

Vidas de Clarice Lispector¹

João Camillo Penna

216

O nome da bios

Há uma escrita da vida em Clarice Lispector? Ou melhor, qual é a forma-Clarice de escrever a vida? Dito de outra maneira: qual relação existe entre a escrita e a vida em Clarice Lispector? Em seu livro mais experimental, *Água Viva* (1973), mas é realmente um livro?, ela define claramente um método e um projeto de escrita. “Muita coisa não posso te contar. Não vou ser autobiográfica. Quero ser ‘bio’” (LISPECTOR, 1978, p. 36). Há um jogo entre um poder (ou um não poder, “não posso”), um desejo, o programa ou o projeto; e um ser, pois, afinal de contas, trata-se de uma ontologia. O método é o da subtração. Não se trata de escrever o *autós*: eu, si-mesmo, a pessoa, a identidade, o sujeito, o narrador ou o personagem, o autor – ela dirá também –, ou seja, as figuras relacionadas ao que se chama de ficção; tampouco é uma questão de *graphein*, de escrita. Não posso te contar tudo isso. E nos perguntamos do que se trata esse “não poder”, de que tipo de

¹ Texto traduzido do francês por Clarissa Loyola Comin e Mateus Toledo Gonçalves, com revisão do autor. O texto foi publicado originalmente como “La vie précaire”. In: SETTI, Nadia; BESSE, Maria Graciete (orgs.). *Clarice Lispector: une pensée en écriture pour notre temps. Études*. Paris: L’Harmattan, 2013.

decoro é essa reticência, de tudo o que não pode ser dito a você, que te poupo e me poupo de te contar. Trata-se de te contar, não de te escrever, mas esse contar é escrito. Trata-se, evidentemente, de uma escrita apoiada por um ato de contar histórias o mais próximo possível de uma conversa oral, que fala a quem lê e ouve: nós, eu, você. E o que ela conta? Simplesmente a *bios*, a vida, e somente a vida.

Logo após ela escreve: “escrevo ao correr das palavras”. Com certeza isso é apenas parcialmente verdade. Conhecemos, por exemplo, duas versões intermediárias de *Água Viva* – o que é muito raro na obra Clarice – *Atrás do pensamento: monólogo com a vida* [1971] e *Objeto gritante* [1972]². Sabemos, pois, que há trabalho na escrita deste livro, e na sua escrita em geral, uma escrita que é, portanto, projeto, que é procurada e desejada, mas cujo projeto é apagado enquanto tal, que trabalha para se apagar, que trabalha para nos poupar do seu trabalho. Com Clarice, é preciso com frequência desconfiar do que ela diz ou escreve sobre si mesma, sobre sua obra ou sua escrita. Muitas vezes ela inventa coisas, como se costuma dizer, o que ela admite prontamente. Sigamos, então, o programa apresentado, confiemos nele: o *autos* e o *graphein* não contam – não devem ser levados em conta na operação – retenhamos somente o resto, a narração da *bios*, da vida.

Ela diz isso em todos os lugares em *Água Viva*. Tomo quase ao acaso: “Esta é a vida vista pela vida. Posso não ter sentido mas é a mesma falta de sentido que tem a veia que pulsa” (LISPECTOR, 1978, p. 14). Ou ainda: “O que estou te escrevendo não é para se ler – é para se ser” (LISPECTOR, 1978, p. 38). Em toda parte, inscreve-se a tautologia entre vida vivida e vida escrita, entre ser e *ser*. É nessa fina diferença que reside a arte de Clarice. Tomemos de mais longe e de fora essa oposição entre vida e escrita, ou para ser mais preciso, entre vida e literatura. Em um conhecido diálogo entre Clarice e João Guimarães Rosa, relatado pela própria escritora em uma crônica no *Jornal do Brasil*, de 14 de setembro de 1968, ela escreve: “Guimarães Rosa então me disse uma coisa que jamais esquecerei

² O manuscrito de *Objeto gritante* está depositado no arquivo Clarice Lispector no Museu da Literatura Brasileira. Fundação Casa de Rui Barbosa. Cf. GOTLIB, Nádia Battella. *Clarice Lispector. Uma vida que se conta*. São Paulo: Editora Ática, 1995, p. 409.

[...] disse que me lia, ‘não para a literatura, mas para a vida’” (LISPECTOR, 2018, p.146). Essa divisão entre vida de um lado e a literatura de outro, entre os dois maiores escritores da prosa brasileira do século XX, além do mais de gêneros diferentes, um homem e uma mulher, leva a um mal-entendido que ambos tinham, sem dúvida, interesse em manter. Clarice é a escritora da vida e Guimarães Rosa, o escritor da literatura. Evidentemente a oposição está carregada de elementos ligados ao gênero; há uma lei do gênero literário e uma outra do gênero sexual: ao homem o que lhe é devido, o patrimônio literário, a tradição, e à mulher, o substrato do que é difícil chamar de vida, onde ela situa o seu território, a especificidade do seu ofício. Podemos dizer evidentemente que Rosa tem alguma razão: Clarice introduziu na literatura em língua portuguesa temas e uma forma de escrever que não existiam antes dela, e esses temas e a maneira de escrevê-los têm uma certa relação com aquilo a que Rosa chama de “vida”. Sabemos que é uma mulher escrevendo a vida, de uma maneira que talvez somente uma mulher poderia fazê-lo. Tudo isso não é óbvio, mas não é necessário voltar ao assunto. Ora, sabemos, assim Rosa e Clarice certamente sabiam muito bem, que as coisas são muito mais complicadas. Digamos, em poucas palavras, que em Clarice não há vida sem literatura, assim como em Rosa não há literatura sem vida. Deve-se notar que essa divisão e os problemas que ela traz se inscrevem ainda aqui, no meu texto, por uma sutil, mas tenaz distinção no modo de nomear, onde chamo Rosa por seu sobrenome e Clarice pelo seu nome. Subtraio de Clarice o seu sobrenome, se não o inverso, suprimindo-lhe a família, e assim a torno mais próxima, ou, paradoxalmente, mais familiar; a Rosa deixo sua família, e a literatura, como domínio familiar da tradição literária, que permanece, num certo sentido, um empreendimento familiar, de famílias.

Fato é que ainda teríamos que decidir exatamente sobre essa divisão de trabalho, e essa partilha. Devemos concluir que se trata de uma simplificação sem interesse? Se levarmos o gracejo a sério será preciso se perguntar sobre o sentido de uma escrita para a vida, ou da vida; esse é o meu ponto aqui. Isso se explica pelo fato de que a hipótese de uma escrita não-literária, vital, mas não-vitalista, é preciso sublinhá-lo, é uma das entradas, entre as diferentes possibilidades que temos, e das mais frequentes,

na obra de Clarice. Pode-se até dizer que muitas vezes é o modo como a lemos: não como literatura. Mas, a essa altura, seria preciso dizer que aqueles que a leem desse modo vivenciam a literatura de Clarice como uma literatura que, precisamente, se oculta enquanto tal, uma literatura que se constitui apagando-se enquanto literatura, e que faz precisamente disso sua literatura.

