

O HUMANO COMO MONTAGEM, O ANIMAL COMO RECUSA: A PAIXÃO SEGUNDO G.H. E O PÉRIPLO OUTRO QUE HUMANO

THE HUMAN AS CONSTRUCT, THE ANIMAL AS DENIAL: A PAIXÃO SEGUNDO G.H. AND THE QUEST BEYOND THE HUMAN

Evandro Ramos de Sant' Anna Junior*

RESUMO: Este artigo propõe uma leitura das categorias “humanidade” e “animalidade” com base nas contribuições de autores como Rosi Braidotti e Aristóteles, buscando discutir as origens e os modos pelos quais se estabeleceu uma hierarquia entre o humano e o animal. A partir dessa leitura, este trabalho analisa a narrativa *A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector, com atenção especial às formas pelas quais a escrita clariceana tensiona noções correntes atribuídas ao humano e ao animal, concebendo o primeiro como uma construção histórica e discursiva e o segundo como aquilo cuja recusa sustenta uma determinada ideia de humanidade no Ocidente.

Palavras-chave: Animalidade. Clarice Lispector. Estudos animais. A paixão segundo G.H.

ABSTRACT: This article proposes a reading of the categories of “humanity” and “animality” based on the contributions of authors such as Rosi Braidotti and Aristotle, seeking to discuss the origins and the ways through which a hierarchy between the human and the animal has been established. From this perspective, the article analyzes the narrative *A paixão segundo G.H.* by Clarice Lispector, with particular attention to the ways in which Lispector’s writing challenges conventional notions attributed to the human and the animal, conceiving the former as a historical and discursive construction and the latter as that whose rejection sustains an idea of humanity in the Western tradition.

Keywords: Animality. Clarice Lispector. Animal Studies. A paixão segundo G.H.

* Doutor em Letras (Estudos Literários) pela Universidade Federal do Espírito Santo. Professor substituto no Departamento de Línguas e Letras da mesma universidade. Tem interesse pelos debates que permeiam a ecocrítica, o ecofeminismo, os estudos animais, pós-humanos, os novos materialismos e a teoria queer.
Contexto (ISSN 2358-9566)

Introdução

Já em *Perto do coração selvagem* (1998), primeiro romance publicado por Clarice Lispector, é possível perceber que a inscrição da animalidade se impõe como tema caro à economia ficcional da autora. Constatar isso é ir ao encontro da importante sugestão feita por Claire Varin, para quem este texto “carrega em gérmen todos os seus outros textos”, apresentando-se como “o cadinho, o conjunto de manifestações futuras, o Um contendo todos os possíveis” (Varin, 2002, p. 111) que nos são apresentados pelo projeto ficcional clariceano. Desse modo, desde 1943, propondo em suas superfícies textuais a profusão de formas de vida que extrapolam os contornos da humanidade, a escrita de Clarice Lispector pode ser compreendida como um espaço que permite a construção de uma experiência de leitura que coloca problemas para os comuns sentidos atribuídos à vida e ao vivente.

Este artigo, dedicando-se mais atentamente à leitura de *A paixão segundo G.H.* (2009), romance que leva o “Um” apresentado em *Perto do coração selvagem* (1998) ao limite – dado que as relações entre o humano e o animal, no referido texto, se acirram ainda mais –, busca ensaiar formas de compreender as maneiras por meio das quais a literatura pode nos fazer repensar a figura do humano ao retirá-lo do centro das categorias que modelam nossas noções políticas, culturais e comunitárias, de modo a apontar novos horizontes de habitabilidade que podem ser germinados em parceria com os viventes outros que humanos.

Para isso, proponho primeiro uma leitura de textos filosóficos, sobretudo os de autores como Aristóteles e Rosi Braidotti, com o objetivo de traçar justamente um percurso histórico-conceitual que indique de que maneira o humano moldou, de forma hierárquica ao longo dos séculos no mundo ocidental, aquilo que se compreende como política, vida e vivente. Entra em cena, aqui, uma análise que pensa como as categorias de “linguagem”, “fala”, “comunicação”, “alma” e “razão” se articulam com uma noção bem restrita de humanidade que define, de forma rígida e problemática, como se constituem a comunidade e as maneiras pelas quais os viventes serão lidos em seu interior. Esse exercício

analítico e teórico entra em primeiro plano neste texto para que seja possível, na seção em que o romance é analisado, compreender em que medida *A paixão segundo G.H.* tensiona esses sentidos, isto é: em que medida ele é capaz de produzir sua própria teorização a respeito do humano e do animal, ressaltando sobretudo que o que comumente se apreende como “humano é um constructo histórico que se transformou em uma convenção social que reflete uma ‘natureza humana’” (Braidotti, 2013, p. 26, tradução minha).

