹ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 14.

⁹² Ver seção 3.1.1 acima.

⁹³ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 233-235.

Martim começara agora a se emaranhar numa curiosa sensação de ter conseguido alguma coisa extraordinária. Tinha passado pelo mistério de querer. Como se tivesse tocado no pulso da vida. Ele que sempre se deslumbrara com o milagre espontâneo de seu corpo ser bastante corpo para querer uma mulher, e seu corpo ser bastante corpo para querer comida – ele agora tocara na fonte de tudo isso, e do viver: ele quisera... De um modo geral e profundo, ele quisera.⁹⁴

Pois bem, feito esse preâmbulo, voltemos ao final do romance, quando a polícia chega à fazenda em busca de Martim, e este, já quase no momento da partida, se despede de Vitória em uma cena surpreendente e que muito tem a nos dizer sobre o amor e o perdão.

Após ter estendido a mão para Vitória, pedindo desculpa por “qualquer palavra mal dita”⁹⁵, Martim repentinamente muda o tom da despedida e grita aterrorizando-a: “Magoei-a?!”⁹⁶. Segue-se intenso silêncio entre eles e a narradora nos diz:

E então a misericórdia pela qual ele esperara a vida inteira quebrou seu peito em peso e em impotência, o coração de Jesus exposto, a misericórdia assaltou-o como uma dor. Os olhos do homem se tornaram vidrados, os traços se congestionaram numa beleza de que só Deus não tem nojo, ele parecia prestes a ter um ataque de paralisia.⁹⁷

O peito de Martim arrebenta em amor, em misericórdia, e é tal como o coração de Jesus exposto. Peso e impotência acompanham essa rebentação, junto com a beleza extrema que nos causa repulsa, e a frase dita lá no curral com as vacas⁹⁸ se repete: “só Deus não tem nojo”. A beleza, assim como o sujo, o imundo, aparece surpreendentemente como causa de nojo, como algo que nos repele, talvez por ser experiência tão intensa que não suportamos. O nojo aponta mais uma vez para o excesso de presença do que não temos recursos para entender ou mesmo experimentar. Aponta para o que nos ultrapassa, nos transcende. Aponta para Deus, que é o único que não tem nojo, que a nada repele. Que perdoa. Martim, assim exposto, aberto, com o peito feito mimesis do coração de Jesus, prossegue:

– A senhora desculpe eu não ter... – e o pior do que ele disse felizmente não se conseguiu mais ouvir como se a paralisia já tivesse avançado até aquela boca entortada pela piedade.

Vitória ergueu a cabeça. Seu rosto insultado tornou-se branco, trágico e duro. Mas seu olhar não estremeceu e a cara esbofetada manteve-se altiva e vazia. Martim teve consciência de que sua própria bondade era um golpe cruel – teria ele o direito de ser bom?

– Desculpe eu não ter... murmurou ele se escusando como um impotente.

Mas ela não perdoaria jamais. Porque ele pedira perdão, ela não o perdoaria jamais. Se até agora não houvera questão de acusá-lo, nesse momento em que ele pedia perdão ele abria um ferimento irreparável. E isso, ele viu: que ela não o perdoaria. Isso ele viu, embora não fosse coisa que ela tivesse pensado nem dito. Mas ele sabia: ela não perdoaria jamais. Isso não foi coisa que se dissesse, mas era coisa que estava acontecendo, e não seria a ausência de palavras que faria deixar de existir o que estava existindo, e a planta sente quando o vento é escuro porque ela estremece, e o cavalo

⁹⁴ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 176.

⁹⁵ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 324.

⁹⁶ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 325.

⁹⁷ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 325.

⁹⁸ Ver seção 4.1.5 acima.

no meio do caminho parece ter tido um pensamento, e quando os ramos da árvore se balançam no entanto não houve uma só palavra, e um dia se há de descobrir o que nós somos: ele sabia que ela não perdoaria jamais. Então Martim se ajoelhou diante dela e disse:

– Perdoe.

Do alto da cabeça levantada, ela o olhou de cima para baixo, inapelável, como uma rainha terrível, as severas asas abertas.

“Que diabo estou fazendo?”, perguntou-se intrigado o homem de joelhos, e quase a ouviu anos depois dizendo a alguém: ele chegou a se ajoelhar.

Mas a mulher de repente segurou num movimento incoercível o ventre com as mãos, lá onde dói uma mulher, sua boca estremeceu atingida, o futuro era um parto difícil: num movimento de animal ela apertou o ventre, onde por destino uma mulher dói, e a alegria era tal miséria, sua boca estremeceu pobre, atingida.

– Que é que o senhor está fazendo! gritou-lhe.⁹⁹

Martim pede perdão por não ter feito algo que não é capaz de dizer o que é e que Vitória não seria capaz de ouvir, mas que de algum modo presente, sabe do que se trata e diante disso se revolta e não o perdoará por estar pedindo perdão, por estar trazendo à luz isto que deveria ser mantido oculto. O desejo? Assim interpreto essa passagem.

Martim pede perdão por não ter escutado e acolhido o desejo que nascia entre os dois. Pede perdão por negar a vida que pulsa, a veia. Ajoelha-se diante da mulher, como já vimos Ulisses¹⁰⁰ e veremos Vicente¹⁰¹ fazê-lo. E, algumas páginas antes, Martim se referia ao ato de ajoelhar-se como símbolo da humildade de quem aceita o próprio medo como quem recebe o batismo: “Lembrou-se de como uma vez aceitara humilde o medo como quem se ajoelha e de cabeça baixa recebe o batismo”; e pensou isso exatamente ao dizer a Vitória que ela sentia medo e vê-la negar o medo em si; e o medo a que ele aludia era precisamente o medo do desejo¹⁰².

Estão agora paralisados, Martim de joelhos a pedir perdão, Vitória enrijecida diante dele. A cena prossegue, e teremos que acompanhá-la, pela importância que tem para o que aqui persigo, em uma longa citação:

Mas com o olhar implorante ele esperava, ele insistia implorante, ele agora queria mais que o gesto da mulher, esse gesto com o qual ela acabara de se conceder a si mesma enfim a misericórdia – ele queria também a sua misericórdia para com ele. E ela, involuntariamente, contra a sua própria força, torturada como podia – não pôde enfim deixar de obedecer, abaixou os olhos secos, e, fascinada, arrastada, com um gosto de sangue enchendo-lhe toda a boca, olhou-o com dura bondade – torturada obedecendo, glorificada obedecendo, em dores obedecendo. Oh não era coisa de que se pudesse escapar – assim já tinham sido esculpidas imagens de mulheres e de homens ajoelhados, havia um longo passado de perdão e amor e sacrifício, não era coisa de que se pudesse escapar. E fosse ela livre, estenderia obscuramente a mão sobre a cabeça do homem ajoelhado, há gestos que se podem fazer, ainda há gestos que se podem fazer:

– Que é que o senhor está fazendo! disse-lhe austera como se o erguesse.

O homem se levantou, limpou as calças. A mulher ergueu mais a cabeça. E foi só então que estranharam.

⁹⁹ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 325-326.

¹⁰⁰ Seção 5.1.3 acima.

¹⁰¹ Ver seção 6.1.2.1 à frente.

¹⁰² LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 263-265.

Mas então já era felizmente tarde demais: alguma coisa essencial se tinha feito. O que realmente acontecera – não se sabe, sobretudo nenhum dos dois sabia, a gente substituiu muito. Acontecera algo essencial que eles não compreendiam e estranhavam, e que possivelmente não é para ser compreendido, quem sabe se o essencial não foi destinado a ser compreendido, se somos cegos por que insistimos em ver com os olhos, por que não tentamos usar estas nossas mãos entortadas por dedos? por que tentamos ouvir com os ouvidos o que não é som? E por que tentamos, de novo e de novo, a porta da compreensão? o essencial é destinado apenas a se cumprir, glória a Deus, glória a Deus, amém. E um dos indiretos modos de entender é achar bonito. Do lugar onde estou de pé, a vida é muito bonita. Um homem, impotente como uma pessoa, se ajoelhou. Uma mulher, ofendida no seu destino, erguera a cabeça sacrificada pelo perdão. E, por Deus, algo acontecera. Algo acontecera com cuidado, para não ferir a nossa modéstia.

Os dois evitaram se olhar, emocionados com eles próprios, como se enfim fizessem parte daquela coisa maior que às vezes chega a conseguir se exprimir na tragédia. Como se houvesse atos que realizam tudo o que não se pode, e o ato transpõe o poder; e quando este se cumpre, realiza-se alguma coisa que o pensamento não fazia, nós que somos de uma perfeição atroz – e a dor é que não estamos à altura de nossa perfeição; e quanto à nossa beleza, nós mal a suportamos – Martim, por exemplo, olhou neste momento para os sapatos, oh por que disfarçamos tanto? encabulado na hora de sua morte, ele seria capaz de disfarçar assobiando. Como se tivessem acabado de realizar de novo o milagre do perdão, constrangidos com aquela cena miserável, evitaram se olhar, aborrecidos, há muita coisa inestética a perdoar. Mas, mesmo coberta de ridículo e de trapos, a mímica da ressurreição se tinha feito. Essas coisas que parecem não acontecer, mas acontecem.

Pois senão como explicar – sem a ressurreição e sua glória – que aquela mulher ali mesmo tivesse nascido para a vida diária; que ela, ali em pé, enfim, enfim nascida para o mistério da vida diária, fosse a mesma que amanhã daria ordens a Francisco; como explicar que aquela mulher ferida, e talvez só porque fora mortalmente ferida, fosse a mesma que amanhã se voltaria para o plantio, de novo inteira como uma mulher que teve um filho e cujo corpo de novo se fechou? Senão como explicar que aquele homem, esfrangalhado, desamparado, continuasse no entanto a ser aquela coisa a se olhar e a ser reconhecida até por olhos de criança: um homem, um homem com um futuro. A ressurreição, como fora prometida, se fizera. Desimportante como mais um milagre. Cuidadosamente discreta para não nos escandalizar. Exatamente como nós nos prometemos; e podeis deixar a nós a tarefa, e Deus é nossa tarefa, nós não somos a tarefa de Deus. Podeis deixar a nós a vida, oh nós bem sabemos o que fazemos! e com a mesma impassibilidade com que os mortos deitados sabem tão bem o que fazem.¹⁰³

Vitória se vê lançada em uma situação da qual não pode escapar e que não diz respeito só a si mesma, trata-se de uma longa história de amor, perdão e sacrifício, de longo passado humano em que pessoas se ajoelharam umas diante das outras refazendo a experiência de amar, pedir perdão, ser amado, ser perdoado. O amor e a misericórdia desabrocham em perdão. Vitória, que Martim reconhece como tendo sido misericordiosa consigo mesma ao se dobrar pela dor que a atinge no ventre, quer para si também o perdão. Martim permanece de joelhos, à espera, até que ela mais uma vez lhe pergunta o que está fazendo e ele enfim se levanta. Os dois estranham algo. É porque algo ali já se passara. E a narradora nos diz: o que se passa não precisa ser entendido nem dito, é simplesmente o que aconteceu. “O essencial é destinado

¹⁰³ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 326-328.

apenas a se cumprir, glória a Deus, glória a Deus, amém”, e o essencial ali se passara, e a narradora diz que é bonito e que achar bonito é um certo jeito de entender.

E o essencial que ali se passara, algo de “perfeição atroz”, a narradora chama de “mímica da ressurreição”. Em trapos e farrapos, mas ressurreição. E é ressurreição porque, depois do que ali fora vivido e que os abatera, no dia seguinte amanhecerão e serão mais uma vez o homem e a mulher que são e farão suas atividades e serão mais uma vez pessoas vivendo a sua vida diária. Mergulharam como nas águas do batismo e delas saíram com vida. Mergulharam nas águas do amor e do perdão e da entrega ao que era maior que eles e os envolvia, ao que lhes *acontecia*, e daí saíram com vida. Ressurreição. Movimento que *revela* o amor e *redime* por sua ação naquele que o vive.

O que se segue é a tarefa de viver. E a tarefa de viver, para nós, que nos perguntamos e por isso de algum modo nos distanciamos de Deus, é a tarefa de realizá-Lo. Deus é nossa tarefa. Realizar na terra um mundo que se assemelhe ao Seu Reino é nossa tarefa. E essa tarefa só se fará em amor e perdão. E, assim como a ressurreição, o perdão também *revela* o amor que possibilita sua ação e *redime* porque suas consequências libertam e favorecem o correr da vida.

5.1.7 Morte e vida

Talvez o perdão deva também ser entendido em face da morte. A plena experiência da vida se faz em face da morte que a acompanha inexoravelmente.

O livro *Um sopro de vida*, como já vimos¹⁰⁴, foi deixado inacabado por Clarice Lispector e publicado apenas após sua morte, depois de ter sido organizado por Olga Borelli. Trata-se de livro escrito, portanto, nos últimos meses da vida da escritora, ou seja, na proximidade da sua morte, o que faz com que a sua temática se apresente como ainda mais inquietante para o leitor: trata-se de longa e profícua reflexão sobre os grandes problemas da identidade, de Deus e da morte, que percorrem toda a obra clariciana, quando a vida da escritora se aproxima do fim.

Reflexão retorcida entre o autor ficcional, chamado apenas de “Autor”, e sua personagem/criatura “Ângela Pralini”. Todo o livro se desenvolve na alternância dos escritos do Autor e de Ângela. Tal como em *Água viva*, não há enredo, apenas reflexão. Os problemas são colocados e retomados, de modo a tornar muito difícil o acompanhamento cuidadoso dos movimentos da reflexão em sua maior amplitude. Mantendo-me na escolha inicial de fazer um voo amplo sobre a obra clariciana para trazer à luz o que me parece ser uma compreensão teológica que se desenvolve ao longo de toda essa obra, não me é possível aqui desemaranhar

¹⁰⁴ Ver seção 3.1.9 acima.

todos os fios de pensamento de Ângela e seu Autor. Pinçarei alguns pontos desses fios para finalizar a explicitação do movimento redentor na obra clariciana.

Retomando uma questão já aqui trabalhada¹⁰⁵, em *Um sopro de vida* veremos como o problema da identidade, da morte e de Deus se inter-relacionam. Já nas epígrafes do livro essa problemática é apresentada. Copio aqui três delas:

Do pó da terra formou Deus-Jeovah o homem e soprou-lhe nas narinas o fôlego da vida. E o homem tornou-se um ser vivente.
Gênesis 2,7.

A alegria absurda por excelência é a criação.
Nietzsche

Haverá um ano em que haverá um mês, em que haverá uma semana em que haverá um dia em que haverá uma hora em que haverá um minuto em que haverá um segundo e dentro do segundo haverá o não-tempo sagrado da morte transfigurada.
Clarice Lispector¹⁰⁶

A criação do ser humano por Deus é condensada na imagem do sopro de Deus na primeira criatura humana, o *sopro de vida*. A vida é fruto do sopro divino. E esse sopro passará pela transfiguração da morte no instante único em que, dentro do átimo do segundo, encontraremos o “não-tempo sagrado”. Tempo e vida parecem se associar indissolivelmente: enquanto estivermos no tempo, estaremos com vida. O instante da morte, por sua vez, também se liga, tal como o instante do início da vida, a Deus, pois o sagrado, entendido como aquilo que ecoa o divino, é evocado para qualificar esse instante de saída do tempo. Deus é presença no início e no fim, mas aqui trago mais uma vez a frase que escolhi para epígrafe de todo este trabalho, que se encontra no meio de *Um sopro de vida* e que traz a ideia de que Deus está no meio mesmo da vida: “Deus não é o princípio e não é o fim. É sempre o meio”¹⁰⁷. Deus está no princípio de nossa vida, estará no fim, na transfiguração da nossa morte, mas isso não define o que Ele é. O que *Ele é* é meio – podemos talvez dizer, o meio mesmo em que estamos ou, de outro modo, o que permeia tudo o que somos e o que fazemos. E aqui podemos fazer ecoar G.H.: “Deus já é”¹⁰⁸.

Após as epígrafes, o livro então se inicia já de saída dizendo ao leitor a que veio:

Isto não é um lamento, é um grito de ave de rapina. Irisada e intranquã. O beijo no rosto morto.
Eu escrevo como se fosse para salvar a vida de alguém. Provavelmente a minha própria vida. Viver é uma espécie de loucura que a morte faz. Vivam os mortos porque neles vivemos.

¹⁰⁵ Sobre a identidade, ver seção 4.1.3.2 acima.

¹⁰⁶ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 11.

¹⁰⁷ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 128.

¹⁰⁸ Ver seção 5.1.1 acima.

De repente as coisas não precisam mais fazer sentido. Satisfaço-me em ser. Tu és? Tenho certeza que sim. O não sentido das coisas me faz ter um sorriso de complacência. De certo tudo deve estar sendo o que é.¹⁰⁹

Um sopro de vida é, pois, “um grito de ave de rapina”, um grito de vida, uma afirmação de um ser que é e que não se ocupa com a busca do sentido de ser, mas apenas em ser. Um grito que pretende “salvar a vida de alguém”, afirmar a vida na presença da morte e assim, na espreita da morte inevitável, completar o ato redentor que salva a vida do outro, ainda que seja apenas por beijá-lo com “o beijo no rosto morto”. Dizer sobre a vida não levará ao esquecimento da morte, ao contrário, exigirá a consideração da morte, pois que talvez a vida seja “uma espécie de loucura que a morte faz”. A vida se faz no seio da morte, nos mortos vivemos. Se isso não fizer sentido, não importa; importa ser e, afinal, tudo é o que é, a despeito de nosso entendimento.

O Autor, entretanto, não se contentará em salvar a sua vida e dará um passo a mais, criando a vida de uma outra pessoa, Ângela, sua personagem que, em movimento reverso, salva o seu autor da solidão. Retomo aqui, portanto, a ideia da criação como potencialidade humana¹¹⁰, a “alegria absurda por excelência”, segundo a epígrafe de Nietzsche citada acima e que aqui nos aparecerá com toda a sua amplitude na aproximação a Deus que porta o ato criador humano, como lemos nesta passagem:

Cada novo livro é uma viagem. Só que é uma viagem de olhos vendados em mares nunca dantes revelados – a mordaca nos olhos, o terror da escuridão é total. Quando sinto uma inspiração, morro de medo porque sei que de novo vou viajar e sozinho num mundo que me repele. Mas meus personagens não têm culpa disso e eu os trato o melhor possível. Eles vêm de lugar nenhum. São a inspiração. Inspiração não é loucura. É Deus.¹¹¹

O Autor não tem controle sobre o que escreve, é movido pela inspiração que é Deus, de modo que podemos entender que é a presença divina que leva à ação criadora que, no contexto de *Um sopro de vida*, é também ação *redentora* porque o autor cria aquela que o salva. Movido pela inspiração, sente medo, pois está no completo desconhecido, não sabe onde está nem o que fazer, sabe que é uma viagem que deve percorrer sozinho num mundo que o repele – não é ele aí o condutor, é repelido como agente no sentido de que deve assumir uma posição de passividade para aceitar e receber a orientação que lhe for dada. Os personagens, então, são fruto da inspiração – são criaturas de Deus! – e não têm culpa, e diante disso só resta ao Autor os tratar bem, ele que segue escrevendo para se livrar “da carga difícil de uma pessoa ser ela

¹⁰⁹ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 13.

¹¹⁰ Ver seção 3.1.9 acima.

¹¹¹ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 17.

mesma”¹¹². Nesse movimento, percebemos o desdobramento em outro ou outros, na criação dos personagens, e também a descida para dentro de si que acaba por fazê-lo encontrar a diferença radical: “Mergulho enfim em mim até o nascedouro do *espírito* que me habita” (grifo meu)¹¹³. O impulso criativo artístico, portanto, leva ao mergulho profundo em si, e na origem da possibilidade de criar está o espírito que o/nos habita. Essa imagem deixa mais clara a noção de que a inspiração tem origem divina: é fruto da ação do espírito que nos habita. O espírito, que é em nós presença divina redentora, pois nos lança para além de nós mesmos, nos leva a criar como Deus e a, criando, nos relacionar com o mundo e com o outro. A criação do personagem é um modo de não estar mais só e agir no mundo em companhia. O personagem criado, como desdobramento de si, faz com que o Autor não esteja mais fechado em si mesmo.

É assim pois que vemos nascer Ângela como criatura:

Vós me obrigais a um esforço tremendo de escrever; ora, me dê licença, meu caro, deixa eu passar. Sou sério e honesto e se não digo a verdade é porque esta é proibida. Eu não aplico o proibido mas eu o liberto. As coisas obedecem ao sopro vital. Nasce-se para fruir. E fruir já é nascer. Enquanto fetos fruímos do conforto total do ventre materno. Quanto a mim, não sei de nada. O que tenho me entra pela pele e me faz agir sensualmente. Eu quero a verdade que só me é dada através do seu oposto, de sua inverdade. E não agüento o cotidiano. Deve ser por isso que escrevo. Minha vida é um único dia. E é assim que o passado me é presente e futuro. Tudo numa só vertigem. E a doçura é tanta que faz insuportável cócega na alma. Viver é mágico e inteiramente inexplicável. Eu compreendo melhor a morte. Ser cotidiano é um vício. O que é que eu sou? sou um pensamento. Tenho em mim o sopro? tenho? mas quem é esse que tem? quem é que fala por mim? tenho um corpo e um espírito? eu sou um eu? “É exatamente isto, você é um eu”, responde-me o mundo terrivelmente. E fico horrorizado. Deus não deve ser pensado jamais senão Ele foge ou eu fujo. Deus deve ser ignorado e sentido. Então Ele age. Pergunto-me: por que Deus pede tanto que seja amado por nós? resposta possível: porque assim nós amamos a nós mesmos e em nos amando, nós nos perdoamos. E como precisamos de perdão. Porque a própria vida já vem mesclada ao erro.

O resultado disso tudo é que vou ter que criar um personagem – mais ou menos como fazem os romancistas, e através da criação dele para conhecer.¹¹⁴

A criação de Ângela vem como ápice do intenso questionamento sobre si mesmo e sobre Deus. No início da passagem vemos a ideia de que a verdade é proibida, em alusão ao livro do Gênesis já trazido a *Um sopro de vida* na primeira epígrafe. Nosso caminho para a verdade seria, portanto, a inverdade, e é nesse contexto que a criação/invenção acaba por ter lugar. O ficcionar seria, assim, o modo humano de aproximação da verdade que nos é proibida. Criamos o mundo inventado para nos aproximarmos da verdade oculta. Seria esse nosso modo indireto de libertar o proibido.

¹¹² LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 17.

¹¹³ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 18.

¹¹⁴ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 18-19.

E isso não passa de obediência ao sopro vital. O ser humano cumpre o que lhe cabe, como cada coisa que existe e que frui a existência na obediência ao sopro vital. Mergulhado no fruir e na percepção de que a vida é mágica, inexplicável, o Autor se pergunta sobre si. Quem teria em si o sopro vital é a pergunta perturbadora que leva à afirmação, mais perturbadora ainda, de um *eu*. E a constatação de que o *eu* é afirmado pelo mundo, ou seja, que é a resposta externa que temos para a pergunta sobre nós mesmos, leva imediatamente ao horror e à afirmação de que “Deus não deve ser pensado”. Vemos, portanto, como a pergunta sobre si mesmo leva à pergunta sobre Deus, como se *eu* e *Deus* se implicassem mutuamente.

E logo em seguida lemos a bela passagem que tenta responder à questão sobre por que Deus pede para ser amado. Para que assim nos amemos – e aqui nos lembramos da oração de Lóri¹¹⁵ – e possamos nos perdoar, nós que tanto precisamos de perdão nessa vida “que já vem mesclada ao erro”. E então o Autor nos diz que por tudo isso terá que criar um personagem e usar a criação para conhecer. O Autor cria Ângela para através dela conhecer e ser por ela redimido na medida em que for por ela amado. Se Deus pede para ser amado e assim também nos amamos ao amá-Lo, o Autor também pede para ser amado e assim perdoado e Ângela, por sua vez, ao amá-lo se ama e também se abre. Ângela, seu desdobramento, seu exercício de invenção em busca da verdade, pensará com ele, e o livro segue seu fluxo agora dúplice.

Ângela Pralini é festa de nascimento. Não sei o que esperar dela: terei apenas que transcrevê-la? Tenho que ter paciência para não me perder dentro de mim: vivo me perdendo de vista. Preciso de paciência porque sou vários caminhos, inclusive o fatal beco-sem-saída. Sou um homem que escolheu o silêncio grande. Criar um ser que me contraponha é dentro do silêncio. Clarineta em espiral. Violoncelo escuro. Mas consigo ver, embora mal e mal, Ângela de pé junto a mim. Ei-la que se aproxima um pouco mais. Depois senta-se ao meu lado, debruça o rosto entre as mãos e chora por ter sido criada. Consolo-a fazendo-a entender que também eu tenho a vasta e informe melancolia de ter sido criado. Antes tivesse eu permanecido na imanescença do sagrado Nada. Mas há uma sabedoria da natureza que me faz, depois de criado, mover-me sem que eu saiba para que servem as pernas. Ângela, eu também fiz meu lar em ninho estranho e também obedeço à insistência da vida. Minha vida me quer escritor e então escrevo. Não é por escolha: é íntima ordem de comando.

E assim que recebi o sopro de vida que fez de mim um homem, sopro em você que se torna uma alma. Apresento você a mim, te visualizando em instantâneos que ocorrem já no meio de tua inauguração: você não começa pelo princípio, começa pelo meio, começa pelo instante de hoje.¹¹⁶

O Autor, diante de Ângela recém-criada e sofrendo a dor de ter sido criada, nela reconhece a própria dor de ter também sido criado. Teria sido melhor – menos doloroso – permanecer na “imanescença do sagrado Nada”. *Ser dói*. A dor da existência se coloca aqui em uma camada radicalmente originária. Sofremos primariamente pelo fato mesmo de irmos a ser. O Autor, assim, consola sua criatura dizendo-se também criatura e também não autônomo.

¹¹⁵ Ver seção 5.1.3 acima.

¹¹⁶ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 28-29.

Fomos criados e o que somos obedece a uma “ordem de comando” diante da qual não temos poder. Apenas talvez o poder de desobedecer¹¹⁷, mas ao custo de então não sermos o que somos.

A passagem acima nos traz também uma questão a mais sobre o grande problema da identidade. Ao dizer “antes tivesse eu permanecido na imanescença do sagrado Nada”, o Autor sugere que o *eu* existia antes de ser criado. Quem seria este que poderia ter permanecido no sagrado Nada? Seria nada também, e a palavra “eu” na frase é apenas um recurso literário para dizer daquilo que só depois viria a ser? Esta pergunta ecoa a pergunta sobre o que será do *eu* depois da morte.

Uma possível resposta é a ideia de que o que somos não começa conosco, ou seja, se, de algum modo, eu já era antes de vir a ser, era de outro modo, sem a particularidade do *eu* que agora sou:

De camada em camada subterrânea chego ao primeiro homem criado. Chego ao passado dos outros. Lembro-me desse infinito e impessoal passado que é sem inteligência: é orgânico e é o que me inquieta. Eu não comecei comigo ao nascer. Comecei quando dinossauros lentos tinham começado. Ou melhor: nada se começa. É isso: só quando o homem toma conhecimento através do seu rude olhar é que lhe parece um começo. Ao mesmo tempo – aparento contradição – eu já comecei muitas vezes. Agora mesmo estou começando. Quanto a Ângela, ela nasceu comigo agora, ela se força a existir.¹¹⁸

A postulação de um início parece ser apenas uma necessidade humana. É a nossa tomada de consciência que gera o impulso do pensamento que, ao começar ele próprio, busca por um início. E, de acordo com o Autor, o começo não existe. Existem, sim, começos em nossa experiência de viver. Começamos muitas vezes no correr da vida, que é, ela mesma, sem início. Esse início só poderia estar “no primeiro homem criado”, no ato criador original; a partir daí, tudo teria um antecedente. Criamos começos como metáforas desse começo único.

E tudo o que se pensa sobre o início pode de alguma maneira ser deslocado para o fim. Nascimento e morte, criação/início e fim se articulam e envolvem a pergunta sobre o *eu*. Nesse sentido podemos entender o que nos diz Ângela sobre a atração da morte: “Eu quero o cascalho rebrilhante no riacho obscuro. Eu quero o faiscar da pedra sob os raios de sol, eu quero a morte que me liberta”¹¹⁹. A imagem da libertação pela morte ecoa aqui o que o Autor tinha dito sobre o Nada antes do nascimento. Existir é nosso aprisionamento, pelo que porta de necessidade particularizada. Quando sou, só posso ser o que sou. E isso dói. A morte então liberta – redime? – por cessar esse espasmo que é cada coisa que existe em sua forma própria e única.

¹¹⁷ Ver seções 6.1.1 e 6.1.2 à frente, sobre a recusa e a atração pela morte.

¹¹⁸ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 32.

¹¹⁹ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 90.

Mas, ao mesmo tempo, a morte é nossa fatalidade, aquilo a que não podemos escapar e que leva Ângela a nos dizer: “Eu vejo a morte sorrindo no teu rosto lindo como a marca fatal do rosto de Cristo no pano de Verônica”¹²⁰. A morte vive já em nosso rosto, é o que nos espreita. A imagem buscada do rosto de Cristo no pano de Verônica para expressar a fatalidade nos sugere que, para Ângela, a realidade do Cristo é inexorável. Podemos pensar, com a imagem do rosto de Cristo gravado para sempre, que a presença da vida que porta em si a potência redentora é tão radical e permanente quanto a presença da morte que nos acompanha.

Fiquemos, portanto, com a dupla noção de que a morte é nosso destino fatal e nos é libertadora. Ao que Ângela acrescenta: “Às vezes, só para me sentir vivendo, penso na morte. A morte me justifica”¹²¹. Pensar na morte a ajuda a sentir-se viva. A morte, assim, justifica a vida por realçar o que lhe é próprio. Por contraste, a morte vivifica a vida.

Entretanto, o Autor também nos diz que quer “justificar a morte”¹²², o que retorce todo o raciocínio que temos feito até aqui e nos indica que o esforço de *Um sopro de vida* diz respeito à justificação da morte para nós, que morreremos fatalmente. Quando ouvimos Ângela dizer que a morte justifica para ela a vida em contraponto ao desejo do Autor de justificar a morte, temos diante de nós explicitado o conflito do Autor, que, ao criar Ângela, busca com ela a solução para o que o perturba. O que não tem como consequência necessária que o que ela compreenda vá servir para que ele se aquiete em sua dor própria. A dúplice autoria de *Um sopro de vida* nos lança na perturbação humana diante do também dúplice enigma da vida e da morte. E o Autor acrescenta:

Gostaria de viver exclusivamente da meditação tola e fecunda na contemplação da morte e de Deus. Gostaria de dedicar-me a beijar crianças. Transportai-me eu vos suplico, eu não quero ser mais eu mesmo, eu sei que não sou mais eu mesmo. Eu sou vós. Sinto necessidade de arriscar minha vida. Só assim vale a pena viver.¹²³

Lançado no desejo de poder ser apenas contemplador de Deus e da morte ou aquele que beija crianças – que se entrega ao fluxo do afeto na vida – o Autor gostaria também de ser outro, de não ser mais o que é, de arriscar a sua vida. Mais do que isso, o desejo reflete o que já é; o Autor sabe que não é mais ele próprio: “eu sou vós”. O texto não é claro sobre quem é o “vós”, mas é alguém a quem ele suplica, o que sugere a abertura ao divino.

A morte, aquela que o Autor gostaria de contemplar, se afigura para ele como o inalcançável:

A morte fica além da medida do homem. Por isso eu a estranho, à morte. Eu não tenho conhecimento de sua linguagem muda. Ou então ela talvez tenha linguagem possível

¹²⁰ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 117.

¹²¹ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 127.

¹²² LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 145.

¹²³ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 146.

de eu entender? Parece-me às vezes que a morte não é um fato é uma sensação que já devia estar comigo. Mas eu ainda não a alcancei.¹²⁴

A medida humana é a medida temporal, a medida do que acontece entre o nascimento e a morte. A morte pertence a outro referencial de medida, por isso não a alcançamos, seja em pensamento ou em sensação. O que leva o Autor a nos dizer:

Se me perguntarem se existe vida da alma depois da morte, respondo, bem sei que misteriosamente, por que não o mistério, se a coisa é mesmo misteriosa – respondo num hesitante esquema: existe mas não me é dado saber de que forma essa alma viverá. Ninguém ainda descobriu o estado de coisas depois da morte – porque é impossível imaginar qual seria a atitude do Deus, o mesmo Deus que inexplicavelmente para nós faz uma semente brotar. Eu não sei como a semente brota, eu não sei por que este céu azul, eu não sei para que esta minha vida porque tudo isso acontece de um modo que a minha mente humana desconhece. Vivo sem explicação possível. Eu que não tenho sinônimo.¹²⁵

Hesitante, ele afirma a permanência da vida da alma depois da morte. Mas apenas isso. Pois o como seria essa vida é mistério, enigma que só o Deus conhece, pois dele depende. É, portanto, Deus quem conduz o que não compreendemos. Mas o mistério não diz respeito apenas ao que seria a vida depois da morte ou mesmo à própria morte, o mistério está presente em nossa vida mesma. O modo do brotar de uma semente, o sentido da vida humana, a cor do céu, tudo isso é tão misterioso quanto a questão da vida depois da morte. Vivemos inseridos no mistério, no que não podemos explicar e que é o modo de ação do Deus. O que Ele faz, como Ele faz, por que Ele faz, são coisas colocadas fora de nossa medida, assim como a morte.

Acompanhemos então o Autor nas linhas finais do livro, quando vê Ângela desaparecer como um dia cada um de nós desaparecerá pelas mãos da morte:

Ângela é mais forte do que eu. Eu morro antes dela.
Era um dia um homem que andou, andou e andou e parou e bebeu água gelada de uma fonte. Então sentou-se numa pedra e repousou o seu cajado. Esse homem era eu. E Deus estava em paz.
ÂNGELA. – Está amanhecendo: ouço os galos. Eu estou amanhecendo.
– O resto é a implícita tragédia do homem – a minha e a sua? O único jeito é solidarizar-se? Mas “solidariedade” contém eu sei a palavra “só”.

[Quando o olhar dele vai se distanciando de Ângela e ela fica pequena e desaparece, então o Autor diz:]

– Quanto a mim também me distancio de mim. Se a voz de Deus se manifesta no silêncio, eu também me calo silencioso. Adeus.
Recuo meu olhar minha câmera e Ângela vai ficando pequena, pequena, menor — até que a perco de vista.
E agora sou obrigado a me interromper porque Ângela interrompeu a vida indo para a terra. Mas não a terra em que se é enterrado e sim a terra em que se revive. Com chuva abundante nas florestas e o sussurro das ventanias.
Quanto a mim, estou. Sim.
“Eu... eu... não. Não posso acabar.”

¹²⁴ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 150.

¹²⁵ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 156.

Eu acho que...¹²⁶

O repouso do homem se faz com o Deus que está em paz. Descansando após ter criado, o Autor vê o desaparecimento de Ângela, que se faz em meio à ventania. E o vento aí reaparece como a *presença* constante. O Autor, que como Deus tinha criado sua personagem, como Deus a deixa partir. E aqui cessa a possível analogia, pois Ângela, ao ter a vida interrompida, se distancia de seu Autor, que, bem sabemos, não é Deus. O Autor permanece em vida e sente mesmo que não pode acabar. De algum modo, sua vida se renova ao acompanhar o desaparecimento de Ângela.

Entretanto, antes desse desfecho, lemos em *Um sopro de vida* ideias que reverberam a experiência de Lóri que nos dizia das possibilidades redentoras que a própria vida oferece¹²⁷. A vida vivificada pela consciência da morte, aberta ao mistério que a habita, nos oferece a possibilidade constante de a ela nos unirmos.

Ângela, um pouco antes do movimento final do livro, nos diz:

O que me separa do mundo é a minha futura morte. A morte será o meu maior acontecimento individual: a pessoa se despe de si mesma para morrer sozinha de si. A morte é uma atitude bíblica. E é sem história discursiva: ela é um instante. Morrer-se de uma vez só. A parada do coração não dura nada. É a mais ínfima fração de um segundo.¹²⁸

A morte futura é já o elemento que separa o humano do mundo. Sabemos da morte e assim já vivemos com ela, à diferença dos outros seres. E a morte é, também, o maior acontecimento de uma vida – a “hora de estrela de cinema” de cada um –, aquilo que só se passa uma vez, que tem duração mínima, que se passa “de uma vez só”, instantaneamente. Morre-se sozinho, sozinho até de si, separado de si. É “atitude bíblica”, expressão enigmática que nos direciona ao mundo bíblico.

Retenhamos dessa passagem a noção de separação do mundo. Podemos aqui supor que a comunhão com o mundo pode ser vivida como uma espécie de ultrapassamento da morte e, de alguma forma, *redenção* na vida, antecipação daquilo que se afigura de outro modo como apenas promessa para depois. E caímos de novo então na trilha aberta por G.H. e Lóri e que Ângela parece aqui reafirmar:

Está tudo podre. Eu o sinto no ar e nas pessoas em multidão amedrontada e faminta. Mas creio que no fundo da podridão existe – verde faiscante redentora e terra-prometida – no mais fundo da escura podridão brilha límpida e fascinante a Grande Esmeralda. O Grande Prazer. Mas por que esse desejo e fome de prazer? Porque o prazer é o máximo da veracidade de um ser. É a única luta contra a morte.¹²⁹

¹²⁶ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 158-159.

¹²⁷ Ver seções 5.1.2 e 5.1.3 acima.

¹²⁸ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p.153.

¹²⁹ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 152.

O prazer em que Ângela crê seria nossa “única luta contra a morte”, o que é prometido, a terra prometida. O prazer, o “máximo da veracidade de um ser”, é nossa porta aberta na vida, a fresta por onde podemos seguir e alcançar um dia aquele “ponto de trigo maduro” experimentado por Lóri¹³⁰. E isso deve ser alcançado em meio à podridão, ou seja, em meio à presença da morte e, mais, como o movimento que vence a morte. E assim Ângela também nos diz que “pessoa feliz é quem aceitou a morte”¹³¹. A felicidade de aceitar a morte é a felicidade de viver com a sombra da morte por perto, mantendo-se na realização da vida humana com o seu semelhante, em meio ao mundo.

E o que Ângela simplesmente quer é “o impossível. Ver Deus. Ouço o barulho do vento nas folhas e respondo: sim!”¹³². O impossível, ver Deus, se anuncia no barulho do vento nas folhas. O espírito sopra e nos anuncia a presença divina. E o Autor ressoa essa ideia: “A coisa mais perfeita que existe no universo é o ar. O ar é o Deus acessível a nós”¹³³.

Para Ângela, temos um outro modo de acesso ao Deus, um modo que já implica ação deliberada, ou seja, o desejo de encontrar Deus, que é a oração: “Tenho profundo prazer em rezar – e entrar em contato íntimo e intenso com a vida misteriosa de Deus. Não há nada no mundo que substitua a alegria de rezar”¹³⁴. Rezar seria então a nossa alegria máxima por propiciar o encontro íntimo com Deus, que é mistério em nossa vida e que nos envolve e recobre.

Para encerrar esta seção, que corre o risco de se tornar interminável pelo fio infinito das considerações de Ângela e seu Autor, faço mais uma citação que diz da felicidade alcançada por Ângela e nos mostra a visão do Autor de que isso se daria como *milagre*:

ÂNGELA. – Senti a pulsação da veia em meu pescoço, senti o pulso e o bater do coração e de repente reconheci que tinha um corpo. Pela primeira vez da matéria surgiu a alma. Era a primeira vez que eu era una. Una e grata. Eu me possuía. O espírito possuía o corpo, o corpo latejava ao espírito. Como se estivesse fora de mim, olhei-me e vi-me. Eu era uma mulher feliz. Tão rica que nem precisava mais viver. Vivia de graça.

AUTOR. – Ângela vive numa atmosfera de milagre. Não, não há razão de espanto: o milagre existe: o milagre é uma sensação. Sensação de quê? de milagre. Milagre é uma atitude assim como o girassol vira lentamente sua abundante corola para o sol. O milagre é a simplicidade última de existir. O milagre é o riquíssimo girassol se explodir de caule, corola e raiz – e ser apenas uma semente. Semente que contém o futuro.¹³⁵

¹³⁰ Ver seção 5.1.3 acima.

¹³¹ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 148.

¹³² LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 147

¹³³ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 140.

¹³⁴ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 39.

¹³⁵ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 50-51.

A felicidade diz da união; em corpo e espírito, corpo e alma, Ângela se sente una, inteira, feliz. Um corpo que gera alma, que lateja espírito, espírito que possuía o corpo. É a vida que se vive de graça, a vida que é, ela mesma, graça. E isso, para o Autor, é milagre. E milagre é semente, é o futuro contido no que existe, é potência que se abre simplesmente *sendo*. Sendo o que se é. Milagre: atitude de *ser*. Libertação contida na atitude de aceitar ser, de modo que se possa ultrapassar a dor de ser o que se é. O milagre deve ser, pois, para o ser humano, ultrapassar a dor de existir e desabrochar em prazer de viver, como o girassol. Para o Autor, a experiência de Ângela é milagre porque o salva. Ele, que se desdobrou em Ângela, abrindo-se com isso para o outro – podemos dizer, para uma outra possibilidade que o retira do fechamento em si mesmo – recebe dela a *redenção* no sentido de que se abre para a realidade da graça que permeia a vida por meio da experiência dela. Assim como, ao acompanhar o desaparecimento de Ângela, descobre em si o desdobrar daquele que se faz presença no momento da morte do outro: “Quanto a mim também me distancio de mim. Se a voz de Deus se manifesta no silêncio, eu também me calo silencioso. Adeus.¹³⁶”.