Em sua conferência sobre "Literatura de vanguarda no Brasil", Clarice aborda quase o mesmo assunto. A escritora explica que a interpelação, ou melhor, o "alistamento" – ela utiliza um verbo que pertence ao vocabulário militar –, para fazer considerações críticas sobre a literatura brasileira de vanguarda, ou seja, "encarar também a literatura de fora para dentro", "como uma abstração", é para ela uma experiência completamente nova. Mesmo que sempre tenha se ocupado, desde que "ela se conhece", com o escrever. Assim, é preciso demarcar a prática da escrita da prática da crítica: "Literatura [...]", explica ela, "é o modo como os outros chamam o que nós, os escritores, fazemos" (LISPECTOR, 2005, p. 96).

219

Se juntarmos as duas frases, a citação de Rosa e a definição de literatura na conferência, podemos concluir que, para Clarice, a literatura se inscreve no domínio das representações exteriores, no campo do chamado e de como os outros a chamam, incluindo críticos, talvez sobretudo eles, o exército de críticos e de leitores armados de literatura, e que têm muito pouco a ver com o fazer, com a práxis da escrita e dos escritores, esse coletivo de um "nós" definido unicamente pelo gesto de escrever, desde a interioridade de seu ato de fazer. Muitas vezes ela declara ferozmente: sua aversão à abstração crítica, à manipulação crítica de seus textos, afirmando a incompreensão do jargão crítico como condição de sua escrita. A distinção entre o fazer dos escritores e o nome do que eles fazem contém uma poderosa ironia: não há propriamente uma recusa do nome, mesmo se o fazer em si, visto do interior, permaneça inominável, mas uma aceitação paciente. Ela acaba, apesar de tudo, e se desculpando, por aceitar escrever crítica, mas sempre à sua maneira, de fora, e raramente. O nome dos outros, a "literatura" prevalece, o que se pode fazer? Uma vez que os nomes, e o nomear, são afinal o cerne do trabalho do escritor, que os escreve a partir do seu próprio fazer. Ao mesmo tempo, por trás da ironia talvez se desenhe um

gesto muito mais violento: não aceitar nenhuma definição exterior conhecida do ato de escrita, não aceitar nenhuma representação da escrita salvo aquela, não representativa, inominável, da escrita compreendida a partir do fazer dos próprios escritores. Nomear, de outra maneira, então, o que eu faço, chamemos isso de vida, ou *bios*, e façamos desse nome a recusa discreta da tradição literária. Sem dúvida, entre as duas hipóteses de leitura insinua-se algo como a literatura-vida de Clarice, cuja violência antiliterária e anticrítica não deve ser minimizada. E onde se discerne o desejo de um outro nome, de um outro fazer, que só se definiria a partir da recusa da identidade da literatura. Assim, é claro que, para ela, a praticante da escrita não se situa no mundo das representações, no comércio diário do que ela chama com frequência de “política literária”, e que precisamente nessa recusa se joga o seu projeto.

220

O motivo da “literatura” entre aspas, aparece novamente em duas crônicas sobre sua empregada doméstica Aninha, que pede a ela para ler um de seus livros. Clarice se recusa a emprestá-los, em um gesto que não é desprovido de preconceito de classe, explicando à empregada que esses livros são “muito complicados”. O paternalismo do gesto contém outra razão igualmente profunda: a verdadeira razão da recusa é “que ela não queria uma atmosfera literária em [sua] casa” (LISPECTOR, 1967, p.53)³. De certo, está em jogo aqui uma preocupação extrema com a proteção do lar contra o voyeurismo dos profissionais da literatura, o exército de críticos, estranhamente projetados sobre a empregada, cuja intrusão aliada à culpa é com frequência tematizada por Clarice. Mas pode haver ainda outra razão: Clarice escreve que muitas vezes ela chamava Aninha, em um lapso significativo, por um outro nome, “Aparecida”. Ela oferece várias interpretações para o lapso, mas é preciso concluir que a “teimosa” Aninha só pode aparecer, isto é, se inscrever no regime da (não-)literatura de Clarice, sob a condição de resistir a ele, e de querer introduzir à força a literatura na casa, contrariando a patroa que não queria “uma atmosfera literária” ali. A condição para o aparecimento da vida é, portanto, a resistência ou a recusa à literatura que paradoxalmente se manifesta aqui

³ Crônica de 2 de dezembro de 1967.

pela intromissão da “literatura” (entre aspas). Pode-se, portanto, levantar uma hipótese: a vida para Clarice é o que resiste, e resiste, antes de mais nada, à literatura. Voltaremos à resistência, quando falarmos da resistência do rosto em Lévinas.

Em outras palavras, essa escrita despojada de inscrições no domínio empresarial dos literatos, essa escrita despojada de “literatura”, e do nome que lhe foi dado pelos outros, tem uma relação de contiguidade com o que Guimarães Rosa chamava de ler, ou, poder-se-ia dizer, escrever “para a vida”, endereçando-se e destinando-se a ela. Concedam-me dizer que essa distinção não é uma questão de vaidade definicional. A distinção é realmente essencial para Clarice; ela a torna um projeto literário, um projeto que tem como núcleo a recusa da e a resistência à literatura. Esse projeto se torna mais explícito após seu retorno ao Brasil, em 1961, depois da separação do seu marido, o diplomata Maury Gurgel Valente, após uma longa jornada de 16 anos, como esposa de um diplomata brasileiro, e, portanto, encarregado das funções de representação administrativa na burocracia do Itamaraty. A clarificação desse projeto levou-a, nos seus últimos anos, a mudanças nos seus hábitos, o que não escapou aos que lhe eram próximos.

Conhecemos, por exemplo, o testemunho de Nélida Piñon, uma amiga íntima de Clarice Lispector, que ficou impressionada pelo processo de despojamento radical pelo qual Clarice estava passando no fim da sua vida, tornando-a cada vez mais isolada e antissocial, praticamente afastada de todos os seus amigos, ao ponto de Nélida temer pela saúde de sua amiga. Um outro amigo, o filósofo José Américo Pessanha, escreveu-lhe uma carta com comentários sobre o manuscrito de *Objeto gritante*, no qual identificava em Clarice um movimento de “afastamento do universo artístico”, a busca por uma escrita a-literária, não-ficcional, onde Clarice “rejeita[va] os artifícios da arte” (PESSANHA, 2019, p. 134; GOTLIB, 1995, p. 409).⁴

Ora, esse movimento, identificado de maneira clarividente por José Américo Pessanha, que sem dúvida se acentua nos últimos anos da vida de

⁴ Carta de 5 de março de 1972.