Penso, então, que apreender a “humanidade” como “montagem”, para seguir com o termo anunciado por G.H., como resultado de uma rede de saberes socialmente situados (Cf. Haraway, 1995) que se entrelaçam dentro de um horizonte político, histórico e cultural em vez de encará-la como elemento que nos é *essencial* configura um bom ponto de partida para o exercício de descentralização do humano e, portanto, um bom ponto de partida para a abertura de pedagogias da vida e do vivente que se propõem a gestar formas de atenção à vida outra que humana que sejam verdadeiramente sensíveis, verdadeiramente dispostas à construção de outras formas de co-pertencimento e à elaboração de éticas que efetivamente reconheçam as alteridades em suas mais amplas especificidades; de pedagogias, enfim, que se esforçam para “elaborar novas reivindicações de comunidade e de pertencimento por parte das singularidades subjetivas” (Braidotti, 2013, p. 39, tradução minha) que se afastam, por sua vez, do individualismo humanista que apregoa o excepcionalismo humano.

Se proponho, primeiro, uma leitura de textos filosóficos a respeito da dualidade humano/animal, é para frisar que o que está em jogo, quando lemos *A paixão segundo G.H.* (2009), é sobretudo uma escrita que atua como um confronto em relação à herança político-epistemológica humanista e antropocêntrica, herança essa que define inclusive os modos mediante os quais apreendemos e, ainda, reconhecemos aqueles e aquelas cujas vidas serão dignas de luto ou não, à medida em que se os ditames do excepcionalismo humano determinam como apreendemos a vida do outro, eles determinam também como compreendemos – ou nos recusamos a compreender – sua morte e seu sofrimento. Digo

confronto porque vejo – e isso se aplica não apenas ao romance *A paixão segundo G.H.* (2009) – na escrita da autora não o abandono do imaginário produzido por essa herança, mas sim a colocação de problemas, de limites e de acirramentos que, aos poucos, fissuram a cortina dos saberes que atuam como os dispositivos responsáveis por reproduzi-la e, com isso, solidificá-la cada vez mais em nossas mentalidades e nas relações cotidianas que estabelecemos com as mais variadas formas de vida.

O humano como montagem, o animal como recusa

No Livro I de sua *Política*, ao tratar da natureza da cidade e suas relações com as múltiplas possibilidades de se “preservar a vida” e “assegurar a vida boa” – dado que, no fim das contas, essas ações expressam a finalidade absoluta de uma “comunidade completa” (*Política*, I, 1252b 30) –, Aristóteles anuncia o que pode ser descrita como uma das mais referenciadas afirmações do pensamento político ocidental, frisando que da mesma forma que a “cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza”, “o homem é, por natureza, um animal político” (*Política*, I, 1253a 3). Nota-se, na frase, como bem nos lembra Juliana Fausto em seu *A cosmopolítica dos animais* (2020), uma tensão que perpassa quatro importantes categorias: o homem, a natureza, o animal e o político. Por conta dessa tensão, que vem acompanhada de outros problemas que também se entrelaçam, tais como as noções que envolvem os termos “justiça, lei, direito, propriedade e formas de governo”, até mesmo o que denominamos de “filosofia política parece ter se fixado exclusivamente no homem” (Fausto, 2020, p. 11).

Aristóteles, então, produzindo tal tensão na afirmação mencionada, dando sequência a sua argumentação demarca com clareza qual seria o lugar na *pólis* – a cidade como *comunidade política* [pólis kai hē koinōnía hē politiké] – ocupado pelo homem¹, o *zōon politikón*, e, em contrapartida, qual seria o lugar

