

# A EXPERIÊNCIA MÍSTICA EM CLARICE LISPECTOR: VER, COMER

[THE MYSTICAL EXPERIENCE IN CLARICE LISPECTOR: TO SEE, TO EAT]

**MARCELLA ASSIS DE MORAES<sup>i</sup>**

<https://orcid.org/0009-0008-3148-2862>

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

**Resumo:** Este artigo se dedica a investigar a maneira como a ascese mística na obra de Clarice Lispector não se desvincula da experiência concreta e cotidiana da existência. Lê-se aqui a imbricação entre o sentido da visão, tradicionalmente associado à capacidade humana de contemplação, e o do paladar, associado à necessidade animal de nutrição. Assim, a autora avança para o desfazimento das fronteiras entre humano e animal, problematizando a categoria filosófica de sujeito e valorizando o estatuto de coisa.

**Palavras-chave:** Clarice Lispector; mística; animalidade

**Abstract:** This article is dedicated to investigating the way in which mystical asceticism, in the work of Clarice Lispector, is not separated from the concrete and everyday experience of existence. Here we can read the overlap between the sense of vision, traditionally associated with the human capacity for contemplation, and that of taste, associated with the animal need for nutrition. Thus, the author moves towards blurring the boundaries between human and animal, problematizing the philosophical category of subject and valuing the status of thing.

**Keywords:** Clarice Lispector; mystique; animality

É já bastante conhecida a leitura de que a obra de Clarice Lispector se abre à experiência mística. Além das considerações que a tomaram a partir da noção de epifania<sup>1</sup>, sobretudo nos volumes de contos, talvez seja no romance *A paixão segundo G.H.*, publicação de 1964, que essa relação tenha sido mais explorada por parte da crítica literária.

Não há, na aproximação, equívoco – de fato já o título da obra conduz a leitura à dimensão religiosa do percurso crístico, que, em Lispector, acontece como reencenação às avessas. Leia-se, por exemplo, o breve apanhado que Benedito Nunes propõe a respeito do livro em “A narração desarvorada”, texto que compõe a coletânea *Cadernos de Literatura Brasileira*, organizada pelo Instituto Moreira Salles em 2004:

O livro é o relato de longa e sofrida introspecção, a que deu causa um acidente trivial: o esmagamento de uma barata doméstica ao fechar a personagem a porta de um guarda-roupa no quarto do fundo, recém-desocupado pela empregada que o habitara, de seu apartamento de luxo. A introspecção segue o curso da experiência mística, como se em tudo parodiasse a ascese espiritual, sem que nela falte o momento de êxtase, em que a personagem perde o seu Eu, e a narrativa, sua identidade literária (Nunes, 2004, p. 296).

Avançando para o desfecho do romance, Nunes indica ainda:

Entregue ao silêncio, ao não entendimento dos místicos, G.H. defronta-se à matéria neutra, à vida crua de que ela e a barata participam, e a que chama de *o Deus*, usando a palavra como substantivo comum, em vez de Deus. Deus invocado em *Água viva* como o pronome inglês *it*, esse Deus neutro seria o Outro, o diferente e o estranho, em que se aliena e no qual se encontra, paradoxalmente, uma intimidade exteriorizada, conforme exprime pela torção reflexiva dos verbos ser, existir e olhar: “O mundo se me olha. Tudo olha para tudo, tudo vive o outro; neste deserto as coisas sabem as coisas (p. 66). [...] Aquilo que eu chamava de ‘nada’ era no entanto tão colado a mim que me era... eu? E portanto se tornava invisível como eu me era invisível, e tornava-se o nada” (p. 79) (Nunes, 2004, p. 297).

A leitura de Benedito Nunes ressalta o elemento problemático que a experiência mística deflagra para a identidade do sujeito. De muitas maneiras, a crítica literária elaborou esse movimento que *A paixão* enquadra sob a perspectiva kafkiana de uma *metamorfose* – embora se trate de uma metamorfose muito particular, uma “transmutação

---

<sup>1</sup> A respeito do tema, recomenda-se, com entusiasmo, o artigo de João Camillo Penna, “O nu em Clarice Lispector”, que se dedica a desfazer o automatismo crítico em torno da noção de epifania, hoje considerada defasada para abordar a obra clariceana.

de mim em mim mesma” (Lispector, 1998, p. 167), como diz G.H. Pela clareza diante desse problema, destaca-se a proposta de Regina Pontieri em *Clarice Lispector – uma poética do olhar*, obra de 2001.

Segundo Pontieri, “é preciso ter em vista o projeto clariciano de destruição de uma certa concepção de sujeito, da qual decorre a de objeto” (Pontieri, 2001, p. 20). Essa concepção, que a autora localiza, “seja como aquilo que a Psicologia denomina *ego*, significando a capacidade da consciência no sentido de unificar as experiências e manter a identidade”, “seja como o que a Filosofia denomina *sujeito* – poder de representação dos objetos exteriores e dos estados interiores” –, “seja como capacidade deliberativa e decisória, a que a Moral dá o nome de *pessoa*” (*ibid.*, p. 20), é recolocada, na obra de Lispector, como “concomitante integração, pela via da reversibilidade” (*ibid.*, p. 21).

Dessa maneira, o primeiro paradigma, segundo o qual “o sujeito adquire tal poder sobre a realidade que se torna capaz de ‘instaurar a própria objetividade’, que acaba não sendo mais do que o ‘conjunto de operações realizadas pelo Sujeito a fim de determinar completamente um objeto”, é substituído por um paradigma no qual sujeito e objeto “são verso e reverso da mesma realidade, donde a busca de integração, dando-se juntamente com a consciência da separação” (Pontieri, 2001, p. 20). Assim, a autora busca “salvar o objeto, tido como *outro*, do lugar de exclusão onde a cultura o tem sistematicamente colocado”, deslocando ao mesmo tempo o sujeito, “não sendo o eu visto como entidade encerrada em si, mas aberta a desdobramentos que o fazem se ver no e através do mundo” (*ibid.*, p. 25).