Clarice, sobretudo, me parece, depois da descoberta da esquizofrenia do seu filho mais velho, Pedro Gurgel Valente, e após o seu divórcio, está presente em toda sua obra, que foi concebida, desde o início, como um distanciamento do mundo da ficção e da literatura. No Brasil os críticos o têm chamado, erroneamente, e produzindo um notável lugar-comum crítico, de *epifania*. Isso explica o movimento, perceptível desde *Perto do coração selvagem*, de despojamento e de afastamento do mundo de referências e representações literárias. Esse movimento, que certamente não é um tema, que vislumbramos em toda parte em sua escrita, é precisamente uma maneira de escrever a vida, que talvez marque a aparição de um novo tipo de escrita, uma escrita para ou da vida, uma escrita da *bios*. O que isso quer dizer? Deixo por um momento essa questão em suspenso: tentemos abordá-la por um desvio.

A coisa

É tentador procurar o desenvolvimento clariciano do motivo da vida a partir do que ela chama, baseando-se em uma palavra emprestada do vocabulário escolástico, de “a coisa”, *res*, que Clarice sem dúvida encontrou em Espinosa, um filósofo que ela leu muito cedo, no início dos anos de 1940.⁵ De fato, há *coisas* por toda parte em Clarice. Desde as primeiras páginas de *Perto do coração selvagem* (1943):

222

⁵ Temos um exemplar do *Les Pages immortelles de Spinoza choisies et expliquées par Arnold Zweig* anotado à mão por Clarice: “Dentro do mundo não há lugar para outras criações. Há apenas a oportunidade de reintegração e de continuação. Tudo o que poderia existir, já existe certamente” (GOTLIB, 2009, p.134). Em *Perto do Coração Selvagem*, essa paráfrase de Espinosa é transcrita quase palavra por palavra por Otávio, um advogado, como Clarice na época, que escreveu um artigo sobre Espinosa. “Dentro do mundo não há lugar para outras criações. Há apenas oportunidade de reintegração e continuação. Tudo o que poderia existir já existe. Nada mais pode ser criado senão revelado” (LISPECTOR, 1980, p. 131). Na página seguinte, Octávio cita o lema 1 da “digressão física”, localizada após a proposição 13 da segunda parte da *Ética*: “Os corpos se distinguem uns dos outros em relação ao movimento e ao repouso, à velocidade e à lentidão e não em relação à substância” (p. 132). Clarice faz também uma crítica espinosista do milagre e do Deus humanizado, uma paráfrase do capítulo “Dos milagres” do *Tratado Teológico Político*: “A perfeição de Deus prova-se mais na impossibilidade do milagre do que na sua possibilidade.” (p. 131). O que pode estar relacionado a este trecho do Tratado “não se pode conhecer pelos milagres nem a essência, nem a existência, nem, por conseguinte, a providência de Deus, ao passo que pela ordem fixa e imutável da natureza podemos conhecer tudo isso muito melhor” (ESPINOSA, 2004 p. 204). Há, sem dúvida, um estudo a ser feito sobre as fontes espinosistas de Clarice Lispector.

Entre ela e os objetos havia alguma coisa, mas quando agarrava essa coisa na mão, como a uma mosca, e depois espiava — mesmo tomando cuidado para que nada escapasse — só encontrava a própria mão, rósea e desapontada. Sim, eu sei o ar, o ar! Mas não adiantava, não explicava. Esse era um de seus segredos. Nunca se permitiria contar, mesmo a papai, que não conseguia pegar “a coisa”. (LISPECTOR, 1980, p. 14)

223 “A coisa” de Clarice não é, portanto, “qualquer coisa”. A palavra coisa é um curioso composto jurídico-filosófico. Derivada do latim *causa*, em contato com *res*, as duas palavras têm sido empregadas juntas na linguagem jurídica, no sentido de “caso”. O termo germânico *Thing*, como sabemos, tem o sentido de “reunião”, e designa inicialmente a assembleia pública ou judiciária.⁶ Clarice lhe atribui um sentido bastante singular: para ela a “coisa” é simplesmente o ser, o mais próximo possível da revelação ontológica do “tudo é um” da pequena Joana em frente ao mar, isto é, a descoberta do elo secreto e inatingível que existe no intervalo entre as coisas, que “entrelaça” o mar, o gato e o boi com ela mesma, segundo os termos da descoberta (LISPECTOR, 1980, p. 47-48).

Uma das inscrições mais emblemáticas da “coisa” aparece em uma entrevista muito conhecida de 1976, onde ela volta a cada um de seus livros e faz algumas observações sobre o que estava acontecendo em sua vida quando eles foram escritos. No momento em que chega n’*A paixão segundo G.H.*, ela declara que o livro surgiu em um momento particularmente difícil da sua vida, mas que isso não tem nada a ver com o livro.

É curioso, porque eu estava na pior das situações, tanto sentimental, como de família, tudo complicado, e escrevi *A paixão...*, que não tem nada a ver com isso, não reflete! [...] Porque eu não escrevo como catarse, para desabafar. Eu nunca desabafei num livro. Pra isso servem os amigos. Eu quero a coisa em si (LISPECTOR, 2005, p. 155).

Assim como a “coisa”, a expressão “coisa em si”, *Ding an sich*, retirada do vocabulário kantiano, faz referência simplesmente ao ser para

⁶ Cf. a nota do tradutor francês de Heidegger, André Préau (HEIDEGGER, 1958, p. 181).

Clarice. A separação programática entre a vida sentimental, familiar e entre amigos, ou seja, entre a vida privada e pessoal e a escrita é pensada aqui como um manifesto contra a perspectiva da literatura como reflexo. Ela “não tem nada a ver”, ela “não reflete”. A literatura não reflete a vida pessoal de seu autor, nos diz Clarice, ela não é uma catarse ou um desabafo. A “coisa em si” marca, portanto, o protocolo dessa rigorosa separação entre a escrita e o reflexo biográfico – recordemos a frase de *Água Viva*. A escrita para Clarice deve ser pensada fora de todas as doutrinas da arte como reflexo, a coisa escrita é precisamente o “sem relação”, a *res*, o nada (a *res non nata*). Evidentemente não é irrelevante que seu livro talvez o mais bem acabado sobre a coisa, *A paixão segundo G.H.*, o livro da barata, seja concebido como algo radicalmente separado da vida pessoal de sua autora. Tal isomorfismo entre vida e literatura não é sem relação com tudo o que já vimos sobre a escrita-vida de Clarice. A cada vez, o que importa a ela é afirmar o caráter separado, propriamente ab-soluto, da coisa, o segredo, a verdade do entrelaçamento impessoal entre todas as coisas, ao mesmo tempo ligadas e desligadas, ligação apresentada como a verdade da vida, naquilo que está separada de tudo.