¹ Apesar de Aristóteles não ter feito distinção de gênero em “physei hē pólis estí, kai hōti ánthrōpos physei politikòn zōion”, visto que “emprega a palavra *ánthrōpos* e portanto se refere aos dois gêneros da espécie humana, homem (anér) e mulher (gyné)” (Campillo, 2014, p. 172), utilizo a palavra “homem” como sinônimo de humano única e exclusivamente como recurso que visa tanto à demarcação do vocabulário aristotélico, quanto da tradição da qual ele faz parte. Isso ficará mais evidente conforme o pensamento do autor, que distingue de forma hierárquica

ocupado por outros seres vivos, sublinhando de forma hierárquica, inclusive, o dispositivo responsável por situá-los em suas devidas posições. Assim, o Estagirita sugere que “[...] a razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem de entre todos os seres vivos possui a palavra [*logos*]” (*Política*, I, 1253a 7). E dessa forma prossegue:

enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade. (*Política*, I, 1253a 11-20)

Percebe-se, no pensamento do filósofo, que uma das principais questões responsáveis por acionar a distinção entre o que hoje compreendemos como “animal” e como “humano” é o posicionamento que, assumindo a palavra [*logos*] como atributo que confere ao ser vivente uma posição superior na régua que hierarquiza os corpos e as formas de vida – localizando-as e distribuindo-as nos lugares que lhes cabem na *pólis*, na comunidade política –, acaba por inferiorizar aqueles e aquelas cujas vozes [*phoné*] lhes situam no âmbito de uma vida que não será preservada. Isso porque, de acordo com a lógica aristotélica, é a palavra o mecanismo que, permitindo que o humano *torne claro* o que é justo e injusto, possibilita a produção da própria comunidade, da própria cidade, a qual tem como último fim, como já mencionado, a manutenção do *viver bem* e da *preservação* da vida².

O que está em jogo, desse modo, é uma espécie de argumento que situa o ser vivente – o *homem*, em uma leitura ampla da referida obra aristotélica – como *animal político* a partir do horizonte de certa racionalidade. A capacidade

homens, mulheres, crianças e escravizados, aproximando estes últimos da vida que não possuía qualificação política (*zoé*) – isto é, dos animais outros que humanos e da natureza – for mais bem destrinchado. Sempre que esse uso se fizer presente ao longo do artigo ele expressará o vocabulário de determinado autor.

² “O fim da cidade é o bem viver” (*Política*, III, 1280b1 40).

sustentada pela dominação da *phoné* de um modo a transpô-la em *logos* – em discurso inteligível e compreensível que não apenas sinaliza, mas *comunica* dada articulação do pensamento – é o que parece retirar o ser vivo do campo da animalidade marcado na expressão “*animal político*” para cobri-lo com os sentidos abertos pelo signo “homem”, cuja vida [*bios*] carrega, efetivamente, uma qualificação política. Devemos sublinhar, ademais, que além da propriedade da palavra ser o que permite que o humano, mais do que uma abelha ou qualquer outro animal, seja lido – e incluído na comunidade – como um ser político em sentido pleno e absoluto, ela é também o mecanismo que produz outra especificidade capaz de diferenciá-lo dos outros animais, sendo esta uma espécie de qualidade ética que possibilita a “percepção do bem e do mal” (Mariz, 2004, p. 163).

É preciso destacar, ainda, que “a primeira coisa a observar quando nos aventuramos a apresentar a visão aristotélica sobre os animais” – ou mesmo suas diferenças em relação ao que posteriormente definiu-se como humano – “é que estes se encontram no conjunto mais amplo dos seres naturais” (Zanuzzi, 2016, p. 25). O que o filósofo propõe, na verdade, são formas de apreensão a respeito das diferentes maneiras pelas quais podemos compreender cada um desses seres, com atenção, sobretudo, às especificidades por eles carregadas que determinarão seus papéis na cidade e na vida em comunidade. Nesse sentido, o que une a vida natural (animais e plantas) e os humanos no amplo conjunto dos seres naturais, de acordo com o pensamento aristotélico, é o fato de ambos carregarem “em si o princípio do movimento ou do repouso”, cujo nome é chamado de “alma” [*psyché*] (Zanuzzi, 2016, p. 25). Contudo, embora essas categorias ocupem o mesmo âmbito, isto é, o âmbito dos “seres naturais”, e compartilhem a característica de possuírem alma, Aristóteles também divide esta última sugerindo que ela determina “os fins próprios a serem alcançados por cada tipo de ser” (Zanuzzi, 2016, p. 25). Assim, se por um lado o pensador não nega que plantas e animais possuem *alma* – o que, a princípio, nos parece um posicionamento que caminha à contrapelo de uma perspectiva hierarquizante –, por outro ele argumenta que estes carregam em si uma espécie de *alma incompleta*, visto que a completude da *psyché* só é encontrada

no humano, que ao contrário das plantas e animais é capaz de “diferenciar a inteligência da percepção” justamente por conta das potencialidades intrínsecas à sua alma (Veloso, 2021, p. 29).