Nesse sentido, um homem que se coloca diante de uma coisa para olhá-la não pode, no entanto, permanecer na posição de sujeito que vê – o seu próprio sentido da visão é constitutivamente atingido pelo objeto visto, que passa a agir sobre o sujeito, a desafiar a exterioridade de sua posição de observador.

Assim, Pontieri destaca ainda que “a metafísica clariciano inverte o itinerário tradicional da ascese mística, pois sua *religiosidade* não propõe o abandono do corpo em favor da *unio mystica* da alma com a divindade” (Pontieri, 2001, p. 20), mas, ao contrário, “configura sua poética do olhar como atividade reversível entre visão e paladar, como ato de *comer com os olhos e olhar com a boca*” (*ibid.*, p. 21). O percurso místico na obra de Clarice Lispector é, portanto, o de uma religiosidade que se vive pelo corpo, de maneira que o sentido elevado da visão esteja totalmente imbricado ao sentido terreno do paladar.

Embora o desejo de *ver*, no texto de CL, seja colocado como propriamente *humano* – leia-se, por exemplo, este trecho do capítulo 22 d’A *paixão*: “só por uma anomalia da natureza, é que, em vez de sermos o Deus, assim como todos os outros seres O são, em vez de O sermos, nós queríamos vê-Lo” (Lispector, 1998-b, p. 126) –, esse desejo logo convoca o desejo de *comer*, tradicionalmente relacionado à animalidade.

Não é despropositado recompor aqui algo do panorama filosófico a que essa questão remete. A filósofa chilena Valeria Campos Salvaterra esclarece, a esse respeito, que,

Tal como expressa Platão através de Sócrates, o comer e o beber, assim como o sentido corporal associado a esses atos – o paladar –, parecem não ser preocupações próprias aos filósofos. [...] Platão foi o primeiro a considerar a nutrição como uma área extra-filosófica, justamente por se relacionar direta e exclusivamente com as funções corporais, que não têm lugar nas discussões próprias à ciência suprema. Na verdade, a alimentação está associada a funções biológicas e fisiológicas que nada têm a ver com a vida da alma e com sua função própria, que é governar o corpo a partir da razão. O paladar parece sofrer também uma exclusão da temática filosófica em vários níveis. Fundamentalmente, porque não se adequa ao discurso epistemológico a partir do qual se estuda, na antiguidade, a temática dos sentidos, pois eles apenas parecem ser objeto de estudo direto quando estão vinculados ao processo de conhecimento; é a partir dessa constatação axiológica que foi possível estabelecer a clássica hierarquia que existe entre eles: a visão é o mais excelso, depois a audição, e só então o tato, o olfato e, em último lugar, o paladar (Salvaterra, 2020, p. 334, tradução nossa<sup>2</sup>).

A obra de Lispector sem dúvidas se desvincula dessa tradição ou pelo menos a transforma. Se o texto da autora promove a visão como uma dimensão privilegiada da experiência, trata-se de um tipo de contato com o mundo que não busca apreendê-lo como sentido, de uma compreensão que não gera conhecimento, de um uso que se afasta da

---

<sup>2</sup> A discussão de Salvaterra, no artigo “Comer al otro: retóricas de la alimentación: una lectura del seminario inédito ‘Manger l’autre’ de Jacques Derrida (1989-1990)”, propõe a importância da alimentação na obra de Derrida, que faz dela um tropo, “uma figura-chave de deslocamento ou transposição semântica para se referir obliquamente a temas que são, de fato e de direito, os mais importantes do discurso filosófico” (Salvaterra, 2020, p. 344-345, tradução nossa). Apresento aqui, no idioma original, o trecho citado no corpo do texto: “Tal como lo expresa Platón a través de Sócrates, el comer y el beber, así como también el sentido corporal asociado a dichos actos – el gusto –, parecen no ser preocupaciones propias de los filósofos. [...] Platón fue el primero en considerar a la dietética como un área extra – filosófica, justamente por relacionarse directa y exclusivamente con las funciones corporales, que no tienen cabida en las discusiones propias de la ciencia suprema. En efecto, la alimentación está asociada a funciones biológicas y fisiológicas que nada tienen que ver con la vida del alma y con su función propia, que es gobernar (ἀρχειν) el cuerpo a partir del razonamiento. El gusto parece sufrir también una exclusión de la temática filosófica en varios niveles. Fundamentalmente, porque no se adecuaba al discurso epistemológico a partir del cual es estudiada en la antigüedad la temática de los sentidos, pues ellos parecen ser sólo objeto de estudio directo cuando están vinculados al proceso de conocimiento; es desde esta constatación axiológica que fue posible establecer la clásica jerarquía que existe entre ellos: la vista es el más excelso, luego el oído, y sólo luego el tacto, el olfato y, en último lugar, el gusto” (*ibid.*, p. 334).

utilidade. Trata-se de uma coparticipação no informe que, uma vez formalizada como linguagem, pensamento ou lembrança, perde-se como intuição e verdade. Não há, portanto, superioridade da visão em relação aos outros sentidos – há, antes, uma maneira de se entregar ao mundo que enuncia “vários modos que significam ver: um olhar o outro sem vê-lo, um possuir o outro, um comer o outro, um apenas estar num canto e o outro estar ali também: tudo isso também significa ver” (Lispector, 1998-b, p. 76).

Salvaterra complementa ainda de que se trata da ideia de *governo do corpo*, função que, segundo a tradição platônica, a alma desempenha a partir da razão:

Essa ideia de governo inclui, sem dúvidas, o controle sobre o corpo, sobre suas paixões e apetites, problema que permite a única entrada possível da alimentação nos discursos, a saber, como o que deve ser subordinado à soberania da Razão. Essa entrada é, assim, um dos elementos que permitem o traçado da clássica fronteira antropológica que separa bestas de humanos, recurso fundamental da antropologia filosófica tradicional. Sobretudo, a alimentação é oposta à vida filosófica, pois, como diz Platão no diálogo do *Fédon*, um filósofo não deve pensar nem em comida, nem em bebida, nem em sexo. Em conclusão, pode-se dizer que a alimentação não é considerada pela tradição platônica como pertencente ao âmbito da práxis, à medida que a ação humana está diretamente relacionada com a função própria do homem, descrita posteriormente por Aristóteles, em continuidade com Platão, como a vida comandada pela parte da alma que tem a razão. Em Aristóteles, a questão da alimentação se confunde facilmente com o vício associado a ela, a gula, e se converte em tema ao se criticar todo critério quantitativo na seleção de alimentos e no processo mesmo de comer. Na *Ética a Eudemo*, ele constata que a garganta é um órgão tátil, que nos glotões se parece à de um grou – o que novamente aparenta a alimentação à animalidade<sup>3</sup> (Salvaterra, 2020, p. 334, tradução nossa).