O tratamento sistemático da coisa aparece desde o romance *A cidade sitiada* de 1949. Esse estranho livro, inteiramente singular na obra de Clarice Lispector, contém todo um capítulo, “Esboço da cidade”, que é em essência um pequeno tratado quase filosófico sobre a coisa. Ali encontramos, por exemplo, a seguinte frase: “ela estava apenas construindo o que existe”. Ou esta passagem:

Oh, nunca precisaria mais do que disso tudo, o extraordinário nunca a tentaria, nem as imaginações: na verdade gostava do que está ali. Essa era a questão, “a coisa que está ali”. (LISPECTOR, 1975, p. 95)

Antes de mais nada, note-se a estranheza dessa primeira exclamação. Lá onde se esperava uma restrição, ela “nunca precisaria mais do que disso ou daquilo”, Clarice afirma a necessidade abrangente de Lucrecia Neves, a protagonista feminina de *A cidade sitiada*: ela “nunca precisaria mais do que

disso tudo”. Lucrécia não precisa nada mais nada menos do que de tudo. E esse tudo que não poupa nada é marcado pelo dêitico, isso. A coisa é sempre isso aqui. Isso, “o que existe”, não pode ser confundido com o extraordinário, ou a imaginação. Lucrécia é de fato uma espinosista que não acredita em milagres. O que interessa a ela é o que está ali, o real, a *res*. A única questão é “a coisa que está ali”. A coisa, o existente, é, ao mesmo tempo, o nome sem nome do que é inteiramente desprovido de especificidade, a coisa-cavalo, a coisa- abajur, tudo e qualquer coisa, e a pura singularidade, que se esgota no gesto de mostrá-la.

Essa era a questão, “a coisa que está ali”. Não se poderia senão: ultrapassá-la. E para ultrapassá-la, ter que considerá-la uma suposição. Mas volta e meia, não era mais hipótese: era a coisa que está ali. (LISPECTOR, 1975, p. 95)

225

Impossível de ter ou nomear, só se pode ir além da coisa. Perdido em si mesmo, esse ponto singular resumido em um gesto indicativo, pode ser confundido com uma suposição, algo que se encontra por baixo das coisas, ou uma hipótese. Mas o que interessa, e que só ocorre muito raramente, acontece quando finalmente a coisa que está ali é percebida. Em *A cidade sitiada* encontramos também o primeiro tratamento sistemático dos animais em Clarice, através dos cavalos, sobre os quais se funda a construção da cidade. A essa altura vocês já devem suspeitar: a coisa e o animal, ou melhor, os animais, no plural, “os bichos”, têm uma relação muito estreita. Vejamos um dos fragmentos de *Água Viva*, o livro clariciano das coisas, sobre o it:

Preciso sentir de novo o it dos animais. Há muito tempo não entro em contato com a vida primitiva animálica. (LISPECTOR, 1978, p. 121)

E, um pouco adiante:

Os bichos me fantasticam. Eles são o tempo que não se conta. Pareço ter certo horror daquela criatura viva que não é humana e que tem meus próprios instintos embora livres e indomáveis. Animal nunca substitui uma coisa por outra. (LISPECTOR, 1978, p. 123)

Em uma crônica de 13 de março de 1971, que retoma aproximadamente o mesmo texto, ela acrescenta que o animal “jamais sublima como nós somos forçados a fazer”. E então:

E move-se, essa coisa viva! Move-se independente, por força mesmo dessa coisa sem nome que é a Vida. (LISPECTOR, 1984, p. 517)

226

“Vida” inscreve-se aqui com letra maiúscula, para nomear o que não tem nome, o anônimo, o que não se substitui, o que não sublima como o nome. Há, claro, outros nomes para a mesma coisa: o it, o neutro, o impessoal, o inexpressivo. Na passagem da crônica, ela utiliza o vocabulário vitalista do instinto, da não-sublimação, do movimento independente, que ela omite em *Água Viva*, onde ela retém apenas o núcleo despojado do essencial, o it, a vida da água, do título. Mas é evidente que o que permanece depositado em *Água Viva*, o substrato da vida, é precisamente algo enigmático e separado. Clarice inventa um verbo “os bichos me fantasticam”. “Arrepio-me toda”, eles a horrorizam, a assustam. E, no entanto, ela também diz o tempo todo: ela os ama. O contato físico com os animais é a própria experiência da vida.⁷ É preciso entrar em contato com os animais, para saber do que se trata aqui. O que está em jogo, evidentemente, não é uma animalidade pacífica, uma representação de animais ou uma figura animal. Poderíamos dizer, se a palavra não estivesse tão carregada do vocabulário filosófico, que o que está em jogo aqui é a existência. Os animais são o ser. A obra de Clarice é, de fato, uma ontologia; ainda que ela não seja filósofa, e seu conhecimento técnico de filosofia seja limitado,

⁷ “Ter bicho é uma experiência vital. E a quem não conviveu com um animal falta um certo tipo de intuição do mundo vivo. Quem se recusa à visão de um bicho está com medo de si próprio” (LISPECTOR, 1984, p. 519).

talvez precisamente por isso, porque ela trabalha as questões colocadas pela filosofia por meio de sua escrita, ela alcança regiões mais profundas, a que nem a filosofia nem os filósofos têm acesso. Sobre a barata, G.H. escreve que “É um nada que é o Deus – e que não tem gosto” (LISPECTOR, 1979, p. 99), o Deus ou a identidade interdita ao humano; é o que existe entre o número um e o número dois, entre dois grãos de areia (p. 94), que é o “neutro artesanato de vida.” (p. 186). O programa de uma escrita ontológica, ela diz com todas as letras, por exemplo, em *Água Viva*: “Quero apossar-me do é da coisa” (LISPECTOR, 1978, p. 9).⁸ Mas, justamente, pode-se dizer que esse verbo, o verbo “ser” na terceira pessoa do singular do presente do indicativo, o próprio verbo da cópula entre sujeito e predicado, é o que a escrita de Lispector cuidadosamente se dedica a omitir. A ontologia de Lispector, se se trata de uma ontologia, preferiria estar em “ruptura com o ser”, colocaria uma separação absoluta com o ser. Voltaremos a essa questão.