Há, nessa perspectiva, mesmo quando o raciocínio aristotélico posiciona as mais variadas formas de existência sobre o mesmo plano, o constante ato de distingui-las e categorizá-las a partir das diferentes capacidades por elas demonstradas. A esse respeito, nota-se o seguinte em *De Anima*:

Deve-se buscar caso a caso o que é a alma de cada um, isto é, qual é a do vegetal e qual a do ser humano ou do animal. Deve-se investigar, porém, qual a razão por que elas estão nessa relação de sucessão. Com efeito, não há capacidade sensível sem a de nutrição, mas, no caso dos vegetais, a capacidade de nutrição é encontrada sem a sensível. Sem a capacidade do tato, por seu turno, nenhuma das capacidades sensíveis se dá, mas o tato ocorre sem qualquer das outras. De fato, muitos animais não têm como sensação nem visão, nem audição, nem olfato. E dos seres que têm capacidades sensíveis, alguns têm a capacidade locomotora, outros não. *Finalmente, a menor parte deles têm também raciocínio e pensamento. Com efeito, naqueles seres corruptíveis em que ocorre o raciocínio, nesses também estão todas as outras capacidades, mas naqueles em que cada uma daquelas ocorre, o raciocínio não ocorre para todos.* Tampouco, a imaginação ocorre para todos, mas há os que vivem somente na base dela. (*De Anima*, II, 414b 28- 415a 13, grifos meus)

230

Retirando dos seres vivos que não o humano qualquer possibilidade ou forma de agência política por conta das capacidades por eles demonstradas, Aristóteles consequentemente exclui da comunidade aqueles e aquelas cujas vidas não serão preservadas, sublinhando, nesse movimento, o seguinte: “o ser que não for capaz de participar de uma comunidade, ou não necessitar de nada dela, em razão da sua autossuficiência, e que não faz parte da cidade, desse modo é um animal selvagem ou um deus” (*Política*, I, 1253a 26-29). Vale lembrar, ainda, que essa exclusão serve de justificativa para a sobreposição, dominação e exploração do que hoje se compreende como humano em relação a essas vidas: “da mesma maneira que as plantas também existem por causa dos animais, também outros animais existem graças aos seres humanos” (*Política*, I, 1256b 18-19). Em outras palavras: “se a natureza não faz nada imperfeito nem em vão, é necessário que a natureza tenha criado todos esses seres vivos *por causa dos seres humanos*” (*Política*, I, 1256b 21-23, grifos meus).

É importante sublinhar ainda que, quando o filósofo afirma que a *palavra* e todo o horizonte racional que a acompanha é o que confere ao animal uma qualificação *política*, ele não se refere apenas à capacidade de elaboração discursiva, mas também à sua manipulação de modo a possibilitar que o sujeito por ela responsável seja lido como um cidadão, e sabe-se que na visão aristotélica “não se deve chamar cidadão os que não participam do poder, ou devem participar em uma circunstância infeliz da comunidade” (*Política*, III, 1278b1 30-34).

Se me atenho ao pensamento e aos argumentos aristotélicos, nesse momento, é porque acredito que eles, embora não tenham fundado de maneira individual as separações e hierarquias entre o que define o humano e o outro que humano, visto que mesmo em outras correntes filosóficas que permearam a antiguidade clássica³ é possível encontrar essa espécie de cisão, eles atuaram – ou melhor, eles *atuam* – de maneira significativa no tocante à utilização da separação humano/animal como mecanismo que, no interior do funcionamento da comunidade, age de modo a regulamentar quais vidas são dignas de preservação – são dignas de viver bem –, e quais vidas devem ser incluídas na comunidade a partir de um finalismo, isto é, a partir de um jogo relacional que as posicionam como elemento que possui uma *finalidade* para o vivente humano.