O desaparecimento de Ângela redime o Autor por permitir que ele permaneça silenciosamente aberto ao florescer da vida, mesmo em face da ausência dela, sua criatura. Se esse desaparecimento pode ser entendido como a morte de Ângela, podemos ver o desdobrar da morte em vida para aquele que, acompanhando a morte de quem ama, segue no amor pela vida e por si mesmo, escutando até mesmo aí, no silêncio da morte, a voz de Deus.

5.1.8 Instantâneo

Retomo a síntese da seção 4.1.6 e a estendo:

O ser humano é um ser capaz de matar o seu semelhante e se relaciona com um Deus que lhe ordena *não matar*. Obedecer a essa ordem nos salva de morrer e de matar. Conseguimos obedecer a ela porque portamos também em nós a semente do amor. Esse Deus é um Deus criador e que nos manda criar. O ser humano ousa imitar Deus, crendo-se criador, e pode chegar à tentativa de recriar-se e ao mundo; nesse movimento fracassa ao descobrir-se já criado, ou melhor, *criatura*. Tudo o que existe é criatura do Deus e o ser humano, em um primeiro momento, não se diferencia de tudo o que existe. Como um animal, tem em si a alma selvagem e com ela habita em Deus. Mas possui também a possibilidade de reflexão, de perguntar-se. Ao usar essa possibilidade e perguntar-se sobre si mesmo, o ser humano se torna mistério para si, assim como o Deus é mistério. E é por meio da consciência de *não entender* que pode ter algum

¹³⁶ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 159.

acesso ao que não entende, ao que é mistério para si. Percebe que há uma *ordem* secreta que regula tudo o que acontece, mas que a essa ordem não tem acesso; por desconhecê-la, vive em liberdade. O desconhecimento da ordem é outra forma de falar do mistério, que também se apresenta como silêncio, quando não conseguimos ouvi-lo. A imagem usada para esse Deus que cria e se esconde é o mar e, em menor medida, outras formas da água.

O Deus e sua Natureza penetram o mundo de modo a podermos perceber a Sua presença na natureza criada. No seio da matéria do mundo, que é matéria do Deus, podemos vislumbrar a Sua presença. Essa possibilidade se desenrola na oportunidade que temos de, diante da matéria do mundo, nos vermos e ao Deus. Sensibilizados pela percepção de nós mesmos na matéria bruta fora de nós, vemos que somos vida que faz parte de um mundo que é também todo vivo. Nossa identidade é a trilha que cada um deve percorrer para se descobrir simples matéria do mundo, como tudo o mais que existe. Essa matéria, porém, é espiritual porque contém em si a possibilidade de ser habitada pelo espírito. Jesus nasceu em meio à matéria do mundo. Nós, que vivemos entre a existência compartilhada com todos os outros e o abismo da interioridade que nos leva ao Deus, somos tocados pelo Seu amor e por esse amor nos vemos em obrigação moral de permanecer humanamente na vida comum em meio aos outros, em um tecido de solidariedade. A experiência de G.H., que produz um discurso após escutar o que vive diante da barata, condensa simbolicamente o movimento da palavra reveladora que nos é dada por meio da matéria do mundo.

A presença do Deus, além de permitir a escuta que revela, também sopra como o vento que tem o poder de nos tocar. O ser humano encontra na comunhão, no encontro real com o Desconhecido que o visita, a redenção – e redenção aqui tem as cores do pleno encontro que alegre e expande, ou seja, não se trata de redenção do pecado. Trata-se, antes, da abertura humana ao amor que se desdobra em movimentos em direção ao mundo, ao outro, a si mesmo, ao Deus. Amor que é como o vento que nos atinge e envia, diante do qual somos receptores de algum modo passivos dessa força que nos impulsiona à comunhão. Nos cabe nos abrirmos à sua entrada, o que significa que temos a possibilidade de não nos abrirmos e então perdermos a experiência que nos convoca como um toque de uma folha trazida pelo vento. Comunhão multiplicada em diversas faces, entre elas a sexualidade. Por isso a redenção é, por um lado, algo já dado na realidade do mundo, que é criado já redimido, já banhado pela luz divina; por outro lado, é algo a ser construído pelo ser humano em sua realidade histórica através dos laços de amor, misericórdia, perdão e inclusão ou, em uma palavra, de justiça. Todos os seres devem permanecer sob a luz divina e expostos ao seu vento. O ser humano que se distanciou do Criador e que d'Ele recebeu a vida como um dom, o seu Sopro, tem como tarefa restabelecer com Ele

a ligação, para si e para todos os outros. A imagem das folhas trazidas pelo vento simboliza o amor que nos toca e nos convoca.

5.2 O espírito

Através da imagem do sopro e do vento, vemos a evocação da obra clariciana da figura teológica do *espírito*. Veremos agora, de volta ao diálogo com Paul Beauchamp, as ressonâncias dessa imagem no campo bíblico-teológico e, mais à frente, a sua entrada na vida comum com Ivone Gebara. Com Beauchamp, passaremos pela Sabedoria como figuração do espírito, pela comunhão como seu objetivo último, pela necessidade da construção da justiça e, ao final, pela noção de ressurreição como emblemática de todo o movimento da redenção através do perdão.

5.2.1 Vento e Sabedoria

No capítulo terceiro acima, abordamos a imagem do vento como presença permanente no mundo desde os primórdios, com ênfase para a atmosfera de *A cidade sitiada*¹³⁷, e depois vimos a repercussão dessa imagem em *Création et séparation*, de Beauchamp¹³⁸. Pois bem, retomamos agora essa ideia, com seu desdobramento que já vislumbramos em nosso percurso: o vento, como imagem do espírito – a *rûah* –, está presente desde o início, como um *acompanhante da criação*, e, ao mesmo tempo, é o elemento que abrirá espaço para o cumprimento daquilo que já estava dito desde o início: é sua presença no mundo, tocando o ser humano, que possibilitará a construção do mundo justo para todos, de modo a realizar, na vida, a *redenção* anunciada desde a criação.

Em *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, ao refletir sobre os escritos dos sábios na Bíblia, Beauchamp desenvolve a ideia de que a Sabedoria tem lugar como *acompanhante da criação e da vida*:

Os contornos dados a essa entidade surpreendente chamada Sabedoria são bastante precisos: a que estava antes do começo e mais particularmente presente junto à obra da criação, a que esteve durante todas as eras, vinda de Deus, sempre junto com ele e sempre junto com o homem, e de quem se fala como de um existente.¹³⁹

¹³⁷ Seção 3.1.2.

¹³⁸ Seção 3.2.3.

¹³⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 112. Tradução minha de: “Les contours donnés à cette entité surprenante appelée Sagesse sont assez précis: ce qui est avant le commencement, et plus particulièrement présent à l'œuvre de la création, ce qui est avec tous les âges, issu de Dieu, toujours avec lui et toujours avec l'homme, de cela on parle comme d'un existant”.

Apoiado em diversas passagens dos textos dos sábios, Beauchamp reafirma, portanto, a noção de que a Sabedoria remete à criação¹⁴⁰. Leiamos também a maior citação feita por ele, logo após o trecho citado acima, para melhor percebermos o lugar da Sabedoria, que aqui fala em primeira pessoa, no conjunto bíblico:

O SENHOR engendrou-me primícias de sua ação,
 prelúdio de suas obras antigas.
 407 Desde sempre fui consagrada,
 desde as origens, desde os primórdios da terra.
 Fui gerada quando ainda não existiam os abismos,
 quando não havia ainda os profundos mananciais das águas.
 Antes que surgissem as montanhas,
 antes das colinas, eu fui gerada,
 antes que Ele fizesse a terra e os espaços
 e o conjunto das moléculas do mundo.
 Eu estava lá, quando Ele firmou os céus,
 quando gravou um círculo ao redor do abismo,
 quando adensou as massas das nuvens lá no alto
 e quando as fontes do abismo mostravam sua violência,
 quando Ele impôs ao mar seu decreto
 – que as águas não desrespeitam! –
 e quando traçou os fundamentos da terra.
 Ao seu lado, estava eu, qual mestre de obras,
 objeto de suas delícias, dia a dia,
 brincando o tempo todo em sua presença,
 brincando em seu orbe terrestre;
 junto à humanidade acho meus encantos. (Pr 8,22-31)

Aquela, pois, que esteve sempre com Deus, acompanhando-O em tudo, desde antes do começo, permanece agora junto a nós. O vento constante de *A cidade sitiada* é, portanto, o mesmo que fará as folhas caírem sobre Lóri como *milagre*¹⁴¹. É ela, que esteve com Deus desde sempre, que vem nos tocar e nos possibilitar o vislumbre do que ela condensa em si, a *sabedoria* que deve se tornar nosso guia na vida em prol da construção de um mundo justo e que, ao mesmo tempo, nos faz perceber a presença de Deus no mundo e em nós. O sábio que chama pela sabedoria¹⁴² o faz para que possamos percorrer a vida com ela ao nosso lado.

Vemos essa ideia também em *Création et séparation*. Como já vimos, nesse livro Beauchamp analisa o primeiro capítulo do Gênesis, ou seja, seu objeto principal é a *criação*. Mas lá também já surge a ideia de que a *rûah*, presente desde as origens, permanece sendo o meio usado por Deus para nos tocar, o que podemos entender como a ação do espírito sobre o coração humano¹⁴³, a despeito de quanto a ideia se movimenta e se transforma desde o Gênesis até os textos do Novo Testamento.

É evidentemente pouco provável que a *rûah* de Gn 1,2 tenha o sentido direto de potência santificante. Mas, se após o exílio o sopro que agia no tempo do Êxodo pôde

¹⁴⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 118.

¹⁴¹ Ver seção 5.1.2 acima.

¹⁴² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 120.

¹⁴³ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 180-181.

ser interpretado no sentido de um sagrado interior, nos parece fácil de admitir que, paralelamente, o sopro de Gn 1,2, ao guardar suas raízes na imagem do vento, seja um signo da presença móvel e orientada de Deus. (Grifo do autor.)¹⁴⁴

Vejam os então um pouco do que nos diz Beauchamp sobre os efeitos desse sopro sobre nós e assim nos aproximaremos das temáticas de acontecimentos que vimos realizar-se com os personagens claricianos. Ainda em *Création et séparation*, na conclusão de sua reflexão sobre a *rûah*, o autor aponta a ideia de que o espírito é para nós a presença que reúne e unifica¹⁴⁵. Veremos na próxima seção a dimensão de comunhão aí implicada.

Voltando a *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, vemos que os textos dos sábios são como algo que vem completar o conjunto bíblico, mas sem nada acrescentar de novo ao que já tinha sido dito pela lei e pelos profetas¹⁴⁶. A Sabedoria surge em meio à vida e é como que o complemento que possibilitará o cumprimento do que foi dito antes, aí mesmo, em meio à vida. Passa-se, assim, da Lei doada e revelada à possibilidade de que seja realmente escutada, compreendida e realizada:

A moral que se ensina sob o teto de uma família e que os provérbios articulam não acrescenta elementos, no que concerne ao sangue, o sexo, os bens, àqueles do decálogo, revelado sobre a montanha. O que difere não é o conteúdo, mas a origem e a transmissão. A origem não é definida senão pela relação da Sabedoria com Deus: ela vem dele e dá a todo homem suas regras de vida. A transmissão é a situação na qual aqueles que dão a um homem a vida lhe dão também suas leis: os pais são portadores da amabilidade e do interdito, e assim é em todos os povos.¹⁴⁷

A Sabedoria, pois, vive no meio do povo, tocando-o e despertando-o. Se é ela o caminho redentor para o ser humano, fica claro, então, que isso se dará em meio à vida comum, nos núcleos de relação e compromisso que se articulam a partir da família, primeira responsável pela transmissão da Lei.

Entretanto, para a Sabedoria, não se trata apenas de realização da lei moral. Moralidade e felicidade são para ela uma unidade. Usando a imagem das árvores do centro do paraíso, Beauchamp une as duas ideias: no centro do jardim só pode haver uma árvore, e esta árvore

¹⁴⁴ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 181. Tradução minha de: “Il est évidemment peu croyable que la *rûah* de Gn 1,2 ait le sens direct de puissance sanctifiante. Mais, si après l'exil le souffle qui agissait au moment de l'Exode a pu être réinterprété dans le sens d'un sacré intérieur, il nous semble facile d'admettre que, parallèlement, le souffle de Gn 1,2, en gardant ses racines dans une image de vent, soit un signe de la présence mobile et orientée de Dieu”.

¹⁴⁵ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 186.

¹⁴⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 106.

¹⁴⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 107. Tradução minha de: “La morale qui s'enseigne sous le toit d'une famille et que les proverbes articulent, n'ajoute pas d'éléments, en ce qui concerne le sang, le sexe, les biens, à celle du décalogue, révélée sur la montagne. Ce n'est pas le contenu qui diffère, mais la source et le relais. La source n'est pas définie autrement que par le rapport de la Sagesse à Dieu: elle vient de lui et donne à tout homme ses règles de vie. Le relais, c'est la situation dans laquelle ceux qui donnent à un homme la vie lui donnent aussi ses lois: les parents sont porteurs de la grâce et de l'interdit, et ceci dans tous les peuples”.

central unificada seria a junção da vida com o conhecimento do bem e do mal, e isso pode ser visto como a originalidade da Sabedoria¹⁴⁸. Assim, moral e felicidade se juntam na vida humana¹⁴⁹, talvez tal como Lóri vislumbra ser a vida após a experiência do “estado de graça” – que podemos aqui entender como uma visita da Sabedoria –, uma vida em que se ama mais e por isso se age melhor, com compromisso com os outros¹⁵⁰.

A felicidade deve então ser entendida como algo que já está aqui possível a nós, não é uma promessa para outro tempo, outra vida: “a Sabedoria não promete um outro tempo”¹⁵¹. O tempo da Sabedoria é, pois, o tempo já, o tempo da vida cotidiana, que circula – como o vento! – e se refaz e que não se conta linearmente:

O tempo, esse elemento que a revelação bíblica obriga sem cessar a considerar, não é um conceito pobre, unívoco. O tempo da Sabedoria é aquele da redundância, do vinho que envelhece, do pulso que bate, o tempo que se acrescenta a um único dia de felicidade para que a felicidade seja, o tempo selado da promessa feita sob juramento. Esse tempo sem eventos não se conta, se canta. A Bíblia deve à sabedoria, direta ou indiretamente, uma grande parte de seus textos poéticos, e o tempo da poesia não é aquele das datas, mas antes aquele das estações.¹⁵²

É então no tempo da poesia que não se data que a Sabedoria tem o poder de nos alcançar. E esse tempo é hoje, é no meio da vida. E podemos então repetir a frase de *Um sopro de vida*: “Deus não é o princípio e não é o fim. É sempre o meio”¹⁵³. Nesse sentido, Beauchamp fala da Sabedoria, em *Le récit, la lettre et le corps*, como a entidade por meio da qual Deus assiste seu povo, aquela que está em toda parte, em meio ao mundo, sendo aí invisível e ao mesmo tempo evidente, tal como a luz que nos permite ver, mas não é, ela própria, percebida pela visão¹⁵⁴.
Leiamos o verso final do Livro da Sabedoria, citado por Beauchamp:

Sim, em todas as coisas, SENHOR,
exaltaste e glorificaste teu povo, e
não deixaste jamais de assisti-lo, a
todo momento e em todo lugar. (Sb 19,22)

A Sabedoria, ao mesmo tempo em que está em toda parte, junto a todos nós, é também a constante de todo o Livro da Bíblia. A Sabedoria não se resume aos chamados escritos

¹⁴⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 108.

¹⁴⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 109.

¹⁵⁰ Ver seção 5.1.3 acima.

¹⁵¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 109. Tradução minha de: “la Sagesse ne promet pas un autre temps”.

¹⁵² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament*: essai de lecture, p. 109. Tradução minha de: “Le temps, cet élément que la révélation biblique oblige sans cesse à considérer, n’est pas un concept pauvre, univoque. Le temps de la Sagesse est celui de la redondance, du vin qui vieillit, du pouls qui bat, le temps qui s’ajoute à un seul jour de bonheur pour que le bonheur soit, le temps scellé de la promesse échangée sous serment. Ce temps sans événement ne se raconte pas, mais il se chante. La Bible doit à la sagesse, directement ou indirectement, une grande partie de ses textes poétiques, et le temps de la poésie n’est pas celui des dates, plutôt celui des saisons”.

¹⁵³ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 128. Ver seção 5.1.7 acima.

¹⁵⁴ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 74.

sapienciais, ela percorre toda a *letra* da Bíblia¹⁵⁵. Sua origem está na “boca de Deus” e, portanto, sua presença está em tudo o que nos vem desta boca: “É desta boca (Sr 24,3), com efeito, que saiu a Sabedoria antes da criação, como um vapor que cobriu a terra e tudo percorreu”¹⁵⁶. Estando junto a Deus desde antes da criação, acompanha tudo o que Ele faz, inclusive a inspiração para a escuta e escrita do Livro por mãos humanas.

Percorrendo tudo, como vapor que a tudo alcança, a Sabedoria toca a terra e com isso tem lugar a possibilidade de espiritualização do mundo concreto, acrescenta Beauchamp; ou seja, não se trata de espiritualização como elevação do mundo em direção a uma realidade inefável, mas antes do perceber o toque da Sabedoria, que é o *espírito* que vem nos tocar e assim nos atingir com a sua realidade, nos transformando¹⁵⁷. Por sua relação constante com a Lei e, assim, com o chamado à ação ética, o toque da Sabedoria nos encaminha para a realização da justiça, que, deste modo, também se difunde por todo o mundo, em todos os tempos¹⁵⁸. O espírito nos toca e, assim, ao mesmo tempo nos alegra e nos chama para a prática da justiça, que é a prática do amor.

Beauchamp, considerando a estrutura da Bíblia, propõe que a Sabedoria possa ser percebida como hipóstase de todas as manifestações de Deus no Primeiro Testamento, formando uma díade entre Deus e sua manifestação, o que depois será reelaborado como a trindade no Novo Testamento, com a distinção entre o Verbo (o Filho) e o Espírito¹⁵⁹. A Sabedoria, portanto, deve ser compreendida em suas estreitas relações com o espírito, o vento que sopra sem cessar sobre a terra, e do qual nos fala o Livro que, ao mesmo tempo, é dito/escrito por ela: “Os textos falam do Espírito, mas também o Espírito fala nesses textos”¹⁶⁰.

Nas próximas seções, veremos aquilo de que nos fala esse *sopro*. Como já dissemos, tais conteúdos giram em torno da moralidade¹⁶¹ e da felicidade. Que possamos fruir os frutos que nos são dados, no exercício da justiça que garante que todos também o façam.

¹⁵⁵ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 76.

¹⁵⁶ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 76. Tradução minha de: “C’est de cette bouche en effet (Si 24,3) que sortit la Sagesse avant la création, comme une buée qui couvrit la terre, parcourut tout”.

¹⁵⁷ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 84.

¹⁵⁸ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 85.

¹⁵⁹ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 131-132.

¹⁶⁰ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 144. Tradução minha de: “Les textes parlent de l’Esprit, mais l’Esprit parle dans les textes”.

¹⁶¹ Tenho usado a palavra ‘moralidade’ por ter sido introduzida pela própria escritura de Clarice Lispector, especialmente em *A paixão segundo G.H.*, mas também em *Perto do coração selvagem*, como vimos acima na seção 4.1.3.3. Não se trata de fixar o termo como o único a se referir ao campo da ética e da moral e nem de entrar nas nuances e discussões que se tem travado no campo da filosofia a esse respeito. Trata-se sim de, através da palavra escolhida por nossa autora, adentrar no terreno ético-teológico que diz da ação humana guiada pela escuta da palavra que habita o mundo desde sua criação, configurando o caminhar humano em meio ao grande arco dos movimentos da criação, da revelação e da redenção.

Antes, porém, façamos uma parada para refletir sobre o que seria a contrapalavra da Sabedoria, o ídolo. Beauchamp se refere à Sabedoria como uma espécie de contraídolo, aquela que seria o contrário do ídolo¹⁶². Aquela que, como o ídolo, está em meio ao mundo, em meio às pessoas, mas, “em lugar de fechar a passagem, a abre”¹⁶³. A Sabedoria pode até se confundir com a imagem representada pelo ídolo, mas o modo como nos relacionamos com a imagem representa uma decisão de nosso desejo: “[a Sabedoria] nasce no mesmo lugar que a imagem, no sensível limiar onde o desejo escolhe sua direção. Assim, a imagem se fecha em ídolo ou se abre em manifestação de Sabedoria”¹⁶⁴.

Tal ideia nos indica a necessidade de pensar um pouco sobre o ídolo.

5.2.1.1 O desvio: idolatria

O desvio representado pela idolatria pode ser percebido como a porta de entrada do mal no caminho humano, no sentido de distanciamento de Deus e da sua Lei. Desvio que nos explica o porquê de não construirmos “a outra vida, aquela que, não existindo, me fez amanhecer em cólera”¹⁶⁵, nas palavras de Clarice Lispector na crônica “*Dies irae*”.

Em *D'une montagne à l'autre*, Beauchamp fala do “círculo idolátrico” esboçado no Salmo 115 e que assim resume: “a) *o homem faz com suas mãos uma imagem*; b) *esta imagem é insensível*; c) *ele se assemelhará a esta imagem*” (grifos do autor)¹⁶⁶. O Deus adorado como ídolo é, portanto, um deus fabricado por mãos humanas, o que acaba por refletir simplesmente um amor por si mesmo¹⁶⁷, um narcisismo disfarçado de ligação religiosa. O problema é que tal amor de si não gera nada de bom a quem assim se ama, pois este se torna insensível, ou seja, sem vida, tal como o seu ídolo. O ídolo, deus sem vida, é a porta aberta à entrada da morte¹⁶⁸.
Leiamos o trecho do salmo citado por Beauchamp:

Os ídolos deles são de prata e de ouro,
feitos por mão de homem;
Têm boca, não falam;
têm olhos, não veem;
têm ouvidos, não ouvem;
têm nariz, não cheiram;
mãos, não apalpam;

¹⁶² BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 74-5.

¹⁶³ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 75. Tradução minha de: “Au lieu de fermer le passage, elle l’ouvre”.

¹⁶⁴ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 75. Tradução minha de: “elle prend naissance au même lieu que l’image, au seuil sensible où le désir choisit sa direction. Ainsi l’image se ferme en idole, ou s’ouvre en manifestation de Sagesse”.

¹⁶⁵ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 38. Ver seção 2.1.1 acima.

¹⁶⁶ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 92. Tradução minha de: “a) *l’homme fait de ses mains une image*; b) *cette image est insensible*; c) *il ressemblera à cette image*”.

¹⁶⁷ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 98.

¹⁶⁸ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 106-107.

pés, não andam;
nenhum som em sua garganta.
Que os seus autores se assemelhem a eles,
e todos os que neles confiam! (Sl 115,4-8)

A criação de um deus sem vida tem para o ser humano a consequência de que ele próprio vem a perder a sua própria vivacidade. O Deus da Bíblia, ao contrário, aquele que nos fala por meio da Sabedoria, nos promete a vida, nos dá vida¹⁶⁹. O de que se trata, sempre, é da escolha que se faz com o desejo, escolha entre a vida e a morte ou, antes, entre o desejo de vida e o desejo de morte. E aqui evoco uma bela passagem de *Psaumes nuit et jour*, em que Beauchamp afirma que a essência da vida é desejar viver: “A substância, a essência última da vida, é o desejo pela vida”¹⁷⁰.

Como já vimos no capítulo terceiro¹⁷¹, a lei pode ser refúgio do pecado, o que gera a moralidade falseada que acompanhamos com Joana em *Perto do coração selvagem*¹⁷². O que pode proteger a lei desse desvio, que a torna também refúgio do ídolo, é o não desligamento de seu fundamento, a vida que é dom antes da lei:

A lei é precedida por um “Tu és amado” e seguida por um “Tu amarás”. “Tu és amado”: fundação da lei, e “Tu amarás”: sua superação.
Quem quer que se abstraia do fundamento e do termo da lei amaré o contrário da vida, fundando a vida sobre a lei, em lugar de fundar a lei sobre a vida recebida. A lei assim pervertida torna-se uma rede tanto mais asfíxiante e mortífera quanto mais finas forem suas malhas.¹⁷³

A lei, portanto, é passagem. O amor a fundamenta e deve ser sua superação. Ancorados no amor recebido, somos assim capazes de passar pela lei e, com ela, amar. E assim realizar a comunhão com o mundo e com o irmão, construir o mundo fraterno e fruir os seus frutos. Lóri, em sua aprendizagem, recebe a visita da graça e assim sente em si o amor que a constitui e a liga ao mundo, como “trigo maduro”, e em seguida torna-se capaz de viver o amor com Ulisses e de sorver a “fruta do mundo”¹⁷⁴. Por outro lado, a história de Macabéa em *A hora da estrela*, assim como a imagem da *missa negra* em *Água viva*¹⁷⁵, continuam a ser para nós um alerta e

¹⁶⁹ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 106.

¹⁷⁰ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 56. Tradução minha de: “La substance, l'essence dernière de la vie, c'est le désir de la vie”.

¹⁷¹ Seção 3.2.1.1 acima.

¹⁷² Seção 4.1.3.3 acima.

¹⁷³ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 109. Tradução minha de: “La loi est précédée par un ‘Tu es aimé’ et suivie par un ‘Tu aimeras’. ‘Tu es aimé’: fondation de la loi et ‘Tu aimeras’: son dépassement.

Quiconque abstrait la loi de ce fondement et de ce terme, aimera le contraire de la vie, fondant la vie sur la loi au lieu de fonder la loi sur la vie reçue. La loi ainsi pervertie devient filet d'autant plus asphyxiant et mortifère que ses mailles sont fines”.

¹⁷⁴ Ver seção 5.1.3 acima.

¹⁷⁵ Ver seção 5.1.4 acima.

um chamado à construção do mundo ético e fraterno¹⁷⁶, que não vimos ser realizado na obra clariciana.

5.2.2 Ser Um

Um dos fios lógicos da obra de Paul Beauchamp parece ser a relação entre a unidade do único que é *Um* com a multiplicidade por ele criada, o ser humano aí incluído. A própria idolatria, que acabamos de olhar um pouco mais de perto, pode ser entendida sob essa chave, como a atitude de tomar como Um aquele que na realidade é múltiplo, diverso¹⁷⁷.

O ser humano vive em meio ao múltiplo e é, ele próprio, multifacetado. Mas está em relação com Deus, o único que é Um, que tem em si a unicidade, que não contém em si nada diferente de si mesmo. Somos, portanto, o múltiplo colocado diante do Um e, mais ainda, diante da possibilidade de realizar o Um. Em *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, como já vimos, Beauchamp segue a ideia de que o trajeto da Bíblia é o de um *cumprimento* que se realiza por meio daquele que age nela, trabalho que se realiza no corpo da Bíblia, mas também na vida. Vejamos:

O cumprimento como trabalho do Um: com essa hipótese, é indicado tomar-se a leitura de todo o Gênesis sob o signo de uma questão: *O que é ser Um?* Esta é a questão de Deus. Esta é a questão do homem. Esta é a questão de sua relação, colocada desde Gn 2–3. Dois nomes de Deus (YHWH Eloim), duas árvores, dois humanos – e enfim: é possível ser “como Eloim” sem tomar seu lugar? Cremos encontrar o fio condutor que porta essa questão e sua resposta na “bênção”. Ela é dada a toda a humanidade desde o primeiro casal e através dele ([Gn] 1,28), mas nós a vemos muito comumente reservada a um só ou mesmo, entre dois filhos, objeto de competição. (Grifo do autor.)¹⁷⁸

Não se trata, pois, para nós, de sermos *como Deus* – e aqui já vimos os perigos dessa ideia¹⁷⁹ –, mas antes de, por meio da *bênção* de Deus, ser *um com ele*. E essa bênção está dada a todos nós, não haverá um eleito, aquele escolhido para ocupar o lugar do Um – esse lugar é só d’Ele. Por meio da bênção, nos ligamos àquele que nos abençoou. E, por meio daquilo que é diretamente indicado pela bênção, sabemos como realizar, no mundo, ações em que podemos experimentar a união: elas dizem respeito a três âmbitos: “o homem e a mulher, o homem e seu

¹⁷⁶ Ver seção 5.1.5 acima.

¹⁷⁷ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 94-95.

¹⁷⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 238. Tradução minha de: “L’accomplissement comme travail de l’Un: dans cette hypothèse, il est indiqué de mettre la lecture de toute la Genèse sous le signe d’une question: *Qu’est-ce qu’être Un?* C’est la question de Dieu. C’est la question de l’homme. Et c’est la question de leur rapport, posée dès Gn 2–3. Deux noms de Dieu (YHWH Elohim), deux arbres, deux humains – et enfin: peut-on être ‘comme Elohim’ sans lui prendre sa place? La fil conducteur qui porte cette question et sa réponse, nous croyons le trouver dans le ‘bénédictio’. Elle est donnée à toute l’humanité dès le premier couple et à travers lui (1,28), mais nous la voyons assez ordinairement réservée à un seul, ou même, entre deux fils, objet de compétition”.

¹⁷⁹ Ver seção 3.2.1 acima.

semelhante, o homem e o mundo”¹⁸⁰. As relações conjugais, as relações fraternas e as relações com o mundo/natureza são, portanto, os meios próprios do ser humano para realizar a comunhão, desde sempre abençoada por Deus, e, assim, vislumbrar a unidade do Um.

Neste ponto, sem pretender desenvolver uma teoria trinitária, dada a complexidade teológica de tal questão, cabe aqui uma palavra sobre o Um e o espírito – questão já aludida na última seção –, pois temos falado sobre a ação do espírito sobre o ser humano e sobre o mundo. Em *Le récit, la lettre et le corps*, Beauchamp chama a atenção para a unidade do Espírito, assim como do Verbo, para que não tenhamos a falsa noção de que o Deus Um seja divisível, no espaço ou no tempo: “Ora, a potência do Um (cuja afirmação bíblica, não esqueçamos jamais, comanda toda a doutrina trinitária) exige que a manifestação divina não seja dividida nem desdobrada em um antes e um depois”¹⁸¹. O Espírito ou o Verbo como manifestações do Um, não são partes suas, ou seja, o Um não se dividiu em Espírito e Verbo para com eles nos tocar. Quando somos tocados pelo Espírito, é a unidade do Um que nos toca.

Em seguida, o autor segue na reflexão sobre a ação do Espírito sobre nós, como potência de vida. Ter contato com a vida do Espírito, que é eterna, incriada, não nos torna eternos como ela, mas nos abre à possibilidade de vida continuada que temos: vida que se renova, que se movimenta. Assim, a ação do Espírito pode ser descrita como “aquela da Sabedoria que, ‘permanecendo ela mesma, renova toda coisa’ (Sb 7,27)”¹⁸². É, pois, na vida renovada e no desejo renovado pela vida, a cada dia, que alcançamos a vida que continua, que permanece a despeito da presença da morte. E nesse movimento se passa o que Beauchamp reconhece como “divinização do humano”, ideia que já vimos nas palavras de Lóri, ao final de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*¹⁸³. Vejamos essa ideia em Beauchamp:

Por esse trabalho do Espírito, nós somos renovados, ou seja, levados de nossa antiguidade à novidade do Filho, portanto engendrados. Nós somos feitos Filhos como o Filho e graças ao Espírito que ele nos enviou. O termo desta ação é a divinização do homem. Assim, pelo Espírito, a profusão criativa não é mais inimiga da unidade, mas dá testemunho dela, e a distensão do tempo recebe a marca da eternidade.¹⁸⁴

¹⁸⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 238. Tradução minha de: “l’homme et la femme, l’homme et son semblable, l’homme et le monde”.

¹⁸¹ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 168. Tradução minha de: “Or la puissance de l’Un (dont l’affirmation biblique, ne l’oublions jamais, commande toute la doctrine trinitaire) exige que la manifestation divine ne reste pas divisée ni dédoublée en un avant et un après”.

¹⁸² BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 169. Tradução minha de: “celle de la Sagesse qui ‘restant en elle-même, renouvelle toute chose’ (Sg 7,27)”.

¹⁸³ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 155. Ver seção 5.1.3 acima.

¹⁸⁴ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 169. Tradução minha de: “Par ce travail de l’Esprit, nous sommes renouvelés, c’est-à-dire portés de notre ancienneté à la nouveauté du Fils, donc engendrés. Nous sommes rendus Fils comme le Fils et grâce à l’Esprit qu’il nous envoie. Le terme de cette action est la divinisation de l’homme. Ainsi, par l’Esprit, la profusion créatrice n’est plus ennemie de l’unité, mais lui rend témoignage et la distension du temps reçoit la marque de l’éternité”.

A ação do Espírito, assim, nos põe em contato com aquilo que é diferente de nós, de que estamos separados, mas está em nossa origem, a unidade do Um. Se não podemos ser Um, podemos entretanto experimentar o movimento unificador no toque, em nós, que somos mortais e múltiplos, do que é uno e eterno.

5.2.2.1 O torpor que acompanha a união

Vimos acima, no início deste capítulo¹⁸⁵, o movimento revelador de *A paixão segundo G.H.* desembocar na experiência – redentora – de unidade vivida pela personagem G.H., ao colocar na boca a massa da barata. Vimos também que, de fato, no instante mesmo em que a ação se dá, G.H. se ausenta de si mesma, vive na inconsciência da vertigem o “ato ínfimo” que realiza¹⁸⁶. Essa passagem evoca o torpor de Adão quando da ação de Deus sobre ele para a criação da mulher. Leiamos mais uma vez este trecho:

O SENHOR Deus fez cair um torpor sobre o homem, que adormeceu; tomou uma de suas costelas e voltou a fechar a carne no lugar dela. O SENHOR Deus transformou a costela que tirara do homem em uma mulher e levou-a a ele. O homem exclamou:

“Eis, desta vez, o osso dos meus ossos
e a carne da minha carne!
Ela se chamará humana,
pois do humano foi tirada”.

Por isso o homem deixa seu pai e sua mãe para ligar-se à sua mulher, e se tornam uma só carne. (Gn 2,21-24)

Aquela que, a partir de si, se torna separada dele, torna-se para Adão a outra com a qual pode vir a formar uma unidade. E, no momento da ação divina que a cria, ele é levado a adormecer, como se não pudesse ver e saber dessa ação. Beauchamp, em *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, relaciona o sono de Adão à morte de Jesus, evocando uma passagem de Santo Agostinho:

O encontro arquetípico do homem com a mulher atravessa, na noite, a linha do morrer-nascer. Para os leitores dos primeiros séculos cristãos, o Cristo, o novo Adão, saindo do sono da morte, se une à Igreja como o esposo à esposa: “Adão adormece para que Eva seja. O Cristo morre para que a Igreja seja”, disse Santo Agostinho (*Tractatus in Joannis Evangelium*, IX, 10).¹⁸⁷

O ato de *deixar de ser* dá lugar a uma nova existência, como se nos fosse necessário um recuo para que o outro tenha o seu espaço de existir. A renovação da vida tem lugar no esvaziamento de si. Para G.H., a vida nova que surge parece ser ela mesma.

¹⁸⁵ Seção 5.1.1.

¹⁸⁶ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 165-166.

¹⁸⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 116. Tradução minha de: “La rencontre archétypale de l'homme et de la femme traverse dans la nuit la ligne du mourir-naitre. Pour les lecteurs des premiers siècles chrétiens, le Christ, nouvel Adam, sortant du sommeil de la mort, s'unit à l'Église comme l'époux à l'épouse: ‘Adam s'endort pour qu'Ève soit. Le Christ meurt pour que soit l'Église’, dit saint Augustin (*Tractatus in Joannis Evangelium* IX, 10)”.

Voltaremos a essa ideia da vida que se renova mais à frente, também com uma maior aproximação do que Beauchamp chama de “linha do morrer-nascer”, quando tratarmos da ressurreição¹⁸⁸. Por ora, sigamos um pouco mais com a ideia do torpor e, para isso, aqui retomamos o que foi dito quando tratamos do tema do silêncio e do não saber¹⁸⁹: não saber do ato que faz nascer é não saber do começo – “O torpor, noite terminal, é não saber do começo”¹⁹⁰. É não saber do Um, aquele que está nas *origens*.

Beauchamp, ao tratar do Cântico dos cânticos, evoca mais uma vez a temática do sono do não saber, do qual emerge a consciência, como a luz que sai da noite no início dos tempos¹⁹¹, no movimento que faz vir a ser o que ainda não era. O sono, então, que contém em si o que será gerado, é “o lugar onde o desejo fala livremente”¹⁹². E, a partir do desejo, podemos penetrar o âmbito próprio da união entre *dois* na vida humana, a união conjugal provocada por um movimento do amor que é, pelo menos em sua forma naturalizada¹⁹³, aquele que une o homem e a mulher.

5.2.2.2 A união conjugal

Em *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, Beauchamp anuncia a temática da união nupcial que será belamente desenvolvida em *Accomplir les Écritures* a partir de uma análise do Cântico dos cânticos. A união pressupõe a diferença, e toda essa questão tem início, portanto, na diferença dos sexos.

O Cântico dos cânticos é um poema da Sabedoria e é, portanto, nesse âmbito que deve ser lido e compreendido:

Para a Sabedoria bíblica, a experiência do começo recorrente não abandona a terra fofa e o solo habitado. Se a sabedoria não tem o suporte local de um monumento, ela, no entanto, é inseparável da noção de lugar, na medida em que o *corpo* está ligado a ela o mais próximo possível: não é ele, no homem que pensa, o que existe antes de seu pensamento; na criação, o que precede o homem no interior de si mesmo? E não é ele, como a Sabedoria, o que, visível, o pudor deve proteger? O enigma que

¹⁸⁸ Seção 5.2.4 à frente.

¹⁸⁹ Ver seções 3.1.7 e 3.2.2 acima.

¹⁹⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 128. Tradução minha de: “La torpeur, nuit terminale, est nescience du commencement”.

¹⁹¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 165.

¹⁹² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 168. Tradução minha de: “le lieu où le désir parle librement”.

¹⁹³ Não cabe aqui desenvolver a problemática da homoafetividade, mas também não há como não dizer ao menos uma palavra sobre o assunto. Tudo o que será dito sobre a união homem-mulher pode ser considerado também em relação às uniões homoafetivas, com o acréscimo da consciência de todo o esforço político-social realizado para garantir a elas o espaço de legitimidade. Se todo o trabalho desta tese gira em torno de imagens e narrativas, podemos partir das imagens do homem e da mulher como *símbolos da diferença* que caminha em direção à *união*, para que possamos do mesmo modo pensar sobre todos os outros encontros humanos que se fazem no âmbito da sexualidade, na certeza de que o que me diferencia de um outro ser humano se coloca muito além da diferença biológica dos sexos.

ultrapassa os outros é, dizem os provérbios, “o caminho do homem através da mulher” (Pr 30,18s), ou seja, aquilo que faz passar o homem através da imagem daquela que está em seu começo e que o faz sair dela quando nasce, que faz do encontro entre os dois ao mesmo tempo um recomeço e a novidade. É por isso que o Cântico dos Cânticos ou Canto dos Cantos é um poema da Sabedoria. (Grifo do autor.)¹⁹⁴

Se, ao nascer, cada um de nós se separa de um outro corpo e se, ao ser criado, cada ser se separa do Criador, o movimento que une dois corpos reencena a união anterior à existência de cada um deles em separado. A união vivida no corpo tem, portanto, o poder de evocar a experiência do começo e por isso pode ser entendida e vivida como um recomeço ou reencontro da unidade, sem deixar de ser também novidade, no sentido em que inaugura um novo começo.

A diferença, assim, diz menos da diferença entre os sexos do que da diferença entre o que gera e o que é nascido do outro: “O homem e sua mulher são dois indivíduos e eles são a humanidade que nasce dela mesma” (grifo do autor)¹⁹⁵, diz Beauchamp sobre o primeiro casal¹⁹⁶. Cada indivíduo que nasce de um outro – de dois outros! – porta sua diferença e sua semelhança; é indivíduo e é humanidade. Está separado e por isso pode se unir. Separado do outro humano com quem pode se encontrar e se unir; separado do Criador que o chama à união.

A diferença dos sexos se faz presente como imagem na “parábola nupcial” presente ao longo do texto bíblico “para exprimir o cumprimento”¹⁹⁷, como diz Beauchamp no início de seu *Accomplir les Écritures*. A figura do cumprimento assume aqui, deste modo, o caráter do encontro humano movido pelo desejo, e o desejo é tomado por Beauchamp como o condutor de todo o texto bíblico; desejo que conduz o ser humano criado a deixar o seu começo – seus pais – para encontrar o outro humano, do outro sexo, nas núpcias; o (re)encontro humano é o desenlace do trajeto orientado pelo desejo na Bíblia¹⁹⁸.