227

Os animais são aquilo com que é preciso entrar em contato. Desculpem-me por voltar aqui a temas tão conhecidos, mas não cesso de me espantar com, por exemplo, “O búfalo”, o último conto da coletânea *Laços de Família*, de 1960: o suporte da terrível transferência da “fêmea rejeitada”, objeto de um recíproco ou “mútuo assassinato” (LISPECTOR, 1983, p. 152-153). Há, de fato, um devir-animal no conto, que atravessa o rosto da mulher até a cabeça do búfalo. A mulher toca com seu rosto quente a grade fria e enferrujada da cela tentando enterrar seu rosto nela. Do outro lado, a cabeça do búfalo vista de frente é uma pura cabeça, amputada do resto do corpo. No início da aproximação, ela olha para o búfalo, mas o assassinato só começa quando os dois finalmente se olham nos olhos. Voltaremos mais tarde ao tema do rosto.

Ou “Uma galinha”. Desde sempre a galinha, uma galinha qualquer, indefinida, esteve presa na rede funcional dos humanos, que a qualificam, a determinam, acrescentam-lhe predicados, tantas maneiras de se apropriar dela. “Era uma galinha de domingo”, diz o narrador com sua terrível e delicada simplicidade, sua violência inocente. Uma galinha, portanto,

⁸ E mais adiante: “Mas a palavra mais importante da língua tem uma única letra: é. É.” (LISPECTOR, 1978, p. 28).

destinada à mesa da família da classe média brasileira, uma galinha, no entanto, sobrevivente, a priori capturada, e a quem é dada a honra suprema de não ser determinada por ninguém mais que ela mesma, como no título, “Uma galinha”.

Em Clarice, os animais são invariavelmente presos, desnaturados, humanizados. Nos textos mais desenvolvidos sobre o tema, eles são capturados em um espaço fechado, como o Zoológico em “O búfalo”, o Jardim Botânico em “Amor”, ou mesmo a fazenda em *A maçã no escuro*. Esse é o espaço classificatório da vida entendida como representação definicional das espécies, que é furado por dentro, por um ou mais encontros, estabelecendo um campo ao mesmo tempo livre e aprisionado, não-representativo, de puro afeto. Com frequência os animais são abandonados, assassinados, material ou simbolicamente, como o cão de “O crime do professor de matemática”, ou desnaturados como o quati, que seu dono toma por um cachorro e passeia com coleira pela rua, em “Um amor conquistado” (LISPECTOR, 1979, p. 66-67). Ou simplesmente mortos, como o pintinho de “A legião estrangeira”, na coletânea de mesmo nome (1968), ou como a barata d’*A paixão segundo G.H.*, alegoria da empregada negra, Janair. Clarice é excelente em descrever o processo pelo qual as coisas são domesticadas pela rede humana de representações. Basta olhar para o trabalho do discurso indireto em contos magistrais como “A menor mulher do mundo”. Capturados, nomeados, comidos, coisas, animais são o lugar onde se exerce a pulsão de morte humana, uma maneira de eliminar a vida em nós e de continuá-la, enquanto vida humana.

Sobre Clarice circulam várias histórias enigmáticas, que têm algo de parábolas rabínicas. Esta eu já ouvi várias vezes contada por José Miguel Wisnik, que a ouviu de alguém que assistiu a cena.⁹ Clarice já morava nessa época sozinha em seu apartamento no bairro do Leme, no Rio. Um grupo de estudantes da Universidade de São Paulo a procurou para fazer uma entrevista. Clarice, que se interessava muito por jovens, aceitou. Os estudantes chegam, a entrevista se desenrola sem maiores incidentes. A certa altura, ou porque alguém estava com fome ou porque era hora do

⁹ A história contada por Wisnik é uma parábola rabínica ou um Koan zen. Ela pode ser ouvida em “Matéria Clarice” (IMS, 2011).

almoço, decidiu-se que seria bom comer alguma coisa. Os estudantes descem com Clarice para um restaurante que ficava embaixo do seu apartamento. Clarice pede um prato que ela não toca. Diante dela, uma estudante, que tinha pedido um frango, briga energicamente com o animal em seu prato, que teimosamente parece sempre escapar às habilidosas tentativas da menina faminta de parar a galinha com seu garfo. Observando a cena, Clarice virou-se e disse: “Desista. A luta é desigual”.

Essa anedota, que tem o valor de uma parábola, poderia muito bem ser uma nota de rodapé para o conto “Uma galinha.”

Vida precária

O termo “precário” não pertence ao vocabulário de Clarice Lispector. Todavia, há poucas palavras que descrevem com tal propriedade a existência dos seres que povoam seus textos, todos marcados de uma maneira ou de outra por uma precariedade radical, para os quais a diferença entre vida e sobrevivência repousa sobre a tênue decisão arbitrária de um humano qualquer. Uma definição de precariedade em Clarice? Tomemos o caso de Macabéa:

(Há os que têm. E há os que não têm. É muito simples: a moça não tinha. Não tinha o quê? É apenas isso mesmo: não tinha. [...]) (LISPECTOR, 1981, p. 32)

O termo jurídico *precarius*, “obtido por meio de prece”, é derivado de *precari*, “rezar, pedindo em oração”. O que inscreve com precisão a existência obtida por uma graça, uma concessão, ou permissão revogável por quem a concedeu. A “precarização” descreve hoje em dia o novo estado de fragilidade dos direitos humanos, e do trabalho, em escala mundial. *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*¹⁰ é uma coleção de ensaios da filósofa americana Judith Butler, escritos depois dos ataques terroristas às torres gêmeas do World Trade Center, no 11 de setembro de 2001. A noção de “vida precária” do título, empregada com força por Butler

¹⁰ Tradução brasileira, *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Trad. Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

para designar o novo estado da vida humana depois dos atentados terroristas, descreve uma precarização que não se limita à guerra contra os “inimigos”, mas que é perceptível também na perda da cidadania nos ditos países “amigos”. Butler retira a expressão de Emmanuel Lévinas, e tem um interesse evidente para uma leitura de Clarice Lispector atenta ao problema da vida. Permitam-me, pois, uma breve travessia pelos temas tratados por Butler e Lévinas, para depois retornar à Clarice.

O livro de Butler é todo atravessado pela noção de humano e de humanidade, no contexto da humanidade seletiva que é o da guerra – lembremos que os Estados Unidos eram, quando Butler escreveu e publicou esse livro, e permanecem até hoje (em 2011), um país em guerra. O que interessa a Butler não é o terrorismo islâmico em si, mas a maneira como se reage à violência, em particular o modo como os Estados Unidos reagiram ao massacre de seus cidadãos. Os sinais da reação violenta, vingativa, isto é, os sinais de uma dita violência justificável, como resposta à violência injustificável do terrorismo, que vemos nos Estados Unidos e em todo mundo, são espantosos e disseminados por toda a parte: a declaração de uma guerra perpétua, o crescimento do antissemitismo, a suspensão indefinida dos direitos civis dos detidos na prisão de Guantánamo (“Prisão Indefinida”), constituem um precedente inequívoco de uma precarização geral da vida humana sobre todo o globo terrestre. Trata-se, para Butler, fundamentalmente de estabelecer os termos de uma política não-violenta como reação à violência, a partir do luto. E, em suma, de colocar a questão: há outras maneiras de reagir ao massacre daqueles que amamos sem recorrer à vingança ou à guerra? Há de fato uma violência justa, uma “guerra justa” segundo o conceito definido pelo jurista holandês do século dezessete, Hugo Grotius, que hoje se tenta reviver?