Dito isso, deve-se ter em mente que se com parte da herança do pensamento clássico certa perspectiva de humanidade como categoria superior ao animal e ao mundo natural foi, aos poucos, cunhada, foi com o advento da modernidade, sobretudo a partir do surgimento do humanismo e a propagação de seus ideais fundamentalmente antropocêntricos, que a sujeição da natureza e do animal se fortaleceu, solidificando-se de modo a produzir a noção de que “o mundo

³ Como exemplo podem ser citados o estoicismo e o epicurismo: “Como os estoicos tinham uma teoria da justiça fundada na racionalidade, a justiça também foi negada aos animais. Irão argumentar que os animais não têm a sintaxe, portanto não merecem consideração, já que a justiça deve se dirigir àqueles que são seres racionais” (Veloso, 2021, p. 32). No tocante ao epicurismo, “a justiça se estende apenas àqueles que são capazes de fazer contratos, portanto aos seres racionais. Essa argumentação também será encontrada em tempos modernos, tendo como referência o pensamento contratualista de Hobbes, que de fato se inspirou em Epicuro” (Veloso, 2021, p. 32). Para um complemento do que tem se discutido aqui, Cf. *Notre humanité* (2010), de Francis Wolff.

era plástico, apto a ser adaptado e modelado” (Thomas, 1996, p. 34) de acordo com os interesses e necessidades humanas. O humanismo, então, cuja essência “não deve ser vista *naquilo* que ele conheceu do passado, mas sim no *modo em que* o conheceu, *na atitude peculiar* que adotou diante dele” (Reale; Antiseri, 2004, p. 07, grifos dos autores), afastando-se das heranças filosóficas e científico-metodológicas vinculadas às correntes do pensamento medieval, redimensiona o olhar dos sujeitos históricos em relação aos saberes e às organizações discursivas que envolvem as noções de humanidade e animalidade aqui discutidas. De acordo com Giovanni Reale e Dario Antiseri,

a marca que distingue o humanismo consiste em *um novo sentido do homem e de seus problemas*: um novo sentido que encontra expressões multiformes e, por vezes, opostas, mas sempre ricas e frequentemente muito originais. Novo sentido que culmina nas celebrações teóricas da “dignidade do homem” como ser em certo sentido “extraordinário” em relação a toda a ordem do cosmo [...] Mas essas reflexões teóricas nada mais são do que expressões conceituais que têm nas representações da pintura, da escultura, e de grande parte da poesia as correspondências visuais e fantástico-imaginativas que, com a majestade, a harmonia e a beleza de sua figuração, expressam a mesma ideia, de vários modos, com esplêndidas variações. (Reale; Antiseri, 2004, p. 07, grifos dos autores)

232

Note que nas palavras um tanto quanto elogiosas dos historiadores da filosofia acima citados, o humanismo se configura como um novo sentido de *homem*, repetindo-se, portanto, a problemática do masculino como signo determinante na formulação de dada concepção de humanidade. Esse novo sentido atua como o motor principal que mantém de forma estanque não apenas as distinções entre o vivente humano e o animal outro que humano, mas os próprios enquadramentos que utilizamos para apreender e determinar como a vida humana poderá experienciar o que chamamos de comunidade política – lembremos, aqui, da *participação infeliz* mencionada por Aristóteles, participação essa encontrada naqueles e naquelas que se afastam dos contornos que delimitam a concepção de *animal político*, aquele que *vive bem* na comunidade. Essa perspectiva entusiasmada do que foi o humanismo e do que ele representou e ainda representa, a qual é constantemente celebrada não

apenas pelos historiadores aqui mencionados, mas por outros pensadores⁴ que mesmo na contemporaneidade insistem em observar apenas seus pontos positivos, é estritamente perigosa.

Devemos, sim, reconhecer sua importância no tocante aos avanços da ciência e à complexificação do pensamento frente ao mundo a partir de um afastamento da ordem teocêntrica e notoriamente autoritária que vigorou no período que antecedeu a modernidade – para citar apenas alguns fatores. Contudo, é preciso ter em mente que, apesar de seus esforços de distanciamento dos princípios cristãos, o humanismo não deve ser lido apenas como a extensão do empenho científico que pairou em sua época, devendo ser compreendido, além disso, como uma espécie de “religião – a fé pós-cristã de que os humanos podem fazer do mundo um lugar melhor do que qualquer outro em que já viveram” (Gray, 2002, XIII, tradução minha). Ou seja, se por um lado, na Europa pré-cristã, “era dado como certo que o futuro seria como o passado” e que “o conhecimento e a invenção poderiam avançar”, por outro “a ética permaneceria praticamente a mesma” (Gray, 2002, XIII, tradução minha). O humanismo, desse modo, representa “a transformação da doutrina cristã de salvação em um projeto de emancipação humana universal” (Gray, 2002, XIII, tradução minha) que potencializou, a sua maneira, a cisão humano/outro-que-humano.