O princípio de que o corpo deva ser governado pela razão está de todo excluído dos textos de CL, assim como a dimensão da práxis se afasta da esfera de interesses que eles cultivam. A ação humana, na obra da autora, não está submetida à razão nem à utilidade.

---

<sup>3</sup> No original: “Esta idea del gobierno (353d) incluye, sin duda, el control sobre el cuerpo, sobre sus pasiones y apetitos, problema que permite la única entrada posible de la alimentación en los discursos, a saber: como lo que debe ser subordinado a la soberanía de la Razón. Esta entrada es, así, uno de los elementos que permiten el trazado de la clásica frontera antropológica que separa bestias de humanos, recurso fundamental de la antropología filosófica tradicional. Sobre todo, la alimentación es opuesta a la vida filosófica, pues como dice Platón en la cita del Fedón, un filósofo no debe pensar ni en la comida, ni en la bebida, ni en el sexo (64d). En conclusión, puede decirse que la alimentación no es considerada por la tradición platónica como perteneciente al ámbito de la praxis, en la medida en que la acción humana está directamente relacionada con la función (ἔργον) propia del hombre, descrita posteriormente por Aristóteles, en continuidad con Platón, como la vida comandada por la parte del alma que tiene razón (Cf. *Ética a Nicómaco*, 1097b25 y ss.). En Aristóteles la cuestión de la alimentación se confunde fácilmente con el vicio asociado a ella, la glotonería, y se convierte en tema al criticarse todo criterio cuantitativo en la selección de los alimentos y en el proceso mismo de comer. En *Ética Eudemia* constata que la garganta es un órgano táctil, que en los glotones se parece a la de una grulla (1222a22- 40) – lo que nuevamente emparenta la alimentación con la animalidad” (Salvaterra, 2020, p. 344).

Ela se aproxima, em contrapartida, das funções biológicas do corpo, e assim também da animalidade.

A *paixão segundo G.H.* apresenta, de maneira privilegiada, uma imagem que é frequente na obra de Lispector: por meio do ato pontual de se comer a barata, Clarice remete ao estado de carência humano, que, ao longo de outros trabalhos, ela trata em termos de uma *fome*. Leiam-se, por exemplo, as crônicas publicadas no *Jornal do Brasil* entre abril e junho de 1968, nas quais abundam menções ao tema. Em 20 de abril, depois de relatar ter ganhado de presente da vizinha uma terrina com arroz de polvo e outra com arroz de frutos do mar, ela responde publicamente a uma carta recebida de outro fã, na crônica “Adeus, vou-me embora!”: “Mas você é bom e, mesmo decepcionado com minha pouca possibilidade atual de riso, me oferece essa iguaria sem par: um prato de lentilhas. Enfim alguém compreendeu que estou com fome” (Lispector, 2018-a, p. 97). Em 27 de maio, ela desenvolve, no texto “Saudade”, que reproduzimos inteiro:

Saudade é um pouco como *fome*. Só passa quando se come a presença. Mas às vezes a saudade é tão profunda que a presença é pouco: quer-se *absorver a outra pessoa* toda. Essa vontade de um ser o outro para uma *unificação* inteira é um dos sentimentos mais urgentes que se tem na vida (Lispector, 2018a, p. 110, grifo nosso).

A fome, portanto, fica entre o literal e o simbólico. Ela está não apenas na escritora que degusta as iguarias recebidas, mas no próprio gesto do leitor que os oferece – é a vontade de se ligar ao outro que se consuma, à maneira do ritual realizado por G.H., na oferta estendida, às vezes fruto de sacrifício animal. A fome é o desejo de absorver o outro, de sê-lo, de se unir inteiramente a ele – um sentimento urgente.

Em 1º de junho, no texto “Frase misteriosa, sonho estranho”, Clarice volta ao tema, expondo uma frase que lhe veio, provavelmente, segundo ela afirma, como desdobramento do sonho que uma leitora lhe havia relatado: “Eu queria te dar um pão para a tua *fome* mas tu querias ouro. No entanto tua *fome* é tão grande como a tua alma que a pequenaste à altura do outro” (Lispector, 2018-a, p. 110-111, grifo nosso). A dimensão da fome é equiparada à dimensão da alma, e assim, demandando ouro em vez de pão, a alma demonstra que sofreu um processo de apequenamento – a nutrição, e não a propriedade, é que é o verdadeiro desejo à altura de sua grandeza. A absorção do outro não acontece, portanto, nos termos de uma aquisição, de uma apropriação.

É em crônica de 15 de junho, intitulada “Pertencer”, que a autora parece abordar o tema de maneira mais extensa. O texto se inicia com o depoimento de um médico

indicando que a criança, desde o nascimento, já sente desejos; Clarice particulariza a declaração e afirma que ela mesma sente, desde o berço, a vontade de pertencer, desejo que é logo devolvido à esfera da humanidade em geral: “se no berço experimentei essa *fome humana*, ela continua a me acompanhar pela vida afora, como se fosse um destino” (Lispector, 2018-a, p. 115, grifo nosso). A fome, que Clarice enuncia a partir de sua própria história, mas que, ao mesmo tempo, remete a toda a humanidade, é o princípio, o primeiro desejo, e também o fim, um destino.

Assim, ela explora essa vontade: “porque é tão forte em mim a *fome* de me dar a algo ou a alguém, é que me tornei bastante arisca: tenho medo de revelar de quanto preciso e de como sou pobre” (Lispector, 2018-a, p. 115, grifo nosso). Se, no texto anterior, a fome era a de absorver o outro, neste, a fome é a de dar-se a ele. O desejo de pertencer é o desejo de oferecer algo ao outro, de oferecer a si próprio como presente e, assim como na outra crônica, também internamente a esta há uma estrutura truncada: o excesso que permite uma doação de si ao outro é, ao mesmo tempo, uma forma de carência, de pobreza. O que se dá ao outro é, em certo sentido, a própria pobreza – o próprio desejo de partilha, de comunhão, de pertencimento.