Butler parte de uma questão bastante geral: “Quem conta como humano?” (BUTLER, 2020, p. 40). Que vida conta como vida e qual não conta? Quem, no vasto domínio da vida sobre o globo, tem o direito de ser considerado como humano e quem não tem? Imaginemos, diz Butler, a seguinte hipótese: que todos nós participamos de uma espécie de comunidade no sentido de que tivemos a experiência da morte efetiva e simbólica de alguém que amamos. Nesse sentido, fazemos parte de uma

comunidade de perdedores, todos nós formamos uma comunidade do luto, de enlutados. Isso dito, em seguida é preciso modular essa comunidade. Há aqueles por quem fico de luto (o verbo em inglês é *to grieve*), há aqueles por quem temos o direito de ficar de luto, em relação aos quais eu posso experimentar o luto de sua perda, e há aqueles por quem não tenho o direito de ficar de luto. Pode-se dizer, então, que a humanidade para cada um ou cada uma é composta por aqueles por quem tenho direito de ficar de luto, aqueles cuja perda me põe em luto; e há aqueles que não têm o direito a essa humanidade – os inimigos, por exemplo, ou no caso específico dos Estados Unidos, todos os cidadãos do Afeganistão ou do Iraque, que foram mortos pelo exército americano, e pelos quais não podemos ficar de luto. Há, portanto, uma divisão no interior daquilo que dificilmente podemos chamar de “humanidade”, pois há aqueles, uma imensa parte dos habitantes do planeta, que não fazem parte dessa humanidade, aqueles que não fazem parte da minha comunidade.

231

É nesse contexto que Butler estabelece seu programa: fundar as relações humanas baseadas sobre a vulnerabilidade, a dependência e a responsabilidade ética em relação ao outro, retomando uma crítica da autonomia. Essencialmente, nós não somos autônomos: tal como o recém-nascido ou a recém-nascida têm necessidade de sua mãe ou de seus familiares para viver, nós também vivemos sempre em relação. Mas fundar as relações humanas sobre a vulnerabilidade quer dizer que não estamos expostos somente aos cuidados do outro, mas a todo tipo de contato, de toques delicados, passionais, amorosos, de luto, mas também de toques violentos, ou mesmo assassinos. Somos tocados pela raiva, pela tristeza, pela paixão, e podemos ser tocados também pela morte violenta.

O ensaio “Vida precária”, que fecha o livro, adquire hoje uma atualidade surpreendente. O texto de Butler retoma a noção de rosto de Emmanuel Lévinas, para esboçar uma “possível ética judaica da não violência”. Butler cita um dos últimos textos de Lévinas, “Paz e proximidade”: “o rosto como a extrema precariedade do outro. A paz como o despertar para a precariedade do outro” (BUTLER, 2020, p. 163).

Butler nota que as frases de Lévinas mal são frases: elas evitam cuidadosamente o verbo ser, o verbo da cópula entre sujeito e predicado. Ela

faz uma paráfrase: “Responder ao rosto, entender seu significado, significa estar desperto para o que é precário na vida de um outro, melhor, para a precariedade da própria vida” (BUTLER, 2020, p. 164). Não se trata, portanto, da precariedade de sua própria vida, mas da precariedade da vida do outro. Essa última é a vida ela mesma. Um pouco depois, Lévinas acrescenta: “O rosto do outro, em sua precariedade e desamparo, é para mim ao mesmo tempo a tentação de matar e o apelo à paz, o ‘você não deve matar’” (BUTLER, 2020, p. 164). Eis o que é estranho neste duplo e contraditório apelo do rosto do outro: a tentação de matar e o mandamento do decálogo: não matarás. Lévinas retoma a cena bíblica do Gênesis, capítulo 32, onde Jacó toma conhecimento da chegada iminente de seu irmão e rival, Esaú, com quatrocentos homens. O comentarista rabínico da passagem formula uma oposição entre o susto e a ansiedade. Jacó está com medo pela possibilidade de sua própria morte, mas está ansioso “por ter que matar” (BUTLER, 2020, p. 166).

232

O artigo de Butler continua sobre a atualidade dessa discussão sobre o rosto. Os rostos de Osama Bin Laden, de Saddam Hussein, de Yasser Arafat, ao qual se poderia acrescentar o de Muammar Kadafi, todos de comandantes de forças inimigas dos Estados Unidos na época, e que agora estão mortos. Estes são rostos “enquadrados”, escreve ela, utilizados pela mídia a fim de desumanizá-los. O enquadramento dos rostos do inimigo é, de fato, um indício da captura assassina que se seguirá, com um prazo variável, mas certo. Os rostos dos soldados americanos triunfantes, ao contrário, contêm a substância épica do orgulho nacional. Duas formas de enquadramento.

Agora, se voltarmos aos textos-chave de Lévinas sobre o rosto, fica claro que há em Butler um certo uso empírico e jurídico de Lévinas, o que deturpa os termos da ética levinasiana. Butler permanece uma “idealista”, nos termos de Lévinas, quando converte as estruturas transcendentais de Lévinas em uma “percepção” “real”, subjetiva e consciente.¹¹ A questão da ética levinasiana, especialmente na forma que ela assume nos últimos anos

¹¹ “Se a resistência ao assassinio não fosse ética, mas real, teríamos uma percepção dela com tudo aquilo que na percepção redundava em subjetivo. Ficaríamos no idealismo de uma consciência da luta e não em relação com Outrem, relação que pode transformar-se em luta, mas já ultrapassa a consciência da luta” (LEVINAS, 1980, p. 178).

de sua vida, tem por objetivo estabelecer a anterioridade da ética, do medo pelos outros, sobre a ontologia, isto é, sobre o direito de ser. A questão pregnante de Lévinas: “Meu ser-no-mundo ou meu ‘lugar ao sol’, meu estar-em-casa, não foram uma usurpação dos lugares que pertencem ao outro homem já por mim oprimido ou tornado faminto, expulso para um terceiro mundo.[...] Medo por tudo o que minha existência – apesar de sua inocência intencional e consciente – pode realizar de violência e de assassinato” (LEVINAS, 1992, p. 93-94). Isto Levinas vê como uma “perturbação” na “tranquilidade da perseverança de meu ser, de meu egoísmo como uma etapa necessária, a interrupção do 'conatus essendi' (fórmula da essência do ser em Espinosa)” (LEVINAS, 1995, p. 108). Para Lévinas, o “direito de ser” de Espinosa, a perseverança no ser, o *conatus essendi*, contém uma má consciência da justiça, concebida como justificação, e como usurpação ontológica pelo eu do direito do outro de existir, aquele que substituo pelo simples fato de existir, cujo rosto me acusa essencialmente. É possível que Clarice Lispector nos permita vislumbrar uma ética ao mesmo tempo espinosiana e levinasiana, fundindo o *conatus essendi* como direito do outro existir, uma existência que é sempre a existência do outro.