Entretanto, o projeto humanista, cuja pretensão mirava a emancipação humana universal que só poderia ser alcançada com um constante progresso, apresenta como principal ponto de falha – e de tensão política – justamente esse universalismo. Tal desejo – de uma figura que serviria como modelo e como

⁴ Luc Ferry, por exemplo, autor francês lido com recorrência nos estudos ecológicos, produz seu *Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme* (1992) a partir de um ponto de vista que parece soar como uma contestação ou mesmo uma denúncia contra a “ecologia profunda” que vem questionando o excepcionalismo humano com duras e necessárias críticas ao humanismo e seu caráter antropocêntrico. A obra do autor, em certos pontos, é atravessada por um tom extremamente falacioso, sobretudo em suas análises que se voltam aos movimentos de luta contra o sofrimento animal – Ferry tenta, inclusive, partindo do argumento de que Hitler também era “amante dos animais”, indicar uma suposta hipocrisia ou extremismo acalorado nos que veem na libertação animal o caminho para a libertação humana. Nesse sentido, encontra-se a defesa de “um antropocentrismo moderado que vise o equilíbrio da relação homem-natureza [...] mantendo, porém, intacto o substrato antropocêntrico de algumas categorias fundamentais que nutriram a modernidade” (Pequeno, 2015, p. 15).
Contexto (ISSN 2358-9566)

base geral para aqueles viventes que seriam lidos a partir de um contorno *humano* –, expressava-se com bastante precisão na imagem do homem vitruviano de Leonardo da Vinci, o qual por muito tempo acenou para uma espécie de “ideal de perfeição corporal que, alinhado com o princípio clássico *mens sana in corpore sano*, evolui até uma série de valores intelectuais, discursivos e espirituais” que, “juntos, sustentam uma precisa concepção do que é o *humano* no que se compreende como *humanidade*” (Braidotti, 2013, p. 13, tradução minha).

Dado esse panorama, não é difícil assimilar que, como indicado por Rosi Braidotti em seu *The Posthuman* (2013), “esse modelo estabelece padrões não apenas para os indivíduos, mas também para suas culturas” (Braidotti, 2013, p. 13, tradução minha), de modo que o humanismo se apresenta, ultrapassando as questões acima mencionadas, como uma forma de modelo civilizacional. Ainda em Braidotti,

este paradigma eurocêntrico implica a dialética que há entre o eu e o outro e a lógica binária da identidade e da alteridade como os motores da lógica cultural do humanismo universal. Central para essa postura universalista e sua lógica binária é a noção de diferença entendida em sentido pejorativo. A subjetividade equivale à consciência – bem como à racionalidade universal e ao comportamento ético autorregulador –, ao passo em que a alteridade é definida como sua contraparte negativa e especular. (Braidotti, 2013, p. 15, tradução minha)

O humanismo propulsiona, então, uma noção que, via cisão natureza/cultura e humano/animal, adota os termos “diferença” e “inferioridade” como sinônimos. Essa noção é precisamente aquilo que “assume conotações essencialistas e letais” acerca daqueles e daquelas que são marcados e marcadas pela insígnia do “outro” – ou, em outras palavras: “os sexualizados, racializados e naturalizados, que são reduzidos a um status de “*menos que humano*” e “cujos corpos são descartáveis” (Braidotti, 2013, p. 15, tradução minha). Nesse sentido, o que se pode dizer a respeito do humanismo é que, no fim das contas, sua noção de “humanidade” serviu e serve também para a produção de uma organização política e social que opera os limites da comunidade na qual somos incluídos(as) ou excluídos(as) a partir da máxima: “somos todos humanos, mas alguns de nós são mais mortais que outros”

(Braidotti, 2013, p. 15, tradução minha), a depender das qualificações políticas que recaem sobre os corpos que ocupam a comunidade.