Clarice define ainda:

O que eu queria, e não posso, é por exemplo que tudo o que me viesse de bom de dentro de mim eu pudesse dar àquilo que eu pertencesse. Mesmo minhas alegrias, como são solitárias às vezes. E uma alegria solitária pode se tornar patética. É como ficar com um presente todo embrulhado com papel enfeitado de presente nas mãos – e não ter a quem dizer: tome, é seu, abra-o! (Lispector, 2018a, p. 116).

A comparação esclarece: a alegria é um presente para o outro. Ainda que não se tenha a quem ofertá-la, ela existe apenas como oferenda – é um sentimento que não pode ser vivido como ensimesmamento. Tudo o que nos vem de bom é, segundo Clarice, avesso à interioridade e à individualidade, porque tem como vocação a partilha. Viver a alegria de maneira solitária é patético – adoece, em certo sentido.

O desejo de pertencer não é, portanto, uma aliança que se contrai com vistas à autoproteção – é, ao contrário, uma disposição gratuita de se abrir. Clarice propõe: “Pertencer não vem apenas de ser fraca e precisar unir-se a algo ou a alguém mais forte. Muitas vezes a vontade de pertencer vem em mim de minha própria força – eu quero pertencer para que minha força não seja inútil e fortifique uma pessoa ou uma coisa”

(Lispector, 2018a, p. 116). A força, portanto, é parte daquilo que é feito para se ofertar ao outro; se ela não serve a outra pessoa ou coisa, torna-se inútil.

Uma das últimas crônicas que interessa destacar com relação à fome é a que aparece quase um ano depois, em 24 de maio de 1969, intitulada “Temas que morrem”. Nesse texto, Lispector apresenta temas sobre os quais gostaria de escrever; entre eles, o ato de comer:

Eu também poderia escrever um verdadeiro tratado sobre *comer*, eu que gosto tanto de comer e no entanto não como tanto. Terminaria sendo um tratado sobre a sensualidade, não especificamente a de sexo, mas a *sensualidade de “entrar em contato” íntimo com o que existe*, pois comer é uma de suas modalidades – e é uma modalidade que *engage* de algum modo *o ser inteiro* (Lispector, 2018a, p. 229, grifo nosso).

O trecho, sem dúvidas, aborda o tema de maneira literal – trata-se aqui do ato da manducação. No entanto, as indicações de Clarice parecem conduzir novamente a uma espécie de ontologia – comer é um modo de estar no mundo, de “‘entrar em contato’ íntimo com o que existe” e que engaja “o ser inteiro”. O uso do francês para a palavra *engage* poderia até mesmo remeter ao existencialismo sartreano, mas o que ele parece explorar aqui, com certa ironia, é a atmosfera da alta gastronomia, a *haute cuisine*. É em termos de uma “sensualidade” que a escritora se refere a esse estado relacional, uma intimidade que acontece a partir do corpo, da experiência da carne, do refinamento do sentido do paladar.

É necessário mencionar uma crônica publicada nesse mesmo ano, “Nossa truculência”, de 13 de dezembro de 1969. Trata-se de uma discussão em torno do prazer em se comer galinha ao molho pardo, prato em que se emprega o sangue da ave como base para o preparo do molho. O tema, em particular, aparece em muitos textos da autora, tanto anteriormente à publicação dessa crônica, como no conto “Uma galinha”, parte do livro *Laços de família*, de 1960, quanto posteriormente a ela, como no livro infantil *A vida íntima de Laura*, de 1974.

A crônica se inicia por pautar um conflito, ao qual se segue uma pergunta:

Quando penso na alegria voraz com que comemos galinha ao molho pardo, dou-me conta de nossa truculência. Eu, que seria incapaz de matar uma galinha, tanto gosto delas vivas mexendo o pescoço feio e procurando minhocas. Deveríamos não comê-la e ao seu sangue? (Lispector, 2018a, p. 266).

O trecho expõe a contradição entre amar as galinhas vivas e amar também poder degustá-las como mero objeto de prazer, entre não ser capaz de matá-las com as próprias mãos e, no entanto, aceitar que alguém as mate para a nossa alegria, entre a vida que é considerada dispensável e passível de morte e a vida que frui e goza mediante a sujeição da vida do outro. A questão aparece de maneira quase ingênua, desvinculada da discussão a respeito da poderosa indústria da criação de animais para o abate. Assim é que, a partir de um enquadramento da questão reduzida a seus elementos primários, o conflito ético formulado nos termos da pergunta “*deveríamos ou não comê-la*” conduz a uma dimensão ontológica de elaboração – o que é o homem, diante de um animal?

A questão é tratada por Lispector com máxima gravidade, haja vista a insistência com que o tema retorna, elaborado de tantas maneira diferentes ao longo da obra da autora. A resposta, nesse ponto, é de uma clareza depurada de culpa e moralismo, mas que não se furta à gravidade de nossa condição: somos seres truculentos; por isso, matamos, comemos a carne e bebemos o sangue. Assumi-lo não é banalização nem cinismo – é a honestidade primeira que devemos, sobretudo, aos animais, com os quais também convivemos amorosamente. É esta a nossa ambiguidade: que o nosso amor não dispense a nossa condição truculenta.

Se essa réplica, por um lado, já estava anunciada desde o título, por outro, ela parece ecoar ainda algum desacerto:

Deveríamos não comê-la e ao seu sangue? Jamais. Nós somos canibais, é preciso não esquecer. É respeitar a violência que temos. E, quem sabe, não comêssemos a galinha ao molho pardo, comeríamos gente com seu sangue. Minha falta de coragem de matar uma galinha e no entanto comê-la morta me confunde, espanta-me, mas aceito (Lispector, 2018a, p. 266).