O rosto, escreve Lévinas, não é uma forma, manifestação ou fenômeno, mas a apresentação como retidão do face a face, “sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome” (LEVINAS, 1980, p. 178-179). O rosto se recusa à posse de “meus” poderes, ele é a resistência total à captura do eu e de mim. Mas esse rosto que não pode ser capturado, pode ser morto. “A alteridade que se exprime no rosto fornece a única ‘matéria’ possível à negação total. Só posso querer matar um ente absolutamente independente, aquele que ultrapassa infinitamente os meus poderes e que desse modo não se opõe a isso, mas paralisa o próprio poder de poder. Outrem [*autrui*] é o único ser que eu posso querer matar” (p. 177). O rosto de outrem [*autrui*], e todo rosto é rosto de outrem, é definido por sua independência absoluta, sua infinita transcendência aos meus poderes. É precisamente essa independência e essa ultrapassagem que, ao mesmo tempo, definem a alteridade do rosto, que paralisam os poderes do eu, e que fazem com que eu queira matá-lo.

Como compreender o tipo de resistência que o rosto opõe ao assassinato? Há, sem dúvida, uma banalidade do assassinato, a negação total de um ser que não opõe nenhuma resistência, nenhum obstáculo ao meu poder de matar. O *não* do outro opõe um obstáculo, claro, muito fraco para a espada ou a bala de revólver. Portanto, não é uma resistência muito grande, mas uma resistência do que não tem resistência, é uma resistência Outra, que Lévinas chama de resistência *ética*. No rosto, em suma, medem-se dois infinitos: o infinito da tentação do assassinato e o infinito da impossibilidade do assassinato, o infinito da resistência do rosto. O outro opõe uma luta ao assassinato, que não é da ordem da força que o atinge, nem da resistência, que não é uma força mensurável ou comparável, mas o infinito da transcendência do outro. Esse infinito é “mais forte que o assassinato”, nos diz Lévinas, ele é a expressão do “rosto que diz ‘não cometerás assassinio’”: “O infinito paralisa o poder pela sua infinita resistência ao assassinio que, dura e intransponível, brilha no rosto de outrem, na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente” (LEVINAS, 1980, p.178).

234

Traduzamos isso na língua de Clarice Lispector. Os seres de Clarice, os animais, os personagens, os humanos e inumanos, são seres separados, exteriores, estrangeiros, são seres absolutamente independentes. São seres que se definem por seu não pertencimento a uma comunidade, um gênero, uma espécie, uma classe ou um tipo. Eles são, essencialmente, “fora de série”, outros, nus, vulneráveis, expostos; são seres que têm um rosto, no sentido que Lévinas dá a esse termo. Esses seres não fazem parte da família, eles são deserdados, famintos, oprimidos. Recordemos dos contos da coletânea *Laços de família*, onde se trata a cada vez de colocar o problema do laço, do contato, da abertura entre os seres desgarrados e sem família, trata-se, a cada vez, de expor o interior do lar à expressão do que é exterior, do que é estrangeiro e nu. Os animais, por exemplo, são essencialmente humanos tirados de suas jaulas, de seu enquadramento; eles são humanos sem moldura. A proposição ontológica de Joana, em *Perto do coração selvagem*, “tudo é um”, poderia ser interpretada desta maneira: tudo é humano, há apenas humanos. Ou como diria uma Clarice Lispector espinosista: há apenas graus de humanidades. Mas esse humano não é

precisamente a “humanidade”, a representação do humano, o que nos dá o direito de matar alguns humanos, porque eles são menos humanos do que nós. Matamos esses outros humanos, esses humanos sem enquadramento, esses humanos com rosto, e matamos apenas a eles. Qualquer humano enquanto outro, isto é, qualquer humano que se recusa, mesmo em silêncio, à captura humana, está exposto ao assassinato, e pode apenas opor a ele a resistência sem resistência. Essa resistência sem resistência é o cerne do testemunho oferecido, sem exceção, por todos os seres de Clarice Lispector.

Uma vida justa

Clarice não escreve com frequência sobre o problema da justiça, mas há indicações bem claras que mostram que essa é, na verdade, a sua questão mais essencial. Basta olhar para um fragmento como “Literatura e Justiça”, para ver todos os elementos de sua ética da escrita. A questão que ela coloca é aquela da aproximação especificamente literária da “coisa social”. Ela diz que tem vergonha de não “fazer”, de não contribuir verdadeiramente com “ações” para a justiça social, e de só ter a sua disposição o muito limitado fazer da escrita. E essa limitação é, segundo ela, imperdoável. “Disso me envergonharei sempre. E nem sequer pretendo me penitenciar” (LISPECTOR, 1979, p. 25).

235

Há um pequeno texto de Clarice intitulado “Observações sobre o direito de punir”, de 1941, escrito enquanto ela era estudante da Faculdade de Direito, no Rio de Janeiro, que toca de perto tudo o que disse a propósito de Butler e Lévinas. A sua tese pode ser resumida na máxima com que ela abre o artigo: “Não há direito de punir. Há apenas poder de punir” (LISPECTOR, 2005, p. 45). Segundo ela, a única diferença entre o crime, isto é, a infração punível, e o direito, é o fato de que esse último é defendido pelo Estado. Só existe um poder/direito: o direito do mais forte; e o Estado é mais forte que o indivíduo, razão pela qual ele se impõe sobre o indivíduo, ele se confunde com o direito/poder de punir o agente de um delito.