Mas, mesmo nesse ponto, Beauchamp reafirma a não fixidez da noção de diferença dos sexos – que seria então tão somente uma *imagem* para a diferença – e a ênfase na diferença humana, que pode assumir diversos matizes:

¹⁹⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 125. Tradução minha de: “Pour la Sagesse biblique, l'expérience du commencement renouvelé ne quitte pas la terre meuble et le sol habité. Si la sagesse n'a pas de support local de l'ordre d'un monument, elle est inséparable de la notion de lieu, dans la mesure où le *corps* lui tient au plus près: n'est-il pas, dans l'homme qui pense, ce qui existe avant sa pensée, dans la création ce qui précède l'homme à l'intérieur de lui-même? Et n'est-il pas, comme la Sagesse, ce que, visible, la pudeur doit protéger? L'énigme qui dépasse les autres, c'est, disent les proverbes, 'le chemin de l'homme à travers la femme' (Pr 30,18s), c'est-à-dire ce qui fait passer l'homme à travers l'image de celle qui est à son commencement et ce qui l'en fait sortir quand il naît, ce qui fait de la rencontre entre les deux à la fois un recommencement et la nouveauté. C'est pourquoi le Cantique des Cantiques, ou Chant des Chants, est un poème de Sagesse”.

¹⁹⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 135. Tradução minha de: “L'homme et sa femme sont deux individus et ils sont l'humanité qui naît d'elle-même”.

¹⁹⁶ Ver seção 3.2.1.2, sobre a criação do ser humano em Gn 2.

¹⁹⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 50. Tradução minha de: “parabole nuptiale” e “pour exprimer l'accomplissement”.

¹⁹⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 50.

O cumprimento ultrapassa uma diferença. Mas a diferença dos sexos, se é verdade que toca o homem muito de perto, não é, entretanto, a única. A narrativa se apresenta, de saída, como partindo à procura do outro enquanto outro, qualquer que seja a natureza de sua diferença, corporal, cultural, econômica. Esta característica geral deve ser exposta em primeiro lugar, antes que seja abordada a função da narrativa no encontro, e que seja fundada, enfim, a posição central ocupada não por Eros, mas pelo amor.¹⁹⁹

É, portanto, com o amor, que une ultrapassando a diferença, que se dá o *cumprimento*. Beauchamp, dessa forma, aponta para o movimento geral da Bíblia em direção à sua realização final, que diz respeito ao encontro humano para além das diferenças e que tem uma expressão particular e tomada como simbólica no encontro nupcial entre o homem e a mulher. A particularidade desta relação se dá ao nível do corpo²⁰⁰ e evoca o único, ainda que com ele não se confunda, pois, sendo o absoluto, o único não se encontra na relação entre as criaturas, mas nelas se anuncia²⁰¹.

Entretanto, tal evocação se faz também pelo que há de mistério no possível desdobramento desse encontro no nascimento de um outro: “Através das alegrias, assim como dos fracassos, que não mentem, se há uma coisa ao mesmo tempo perfeitamente natural e sempre espantosa é que o mistério de Deus se faça conhecer no mesmo lugar que o mistério da vida”²⁰². Assim, o encontro amoroso/sexual do homem com a mulher, pelo seu caráter de união, evoca a desejada união com Deus, assim como reencena as origens ao dar nascimento a um outro.

É com isso em mente que entramos então propriamente na leitura de Beauchamp do Cântico dos cânticos, que pode também ser, para nós, uma releitura do encontro de Lóri e Ulisses ao final de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*²⁰³.

Beauchamp inicia sua análise pela colocação, lado a lado, dos dois poemas bíblicos atribuídos ficticiamente a Salomão: o Cântico dos cânticos e o Eclesiastes. Um traduz o amargor humano diante da morte, o outro, a doçura do amor que enfrenta a morte²⁰⁴. O casal que se encontra no Cântico evoca também o primeiro casal, aquele do Gênesis: um, expulso do paraíso,

¹⁹⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 51. Tradução minha de: “L’accomplissement surmonte une différence. Mais la différence des sexes, s’il est vrai qu’elle touche l’homme au plus près, n’est pourtant pas le seule. Le récit se présente d’abord comme partant à la recherche de l’autre en tant qu’autre, quelle que soit la nature de sa différence, corporelle, culturelle, économique. Cette caractéristique générale est à exposer en premier lieu, avant que soit abordée la fonction du récit dans la rencontre et que soit fondée, enfin, la position centrale occupée non par l’Éros, mais par l’amour”.

²⁰⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 56.

²⁰¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 58-59.

²⁰² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 59. Tradução minha de: “À travers les bonheurs comme à travers les échecs qui ne mentent pas, s’il est une chose à la fois parfaitement naturelle et toujours stupéfiante, c’est que le mystère de Dieu se fasse connaître au même lieu que le mystère de la vie”.

²⁰³ Ver seção 5.1.3 acima.

²⁰⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 159.

o outro, conduzido outra vez à sua entrada; um, tendo perdido a visão da árvore da vida, o outro, a vislumbrá-la²⁰⁵. Assim, segundo Beauchamp, o Cântico festeja o amor humano que parecia ter sido rechaçado por Deus no relato da criação, amor que contém a “alegria que o homem e a mulher se dão um ao outro”²⁰⁶.

Entretanto, o Cântico intriga por não falar de Deus, como que o mantendo como um seu segredo: “Assim, Deus cobre seu amor com um véu por meio da lei, e o amor esconde em si mesmo Deus como seu segredo: toda vida humana faz essa dupla experiência, que demanda, a cada vez, uma perigosa decisão”²⁰⁷. Decisão que diz respeito à abertura ou não à presença de Deus e seu amor no caminho mesmo da vida. A lei esconde o amor de Deus, e o amor vivido por nós esconde Deus em si. O amor é então, para nós, um caminho para a descoberta do Deus que nele está oculto. Como quando Lóri pensa, ao lado de Ulisses, após terem se encontrado sexualmente pela primeira vez: “Deus, (...) então era isto o que parecias me prometer”²⁰⁸. O amor esconde Deus como sua origem e é, ao mesmo tempo, ele mesmo o fruto da promessa.

O encontro do casal no Cântico pode ser visto como alegoria da aliança, mas, antes disso, deve-se entender que ele próprio aparece como cumprimento de outra alegoria, a alegoria da criação²⁰⁹. Ao evocar toda a criação para contar daquele encontro de amor, o texto do Cântico convida o leitor a perceber no mundo criado a força e a alegria que prenunciam ou *figuram* o amor do casal. A abertura do poema nos põe em cheio em meio a descrições que tomam aspectos da natureza, vegetal e animal, como imagens para dizer daquele amor. Leiamos um trecho:

ELE Como és bela, companheira minha, como és bela!
Teus olhos são umas pombas!

ELA Como és belo, meu querido, como és gracioso!
Como é verdejante o nosso leito!
As colunas de nossa casa são os cedros
e os lambris, os pés de zimbro.
Eu sou um narciso da Planície,
um lírio dos vales.

ELE Qual lírio entre as sarças,
assim é minha companheira entre as jovens.

ELA Qual macieira entre árvores da mata,
assim é meu querido entre os jovens.
Sento à sua sombra, assim como eu desejo;

²⁰⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 159.

²⁰⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 159. Tradução minha de: “la joie que l’homme et la femme se donnent l’un à l’autre”.

²⁰⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 159. Tradução minha de: “Ainsi Dieu couvre son amour d’un voile par la loi, et l’amour cache en lui-même Dieu comme son secret: toute vie humaine fait cette double expérience, qui lui demande chaque fois une décision dangereuse”.

²⁰⁸ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 150.

²⁰⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 168.

seu fruto é doce ao meu paladar.
 Faz-me entrar na taberna,
 seu estandarte sobre mim é Amor.
 Refazei-me com bolos de uva-passa;
 reforçai-me com maçãs;
 estou doente de amor. (Ct 1,15–2,5)

É, pois, a criação que se apresenta como alegoria do encontro de amor entre o casal humano. A criação, o mundo com seus bichos e plantas – Deus e seus exércitos! – nos desperta para o amor pela beleza que espanta e alegra. O mundo criado é o mundo para o amor. É disso que trata a aprendizagem de Lóri em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, da abertura ao amor por meio da sensibilização à beleza do mundo. E no amor descoberto está o Deus do amor.

Desse modo, Beauchamp aponta o Cântico como texto que exerce papel central na articulação entre teologia e antropologia: “Que o Cântico tenha por propósito principal falar de Deus ou falar do homem não é uma questão pertinente: uma coisa não pode ser feita sem a outra”²¹⁰. Fala de Deus falando do homem, fala do amor de Deus falando do amor humano. Fala do amor humano como caminho para Deus, mas caminho a ser vivido, e não uma simples rota que possa ser alterada. Nesse caminho se dão o que é “verdadeiro da história do homem com Deus” e o que é “verdadeiro da história do homem e da mulher”²¹¹. Verdade do encontro que diz também do retorno ao começo, de modo a evocar, mais uma vez, as origens²¹². E, em seu desenlace, a morte.

O amor aparece como o que é “forte como a morte” e que, portanto, pode vencê-la. É, assim, símbolo da aliança entre Deus e a humanidade, tema central de toda a Bíblia. Antes de desenvolvermos essa ideia com Beauchamp, leiamos um trecho do capítulo final do poema, para melhor percebermos a força do amor que ele nos apresenta:

(Coro) “Quem é essa que sobe do deserto,
 apoiada no seu querido?”
 (Ela) – Sob a macieira te desperto:
 lá onde tua mãe te concebeu,
 onde concebeu a que te deu à luz.
 Põe-me, qual sinete, sobre teu coração,
 como o sinete, sobre teu braço.
 Pois:
 Forte como a Morte é Amor;
 inflexível como Sheol é Ciúmes;
 suas chamas são chamas ardentes:
 um raio sagrado.

²¹⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 173. Tradução minha de: “Que le Cantique ait pour principal propos de parler de Dieu ou de parler de l'homme n'est pas une question pertinente: l'un ne peut être fait sans l'autre”.

²¹¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 174. Tradução minha de: “vrai de l'histoire de l'homme avec Dieu” e “vrai de l'histoire de l'homme et de la femme”.

²¹² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 174-175.

As Grandes Águas não conseguiriam apagar o Amor
e os rios não o submergiriam.
Se alguém desse toda a posse de sua casa pelo amor,
certamente seria desprezado. (Ct 8,5-7)

Beauchamp se refere à passagem do deserto à macieira realizada pela amada como tendo um triplo aspecto: “da esterilidade ao jardim, da fome ao alimento, mas também do caos ao marco referencial”²¹³. A passagem feita pelo amor se orienta à fertilidade, à oferta de alimento, mas também à própria possibilidade de orientação e organização. A macieira, realidade do mundo, é para o casal de amantes um ponto de referência, um lugar onde descansar. É também o lugar que remete ao local da origem do esposo, como antes ele havia aludido à origem da esposa (Ct 6,9). A origem, simbolizada pela mãe, é, portanto, também orientadora. Saber do começo e saber do caminho se entrelaçam numa “verdadeira dança de temas”²¹⁴.

O amor, forte como a morte e capaz de marcar como um selo – sinete, na tradução citada acima – evoca a concepção, início da vida individual, como símbolo das origens²¹⁵. A força capaz de enfrentar a morte parece ser, portanto, a força da vida que nasce sempre outra vez. Vida que, para se manter, necessita da fertilidade do alimento.

Na conclusão de sua análise do Cântico dos cânticos, Beauchamp introduz o tema das núpcias tal como aparece no Apocalipse. O tema da *Esposa do Cordeiro* reúne outra vez as imagens do jardim, que já vimos, no Cântico, evocar o Éden, de modo que temos mais uma vez a condensação dos temas da fertilidade, da união, da nutrição: “Aqui, a união nupcial e o consumo do fruto da árvore da Vida são uma só e mesma coisa, satisfazem um só e mesmo desejo”²¹⁶. Vejamos um trecho do último capítulo do Apocalipse e portanto de toda a Bíblia, quando, depois da apresentação da Jerusalém celestial como a *Esposa do Cordeiro* (Ap 21,9-10), segue-se sua descrição:

No meio da praça da cidade e dos dois braços do rio,
há uma árvore de vida que frutifica doze vezes. (Ap 22,2)

Felizes os que lavam suas vestes,
para que lhes caiba o direito à árvore de vida
e possam entrar, pelas portas, na cidade. (Ap 22,14)

O cumprimento assume no Apocalipse as imagens da união nupcial – o encontro do cordeiro com sua esposa – e da fruição dos frutos da árvore da vida. E aqui nos lembramos de

²¹³ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 182. Tradução minha de: “de la stérilité au jardin, de la faim à l'aliment, mais aussi du chaos au repère”.

²¹⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 182-183. Tradução minha de: “véritable danse des thèmes”.

²¹⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 180.

²¹⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 192. Tradução minha de: “Ici, l'union nuptiale et la consommation du fruit de l'arbre de Vie sont une seule e même chose, satisfont un seul et même désir”.

Lóri, em pleno encontro amoroso e sexual com Ulisses, sentir-se fruindo a “fruta do mundo”²¹⁷.

Leiamos Beauchamp:

Em Ap 3,20, o esposo batia à porta para um banquete. Ao fim do livro, nós compreendemos que não se trata apenas de um banquete de núpcias: o alimento do banquete e a união amorosa se juntam e todos aí participam. Isso estaria escondido por trás da denominação “Esposa do Cordeiro”, pois o Cordeiro pascal une aqueles que o comem, entre eles e com ele mesmo. Assim se juntam o começo da vida e a maturidade, pois a ligação sexual une o homem e a mulher adultos. Ou, se se quiser falar com o poema do Cântico:

Eu bebo o meu vinho com meu leite. (Ct 5,1)

Na realidade, a condensação em um do código alimentar (aqui, o leite) e do código erótico (o vinho) é sempre de grande alcance. Por oposição aos outros frutos da terra, que simbolizam uma relação com esta como mãe, o vinho é sempre tratado como símbolo erótico.²¹⁸

Assim, vemos a junção, de amplo alcance, das imagens da nutrição e da união sexual. Trata-se do toque entre as criaturas. Como “trigo maduro”²¹⁹, seres humanos e o mundo se encontram e nisso se dá o que Beauchamp compreende como *cumprimento* e que diz da realização, na Bíblia e na vida, da promessa inerente ao mundo desde a criação. Que nos encontremos e que possamos sentir o *toque* do outro como toque de Deus:

O movimento [das criaturas] é atraído pela essência não representável da criação: um toque universal de Deus.

De um toque universal, nós não temos nenhuma experiência. Só a união de um corpo com um outro corpo dá dele uma ideia, sem atingi-lo.²²⁰

O toque de um corpo em outro, a junção dos corpos, o toque do alimento na boca, a fruição da comida, a comunhão – como a de G.H. com a barata²²¹ – que se realiza na medida das possibilidades concretas da experiência humana, essa é toda a dimensão da abertura humana ao que transcende o seu próprio tamanho. O “toque universal de Deus” se aproxima de nós pelo toque que sentimos em nosso corpo, dado pelos outros corpos todos que vivem e, muito particularmente, pela união entre os que são da mesma espécie, como vimos G.H. descobrir

²¹⁷ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 150. Ver seção 5.1.3 acima.

²¹⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 192-193. Tradução minha de: “En Ap 3,20, l'époux frappait à la porte pour un banquet. A la fin du livre, nous comprenons qu'il ne s'agit pas seulement du banquet des noces: l'aliment du banquet et l'union amoureuse se rejoignent et tous y participent. Ceci était caché derrière l'appellation 'Épouse de l'Agneau' car l'Agneau pascal unit ceux qui le mangent, entre eux et avec lui-même. Ainsi se rejoignent le commencement de la vie et la maturité, car le lien sexual unit l'homme et la femme d'âge adulte. Ou, si l'on veut parler avec le poème du Cantique:

Je bois mon vin avec mon lait. (Ct 5,1)

En réalité, la condensation en un du code alimentaire (ici, le lait) et du code érotique (le vin) est toujours d'une grande portée. Par opposition aux autres fruits de la terre, qui symbolisent une relation à celle-ci comme mère, le vin est toujours traité comme symbole érotique”.

²¹⁹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 141-142.

²²⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 310. Tradução minha de: “Le mouvement est attiré par l'essence non représentable de la création: un toucher universel de Dieu.

D'un toucher universel, nous n'avons aucune expérience. Seule l'union d'un corps avec un autre corps donne une idée qui s'en rapproche sans l'atteindre”.

²²¹ Ver seção 5.1.1 acima.

depois de tentar a comunhão com a barata²²², e, mais particularmente ainda, pela união sexual, tal como Lóri e Ulisses experimentam²²³.

5.2.2.3 A fruição dos frutos da terra

Olhemos agora um pouco mais de perto a dimensão da fruição dos frutos ou da “fruta do mundo”, como nos diz Lóri, que já aparece na análise de Beauchamp do Cântico dos cânticos. No cumprimento que se realiza na união cantada pelo poema, tem lugar também a fruição dos frutos dos jardins, símbolo da realização concreta do encontro. O autor chama a atenção para isso ao evocar o momento em que a bem-amada convida o bem-amado para ir com ela aos jardins, de modo a que ele apareça como “a substância do fim desejado” a ela que, afinal, “tinha visitado os jardins não apenas para encontrar as flores, indícios, mas as frutas”²²⁴. A fruta ou o fruto do desejo, aquilo que será fruído e vivido no corpo, no encontro amoroso se coloca disponível, ao alcance da realização, que se dá tal como se colhe do pomar uma fruta para comer. Vejamos o texto:

ELA: Vem querido meu, vamos ao campo,
passar a noite no Povoado;
bem cedo, às vinhas,
vamos ver se a cepa rebenta,
se o botão desabrocha,
se as romãzeiras estão em flor.
Lá te darei minhas carícias.
As maçãs d’amor deitam seu perfume;
às nossas portas, toda espécie de frutas d’escol:
novas e passas,
meu querido, guardo-as para ti. (Ct 7,12-14)

Frutas e corpo aqui se alternam, como formas do amor. Como o sonho de Lóri que mostrava a ela que comer a fruta do mundo era como a vivência do amor com Ulisses: se davam um ao outro, se entregavam, mas não se diminuía com isso, nada perdiam de si, assim como a fruta que Lóri mordida permanecia do mesmo tamanho²²⁵. A fruição desdobrada em prazer concretiza – realiza, cumpre – a união prometida. Sexualidade e nutrição se entrelaçam na figuração da mais íntima união que pode ser realizada na vida humana concreta, na terra, com o corpo que é nossa vida.

Beauchamp segue com a imagem da fruta para dizer também do despertar. Dissemos acima sobre o sono ou torpor de Adão, que colocamos lado a lado com a inconsciência de G.H.

²²² LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 169. Ver seção 5.1.1 acima.

²²³ Ver seção 5.1.3 acima.

²²⁴ BEAUCHAMP, *L’un et l’autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 178. Tradução minha de: “substance, de la fin désirée” e “avaient visité les jardins pour trouver non seulement des fleurs, indices, mais des fruits”.

²²⁵ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 150. Ver seção 5.1.3 acima.

ao colocar na boca a massa da barata. Pois bem, Adão, obviamente, não segue desacordado; o adormecer implica em um despertar. Adão, quando desperta, reconhece a mulher como carne da sua carne, osso dos seus ossos: “Nós pensamos em Gn 2,23, na primeira que desperta o primeiro, como uma palavra de aliança que seria logo submetida a uma prova mortal”²²⁶. O sono ou torpor seria uma figuração da “prova mortal”, alusão imagética ao risco de morte implicado na travessia rumo à aliança, à união. O despertar seria a vitória no cumprimento da prova.

Despertar que está também presente no desenlace do Cântico dos cânticos. A bem-amada desperta o bem-amado sob a macieira (Ct 8,5), e logo à frente temos o verso que diz que “forte como a Morte é o amor” (Ct 8,6), como já lemos em trecho citado acima. Enfrentar a morte ou passar por sua prova faz parte do caminho em direção à união, seja do casal, seja de cada um com o mundo, que prefigura o encontro com Deus. Depois da prova, se dá o despertar, como o irromper da aurora²²⁷. A bem-amada sobe do deserto para o jardim onde está a macieira e sob a macieira desperta o bem-amado. A macieira é uma realidade, um marco que orienta e sob sua sombra os amados se encontram depois do despertar. Um marco que evoca o Éden, assim como a referência à mãe do amado evoca sua origem, seu começo. Desta forma, a união vivida evoca as origens, o que nos remete ao Criador. E assim a simbólica do poema nos põe sob a sombra – a proteção – daquele que é o Único: “Ela [a bem-amada] estava sentada à sombra da macieira ([Ct] 2,3), que não é outro senão ‘ele’, chamado o Único”²²⁸. E o despertar é a abertura para a vivência daquilo que antes era sonhado e agora se dá “em plena luz”²²⁹.

Vimos então o encontro das imagens da sexualidade, da nutrição e do caminho para Deus. Caminhar com Deus ou em sua direção parece ser conseguir receber os seus dons. Beauchamp, seguindo seu intento de mostrar todo o movimento da Bíblia como o do cumprimento e, mais especificamente, de um cumprimento que se dá com Jesus, vê na figura do jardim, com seus frutos, o símbolo constante a nos mostrar o dom ofertado:

Toda a Bíblia, com o Apocalipse, termina com a visão de uma cidade, que é também um jardim, e esse jardim é aquele do Éden reaberto, com seu rio de vida, com suas “árvores de vida”, cujas frutas não são interditas, mas oferecidas e, longe de doar a morte, “podem curar os pagãos” (Ap 22,2.14).²³⁰

²²⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 182. Tradução minha de: “Nous pensons à Gn 2,23, à la première qui réveille le premier, pour une parole d’alliance qui serait aussitôt soumise à une épreuve mortelle”.

²²⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 182.

²²⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 183. Tradução minha de: “Elle était assise à l’ombre du pommier (2,3) qui n’est autre que ‘lui’, appelé l’Unique”.

²²⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 183. Tradução minha de: “en pleine lumière”.

²³⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 236. Tradução minha de: “Toute la Bible, avec l’Apocalypse, s’achève sur la vision d’une cité qui est aussi un jardin, et ce jardin est celui de l’Éden”.

O cumprimento, portanto, na realidade vivida pelo ser humano, parece apontar para a possibilidade de fruir o que nos é oferecido. Comer da fruta que nos é dada é a realização do ato de receber, aceitar, se colocar no lugar daquele a quem algo foi doado, gratuitamente. E a fruta que nos é dada é vida, amor, conhecimento. Neste ponto será frutífero lermos um trecho um pouco maior, para melhor percebermos a síntese de Beauchamp ao comentar o que chama de “recontos do relato fundador”²³¹:

Assim, o amor só pode ser revelado, e ele se revela sob a forma de uma interpretação, a qual só tem lugar através do ato do espírito humano. É isso um paradoxo? Se é, pode-se seguir seu rastro. A formalidade tomada pela lei do amor é conveniente para corresponder, sob forma inversa, ao comando que, no Éden, interditava tomar. Hoje, ao contrário, “toma”. A terra de “vida” está lá, se os exércitos de Israel empurram eles mesmos a porta que dá acesso a seus frutos, aqueles que “tu (terás que) *fazer crescer* no país que YHWH teu Deus te *deu*” ([Gn] 26,2). O conhecimento está lá, se tu fizeres o esforço de compreender. Uma vez pronunciada a palavra “amar”, a árvore da Vida e a árvore do conhecimento cessam de ser duas árvores. Porque é impossível ao amor se revelar – quando isso se dá completamente – sem se doar completamente no mesmo ato. “YHWH nosso Deus, YHWH é um.” O fruto que ele doa é um também. Ele te será dado se tu amares “com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças”. O coração conhece, a alma deseja, as forças tomam. Tomam o fruto “bom de comer, atraente para ver, desejável para adquirir inteligência” (Gn 3,6). (Grifos do autor.)²³²

Toda a complexidade – o paradoxo! – da liberdade humana diante de Deus parece aí se mostrar. O fruto da vida nos é dado, mas havemos de nos movimentar para ter acesso a ele. A reconciliação ou a *redenção*, que parece fazer parte do mundo desde sua *criação*, deve ser alcançada por nós, por um movimento nosso. O amor, que se *revela* e ao qual só temos acesso se ele se *revelar*, pede de nós um movimento, uma ação em direção a sua realização. Tendo conhecido o amor, pela revelação que só se completa com nossa interpretação²³³, temos o dever de realizá-lo e então seremos capazes de sorver a “fruta do mundo”, os frutos que Deus nos oferece.

rouvert, avec son fleuve de vie, avec ses ‘arbres de vie’, dont les fruits ne sont pas interdits mais offerts et, loin de donner la mort, ‘peuvent guérir les païens’ (Ap 22,2.14)”.

²³¹ Tradução minha de: “Reprises du récit fondateur”, título do Capítulo VIII de *L’un et l’autre testament II: accomplir les Écritures*, que se inicia na p. 296.

²³² BEAUCHAMP, *L’un et l’autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 326-327. Tradução minha de: “Ainsi l’amour n’est que révélé, il se révèle sous forme d’une interprétation, laquelle n’a lieu que moyennant l’acte de l’esprit humain. Est-ce un paradoxe? Si c’en est un, on peut en suivre la trace. La formalité prise par la loi d’amour convient pour correspondre, sous forme inverse, au commandement qui, dans l’Éden, interdisait de prendre. Aujourd’hui, au contraire, ‘prends’. La terre de vie est là, si les armées d’Israël poussent elles-mêmes la porte qui donne accès à ses fruits, eux que ‘tu (auras) *fait pousser* au pays que YHWH ton Dieu te *donne*’ (26,2). La connaissance est là, si tu fais l’effort de comprendre. Une fois prononcé le mot ‘aimer’, l’arbre de Vie et l’arbre de connaissance cessent d’être deux arbres. Car il est impossible à l’amour de se révéler – quand c’est complètement – sans se donner complètement dans le même acte. ‘YHWH notre Dieu, YHWH est un.’ Le fruit qu’il donne est un aussi. Il t’est donné si tu aimes ‘de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces’. Le cœur connaît, l’âme désire, les forces prennent. Prennent ce fruit ‘bon à manger, attirant à voir, désirable pour acquérir l’intelligence’ (Gn 3,6)”.

²³³ Ver seção 1.2.2 acima.

No final de sua análise do Cântico, Beauchamp, além de discorrer sobre a Esposa do Cordeiro, do Apocalipse, evoca outros textos do Primeiro Testamento. Entre eles o livro do profeta Oseias, em que a união com YHWH aparece como união com a Terra prometida e o caminho para que se possa fruir os frutos dessa terra²³⁴. A fruição dos frutos da terra relaciona-se, assim, com a realização da união com Deus e, mais do que isso, aponta também para a transformação que se passa no próprio corpo: “Comer os frutos da Terra prometida encontrada será receber um novo corpo”²³⁵. A terra, deste modo, é fonte de nutrição e de transformação.

E neste ponto Beauchamp introduz a relação destas imagens com o tema da eucaristia, que se seguirá no Novo Testamento. Jesus se oferece como aquele a ser comido. Leiamos trecho do Evangelho de João:

Aquele que come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim e eu nele. E como o Pai, que é vivo, me enviou e eu vivo pelo Pai, assim aquele que comer de mim viverá por mim. Este é o pão que desceu do céu: ele é bem diferente daquele que vossos pais comeram; com efeito, eles morreram, mas aquele que comer deste pão viverá para a eternidade. (Jo 6,56-58)

Jesus se dá como alimento, assim como antes a Sabedoria já o tinha feito:

Os que comem de mim terão ainda fome
e os que bebem de mim ainda terão sede. (Sr 24,21)

Jesus e a Sabedoria fazem o trabalho de cumprimento da escritura, que é o trabalho do Um, que avança por etapas, como que a cumprir um percurso que passa pela fome e pela sede não saciadas completamente pela Sabedoria, pelos riscos de união fusional inspirados pela proposta eucarística, até que, em João, se apresente como o trabalho do crer²³⁶: “Jesus lhes respondeu: ‘A obra de Deus é que creiais naquele que Ele enviou’” (Jo 6,29). E então Beauchamp finaliza sua análise na consideração do crer: “Crer, isso não é ainda apreender. É mesmo frequentemente sofrer... As últimas palavras do Cântico são aquelas da bem-amada que, em lugar de reter o bem-amado, o convida a saltar ao longe”²³⁷.

É, portanto, em meio ao trabalho que se cumpre pelo crer, que não é garantia e muito menos proteção contra a dor, que podemos pensar no oferecimento de Jesus de si próprio a nós. Jesus é aquele que oferece a si próprio como dom; é sua vida mesma que nos é dada e, mais ainda, sua morte, e sua vida renovada/ressuscitada que nos é oferecida como *pão do céu*²³⁸. E

²³⁴ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 193.

²³⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 193. Tradução minha de: “Manger les fruits de la Terre promise retrouvée, ce sera recevoir un nouveau corps”.

²³⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 194-195.

²³⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 195. Tradução minha de: “Croire, ce n'est pas encore saisir. Et c'est même souvent souffrir... Les tout derniers mots du Cantique sont ceux de la bien-aimée qui, au lieu de retenir le bien-aimé, l'invite à bondir au loin”.

²³⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 350-351.

podemos aqui nos lembrar de Lóri, que, desejando oferecer algo a Ulisses que traduzisse a beleza do que sentira na madrugada em que vira a si mesma e ao mundo como num encontro de “trigo maduro”, decide ir até Ulisses e oferecer a si mesma a ele, dando início ao encontro amoroso e sexual que conclui a narrativa de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* e que nela se prometia desde o início²³⁹.

Em *Psaumes nuit et jour*, Beauchamp trata também dessa imagem. Depois de já ter dito, a propósito dos salmos de louvor, que o mundo é um bem, assim como, para nós, é um bem estar no mundo, um “bem secreto onde encontramos Deus como criador”²⁴⁰, o autor se refere à última ceia de Jesus como antecipação da realização plena da vida que é prometida para o Reino de Deus:

Sua [de Jesus] ação de graças antecipada diz sua confiança e é também sua súplica diante da prova-limite da esperança diante da destruição de seu corpo. Jesus então bebe e come a Páscoa *até que a Páscoa se cumpra no Reino de Deus*, bebe do fruto da videira *até que venha o Reino de Deus* (Lc 22,14-20). (Grifos do autor.)²⁴¹

O comer e o beber são então caminhos de cumprimento da promessa para o ser humano, enquanto não vem o Reino. E não nos esqueçamos da interpretação de Beauchamp, exposta acima, que vê o conteúdo erótico na simbólica do vinho, de modo que a sexualidade seja evocada, juntamente com a nutrição, na simbólica contida na temática da eucaristia. Fruir os frutos da terra e entre eles aquele do encontro entre os corpos é para nós caminho de antecipação do cumprimento definitivo da promessa. Promessa que, no Reino, se afigura como união definitiva entre nós e Deus.

Para encerrar esta seção sobre o *ser um*, vejamos o comentário de Beauchamp sobre o Salmo 81. Antes, leiamos o trecho a ser comentado:

Sou eu, o SENHOR, teu Deus,
que te fiz subir da terra do Egito.
Abre bem a boca, e eu a encherei!

Mas meu povo não escutou a minha voz,
Israel não quis saber de mim,
e eu os abandonei ao seu coração empedernido;
que sigam, pois, os seus projetos!

Ah, se meu povo me escutasse,
se Israel seguisse os meus caminhos,
logo eu teria humilhado seus inimigos,

²³⁹ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 142-143; 144s para o encontro final. Ver seção 5.1.3 acima.

²⁴⁰ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 98. Tradução minha de: “bien secret où nous trouvons Dieu comme créateur”.

²⁴¹ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 135. Tradução minha de: “Son action de grâces anticipée dit sa confiance et elle est aussi sa supplication devant l'épreuve-limite de l'espérance, devant la destruction de son corps. Jésus alors boit et mange la Pâque *jusqu'à ce que la Pâque s'accomplisse dans le Royaume de Dieu*, boit du fruit de la vigne *jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu* (Lc 22,14-20)”.

teria voltado minha mão contra os seus opressores.

Os que odeiam o SENHOR cortejariam Israel,
seria este o destino deles sempre.
Ele alimentaria Israel com flor de trigo,
e o saciaria com mel selvagem. (Sl 81,11-17)

Por meio de uma leitura que atravessa toda a Bíblia, Beauchamp termina por afirmar que, segundo o Evangelho, a “flor de trigo” a que se refere o Salmo 81 é o “*pão que começa como nosso pão e termina como vida divina mais forte do que a morte, ao passar por nossa Eucaristia*” (grifos do autor)²⁴². O “pão verdadeiro”, aquele que trará a nutrição definitiva para uma vida mais forte do que a morte, o pão que nos saciaria definitivamente, nos seria dado por Deus se abríssemos nossa boca.

E então Beauchamp esclarece o sentido do *abrir a boca*. Abrir a boca ao que Deus nos oferece é aceitar a sua oferta, a partir do nosso *desejo*. Basta a nós desejar, e Deus nos saciará com os seus frutos, com o seu verdadeiro pão²⁴³. Desejar nos coloca em movimento em direção a um *Outro*, nos põe para fora de nós mesmos em direção a um *dom* que não podemos dar a nós mesmos²⁴⁴. O autor assim nos diz que Deus é o objeto último do desejo humano.

Do mesmo modo, é também o desejo que nos põe em movimento para compreender e para ler os próprios textos bíblicos, o que se desenrola numa múltipla inter-relação entre o leitor, o texto e o que ele aponta e em que desejo, busca de si e leitura se mostram como oração: “Esta interpretação nos ensina uma coisa: é necessário desejar quando se leem esses textos bíblicos, é necessário os ler com o seu desejo, é necessário neles ler o seu desejo. É isto, rezar”²⁴⁵.

Ler o texto dos salmos com desejo e ler neles o próprio desejo: mais uma vez, teologia e antropologia se entrelaçam. A busca humana que leva para a realização da união terrena – com o outro humano, com o mundo – é resultado do movimento do desejo humano, ao mesmo tempo em que, pelo mesmo desejo, desemboca no vislumbre da realização definitiva da união com Deus.

Entretanto, vimos com Macabéa²⁴⁶ que o movimento redentor na obra de Clarice Lispector não se resume a nenhuma espécie de realização meramente individual, ainda que esta seja a experiência interna do encontro com Deus. O olhar clariciano nos força a ver o outro que

²⁴² BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 146. Tradução minha de: “*ce pain qui commence à notre pain et s’achève en vie divine plus forte que la mort, en passant par notre Eucharistie*”.

²⁴³ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 144-145.

²⁴⁴ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 146.

²⁴⁵ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 145. Tradução minha de: “*Cette interprétation nous apprend une chose: il faut désirer quand on lit ces textes bibliques, il faut les lire avec son désir, il faut y lire son désir. C’est cela, prier*”.

²⁴⁶ Ver seção 5.1.5 acima.

habita o mundo conosco. Há, em relação ao outro, uma obra a ser realizada na terra, sob pena de não realizarmos Deus, nossa tarefa, como nos aponta a narradora de *A maçã no escuro*²⁴⁷.

5.2.3 A nossa tarefa: a justiça

Beauchamp, em *Le récit, la lettre et le corps*, em contexto em que considera a problemática da *eleição* no percurso bíblico, põe em relevo a tensão humana no cumprimento daquilo que parece ser aí esperado de nós: “evitar, ao mesmo tempo, a armadilha da confusão e aquela da inimizade”²⁴⁸. A revelação bíblica, desde a criação, segundo a lógica desenvolvida por Beauchamp, se dá por sucessivas separações que teriam o objetivo de nos orientar no sentido da ordem, ou seja, no combate à confusão; por outro lado, a hostilidade é sempre também combatida pela orientação em direção à união com o outro. Tais orientações parecem se excluir mutuamente, na medida em que o ser humano parece sempre cair na armadilha da inimizade quando evita a confusão – porque então *separa* demasiadamente – e, de outro modo, sempre cair na armadilha da confusão quando evita a inimizade – ao se *unir* demasiadamente²⁴⁹. Nesse sentido, Jesus vem então oferecer o caminho pelo qual renovar a Lei pelo amor, para que assim, na junção da lei com o amor, possamos encontrar a saída para a dupla armadilha:

Que remedeie a “debilidade da lei”, para falar em termos paulinos, é bem o que se espera do Espírito e o que ele traz. Ora, o advento do novo com Jesus se reconhece em seu fruto que é, não a abolição, mas a renovação da Lei pelo amor. É necessário precisar: tudo se passa como se a Lei, felizmente capaz de impedir a confusão, permanecesse ainda ineficaz contra a violência.²⁵⁰

É, portanto, com Jesus que se cumpre o que o caminho bíblico indicava desde o seu início: a realização de “um amor que é aquele do Um transcendente, fundador”²⁵¹ e que podemos aqui entender, seguindo o fio indicado por Beauchamp, como o caminho da união entre os seres que são separados entre si, assim como são separados do criador. Amor que é o único meio de superação da inimizade, mas sem romper a separação que garante a não confusão, ou seja, que garante que cada ser permaneça sendo o que é no movimento do amor. Vimos essa

²⁴⁷ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 328. Ver seção 5.1.6 acima.

²⁴⁸ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 173. Tradução minha de: “éviter à la fois le piège de la confusion et celui de l’inimitié”.

²⁴⁹ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 172-173.

²⁵⁰ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 185. Tradução minha de: “Qu’il remédie à la ‘faiblesse de la Loi’, pour parler en termes pauliniens, c’est bien cela qu’on attende de l’Esprit, et qu’il apporte. Or l’avènement du nouveau avec Jésus se reconnaît à ce fruit qui est, non l’abolition, mais bien le renouvellement de la Loi par l’amour. Il y a lieu de préciser: tout se passe comme si la Loi, heureusement capable d’empêcher la confusion, restait encore inefficace contre la violence”.

²⁵¹ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 186. Tradução minha de: “un amour qui est celui de l’Un transcendant, fondateur”.

passagem em Lóri, que temeu o amor pelo medo de nele se perder, até que um dia entendeu que poderia se dar a Ulisses sem nada perder de si mesma²⁵².

Na consideração do amor, que não é apenas o amor a um outro eleito, não é apenas o amor nupcial – ainda que esta seja uma forma genuína de expressão do amor, como vimos na seção anterior – nos encontramos em plena problemática da coletividade. Como trazer ao mundo, à totalidade dos seres²⁵³ ou, mais especificamente, à totalidade dos seres humanos, o amor?

O amor realizado entre todos deve ter o nome da justiça²⁵⁴. E, já vimos, lá na primeira ponta do nosso fio, Clarice Lispector, na crônica “Mineirinho”, nos chamar à realização de uma justiça que seja mais “doida” e por isso mais alinhada com o amor que nos habita²⁵⁵. Se “Deus é nossa tarefa”, realizar no mundo o que Ele espera de nós é o meio que temos de cumpri-la. A *redenção*, assim, se apresenta não apenas como um sentir a presença de Deus no âmbito da individualidade, mas também como um chamado à ação redentora no mundo.

Beauchamp, em *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, fala sobre as noções de justiça e pecado que emergem do Deuteronômio. A justiça se abriga mais profundamente do que o pecado em nós, mas, por outro lado, o pecado é em nós anterior à nossa vontade de lutar contra ele²⁵⁶. O pecado tem sua força, e é preciso que fortaleçamos nossa potência de luta contra ele; e para isso contamos com a orientação da justiça, que, por ser mais profunda, não deixa de viver em nós. Por outro lado, exatamente por ser mais profunda, é também mais escondida, oculta, o que torna mais premente a necessidade de que lutemos por ela.

Nos lembremos agora de Macabéa. Como vimos acima, o livro *A hora da estrela* recebeu treze títulos que se encontram enumerados em sua primeira página²⁵⁷ – e aqui podemos também nos lembrar dos treze tiros recebidos por Mineirinho²⁵⁸. Treze tiros, treze títulos com potência de nos despertar para a luta, caminho único para a construção do mundo regido pelo

²⁵² LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 144-145. Ver seção 5.1.3 acima.

²⁵³ Considerar a totalidade dos seres nos leva ao âmbito das chamadas ecoteologias, em grande expansão na atualidade. Tal temática não seria estranha ao universo clariciano, como talvez tenha ficado claro no capítulo terceiro, sobre a Criação, mas ultrapassa os limites desta tese.

²⁵⁴ Justiça aqui entendida em sentido teológico, ou seja, não reduzida ao cumprimento do que se determina pelos sistemas jurídicos das nações. Antes, trata-se de repensar e ressignificar a justiça realizada no mundo a partir de uma compreensão que abarca as relações entre os seres humanos e Deus, como nos pede Clarice Lispector em “Mineirinho”.

²⁵⁵ Ver seção 2.1.2.1 acima.

²⁵⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 334-335.

²⁵⁷ Ver relação na nota 87 acima.

²⁵⁸ Ver seção 2.1.2.1 acima.

amor e pelo desejo de justiça. E aqui cabe enfatizar um dos títulos, *O direito ao grito*. Macabéa, em seu silêncio, nos alerta sobre o direito ao grito, o direito à reivindicação diante da injustiça.

Paremos um pouco diante do nome *Macabéa*. Sem me estender muito e sem pretender entrar nas inúmeras discussões já feitas sobre os nomes dos personagens de Clarice Lispector²⁵⁹, neste caso parece impossível não pensarmos nos Livros dos Macabeus, dada a semelhança e a estranheza do nome.

Em *Création et séparation*, Beauchamp, em sua análise sobre os exércitos de Deus em Gn 2,1²⁶⁰, faz menção a duas passagens dos Macabeus, uma no primeiro (1Mc 6,39-41) e outra no segundo livro (2Mc 15,20-21), em que a ordem dos exércitos é admirada e exaltada²⁶¹. Os macabeus, guerreiros em luta por sua fé, exaltam a ordem de seus exércitos, aludindo aos exércitos do Senhor, na consciência de que a vitória seria atingida se assim fosse a Sua vontade:

Macabeu considerou com atenção as tropas presentes, o variado aparato de suas armas e o aspecto truculento dos elefantes. Ergueu as mãos para o céu e invocou o Senhor que opera prodígios, porque sabia que não era pelas armas, mas segundo o seu querer que ele concede vitória aos que dela são dignos. (2Mc 15,21)

Podemos pensar em Macabéa, aquela que gostaríamos de ver lutar por seu direito ao grito, como representante do exército de Deus que, ao apontar a desordem da injustiça, pelo simples fato da sua existência, clama pela reparação. Rodrigo S. M., o narrador/criador de Macabéa, espera dela o grito²⁶². Talvez o Criador espere de nós que não fiquemos parados na humilhação.