A primeira parte do trecho está saturada de partículas de negação para dizer, no entanto, de uma resposta positiva: “Deveríamos *não* comê-la [...]? *Jamais*”. Em seguida, para reafirmar nossos hábitos carnívoros e nossa inescapável tradição sacrificial, a sequência afirma, antes de tudo, a autofagia: “somos *canibais*”. Se o trecho adere à inevitável distinção, ao menos do nosso ponto de vista, entre humanos e animas – antes eles do que nós –, a construção, contudo, parece não ser capaz de abolir certo constrangimento. Em meio à coragem de aceitar, o texto guarda ainda certo espanto.

Assim ela conclui: “A nossa vida é truculenta: nasce-se com sangue e com sangue corta-se a união que é o cordão umbilical. E quantos morrem com sangue. É preciso

acreditar no sangue como parte de nossa vida. A truculência. É amor também” (Lispector, 2018a, p. 266-267). Não é possível evitar o sangue, ela diz. Se até mesmo a mãe corta a união com o bebê, é também com amor que cortamos nossa união com o animal. O trecho, assim, sugere uma continuidade entre vida e morte – de uma a outra ponta, o sangue é o que se esvai, mas é também o que pulsa. Diante da nossa violência e diante, sobretudo, da nossa alegria feroz, não devemos almejar o heroísmo, mas humildemente aceitar a nossa condição.

É nesse contexto que se destaca, por fim, uma última crônica de Clarice que parece organizar definitivamente o argumento que se vem estruturando e que se recompõe em *A paixão segundo G.H.* Trata-se da crônica “*Dies irae*”, de 25 de setembro de 1971 (a escritora já havia publicado outra crônica sob título homônimo em 14 de outubro de 1967), na qual Lispector propõe um longo texto em que discute um sentimento de violência tão forte despertado em si, uma vontade de destruir que, pela onipotência com que se impõe, equipara-se à ira divina (Lispector, 2018a, p. 448-449). Ela busca então as razões para esse sentimento e descobre que ele teve causa em violências anteriores que, em vez de cometidas, haviam sido reprimidas. Assim ela explora essa origem:

Minha violência – que é em carne viva e só quer como pasto a carne viva – esta violência vem de outras violências vitais minhas que foram esmagadas. Minhas outras violências pecadoras que se pareciam tanto com um direito meu. No começo elas se pareciam tanto com minhas maiores suavidades. Eu tinha nascido simplesmente e também simplesmente quis ir tomando para mim o que queria. E a cada vez que não podia e a cada vez que era proibido, a cada vez que me negavam eu sorria e pensava que era um manso sorriso de resignação. Mas era a dor que se mascarava em bondade. Eu sabia que era dor errada diante de Deus – e pior diante de mim – quem quer que eu seja. [...] O que estava sendo pisado em mim? na minha verdade de outrora o que estava sendo pisado em mim? Os pecados mortais (Lispector, 2018a, p. 449).

O que se apresenta nesse trecho é uma discussão em torno do direito e da interdição. A violência que agora se acumula e faz força para irromper é uma espécie de reivindicação carnívora – ela “é em carne viva e só quer como pasto a carne viva”. Se tantos desejos surgiram de maneira natural (“Eu tinha nascido simplesmente e também simplesmente quis ir tomando para mim o que queria”), o que os tornaria inaceitáveis diante de Deus? A proibição moral termina por não ser suficiente para aplacar a dor da violência cometida contra si própria (“O que estava sendo pisado em mim?”).

O trecho sem dúvidas evoca Freud e Nietzsche e poderia suscitar o argumento de que, diante de força e astúcia extraordinárias, o direito se curvaria. O desenvolvimento

que a questão ganha, no entanto, é bastante diferente. Em vez de clamar por uma abolição da moral cristã, o texto caminha em direção a uma nova compreensão a respeito da interdição, deixando entrever que, a despeito do vocabulário religioso, na verdade se trata de uma proibição amoral. É neste ponto que o texto recrudescer a discussão a respeito da fome:

Os pecados mortais em mim pediam o direito de viver. Minha gula pelo mundo: eu quis comer o mundo e a fome com que nasci pelo leite – esta fome quis se estender pelo mundo afora e o mundo não se queria comível. Ele se queria comível sim – mas para isso exigia que eu fosse comê-lo com a humildade com que ele se dava. Mas fome violenta é exigente e orgulhosa. E quando se vai com orgulho e exigência o mundo se transmuta em duro aos dentes e à alma. O mundo só se dá para os simples e eu fui comê-lo com o meu poder e já com esta cólera que hoje me resume. E quando o pão se virou em pedra e ouro aos meus dentes eu fingi por orgulho que não doía, eu pensava que fingir força era o caminho nobre de um homem e o caminho da própria força. Eu pensava que a força é o material de que o mundo é feito e era com o mesmo material que eu iria a ele (Lispector, 2018a, p. 449-450).

Logo no início do trecho, os pecados mortais se associam a uma fome que aparece como gula; essa fome é violenta, exigente, orgulhosa. A essa fome, o mundo se nega; diante dessa força, o mundo “se transmuta em duro aos dentes e à alma”. Note-se que não há mais menção a Deus – a negativa se faz pelo próprio mundo.

O trecho parece resumir, de maneira esquemática, a primeira parte do percurso martirológico dos protagonistas de Clarice. Martim, protagonista de *A maçã no escuro*, na pretensão da onipotência, golpeia a mulher e pretende refundar um mundo que, no entanto, ele é apenas capaz de imitar e ao qual ele nada acrescenta; afinal, sua pretensão de abolir a linguagem é frustrada, e ele se vê reconduzido aos limites do clichê. G.H., protagonista de *A paixão*, identificando-se à superioridade dos proprietários dos andares sobranceiros, pretende limpar o quatinho dos fundos e eliminar os vestígios de sua ocupante anterior; no entanto, ela o encontra não apenas limpo como marcado pela escrita da empregada, que ela se dá conta de que, embora invisibilizada e silenciada, não era cega nem muda; sua pretensão de superar aquilo que ela despreza, portanto, é negada, tanto quanto sua tentativa, ao comer da barata, de se igualar àqueles que vivem sob o desprezo, gesto cuja altivez heroica ela termina por perceber. Tanto esses protagonistas quanto a voz autoral da crônica concluem, afinal, que não é diante da força que o mundo se curva – ao contrário, ele se oferece gratuitamente, ele se dá voluntariamente a comer, mas apenas aos simples e humildes.