O poder/direito confunde-se, então, com a autodefesa do Estado. O “direito de se defender” contra aqueles que agem contra ele é, de fato, apenas uma forma de vingança. Foucault em *Vigiar e punir* diz exatamente a mesma coisa “O direito de punir deslocou-se da vingança do soberano à

defesa da sociedade” (FOUCAULT, 1987, p. 76). Nesse sentido, o direito/poder de punir equivale ao direito de matar em legítima defesa. E aqui estamos no terreno de Lévinas, Butler e a “guerra” contemporânea. A legítima defesa no nível do indivíduo e do Estado é a única justificativa da violência justa, da guerra justa, do terror. A soberania individual ou estatal tem como fundamento único a legítima defesa, uma espécie de corolário do direito de existência. Lévinas é bem claro aqui: ser exposto ao rosto dos outros significa suspender o direito natural de autossubsistência, o direito vital, o direito de ser.¹²

A ética é uma ruptura com o ser, porque o ser, como o direito de ser, é a fórmula do direito de vingança. Um além do ser, uma “ruptura” com o pensamento ontológico, é precisamente o que quer Lévinas e talvez também Clarice Lispector, para quem seria preciso formular uma ontologia do ser outro. Seria preciso pensar em uma periodização em sua obra: uma ontologia do poder no início, recordemos de Joana, que afirma que ela rouba porque “ela pode” (LISPECTOR, 1980, p. 52), e uma ontologia do outro, a partir de *A maçã no escuro*? Mas penso que não, que as duas ontologias são na verdade duas metades da mesma coisa. Quem (não) pode é sempre o outro.

Na crônica dos anos 1960, “Mineirinho”, sobre um criminoso que foi executado pela polícia do Rio de Janeiro com treze balas de revólver, Clarice nos faz pensar nos termos de uma justiça que não seria vingativa. Clarice toca aqui na delicada questão das políticas policiais de extermínio de pobres criminalizados, que existem desde sempre no Brasil, mas que, desde os anos 1960, assumiram um novo impulso. Seu testemunho é, nesse sentido, absolutamente notável: ela percebeu muito cedo e antes de todos que o assassinato de um criminoso comportava um projeto muito mais amplo: um genocídio dos pobres praticado como forma de justiça e às escondidas (mas com frequência escancaradamente) pelo Estado, que detém o monopólio da justiça e que, por sua vez, nunca é julgado. Em primeiro lugar, “Mineirinho”, a alcunha do “bandido” José Rosa de Miranda, encontrado morto no dia primeiro de maio de 1962, a notícia do assassinato

¹² Cf. COHEN, R. A. (ed.). *Face to face with Levinas*. Albany: Sunny Press. 1986, p. 23-24.

policial, o rosto enquadrado do “inimigo” social, é lido por Clarice por intermédio do rosto da empregada, próxima do assassino pela pobreza, a intrusa em sua casa: “Vi no seu rosto a pequena convulsão de um conflito, o mal-estar de não entender o que se sente, o de precisar trair sensações contraditórias por não saber como harmonizá-las” (LISPECTOR, 1979, p. 101). O problema do assassinato é posto, como em Lévinas, a partir do decálogo: “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” (LISPECTOR, 1979, p. 101). Não há grandeza moral no decálogo: é apenas a garantia de viver, o direito de ser, a autopreservação, porque eu não quero morrer. A lei não é mais do que um contrato que estabelece meu direito de existir. Ela não resiste ao testemunho da morte do outro e ao direito do outro de ser.

237

O crime da polícia é cometido para que eu possa viver na segurança e no conforto de minha casa. O criminoso é o meu erro. O criminoso é meu próprio crime. A polícia o cometeu por mim, e o fez em meu nome, me representando no ato do assassinato. Eu sou o assassino e no assassinato há, de fato, uma acusação contra mim. Sou suspeito. São esses os termos de uma justiça “um pouco mais doida”, explica Clarice. Com acento agudo, teríamos “doída”. Precisamos de uma justiça “um pouco mais doida” e “ferida”, uma justiça que experimentasse a dor, para que ela não seja simplesmente uma forma de justificação.

Essa forma de justiça dolorosa é a prerrogativa da escrita-vida de Clarice Lispector. Ela tem, sem dúvida, alguma relação com o direito, mas ela não pode ser posta como lei empírica. Cabe à escrita de Clarice colocá-la. Somente a literatura pode salvar Macabéa, essa metonímia dos pobres imigrantes do nordeste do Brasil, que traz o nome do livro bíblico dos Macabeus, testemunho da resistência judaica contra a colonização helênica. Macabéa – cujo rosto tolo “pedia tapa”, no momento de ser demitida “com brutalidade”, por seu patrão (LISPECTOR, 1981, p. 31). “Cuidai dela porque meu poder é só mostrá-la para que vós a reconheçais na rua, andando de leve por causa da esvoaçada magreza.” (p. 24) De todo modo, não nos iludamos, ela, ou melhor, ele, o narrador, Rodrigo S. M., escreve

entre parênteses: “(Quanto a escrever, mais vale um cachorro vivo)” (p. 43). Não se trata de, simplesmente, defender Macabéa, de defender a vida da macabéia Macabéa. É preciso dizer sem ambiguidade a acusação que o rosto de Macabéa nos endereça, é preciso demonstrar como sua existência é nossa culpa, como nós somos a condição para que ela seja essa “cadela vadia teleguiada exclusivamente por si mesma” (p. 23). É preciso, em suma, demonstrar nossa cumplicidade em esbofetear o seu rosto. Eis os prolegômenos literários para uma vida justa, segundo Clarice Lispector.

REFERÊNCIAS

BUTLER, J. *Vida precária. Os poderes do luto e da violência*. Tradução de Andreas Lieber; revisão técnica Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004, 3ª edição.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.

GOTLIB, N.B. *Clarice Fotobiografia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009, 2ª edição.

_____. *Clarice Lispector. Uma vida que se conta*. São Paulo: Editora Ática, 1995, p. 409.

HEIDEGGER, Martin. “Bâtir habiter pensar”. In: *Essais et conférences*. Trad. André Préau. Paris: Gallimard, coll. Tel, 1958.

LEVINAS, E. *Altérité et transcendance*. Paris : Fata Morgana, 1995.

_____. *Éthique comme philosophie première*. Paris : Rivages poche. Petite Bibliothèque, 1992.

_____. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

239

LISPECTOR, C. *A cidade sitiada*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975, 4ª edição.

_____. *A Hora da Estrela*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981, 6ª edição.

_____. *Água Viva*; Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1978.

_____. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, 7ª edição.

_____. *Laços de família*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983, 13ª edição.

_____. *Para não esquecer*. São Paulo: Ática, 1979, 2ª edição.

_____. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980, 7ª edição.

_____. *Outros escritos*. Teresa Montero e Lícia Manzo (orgs.). Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

_____. *Todas as crônicas*. Pedro Karp Vasques (org.) Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

PESSANHA, José Américo Motta. “O conselho do amigo – Carta a Clarice Lispector”. In: LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Pedro Karp Vasquez (org.). Rio de Janeiro: Rocco, 2019, 1ª edição.

WISNIK, José Miguel. “Matéria Clarice”. Instituto Moreira Salles, 2011. <https://site.claricelispector.ims.com.br/sobre/a-materia-clarice/> (consultado em 22 de outubro de 2022).