Assim, me apoiando no gesto de pensar, a partir das movimentações semânticas construídas por Clarice Lispector, a respeito das relações entre os seres vivos outros que humanos e os seres dotados de humanidade, quero levar em conta o questionamento sobre como a diluição das fronteiras acima expostas é capaz de pontuar não apenas cenários de violência, mas também novas estratégias de criação que possam modificar o tão danificado cotidiano contemporâneo. Trata-se, agora, de uma atenção acentuada aos limites que se abrem e se reformulam com a inscrição da animalidade no texto literário, tendo em vista que imaginá-la e escrevê-la não deixa de ser “uma experiência que se aloja nos limites da linguagem, lá onde a aproximação entre os mundos humano e não-humano se torna viável” e, mesmo que esses mundos “não compartilhem um registro comum de signos” (Maciel, 2016, p. 46-47), torna-se possível conceber a articulação de ações capazes de fissurar a estrutura herdada de um ideal de humano que nos cerca e, muitas vezes, nos violenta. Sigamos, então, com o seguinte questionamento: de que maneira Clarice Lispector, ao inscrever o animal, joga com esses limites?

A paixão segundo G.H. e o périplo outro que humano

Uma mulher de classe média nomeada G.H., vendo-se sem os serviços outrora prestados por sua empregada preta, de nome Janair, decide arrumar a própria casa. A personagem principal, que também narra o romance, acreditando que “arrumar é achar a melhor forma” supõe que sua “única vocação verdadeira” seja esta (Lispector, 2009, p. 32), como se sua vida fosse guiada por um profundo instinto de organização. O enredo aparentemente banal que sustenta a narrativa de *A paixão segundo G.H.* (2009), permeado por incursões caleidoscópicas que sua narradora executa em seu próprio interior, parece desde o seu início nos capturar para o instante exato da escrita: “— — — — — , estou procurando, estou procurando. Estou tentando entender. Tentando dar a alguém o que vivi e não sei a quem, mas não quero ficar com o que vivi”

(Lispector, 2009, p. 09)⁵. Essa captura, produzindo um encontro próximo entre o leitor ou a leitora com as ações adotadas pela protagonista do romance, aguça nosso olhar e nossa escuta em relação às imagens e ressonâncias criadas e movimentadas na superfície textual clariceana. A obra, portanto, embora simples no que diz respeito aos seus acontecimentos narrativos, é rica quando paramos para analisar a complexidade de certa “vibração” – para utilizar um termo sugerido por Cixous (1990, p. 163) – que experienciamos ao entrar em contato tão direto com o que é relatado: o encontro de G.H. com uma barata, encontro este que a permite se defrontar “com um grau de vida tão primeiro que estava próximo do inanimado” (Lispector, 2009, p. 22), com um grau de vida afastado do que confere aos viventes uma espécie de exoesqueleto humano.

Considerando a forma do relato que alimenta o romance e os recursos sobre os quais G.H. se apoia para narrar o que vivera, nos defrontamos com este grau primeiro de vida de maneira intensa, como se também passássemos, ao longo do processo de leitura, pela mesma experiência enfrentada pela personagem que nos guia – vale destacar que para produzir sua narração G.H. imagina escrever para alguém que, de certa maneira, a acompanha: “esse esforço que farei agora por deixar subir à tona um sentido, qualquer que seja, *esse esforço seria facilitado se eu fingisse escrever para alguém*” (Lispector, 2009, p. 13, grifos meus). A projeção do outro no discurso, mesmo que de um outro imaginário, além de conferir ao texto uma dinâmica evidentemente dialógica, nos convoca ao recebimento do que a protagonista vivera e busca “dar a alguém” – isto é: o encontro com o grau de vida outro que humano –, visto que a posição desse alguém imaginário parece ser ocupada por quem lê o relato. Atento a isso, e me esforçando para não cair em possíveis armadilhas capazes de me direcionar a uma análise única e exclusivamente hermenêutica do que poderia expressar esse “grau de vida” no romance em discussão – “grau de vida” que se instaura pelo intermédio da barata –, pretendo me ater aos

⁵ Ressalto com isso o repetitivo uso das locuções verbais que marcam a temporalidade do texto. Estas, expressas na forma do gerúndio e do infinitivo – “estou procurando, estou procurando”, “estou tentando entender” –, representam um recurso formal que nos aproxima do presente mesmo da escrita.

sentidos que se abrem a partir deste elemento que G.H. nos entrega. O que é possível apreender a partir dele? De que maneira ele reorganiza nossos entendimentos a respeito do animal humano e do animal outro que humano? Como ele lança luz sobre outras obras clariceanas que enfatizam a questão da animalidade?