Após o momento da decadência daquele que se pretendia herói, há então uma outra espécie de fome que começa a se fazer sentir. Trata-se de uma fome diferente da gula e à qual o mundo atende de bom grado – “é só pedir e ter”, diria a narradora ao final de *A paixão* (Lispector, 1998b, p. 169). Assim segue a crônica:

E depois foi quando o amor pelo mundo me tomou: e isso já não era a fome pequena, era a fome ampliada. Era a grande alegria de viver – e eu pensava que esta sim, é livre. Mas como foi que transformei sem nem sentir a alegria de viver na grande luxúria de estar vivo? No entanto no começo era apenas bom e não era pecado. Era um amor pelo mundo quando o céu e a terra são de madrugada, e os olhos ainda sabem ser tenros. Mas eis que minha natureza de repente me assassinava, e já não era uma doçura de amor pelo mundo: era uma avidez de luxúria pelo mundo. E o mundo de novo se retraiu e a isso chamei de traição. A luxúria de estar vivo me espantava na minha insônia sem eu entender que a noite do mundo e a noite do vivente são tão doces que até se dorme. Que até se dorme, meu Deus. E a água – na minha grande luxúria de viver – a água se derramava pelos dedos antes de chegar à boca. [...] Eu não sabia que só o meio-termo não é pecado mortal. Eu tinha vergonha do meio-termo. Os pecados são mortais não porque Deus mata, mas porque eu morro deles. Eu é que não pude arcar com os pecados mortais (Lispector, 2018a, p. 450).

A violência de querer e de tomar para si, essa fome orgulhosa, é substituída então pelo amor, um amor pelo mundo ao qual corresponde uma fome ampliada. O problema é que, com o tempo, também esse amor se torna violento – também essa fome se corrompe. O texto distingue, portanto, entre dois tipos de amor, assim como já havia distinguido entre dois tipos de fome: por um lado, a alegria de viver, uma doçura de amor pelo mundo; por outro, a grande luxúria de estar vivo, uma avidez de luxúria pelo mundo. Assim como, diante da gula, a fome pelo leite encontrava apenas pedra dura, diante da grande luxúria, a água escorre “pelos dedos antes de chegar à boca”. Só o meio-termo é que é atendido pelo mundo, só o meio-termo é que não é pecado mortal.

Assim é que, em meio ao apassivamento da fome e da necessidade, o texto aponta um “minuto raro de escolha” (Lispector, 2018a, p. 451) – ou o orgulho, ou o amor. É preciso escolher:

Tenho de escolher entre a quebra do orgulho e o amor-correnteza da ignorância e da doçura. [...] Neste instante tenho de escolher entre amar ou ter ódio. Sei que amar é mais lento e a urgência me consome. Cobre minha fúria com Teu amor já que também eu sei que minha ira é apenas não amar. Minha ira é arcar com a intolerável responsabilidade de não ser uma erva. Sou uma erva que se sente onipotente e se assusta. Tira de mim a falsa onipotência destruidora. Faz com que neste instante de escolha eu entenda que aquele que fere está no mesmo pecado que eu: no orgulho que leva à ira e portanto ele fere assim como eu estou querendo ferir só porque não acredita. Só porque não confia. Só porque se sente um rei espoliado (Lispector, 2018a, p. 451-452).

O texto se conclui com um último pedido, não a Deus, mas à ira, transformada em vocativo: “Ira, transforma-te em mim em perdão já que és o sofrimento de não amar” (*ibid.*, p. 452). Eis a nossa condenação, conforme a percebe Clarice Lispector: conhecemos a palavra de Jesus Cristo, conhecemos a sua vida, e no entanto estamos fadados a reencenar o martírio da paixão. Como a falsa onipotência faz parte de nossa condição humana, fingiremos força, tentaremos o destino nobre e receberemos do mundo uma negativa que perceberemos como traição – a ira, portanto, será nosso destino. Apenas quando estivermos perdidos em cólera é que conheceremos que a nossa vontade de destruir é o reverso do sofrimento de não amar; por isso pediremos perdão, por isso pediremos a compreensão que nos ajude a viver sob o modo da doçura, conhecendo que o mundo não obedece à nossa urgência, mas bondosamente nos impõe a lentidão do amor.

É esta a nossa escolha – a de nos darmos conta de nosso desencontro com o mundo, o de vivermos sob a lei de uma doçura que não é a nossa, diante da qual nossa ferocidade é inevitável, mas impotente. Por isso, ao mesmo tempo somos uma erva e não somos uma erva; eis a nossa intolerável responsabilidade. Por isso, ousaremos pecar, mas decairemos e pediremos perdão – porque a nossa violência é também o nosso sofrimento. Deveremos nos arrepender por pisar a delicadeza das coisas “com uma pata humana demais, com sentimentos demais” (Lispector, 2018a, p. 154), dirá G.H. – mas apenas seremos redimidos quando houvermos sido heroicos pela segunda vez e, novamente frustrados, dermo-nos conta de que a lei do Deus não impõe penitência, de que o nosso conflito trágico não pode ser vivido como arroubo melodramático.

É também esse o percurso de G.H. A distinção entre a fome orgulhosa e a fome humilde, explorada com máxima clareza nessa crônica de Lispector, aparece também n’*A paixão*, em dicção menos concisa e explorando outras nuances, como a do *uso*. Leia-se, por exemplo, o capítulo 27 do romance, que oferece uma entrada preciosa à discussão.

G.H. afirmava, desde o capítulo anterior, seu estado de carência, “é só precisar, que eu tenho” (Lispector, 1998b, p. 148), e o afirmava como próprio à matéria neutra, “precisar não acaba nunca pois precisar é a inerência de meu neutro” (*ibid.*, p. 148). Ela então inicia o capítulo 27 com esta linha, à maneira de um propósito a se cumprir: “Aumentar infinitamente o pedido que nasce da carência” (*ibid.*, p. 150), e assim segue, em novo parágrafo:

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 (Lispector, 1998-b, p. 150).