Beauchamp, no prefácio de *Accomplir les Écritures*, aponta que o cumprimento das escrituras se dá fora delas, ou seja, não é a *escritura* do Novo Testamento que faz cumprir a *escritura* do Primeiro, mas sim os atos de Jesus no mundo²⁶³. É, pois, essa ideia que trato aqui de explorar: cabe a nós, em ação no mundo, seguir o que já nos foi dado como modelo por Jesus.

A consciência da injustiça é necessariamente o primeiro passo para a luta por justiça. O incremento dessa consciência passa pela sensibilização diante daquele que é o injustiçado, o

²⁵⁹ O exemplo mais notável é o de Ulisses, de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, nome muitas vezes tido como inspirado no Ulisses da Odisseia de Homero ou mesmo como homenagem ao romance *Ulisses*, de Joyce. A própria Clarice Lispector, que deu também a seu cachorro o nome de Ulisses, diz apenas, em mais de uma oportunidade, que Ulisses era o nome de um homem que foi apaixonado por ela quando vivia na Europa. Ulisses, o cachorro, é ainda o personagem que dita uma história a sua dona Clarice no infantil *Quase de verdade* (LISPECTOR, Clarice. *Quase de verdade*. (1978) Rio de Janeiro: Rocco, 1999). Além disso, a estátua de Clarice Lispector no Bairro do Leme, sua moradia nas últimas décadas de vida no Rio de Janeiro, a retrata em companhia do cachorro Ulisses. Uma imagem da estátua se encontra reproduzida à frente, logo após a Conclusão desta tese.

²⁶⁰ Ver seção 3.2.4 acima.

²⁶¹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 270.

²⁶² Essa ideia percorre toda a narrativa de *A hora da estrela*. Logo ao início, vemos Rodrigo declarar que ele próprio grita por Macabéa: “Porque há o direito ao grito. Então eu grito” (LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 13).

²⁶³ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 15.

excluído, o que foi colocado de fora da anuência de Deus, como vimos falar a narradora de *Água viva* sobre o que chamou de “missa negra”²⁶⁴.

Beauchamp, ao tratar do corpo, recorre ao nascimento como a situação em que se dá, para cada um de nós, o *começo*. E aí nesse início, quando um corpo se separa da totalidade representada pelo outro corpo do qual sai ao nascer, tem lugar o “primeiro grito”:

Primeiro deslocamento do corpo: seu nascimento. Primeiro grito: sua voz preenche um espaço do qual ela ignora absolutamente tudo e que ressoa por ela. É o grito do sozinho e do separado que, antes de chamar por um outro, assinala a si mesmo como um outro e aprende a se conhecer. No momento em que o recém-nascido gritava pela perda de seu começo, aí mesmo ele a registrava e já tinha cumprido seu luto por ela. Mais do que gritar por sua mãe, ele grita *pelo que* sua mãe era para ele. (Grifo do autor.)²⁶⁵

O grito do recém-nascido vem nos dizer sobre a reação imediata do corpo ao se descobrir separado e, portanto, tendo perdido a união inicial em que era parte de uma totalidade que cobria todas as suas necessidades. O *começo* perdido é símbolo da união totalizante. O que a mãe *era* para o recém-nascido – para todos nós! – é a totalidade que nos preenche inteiramente e não nos deixa em falta. Se essa ideia pode nos conduzir a uma reflexão de caráter psicanalítico sobre a incompletude experimentada psiquicamente pelo ser humano, pode também nos levar a uma discussão de caráter sóciopolítico. Logo abaixo dessas linhas, Beauchamp afirma que o “direito ao grito” é o que se exerce quando um injustiçado grita e continua:

A bem dizer, todo direito sobre a terra começa lá, no grito do recém-nascido, da viúva ou do órfão ou ainda da vítima de uma injustiça. E cada grito dirigido ao que é a mãe se endereça ao mesmo tempo àquela mãe e a quem quer que a possa substituir, a todo o humano.²⁶⁶

Cada ser humano que se perceba desassistido pelo conjunto da humanidade tem o *direito ao grito*, e seu grito se dirige a todos os outros. A viúva e o órfão, símbolo dos injustiçados na Bíblia, gritam e nos chamam à responsabilidade que é de cada ser humano frente a todos os outros. Macabéa é o grito de Rodrigo S. M. para todos nós e, ao mesmo tempo, a narrativa de *A hora da estrela* parece nos chamar a também gritar por ela.

²⁶⁴ LISPECTOR, *Água viva*, p. 19. Ver seção 5.1.4 acima.

²⁶⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 37. Tradução minha de: “Premier délogement du corps: sa naissance. Premier cri: sa voix remplit un volume dont elle ignorait absolument tout, qui résonne pour elle. C’est le cri du seul et du séparé qui, avant d’appeler vers un autre, se signale lui-même comme autre et apprend à se connaître. Au moment où le nouveau-né criait la perte de son commencement, alors même il en prenait acte et en avait déjà fait son deuil. Plutôt que de crier vers sa mère, il criait vers *ce que* sa mère était pour lui”.

²⁶⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 37. Tradução minha de: “droit de cri”; e, logo à frente: “À vrai dire, tout droit sur terre commence là, dans le cri du nouveau-né ou de la veuve ou de l’orphelin, ou encore de la victime d’une injustice. Et chaque cri dirigé vers ce qu’est la mère s’adresse à la fois à cette mère-ci et à quiconque en peut être le substitut, à tout l’humain”.

Entretanto, como aponta Beauchamp em análise do Salmo 18, o mal é mais forte do que nós e, por isso, precisamos da ajuda de Deus para vencê-lo²⁶⁷, como também já o dissera acima o *macabeu*. Leiamos algumas linhas do salmo:

Lá do alto, ele manda apanhar-me,
ele me retira das águas imensas.
Ele me liberta do meu inimigo poderoso,
dos que me odeiam, mais fortes que eu. (Sl 18,17-18)

É a ação de Deus que pode nos salvar diante do inimigo que é mais forte que nós, assim como Davi diante de Golias. É a escuta da palavra de Deus que pode nos guiar no trabalho de vencer a injustiça. E, mais precisamente, vencer a violência, pois, segundo Beauchamp, desde o início das escrituras está claro o que Deus quer de nós: a não violência²⁶⁸. A Lei vem nos ensinar a obediência e obedecer a Deus é fazer o que ele quer²⁶⁹. Obediência que pode ser entendida como um meio para vencer a distância que nos separa de Deus, um meio para o atravessamento dessa distância, que se dá pela submissão a uma vontade *outra*²⁷⁰.

E, se o que nos pede essa vontade *outra*, que é aquela que nos pode salvar no enfrentamento do que nos diminui, é que vejamos uns aos outros por *outro* meio que não a violência, nos resta compreender que o outro ser humano, com quem compartilho a terra, não é originalmente meu inimigo. Posso esperá-lo, portanto, com a hospitalidade que acolhe, e não, com a espada que mata.

Segundo Beauchamp, a figura da hospitalidade revela a tensão entre o eleito e todos os outros, tensão que se desenrola em todo o texto bíblico: “Acolher Deus, acolher um filho, acolher o estrangeiro: a escritura do relato faz com que toda a descrição dos ritos de hospitalidade sirva à aproximação dessas três dimensões”²⁷¹. O eleito, que se sente amado por Deus, O acolhe e acolhe naturalmente o próprio filho e, com o filho, os que lhe são próximos; o acolhimento ao estrangeiro é então introduzido nessa dinâmica e coloca a cada um de nós frente ao desafio de acolher o diferente.

O grito do injustiçado se junta, assim, ao apelo do estrangeiro, e é a humanidade inteira que é chamada a responder. A nossa tarefa na vida sobre a terra está relacionada ao que já vimos sobre a unidade. *Ser um* deve ser aqui entendido como esforço de *reconciliação*. Beauchamp, em consideração ao movimento geral do livro do Gênesis, chama a atenção para a sua

²⁶⁷ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 76.

²⁶⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 408-410.

²⁶⁹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 408.

²⁷⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 150.

²⁷¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 246. Tradução minha de: “Accueillir Dieu, accueillir un fils, accueillir l'étranger: l'écriture du récit fait servir toute la description des rites de l'hospitalité au rapprochement de ces trois dimensions”.

conclusão; a sequência de disputas e conflitos entre irmãos – desde Caim e Abel a José vendido como escravo pelos irmãos – termina com o reencontro e a reconciliação, o que não se poderia prever em seu desenvolvimento: “esse reencontro é sem precedentes; é necessário todo o Gênesis para conduzir a esse novo fronte. // Novo porque um progresso é traçado no interior da questão: o que é ser um? Trata-se de ser um consigo mesmo ou de ser um com o outro?”²⁷².

A ideia do “ser um com o outro” nos põe em plena problemática de que aqui tratamos, a realização, no mundo, do sentido que nos é dado pela palavra de Deus. A procura pelo Um se desdobra na necessidade de nos encontrarmos com nossos irmãos, e o conjunto dos irmãos é toda a humanidade. Assim, a unidade do casal, que acompanhamos no Cântico e que estava prevista desde os relatos da criação, se desdobra na noção de unidade entre todos, o que inclui os outros povos, como mostra Beauchamp a respeito do movimento do Gênesis: “A questão do Um mudou de figura: tornar-se uma só carne com uma mulher - tornar-se um só com o povo mais estranho”²⁷³. Estender radicalmente o movimento da comunhão em direção aos povos mais estranhos, àqueles mais distantes se apresenta então como o movimento esperado de nós por Deus. O movimento que pode nos propiciar a vivência, na terra, do encontro redentor.

O que é denunciado pelo narrador de *A hora da estrela* através de Macabéa e que já pressentíamos na ira expressa na crônica “Dies irae”²⁷⁴ é a não realização dessa vivência em comunhão, que configuraria a “outra vida”, o *outro* modo humano de habitar a terra, regido pelo amor e não, pelo desejo de vencer o irmão. Se não lemos na obra clariciana tal realização – apenas seus presságios, anúncios – é exatamente porque ela ainda não se deu no mundo, e o grito de Macabéa vem nos mostrar isso. Ou, de outra parte, é o que vemos a narradora de *Água viva* clamar: que todos possam estar sob a “anuência do Deus”, condição que lhes foi dada por serem criatura²⁷⁵.

A ideia do cumprimento como realização do encontro com o outro, em movimento de reconciliação, indica que, no texto bíblico, já se apresenta, no início, o ideal a ser cumprido no fim: que a humanidade possa viver sem violência, o que, obviamente, não se cumpriu ainda entre nós, e assim vemos a violência ter presença constante no correr da Bíblia. Beauchamp trata dessa questão em consideração à relação entre Gn 1 e a narrativa pós-diluviana:

²⁷² BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 255-256. Tradução minha de: “cette rencontre est sans précédent; il fallait toute la Genèse pour amener à ce nouveau front.

Nouveau parce qu'un progrès s'est tracé à l'intérieur de la question: qu'est-ce qu'être un? S'agit-il d'être un avec soi-même ou un avec l'autre?”.

²⁷³ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 250. Tradução minha de: “La question d'Un a changé de figure: devenir une seule chair avec une femme - devenir une seule avec le peuple le plus autre”.

²⁷⁴ Ver seção 2.1.1 acima.

²⁷⁵ Ver seção 5.1.4 acima.

Assim, se está convidado a compreender que Gn 1 descrevia, por antítese, nossa relação com o mundo: ele a representava, no começo, como o inverso do que ela se tornou debaixo de seus olhos. A relação entre os diversos agentes que submetem a terra tornou-se, com efeito, uma relação violenta em que, longe de o homem dominar o animal, é ele dominado por sua animalidade, que se introduz na esfera política sob a forma de uma correlação entre o trabalho dos escravos e a guerra.²⁷⁶

O mundo em que o ser humano seja capaz de dominar o mundo com doçura, tal como Deus, de quem é a imagem²⁷⁷, não é o mundo que temos sob nossos olhos, assim como não era para o autor do Gênesis. Mas é o horizonte que desponta para nós através da leitura bíblica, de modo a podermos pensar na criação como o “futuro da história”²⁷⁸, como o devir histórico do humano. O caminho a ser percorrido está lá indicado desde os relatos da criação, que nos dizem, afinal, que o que devemos nos tornar já está dado desde que fomos criados.

Essa discussão parece acompanhada, o tempo todo, da ideia de que podemos então, por nós mesmos, por nossas ações no mundo, alcançar o que nos foi prometido, como se a realização do mundo em comunhão não necessitasse da escuta da palavra de Deus. Paremos então em nossa terceira janela, antes de finalizarmos este capítulo com a temática da ressurreição, que envolve os temas do perdão e da morte.

5.2.3.1 Terceira janela: Ivone Gebara

A obra de Clarice Lispector, como vimos, denuncia a injustiça presente nas relações humanas e parece atordoada após o grito lançado²⁷⁹, como quase sem crer que a transformação dessa realidade possa vir a acontecer. Quando Rodrigo S.M. se diz de algum modo desonesto porque tem mais dinheiro do que os que passam fome²⁸⁰, essa afirmação soa, para alguns, como um equívoco, para outros – e entre estes me incluo –, como uma verdade perturbadora e talvez paralisante. Vimos como momentos redentores surgem para alguns personagens – principalmente para Lóri em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* –, como algo que se dá em dimensão individual, como a apontar para a possível relação íntima, propiciadora de prazer e alegria, entre cada um de nós e Deus. Por outro lado, o apontar da injustiça, que tem

²⁷⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 269. Tradução minha de: “On est donc invité à comprendre que Gn 1 décrivait par antithèse notre rapport au monde: il le représentait, au commencement, comme l'inverse de ce qu'il était devenu sous ses yeux. Le rapport entre les divers agents qui soumettent la terre est devenu en effet un rapport violent où, loin que l'homme domine l'animal, il est dominé par son animalité, qui s'introduit dans la sphère politique sous forme d'une corrélation entre le travail des esclaves et la guerre”.

²⁷⁷ Ver seção 3.2.1.1 acima.

²⁷⁸ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 309. Tradução minha de: “l'avenir de l'histoire”.

²⁷⁹ Como Chico Buarque e Gilberto Gil na letra da canção “Cálice”: “Como é difícil acordar calado / Se na calada da noite eu me dano / Quero lançar um grito desumano / Que é uma maneira de ser escutado / Esse silêncio todo me atordoia / Atordoado eu permaneço atento / Na arquibancada pra a qualquer momento / Ver emergir o monstro da lagoa”.

²⁸⁰ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 16. Ver seção 5.1.5 acima.

seu ápice em *A hora da estrela*, parece contradizer essa dimensão individualizante. Entretanto, a própria Lóri, após a vivência do “estado de graça”, se sente mais capaz de amar²⁸¹, ou seja, de abrir-se para o outro, para o irmão que habita com ela o mundo. Essa parece ser a ponte que nos permite pensar a ligação entre a dimensão interiorizada e a ação no mundo junto aos outros, como que a ligar o que Clarice Lispector considera que fez em sua vida e o que gostaria de ter feito, como lemos no final da introdução desta tese em consideração à crônica “O que eu queria ter sido”²⁸².

Pois bem, essa ligação é também o que nos permite refletir, no contexto do cristianismo, sobre qual é o caminho de salvação ou de *redenção*, apontado pela teologia cristã. A redenção encontrada na vida comum em meio ao mundo parece condizente com os movimentos que vimos na obra clariciana e não está ausente da reflexão teológica. Todo o movimento da Teologia da Libertação na América Latina esteve, desde seu surgimento, alinhado com a luta pela justiça social à luz do Evangelho de Jesus e já seria um excelente interlocutor para o grito do injustiçado que ouvimos clamar na obra de Clarice Lispector. Entretanto, se pensamos em Macabéa, sabemos que se trata do grito de *uma injustiçada*, o que nos coloca frente a uma nuance que pode se revelar bastante significativa. A neutralidade do pronome masculino se substitui pela marca da diferença do feminino. A particularidade se mostra impossível de passar despercebida quando a linguagem não se dobra a uma pretensão de neutralidade. É nesse sentido que entendo que a teologia feminista – como também a teologia negra – tem imenso poder de questionar e balançar as estruturas teológicas dominantes.

Considerando que oito dos nove protagonistas dos romances de Clarice Lispector são mulheres, que em torno do único protagonista homem – o Martim, de *A maçã no escuro* – quase que só havia mulheres, que a grande maioria dos contos e crônicas da autora falam sobre a vida das mulheres e que ela própria é mulher, brasileira de origem estrangeira, criada no Recife, indignada diante da pobreza e da injustiça que vê no mundo, a figura da teóloga feminista Ivone Gebara surge para mim como a melhor escolha para empreender um diálogo teológico com a obra clariciana sobre a redenção na vida comum. Ela, que também é mulher indignada, brasileira de origem estrangeira, moradora do Recife por muitos anos, desenvolve em sua obra uma rica reflexão sobre o que poderíamos chamar de *espiritualidade encarnada no pequeno da vida*. É na vida comum, concreta, feita de corpo e matéria, que Gebara encontrou sua melhor fonte de pensamento e de prática cristã. E essa vida é principalmente a vida das mulheres. É porque a vida da mulher está normalmente mais emaranhada nos fios do concreto do mundo

²⁸¹ Ver seção 5.1.3 acima.

²⁸² LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 149-150.

que a teologia feminista aparece como mais capaz de perceber essa espiritualidade, que é precisamente a espiritualidade que vejo surgir na obra clariciana. Duas vertentes são aí presentes: a salvação pelo contato e abertura às belezas do mundo, do cotidiano, da vida e da morte e a salvação pretendida na luta por justiça, o que é também uma luta política que se faz à escuta da palavra divina no mundo.

Outro ponto de contato de Gebara com os fios até aqui desenvolvidos é o fato de ter sido orientada por Adolphe Gesché em seu doutorado. No prefácio ao livro *Rompendo o silêncio – Uma fenomenologia feminista do mal*²⁸³, fruto da tese de doutorado, Gesché diz que Ivone Gebara o faz pensar em Débora, “aquela que foi juíza e profetisa em Israel”, por sua luta incessante pelos relegados, deserdados e por sua escuta permanente do “clamor das mulheres”²⁸⁴. Leiamos um pequeno trecho do Livro dos Juízes sobre Débora, tendo em mente Ivone Gebara e Clarice Lispector:

As aldeias foram abandonadas,
estavam abandonadas em Israel,
até que tu te levantaste, ó Debora,
até que tu te levantaste, mãe em Israel. (Jz 5,7)

Assim pereçam todos os teus inimigos,
ó SENHOR,
e teus amigos sejam como o sol
quando se levanta em sua força.
E a terra esteve em repouso durante quarenta anos. (Jz 5,31)

Débora – ou Debora – é aquela que se levanta quando ninguém parece mais conseguir e que faz, por meio de seu levante, com que outros se levantem também, como o sol, e que assim leva a derrota aos inimigos do Senhor e o descanso à terra. Levantemo-nos com as profetisas e quem sabe também repousaremos com a terra.

Em *Rompendo o silêncio – Uma fenomenologia feminista do mal*, Gebara parte de uma perspectiva teológica contextual, que define como portadora de elementos da Teologia da Libertação à luz de questões levantadas por grupos de mulheres²⁸⁵, para pensar sobre a vivência do mal no feminino e os modos de salvação, ou seja, os caminhos de saída dessa vivência encontrados e inventados pelas mulheres. Sobre o reconhecimento do mal, já na introdução, Gebara alerta sobre ser preciso “certo profetismo” para discernir e denunciar o mal em meio à experiência e então introduz a ideia, que acompanhará todo o livro, de que na vivência humana mal e bem se misturam, como o joio e o trigo ou o fermento e a massa²⁸⁶.

²⁸³ GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio – Uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.

²⁸⁴ GESCHÉ, no “Prefácio”, em GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 19.

²⁸⁵ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 35-36.

²⁸⁶ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 28-29.

A autora então parte de alguns relatos literários²⁸⁷, o que aqui nos soa instigante, pelo exercício da intuição que guia esta tese de que a ficção guarda relação direta com a realidade vivida e com a própria teologia. Histórias de mulheres relatadas por mulheres funcionam para a autora como um despertar da consciência no sentido de se tornar capaz de discernir o mal, seja o mal sofrido ou o mal cometido. Histórias contadas que dizem da narratividade inerente à condição humana²⁸⁸ e que fazem do grito que denuncia um “grito poético à busca de salvação” ou “o grito indomável da vida, sempre pronta a expandir-se, perseverando como uma brisa suave ou como um gemido quase inaudível quando o medo do sofrimento e da morte se faz carne em nossa carne”²⁸⁹.

É assim que, inspirada pelos relatos literários e pela própria experiência com diversos grupos de mulheres, Ivone Gebara prossegue em sua reflexão e afirma o cotidiano como sua fonte primeira²⁹⁰, como a mostrar que o pensamento feminista se abre para – e se constrói a partir de – as histórias vividas no dia a dia das vidas comuns, para o ordinário da vida, como faz também a obra clariciana. Nesse sentido, a teopoética e a teologia feminista parecem se encontrar em meio à vida: “Os discursos das mulheres, discursos literários, poéticos, teológicos, ou simplesmente gritos de aflição ou de alegria na vida rotineira de cada dia, dão um novo corpo à pesquisa teológica”²⁹¹.

A questão que aqui se coloca é sobre o horizonte humano que aí se vislumbra: na denúncia do mal ou da injustiça, na escuta dos gritos de dor ou de alegria na rotina da vida, não está necessariamente implicada nenhuma dimensão de espiritualidade. Como pensar tais questões à luz da teologia cristã? Pois se trata aqui exatamente de buscar compreender se a esperança da construção de um mundo justo e regido pelo amor, na vida concreta sobre a terra, pode ter sentido redentor, tal como é pensada a redenção em (algum) sentido cristão. Com Gebara, podemos afirmar que o que se pretende é fazer “um convite a recriar nossa Tradição em função das questões atuais colocadas por diferentes grupos humanos”²⁹². Ou seja, o que ela pretende, com sua obra que questiona a Tradição, não é romper com ela, mas sim recriá-la, a fim de torná-la capaz de dialogar com as questões do nosso tempo. O que quer dizer que Ivone Gebara pretende que o que ela pensa, escreve e diz ainda tem lugar em meio à teologia cristã. E, mais, que essa teologia deve ser plural, diversa, capaz de abrigar diferentes perspectivas.

²⁸⁷ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, Capítulo I, p. 43-102.

²⁸⁸ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 48.

²⁸⁹ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 53.

²⁹⁰ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 121-122.

²⁹¹ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 242.

²⁹² GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 176.

Pois bem, lançado o grito, a denúncia, a percepção da dor, do sofrimento, da injustiça e também do mal que somos capazes de cometer, muitas vezes fonte de sofrimento e injustiça para o outro, o que nos resta? O que podemos frente à realidade de dor e sofrimento da vida? Qual nossa possibilidade de salvação²⁹³, entendendo a salvação como saída do mal? Do mesmo modo como a percepção do mal se dá no pequeno da vida, é aí também que terão lugar as experiências de salvação. São pequenos momentos ou pequenas saídas que podem ser vividas como “sinais de salvação”, de modo que o cotidiano se mostra como o “lugar de cruz e de ressurreição”²⁹⁴.

Teologicamente, é preciso, portanto, pensar sobre a cruz. Culturalmente, se entende que *suportar a cruz* é suportar o mal sofrido e/ou o mal realizado; é suportar, na própria experiência, a realidade da dor e do sofrimento²⁹⁵. Mas, segundo Gebara, é preciso que pensemos na cruz como símbolo e, assim o fazendo, suportemos a contradição aí contida: historicamente, o símbolo da cruz tem sido usado como justificativa para o sofrimento, especialmente para o sofrimento do pobre, do excluído, do renegado pelas elites de poder²⁹⁶. É preciso, pois, que despertemos a consciência frente aos usos perversos do símbolo da cruz, para que acolhimento não seja entendido como simples suportar que conduz à imobilidade e à resignação²⁹⁷. A cruz deve ser entendida como símbolo portador da vida e que contém em si a duplicidade do movimento que engloba a morte e a vida: “Cruz e ressurreição misturam-se à dinâmica da vida”²⁹⁸. O sofrimento, assim, não deve ser aceito em postura imobilizante, mas sim recebido e percebido em sua dinâmica de vida, vida que é sempre possibilidade e movimento. A dor é parte da vida, e a vida traz consigo, sempre, a potência de transformação; em outros termos, a vida contém o sofrimento, mas contém também as portas de saída do sofrimento. Isso, para Ivone Gebara, é a ressurreição vivida no cotidiano da vida.

Em nesse ponto Gebara introduz uma bela noção que já vimos também em Beauchamp²⁹⁹: o desejo ou o sonho de salvação é já um sinal de salvação³⁰⁰, no sentido em que a salvação é o que garante a continuidade do desejo de viver, em pequenos lances que se renovam³⁰¹:

²⁹³ Nesta seção uso preferencialmente a palavra *salvação*, pois é a palavra usada por Ivone Gebara em sua obra. Mas o sentido que aqui se pretende alcançar com essa palavra é o mesmo que tenho dado à palavra *redenção* ao longo da tese.

²⁹⁴ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 163.

²⁹⁵ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 165.

²⁹⁶ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 166-167.

²⁹⁷ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 168.

²⁹⁸ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 168.

²⁹⁹ Ver seção 5.2.1.1 acima, sobre o “desejar viver”.

³⁰⁰ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 169.

³⁰¹ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 180.

A salvação parece ser mais um movimento de salvação no meio da “insalubridade” da existência, um momento de paz e de ternura no meio da violência cotidiana, uma bela música que acalma nossas emoções, um romance que nos faz companhia, um copo de cerveja ou uma xícara de café que tomamos com alguém, e que nos dão vontade de continuar a viver. A salvação é uma horta bem verde, onde podemos ver legumes e verduras crescendo viçosos depois de tanto esforço. A salvação é uma criança que nasce depois de uma longa espera, ou uma carta de amor que nos faz reviver. A salvação é a beleza, um Jardim na Terra onde “Deus passeia”.³⁰²

Podemos assim pensar que a salvação diz de um encontro com Deus no meio da vida. Há, no meio mesmo do mundo e da vida, um Jardim, e às vezes entramos nele. Como Lóri com o “milagre das folhas” e em suas descobertas que culminam na abertura ao amor ao morder a maçã e ser lançada no “estado de graça”³⁰³. A salvação parece, assim, morar em qualquer acontecimento que desperte em nós o desejo pela vida. E então estar salva é desejar viver.

Desejar viver, por sua vez, se desdobra na recusa da cruz. Não a recusa cega, que ignora a presença da cruz, mas sim a recusa que diz *não* na consciência da realidade da cruz. Ou seja, não se trata de glorificar o sofrimento diante do símbolo da cruz, mas sim de perceber na cruz a ressurreição e assim dizer não à perpetuação do sofrimento:

A cruz é sempre o escândalo, a miséria, a doença, o abandono, o sofrimento objetivo e subjetivo, e isto pode ser combatido. Combatido com a presença dos outros, com a ajuda daqueles e daquelas que, num certo sentido, dizem não à cruz. Em outras palavras, o não à cruz é a afirmação da salvação, da justiça, da felicidade, mesmo sabendo que estes momentos são frágeis e provisórios.³⁰⁴

Desejar a vida é não desejar a morte. Dizer não à cruz é dizer não à morte. E, vale a pena repetir, não se trata de negar a morte como um cego que não quer ver, mas como aquele que, imbuído de desejo pela vida, luta por ela e pela felicidade que ela promete. Não é que não saiba da realidade da dor e da presença da morte no horizonte da vida, mas sim que escolhe a vida, enquanto está vivo em si o desejo que salva. O desejo, que é fruto do passeio de Deus ou, em outros termos, do toque do Espírito em nós, nos salva: “As cruces efetivamente não faltam, estão sempre aí, mas as diferentes formas criadoras de salvação também estão aí. E é justamente esta possibilidade renovada de salvação que o Espírito desperta em nós”³⁰⁵.

Mas não se trata de acontecimento que venha inteiro e de uma vez nos salve. O Espírito sopra como o vento, repetidamente, e assim entendemos que a salvação seja “como o Vento do Espírito que sopra onde quer e como pode”³⁰⁶. O cotidiano assim percebido se revela como o

³⁰² GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 180.

³⁰³ Ver seções 5.1.2 e 5.1.3 acima.

³⁰⁴ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 169.

³⁰⁵ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 170.

³⁰⁶ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 182.

tempo e o lugar da “esperança além de toda esperança”³⁰⁷. É o tempo e o lugar que temos e em que nossa vida se desenrola. A ressurreição, assim compreendida como o renascer do desejo pela vida ou como recuperação da vida que às vezes parece se perder, ainda que seja frágil e efêmera, é a ressurreição que podemos viver em nossas vidas concretas³⁰⁸ e nos afasta de uma teologia de tendência idealista:

Tentamos assim superar os discursos que concebem a ressurreição somente como evento depois da morte do nosso corpo individual. Superamos também uma certa teoria idealista, de origem filosófica, sobre a ressurreição dos corpos, para situar-nos no concreto de nossos corpos históricos, corpos que têm valor hoje.³⁰⁹

Com isso, Gebara parece pretender desviar-se do risco representado pelas manipulações do discurso sobre a cruz de Cristo que, além de justificar o sofrimento, lança a esperança de felicidade para um além da vida, de forma a gerar um efeito de contenção sobre a indignação dos injustiçados, como que a “acalmar a pressa de libertação dos pobres”³¹⁰. O que não quer dizer que a autora pretenda negar a esperança na ressurreição nesse tempo *além*. Quer apenas que esta esperança não seja usada para manipular ilusoriamente aqueles que devem lutar por suas vidas – e por seu desejo de viver – nesta terra, neste tempo³¹¹.

A salvação, se é algo que nos chega como o vento que sopra onde quer, por outro lado deve ser por nós buscada, com a mesma força com que buscamos “comer e beber cada dia de novo”³¹². Com sede e fome daquilo que não vemos nem sabemos de onde vem, somos tocados pelo vento que nunca para. Vejamos a inspiração dessa imagem para alargarmos nossas visões do vento na Bíblia, tão presentes nesta tese: “O vento sopra onde quer, e tu ouves a sua voz, mas não sabes nem de onde vem, nem para onde vai” (Jo 3,8).

A voz que nos fala na vida, a voz do vento, a voz de Deus que passeia pelo mundo, a voz de que não sabemos a origem nem o fim se faz ouvir neste mundo. Ivone Gebara, em consonância com a Teologia da Libertação e com as Teologias Feministas, ancorada radicalmente na ênfase e na valorização da vida que podemos ver, afirma que essa voz se ouve no grito dos pobres, dos excluídos, dos marginalizados, dos “esfarrapados do mundo”. Nesse sentido, no texto “A religião e a mulher: papel da religião em relação à mulher e da mulher em

³⁰⁷ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 177.

³⁰⁸ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 177.

³⁰⁹ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 177.

³¹⁰ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 178.

³¹¹ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 178.

³¹² GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 178.

relação à religião”³¹³, Gebara desenvolve a noção de “silêncio teológico” junto a uma noção de espiritualidade. Leiamos um trecho um pouco mais longo:

Entendo aqui por espiritualidade o profundo respeito por todos os seres criados e a necessidade da sua preservação em vista da vida coletiva. A espiritualidade não são as orações repetitivas que nos ensinam para controlar o nosso medo diante da destruição do mundo. A espiritualidade não é a pregação infundável de palavras mágicas por pastores de diferentes igrejas, como se elas pudessem nos dar a paz e o pão de que necessitamos. A espiritualidade não é um sentimento religioso difuso de paz subjetiva e distante dos problemas do mundo. A espiritualidade não é deixar que cada um faça o que quiser e invoque os deuses que quiser, seguindo o modelo da economia neoliberal. A espiritualidade é, em primeiro lugar, aprender a acolher e a louvar a interdependência vital que nos caracteriza, que nos faz simplesmente existir. A espiritualidade é a educação pessoal e comunitária para valores de convivência. Por isso, não se trata mais de repetir palavras que já não tocam mais nossos corações, que já não tocam mais nossas entranhas e nos alienam de nossa própria responsabilidade humana. O silêncio teológico se impõe para que possamos ouvir de novo o grito das entranhas humanas. O silêncio teológico se impõe como condição para ouvir a voz de milhares e milhares de mulheres e homens que buscam dignidade para suas vidas.³¹⁴

Se espiritualidade se refere aos caminhos por onde encontrar o Espírito no mundo, como falávamos acima, vemos aqui a reafirmação da ideia de que é no mundo e nos problemas do mundo que ela se dá. E, mais, é preciso que calemos a nossa voz teológica, a voz que quer saber sobre Deus, para que possamos escutar a voz do Espírito através da voz daqueles que “buscam dignidade para suas vidas”. É, pois, calando o saber que poderemos ouvir a voz ou a *palavra* que está no mundo.

No mesmo livro, em texto em homenagem a Dom Helder Câmara³¹⁵, Ivone Gebara diz, inspirada pelo homenageado, que a glória de Deus se vê no “homem de pé”³¹⁶ ou, como dissemos acima, no ser humano em luta por sua dignidade. Nesse sentido, a “verdade é o outro que me interpela”, é palavra ouvida no mundo, e essa palavra é precisamente o Verbo encarnado de que fala o Prólogo de João³¹⁷. Se, no capítulo anterior³¹⁸, falamos da encarnação do Verbo como movimento *revelador*, agora voltamos a ela em sua dimensão *redentora*, que diz de nossa possibilidade humana de sermos tocados por essa palavra encarnada. É por meio do corpo do outro e da voz que fala através dele que podemos escutar o Verbo. E, para escutar, é preciso calar o que pretendemos saber sobre o que não sabemos.

³¹³ GEBARA, Ivone. A religião e a mulher: papel da religião em relação à mulher e da mulher em relação à religião. Em: GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, justiça e feminismo*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010, p. 41-61. (Publicado originalmente na revista *Alternativa*, em 2003.)

³¹⁴ GEBARA, *Vulnerabilidade, justiça e feminismo*, p. 55.

³¹⁵ GEBARA, Ivone. A repressão do pensamento teológico na Igreja: algumas reações proféticas de Dom Helder Câmara. Em: GEBARA, *Vulnerabilidade, justiça e feminismo*, p. 243-252. (Comunicação feita na “Semana Helder Câmara”, em Fortaleza, 2009.)

³¹⁶ GEBARA, *Vulnerabilidade, justiça e feminismo*, p. 247.

³¹⁷ GEBARA, *Vulnerabilidade, justiça e feminismo*, p. 247.

³¹⁸ Ver seção 4.2.2 acima.

Nesse ponto, Gebara se aproxima mais uma vez de uma ideia cara à obra de Clarice Lispector, o respeito e o gosto pelo *não saber*³¹⁹:

Cremos na dimensão do “não-saber”, dimensão fundamental de nosso ser, um “não-saber” que nos torna talvez mais humildes e mais combativos ao mesmo tempo para obter o respeito às diferenças e a possibilidade de tentar construir uma sociedade solidária.³²⁰

Assim, o silêncio teológico é fruto do apreço pela dimensão de *não saber* constituinte de nosso ser. Somos seres portadores de razão, mas uma razão limitada. Nas fronteiras do que podemos saber está o campo aberto do que não sabemos. E o saber sobre Deus aí reside. O que podemos saber parece limitado ao campo da experiência vivida, o que se dá sempre neste mundo e junto aos outros. Por isso, o calar sobre o que não sabemos nos coloca de volta nessa dimensão do concretamente vivido e orienta nossa energia para o combate aqui possível. Deste modo, vemos a dimensão política de uma fé que se faz no mundo surgir como acompanhante da opção pelo “silêncio teológico” e pela descoberta do Espírito em meio à vida.

E o combate tem uma orientação clara: que não haja mais necessitados ou, como nos sugeriu Clarice Lispector, que não haja mais mocambos³²¹, e assim Gebara reafirma o compromisso ético do cristianismo e defende que essa é uma contribuição da teologia latino-americana à Tradição³²². Nessa página, ela cita os Atos dos Apóstolos:

Um grande poder assinalava o testemunho prestado pelos apóstolos à ressurreição do Senhor Jesus, e uma grande graça operava em todos eles. Ninguém, entre eles, era indigente: com efeito, os que possuíam terrenos ou casas os vendiam, traziam o preço dos bens que haviam cedido e o depositavam aos pés dos apóstolos. Cada um recebia uma parte, segundo suas necessidades. (At 4,33-35)

Assim agindo, os apóstolos visavam construir uma sociedade em que todos teriam suas necessidades satisfeitas. Esse parece ser o objetivo central da espiritualidade cristã, pelo menos do modo como Ivone Gebara a entende. E parece ser também o mundo que a obra clariciana denuncia não existir. Gebara, em movimento radical, se pergunta sobre se não seria melhor desistir do símbolo da cruz³²³, central em toda a tradição cristã, mas que às vezes parece não se alinhar com essa ética e, ao contrário, favorecer a manutenção do sofrimento. A esse questionamento, ela se responde:

Como sair desse impasse?
Minha resposta é “*sim e não*” a essa questão, e isto ao mesmo tempo, pois é preciso tentar manter a tensão entre o que queremos e o que é possível. Superar a cruz

³¹⁹ Ver principalmente as seções 3.1.6 e 3.1.7 acima.

³²⁰ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 188.

³²¹ Ver Introdução acima.

³²² GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 188.

³²³ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 175.

ênfatizando a dinâmica da ressurreição é uma forma de sair da centralidade da cruz. Acolher a cruz com um sim e ultrapassá-la com um não.³²⁴

A cruz de Cristo, assim, pode ser o símbolo a ênfatizar e catalisar o efeito das ações de Jesus enquanto viveu. A experiência da ressurreição no dia a dia pode ser percebida como fruto das ações salvíficas de Jesus, marcadas pela simplicidade e pela escuta das necessidades da vida comum: partilhar o pão, curar os doentes, acolher os estrangeiros, denunciar as injustiças, dançar, beber e comer em companhia³²⁵. Ou seja, pensar hoje na salvação que se faz na vida não é nada mais do que tornar presente o modo de Jesus se relacionar com os outros e com o mundo. O futuro escatológico assim se mistura com a terra, com o chão da vida que se experimenta e leva Gebara a dizer:

Prefiro, para meu último suspiro e meu último repouso, os braços da Terra – que, segundo o Livro do Gênesis, era o lugar de passeio de Deus. Além do imaginário racionalizado, há o imaginário do desejo, da poesia, da beleza que aposta na vida sem certezas matemáticas, que aposta simplesmente na vida porque vale a pena amá-la e vivê-la plenamente.³²⁶

Na busca por viver e fazer viver, no desejo pela vida e na ação que se desdobra em potencializadora do desejo de vida dos outros, Ivone Gebara silencia sobre o que não vê, deixando que Deus permaneça sendo o que é, mistério³²⁷, e vê sua ação ancorada na inspiração de Jesus e de sua cruz. Mais ainda, afirma como critério para reconhecer um discípulo de Jesus, aquele que é “vindo de Deus”, a partilha do pão, que é também uma confissão de vida³²⁸. A esperança que se realiza nesta opção é a esperança de que chegue o dia em que possamos “viver na justiça e na solidariedade”³²⁹.

Nesse movimento, o que se dá é a reteologização da problemática da salvação em nome dos desprezados pelo mundo³³⁰ e a compreensão de Deus como realidade relacional e inesgotável³³¹. O que se pretende é o encontro com “as experiências de Jesus e as nossas como lugares onde o Amor se faz carne”³³².

O Verbo encarnado é também o Amor encarnado. Na experiência do Amor feito vida em nossa carne temos o caminho que conduz ao mundo com que Clarice Lispector sonhou ao

³²⁴ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 176.

³²⁵ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 184.

³²⁶ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 187.

³²⁷ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 223.

³²⁸ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 231-232.

³²⁹ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 95.

³³⁰ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 239-240.

³³¹ GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 234-235.

³³² GEBARA, *Rompendo o silêncio*, p. 234.

se prometer que “não deixaria aquilo continuar” diante da realidade de miséria vivida no Recife dos anos 1920³³³.

Por outro lado, as aberturas que as personagens de Clarice Lispector experimentam no contato com o mundo e a vida, vivência que leva Lóri a sentir-se em estado de “trigo maduro” com o mundo³³⁴, podem ser lidas sob a luz do que Gebara chama de teologia – ou cristologia, a depender do contexto – da gratuidade. No artigo “¿Quién es el ‘Jesús liberador’ que buscamos?”³³⁵, a autora se refere à imagem dos *lírios do campo* como “metáfora poética de nossa tradição religiosa”³³⁶. Ao olhar e notar a beleza dos lírios do campo, nos sensibilizamos à gratuidade e simplicidade do mundo e de nós mesmos colocados neste mundo. Em cada existente, a luz de Deus ilumina com sua gratuidade, e temos a chance de nos percebermos como presença comum no mesmo universo, nós também portadores dessa luz e do mistério que a gera³³⁷.