O texto aciona uma série de sentidos, o paladar, a visão, o olfato, e apenas então menciona o conhecimento, que, nesse panorama, parece não se diferenciar da intuição sensível – saber está equiparado a beber, cheirar e olhar. Todas as ações mencionadas parecem compor um indiferente painel do uso sob o modo extrativista – de todas as criaturas, e até mesmo do criador, nós nos servimos, *extraímos* deles o que precisamos. Mas, como anunciava a máxima da primeira frase, essa necessidade parece ser ainda muito diminuta; é preciso aumentá-la:

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 sua saciedade rasa. Quanto mais precisarmos, mais Deus existe. Quanto mais pudermos, mais Deus teremos (Lispector, 1998b, p. 150).

Novamente aparece a imagem da fome, associada não apenas ao paladar como também aos outros sentidos, incluído, por acúmulo, o saber. Esse quadro, no entanto, é o de uma imagem negativa: antecipamos o prazer que sentiríamos pela falta que ele ainda não nos faz. A narradora lamenta a pouca necessidade que os nossos corpos têm, propondo uma relação não apenas entre a carência e a posse, mas entre o desejo, o poder, e a realidade: quanto mais ousarmos querer, mais poderemos, mais Deus existirá.

Essa proposta, se lida a partir da crônica, parece já fadada ao fracasso – sabemos que o *poder* é apenas uma ilusão cultivada pela nossa prepotência. Neste momento do livro, no entanto, ela se coloca ainda segundo a ambiguidade da *fome ampliada*: G.H. nos conduz através da luxúria pelo mundo como se se tratasse de amor pelo mundo. No romance, o termo que ela adota neste ponto é o da *intertroca*:

Ele [Deus] 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 intertroca 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 que a gente faça uso dele. O minério que está na terra não é responsável por não ser usado. [...] Tudo está. (Talvez seres de outro planeta já saibam das coisas e vivam numa intertroca para eles natural; para nós, por enquanto, a intertroca seria “santidade” e perturbaria completamente a nossa vida) (Lispector, 1998b, p. 150-151).

Nessa perspectiva, existir é comer. Tudo *está* – nada é por si mesmo, em essência estática e ensimesmada. Tudo flui e impessoalmente se dispõe ao uso por quem quer que o deseje tomar; tudo se usa mutuamente. Assim, implodem-se as categorias de sujeito, agente, paciente – tudo age sobre tudo, tudo é objeto de tudo. Esse enquadramento permite à narradora outro olhar sobre a violência, que é então neutralizada; nesse sentido, matar, por exemplo, é apenas mais um modo da intertroca – trata-se apenas de dar outra forma à matéria, que tinha já como destino a transformação e como vocação o uso. G.H. já havia dito, no capítulo 12: “Assassinato o mais profundo: aquele que é um modo de relação, que é um modo de um ser existir o outro ser, um modo de nos vermos e nos sermos e nos termos, assassinato onde não há vítima nem algoz, mas uma ligação de ferocidade mútua. Minha luta primária pela vida” (Lispector, 1998b, p. 82). Agora, ela acrescenta:

O leite da vaca, nós o bebemos. E se a vaca não deixa, usamos de violência. (Na vida e na morte tudo é lícito, viver é sempre questão de vida-e-morte.) Com Deus a gente também pode abrir caminho pela violência. Ele mesmo, quando precisa mais especialmente de um de nós, Ele nos escolhe e nos violenta (Lispector, 1998b, p. 151).

Diante da tarefa de viver, tudo é permitido pela lei. Não se trata simplesmente de sobreviver, como G.H. faz parecer quando fala em “questão de vida-e-morte”, mas de viver sob a grande fome, ininterruptamente ocupado em ser. A “luta primária pela vida” compreende que a vida, em seu estágio primário, é a pujança da vida, “uma grande sedução onde tudo o que existe se seduz” (*ibid.*, p. 61). Nesse sentido, tudo existe para ser usado; deixar de usar o mundo é impedir que cada coisa se realize.

Assim, o uso de que fala Clarice distingue-se, é claro, da utilidade no sentido da *práxis*. O regime da intertroca é um regime do contato íntimo, sensual, com a matéria; é um regime do prazer. Deus deixa, diz G.H., Deus compreende.

Ele compreenderá que nossa avidez colérica e assassina é na verdade a nossa cólera sagrada e vital, a nossa tentativa de violentação de nós mesmos, a tentativa de comer mais do que podemos para podermos aumentar artificialmente a nossa fome – na exigência de vida tudo é lícito, mesmo o artificial, o artificial é às vezes o grande sacrifício que se faz para ter o essencial (Lispector, 1998b, p. 152).

A avidez da cólera, luxúria já mencionada na crônica, é apenas um meio de buscar a Deus, diz G.H. É um sacrifício que fazemos – não daqueles que matamos para comer, mas de nós mesmos, que temos fome pequena, que não precisávamos de tanto. É nesse

sentido que a narradora, ainda em meio à sua fase heroica, reivindica para si “uma coragem muito maior: a de ter uma outra moral, tão isenta que eu mesma não a entenda e me assuste” (*ibid.*, p. 155), assim como, na crônica anterior, a erva “se sente onipotente e se assusta”.

G.H. conclui o capítulo declarando a própria inocência: “ser real é assumir a própria promessa: assumir a própria inocência e retomar [...] o gosto do vivo” (Lispector, 1998b, p. 153). Como se sabe, ela levará a cabo o ritual de autoimolação, sem se dar conta de que ele será apenas a última etapa de sua apoteose – eis a ironia trágica de seu autossacrifício. Levará ainda algumas páginas até que ela possa perceber que “a humildade é muito mais que um sentimento, é a realidade vista pelo mínimo bom-senso” (*ibid.*, p. 162).

O ponto mais interessante dessa discussão talvez seja o de que, afinal, diante da vasta realidade que se oferece aos homens, coloca-se um cálculo impossível entre a “maravilhosa gratuidade” do mundo e a sua “utilidade maravilhosa” (Lispector, 2018a, p. 237)<sup>4</sup>. É este, parece, o cálculo do sangue que, entre a morte e o nascimento, medeia a existência do homem sobre a Terra, sob o desajuste da fome que precisa se modular para ser saciada. É este, talvez, o desconforto que ainda resta para a escritora, mesmo diante da honestidade corajosa a respeito da truculência, conclamando que bebamos do sangue, que não nos furtemos a rasgar as gargantas para saciar a nossa própria goela.