Esta é a cristologia da gratuidade, sem dúvida cristologia religiosa que vai mais além das religiões, das doutrinas estabelecidas. É a cristologia entendida como esforço salvífico plural, como ternura da humanidade pela humanidade, como ternura da humanidade pela terra, como ternura da terra com a humanidade e todos os demais seres vivos.³³⁸

Ivone Gebara, sem desligar-se da tradição cristã da qual faz parte, a lê com esforço criativo capaz de transformá-la. A espiritualidade vivida no chão da vida, como a repetida descoberta do extraordinário no meio mesmo da vida ordinária, é tomada por ela como um modo de compreensão da espiritualidade inspirada por Jesus Cristo e, portanto, pertencente à teologia cristã. O Deus mistério, diante do qual é melhor nos silenciarmos, nos fala através do corpo do outro, e o outro é o irmão humano, mas também todos os seres que habitam conosco esta terra. A sensibilização à beleza do mundo pede o silêncio; o sofrimento do irmão pede o grito e a luta por justiça, por meio do amor nutrido pela beleza do mundo, Jardim de Deus.

Neste mundo de beleza, porém, reside também o mal, tema central de *Rompendo o silêncio*. Do mesmo modo como, diante da cruz, Gebara nos sugere dizer *sim* e *não*, diante do mal é preciso também não negar sua realidade, mas também não se submeter a ele. E é

³³³ LISPECTOR, *A descoberta do mundo*, p. 149-150. Ver Introdução acima.

³³⁴ Ver seção 5.1.3 acima.

³³⁵ GEBARA, Ivone. ¿Quién es el “Jesús liberador” que buscamos? In: ACOSTA, Tamayo (Director). *10 palabras clave sobre Jesus de Nazaret*. Estella (Espanha): Editorial Verbo Divino, 1999, p. 149-188.

³³⁶ GEBARA, ¿Quién es el “Jesús liberador” que buscamos?, p. 183. Tradução minha de: “metáfora poética de nuestra tradición religiosa”.

³³⁷ GEBARA, ¿Quién es el “Jesús liberador” que buscamos?, p. 183-185.

³³⁸ GEBARA, ¿Quién es el “Jesús liberador” que buscamos?, p. 184. Tradução minha de: “Ésta es la cristología de la gratuidad, sin duda cristología religiosa, que va más allá de las religiones, de las doctrinas establecidas. Es la cristología entendida como esfuerzo salvífico plural, como ternura de la humanidad por la humanidad, como ternura de la humanidad por la tierra, como ternura de la tierra con la humanidad y todos los demás seres vivos”.

exatamente nesse confronto que surge o tema do perdão, visto por ela como ato de liberdade frente ao mal. No texto “O perdão e a misericórdia na missão de Jesus”, Gebara diz que não perdoar é um mal, o mal de submeter-se ao mal do outro, e assim nele se aprisionar³³⁹. Perdoar, ao contrário, é ação do amor que restaura³⁴⁰, é ato de amor libertador que deve ser repetido quantas vezes for necessário³⁴¹, como lemos na boca de Jesus: “Se teu irmão vier a te ofender, repreende-o; e se ele se arrepender, perdoa-o. E se ele te ofender sete vezes por dia e sete vezes voltar a ti, dizendo: ‘Eu me arrependo’, tu o perdoarás” (Lc 17,3-4).

Com essa ideia, faremos agora a passagem para a última seção deste capítulo, e nela a temática do perdão será retomada com Paul Beauchamp.

5.2.4 Ressurreição

Chegamos então ao desenlace deste capítulo que é, também, o início do desenlace de toda a trama desta tese. Embora a ponta final do nosso fio esteja ainda por vir, no próximo e último capítulo, já temos aqui um primeiro momento conclusivo no vislumbre do cumprimento de toda a escritura, que podemos compreender como o cumprimento do movimento redentor bíblico, na figura da *ressurreição*.

Se até aqui viemos tratando das possibilidades apontadas pela obra clariciana da realização em vida daquilo que parece prometido para a humanidade, não podemos deixar de ver o que esta obra tem a dizer – ou insinuar – sobre a morte e a ressurreição. A imagem da ressurreição é trazida, literalmente, ao final de *A maçã no escuro*³⁴² e sugere a possibilidade de uma vida renovada após uma experiência de morte. Estamos aí claramente no campo da metáfora, mas no contexto deste trabalho parece impossível não deixar a metáfora ecoar tudo o que ela evoca. Por outro lado, vimos também a metáfora da morte agir em sentido vivificador ao final de *Um sopro de vida*³⁴³. Falo em metáfora porque trata-se do desaparecimento imagético da personagem criada pelo narrador, de modo que o caráter ficcional fica aí exacerbado.

Na cena em que a narração de *A maçã no escuro* nos põe diante do que chama de “a mímica da ressurreição”, o que se dá é um pedido de perdão de Martim a Vitória³⁴⁴. A temática do perdão se entrecruza, portanto, com a da ressurreição. Beauchamp, em sua reflexão sobre a

³³⁹ GEBARA, *Vulnerabilidade, justiça e feminismos*, p. 106.

³⁴⁰ GEBARA, *Vulnerabilidade, justiça e feminismos*, p. 109.

³⁴¹ GEBARA, *Vulnerabilidade, justiça e feminismos*, p. 109-110.

³⁴² Ver seção 5.1.6 acima.

³⁴³ Ver seção 5.1.7 acima.

³⁴⁴ LISPECTOR, *A maçã no escuro*, p. 324-326.

comunhão que acompanhamos acima, afirma que o caminho da união é o do perdão, explícito na atitude de José frente aos irmãos no fim do Gênesis³⁴⁵. Leiamos esse trecho:

Depois seus irmãos pessoalmente foram prostrar-se diante dele e lhe disseram: “Aqui estamos, teus escravos!” José respondeu-lhes: “Não temais. Por acaso estou no lugar de Deus? Quisestes fazer-me mal, Deus quis transformá-lo em bem: conservar a vida a um povo numeroso, como hoje se vê. A partir de agora, não temais, proverei à vossa subsistência e à de vossos filhos”. Ele os reconfortou e lhes falou de coração a coração. (Gn 50,18-21)

Podemos assim pensar que não se trata, no devir de nossa história em direção a nosso futuro de reconciliação, de que o mal desapareça do mundo e do âmbito de nossas ações; trata-se, antes, da possibilidade sempre renovada de fazer renascer um tempo novo por meio do perdão. É agindo em perdão frente ao mal praticado que teremos os meios de transformar a realidade e construir a *nova vida* ansiada pela obra de Clarice Lispector.

Segundo Beauchamp, em *Essai de lecture*, a temática do perdão está implicada no que se entende por *nova aliança*, como um “segundo *dom*” (grifo do autor)³⁴⁶, e isso se pode ler desde os textos dos profetas no Primeiro Testamento³⁴⁷. E, ao mesmo tempo, a noção de *nova aliança* nos conduz para o Novo Testamento e o que se cumpre com a cruz de Jesus Cristo. Se o perdão nos indica o caminho para a vitória sobre o mal, caminho a ser traçado rumo à comunhão, trata-se também de uma vitória sobre a morte.

A morte na cruz e ressurreição de Jesus realizam a quebra da cadeia do mal, a vitória sobre o mal pelo bem, assim como sobre ódio pelo amor, explicita Beauchamp em *D'une montagne à l'autre*³⁴⁸. Vitória que não poderíamos obter por nós mesmos:

O mal mais forte do que o homem é vencido por Deus, estrategista do bem mais forte do que o mal e que não se recusa a se deixar abraçar por ele, como Jesus que se deixa levar por Satã (Mt 4,5.8) do deserto para onde o Espírito o havia conduzido. A vitória sobre esse abismo do mal é uma nova criação, a vitória sobre o “príncipe desse mundo” é obra da transcendência de Deus, por isso ela desaparece deixando traços que se fazem, um após o outro, menos e menos visíveis, nos poupando. A ressurreição de Jesus é a primeira pedra do mundo novo, por isso ela não é “manifestada ao mundo” (Jo 14,22).³⁴⁹

Os traços da ressurreição de Jesus devem ser, assim, por nós descobertos e, na medida em que se trata de algo sobre a morte e a vida ou sobre a vida nova – ou mundo novo – que se

³⁴⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 258.

³⁴⁶ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 260. Tradução minha de: “deuxième *don*”.

³⁴⁷ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament: essai de lecture*, p. 260-263.

³⁴⁸ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 242-243.

³⁴⁹ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 243. Tradução minha de: “Le mal plus fort que l'homme est vaincu par Dieu, stratège du bien plus fort que le mal et qui ne refuse pas de s'en laisser êtreindre, comme Jésus se laissant emmener par Satan (Mt 4,5.8) depuis le désert où l'Esprit l'avait conduit. La victoire sur cet abîme du mal est une nouvelle création, la victoire sur le ‘prince de ce monde’ est l'œuvre de la transcendance de Dieu, aussi disparaît-elle en laissant des traces qui se font l'une après l'autre de moins en moins visibles, en nous ménageant. La résurrection de Jésus est la première pierre du monde nouveau, aussi n'est-elle pas ‘manifestée au monde’ (Jn 14,22)”.

abre na passagem da morte, a nossa própria experiência diante da morte e do nascimento deve ocupar lugar privilegiado nesse movimento. Isso quer dizer que nossa experiência diante da morte e do nascimento pode ser caminho de descoberta do que se esconde e que, ao mesmo tempo, nos mostra esse “mundo novo”.

Beauchamp, ao longo de todo o *Accomplir les Écritures*, fala sobre o que chama de *linha do nascer-morrer*:

Mas nós aprendemos que a morte de Jesus (ou a morte com ele) é nascimento. Assim, não há mais dois contrários distanciados por algum intervalo, mas dois sentidos contrários da mesma palavra. Morrer e nascer se condensam, se enfeixam sobre uma só linha. Superposição de um morrer-nascer ou concentração de um “morrer a morte”.³⁵⁰

Sobre a mesma linha se inscrevem o nascer e o morrer a partir da morte/ressurreição de Jesus. Os polos que seriam para nós o começo e o fim se condensam em um mesmo lugar que se torna, assim, como que um ponto de eriçamento na experiência humana, um ponto de abertura no próprio corpo em que reside a “linha secreta do morrer-nascer de onde vem sua verdade”³⁵¹. Como a “veia que pulsa”³⁵², a linha do morrer-nascer parece dizer da verdade íntima de cada um.

Sobre essa linha repousa, assim, nossa hora, quer dizer, cada instante *agora* em que a vida se eriça em nós e nos dá a conhecer sua verdade, como *revelação* que se desdobra em cumprimento ou *redenção*. Como o “instante-já” de *Água viva*³⁵³ se desdobrando no milagre das folhas de Lóri³⁵⁴. Aquilo que se revela como verdade tem agora o poder de tocar e transformar, fazendo da morte o lugar do encontro do morrer-nascer:

Se há um sentido da vida, é que a promessa do começo seja cumprida, que o obstáculo seja superado para que a origem cesse completamente de ser retida. Então o fim seria o fim da ancianidade e então se tornaria possível que o verdadeiro lugar do novo não fosse mais o começo, mas o fim, pela passagem do nascer ao renascer. Se é assim, então nada será retido da fonte e nada da origem será escondido. Entretanto, o cumprimento dessa promessa não se encena no fim: se encena no agora, por esse limite que é já ao mesmo tempo “agora e na hora de nossa morte”, diz a velha prece, e “agora e na hora de nosso nascimento”.³⁵⁵

³⁵⁰ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 30. Tradução minha de: “Mais nous apprenons que la mort de Jésus (ou la mort avec lui) est naissance. De ce fait, il n'y a plus deux contraires détachés par quelque intervalle, mais deux sens contraires du même mot. Mourir et naître se condensent, se ramassent sur une seule ligne. Superposition d'un mourir-naître ou concentration d'un 'mourir la mort'”.

³⁵¹ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 31. Tradução minha de: “la ligne secrète du mourir-naître dont lui venait sa vérité”.

³⁵² Ver seção 4.1.3.2 acima.

³⁵³ Ver seção 4.1.4 acima.

³⁵⁴ Ver seção 5.1.2 acima.

³⁵⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 34. Tradução minha de: “S'il y a un sens de la vie, c'est que la promesse du commencement soit tenue, que l'obstacle soit levé pour que l'origine cesse complètement d'être retenue. Alors la fin serait la fin d'ancienneté et alors il deviendrait possible que le vrai poste du nouveau ne soit plus le commencement, mais la fin, par passage de naître à renaître. S'il en est ainsi, alors rien ne sera retenu de la source et rien de l'origine ne sera caché. Pourtant, l'accomplissement de cette promesse ne se

Assim, a experiência de Martim e Vitória, quando se deu para eles a “mímica da ressurreição”³⁵⁶, pode ser compreendida como eriçamento da linha do morrer-nascer que abre, para a experiência humana, o coração do agora e permite o evento de um nascimento ou da renovação da vida, pelo ultrapassamento de um ponto em que se dá também a morte e o desprendimento de um ponto de retenção. Podemos acompanhar o conjunto do movimento: perdão, desprendimento, morrer, nascer. Abertura que se dá no agora do vivido, como já lemos com Ivone Gebara. É, pois, a força do perdão que possibilita a realização da promessa como dom que se mostra na força da ressurreição³⁵⁷.

E, para não nos perdermos de tudo o que foi dito acima sobre a comunhão que se dá com o outro, importa ressaltar que a experiência do renascimento não é real se se mantém no isolamento de uma individualidade. A cada nascimento, é a humanidade inteira que vem ao mundo³⁵⁸. A abertura vivida na experiência pessoal nos lança inevitavelmente para fora de nós mesmos. Receber a vida como dom que se renova é, ao mesmo tempo, doar-se.

E nesse movimento se completa o que buscamos aqui chamar de *redenção*, salvação que se dá no agora da vida e ao mesmo tempo nos aponta o cumprimento da promessa feita desde o início e que permanece viva até o fim. No encontro com Deus que me conduz ao encontro com o outro, meu irmão, se cumpre agora a promessa eterna.

Tendo acompanhado o grande arco dos movimentos da criação, da revelação e da redenção, tal como o percebo na obra clariciana, e tendo colocado tais ideias em diálogo com exegese de Beauchamp e com pontos específicos das teologias de Panikkar, Gesché e Gebara, nos encaminhamos agora à ponta final de nosso fio de ideias, a *esperança*.

joue pas à la fin: il se joue dans le maintenant, par cette limite qui est déjà à la fois ‘maintenant et à l’heure de notre mort’, dit la vieille prière, et ‘maintenant et à l’heure de notre naissance’”.

³⁵⁶ Ver seção 5.1.6 acima.

³⁵⁷ BEAUCHAMP, *L’un et l’autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 292-292.

³⁵⁸ BEAUCHAMP, *L’un et l’autre testament II: accomplir les Écritures*, p. 60.

6 Capítulo sexto – A outra ponta do fio

6.1 Da ira à esperança, ponto de chegada

Depois de completar esse grande arco que vai da *criação* à *redenção*, passando pela *revelação*, devo retomar a problemática da morte anunciada no início deste percurso, quando tratamos da possibilidade humana de matar o seu semelhante e que diz respeito, em certa medida, à negação da possibilidade redentora oferecida pela vida. O desejo de *matar* encontra agora, na obra de Clarice Lispector, sua outra face, o desejo de *morrer* ou, se não isso, pelo menos a ideia de que a morte seja o lugar da redenção. Não a morte vivificadora da vida, como vimos na reflexão de Ângela e seu Autor¹, mas a morte como única saída para o desejo ou para a esperança de redenção. A recusa da vida ou da presença do *sopro* que nos redime, seja por incompreensão ou por impossibilidade de o suportar, aparece aqui, no final de nosso percurso, como um desvio no fio perseguido ao longo de toda esta tese. Logo após o desvio, alcançaremos o final do nosso fio.

6.1.1 A redenção negada

A *redenção*, pois, se é inerente à *criação* mesma, não é óbvia para o ser humano. Por um lado, isso se explica pela dimensão moral de que já tratamos e que já vem implicada desde o início do nosso percurso, quando, através da crônica “Mineirinho”², vimos o ser humano como um ser capaz de matar, como todos os outros animais, mas que é, ao mesmo tempo, o único ser que tem diante de si uma lei a lhe dizer *não matarás*, o interdito que, para a narradora de “Mineirinho”, é a lei fundamental que protege o ser humano de morrer e de matar. Vemos aí implicada a consequência de que é tarefa humana construir um mundo que se torne caminho para a *redenção*, obedecendo ao interdito da lei que diz *não matarás*. Por outro lado, numa outra camada da experiência humana na obra clariciana, parece haver algo de insuportável – e que por isso gera recusa – no próprio irromper da espiritualidade redentora como *presença* que nos invade. Portanto, antes de propriamente entrarmos na problemática da morte como atrativo para o desejo que não encontra saída no mundo, vejamos alguns momentos em que a redenção parece ser recusada pelo que porta de (quase) insuportável para o ser humano.

Lóri, quando sua trajetória avançava na direção da abertura à experiência e ao amor, em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, vive algo que nos ajuda a entender essa recusa.

¹ Ver seção 5.1.7 acima.

² Ver seção 2.1.2.1 acima.

Impulsionada por seu próprio desejo, vai com Ulisses num fim de tarde ver a chegada dos pescadores num ponto da praia:

Sim, os peixes já estavam lá, amontoados, prateados, de escamas faiscantes, mas de corpo encurvado pela morte. Os pescadores continuavam a esvaziar na areia novas redes onde os peixes ainda se mexiam quase mortos. E deles vinha o forte cheiro sensual que o peixe cru tem. Lóri aspirou profundamente o cheiro quase ruim, quase ótimo. Só a própria pessoa podia exprimir a si própria o inexprimível cheiro do peixe cru – não em palavras: o único modo de exprimir era sentir de novo. E, pensou ela, e sentir a grande ânsia de viver mais profundamente que esse cheiro provocava nela. Quem sabe, divagou, ela vinha de uma linha de Loreleys para as quais o mar e os pescadores eram o cântico da vida e da morte. Só outra pessoa que tivesse experimentado, saberia o que ela sentia, pois de quase tudo o que importa não se sabe falar. Lóri queria dizer a Ulisses como o cheiro de maresia lhe lembrava também o cheiro de um homem sadio, mas jamais teria coragem. Aspirou de novo a morte viva e violentamente perfumada dos peixes azulados, mas a sensação foi mais forte do que pôde suportar e, ao mesmo tempo, que sentia uma extraordinariamente boa sensação de ir desmaiar de amor, sentiu, já por defesa, um esvaziamento de si própria:
– Vamos embora, disse quase áspera.³

A intensidade da experiência faz com que Lóri recue com necessidade premente de sair do local, com a sensação de que poderia “desmaiar de amor”. É, portanto, o amor a coisa que a invade e toma conta de si a ponto de Lóri não suportar mais a experiência. E essa invasão de amor se relaciona com a percepção da *vida* – o mundo todo vivo! – na morte dos peixes. Morte “viva e violentamente perfumada” que invade seus sentidos e provoca nela a percepção imediata e pungente da realidade do mundo e de si, como um “cântico da vida e da morte”. Talvez o insuportável venha exatamente da inclusão da morte na intensa percepção da *vida*. E aqui chegamos ao ponto de radicalidade da ideia que venho aqui desenvolvendo: o movimento amoroso – que se alinha com o amor do Deus que nos impulsiona ao amor –, que nada exclui de seu horizonte, deve incluir inclusive a morte. A morte como inerente à vida é o que não suportamos no vislumbre da realidade que a *tudo* abarca. Ver, cheirar e sentir os peixes já mortos na praia e neles perceber a vida que a tudo envolve, lança Lóri em um paroxismo vivencial que ela não suporta, mas que não deixa de reconhecer como o caminho que está por traçar. A experiência beira o insuportável por nos convidar a acolher a morte como dom da vida.

E também por conter em si a realidade do Deus que parece não caber em nossas possibilidades, como vemos também na experiência de G.H., que, ao caminhar para o desenlace de sua jornada, percebe que na realidade mesma está o que podemos chamar de *sentido*, o sentido buscado. E ela também nos mostra o quanto podemos resistir e recusar essa realidade:

Ah, perdi a timidez: Deus já é. Nós já fomos anunciados, e foi a minha própria vida errada quem me anunciou para a certa. A beatitude é o prazer contínuo da coisa, o processo da coisa é feito de prazer e de contato com aquilo de que se precisa

³ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 99.

gradualmente mais. Toda a minha luta fraudulenta vinha de eu não querer assumir a promessa que se cumpre: eu não queria a realidade. Pois ser real é assumir a própria promessa: assumir a própria inocência e retomar o gosto do qual nunca se teve consciência: o gosto do vivo.⁴

A nós, em nossa vida mesma, “errada”, tortuosa, anuncia-se a vida “certa”, a *outra vida*, a vida em que vivenciamos a presença daquele que é. “Deus já é” e nós já fomos anunciados para a vida “certa”, e isso se passa em nossa realidade mesma. Recusar-se a esse anúncio é, portanto, recusar-se à realidade, e nessa recusa G.H. localiza o que tinha sido sua vida até ali: “luta fraudulenta” contra a realidade; é fraudulenta porque fugir à própria realidade é algo que só se pode fazer por meio de subterfúgios e fraudes, na medida em que a realidade é a verdade possível a nós. Negá-la é negar essa verdade.

E é nesse contexto da recusa e da impotência frente à experiência insuportável que passo a abordar o romance *O lustre*, até aqui pouco presente nesta caminhada pela obra clariciana. O romance se inicia na infância da protagonista Virgínia, quando ela e seu irmão Daniel veem um chapéu no leito do rio que corria próximo à chácara em que viviam e concluem que se trata do chapéu de um morto, um afogado; tal experiência marca toda a vida de Virgínia, como lemos nas primeiras linhas do livro:

Ela seria fluida durante toda a vida. Porém o que dominara seus contornos e os atraía a um centro, o que a iluminara contra o mundo e lhe dera íntimo poder fora o segredo. Nunca saberia pensar nele em termos claros temendo invadir e dissolver a sua imagem. No entanto ele formara no seu interior um núcleo longínquo e vivo e jamais perdera a magia – sustentava-a sua vaguidão insolúvel como a única realidade que para ela sempre deveria ser a perdida. Os dois se debruçavam sobre a ponte frágil e Virgínia sentia os pés nus vacilarem de insegurança como se estivessem soltos sobre o redemoinho calmo das águas. Era um dia violento e seco, em largas cores fixas; as árvores rangiam sob o vento morno crispado de célebres friagens. O vestido ralo e rasgado de menina era atravessado por estremecimentos de frescura. A boca séria premeida contra o galho morto da ponte, Virgínia mergulhava os olhos distraídos nas águas. De súbito imobilizara-se tensa e leve:
– Olhe!⁵

O segredo era o conhecimento de que alguém se afogara no rio; era, no entanto, um conhecimento presumido, nada na narrativa nos aponta para a certeza de que de fato ocorrera o afogamento. Mas Virgínia e Daniel combinam não contar para ninguém o que viram e a menina segue claramente marcada pelo que viveram. Aquele segredo vem a ser “a única realidade que para ela sempre deveria ser a perdida”. No ponto em que estamos, não é exagero lermos essa passagem como uma referência ao que viria a ser desenvolvido – considerando que *O lustre* é o segundo romance publicado por Clarice Lispector, ainda nos anos 1940 – pela obra clariciana como a realidade *mais real*. Para Virgínia, o contato precoce com a morte, numa atmosfera de

⁴ LISPECTOR, *A paixão segundo G.H.*, p. 153.

⁵ LISPECTOR, *O lustre*, p. 9.

segredo e cumplicidade com o irmão, além da evidente indiferenciação entre realidade e imaginação, apontou para algo de uma realidade outra que para ela sempre estaria perdida. Havia ali, naquele misto de morte, vida, segredo e amor, uma semente bruta do que podemos reconhecer como indicador da *outra* realidade.

Ao acompanharmos Virgínia ao longo de sua caminhada pelo romance, podemos vê-la, desde a infância, aberta a algo que a invadia e de que ela não se dava conta ou, quando dava, não parecia suportar. Vejamos um trecho ainda de sua infância:

Mas às vezes era tão rápida a sua vida. Luzes caminham sem direção, Virgínia espia o céu, as cores brilham sob o ar. Virgínia caminha sem direção, a claridade é o ar, Virgínia respira claridade, folhas tremem sem saber, Virgínia não pensa, as luzes caminham sem direção, Virgínia espia o céu... Às vezes era tão rápida a sua vida. Sua pequena cabeça de menina tonteava, ela fitava o campo à sua frente, espiava Granja Quieta já perdida na distância e olhava sem procurar entender. Em Brejo Alto não havia mar, porém uma pessoa podia olhar rapidamente para a extensa campina, fechar logo os olhos, apertar o próprio coração e como um filho, como um filho nascendo, sentir o cheiro docemente podre do mar. E mesmo que nesse instante o dia fosse duro e novo, as plantas secas de poeira, nuvens vermelhas e quentes de verão, os girassóis ásperos sacudindo-se no final do grosso talo contra o espaço, mesmo que não houvesse a feliz umidade das terras próximas às águas... uma vez um pássaro desabrochou da campina para o ar em vôo súbito, fez o coração bater depressa num susto pálido. E isso era livre e leve como se alguém andasse ao longo da praia. Ela nunca estivera perto do mar mas sabia como era o mar, nem forçava sua vida a exprimi-lo em pensamento, ela sabia, isso bastava. Quando menos se esperava chegava a noite, a coruja piava. Daniel podia de um instante para outro chamá-la a passear, alguém podia aparecer à porta dando algum recado, ela e Daniel corriam para saber o quê, a criada podia adoecer, ela mesma de repente acordar uma vez mais tarde – ela era tão finalmente simples naquele tempo. Não havia o inesperado e o milagre era o movimento revelado das coisas; que brotasse uma rosa em seu corpo, Virgínia a colheria com cuidado e com ela enfeitaria os cabelos sem sorrir. Havia certa alegria admirada e tênue sem notas cômicas – aonde? ah, uma cor, as plantas frias que pareciam destilar sons pequenos, vagos e claros no ar, diminutos sopros tremulamente vivos.⁶

A Virgínia menina está colada ao milagre inerente à vida. Mesmo se uma rosa brotasse em si, em seu corpo, ela simplesmente a colheria e enfeitaria o cabelo com ela. Não há ainda susto ou recusa perante o irromper milagroso em meio à vida mesma. Virgínia, mesmo sem ter visto o mar, o conhece. Sabe do mar como quem sabe do segredo. Ela porta o segredo e com ele vive. Sabe do cheiro do mar, sem nunca ter estado diante dele. Virgínia e as luzes “caminham sem direção”, Virgínia e as luzes são os movimentos daquilo que é simples e que se encaixa sem retorsão na realidade que, ela própria, porta o milagre que é “o movimento revelado das coisas”. O movimento próprio das coisas é, portanto, revelador. As coisas mesmas são portadoras da *revelação* que abre o caminho para a *redenção* de que necessitamos. E Virgínia em sua infância é uma entre as outras coisas do mundo.

⁶ LISPECTOR, *O lustre*, p. 23-24.

Vemos também nessa passagem a condensação das três imagens que escolhi como portadoras dos *ecos de Deus* na obra clariciana. O mar é evocado como aquilo que, mesmo que não conhecido, é sabido e cujo cheiro “quase podre” pode ser nascido, *criado*, “como um filho”, diante da grande campina; é o mistério que se insinua, a fonte da *criação*. O que se revela o faz pelo movimento das coisas; ou seja, são as coisas, matéria do mundo, que portam o poder revelador. Se o trecho não fala explicitamente de uma barata, fala, entretanto, daquilo que na imagem da barata reconhecemos em *A paixão segundo G.H.*: a matéria do mundo, que é também a nossa, o anúncio revelador da realidade do mundo para nós. E, por fim, há o sopro – “diminutos sopros tremulamente vivos” –, que nos toca e redime, gerando em nós e no mundo “certa alegria admirada e tênue sem notas cômicas”. E esse sopro já se anuncia na imagem das folhas: “folhas tremem sem saber”, enquanto Virgínia caminha com as luzes. A alegria aí anunciada, que não se localiza apenas na menina que está no meio das coisas do mundo, é um laço entre ela e o que a cerca, como um sopro de amor que *redime* ao unir.

Mas Virgínia não se mantém na infância – nós não nos mantemos na infância portadora de passagens “finalmente simples” que nos colocariam sem rachaduras na intimidade de tudo o que existe. Virgínia, no início da vida adulta, vai embora da Granja para viver na cidade grande. Sua vida passa por minúcias e dificuldades de uma vida humana comum.

Faz parte de seu caminho o romance com Vicente, uma relação tensa e confusa, da qual não temos uma imagem nítida. Leremos agora um trecho em que, assim como já vimos acontecer com Ulisses diante de Lóri⁷ e com Martim diante de Vitória⁸, vemos Vicente ajoelhar-se diante de Virgínia, logo depois de ter chorado, emocionado diante dela que se surpreende com a emoção do namorado:

Ele olhou-a espantado... (...) e nada havia o que fazer, a dor do lado direito renasceu de leve, daí ele começaria a ir embora, o quarto clareava-se de vento do mar, a maresia enchendo-lhe os pulmões como a um pescador, as paredes como múmias eretas, imagem imóvel: ele caiu de joelhos aos pés de Virgínia e atento à dor funda no lado e que no entanto hesitava em se definir, encostou a cabeça nas suas pernas, nas suas coxas calmas e mornas e silenciosamente respirava e recebia de novo a respiração misturada ao cheiro de Virgínia, ao cheiro da seda branca de Virgínia (...). Ajoelhado junto dela com o rosto afundado no seu corpo. Ela olhava para frente, seca, quase severa. (...) Ela sentiu de súbito a dor misturar-se à carne, insuportável como se cada célula fosse revolvida e rasgada, dividida num parto mortal. A boca repentinamente amarga e ardente, ela estava horrorizada, dura e contrita como diante de sangue derramado, uma vitória, um terror. Isso era a felicidade pois. O esplendor ferido tropeçava no seu peito, intolerável; rebentara em seu pobre coração um saco de luz. Ela jamais poderia ter ido adiante; fraca e aterrorizada, atingira o ponto mole e

⁷ Seção 5.1.3 acima.

⁸ Seção 5.1.6 acima.

fecundo do próprio ser. Esperava. Depois com dificuldade moveu as mãos doces pelos cabelos do homem redimido, deu-lhe tudo pelos dedos trêmulos, ela que jamais conseguira insinuar nos bonecos de barro o contato de sua vida. Disse a primeira palavra de sua nova experiência:
– Vicente.⁹

No quarto clareado “de vento do mar” – preenchido pela *presença* daquele que nos visita e se faz sentir –, Vicente se ajoelha diante de Virgínia, sentindo uma dor no corpo que parece ser transmitida a Virgínia que a sente como que se misturando a todas as suas células, rasgando-a; a dor inflada pela experiência do encontro. A *vida* se apresentando em sua intensidade. A imagem do parto nos diz que algo ali está nascendo, em dor e felicidade, algo já realizado, que não tem volta, como o “sangue derramado”. E a luz, que já preenchia o quarto, rebenta em seu coração. Na interioridade de Virgínia se passa o que já se via na exterioridade do quarto. A vida iluminada, condensada em “um saco de luz”, se derrama em “seu pobre coração”. Ali se inicia para ela uma “nova experiência”, e ela toca com os dedos a cabeça de Vicente e chama por seu nome.

Mas o que há de insuportável nessa experiência faz com que Virgínia não prossiga. O texto nos diz: “ela jamais poderia ter ido adiante; fraca e aterrorizada, atingira o ponto mole e fecundo do próprio ser”. O ponto mole e fecundo do ser – aquele em que cada coisa é?¹⁰ – fora tocado, e Virgínia não suporta, “fraca e horrorizada”. Não pode – nem poderia – ir adiante.

Pouco depois desse encontro, ela viaja para a Granja, pois tinha sido chamada por sua família depois da morte da avó¹¹. O que poderia ser uma viagem simples se torna uma quase fuga, pois ela nada diz a Vicente. Afasta-se dele depois de terem vivido esse momento de intensa comunhão em que ele se tornara o “homem redimido” nos braços da mulher. A experiência parece ser maior do que o que ela pode suportar. Ou, se não há recusa em seu gesto, o fato é que se afasta sem ter de fato compreendido o que se passara, como se tivesse vivido algo maior do que ela e não tivesse recursos para saber o que experimentara.

Entretanto, a experiência a acompanha. Na Granja, depois de alguns dias se reencontrando com os pais e os irmãos, sai para um passeio nos arredores. Anda sozinha e descalça pela mata e vive mais uma vez algo que a ultrapassa. A cena é longa e detalhadamente descrita – vejamos apenas um pequeno trecho que toca no ponto exato que aqui buscamos:

Solta no prado teve então um medo vagaroso e sério misturado ao acontecimento alegre, medo de galgar a linha do prazer e subitamente afundar no largo, profundo, escuro como o mar... e em cima desse mar flutuava o frio prazer, que se aguçava em agulhas de gelo e que se quebraria como um brilho que se apaga – então cerrou os lábios que a custo deixavam de sorrir, secos e límpidos. Abaixou os olhos um instante.

⁹ LISPECTOR, *O lustre*, p. 176-177.

¹⁰ Ver seção 4.1.4 acima.

¹¹ LISPECTOR, *O lustre*, p. 189.

Quando os ergueu quis olhar o prado com solenidade e tristeza para impedir o excesso de plenitude tão difícil de suportar e assim olhou-o porque estava solene e triste.¹²

Aqui temos a explicitação do que é que se afigura a Virgínia – ao humano! – como tão “difícil de suportar”: “o excesso de plenitude”. A presença plena de algo que preenche e invade não pode aqui completar o movimento *redentor* porque não é acolhida: Virgínia não suporta e, solene e triste, parece saber o que lhe acontece.

No caminho de volta para casa depois dessa experiência, sente-se perdida, demora a encontrar o caminho, se inquieta, se angustia, se culpa:

Ela não gemia, não, ela não gemia, dizia com cólera e ímpeto como a um animal de carga que hesita nos passos: ah! ah!, sua voz saía rouca e intensa, ela se animava, quase corria, nunca, nunca o corpo existira tanto, jamais pesara-lhe tanto viver – o espírito respirava um sopro frágil e hesitante, arrebatada ela aspirava o frio com violência mas não o conduzia além da superfície do ser, sufocada. Eu prometo, eu prometo não ir mais para Vicente, meu Deus! Levada por um velado pressentimento, gastando a sensação nova como a memória do passado se desenrola, ela pensava no pecado e dizia-se perturbada: mais tarde, mais tarde pensarei melhor, mais tarde, prometo cessar tudo, não voltar para a cidade, sim era isso que estava querendo, eles, “eles” queriam que ela não voltasse para a cidade ficar aqui. Lembrou-se de que em pequena passava pelo cemitério de Brejo Alto, onde se erguiam grossas árvores de frutas, pesadas calmas, e ela dizia-se ferida como um instrumento que liberta um som, ela se dizia: não coma essas frutas, não coma! dizia-se como se algo tivesse lhe inspirado antes: coma, roube, coma – e ela só sabia dizer assustada: não coma as frutas!, distraía-se pensando, distraía-se andando... Lá! lá estava o fim da estrada! era só correr e alcançar o campo, depois a cancela..., o portão... o lar.¹³

Nesse ponto a referência ao Gênesis nos coloca, mais uma vez, diante do problema da culpabilidade humana. Virgínia pede perdão, promete não se aproximar mais da experiência de plenitude que teve, condensada na imagem de Vicente, lembra-se de quando se sentia impedida, na infância, de comer as frutas do cemitério. A voz que lhe dizia “não coma” parecia ressoar uma outra que já tinha dito “coma”. Virgínia, amedrontada, demorando a achar o caminho de casa, reza, promete o que pensa que deve prometer, se entrega. Ali, quando se sente pesadamente corpo, e o espírito é só um sopro “frágil e hesitante”, Virgínia corre, quer apenas se proteger.

Não suporta a experiência e por isso se sente culpada e castigada. O perder-se aparece para ela como um castigo por ter ido longe demais. Tentando se penitenciar, promete não se aproximar mais daquilo que se anunciara para ela, no encontro com Vicente, como a real *redenção*: o encontro com o outro e com a vida pungente que nos habita.

A imagem das frutas proibidas no cemitério nos evoca um Jardim do Éden que abriga não mais a vida, mas os mortos. Entretanto, se seguirmos com radicalidade o que apontamos

¹² LISPECTOR, *O lustre*, p. 245.

¹³ LISPECTOR, *O lustre*, p. 246-247.

acima, a morte é também movimento da vida e o cemitério é portador da vida que se recria sobre a morte. O campo dos mortos é campo de frutas. As árvores de frutas chamam pela Virgínia menina. E ela se nega a comê-las por ouvir a voz que diz para não comer, não roubar, mas escuta como quem já ouvira antes outra voz que dizia para comer, roubar, comer, o que nos indica a tensão interna da menina asfixiada entre dois comandos.

Algumas páginas à frente dessa intensa experiência, Virgínia, apesar de ter prometido não voltar à cidade, decide que sim, vai voltar. A vida na Granja é, ao mesmo tempo, protetora e assustadora. Lá ela tem o lar, a família, o amparo; e lá também a mata, o vento que sopra livre e a atinge. Por outro lado, na cidade, vive na distância da natureza que está sempre a chamá-la, mas tem a proximidade de Vicente. Não me parece possível perceber se a volta à cidade é movida pelo desejo de aproximação ou de distanciamento da experiência invasiva que a assalta. Ela própria não sabe dizer o que a move, quando já está no trem a caminho da cidade:

... mas que é que eu tenho? meu Deus, pois vou embora, sim! Também sofria e perguntava-se já docemente, submissa a si própria: mas por quê? por que afinal desejo ir? Que história uniforme era a sua, sentia ela agora sem palavras. Que vivia de acordo com alguma coisa; a difusão fora o que de mais sério ela experimentara – crisântemos, crisântemos, ela os desejara sempre. Parecia-lhe ter recobrado um sentido perdido e dizia-se apreensiva e balançava-se depressa e de leve enganando-se: e agora? agora?¹⁴

A ideia de viver de acordo com alguma coisa nos remete à ideia da ordem que a tudo comanda¹⁵ e parece inserir Virgínia sob uma ordenação que ela segue sem recusa. Decide voltar para a cidade porque sente que assim deve ser. Sua possibilidade de escolha e comando sobre a própria vida é frágil, ela que na infância era comandada pelo irmão Daniel¹⁶. E com essa compreensão, lemos o que nos diz a narradora logo à frente:

Tão estranhas e imperceptíveis eram a força e a fecundidade do ritmo. Nada parecia escapar à sucessão contínua, a um íntimo movimento esférico, inspirando, expirando, inspirando, expirando, morte e ressurreição morte e ressurreição. Afinal tudo era, pensou quase claramente, quase alegre – e isso significava a sua mais profunda sensação de existência como se as coisas fossem feitas da impossibilidade de não o serem. Pareceu de súbito compreender, sem se explicar no entanto, porque nos últimos tempos sua inquietação crescera como um corpo de menina que presente sufocada a puberdade.¹⁷

Não podendo escapar da força que a tudo conduz em movimento constante, em que o que existe tem a sua força de ser e de não poder deixar de ser, Virgínia segue, com a sensação sufocada de que algo de inexorável a cerca. Morte e ressurreição parecem se suceder no mundo que é todo feito de vida.

¹⁴ LISPECTOR, *O lustre*, p. 252.

¹⁵ Ver seção 3.1.5 acima.

¹⁶ Ver, por exemplo, LISPECTOR, *O lustre*, p. 28-29.

¹⁷ LISPECTOR, *O lustre*, p. 256.

E com essa sensação seguimos para entrar, na próxima seção, na temática da morte, que aparece na obra clariciana também com outro matiz, para além daquele que já vimos com Ângela e seu Autor.

6.1.2 O chamado da morte

Algumas personagens vivem, na obra de Clarice Lispector, situações muito intensas de aproximação ou mesmo de experiência da morte. Vejamos de perto o que acontece a Virgínia, Macabéa e Lóri.

6.1.2.1 Virgínia

Virgínia, então, depois das experiências que relatamos acima, se põe em viagem de volta à cidade. Desce do trem ainda sem saber ao certo para onde ir, pois tinha se desfeito de seu apartamento. Sentia-se num reinício em que “desfalecia todo o seu passado e começava horrivelmente um tempo novo” e se perturbava, sem compreender o sentido dessas impressões. Ao atravessar uma rua, se segue esta cena:

O que sucedia! por que desfalecia todo o seu passado e começava horrivelmente um tempo novo? De súbito começou a transpirar, o estômago encolheu-se numa só onda de enjôo, ela respirava terrivelmente opressa e arquejante – o que lhe sucedia? ou o que ia suceder? Num esforço em que o peito parecia suportar um viscoso peso, com um mal-estar inexcusável, atravessou pálida a rua e o carro dobrou a esquina, ela recuou um passo, o carro hesitou, ela avançou e o carro veio em luz, ela o percebeu com um choque de calor sobre o corpo e uma queda sem dor enquanto o coração olhava surpreso para nenhum lugar e um grito de homem vinha de alguma direção (...)¹⁸

Presas pela sensação premente de que algo estava por acontecer, algo que viria como um tempo novo, Virgínia morre por atropelamento. A morte vem, pois, ocupar o lugar do acontecimento que faria desfalecer o passado e começar – horrivelmente – um tempo novo, de modo a insinuar uma noção de ressurreição. Tal ideia, entretanto, lança a esperança de inauguração de um tempo novo para depois da morte, o que contraria o que vimos até aqui, que é a percepção da *vida* como portadora da *redenção*.

O texto prossegue no acompanhamento das imagens que invadem as percepções de Virgínia nos últimos momentos da vida de sua consciência. Uma das cenas logo evocada é a lembrança de um dia em que passara por um gatinho morto na rua:

... estacara para a frente impedindo-se por um triz de pisar num gatinho rígido e morto e o coração retrocedera enquanto, com os olhos, por um instante profundamente cerrados de asco, todo o seu corpo dizia para dentro de si mesmo num escuro e cavo

¹⁸ LISPECTOR, *O lustre*, p. 258.

momento, bem no oco sonoro de uma igreja silenciosa: arrh! em funda náusea vivificadora o coração retrocedendo branco e sólido numa queda seca, arrh! ¹⁹

A visão da morte gera asco, Virgínia reage grunhindo, arrh, mas isso ela se diz em um “escuro e cavo momento”, no “oco sonoro de uma igreja silenciosa”. O tempo e o espaço da experiência de si para si de Virgínia, repletos da simbologia clariciana que aqui tantas vezes já explicitamos, nos levam à intensidade de uma realidade que evoca, mais uma vez, algo de uma *outra vida*. O momento escuro e cavo nos diz da impossibilidade de compreensão à luz da razão e da profundidade atingida. A sonoridade do oco da igreja silenciosa nos remete à ideia de que há som no silêncio, de modo que o silêncio que angustia o ser humano deve ser entendido como incapacidade de escuta de seus próprios ouvidos; ou seja, há sonoridade perene no mundo, mas nós nem sempre a escutamos. E tal sonoridade é evocativa da presença divina, como nos sugere o fato de que esse oco sonoro seja o de uma igreja. E é, portanto, aí, no seio sonoro do silêncio, mas sem nenhuma compreensão própria, que Virgínia reage e recusa a morte. E é essa a primeira lembrança que lhe vem quando é derrubada pelo carro e está sendo tomada pela presença da morte.

O fluxo de imagens prossegue, e Virgínia se vê “numa corrida clara e vertiginosa pelas ruas da cidade como um vento de cabelos soltos”²⁰ – o sopro do vento agora é livre, o espírito parece recobrir toda a experiência de Virgínia. Lembranças e rostos se sucedem em fluxo contínuo, entre elas a cena em que “ela e Daniel mastigaram o fim da fruta que escorria pelo queixo e olhavam-se de olhos brilhantes e inteligentes”²¹. A fruta parecia agora poder ser comida, Virgínia sai do impasse da interdição. E o fluxo de imagens se junta à realidade vivida – e o que se passa é que Virgínia está morrendo. Vejamos um trecho mais longo:

Ela desejava obscuramente interromper-se, ela desejava obscuramente interromper-se. A rua fumegava fria e sonolenta, seu próprio coração surpreendia-se, a cabeça pesada, pesada de graça atordoante – enquanto as ruas de Brejo Alto se encaminhavam velozes e vacilantes no seu cheiro de maçã, serragem, importação e exportação, aquela falta do mar. E de súbito arrebatada pelo próprio espírito. Era um momento extremamente íntimo e estranho – ela reconhecia tudo isto, quantas vezes, quantas vezes o ensaiara sem saber; e agora, extraordinariamente quieta, purificada das próprias fontes de energia, entregando mesmo as possibilidades futuras – ah, não ter então reconhecido aquela espécie de gesto, quase uma posição do pensamento, a cabeça inclinada para um lado, assim, assim... não lhe ter dado importância então... como se assustaria se o tivesse compreendido – mas agora não estava assustada, o impulso era inferior à qualidade mais secreta do ser, na gelada penumbra nascendo uma nova exatidão; não! não! não era uma sensação decadente! mas desejando obscuramente, obscuramente interromper-se, a dificuldade, a dificuldade que vinha do céu, que vinha. O primeiro acontecimento real, o único fato que serviria de começo à sua vida, livre como jogar um cálice de cristal pela janela, o movimento irresistível que não se poderia mais conter. Também procurara ensaiar quando buscava perceber

¹⁹ LISPECTOR, *O lustre*, p. 258.

²⁰ LISPECTOR, *O lustre*, p. 258-259.

²¹ LISPECTOR, *O lustre*, p. 259.

o cheiro nas construções ensaiara o cheiro na meia penumbra, cal, madeira, ferro frio poeira assentada espreitando. ... como pudera esquecer: sim... . O campo vazio de ervas ao vento sem ela, inteiramente sem ela, sem ela, sem nenhuma sensação só o vento, a irrealidade se aproximando em cores iridescentes, em velocidade alta, leve, penetrante. Névoas se esgarçando e descobrindo formas firmes um som mudo rebentando da intimidade adivinhada das coisas o silêncio comprimindo partículas de terra em escuridão e negras formigas lentas e altas caminhando sobre grossos grãos de terra, o vento correndo alto adiante, um cubo límpido pairando no ar e a luz correndo paralela a todos os pontos, era presente, assim fora, assim seria, e o vento, o vento, ela que fora tão constante.²²

O peso na cabeça diz da “graça atordoante”, imagem que reverbera a plenitude excessiva ou a presença insuportável que acompanhamos na última seção. Logo depois, a lembrança de Brejo Alto, a cidadezinha onde ficava a Granja, nos diz da “falta do mar”, daquele mar que vimos Virgínia antes conhecer sem nunca ter visto, numa evocação longínqua de uma imagem de Deus, que imediatamente na frase seguinte se afigura no súbito arrebatamento pelo “próprio espírito”. E esse arrebatamento é por ela reconhecido, na consciência agora explícita de que tantas vezes antes o havia ensaiado sem saber, o que parece confirmar a ideia aqui exposta de que Virgínia era tomada por uma invasão de espírito excessiva que a levava à recusa por não suportar. Agora, tomada pelo espírito que sopra livre, reconhece os movimentos antes já vividos, e não mais a possibilidade da recusa, o que se passa tem força própria e é irrefreável e a leva a uma espécie de início, como se sua *vida* ali se iniciasse. Podemos dizer: Virgínia, que não suportou a força do sopro do espírito, só na morte o recebe plenamente. A morte surge aí como o momento literal da tomada pelo espírito.

O campo onde sopra o vento agora está “sem ela”. Ela foi tomada, não há mais no mundo a sua recusa. Sem a recusa humana, o vento sopra livre e a tudo penetra; “assim fora, assim seria”. A morte aqui diz do momento em que o espírito toma seu lugar, a despeito do assentir do humano. Virgínia, depois de sofrer com o que para ela parecia ser a invasão desmedida do espírito, na morte a ele se entrega.

6.1.2.2 Macabéa

É também a morte por atropelamento que põe fim à trajetória de Macabéa em *A hora da estrela*. Se a Virgínia a redenção em vida parecia insuportável, a Macabéa tudo lhe foi tirado. Entretanto, se, de acordo com o que tenho dito até aqui, na obra clariciana nos deparamos com um mundo criado e todo vivo e redimido, não é possível dizer que até a possibilidade de ser tomada pelo espírito redentor lhe tenha sido tirada, pois, se o espírito é presença no mundo, a ação humana não tem o poder de aniquilá-lo. Mas parece ter o poder de diminuir as

²² LISPECTOR, *O lustre*, p. 259-260.

possibilidades de que cada ser humano experimente sua abertura ao que aí está. O ser humano, o ser que se pergunta sobre si mesmo e assim se distancia da realidade redentora do mundo, precisa do meio revelador para (re)descobri-la, mas tem também o dever moral de, por sua ação/compreensão, orientar eticamente o mundo que constrói. Entretanto, Macabéa é excluída, rejeitada²³ e assim se torna um símbolo do movimento excludente que tem feito parte da ação humana, senão sempre, certamente de maneira assustadora – e imoral – na contemporaneidade.

Por outro lado, se Macabéa tem alguma experiência de Deus²⁴, essa experiência se passa sem a sua livre adesão. Se, para o ser humano, o movimento redentor se completa na ação que permite que o que é experimentado em si seja levado para a realidade que o cerca, no movimento que transforma o amor sentido em ação realizada sob o comando do amor, como vimos acontecer com Lóri²⁵, a Macabéa tal possibilidade é negada, como se, ao ser retirada do alcance do olhar coletivo que poderia incluí-la, se tornasse incapaz de sentir a si mesma como alguém que teria direito a esse olhar. Aquele que é lançado, pela ação humana, do lado dos que não têm direito à vida – nem mesmo ao grito –, o que é explorado, expropriado, renegado, tornado resto da humanidade não alcança tal possibilidade.

É, portanto, nesse horizonte de alguém que teve sua vida expropriada por uma organização social que escolhe e exclui que vemos Macabéa ser tomada pela morte. Ao final do romance, quando Macabéa sabe que tem início de tuberculose²⁶, que está prestes a perder o emprego²⁷ e quando perdera o namorado para a colega Glória²⁸, a própria Glória lhe sugere procurar uma cartomante e até lhe empresta o dinheiro para isso²⁹. Macabéa aceita e vai até a casa de Madama Carlota, que a recebe tão carinhosamente que a assusta, pois não tinha “antecedentes de tanto carinho”³⁰. Quando iniciam o atendimento, a madama logo avisa que quem está a seu lado “está no mesmo instante ao lado de Jesus”³¹ e acrescenta:

– Eu sou fã de Jesus. Sou doidinha por Ele. Ele sempre me ajudou. Olha, quando eu era mais moça tinha bastante categoria para levar vida fácil de mulher. E era fácil mesmo, graças a Deus. Depois, quando eu já não valia muito no mercado, Jesus sem mais nem menos arranhou um jeito de eu fazer sociedade com uma coleguinha e abrimos uma casa de mulheres. Aí eu ganhei dinheiro e pude comprar este apartamentozinho térreo. Larguei a casa de mulheres porque era difícil tomar conta de tantas moças que só faziam era querer me roubar.³²

²³ Ver seção 5.1.5 acima.

²⁴ Ver seção 3.1.9 acima.

²⁵ Ver seções 5.1.2 e 5.1.3 acima.

²⁶ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 68.

²⁷ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 24-25.

²⁸ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 60.

²⁹ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 70-71.

³⁰ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 72.

³¹ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 73.

³² LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 73.

Nesse trecho vemos mais uma vez a ironia e a crítica da obra clariciana à hipocrisia no uso de imagens religiosas. Jesus aparece como aquele que ajuda a conquistar a prosperidade, e madama Carlota é sua fã como quem é fã de um ídolo.

Depois de contar muitas coisas sobre sua própria vida³³, a madama pede finalmente a Macabéa para abrir o baralho, o que ela faz trêmula, emocionada, pois “pela primeira vez ia ter um destino”³⁴, pela primeira vez estava incluída no âmbito de ação de uma outra pessoa – a madama a olhava, e isso restituía a ela alguma coisa. De alguma maneira, a cartomante lhe devolvia algo da dignidade roubada. E, logo em seguida, ao lhe dar a primeira palavra do que seria o seu “destino”, lhe oferece a visão clara e nunca percebida de sua realidade crua: “Mas, Macabeazinha, que vida horrível a sua! Que meu amigo Jesus tenha dó de você, filhinha! Mas que horror! Macabéa empalideceu: nunca lhe ocorrera que sua vida fora tão ruim”³⁵.

Jesus, mais uma vez evocado, é tomado pela madama Carlota como seu “amigo” a quem pode pedir por Macabéa, ou seja, alguém que estaria próximo de si mesma e distante de Macabéa. A cartomante oferece a Macabéa uma visão de sua vida, do quanto era horrível essa vida e ainda a intercessão junto a Jesus. E, logo à frente, a promessa de um futuro maravilhoso, não perderia mais o emprego, o namorado voltaria para ela, o que depois corrige para dizer que não, que ela vai se casar é com um estrangeiro rico e ter uma vida de luxo³⁶. Macabéa, que “nunca tinha tido coragem de ter esperança”, agora acredita que a madama tinha razão em tudo e que agora “Jesus enfim prestava atenção nela”³⁷, como se, a despeito do caráter de cinismo e hipocrisia das atitudes da cartomante, de algum modo Macabéa fosse atingida pelo movimento redentor de um Jesus realmente *amigo* de todos, especialmente dos menores.

É assim então, imbuída de um futuro, o que ela nunca antes tinha tido, apaixonada pelo estrangeiro que seria o seu marido³⁸, que Macabéa sai da casa de madama Carlota e encontra o seu destino:

Saiu da casa da cartomante aos tropeços e parou no beco escurecido pelo crepúsculo – crepúsculo que é hora de ninguém. Mas ela de olhos ofuscados como se o último final da tarde fosse mancha de sangue e ouro quase negro. Tanta riqueza de atmosfera a recebeu e o primeiro esgar da noite que, sim, sim, era funda e faustosa. Macabéa ficou um pouco aturdida sem saber se atravessaria a rua pois sua vida já estava mudada. E mudada por palavras – desde Moisés se sabe que a palavra é divina. Até para atravessar a rua ela já era outra pessoa. Uma pessoa grávida de futuro. Sentia em si uma esperança tão violenta como jamais sentira tamanho desespero. Se ela não era mais ela mesma, isso significava uma perda que valia por um ganho. Assim como havia sentença de morte, a cartomante lhe decretara sentença de vida. Tudo de repente

³³ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 73-75.

³⁴ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 75.

³⁵ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 76.

³⁶ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 76-77.

³⁷ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 77.

³⁸ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 78.

era muito e muito e tão amplo que ela sentiu vontade de chorar. Mas não chorou: seus olhos faiscavam como o sol que morria.
 Então ao dar o passo de descida da calçada para atravessar a rua, o Destino (explosão) sussurrou veloz e guloso: é agora, é já, chegou a minha vez!
 E enorme como um transatlântico o Mercedes amarelo pegou-a – e neste mesmo instante em algum único lugar do mundo um cavalo como resposta empinou-se em gargalhada de relincho.³⁹

Com a vida já mudada pela palavra da cartomante – e aqui o narrador nos lembra da Palavra de Moisés –, Macabéa hesita diante da rua a atravessar; a travessia indicava ainda a mudança, e estar já com a vida mudada seria uma razão para não atravessar. A referência ao que de divino contém a palavra nos indica que a mudança tem algo de divino – a palavra que transforma é a palavra divina, de modo que podemos entender o divino como o transformador. A palavra da madama entra na vida de Macabéa com um poder transformador, e o novo é o futuro que ela agora porta e que a enche da esperança mais violenta do que o quanto de desespero possa já ter vivido antes. “Grávida de futuro”, como se fosse *outra*, imbuída da “sentença de vida” que lhe fora dada, quase a chorar e faiscando de vida como o sol poente, Macabéa atravessa a rua. E o carro luxuoso a pega no mesmo instante em que um único cavalo relincha em gargalhada em algum lugar do mundo. O destino a tomou para si. O futuro que era o dela irrompeu. As linhas seguintes nos dizem que Macabéa viu o carro luxuoso e pensou que a predição da madama já se cumpria⁴⁰, o rico futuro marido a pegara.

Caída, o sangue que escorre de sua cabeça é “inesperadamente vermelho e rico”, e isso indicava “que apesar de tudo ela pertencia a uma resistente raça anã teimosa que um dia vai talvez reivindicar o direito ao grito”⁴¹. A força de vida reside em todos, até nos considerados como “raça anã”, e a todos é dada a possibilidade de um dia gritar pela garantia dos próprios direitos. O “direito ao grito” é de todos e há de ser reivindicado. Essa parece ser a esperança do narrador de *A hora da estrela*, assim como a minha.

A imagem do nascimento aparece, mais uma vez evocando a ideia de ressurreição, como vimos no atropelamento de Virgínia: “Ficou inerte no canto da rua, talvez descansando das emoções, e viu entre as pedras do esgoto o ralo capim de um verde da mais tenra esperança humana. Hoje, pensou ela, hoje é o primeiro dia de minha vida: nasci”⁴². O “ralo capim” é a imagem da vida que brota em qualquer parte, o *mundo todo vivo* brota e rebrota, e Macabéa vê fora de si a esperança que está nela.

³⁹ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 79.

⁴⁰ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 80.

⁴¹ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 80.

⁴² LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 80.

Rodrigo S. M., lutando ainda para que ela não morra⁴³, segue narrando a cena: Macabéa caída no chão, a chuva fina que começa a cair, as pessoas que se agrupam em torno da moça⁴⁴. Ele, que amava Macabéa, escreve “sobre o mínimo parco enfeitando-o com púrpura, jóias e esplendor”⁴⁵. A vida mínima de Macabéa se aproxima de sua “hora de estrela de cinema”, a despeito do desejo de seu criador/narrador:

Acho com alegria que ainda não chegou a hora de estrela de cinema de Macabéa morrer. Pelo menos ainda não consigo adivinhar se lhe acontece o homem louro e estrangeiro. Rezem por ela e que todos interrompam o que estão fazendo para soprá-lhe vida, pois Macabéa está por enquanto solta no acaso como a porta balançando ao vento no infinito. Eu poderia resolver pelo caminho mais fácil, matar a menina-infante, mas quero o pior: a vida. Os que me lerem, assim, levem um soco no estômago para ver se é bom. A vida é um soco no estômago⁴⁶.

Sigamos, com a dor no estômago. Rodrigo S. M. hesita e considera abandonar a história, mas prossegue: “irei até onde o ar termina, irei até onde a grande ventania se solta uivando, irei até onde o vácuo faz uma curva, irei aonde meu fôlego me levar. Meu fôlego me leva a Deus? Estou tão puro que nada sei. Só uma coisa eu sei: não preciso ter piedade de Deus. Ou preciso?”⁴⁷. O vento uiva mais uma vez, o vento está no fim da narração, diz de até onde vai o narrador, o ponto do fim do seu fôlego, lá onde o vento é livre e uiva. Ao se perguntar se aí estará Deus, o narrador se pergunta também sobre se devemos ter piedade d’Ele. A pergunta fica colocada a nós, que o lemos, pois é a pergunta radical sobre se Deus estará lá no momento da nossa morte.

O narrador, que nos tinha pedido para que soprássemos a vida em Macabéa, nos diz que ela mesma está à procura do sopro:

Agarrava-se a um fiapo de consciência e repetia mentalmente sem cessar: eu sou, eu sou, eu sou. Quem era, é que não sabia. Fora buscar no próprio profundo e negro âmago de si mesma o sopro de vida que Deus nos dá. Então – ali deitada – teve uma úmida felicidade suprema, pois ela nascera para o abraço da morte. A morte que é nesta história o meu personagem predileto. Iria ela dar adeus a si mesma? Acho que ela não vai morrer porque tem tanta vontade de viver. E havia certa sensualidade no modo como se encolhera. Ou é porque a pré-morte se parece com a intensa ânsia sensual? É que o rosto dela lembrava um esgar de desejo. As coisas são sempre vésperas e se ela não morre agora está como nós na véspera de morrer, perdoai-me lembrar-vos porque quanto a mim não me perdão a clarividência. Um gosto suave, arrepiante, gélido e agudo como no amor. Seria esta a graça a que vós chamais de Deus? Sim? Se iria morrer, na morte passava de virgem a mulher.⁴⁸

Macabéa afirma sua existência, luta por se manter no sopro de vida que lhe fora dado por Deus e que reside em seu âmago. A existência, a despeito de qual seja sua particularidade,

⁴³ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 81.

⁴⁴ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 81.

⁴⁵ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 82.

⁴⁶ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 83.

⁴⁷ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 84.

⁴⁸ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 84.

é, pois, a nossa primeira dádiva, o que de primordial nos foi dado. A esse dom primeiro Macabéa se agarra, ela que quer viver. No momento que antecede a morte, Macabéa tem desejo pela vida, e o narrador se pergunta sobre a sensualidade que precederia o momento final. O abraço da morte a espera como um encontro de amor. E mais uma vez o narrador inquire o leitor com a pergunta sobre se seria essa a graça chamada Deus, ressoando a pergunta já feita, agora com o acréscimo da sensualidade do amor: na morte Deus nos espera para com ele nos unirmos amorosamente, sensualmente, de modo a que a moça virgem passe a mulher?

Se entre Lóri e Ulisses⁴⁹ vimos o encontro amoroso/sexual como meio para a união com o divino, aqui é a morte que ocupa esse lugar, mas sem deixar de aludir à erótica. Morte, sexo e Deus⁵⁰ se condensam na “hora de estrela de cinema”⁵¹ de Macabéa, ela que viveu numa “cidade toda feita contra ela”⁵² e que, prestes a abraçar seu destino final, vive aquele instante de “úmida felicidade suprema”.

Vejam os desenlace final de Macabéa na voz desse narrador que se perturba ao ter que levar até o fim a sua criatura e que, se não consegue salvá-la da morte, se esforça por narrar o seu momento final de modo a estar junto a ela:

Aí Macabéa disse uma frase que nenhum dos transeuntes entendeu. Disse bem pronunciado e claro:

– Quanto ao futuro.

Terá tido ela saudade do futuro?

Ouçõ a música antiga de palavras e palavras, sim, é assim. Nesta hora exata Macabéa sente um fundo enjõ de estõmagõ e quase vomitou, queria vomitar o que não é corpo, vomitar algo luminoso. Estrela de mil pontas.

O que é que estou vendo agora e que me assusta? Vejo que ela vomitou um pouco de sangue, vasto espasmo, enfim o âmago tocando no âmago: vitória!

E então – então o súbito grito estertorado de uma gaivota, de repente a águia voraz erguendo para os altos ares a ovelha tenra, o macio gato estraçalhando um rato sujo e qualquer, a vida come a vida.

Até tu, Brutus?!

Sim, foi este o modo como eu quis anunciar que – que Macabéa morreu. Vencera o Príncipe das Trevas. Enfim a coroação.

Qual foi a verdade de minha Maca? Basta descobrir a verdade que ela logo já não é mais: passou o momento. Pergunto: o que é? Resposta: não é.⁵³

Macabéa, que saiu da casa da madama Carlota “grávida de futuro”, ali se pergunta sobre o futuro. Com saudade talvez já daquele futuro sonhado/imaginado, o futuro que a cartomante lhe tinha dado. Ou do futuro já sempre previsto, para tudo o que é vivo, o encontro final com a

⁴⁹ Ver seção 5.1.3 acima.

⁵⁰ Para nos lembrarmos aqui dos belíssimos versos de Adélia Prado, em “O modo poético”: “Pode-se compreender de novo / que esteve tudo certo, o tempo todo, / e dizer sem soberba ou horror: / é em sexo, morte e Deus, / que eu penso invariavelmente, todo dia.” PRADO, Adélia. *Poesia Reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991. p. 77.

⁵¹ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 83.

⁵² LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 15.

⁵³ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 85.

morte. Logo em seguida, vem o enjoo, Macabéa quer vomitar, quer vomitar luz, “estrela de mil pontas”, e aqui nos lembramos de Joana experimentando em si a luz das estrelas⁵⁴. Mas o que vomita é sangue, o âmago, a matéria bruta que nos preenche. Âmago já visto como portador do sopro de vida, o que nos é dado por Deus e que agora aparece como sangue, entranhas. Âmago do que é vivo, feito de matéria e sopro. Macabéa põe para fora o âmago; vomita sangue e expira, e expirar é pôr para fora de si o sopro de vida. Macabéa morreu, o “Príncipe das Trevas” venceu. Morte como derrota de Deus? Talvez pareça ser, ainda mais para aquele que vê morrer o outro amado, como Rodrigo S. M. e sua querida Maca. Mas também como *passagem*, transformação, o que é inerente à vida, que sempre permanece. Macabéa morreu como morre um rato na boca de um gato ou uma ovelha no bico da águia, a vida comendo a vida, a morte como passo da vida. Vida que mata para se manter vida, morte que serve ao correr da matéria viva que apenas trabalha para permanecer.

O narrador, entretanto, sofre e gostaria que a sua Maca ainda vivesse e se debate com a pergunta sobre a verdade da moça. Segue afirmando a impossibilidade de que captemos qualquer verdade, pois ela mora no instante sempre perdido, ressoando as ideias trazidas em *Água viva* sobre o *é* de cada coisa⁵⁵. A verdade ou a essência de cada coisa reside no instante não captável por nós que vivemos na temporalidade. Macabéa, ao afirmar sua existência, ao dizer “eu sou”, parece buscar esse instante inefável em face do instante final em que deixaria de poder dizer de si, deixando para o seu criador a pergunta sobre si mesma.

Caminhando para as linhas finais do romance, o narrador ainda nos diz que “a morte é um encontro consigo” e, logo à frente: “Macabéa me matou”⁵⁶. Narrador/criador e personagem/criatura nesse ponto se integram de modo a que não possamos mais dizer de quem foi a experiência ali vivida. O encontro consigo trazido pela morte diz, portanto, não apenas de quem morre, mas também de quem acompanha a morte de outra pessoa, e esta parece ser a possível experiência de morte para o ser humano: acompanhar a morte do outro. No jogo especular de *A hora da estrela*, juntam-se a Rodrigo S. M. e Macabéa mais duas figuras: a autora, “na verdade Clarice Lispector”⁵⁷, e o leitor, que somos nós. E que nos reste encontrar em nós e no outro “a grandeza de cada um”⁵⁸.

⁵⁴ Ver seção 4.1.1 acima.

⁵⁵ Ver na seção 4.1.4 acima.

⁵⁶ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 86.

⁵⁷ Essa é a assinatura da “dedicatória do autor” em LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 9.

⁵⁸ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 86.

Leiamos agora as últimas linhas dessa história que nos envolve por sua escrita dirigida diretamente ao leitor, mas também pelo movimento próprio que pretende não permitir que nos diferenciemos de Macabéa:

Silêncio.

Se um dia Deus vier à terra haverá silêncio grande.

O silêncio é tal que nem o pensamento pensa.

O final foi bastante grandiloquente para a vossa necessidade? Morrendo ela virou ar. Ar enérgico? Não sei. Morreu em um instante. O instante é aquele átimo de tempo em que o pneu do carro correndo em alta velocidade toca no chão e depois não toca mais e depois toca de novo. Etc. etc. etc. No fundo ela não passara de uma caixinha de música meio desafinada.

Eu vos pergunto:

– Qual é o peso da luz?

E agora – agora só me resta acender um cigarro e ir para casa. Meu Deus, só agora me lembrei que a gente morre. Mas – mas eu também?!

Não esquecer que por enquanto é tempo de morangos.

Sim.⁵⁹

A presença de Deus na terra evoca a ideia do silêncio. Podemos aqui nos perguntar, mais uma vez, sob a chave da ironia que permeia a obra clariciana e levando em conta o que já dissemos sobre a sonoridade do silêncio que nos fala, mas nem sempre somos capazes de escutar⁶⁰, se o silêncio trazido pela presença de Deus na terra não seria antes o da nossa incapacidade de ouvir. A presença da ironia é patente na frase “O final foi bastante grandiloquente para a vossa necessidade?”, que joga o leitor para o lugar daquele que espera da vida e da morte grandiloquência, quando a vida é apenas e simplesmente “tempo de morangos”.

A morte de Macabéa, ainda que tenha sido sua “hora de estrela de cinema”, nos pesa, a nós que temos sido “sonsos essenciais”, como aqueles que assistiram ao assassinato de Mineirinho na segurança de suas casas⁶¹, e que temos abandonado a missão de construir na terra “a outra vida, aquela que, não existindo, me fez amanhecer em cólera”, como lemos na crônica “Dies irae”⁶². Entretanto, a morte de Macabéa pode ainda nos *redimir* se pudermos escutar o som da sua dor, do seu lamento, nos colocarmos à sua escuta e acompanharmos a sua hora de estrela, de modo a não permitirmos a sua solidão nem a nossa sonsidão – se a sua morte nos acordar e nos retirar da surdez, nos colocando no caminho da construção da *outra vida*, à escuta do seu *grito*.

⁵⁹ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 86-87.

⁶⁰ Ver seção 3.1.6 acima.

⁶¹ Ver seção 2.1.2.1 acima.

⁶² Ver seção 2.1.1 acima.

6.1.2.3 Lóri

Antes de alcançarmos a esperança prometida como a ponta final de nosso fio de ideias, paremos nesta pequena seção para dizer sobre como Lóri vê a morte como apaziguadora em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Se o conjunto desse romance nos leva à percepção da presença redentora como possibilidade a ser vivida na terra e no corpo, sua narradora nos oferece, todavia, também uma visão do que seria o encontro pleno com Deus, o que só seria possível depois da morte. Lóri, envolta em dor, pensa no Deus:

De repente deixou-se deitar na cama de bruços, com o rosto quase enterrado no travesseiro: a dor voltara.

A dor voltara quase fisicamente, e ela pensou em rezar. Mas logo descobriu que não queria falar com o Deus. Talvez nunca mais. Lembrou-se de que uma vez, de férias numa fazenda, deitara-se de bruços numa clareira do matagal, encostando o peito na terra, os membros na terra, só o rosto virado para o chão era protegido por um dos braços dobrados.

A essa lembrança, que visualizou de novo, pensou que de agora em diante era só isso o que ela queria do Deus: encostar o peito nele e não dizer uma palavra. Mas se isso era possível, só seria depois de morta. Enquanto estivesse viva teria que rezar, o que não queria mais (...).⁶³

Absorvida pela dor, com raiva de Deus, não quer rezar. Gostaria de apenas encostar-se nele sem nada dizer, mas isso, se possível, só o seria depois da morte. Encostar o peito em Deus seria nosso destino final, a eliminação da distância que nos fere, num movimento que nos faria descansar em Deus.

Ideia que se repete algumas páginas à frente, em trecho de que já tratamos⁶⁴ e que aqui copio mais uma vez:

Sem poder, no entanto, impedir de quase já usufruir o que imaginava que acontecia depois de morrer – como encostara o corpo na terra, encostar-se toda até ser absorvida pelo Deus. Já quis estar morta, não porque não quisesse a vida – a vida que ainda não lhe dera o seu segredo – mas porque ansiava por essa integração sem palavras.⁶⁵

O encontro final com o Deus a levaria à absorção completa n'Ele, numa “integração sem palavras”. E Lóri deseja essa integração, chegando a desejar a morte por causa da vida *outra* com que ela lhe acena. A ideia da absorção no Deus sugere que a identidade pessoal desapareceria n'Ele. Se aqui nos lembramos da compreensão a que chegamos de que nossa identidade última é amor⁶⁶, parece natural imaginarmos que nosso veio de amor deságue em sua fonte e seja por ela absorvido, mas esse não é o caminho de fato percorrido por Lóri nas páginas seguintes do romance, como já vimos. A *redenção* que ela acaba por alcançar diz respeito à vida no mundo e com o outro, em movimentos de amor e contato. Esses momentos

⁶³ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 63-64.

⁶⁴ Ver seção 3.1.6 acima.

⁶⁵ LISPECTOR, *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, p. 65.

⁶⁶ Ver seção 4.1.3.2 acima.

em que ela sonha com o contato totalizante com Deus depois da morte parecem ser antes fruto do cansaço, quando ainda não está aberta à escuta da presença de Deus no mundo e ainda não é capaz de realizar em sua vida, com o corpo que descobrirá como dom, os movimentos da *redenção* que já acompanhamos. Nesse cansaço, a morte lhe parece atraente, como se esperasse que depois de morta pudesse alcançar o que não está sendo capaz de realizar em vida.

É assim que, depois de vermos o desvio representado pela trajetória da recusa da redenção ou da esperança lançada para depois da morte, devemos agora retomar o fio de esperança feito de vida que percorre a obra de Clarice Lispector. O movimento redentor que acompanhamos no capítulo anterior aponta para um futuro que só podemos vislumbrar por meio da esperança.

6.1.3 A esperança que mantém o movimento

Chegamos então à ponta final do nosso fio, em um movimento que faz juntar as pontas do início e da chegada, ao me remeter à entrada da obra de Clarice Lispector em minha vida, com a leitura, ainda na infância, do conto “Uma esperança”⁶⁷, como relatei na introdução desta tese.

Trata-se de escrito curto em que a narradora⁶⁸ relata a entrada de uma esperança – o inseto – em sua casa e a reação gerada em um de seus filhos e nela mesma, num jogo em que se fala ao mesmo tempo das *duas* esperanças. Texto pequeno e simples e que aqui abordo como um condensador da esperança implícita em todo o percurso desta tese. Vejamos, passo a passo, todo o conto:

Aqui em casa pousou uma esperança. Não a clássica, que tantas vezes verifica-se ser ilusória, embora mesmo assim nos sustente sempre. Mas a outra, bem concreta e verde: o inseto.

Houve um grito abafado de um de meus filhos:

– Uma esperança! e na parede, bem em cima de sua cadeira! Emoção dele também que unia em uma só as duas esperanças, já tem idade para isso. Antes surpresa minha: esperança é coisa secreta e costuma pousar diretamente em mim, sem ninguém saber, e não acima de minha cabeça numa parede. Pequeno rebuliço: mas era indubitável, lá estava ela, e mais magra e verde não poderia ser.⁶⁹

A esperança, a “clássica”, já de saída é considerada como talvez ilusória, mas, de qualquer modo, o que “nos sustenta sempre”. O ser humano é sustentado pela esperança. A surpresa e alegria do filho fazem com que a narradora perceba que ele se refere às duas

⁶⁷ LISPECTOR, Clarice. Uma esperança. In: *Felicidade clandestina*. (1971) Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 92-94.

⁶⁸ Neste caso, podemos pensar na narradora como a própria Clarice Lispector pelo que de autobiográfico a cena parece conter. Mas mantenho a distância para não entrarmos nessa nuance.

⁶⁹ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 92.

esperanças ao perceber a presença do inseto. A esperança clássica é insinuada e tratada através do inseto. A narradora acompanha os movimentos da esperança e os do filho que se revolve internamente:

- Ela quase não tem corpo, queixei-me.
- Ela só tem alma, explicou meu filho e, como filhos são uma surpresa para nós, descobri com surpresa que ele falava das duas esperanças. Ela caminhava devagar sobre os fiapos das longas pernas, por entre os quadros da parede. Três vezes tentou renitente uma saída entre dois quadros, três vezes teve que retroceder caminho. Custava a aprender.
- Ela é burrinha, comentou o menino.
- Sei disso, respondi um pouco trágica.
- Está agora procurando outro caminho, olhe, coitada, como ela hesita.
- Sei, é assim mesmo.
- Parece que esperança não tem olhos, mamãe, é guiada pelas antenas.
- Sei, continuei mais infeliz ainda.⁷⁰

A narradora, em sofrimento, nos diz que a esperança, a nossa, só tem alma, é como que inefável, sem concretude. É também burrinha, não aprende fácil: é insistente, perseverante – a última a morrer! –, demora a perceber que deve mudar o seu caminho e, mesmo quando entende que deve mudar, hesita, talvez apegada demais ao caminho anterior. E, por fim, se guia pelas antenas, não tem olhos; é movida pela intuição, pela percepção de algo não visível aos olhos. Mas dela devemos cuidar, como nos diz a sequência da narrativa:

- Ali ficamos, não sei quanto tempo olhando. Vigiando-a como se vigiava na Grécia ou em Roma o começo de fogo do lar para que não se apagasse.
- Ela se esqueceu de que pode voar, mamãe, e pensa que só pode andar devagar assim. Andava mesmo devagar – estaria por acaso ferida? Ah não, senão de um modo ou de outro escorreria sangue, tem sido sempre assim comigo.
- Foi então que farejando o mundo que é comível, saiu de trás de um quadro uma aranha. Não uma aranha, mas me parecia “a” aranha. Andando pela sua teia invisível, parecia transladar-se maciamente no ar. Ela queria a esperança. Mas nós também queríamos e, oh! Deus, queríamos menos que comê-la. Meu filho foi buscar a vassoura. Eu disse fracamente, confusa, sem saber se chegara infelizmente a hora certa de perder a esperança:
- É que não se mata aranha, me disseram que traz sorte...
- Mas ela vai esmigalhar a esperança! respondeu o menino com ferocidade.
- Preciso falar com a empregada para limpar atrás dos quadros – falei sentindo a frase deslocada e ouvindo o certo cansaço que havia na minha voz. Depois devaneei um pouco de como eu seria sucinta e misteriosa com a empregada: eu lhe diria apenas: você faz o favor de facilitar o caminho da esperança.⁷¹

Vigiando o caminho da esperança, mãe e filho veem a chegada do perigo para ela, a aranha. Diante do que pode matar e comer a esperança, o menino não tem dúvidas de que deve matar o predador. A mãe hesita, não quer matar a aranha que dizem trazer sorte. Entre a sorte e a esperança, hesita, como se talvez nos fosse melhor contar com a sorte e não cultivar tanto a esperança. O pensamento então vai para a limpeza que deveria ter sido feita, como que

⁷⁰ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 92-93.

⁷¹ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 93.

deslocando para longe de si a responsabilidade por decidir ali o que fazer. Mas a resolução da situação acontece, pois o menino age sem se importar com a hesitação da mãe:

O menino, morta a aranha, fez um trocadilho, com o inseto e a nossa esperança. Meu outro filho, que estava vendo televisão, ouviu e riu de prazer. Não havia dúvida: a esperança pousara em casa, alma e corpo.⁷²

A presença concreta do inseto trouxe para a casa o sopro da esperança, em alma e corpo, a concretude era visível na alegria dos meninos. Veio como uma visita, como o sopro do vento – como as folhas de Lóri⁷³ –, e neles pousou. A narradora então, aquietada, contempla o bichinho:

Mas como é bonito o inseto: mais pousa que vive, é um esqueletinho verde, e tem uma forma tão delicada que isso explica por que eu, que gosto de pegar nas coisas, nunca tentei pegá-la.

Uma vez, aliás, agora é que me lembro, uma esperança bem menor que esta, pousara no meu braço. Não senti nada, de tão leve que era, foi só visualmente que tomei consciência de sua presença. Encabulei com a delicadeza. Eu não mexia o braço e pensei: “e essa agora? que devo fazer?” Em verdade nada fiz. Fiquei extremamente quieta como se uma flor tivesse nascido em mim. Depois não me lembro mais o que aconteceu. E, acho que não aconteceu nada.⁷⁴

A delicadeza da esperança pede que não a peguemos: esperança não é para ser agarrada, é para fluir e pousar onde quer. Se ela pousar em nós, deixemos. Nada acontece. A esperança não provoca acontecimentos no mundo, mas é o que nos sustenta. O que nos mantém no movimento de viver. Cabe a nós, à ação humana a responsabilidade pelos acontecimentos do mundo.

A esperança pousada neste trabalho é a de que sejamos capazes de construir nesta terra a “outra vida”, o que não temos ainda sabido fazer, como nos alertara Clarice Lispector na crônica com que abri este *fió* de ideias, “Dies irae”⁷⁵.

E que, com esperança, possamos louvar a Deus em meio ao mundo – um outro inseto, o *louva-a-deus*, pode aqui ser nossa inspiração, como foi para Clarice Lispector a *esperança*. E assim encerro o *fió* que caminhou da ira à esperança – de “Dies irae” a “Uma esperança” – com palavras de Ângela Pralini: “Deus não foi feito para nós. Nós é que fomos feitos para Ele. O jeito, embora Ele não cuide de nós, é adorá-lo e nas piores circunstâncias ter o coração pleno do prazer de louvá-lo”⁷⁶.

⁷² LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 94.

⁷³ Ver seção 5.1.2 acima.

⁷⁴ LISPECTOR, *Felicidade clandestina*, p. 94.

⁷⁵ Ver seção 2.1.1 acima.

⁷⁶ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 127.

6.2 A liberdade

Em toda a leitura bíblica se mantém a ideia de que o ser humano é livre diante do seu criador. Desde o primeiro casal humano que desobedece ao interdito explicitamente colocado a eles, o texto bíblico se desdobra em situações em que o povo de Israel se distancia de seu Deus. É porque somos livres que podemos nos recusar a abrimo-nos à presença do amor de Deus no mundo. Ou, ao contrário, aceitar e nos entregarmos, em esperança, até sermos capazes de louvar essa presença.

6.2.1 A recusa

Paul Beauchamp, em *D'une montagne à l'autre*, ao tratar da temática do “conhecimento de Deus” nas cartas paulinas e entendendo que Paulo considera que esse conhecimento está ao alcance de todos os seres humanos, pelo simples fato de sermos, todos, criaturas de Deus, reflete sobre a relação entre a recusa humana e a liberdade:

Esse conhecimento não é destruído pela falta ou pela recusa. Visto que ele é oferecido ao mais secreto lugar da liberdade, se oferece assim ao mais secreto lugar da recusa. Ele persiste então, mas em sofrimento, maltratado, mais pelas condutas do que pelas opiniões. Vivo, mas acorrentado. Quem quer que sejamos, aquilo que é justo em nós é o mesmo que em nós pecou. Esse eixo indestrutível de justiça e de verdade em todo homem não é destruído por esse fato: ele persiste, mas acorrentado, sob a coação da mentira.⁷⁷

A recusa, então, tem lugar junto à liberdade em nós. Lá onde somos livres, podemos recusar o que nos é ofertado. Mas a oferta aí permanece, escondida, maltratada, em sofrimento. O conhecimento de Deus, deste modo, reside em nós, mesmo que o recusemos. A recusa não será, portanto, jamais sem consequências. Aprisionada pela mentira, nos machuca desde o lugar exato em que somos o ser que somos: a nascente da liberdade.

Assim, se Virgínia nos mostra a recusa da oferta explícita e excessiva, no “excesso de plenitude” que vimos acima⁷⁸, Beauchamp radicaliza essa noção e afirma que essa oferta é feita a todos nós. Se não a vemos, é porque a recusa se deu em uma camada mais distante de nossa consciência. O conhecimento de Deus que aí se oferece é o ponto preciso em que “*Deus fala*” ou o ponto em que, em nós, o espírito habita⁷⁹.