Ter o mundo é tomar para si a responsabilidade de estar entre a graça e o uso, com patas sempre grandes demais para tocar a delicadeza das coisas. Assim, a questão não é apenas a de ativamente modular a nossa fome diante do prazer apassivador de comer, nem a de cultivar a sutileza da alegria em detrimento da luxúria da paixão. Nem mesmo a resposta é aceitar a amarga e contínua decadência (em vez da continuada manutenção da vontade) da posição divina em que nós homens havíamos nos colocado (a decisão sobre a morte não é, em última instância, nossa, mas da própria natureza, que pode de repente se furtrar à nossa fome). Clarice de fato inviabiliza que se pense a questão em termos morais<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Os termos são da própria Clarice, que apresenta essa oposição na crônica “O artista perfeito”, publicada no *Jornal do Brasil* em 6 de setembro de 1969.

<sup>5</sup> A filósofa belga Vinciane Despret recorre à sua colega estadunidense Donna Haraway e, juntas, elas nos ajudam a pensar essa questão; cito um trecho de “K de Kg – existem espécies matáveis?”, capítulo de *O que diriam os animais*: “A filósofa Donna Haraway observa que, estatisticamente, a forma mais frequente

O que a obra de Lispector parece indicar é que, mesmo na nossa existência carnívora, mesmo no uso que fazemos dos animais, de todos os outros viventes e ainda dos recursos inorgânicos em meio aos quais vivemos, é preciso resguardar a impossibilidade de incorporação total do outro. A fome é bem o motor vital da existência, e o prazer de saciá-la não deve ser condenado – e, no entanto, comer não é incorporar, não é internalizar, não é converter em si mesmo.

É preciso respeitar o mistério do outro, à maneira da cena da esfinge relatada na crônica de viagem, trecho célebre da biografia de Clarice – ambas se encaram e nenhuma decifra a outra. A união do pertencimento respeita o modo próprio a cada ser – não uma fusão, mas uma coabitação do interstício, diz Alexandre Nodari em “‘A vida oblíqua’: o hetairismo ontológico segundo G.H.”. É preciso estar atento ao perigo de se compreender o outro, diz Hélène Cixous em “*A maçã no escuro: a tentação de compreender*”<sup>6</sup>.

Mas, afinal, o que isso significa em termos *práticos*? Como diz G.H. a certo momento, “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 como se deveria sentir” (Lispector, 1998, p. 86). O interstício da coabitação, é preciso habitá-lo sob o modo atormentado do indecível – curvando-nos à nossa natureza truculenta e curvando-nos também à doçura de nosso amor. A esfinge persistirá enigmática – mas também outros já nos mostraram que decifrar o enigma não nos exime de receber o infortúnio como brinde do destino.

---

da relação do homem com o animal é o ato de matá-lo. [...] Não levar esses fatos a sério, ela diz, é não ser uma pessoa séria – responsável – no mundo. E acrescenta: saber como levar a sério está longe de ser óbvio. [...] Certamente, ela continua, o veganismo ético reconhece uma verdade necessária, a da extrema brutalidade de nossas relações ditas normais com os animais; entretanto, para que um mundo ‘multiespécie’ tenha a chance de existir, ele requer ‘verdades simultaneamente contraditórias’, que virão à tona se levarmos a sério não a regra que fundamenta a excepcionalidade humana – ‘Não matarás’ –, e sim outra regra, uma que nos coloca diante do fato de que alimentar e matar são uma parte inevitável dos laços que as espécie companheiras mortais estabelecem: ‘Não tornarás matável’. Haraway diz ainda que o que precisamos encontrar – e encontrar fora da eterna lógica do sacrifício – é uma maneira de honrar. E honrar em todos os lugares em que vivem, sofrem, trabalham, morrem e se alimentam os seres das ‘espécies companheiras’, desde os laboratórios que unem humanos e animais, passando pelos locais de criação, até a nossa mesa” (Despret, 2021, p. 149-150).

<sup>6</sup> The apple in the dark: the temptation of understanding, título original do texto de Cixous, ainda não publicado em português, integra a coletânea *Reading with Clarice Lispector*.

## Referências bibliográficas

- CIXOUS, Hélène. The apple in the dark: the temptation of understanding. *In: Reading with Clarice Lispector*. Tradução: Verena Andermatt Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990. p. 11-97.
- DESPRET, Vinciane. *O que diriam os animais?* Tradução: Letícia Mei. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LISPECTOR, Clarice. *Todas as crônicas*. Pedro Karp Vasquez (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 2018.
- NODARI, Alexandre. “A vida oblíqua”: o hetairismo ontológico segundo G.H. *O Eixo e a roda*, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, p. 139-154, 2015.
- NUNES, Benedito. A narração desarvorada. *Cadernos de Literatura Brasileira: revista do Instituto Moreira Salles*, Rio de Janeiro, n. 17 e 18, p. 291-301, dez. 2004.
- PENNA, João Camillo. O nu em Clarice Lispector. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 68-96, jan.-jun. 2010.
- PONTIERI, Regina. *Clarice Lispector – uma poética do olhar*. Cotia: Ateliê Editorial, 2001.
- SALVATERRA, Valeria Campos. Comer al otro: retóricas de la alimentación: una lectura del seminario inédito *Manger l’autre* de Jacques Derrida (1989-1990). *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 343-368, out.-dez. 2020.

Recebido em: 01/11/2023

Aceito em: 01/02/2024

---

<sup>i</sup> **Marcella Assis de Moraes** é doutora em Teoria Literária pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), desenvolveu a tese “Clarice Lispector: uma teoria da ação”, concluída em 2023. Mestrôu-se na mesma universidade, com a dissertação “Dizer a imagem: uma leitura de Nuno Ramos”. Graduou-se em Letras pela Universidade de Brasília (UnB). **E-mail:** marcellamoraes@letras.ufrj.br