⁷⁷ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 196-197. Tradução minha de: “Cette connaissance n'est pas détruite par la faute ou le refus. Puisqu'elle est offerte au lieu le plus secret de la liberté, elle s'offre au lieu le plus secret du refus. Elle persiste alors, mais souffrante, malmenée, et elle l'est plus par des conduites que par des opinions. Vivante, mais enchaînée. Qui que nous soyons, cela qui est juste en nous est cela même qui a péché. Cet axe indestructible de justice et de vérité en tout homme n'est pas détruit de ce fait: il persiste, mais enchaîné, sous la contrainte du mensonge”.

⁷⁸ Seção 6.1.1.

⁷⁹ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 197.

Beauchamp aponta também a explicitação desta recusa na recusa a Jesus, que acaba por resultar no desejo de matá-lo, desejo oculto a seu próprio portador: “O ato de matar Jesus só se explica – se é que se explica – a partir de regiões do coração humano que são, a esse mesmo coração, inabordáveis”⁸⁰. Neste ponto, Beauchamp cita o Evangelho de João: “‘por que procurais matar-me?’ A multidão lhe respondeu: ‘Tu estás possesso de um demônio! Quem procura matar-te?’” (Jo 7,19c-20)⁸¹. O desejo ainda oculto para a multidão é claro para Jesus, que não tem em si a recusa ao conhecimento.

Em *Psaumes nuit et jour*, Beauchamp retoma a temática da rejeição a Jesus, na consideração de que os leitores do Livro dos Salmos já tinham aí lido sobre ele e mesmo assim não o reconhecem e o recusam⁸². Os Evangelhos citam os Salmos em diversas ocasiões, sempre no sentido de dar a conhecer que o que Jesus é e diz já estava lá escrito, como podemos ler, por exemplo, em Mateus, em citação do Salmo 118⁸³:

Jesus lhes disse: “Nunca lestes nas Escrituras:
*A pedra que os construtores rejeitaram foi a que se tornou pedra angular;
isto é obra do Senhor, coisa admirável para nossos olhos?*
Por isso eu vos digo: o Reino de Deus vos será tirado, e será dado a um povo que produzirá frutos. Aquele que cair sobre esta pedra ficará quebrado, e sobre quem ela cair, o esmagará.” (Mt 21,42-44)

Aqueles que estiveram em torno a Jesus foram, ao mesmo tempo, seus testemunhos e também os portadores da desconfiança que os impedia de serem convencidos daquilo que seus olhos viam⁸⁴: que “Aquele de quem está escrito na lei de Moisés e nos profetas, nós o encontramos: é Jesus, o filho de José de Nazaré” (Jo 1,45). Tal desconfiança diz da resistência a aceitar aquilo que está diante dos olhos, a verdade, e a verdade não se sustenta em si mesma, precisa se fazer verdade para cada um que a encontra: “a verdade que encontramos por essa via, será necessário que a façamos nossa”⁸⁵.

Por isso não basta o encontro com Jesus ou com o conhecimento de Deus no escondido de nossa interioridade, é preciso que aceitemos e acolhamos o que vemos, para que assim a verdade se faça em nós. Todavia, esse passo, como vimos, reside no lugar da liberdade em nós, o que implica a possibilidade de que a recusa tenha lugar, ao invés da aceitação. Somos livres e, portanto, fadados ao risco do erro, do engano, da rejeição da verdade. A Bíblia nos conta,

⁸⁰ BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre*, p. 188. Tradução minha de: “La mise à mort de Jésus s’explique seulement – si elle s’explique – à partir des régions du cœur humain qui sont, à ce même cœur, inabordables”.

⁸¹ Ver seção 2.2.3 acima, quando tratamos do desejo de matar no início deste fio de ideias.

⁸² BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 39-40.

⁸³ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 39-40.

⁸⁴ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 40-41.

⁸⁵ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 43. Tradução minha de: “la vérité que nous trouverons par cette voie, il faudra que nous la fassions nôtre”.

mais de uma vez, da rejeição do justo, seja Jesus, seja o Servo Sofredor, seja o justo dos Salmos⁸⁶. Esse engano conduz à injustiça. Jesus é vítima da injustiça⁸⁷, assim como Macabéa e tantos outros.

A luta travada, entretanto, tem em seu âmago a escolha vital da qual já tratamos antes⁸⁸ e que se refere à vida mesma. O combate humano maior se dá entre o desejo pela vida e o desejo pela morte, e aqui repetimos frase já citada: “A substância, a essência última da vida é o desejo pela vida”⁸⁹. E esse combate não tem vitória óbvia, em função da possível recusa que reside em nossa liberdade. Assim, percebemos como a recusa do conhecimento de Deus guarda relação com a recusa da vida mesma, o dom primeiro que nos é ofertado.

Em meio ao combate há, além da oferta de vida e verdade, a atração exercida pela morte, e por isso o desejo de morrer pode tomar o lugar do desejo pela vida. Segundo Beauchamp, “se há um mistério do mal, é o fato de que a morte pode seduzir”⁹⁰. A escolha pelo mal é a escolha pela morte. Escolha que nos parece inexplicável.

6.2.2 A esperança e o louvor

Diante do mistério só nos resta parar. E adorar, como G.H.⁹¹, seguir amando, como Lóri⁹², ou louvar, como Ângela Pralini nos sugere⁹³. Se a escolha pelo mal ou a atração pela morte não deixa de conter em si um enigma não alcançável por nós, a esperança de que a escolha pela vida, sob a condução do desejo de viver, prepondere na existência humana segue viva e essa permanência talvez seja também uma face do mistério que nos habita.

Seguimos com a esperança.

Beauchamp, em *Le récit, la lettre et le corps*, aponta o fato de que o mundo que vislumbramos pela leitura bíblica não é o mundo da justiça realizada – como não o é também o mundo da obra de Clarice Lispector –, mas um mundo em que podemos perceber a justiça por meio da esperança, desde os primeiros relatos até a cruz de Jesus Cristo⁹⁴.

Ora, a cruz é anunciada, precisamente, como cumprimento dos signos escritos, como a letra que encerra as letras. Quando, na confusão em que nos coloca a distância que nos separa de um povo de justos, nós admitimos que há alguma relação entre a

⁸⁶ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 44; 52.

⁸⁷ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 49.

⁸⁸ Ver, por exemplo, as seções 5.2.1.1 e 5.2.3.1.

⁸⁹ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 56. Tradução minha de: “La substance, l’essence dernière de la vie, c’est le désir de la vie”.

⁹⁰ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 74. Tradução minha de: “S’il y a un mystère du mal, il est dans le fait que la mort peut séduire”.

⁹¹ Ver seção 5.1.1 acima.

⁹² Ver seção 5.1.3 acima.

⁹³ Ver seção 6.1.3 acima.

⁹⁴ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 72-73.

invisibilidade de sua justiça e o mutismo da letra ou sua opacidade, uma esperança nasce. Por mais magra que seja a tábua em que nos agarramos para evitar o afogamento, ela é suficiente.⁹⁵

A esperança que aí surge é a de que, se abirmos mais e mais nossos ouvidos e nosso entendimento à letra das escrituras, poderemos vencer o seu mutismo ou aclarar sua opacidade e, assim, trazer a justiça ali narrada à visibilidade, de modo a termos sob nossos olhos, em crescente claridade, a orientação para o caminho a seguir. Se há a relação aí pretendida por Beauchamp entre a invisibilidade da justiça e o mutismo da letra, de algum modo haveria também uma relação entre o ultrapassamento de uma e o do outro. A esperança então é a de que, ao escutarmos mais e mais o que nos diz a palavra das escrituras, mais e mais seríamos capazes de caminhar em direção à justiça lá narrada e cumprida com a cruz de Jesus.

Escutar mais as escrituras, como a obra de Clarice Lispector parece ter buscado fazer, escutar mais as obras dos poetas que, como ela, se puseram à escuta do Livro, não para simplesmente sabermos mais sobre esses livros, mas para que tenhamos mais sucesso na construção do mundo regido por aquela justiça “mais doida”⁹⁶, guiada pelo amor. Assim, razão e fé se juntam no vislumbre de um mundo outro, a que aspiramos regidos por essa esperança, dando à teologia a sua face mais bonita. Nas palavras de Beauchamp, há nesse movimento “um vento de liberdade”⁹⁷. Vento que sopra a esperança.

Sopra como o espírito que nos toca. Se a esperança nos chega com o vento, podemos também percebê-la como o acender em nós do desejo pelo toque de Deus que tem o poder de agir em nós. Esperança contida na pergunta que lemos no belo *Cinquante portraits bibliques*: “Podemos definir Deus como aquele que esvazia nosso abismo interior do ódio fratricida que ele contém para o encher de amor?”⁹⁸.

Em *Psaumes nuit et jour*, Beauchamp localiza a esperança vislumbrada no saltério naquilo que, para ele, como já vimos, é ponto vital da existência humana: o desejo pela vida e o desejo por Deus⁹⁹. Leiamos trecho do Salmo 71, citado pelo autor:

Tu és minha esperança, Senhor DEUS,
minha segurança desde a minha juventude.
Apoio-me em ti desde o meu nascimento,
separaste-me do ventre materno.

⁹⁵ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 73. Tradução minha de: “Or, la croix est annoncée, précisément, comme accomplissement des signes écrits, comme la lettre qui arrête les lettres. Lorsque, dans le désarroi où nous met la distance qui nous sépare d’un peuple de justes, nous admettons qu’il y a quelque rapport entre l’invisibilité de leur justice et le mutisme de la lettre ou son opacité, un espoir naît. Si maigre que soit la planche que nous agrippons pour éviter la noyade, elle suffit.”

⁹⁶ Ver seção 2.1.2.1 acima.

⁹⁷ BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps*, p. 73. Tradução minha de: “un vent de liberté”.

⁹⁸ BEAUCHAMP, Paul. *Cinquante portraits bibliques*. Paris: Seuil, 2000, p. 112. Tradução minha de: “Pouvons-nous définir Dieu comme celui qui vide notre abîme de la haine qu’il contient pour le remplir par l’amour ?”.

⁹⁹ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 131-133.

A ti vai sem cessar o meu louvor! (Sl 71,5-6)

Deus é aí tido como esperança, apoio, objeto do louvor. Logo trataremos do louvor, mas sigamos um pouco mais com a esperança. Se esperança é desejo de vida, a sua ausência indica o esvaziamento desse desejo, a ponto de fazer sumir a vontade de comer ou até mesmo fazer surgir o desejo de morrer¹⁰⁰.

Nos salmos que se referem ao Reino de Deus, Beauchamp vê mais uma vez a esperança ligada a Deus, ao retorno de Deus, como que a indicar um reencontro com a Criação¹⁰¹. Na imagética desse reencontro, há um ar de festa, celebração pela Criação¹⁰² e, ao mesmo tempo, a orientação em relação ao fim, ao cumprimento, como a anunciar o Evangelho¹⁰³. Deste modo, criação e redenção se unem como o início e o fim das histórias narradas pelas escrituras. A esperança que nos move em direção à vida e a Deus nos orienta em direção ao passado, no sentido de perceber a beleza da criação, e ao futuro em que figura o Reino, quando então seríamos regidos pela justiça e pelo amor. Entre os vários trechos dos Salmos citados por Beauchamp encontra-se este:

Que ribombem o mar e suas riquezas,
o mundo e seus habitantes!
Que os rios aplaudam,
que com eles as montanhas gritem de alegria
diante do SENHOR, pois ele vem
para governar a terra.
Ele governará o mundo com justiça
e os povos com retidão. (Sl 98,7-9)

Nos aproximamos assim da atmosfera do louvor. Beauchamp associa o louvor à libertação, explicitando que o louvor e a ação de graças são ações de saída de si, inerentes à oração: “Louvor e agradecimento estão necessariamente no coração da oração, pois é necessário sair de si para rezar”¹⁰⁴. São também expressões de salvação, na medida em que dizem de alguém capaz de reconhecer a beleza do mundo e os bens que lhe são dados¹⁰⁵.

A libertação, correlata da noção de salvação, se faz ver, por exemplo, segundo Beauchamp, no célebre “canto dos três jovens” do Livro de Daniel, canto de vitória, louvor e liberdade¹⁰⁶. Leiamos alguns trechos do longo canto:

*Bendito sejas, Senhor, Deus de nossos pais,
e louvado e sobreexaltado para sempre! (Dn 3,52)*

¹⁰⁰ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 134.

¹⁰¹ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 209.

¹⁰² BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 210.

¹⁰³ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 216.

¹⁰⁴ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 85. Tradução minha de: “Louange et remerciement sont nécessairement au cœur de la prière, parce qu’il faut sortir de soi pour prier”.

¹⁰⁵ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 85.

¹⁰⁶ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 88.

*Filhos dos homens, bendizei o Senhor;
celebrai-o e sobreexaltai-o para sempre! (Dn 3,82)
Dai graças ao Senhor, porque ele é bom,
porque eterna é sua misericórdia.
Todos os adoradores do Senhor, bendizei o Deus dos deuses;
celebrai-o e dai-lhe graças,
porque eterna é sua misericórdia! (Dn 3,89-90)*

O louvor, então, aparece, para Beauchamp, como fim de todas as coisas¹⁰⁷. Se o fim é o Reino, a atitude que acompanha o Reino é o louvor. Louvar já, agora em nosso mundo e nossa vida, é como que antecipar a atitude. Louvar sempre, porque sempre é o tempo de Deus: “a permanência do louvor de *sempre a sempre* não é mais do que uma imagem da eternidade divina” (grifo do autor)¹⁰⁸.

Quem não compreende o louvor não compreende absolutamente nada da Bíblia. A porta é a ele fechada, e se trata bem da porta essencial, pois “louvor” é uma palavra que substitui “amor”. Não absolutamente sinônimas, na medida em que o louvor talvez não diga tudo, mas sublinhe um lado particular do amor. O louvor, com efeito, reforça mais, se é que é possível, o lado desinteressado do amor, o esquecimento de si. Impossível amar Deus sem o louvar, impossível louvar a Deus sem o amar: não se encontrariam as palavras nem o fôlego para isso. Mas o amar ao louvá-lo é amá-lo saindo de si.¹⁰⁹

Louvar a Deus e amar a Deus são, assim, atitudes inseparáveis no caminho do crente, de modo a podermos entender, com Beauchamp, que louvar é crer e diz da vitória da fé frente à dor¹¹⁰. A “saída de si” é também, de algum modo, a saída da súplica que se prende à dor.

Por todo o caminho que nos trouxe até aqui, é quase desnecessário dizer que tal noção não implica nenhuma atitude de aceitação passiva frente ao sofrimento imposto, pois nos cabe a ação e a luta em prol da construção de um mundo justo que se aproxime da promessa feita para o Reino. Trata-se, sim, de, já no meio da dor, amar. Amar lutando. Amar entendendo, como Ângela Pralini, que Deus, ainda que não cuide de nós – no sentido em que não pode viver por nós a nossa vida – é para nós a fonte e o fim do amor que nos habita. E, se “louvar é crer”, Ângela, se ainda não crê, tem esperança de vir a fazê-lo, com “o coração pleno do prazer” de louvar a Deus¹¹¹.

¹⁰⁷ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 99.

¹⁰⁸ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 104. Tradução minha de: “la permanence de la louange de toujours à toujours n’est qu’une image de l’éternité divine”.

¹⁰⁹ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 106-107. Tradução minha de: “Qui ne comprend pas la louange ne comprend absolument rien à la Bible. La porte lui est fermée et il s’agit bien de la porte de l’essentiel, puisque ‘louange’ est un mot de remplacement pour ‘amour’. Pas tout à fait synonyme, dans la mesure où la louange ne dit peut-être le tout mais souligne un côté particulier de l’amour. Particulier, mais essentiel. La louange, en effet, renforce encore, s’il est possible, le côté désintéressé de l’amour, l’oubli de soi. Impossible d’aimer Dieu sans le louer, impossible de louer Dieu si on ne l’aime pas: on ne trouverait pas les mots ni le souffle pour cela. Mas l’aimer en le louant, c’est l’aimer en sortant de soi-même”.

¹¹⁰ BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 110.

¹¹¹ LISPECTOR, *Um sopro de vida*, p. 127. Ver seção 6.1.3 acima.

6.3 Clarice Lispector e a tradição judaico-cristã

Trato agora de buscar responder, em consideração ao que foi até aqui construído, à questão que deu início a esta tese, sobre se as imagens de Deus que emergem da obra de Clarice Lispector podem ser lidas – e vividas – como aquelas do Deus judaico-cristão. Todo o percurso feito aponta para a resposta positiva à questão, mas nos resta justificar, em esforço de síntese das voltas do fio de ideias aqui enoveladas.

De saída, entretanto, é preciso lembrar o posicionamento tomado no início do trabalho, copiando aqui o que lá foi escrito: se ao final deste longo percurso nos deparamos com uma possibilidade justificada de diálogo entre os escritos claricianos e a tradição judaico-cristã, que isso não seja confundido com a afirmação de nenhuma adesão de Clarice Lispector a alguma igreja¹¹². Dizer sobre o Deus que vislumbro na obra clariciana não é dizer sobre a fé da própria autora. Sobre isso, me guardo em silêncio, como parece ter sido sempre a escolha dela, pelo menos publicamente.

Seguem aqui, portanto, pontos que destaco de todo o traçado até aqui realizado como chaves para a percepção das pontes dialógicas entre a obra clariciana e a tradição judaico-cristã, que tornam possível a leitura do Deus que emerge dessa obra como o Deus cristão, que, a despeito de muitas vezes o esquecerem, carrega em si o Deus judaico.

a) A primeira ponta de nosso fio de ideias, a ira que pode despertar em nós o desejo de matar, tão intensamente desdobrada por Clarice Lispector na crônica “Mineirinho”, está presente no texto bíblico desde o seu início, no assassinato de Abel por Caim. A violência está presente na vida humana de modo incontestado e assim aparece nos dois universos aqui explorados, a obra clariciana e a Bíblia. A noção de um dom anterior à violência também é comum aos dois universos. Para Clarice Lispector, é o grama de *radium* que sustenta a nossa vida e que desabrocha em amor, se não for pisado, maltratado¹¹³. Se for pisado, pode se transformar em punhal. Para os textos bíblicos, é a vida mesma que é tomada como dom, assim como os frutos da terra que são oferecidos ao primeiro casal no Jardim. Dons feitos também de amor. E, desde o início, a liberdade dada ao ser humano. Liberdade a ser contida pelo interdito. Como nos diz a escritora, interdito que é, primordialmente, a lei primeira, *não matarás*, que nos protege de matar e de morrer. Como nos mostra a lei bíblica, o interdito é ordenador e continente para a liberdade humana, que é também dom a nós oferecido. A própria lei é vista também

¹¹² Ver seção 2.1.1 acima.

¹¹³ Ver seção 2.1.2.1 acima.

como dom, algo que nos é dado. O mandamento *nos protege*, ou seja, age por nós, é dado por nós.

b) Na outra ponta do fio, a esperança. Esperança de ver o mundo renovado, esperança que é em nós insistente, ainda que invisível e frágil. Que permanece, a despeito das ameaças que sofre. Que sonha com a *outra vida*, aquela que devemos construir nesta terra. Que “tantas vezes verifica-se ser ilusória, embora mesmo assim nos sustente sempre”, como nos diz o texto de “Uma esperança”¹¹⁴. No mundo cristão, a esperança que nos sustenta parece ser, precisamente, que cada um se torne cristão¹¹⁵. Tornando-nos cristãos, transformaríamos o mundo no Reino, o mundo regido pelo amor, onde a Lei que interdita não seria mais necessária.

c) Entre as pontas do fio, a escolha metodológica de trabalhar com as figuras da criação, revelação e redenção parece ter sido bem acolhida pela obra clariciana. Foi possível trazer à tona da interpretação dessa obra cenas e reflexões que nos permitem ver e escutar um Deus que se desdobra em três movimentos, como a reviver a estrutura trinitária do Deus cristão: o Deus mistério apenas pressentido e desejado, cuja ausência é sentida e sofrida; o Deus que se mostra e assombra quem o vê e escuta; o Deus que visita e, assim, nos permite que nos reconciliemos com ele e gera em nós o movimento da reconciliação em direção ao outro humano e ao mundo.

d) As imagens do vento e das águas, tão presentes e vitais ao texto clariciano, têm lugar também vital nos textos bíblicos¹¹⁶. A água combatida pelo ato criativo de Deus, as águas a atravessar no caminho humano, as águas da renovação pelo batismo; o vento que paira sobre as águas antes da criação, o vento que gira, gira e não cessa de soprar; o vento, que é sopro e palavra, presença de Deus em meio ao mundo; todas essas imagens nos dizem de um Deus que é, não apenas Criador, mas também presença que acompanha, que caminha com a humanidade. São também imagens que nos colocam em plena natureza, de modo a não nos deixar esquecer que nosso caminho é pelo mundo, na terra em que pisamos, diante das águas que nos confrontam ou convidam, em meio ao vento que nos toca e que é também o ar que respiramos, o sopro que nos move.

e) Neste ponto, vale já mencionar o problema do panteísmo tratado no capítulo terceiro. O mundo aparece na obra clariciana, como vimos, quase a ocupar o lugar do divino. E, para muitos autores que se dedicam a estudar essa obra, é disso mesmo que se trata, e o nome de Spinoza é sempre trazido à discussão, como filósofo panteísta apto ao diálogo com Clarice

¹¹⁴ Ver seção 6.1.3 acima.

¹¹⁵ Ressoamos aqui a noção kierkegaardiana de que o “tornar-se cristão” é o núcleo da conduta do cristão; ou seja, nunca se é um cristão acabado.

¹¹⁶ Ver seções 3.1.2, 3.1.3 e 3.2.3 acima.

Lispector, até porque ela própria o cita¹¹⁷. Entretanto, buscamos aqui lembrar que o “perigo” do panteísmo não é uma novidade no universo cristão e surge toda vez que a espiritualidade cristã se aproxima demais da natureza ou do cosmos. Com Panikkar¹¹⁸, vislumbramos a possibilidade de se resolver a questão sem sair da teologia cristã, de modo a compreender que essa teologia tem em si espaço para o entendimento do mundo como lugar da presença divina. E, mais ainda, que a estrutura trinitária, que é a marca dessa teologia, pode se desdobrar em uma compreensão das relações entre Deus, o mundo e a humanidade como uma dança cósmica em que não há a possibilidade de se pensar um dos termos sem os outros dois. Não se trata de uma perspectiva que romperia com a noção, também central na teologia cristã, de que a criação, no Gênesis, opera por separação – cada ser criado é um ser separado do criador e dos outros –, mas sim de compreender que separação e união seriam, na dança cosmoteândrica, dois movimentos relacionais e interdependentes. Certamente, a teologia de Panikkar não é a única capaz de enfrentar essa questão no universo da teologia cristã, haja vista a grande expansão atual das ecoteologias, todas interessadas em pensar a natureza, o ser humano e Deus em uma perspectiva não antropocêntrica, de modo a não ser conivente com o tratamento que a civilização humana tem dado ao planeta, aos seres não humanos e mesmo aos seres humanos considerados hierarquicamente inferiores. Em todas essas vertentes, parece haver uma inspiração franciscana hoje trazida à tona pelo Papa Francisco.

f) A caracterização clariciana do ser humano como aquele que se tornou ininteligível por ter feito um dia uma pergunta sobre si mesmo¹¹⁹ e, ao mesmo tempo, como aquele que tende à transgressão e ao desejo de criar-se a si mesmo, dialoga facilmente com o relato bíblico da criação em Gn 2. O primeiro casal transgride a interdição de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal e por isso é expulso do paraíso e deve sobreviver à custa do próprio trabalho. A atração pela árvore do conhecimento é o impulso da inteligência e da liberdade com as quais fomos criados. Entretanto, ao entrarmos no jogo do conhecimento, que é, afinal, o jogo da pergunta e da procura de respostas, nos afastamos do Criador, nos tornando assim incompreensíveis a nós mesmos. Mas o esforço de criarmos-nos esbarra sempre na limitação e no fracasso, pois somos já criados, limitados e fadados a reconhecer nosso próprio tamanho, como Martim em sua jornada¹²⁰. Impulsionados a criar e saber, não podemos saber e criar tudo.

¹¹⁷ Ver LISPECTOR, *Perto do coração selvagem*, p. 120; 123-124.

¹¹⁸ Ver seção 3.2.4.1 acima.

¹¹⁹ Ver seção 3.1.3 acima.

¹²⁰ Ver seção 3.1.1 acima.

E não cessamos de procurar por nossa origem e por aquele que nos fez, como Joana a chamar pelo Deus que parece não vir¹²¹.

g) O ato de criar, no entanto, pode se colocar a serviço da reaproximação daquilo de que nos distanciamos. A abertura ao amor que nos visita, o amor que provém desse Outro incognoscível nos põe em relação com o mundo e com o outro humano. Assim como Lóri, aberta ao amor e à graça, sente a força da solidariedade para com os outros¹²², o amor cristão, tal como lemos nos relatos evangélicos, não cessa de nos chamar ao amor pelo irmão. Ou seja, a percepção, no mundo, dessa presença outra que nos visita e nos interpela tem o poder de orientar nosso impulso criativo. Assim, o impulso criativo e livre que leva à transgressão pode também se colocar a serviço da palavra de Deus que chama pelo amor. O mandamento do amor, presente no texto bíblico desde muito antes do Novo Testamento, poderia aqui ser um alerta para a filiação judaica da obra de Clarice Lispector, sem necessidade da entrada de nenhum elemento cristão para compreendê-la. Todavia, a narradora de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres* nos diz que negar a mediação do Cristo seria querer ir direto ao Deus, negando assim os laços com os outros seres humanos¹²³. A presença de Jesus Cristo parece ser, deste modo, uma força a não deixar que os personagens claricianos se percam em uma busca espiritual individual e/ou individualizante.

h) Seguindo essa trilha, vemos na obra clariciana a importância da concretude do mundo. Mundo, aqui, é a natureza, mas também o ser humano aí incluído e tudo o que é por nós produzido. As coisas todas do mundo configuram a totalidade da realidade concreta em meio à qual vivemos e que também é o que nós somos: seres humanos, feitos também da matéria do mundo, vivendo em meio aos outros seres, sobre a terra. É, pois, na terra, na carne do mundo e por meio da própria carne que temos acesso ao que seria a *outra* realidade, a realidade *mais real*. Em linguagem teológica, é o que chamamos de revelação pela carne, vivida no corpo e que vimos ser central na compreensão cristã. Jesus Cristo, o *verbo encarnado*, que andou entre nós e no pequeno da vida realizou o amor e a partilha, de algum modo surge na obra clariciana em meio a tudo o mais. O que a narradora de *A maçã no escuro* chamou de “avanço espiritual”¹²⁴ diz respeito ao encontro entre o espírito e a matéria do mundo ou, em linguagem filosófica, entre a transcendência e a imanência. Nessa perspectiva se inclui também o problema do *imundo*: tudo o que existe deve estar sob a anuência do Deus, pois assim foi criado, como

¹²¹ Ver seção 3.1.4 acima.

¹²² Ver seção 5.1.3 acima.

¹²³ Ver seção 4.1.5 acima.

¹²⁴ Ver seção 4.1.5 acima.

nos diz a narradora de *Água viva*¹²⁵, e isso leva à problematização feita por G.H. sobre as proibições bíblicas acerca dos animais imundos¹²⁶. No movimento que acompanhamos na obra clariciana, o beijo no leproso – em alusão a Jesus – é o que vem ajudar a compreender o necessário movimento de não mais distinguir – de modo a excluir – entre os seres do mundo. A imperiosa necessidade de inclusão de todos os seres humanos, em termos políticos e sociais, que vemos na contemporaneidade, tem a radicalidade de abranger todos os seres na obra de Clarice Lispector.

i) E aqui chegamos ao segundo problema teológico que tratamos com a ajuda de Adolphe Gesché, no capítulo quarto¹²⁷. A ênfase de Clarice Lispector na concretude e na materialidade das experiências de seus personagens pode afastar o leitor de qualquer perspectiva de caráter espiritual. Vimos como vários momentos da obra chamam a atenção para o caminho de solução dessa questão, que é exatamente a inerência do espiritual e do material na vivência humana. No contexto cristão, a despeito do quanto de desvio e negação do corpo que sabemos fazer parte da história das instituições cristãs, o evento mesmo da encarnação de Jesus traz consigo toda a força da ideia de uma espiritualidade encarnada no corpo e na história. Gesché explora essa noção com radicalidade, de modo a não nos deixar cair nesse desvio. A espiritualidade cristã é inexoravelmente encarnada e histórica.

j) Na busca dessa realidade *mais real* que se descobre em meio ao mundo, há também a dimensão da interioridade, que se desdobra no movimento de busca de si mesmo e da própria identidade. Deus é encontrado no mundo e também no mais íntimo de cada ser humano. Ou seja, na busca de si, encontra-se a alteridade radical que descentra o ser humano de si mesmo. Vimos com G.H., em sua busca de si, que o que encontra na radicalidade da interioridade é o amor¹²⁸, o que nos permite pensar que, no horizonte da obra de Clarice Lispector, a identidade humana encontra sua expressão mais íntima no amor. Tal noção faz parte da longa tradição da antropologia teológica cristã, desde Santo Agostinho. O Deus que é amor nos encontra no mundo e em nós mesmos.

k) A Lei, principalmente na formulação do mandamento que nos protege de matar e morrer¹²⁹ – *não matarás* –, nos orienta eticamente no mundo. Entretanto, o amor revelado em Deus, seja no mundo ou na interioridade, refaz radicalmente o apelo ético já contido na Lei. O amor em nós é o caminho capaz de perceber a injustiça e denunciá-la e clamar pelo

¹²⁵ Ver seção 4.1.4 acima.

¹²⁶ Ver seção 4.1.2 acima.

¹²⁷ Ver seção 4.2.2.1 acima.

¹²⁸ Ver seção 4.1.3.2 acima.

¹²⁹ Ver seção 2.1.2.1 acima.

estabelecimento de relações em que impere a solidariedade e a fraternidade. Desde o relato do assassinato de Abel por Caim, a Palavra de Deus nos interpela sobre nosso irmão. A obra clariciana nos interpela sobre Mineirinho, sobre Macabéa, sobre a menina Joana, sobre as crianças que Lóri ensina e veste, sobre os moradores dos mocambos, enfim, sobre aqueles que as elites do poder têm deixado continuamente fora dos limites da dignidade humana. É, assim, esse amor que nos habita que pode nos ajudar na construção da justiça “mais doida”, capaz de estabelecer as relações fraternas que nos permitiriam o ultrapassamento da Lei, sem descumpri-la. Tal ideia também acompanha a teologia cristã, na perspectiva do entendimento de que o mandamento do amor possa vir a dar pleno cumprimento da Lei, mesmo que aparentemente transgredindo-a. O amor a Deus, deste modo, é desdobrado no amor pelo irmão, ideia que podemos vislumbrar nas reflexões de Lóri ao sair do “estado de graça”; depois de experimentar o que podemos chamar de uma *visita de Deus*, percebe-se mais capaz de amar e de ser fraterna com os outros¹³⁰. Do mesmo modo, a experiência do amor de Deus por nós nos possibilita também amarmo-nos, como Lóri também nos diz após fazer a sua oração¹³¹, de modo a cumprir plenamente o mandamento do amor, que se refere não apenas ao próximo, mas também a si mesmo. Sobre isso, temos em 1Jo 4,18-21 uma das mais belas expressões.

l) O desdobramento dessa ideia é a percepção de que a redenção é possível ao ser humano, em meio à vida, na carne do mundo, junto ao outro, na busca da justiça por meio do amor. Os movimentos desse amor encarnado, além de nos orientarem eticamente, conduzem também nossas relações mais íntimas, inclusive na esfera sexual. A comunhão a ser vivida com o outro, nosso irmão, tem na experiência humana diversas faces, desde a união conjugal às lutas políticas em prol da justiça. O encontro de Lóri e Ulisses é a figuração plena desse amor a dois que se realiza na obra clariciana¹³². Por outro lado, Rodrigo S. M., em seu grito por Macabéa, ou a narradora de “Mineirinho” nos põem diante do chamado à realização do amor entre todos, ou seja, que nos encontremos como humanidade¹³³. A comunhão, em contexto cristão, alcança sua expressão emblemática no sacramento da eucaristia e parece ser o chamado permanente lançado aos cristãos.

m) Todavia, essa dimensão da espiritualidade cristã, ainda que central, nem sempre é bem compreendida, e a ênfase na realidade da vida comum feita por Clarice Lispector em sua obra pode indicar a ausência do horizonte espiritual na experiência dos personagens. Este foi o

¹³⁰ Ver seção 5.1.3 acima.

¹³¹ Ver seção 5.1.3 acima.

¹³² Ver seção 5.1.3 acima.

¹³³ Ver seções 2.1.2.1, 5.1.4 e 5.1.5 acima.

terceiro problema teológico do qual nos aproximamos, com a ajuda da reflexão de Ivone Gebara, no capítulo quinto¹³⁴. A salvação – ou redenção – é entendida pela teóloga, em contexto cristão, como os pequenos atos e acontecimentos do dia a dia que nos deslocam da situação de sofrimento. Para ela, esta seria a radical experiência cristã, baseada na vida de Jesus e em seus exemplos, em palavras e atos, que apontavam sempre para o auxílio àquele que sofre ou para a simples partilha da alegria da vida. Repartir o pão, curar os doentes, acolher os que sofrem, receber as crianças, tocar o leproso, amar o inimigo são atos de Jesus que têm o poder de nos indicar o caminho para a saída do mal na realidade da vida. Com isso podemos compreender que a redenção, em sentido cristão, se faz mesmo no comum da vida, e isso também é consequência da revelação pela carne na encarnação de Jesus.

n) Em todo o percurso que fizemos, vimos diversas vezes os personagens claricianos tocados pela *beleza do mundo*. De certo modo, a obra de Clarice Lispector faz um exercício de louvor à beleza que nos cerca e que nos surpreende como em descoberta. Os descortinos de Martim, a chamada epifania, os sustos de Lóri diante das frutas na feira ou os peixes na rede de pesca, o estado de “trigo maduro”, G.H. atônita diante do mundo todo vivo, tudo isso nos aponta a surpresa humana diante do mundo. Se ao final do nosso fio, ao abordar a esperança, acabamos por nos referir ao louvor, isso parece indicar a filiação clariciana à longínqua tradição dos salmistas, como pudemos ver com Beauchamp¹³⁵. Louvar a Deus, como nos pede Ângela¹³⁶, é algo que parece se dar através da beleza do mundo na obra de Clarice Lispector.

o) E, por fim, é necessário aqui apontar o meio que tornou possível todo este trabalho, a narratividade. Como dissemos ao início do trabalho¹³⁷, a teopoética se faz através da aproximação dos campos da teologia e da literatura. A narratividade bíblica ressoa na narratividade de Clarice Lispector, e pretendo que tenha ressoado aqui também, nesta tese. A aproximação à questão de Deus por meio da palavra narrativa foi a escolha dos autores bíblicos e é ainda renovadamente a escolha de escritores e poetas por ele tocados. E essa é, também, a escolha dos teólogos que optam por trabalhar em meio à teopoética, como que (re)afirmando ser este o melhor caminho para a aproximação ao objeto primeiro da teologia, Deus.

Nesse sentido, evoco a memória de Mário Quintana, nosso poeta da ironia, que escreveu, sobre a teologia: “A teologia é o caminho mais longo para chegar a Deus”¹³⁸. Talvez, na tentativa de percorrer o atalho dos poetas, o teólogo tenha inventado a teopoética.

¹³⁴ Ver seção 5.2.3.1 acima.

¹³⁵ Ver seção 6.2.2 acima.

¹³⁶ Ver seção 6.1.3 acima.

¹³⁷ Ver seções 1.2.1 e 1.2.2 acima.

¹³⁸ QUINTANA, Mário. *Caderno H*. São Paulo: Globo, 2003. p. 89.

p) Pois bem, é na esteira da narratividade que faço aqui uma última consideração, a respeito da escolha de Paul Beauchamp como principal interlocutor para a obra de Clarice Lispector. Sua hermenêutica bíblica, ancorada nos aspectos simbólicos e narrativos dos textos, acolheu e foi acolhida pela obra clariciana. Os temas destacados dessa obra encontraram ressonância em diversas passagens de Beauchamp, de modo a indicar, passo a passo, a proximidade entre o pensamento e a busca que permeiam os universos de Clarice Lispector e dos textos bíblicos. A leitura bíblica de Beauchamp foi, aqui, a bela ponte simbólica e lógica entre esses dois universos.

Conclusão

Faço, de início, uma breve retomada do percurso realizado, a fim de trazer à tona, mais uma vez, as opções metodológicas aqui implicadas.

A escolha primeira se fez pela ênfase na narratividade, seja da obra clariciana, seja do universo bíblico. Nesta escolha está implicada a relevância dada aos aspectos simbólicos do universo teológico. O ponto de partida foi sempre a obra de Clarice Lispector: os temas por ela levantados; as implicações, para o pensamento teológico, das experiências vividas pelos personagens; as considerações reflexivas dos narradores e/ou personagens; as relações percebidas entre as obras específicas, em termos reflexivos teológicos. E foi também no mundo da obra clariciana que foi descoberto o *fio ético* que estruturou todo o texto da tese, da *ira* à *esperança*. Do mesmo modo, o desdobramento das imagens/ecos de Deus em três aspectos que condensei nas imagens do mar, da barata e das folhas também foi percebido na leitura dessa obra.

Neste ponto, entretanto, iniciou-se o diálogo com o universo teológico através das figuras da criação, revelação e redenção. Sem pretender restringir as imagens claricianas a essas figuras, tratou-se de explicitar o que foi chamado de *movimentos* da criação, da revelação e da redenção na obra da escritora. Movimentos, ou seja, imagens e enredos que sugerem ou evocam as figuras teológicas. Tal escolha forneceu ao trabalho o enquadramento geral para a (re)leitura da obra e escolha de trechos a serem considerados.

Portanto, seguindo o fio da ira à esperança, traçou-se o caminho por meio dos movimentos evocativos da criação, da revelação e da redenção. Com esse procedimento, foi trazida à luz a carne mesma da obra clariciana e as temáticas por ela evocadas. Percebe-se, portanto, desde o início, o movimento realizado entre a obra literária e o universo bíblico-teológico. Movimento que se concretizou na escolha da obra de Paul Beauchamp como principal interlocutor para o universo clariciano. Ou seja, tratou-se de aproximar o modo clariciano de evocar questões teológicas – de modo consciente ou não – de uma leitura bíblico-teológica que privilegia os aspectos narrativos e simbólicos dos textos bíblicos. A Bíblia, portanto, surge como a base de todo o trabalho desta tese. Mesmo que não abordada diretamente e sem nenhuma pretensão exegética, esteve presente por ser abordada pela obra clariciana e por ser a base de toda a obra de Beauchamp. Está aí implícita a ideia de que toda a teologia se ancora nos textos bíblicos.

Em meio a essa construção, alguns problemas teológicos foram percebidos e três deles foram trazidos à reflexão com a entrada dos teólogos Raimon Panikkar, Adolphe Gesché e

Ivone Gebara. O Deus que é o mundo ou a natureza evocou o problema do panteísmo, tratado com Panikkar. O Deus que encarna e se faz presença no mundo trouxe à luz a desconfiança em relação à realidade da dimensão espiritual, essencial à teologia, e tal problemática foi trabalhada com Gesché. E o Deus que nos põe a realizá-Lo no mundo e nas relações humanas desperta a hipótese de que basta, para a realização humana, a ação concreta no mundo, sem consideração de nenhum horizonte espiritual, o que foi tratado com Ivone Gebara. Estas três questões foram tratadas a partir de uma perspectiva teológica cristã, de modo a mostrar que problemas despertados pela obra de Clarice Lispector já foram tratados por esta perspectiva e não lhe são, portanto, estranhos. E, mais ainda, que podem ser respondidos pela teologia cristã sem que se saia de seu âmbito.

Na conclusão deste diálogo, pudemos perceber a relevância do que chamei acima de *fio ético* para todo o contexto da teologia cristã. Pretendi aqui ter trazido à luz, através da obra de Clarice Lispector, o defrontar humano com um Deus que é relacionalidade e que nos chama ao amor e à realização desse amor no mundo e na interioridade, o que é, precisamente, o que hoje entendo como o Deus cristão. A realização do Amor no mundo se concretiza, para o cristianismo, no trabalho incessante, movido sempre pela esperança, de construção de um mundo solidário e fraterno que se orienta pela visão do Reino, apreendida pela escuta da Palavra divina presente no mundo. E este trabalho parece sempre nascer da indignação, que às vezes toma a face da ira, frente à injustiça percebida no mundo, o que podemos chamar de anti-Reino. Deste modo, da ira à esperança se move a consciência cristã em meio ao mundo. Sem perder a ira, para não deixar de ver a injustiça. Sem perder a esperança, para não deixar de trabalhar pela justiça.

Deste modo, esta tese pretende ter tocado o cerne mesmo da teologia cristã a partir de um exercício de teopoética, que pretende aqui ser um trabalho poético-teológico em meio à poética clariciana e à teologia que dialoga com os textos, também poéticos, das escrituras sagradas. O que se construiu foi uma tese que pretende não ter abandonado o caráter poético-literário inerente à aproximação ao objeto primeiro da teologia, Deus.

A partir desta ideia do caráter ficcional inerente à teologia, trato agora de finalizar este trabalho com algumas considerações que abarcam o conjunto do que foi aqui realizado.

O professor Eduardo Losso, teórico da literatura, em entrevista à Unisinos em que trata da temática da mística secularizada que pode ter lugar na literatura e, especificamente, na obra

clariciana¹, diz que não lhe agrada afirmar que haja um “Deus de Clarice”. Tal declaração se faz aqui pertinente para marcar com maior clareza o que pretendi com esta tese. A postulação de um Deus que serviria como resposta à pergunta sobre qual é o Deus de Clarice Lispector reduziria necessariamente a leitura da sua obra. Concordo, assim, com Eduardo Losso: não há um “Deus de Clarice”.

Mas há ecos, ressonâncias, imagens que nos permitem a percepção de uma figuração de um Deus. Há a possibilidade de traçar um percurso de perseguição a essas imagens, de escuta a esses ecos. E há a possibilidade, a partir de uma leitura teológica, de fazer a pergunta sobre o parentesco ou não dessa figuração com o Deus judaico-cristão. E há também a possibilidade de percorrer esse traçado sem perder de vista a imensidão que sobra em torno. Ou seja, um caminho traçado em um grande território é apenas o que é: um caminho. Um entre tantos. Um que não impede o trânsito por outros.

A obra literária é necessariamente livre. A obra de Clarice Lispector é imensamente livre. Não há nela nenhum compromisso com ideologias ou – muito menos – instituições. Seu único compromisso parece ser com a verdade perseguida na intimidade da relação da escritora com o mundo. E o que nasce dessa busca nos põe diante de novos compromissos, que talvez se reduzam ao que podemos chamar de um compromisso com a vida. Vida humana e vida não humana. Compromisso vivido na obra e que nos interpela, como leitores, a escolher entre acolhê-lo ou não como também nosso.

O meu compromisso aqui é com a obra de Clarice Lispector e sua liberdade. Mas é também com aquilo que ousei ler nela: um compromisso ético com todas as formas de vida, um compromisso que se particulariza na denúncia e no chamado contra as injustiças vividas no mundo humano; um compromisso, portanto, com as causas todas dos desterrados, daqueles não considerados nos infinitos jogos de poder que sempre favorecem elites de *escolhidos*.

Escolhidos ou *eleitos*. Deste modo, entramos no universo teológico, campo em que a questão da eleição esteve sempre presente. E passo à outra face do compromisso expresso acima. Ao longo da escrita desta tese, me formei teóloga. E, nesse processo, entendi a teologia como caminho a nos exigir sempre escolhas e compromissos. Como racionalidade ancorada em uma opção de fé, a teologia não nos permite o afastamento do chão da vida. E, ao mesmo tempo, nos põe em meio a desafios quase insolúveis, exatamente pelo paradoxo constantemente

¹ LOSSO, Eduardo. Entrevista in: Clarice Lispector. Modalidades de uma secularização da mística. Entrevista especial com Eduardo Losso. Por Ricardo Machado. Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/609716-para-ver-em-clarice-modalidades-de-uma-secularizacao-da-mistica-entrevista-especial-com-eduardo-losso>, acesso em 2/6/2021.

recolocado pela dinâmica da vida. Ter fé e respeitar a fé estranha à nossa, assim como a ausência de fé dos agnósticos, parece ser um caminho para o enfrentamento dos problemas éticos repetidamente colocados ao ser humano.

Assim, todo o grande problema teológico da *eleição* pode também ser enfrentado. Israel é o povo eleito, mas a Lei sempre obrigou ao acolhimento do estrangeiro. O Deus de Israel sempre pediu para ser o único amado e adorado, mas sua Lei manda o amante de volta ao amor do irmão. O amor cristão nos pede que amemos a todo aquele que encontrarmos, mas não nos pede que deixemos de amar aqueles que nosso amor já escolheu. O movimento de *um grupo a todos os outros* parece ser a tônica dos textos bíblicos. O que, de certo modo, vimos ser invertido na aprendizagem de Lóri²: ela deve amar o mundo, os outros e o Deus antes de ser capaz de amar aquele que já tinha escolhido, Ulisses. O amor conjugal se realiza, para ela, depois da abertura ao Amor. Mas, de qualquer modo, vemos aí o movimento entre *um* e *outros*. Possivelmente o único movimento que nos fará – à humanidade – abandonar o conflito e a violência para alcançar a possibilidade da vida em fraternidade.

Pois bem, esse é talvez o núcleo das ideias que tratei de desenvolver ao longo deste trabalho e que localiza a obra de Clarice Lispector no contexto dos problemas teológicos tradicionalmente enfrentados. Essa obra tem, portanto, o poder de movimentar o campo da teopoética e, assim, trazer novidade ao universo da teologia. Por um lado, a teologia oferece portas de entrada para a obra clariciana que nos permitem perscrutá-la com acuidade renovada. Por outro lado, essa obra abre a teologia à experiência poético-narrativa de maneira incisiva e coerente com o saber teológico. Seguindo a esteira de Kuschel³, podemos dizer que a obra de Clarice Lispector tem algo a dizer à teologia. Talvez não exatamente um conteúdo novo, mas um modo próprio de dizer que contribui para a compreensão teológica.

Se a teologia é um campo de conhecimento com limites próprios, que dizem respeito à elaboração, pela razão, dos conteúdos da fé, podemos perceber a obra literária que dialoga com os conteúdos teológicos como uma ressonância cultural à *tradição*. A obra clariciana, como tratei de mostrar desde o início, abre esse diálogo, ao se referir persistentemente aos textos bíblicos e, além disso, talvez com maior significação, ao se debruçar sobre os problemas com os quais os teólogos têm se debatido ao longo da história e que dizem respeito a Deus e ao ser humano. As perguntas sobre as origens, a destinação, a vida humana na terra, a procura humana por Deus, a experiência de uma presença *outra* na vida, a relação entre vida em sociedade e a atenção a essa presença, tudo isso faz parte do universo clariciano e do campo teológico.

² Ver seção 5.1.3 acima.

³ Ver seção 1.2.1 acima.

Cabe aqui então tocar numa ideia que, talvez invisivelmente, acompanhou a escrita desta tese. Há algo de ficcional no campo teológico que o aproxima, inerentemente, do mundo literário, e por isso a importância da teopoética como lugar específico neste campo. Tal ficcionalidade diz respeito à impossibilidade de qualquer saber objetivo sobre Deus. A ciência pode dar conta da história dos textos sagrados, das questões linguísticas neles envolvidas, da história das instituições, das implicações antropológicas ou psicológicas das experiências religiosas, mas não pode dizer nada de objetivo sobre Deus, que, afinal, é o objeto primeiro da teologia.

Deus é, de alguma maneira, criação humana. Mas isso não o torna uma mentira. O universo humano é mistura de realidade e imaginação. A realidade, segundo compreendemos ao ler Clarice Lispector, não é exatamente o que mostra ser, pois esconde em si uma dimensão *mais real*. A essa dimensão não temos acesso direto. Nos resta, então, criar. A criação, potência da liberdade com a qual fomos criados – segundo a nossa fé! –, tem o poder de nos aproximar da verdade que não se mostra diretamente. Verdade e mentira, concretude e imaginação, recepção e criação, leitura e interpretação, são faces inseparáveis do impulso humano de conhecer.

Sim, os ateus têm razão, criamos Deus. Mas isso não quer dizer que ele não seja real. Não apenas porque o que crio passa a ser realidade no mundo, mas porque o que crio pretende trazer à visibilidade o que já era realidade. Assim, o que Clarice Lispector pensa e escreve sobre Deus, o mundo e o ser humano tem tanto poder de aproximação da realidade *outra* que nos acompanha quanto o esforço dos teólogos. No caso particular aqui considerado, que diz das minhas próprias escolhas e possibilidades no caminhar por dentro da sua obra, tive a intenção de mostrar que o que ela pensa e escreve sobre Deus tem lugar dentro da teologia judaico-cristã, pois me ajudou a melhor pensar e compreender essa teologia.

Perplexa, sigo leitora da obra clariciana e dos textos bíblicos, com o coração aquecido por uma fé que se sabe agora cristã, atormentada pelos gritos dos injustiçados, enraivecida frente aos desmandos dos poderosos, mas tomada pela esperança que persiste e que me põe em movimento de construção. Sem essa aventura em meio à palavra poético-profética de Clarice Lispector eu não teria alcançado essa compreensão. Mais do que procurar compreender a sua obra academicamente, o que se passou comigo foi o incremento da minha compreensão de mim mesma frente à fé, em meio ao mundo, por meio dos recursos que essa obra me ofereceu. E que desejo que ofereça também a quem se aventurar nessa leitura.

Quanto a Deus, não sabemos se criou o mundo, mas nossa fé assim o canta⁴. Frente ao que não sabemos, nos resta o canto que inventa e louva. Mas que não o faz em vão. O nosso canto inventa e louva um Deus que nos pede para prestar contas de nosso irmão.

E parece ser isso o que Rodrigo S. M. faz com Macabéa, figuração emblemática do que o conjunto da obra clariciana faz em relação aos “esfarrapados do mundo”:

Mas que ao escrever – que o nome real seja dado às coisas. Cada coisa é uma palavra. E quando não se a tem, inventa-se-a. Esse vosso Deus que nos mandou inventar.

(...)

Quero neste instante falar da nordestina. É o seguinte: ela como uma cadela vadia era teleguiada exclusivamente por si mesma. Pois reduzira-se a si. Também eu, de fracasso em fracasso, me reduzi a mim mas pelo menos quero encontrar o mundo e seu Deus.⁵

Para encontrar o mundo e seu Deus, a partir do que somos – pois que somos sempre reduzidos a nós mesmos – é preciso encontrar no caminho o nosso irmão. Rodrigo S. M. fala de Macabéa, e falar dela, criá-la, é seu modo de encontrá-la. Para mim, a construção desta tese se revelou como a descoberta de um caminho para esse encontro, que se faz no mundo e na interioridade e que implica o amor vivido e desdobrado em ação pelo irmão.

⁴ Ver BEAUCHAMP, *Psaumes nuit et jour*, p. 214-215.

⁵ LISPECTOR, *A hora da estrela*, p. 17-18.



Clarice Lispector e seu cachorro Ulisses.
Estátua na Praia do Leme, Rio de Janeiro.
Foto de Bruno Martins⁶.

⁶ MARTINS, Bruno. Foto da Estátua de Clarice Lispector no Leme, in: Site *Minube*. Disponível em <https://www.minube.com.br/sitio-preferido/estatua-de-clarice-lispector-a3683526>, acesso em 23/7/2021.

Índice onomástico

Nos casos de Clarice Lispector e Paul Beauchamp, citados em quase todo o percurso da tese, o índice será subdividido por obras. Os livros bíblicos também serão citados por seus nomes.

Agostinho, Santo	325, 392
Amado, Jorge	22, 23
Assis, Machado de	68
Augé, Marc	47
Augusto, Ailton	44
Barcellos, José Carlos	53
Beauchamp, Paul	6, 7, 8, 16, 17, 18, 54, 55, 56, 57, 61, 68, 69, 70, 316, 393, 394

All'inizio, Dio parla

63, 64, 68, 156, 157, 169, 170, 179, 180, 241, 242

Cinquante portraits bibliques

385

Création et séparation

54, 158, 159, 162, 168, 169, 174, 175, 176, 177, 180, 181, 182, 190, 191, 264, 265, 268,
269, 316, 317, 318, 341

D'une montagne à l'autre: La loi de Dieu

86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 166, 169, 238, 239,
240, 248, 249, 250, 251, 252, 267, 269, 270, 271, 321, 322, 323, 357, 382, 383

L'un et l'autre testament: Essai de lecture

59, 60, 86, 87, 88, 89, 90, 149, 159, 160, 166, 237, 238, 245, 246, 265, 266, 267, 316,
317, 318, 319, 326, 327, 357

L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures

55, 57, 58, 59, 64, 71, 153, 154, 155, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 167, 170, 171, 172,
173, 178, 179, 184, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 246, 247, 249, 250, 323, 324, 325,
326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 340, 341, 342, 343, 344, 345,
357, 358, 359

Le récit, la lettre et le corps

239, 243, 244, 245, 252, 319, 320, 321, 324, 328, 339, 384, 385

Psaumes nuit et jour

248, 322, 337, 338, 343, 383, 384, 385, 386, 387, 401

Testament biblique

61, 62, 168, 183, 191	
Berenson, Bernard	198
Bíblia, texto(s) bíblico(s)	15, 16, 17, 21, 24, 26, 33, 34, 35, 37, 38, 41, 42, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 68, 71, 87, 164, 166, 168, 174, 176, 177, 180, 181, 185, 190, 192, 201, 202, 229, 230, 244, 247, 250, 265, 267, 268, 269, 316, 319, 320, 322, 323, 327, 328, 330, 331, 332, 334, 338, 342, 344, 351, 387, 388, 389, 395, 396, 399, 400
<i>Amós</i>	
166	
<i>Apocalipse</i>	
45, 49, 276, 331, 334, 336	
<i>Atos dos Apóstolos</i>	
353	
<i>Baruc</i>	
180	
<i>Cântico dos Cânticos</i>	
168, 258, 326, 327, 328, 331, 333, 334	
<i>Carta de João (1)</i>	
259, 393	
<i>Carta de Tiago</i>	
89, 94, 251	
<i>Coríntios (1)</i>	
51, 152, 247, 257, 261	
<i>Daniel</i>	
386, 387	
<i>Deuteronômio</i>	
49, 64, 90, 91, 340	
<i>Eclesiastes</i>	
68, 176, 242, 328	
<i>Eclesiástico / Sirácida</i>	
49, 176, 177, 320, 336	
<i>Evangelho de João</i>	
47, 49, 92, 173, 243, 256, 257, 259, 336, 351, 352, 357, 383	
<i>Evangelho de Lucas</i>	

49, 252, 337, 356

Evangelho de Marcos

49, 89, 246, 247, 267

Evangelho de Mateus

49, 86, 94, 95, 151, 229, 250, 261, 357, 383

Êxodo

49, 90, 178, 254, 317

Filipenses

258

Gênesis

33, 49, 54, 100, 104, 107, 108, 118, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 168, 169, 171, 172, 174, 176, 177, 180, 181, 182, 183, 190, 238, 239, 241, 242, 258, 265, 268, 305, 307, 317, 318, 323, 325, 327, 328, 334, 335, 341, 343, 344, 345, 354, 357, 366, 390

Isaías

113, 158, 384

Josué

178

Juízes

347

Levítico

49, 157, 201, 251, 268, 269, 270, 271

Macabeus (1)

38, 341

Macabeus (2)

341

Oseias

336

Provérbios

176, 241, 242, 317, 318, 327

Romanos

150, 151, 237, 238

Sabedoria

319, 324

Salmos

49, 179, 181, 182, 189, 264, 322, 337, 387, 338, 343, 383, 384, 386

Samuel (1)

343

Decálogo

64, 90, 93, 151, 155, 159, 166, 249, 251, 318

Novo Testamento

17, 41, 49, 53, 59, 221, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 251, 317, 320, 336, 341, 357, 391

Primeiro Testamento

17, 49, 59, 62, 113, 241, 245, 246, 252, 320, 336, 341, 357

Bingemer, Maria Clara	22, 45, 46, 47
Bolsonaro, Jair	67, 72
Buarque, Chico	345
Cantarela, Antonio	20, 21, 22
Castello, José	46
Damiana, Melo	42
Defilippo, Juliana	40
Dionísio, o Areopagita	255
Francisco, Papa	186, 389
Freire, Paulo	4
Gebara, Ivone	6, 7, 8, 17, 18, 55, 56, 57, 69, 70, 316, 345, 346, 347, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 359, 394, 397
Gesché, Adolphe	6, 7, 8, 17, 18, 24, 26, 47, 53, 54, 55, 56, 69, 70, 200, 237, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 347, 359, 392, 396, 397
Gil, Gilberto	345
Goyzueta, Roberto	22
Gross, Eduardo	42
Henfil	73
Hesse, Hermann	52
Hilst, Hilda	43
Iannace, Ricardo	48, 49, 233
Jeronimo, Thiago	38
Jordão, Tânia	48
Jossua, Jean-Pierre	53
Kafka, Franz	39, 52

- Kanaan, Dany Al-Behy 41
- Kierkegaard, Søren 14, 26, 67, 68, 128, 244, 389
- Kuschel, Karl-Josef 52, 53, 55, 399
- Levinas, Emmanuel 27, 47, 62
- Lima, Alceu Amoroso 41, 69
- Lima, Jorge de 25
- Lispector, Clarice
- A cidade sitiada*
69, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 129, 137, 141, 174, 176, 182, 273, 281, 282, 283, 284, 316, 317
- Água viva*
33, 50, 69, 127, 143, 167, 189, 195, 214, 215, 218, 223, 224, 225, 226, 227, 241, 295, 296, 297, 304, 322, 342, 344, 358, 376, 392
- A hora da estrela*
33, 38, 41, 43, 55, 69, 119, 143, 144, 145, 146, 147, 158, 191, 246, 296, 297, 298, 299, 300, 322, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 401
- A humildade de São José (A descoberta do mundo)*
69, 231
- A maçã no escuro*
26, 27, 28, 30, 33, 40, 44, 49, 50, 51, 69, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 150, 152, 154, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 166, 168, 170, 174, 182, 211, 212, 213, 215, 216, 222, 223, 227, 232, 243, 247, 253, 254, 257, 300, 301, 302, 303, 339, 346, 356, 391
- Amor (Laços de família)*
27
- Anunciação (A descoberta do mundo)*
69, 231
- A paixão segundo G.H.*
18, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 35, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 69, 193, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 211, 212, 215, 216, 217, 225, 229, 234, 235, 236, 238, 241, 248, 255, 260, 267, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 291, 320, 325, 333, 362, 364
- A repartição dos pães (Felicidade clandestina)*
69, 235
- A virgem em todas as mulheres (A descoberta do mundo)*
69, 231

Bichos (A descoberta do mundo)

113

Corpo, páscoa do amor (A via crucis do corpo)

44

Dies irae (A descoberta do mundo)

7, 8, 16, 69, 72, 73, 99, 184, 321, 344, 377, 381

Ele seria alegre (A descoberta do mundo)

69, 231, 248

Hoje nasce um menino (A descoberta do mundo)

69, 232, 233, 243, 250

Lembrança de um homem que desistiu (A descoberta do mundo)

69, 233

Literatura e justiça (A descoberta do mundo)

69, 73, 74

Meu Natal (A descoberta do mundo)

69, 232

Mineirinho (Para não esquecer)

7, 8, 16, 37, 44, 69, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 99, 100, 101, 102, 113, 133, 152, 153, 189, 197, 206, 220, 251, 283, 298, 340, 360, 377, 388, 393

Não entender (A descoberta do mundo)

134, 135, 136, 169

Os espelhos (Para não esquecer)

145

O lustre

41, 45, 69, 71, 229, 230, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 370

Onde estivestes de noite (Onde estivestes de noite)

42

O ovo e a galinha (Felicidade clandestina)

69, 75, 130, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 170

O que eu queria ter sido (A descoberta do mundo)

19, 69, 73, 265, 346, 355

Perto do coração selvagem

32, 33, 44, 50, 69, 125, 126, 129, 131, 132, 169, 174, 193, 194, 195, 218, 219, 220, 265, 266, 320, 322, 375, 390

Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres

13, 14, 26, 29, 30, 33, 34, 40, 45, 50, 67, 69, 82, 83, 85, 94, 99, 112, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 134, 135, 136, 140, 141, 142, 143, 144, 156, 164, 167, 169, 170, 174, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 208, 209, 210, 211, 212, 218, 222, 223, 234, 242, 263, 264, 274, 281, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 324, 328, 329, 330, 332, 333, 337, 340, 341, 345, 360, 361, 378, 391

Uma esperança (Felicidade clandestina)

7, 8, 13, 69, 379, 380, 381, 389

Um sopro de vida

69, 132, 144, 147, 148, 191, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 319, 356, 381, 387

Via crucis (A via crucis do corpo)

69, 232

Entrevista de Alceu Amoroso Lima (A descoberta do mundo)

69

Entrevista para a TV Cultura

69, 75, 76, 133, 246, 297

Lispector, Elisa	39
Losso, Eduardo	397, 398
Manzatto, Antonio	22, 23
Margutti, Paulo	5, 25, 26, 27, 31, 33
Martins, Bruno	402
Marti, Kurt	52
Marx, Karl	258
Mayer, Tânia	44
Mendonça, Fernando de	43
Metz, Johann Baptist	53, 65, 66
Meyerhoff, Hans	32
Moser, Benjamin	25, 36, 38, 39, 40
Nietzsche, Friedrich	306
Nunes, Benedito	20, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 50, 58, 68, 69, 70
Otto, Rudolf	43
Panikkar, Raimon	6, 7, 8, 17, 18, 55, 56, 69, 70, 150, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 205, 262, 263, 359, 390, 396, 397
Penna, João Camillo	48, 49, 50, 51

Pessanha, José Américo	37
Prado, Adélia	47, 375
Quintana, Mário	394
Rahner, Karl	65, 66
Ribeiro, Nilo	5, 27
Ricoeur, Paul	47, 60, 61, 62
Rilke, Rainer Maria	52
Rosenzweig, Franz	59
Santos, Luciano	24, 25, 54
Sá, Olga de	20, 25, 32, 33, 34, 35, 37, 42
Sant'Anna, Affonso Romano de	42
Santa Tereza d'Ávila	38, 39, 49
Santa Catarina de Gênova	49
São Crispim	102
São Crispiniano	102
São Francisco de Assis	186
São João da Cruz	39, 46
Sartre, Jean-Paul	30, 31
Savelli, Angelo	3, 49, 230
Scolas, Paul	253
Soethe, Paulo	55
Spinoza, Baruch	40, 50, 184, 389
Tada, Elton	42, 43
Teixeira, Faustino	44, 45
Tillich, Paul	43
Vedas	49, 137
Verônica (pano de)	310
Viegas, Alessandra	47, 48
Villas Boas, Alex	20, 22, 54
Waldman, Berta	25, 36, 37, 38
Wilder, Amos	22
Wittgenstein, Ludwig	27, 31

Referências

- ALMEIDA, Marília Murta de. *Um deus no tempo ou um tempo cheio de deus*. Um estudo sobre o temporal e o eterno em Clarice Lispector. Dissertação de mestrado, UFMG, 2009.
- ALMEIDA, Marília Murta de. *Um deus no tempo ou um tempo cheio de deus*. O temporal e o eterno em Clarice Lispector, em diálogo com Kierkegaard. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- ALMEIDA, Marília Murta de. Perfis femininos no romance *A maçã no escuro*, de Clarice Lispector. In: *Filosofia e educação*. Campinas, SP, v. 11, n. 1, p. 119-138, jan./abr. 2019.
- ALMEIDA, Marília Murta de. A sonoridade do silêncio em Clarice Lispector. In: MARGUTTI, Paulo (org.). *IV Colóquio Pensadores Brasileiros – Coletânea de textos*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020. Publicação eletrônica disponível em www.editorafi.org., p. 55-71.
- ALMEIDA, Marília Murta de; RIBEIRO, Nilo. O cego e o rosto – Uma leitura ético-poética de Clarice Lispector. In: *Teoliterária*. V. 10, n. 22, 2020. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/issue/view/Literatura%20e%20Religiosidade%20entre%20Alteridades%20e%20Intertextualidades/showToc>, acesso em 16/12/2020.
- ALMEIDA, Marília Murta de. O corpo, matéria espiritual, por Clarice Lispector e Adolphe Gesché. In: *Pensar – Revista eletrônica da FAJE*. Belo Horizonte, MG, v. 10, n. 2, dez. 2019, p. 135-146. Disponível em: <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/issue/view/572>, acesso em 8/2/21.
- ARQUIDIOCESE de São Paulo. São Crispim e São Crispiniano. In: <http://arquisp.org.br/liturgia/santo-do-dia/sao-crispim-e-sao-crispiniano>, acesso em 19/6/2019.
- AUGUSTO, Ailton Magela de Assis. Até que treze tiros nos acordam: uma leitura teopoética de Mineirinho, de Clarice Lispector, *Mafuá: Revista de literatura em meio digital*, n. 16, Florianópolis, 2011. Disponível em <https://mafua.ufsc.br/2011/ate-que-treze-tiros-nos-acordam-uma-leitura-teopoetica-de-mineirinho-de-clarice-lispector/>, acesso em 22/2/2021.
- BARCELLOS, José Carlos. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. *Numen*, v. 3, n. 2, 2000, p. 9-30. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21716>, acesso em 25/2/2021.
- BEAUCHAMP, Paul. *Le récit, la lettre et le corps: essais bibliques*. Paris: Cerf, 1992, 323p.
- BEAUCHAMP, Paul. *L'un et l'autre testament: essai de lecture*. Paris: Seuil, 1976, 322p.
- BEAUCHAMP, Paul. *L'un et l'autre testament II: accomplir les Écritures*. Paris: Seuil, 1990, 427p.
- BEAUCHAMP, Paul. *D'une montagne à l'autre: La loi de Dieu*. Paris: Seuil, 1999, 255p.
- BEAUCHAMP, Paul. *A lei de Deus: De uma montanha à outra*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

BEAUCHAMP, Paul. *Création et séparation: étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Bibliothèque de Sciences Religieuses. Paris: Aubier Montagne; Éditions du Cerf; Delachaux et Niestlé; Desclée de Brouwer, 1969, 423p.

BEAUCHAMP, Paul. *Psaumes nuit et jour*. Paris: Seuil, 1980, 256p.

BEAUCHAMP, Paul. *All'inizio, Dio parla*. Roma: Edizione ADP, 1992.

BEAUCHAMP, Paul. *Cinquante portraits bibliques*. Paris: Seuil, 2000, 264p.

BEAUCHAMP, Paul. *Testament biblique*. Recueil d'articles parus dans *Études*. Paris: Bayard, 2001. 202p.

BEAUCHAMP, Paul. *Testamento bíblico*. São Paulo: Loyola, 2001.

Bíblia: tradução ecumênica (TEB). São Paulo: Loyola, 1994.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2011.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Teopoética: uma maneira de fazer teologia? (Editorial), *Interações – Cultura e Comunidade*, vol. 11, n. 19, Belo Horizonte, jan./jun. 2016, p. 3-7.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Iniciação e paixão: a tensão dialética entre Eros e Agape em dois romances de Clarice Lispector, *Teoliterária*, v. 2, n. 4, 2012, p. 144-178. Disponível em <https://ken.pucsp.br/teoliteraria/article/view/22907>, acesso em 19/2/2021.

BORELLI, Olga. *Esboço para um possível retrato*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

CADERNOS DE LITERATURA BRASILEIRA – Clarice Lispector. Instituto Moreira Salles. Edição Especial, n. 17 e 18. dez./2004.

CANTARELA, Antonio Geraldo. “A pesquisa em teopoética no Brasil: pesquisadores e produção bibliográfica”, in *Horizonte*, vol. 12, n. 36, Belo Horizonte, out./dez. 2014, p. 1228-1251.

DEFILIPPO, Juliana Gervason. Literatura, religião e Clarice Lispector. In: *Verbo de Minas*, v. 16, n. 27, Juiz de Fora, jan./jul. 2015, p. 72-92. Disponível em <https://seer.cesjf.br/index.php/verboDeMinas/issue/view/37/showToc>, acesso em 9/2/2021.

DE MORI, Geraldo Luiz; SANTOS, Luciano; CALDAS, Carlos (orgs.). *Aragem do sagrado: Deus na literatura contemporânea*. São Paulo: Loyola, 2012.

DE MORI, Geraldo. Paul Ricoeur e a Teologia. In: *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia Faculdade Católica de Pouso Alegre*, v. VI, n. 15, p. 47-71, Pouso Alegre, 2014. Disponível em: https://www.theoria.com.br/edicao15/paul_ricoeur_e_a_teologia.pdf, acesso em 1/2/21.

DE MORI, Geraldo. Hermenêutica filosófica e hermenêutica bíblica em Paul Ricoeur. *Teoliterária*, v. 2, n. 4, Curitiba / São Paulo, 2012, p. 203-239. Disponível em <https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/22909>, acesso em 1º/2/21.

FRANCISCO, Papa. *Carta encíclica Laudato si'*: sobre o cuidado da casa comum. Roma, 2015. Disponível em: www.vatican.va. Acesso em: 15/9/2016.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio* – Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000, 261p.

GEBARA, Ivone. ¿Quién es el “Jesús liberador” que buscamos? In: ACOSTA, Tamayo (Director). *10 palabras clave sobre Jesus de Nazaret*. Estella (Espanha): Editorial Verbo Divino, 1999, p. 149-188, 509p.

GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, justiça e feminismos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010, 256p.

GESCHÉ, Adolphe e SCOLAS, Paul (dir.). *Le corps chemin de Dieu*. Paris: Cerf, 2005.

GESCHÉ, Adolphe. *Dieu pour penser: Dieu*. Paris: Cerf, 1994.

GESCHÉ, Adolphe. *Dieu pour penser: l’homme*. Paris: Cerf, 1993.

GESCHÉ, Adolphe. *Dieu pour penser: le Christ*. Paris: Cerf, 2001.

GESCHÉ, Adolphe. *Dieu pour penser: le cosmos*. Paris: Cerf, 1994.

GOTLIB, Nádia Battella. *Clarice – Uma vida que se conta*. São Paulo: Ática, 1995.

GROSS, Eduardo. A busca do ser e o encontro do nada em “A Paixão Segundo G.H.” de Clarice Lispector, *Numen*, v. 11, n. 1 e 2, 2008, p. 133-149. Disponível em <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/issue/view/944>, acesso em 22/2/2021.

IANNACE, Ricardo. *A leitora Clarice Lispector*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

INSTITUTO Moreira Salles. Quem foi Mineirinho: bastidores de uma crônica, 2013, disponível em: <https://claricelispectorims.com.br/ensaio/quem-foi-mineirinho-bastidores-de-uma-cronica/>, acesso em: 10/6/2019.

INTERAÇÕES – CULTURA E COMUNIDADE, vol. 11, n. 19, Belo Horizonte, jan./jun. 2016.

JERONIMO, Thiago Cavalcante. Benjamin Moser: quando a luz dos holofotes interessa mais que a ética acadêmica. *Língua, linguística e literatura*, v. 14, n. 1, João Pessoa, 2018, p. 8-20. Disponível em <https://periodicos.ufpb.br/index.php/dclv/article/view/42212/21697>, acesso em 18/2/2021.

JORDÃO, Tânia Dias. *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector: transtextualidade bíblica. Dissertação de mestrado. UFMG, Belo Horizonte, 2007. 122p. Disponível em https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ECAP-6Z5E8N/1/pdf_tania_dias.pdf, acesso em 22/2/2021.

JORDÃO, Tânia. Matriz poética bíblica: um percurso de leitura de *A paixão segundo G.H.*, *Arquivo Maaravi: Revista digital de estudos judaicos da UFMG*, v. 7, n. 12, Belo Horizonte, 2013, p. 154-169. Disponível em <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/14169>, acesso em 22/2/2021.

KANAAN, Dany Al-Behy. *À escuta de Clarice Lispector – Entre o biográfico e o literário: uma ficção possível*. São Paulo: EDUC, 2003.

KIERKEGAARD, Søren. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas – Vol. I*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Univ. São Francisco, 2013.

KIERKEGAARD, Søren. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas – Vol. II*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Univ. São Francisco, 2016.

KIERKEGAARD, Søren. *Johannes Climacus ou é preciso duvidar de tudo – uma narrativa*. Trad. Sílvia Sampaio e Alvaro Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KONINGS, Johan. *A palavra se fez livro*. São Paulo: Loyola, 2010.

KONINGS, Johan. *A Bíblia, sua origem e sua leitura: introdução ao estudo da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2014.

KUSCHEL, Karl-Josef. *Os escritores e as escrituras*. São Paulo: Loyola, 1999.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1980.

LIBANIO, João Batista. *Introdução à teologia*. São Paulo: Loyola, 2014.

LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. (1944) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LISPECTOR, Clarice. *O lustre*. (1946) Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LISPECTOR, Clarice. *A cidade sitiada*. (1949) Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

LISPECTOR, Clarice. *Laços de família*. (1960) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LISPECTOR, Clarice. *A maçã no escuro*. (1961) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* (1964) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Ed. crítica. Coordenador: Benedito Nunes. Brasília: CNPq, 1988.

LISPECTOR, Clarice. *O mistério do coelho pensante*. (1967) Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LISPECTOR, Clarice. *A mulher que matou os peixes*. (1968) Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. (1969) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

- LISPECTOR, Clarice. *Felicidade clandestina*. (1971) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. (1973) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LISPECTOR, Clarice. *Onde estivestes de noite*. (1974) Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *A via crucis do corpo*. (1974) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LISPECTOR, Clarice. *A vida íntima de Laura*. (1974) Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *De corpo inteiro*. (1975) São Paulo: Siciliano, 1992.
- LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. (1977) Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LISPECTOR, Clarice. *Um sopro de vida*. (1978) Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *Para não esquecer*. (1978) São Paulo: Siciliano, 1992.
- LISPECTOR, Clarice. *Quase de verdade*. (1978) Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *A bela e a fera*. (1979) Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. (1984) Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *Como nasceram as estrelas. Doze lendas brasileiras*. (1987) Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *Outros escritos*. Organização de Tereza Montero e Lícia Manzo. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- LISPECTOR, Clarice. *Minhas queridas*. (2007) Rio de Janeiro: Rocco, 2007.
- LISPECTOR, Clarice. Entrevista para “O Pasquim”. Ano VI, n. 257, Rio de Janeiro, 3 a 9/6/1974, p. 10-13.
- LISPECTOR, Clarice. Entrevista para o programa “Panorama”, TV Cultura, 1977. Transcrição com comentário do entrevistador disponível em: <https://www.revistabula.com/503-a-ultima-entrevista-de-clarice-lispector/>, acesso em 10/6/2019. Vídeo completo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ohHP112EVnU>, acesso em: 10/6/2019.
- LOSSO, Eduardo. Entrevista in: Clarice Lispector. Modalidades de uma secularização da mística. Entrevista especial com Eduardo Losso. Por Ricardo Machado. Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/609716-para-ver-em-clarice-modalidades-de-uma-secularizacao-da-mistica-entrevista-especial-com-eduardo-losso>, acesso em: 2/6/2021.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo; BRANDÃO, Eli; FERRAZ, Salma; LEOPOLDO, Raphael Novaresi (orgs.). *O demoníaco na literatura*. Campina Grande: EDUEPB, 2012. Disponível em

http://www.uepb.edu.br/download/outros_documentos_2013/Demon%C3%ADaco%20na%20Literatura.pdf, acesso em 4/2/2021.

MANZATTO, Antonio. Teologia e literatura: Uma reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. *Revista de Cultura Teológica*, n. 5, 1993, p. 7-39.

MANZATTO, Antonio. Teologia e literatura: bases para um diálogo. *Interações: cultura e comunidade*, v. 11, n. 19, 2016, p. 8-18. Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-2478.2016v11n19p8>, acesso em 25/2/2021.

MARGUTTI PINTO, Paulo. *História da filosofia do Brasil – O período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Loyola, 2013.

MARGUTTI PINTO, Paulo. *História da filosofia do Brasil – A ruptura iluminista (1808-1843)*. São Paulo: Loyola, 2020.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. “A dialética da linguagem e do silêncio em Ludwig Wittgenstein e Clarice Lispector”, in: MAC DOWEL, J., SJ & YAMAMOTO, M. (orgs.). *Linguagem & linguagens*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 49-94.

MARTINS, Bruno. Foto da Estátua de Clarice Lispector no Leme, in: Site *Minube*. Disponível em <https://www.minube.com.br/sitio-preferido/estatua-de-clarice-lispector-a3683526>, acesso em 23/7/2021.

MAYER, Tânia da Silva. Corpo, páscoa do amor, *Annales Faje*, v. 2, n. 1, Belo Horizonte, 2017, II Colóquio Interfaces: literatura, teologia e corporeidade, p. 102-109. Disponível em <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/3804>, acesso em: 22/2/2021.

MENDONÇA, Fernando de. O desamparo do verbo: Clarice Lispector e Hilda Hilst – *Salmódicas*. Tese de doutorado. UFPE, Recife, 2014. 150p. Disponível em <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/13371/1/TESE%20Fernando%20%20de%20Mendon%C3%A7a.pdf>, acesso em: 22/2/2021.

MELO, Damiana Silva de. “A simbólica tessitura do sagrado em Clarice Lispector: paralelos entre a Bíblia e o conto ‘Onde estivestes de noite’”. Dissertação de mestrado. Unicap, Recife, 2019. Disponível em <http://tede2.unicap.br:8080/handle/tede/1146>, acesso em 22/2/2021.

METZ, Johann Baptist. Teología política (Politische theologie). In: RAHNER, Karl (org.). *Sacramentum Mundi III*, Freiburg: 1969, p. 1232-1240. (Tradução e condensação de Javier Medina-d’Ávila.)

MORAES, Dênis de. Blog de Boitempo. In: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/06/05/o-humor-de-henfil-contra-quem-oprime/>. Acesso em 3/6/2019.

MOSER, Benjamin. *Clarice, uma biografia*. Trad. José G. Couto. São Paulo: Cosac Naify, 2009. 648p.

NUNES, Benedito. *Leitura de Clarice Lispector*. Coleção Escritores Hoje, São Paulo, Quíron, 1973.

NUNES, Benedito. *O dorso do tigre. Ensaios*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

NUNES, Benedito. Machado de Assis e a filosofia. In: *Travessia*, n. 19, 1989, p. 7 a 23. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/travessia/article/view/17324/15894>. Acesso em: 7/6/2019.

OLIVEIRA, Denis de. Racismo religioso: mais uma forma do genocídio da população negra no Brasil e do nazifacismo brasileiro. In: Racismo religioso: mais uma forma do genocídio da população negra no Brasil e do nazifacismo brasileiro | Revista Fórum (revistaforum.com.br), acesso em 17/10/2021, acesso em: 17/10/2021.

PANIKKAR, Raimon. *La plenitud del hombre*. Madrid: Ediciones Siruela, 1999.

PANIKKAR, Raimon. *Visión trinitaria y cosmoteándrica: Dios – Hombre – Cosmos*. Barcelona: Herder, 2016. p. 221-363. (Obras completas, Tomo VIII).

PRADO, Adélia. *Poesia reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991.

PENNA, João Camillo. O nu de Clarice Lispector, *Alea: Estudos neolatinos*, v. 12, n. 1, Rio de Janeiro, jun./2010, p. 68-96. Disponível em https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2010000100006, acesso em 18/2/2021.

QUINTANA, Mário. *Caderno H*. São Paulo: Globo, 2003.

RAHNER, Karl. ¿Que és teología política? *Selecciones de teología*, v. 10, n. 38, 1970, p. 245-246.

RICOEUR, Paul. Expérience et langage dans le discours religieux. In: *Paul Ricoeur: L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*. Paris: Beauchesne, 1995. p. 159-179.

REVISTA *Remate de Males*, n. 9 (especial sobre Clarice Lispector), Campinas, 1989.

ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

SAN JUAN DE LA CRUZ. *Poesia mística*. Trad. Dora Ferreira da Silva. São Paulo: Cultrix, 1984.

SÁ, Olga de. *Clarice Lispector – A travessia do oposto*. São Paulo: Annablume, 1999.

SÁ, Olga de. *A escritura de Clarice Lispector*. Petrópolis: Vozes, 1979.

SAVELLI, Angelo. *Anunciação* (pintura). In: “A beleza da arte sacra (facebook)”. Disponível em: <https://www.facebook.com/artesacracatolica/photos/%C3%A2ngelo-savelli-anuncia%C3%A7%C3%A3o/1434556386557361/>, acesso em: 13/9/2019.

TADA, Elton Vinícius Sadao. *A coragem de Clarice: Experiência e religião*. São Paulo: Loyola, 2017.

TADA, Elton Vinícius Sadao. A “coragem de ser” Clarice – A centralidade da existência humana como expressão da religião na obra de Clarice Lispector estudada a partir da teologia de Paul Tillich. Tese de doutorado. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2015. Disponível em <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/348/1/Elton.pdf>, acesso em: 22/2/2021.

TEIXEIRA, Aurélio. *Mineirinho vivo ou morto*, filme, 1967, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=V0qA9OQXcNc>, acesso em: 12/6/2019.

TEIXEIRA, Faustino. Os caminhos enigmáticos de busca mística em Clarice Lispector (entrevista). In: *IHU online* – Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n. 547, 5/4/2021, p. 6-17. Disponível em Início (unisinos.br), acesso em: 8/3/2022.

TEMPO BRASILEIRO (Revista), V. 104 – Especial “Clarice Lispector”, Rio de Janeiro, jan./mar. 1991.

UOL. Rio nos Jornais. Notícias sobre a morte de Mineirinho, 1962, disponíveis em: <https://www1.uol.com.br/rionosjornais/rj45.htm>, acesso em: 10/6/2019.

VIEGAS, Alessandra Serra. De novo “o porto é a porta”: Breve *per-curso* literário do encontro entre a teologia e a antropologia presentes na prosa de Adélia Prado e de Clarice Lispector. In: *Observatório da religião*, v. 2, n. 2, jul./dez. 2015, p. 90-108. Disponível em <https://periodicos.uepa.br/index.php/Religiao/article/view/830>, acesso em: 9/2/2021.

VILLAS BOAS, Alex. *Teologia em diálogo com a literatura – Origem e tarefa poética da teologia*. São Paulo: Paulus, 2016.

WALDMAN, Berta. Por linhas tortas: o judaísmo em Clarice Lispector. In: *Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, v. 5, n. 8, Belo Horizonte, 2011. Disponível em <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/maaravi/article/view/1780>, acesso em: 9/2/2021.

WALDMAN, Berta. *Clarice Lispector*. São Paulo: Brasiliense, 1983.