“Entregar-me ao que não entendo será pôr-me à beira do nada” (Lispector, 2009, p. 16), afirma G.H. no decorrer de seu relato. Essa arriscada experiência – e arriscada por corresponder à ordem do incerto e mesmo do perigo – conduz a personagem ao que aparenta ser o limite das determinações que, antes de seu encontro com a barata, enquadravam-na em um molde muito bem configurado, familiar e facilmente reconhecível: o molde demasiadamente humano. Entregar-se ao não entendimento, encarar o risco de pôr-se à beira do nada – não só com os olhos, mas com os ouvidos e o corpo inteiro à escuta – é, então, no caso dos sentidos que se deslocam pela obra em questão, tocar a borda responsável por manter separado do molde humano o que a ele é hierarquicamente e violentamente visto como o seu oposto, como o preâmbulo teórico da seção anterior buscou demonstrar. Desse modo, desde o início da narrativa nos deparamos com a existência de uma personagem que vive – e, além disso, enfrenta – os dilemas abertos por um risco que de uma forma ou de outra estende-se ao leitor ou à leitora. É preciso ter em mente, contudo, que embora esse toque amplie as percepções que temos acerca daquilo que a princípio nos é íntimo e comumente lido como *essencial* – aquilo que nos formata, nos configura e nos cobre com o que a própria G.H. denomina de “montagem humana” (2009, p. 11) –, ele aciona ao mesmo tempo movimentos que desterritorializam as bases que nos organizam, não à toa a protagonista confessa logo na primeira página do romance não saber o que fazer com a “desorganização profunda” (Lispector, 2009, p. 09) que a aflige. Trata-se, assim, na leitura que busco propor a respeito das relações entre humanidade/animalidade presentes no referido texto, do mais expresso exemplo de que não se atravessa um limite impunemente, pois fazê-lo – via Clarice Lispector – é “entrar no inferno da matéria viva” (2009, p. 58).

Acredito que *A paixão segundo G.H.* (2009) coloca em evidência tanto em sua forma narrativa quanto nos sentidos que a ela podem ser atribuídos uma espécie de périplo, uma viagem ao redor do território cujas divisas são aquelas que definem o que é o humano e o que é capaz de ultrapassá-lo, de um modo que a personagem principal, à medida que atinge terrenos antes desconhecidos, transforma-se em um sujeito cuja vida alcança um estado perpassado pela mais pura experimentação, pela mais pura potência de criação. Essa transformação, ainda, não é de fácil assimilação, visto que sua própria transmissão – ou seja: a possibilidade de tornar compreensível a experiência que atravessa a existência de G.H. – é falha. Há, portanto, neste texto clariceano, não apenas o tensionamento das noções que podem ser atribuídas ao humano e ao animal outro que humano, uma vez que também nos defrontamos no percurso de leitura com a constante tentativa de G.H. de construção de uma forma que seja capaz não só de nomear o que vivera, mas de enquadrar a si mesma em um plano subjetivo que lhe confira uma dimensão humana: “eu não quero perder a minha humanidade!” (Lispector, 2009, p. 144), exclama a narradora nos momentos finais de seu relato, em evidente enunciação de que não deseja seguir sua vida em um estado de compreensão afastado de um sentido humano.

O que se encena na obra, então, não é a livre aceitação em relação à perda do que seria a mencionada *montagem humana*. A experiência que G.H. estabelece com a barata – e, mais ainda, a maneira por meio da qual ela é afetada por essa experiência – é conflituosa, contraditória e, sem sombra de dúvidas, de difícil apreensão. O romance, em sua divisão aparentemente capitular com caráter quase que espiralar⁶, evidencia a busca que sua protagonista engendra pela forma, pelo enquadramento e pela organização, o que nos indica sua urgente necessidade de retorno ao que se era antes do encontro com a diferença em sua forma mais abjeta e radical – “A isso quereria chamar desorganização, e teria a segurança de me aventurar, porque saberia depois para onde voltar: para a organização anterior”, narra G.H., frisando ainda o

⁶ Me refiro, aqui, ao fato de todo início de capítulo – se é que podemos denominar dessa forma as seções que dividem a narrativa – ser iniciado com os últimos dizeres do capítulo que o antecede.

seguinte: “não quero me confirmar no que vivi - na confirmação de mim eu perderia o mundo como eu o tinha, e sei que não tenho capacidade para outro” (Lispector, 2009, p. 09). Ao mesmo tempo, nota-se o desejo latente da narradora de não ceder ao impulso de criar uma nova forma ou um novo enquadramento que a torne um sujeito estritamente definível e, em consequência disso, de fácil localização no tocante às categorias que preenchem os campos conceituais e semânticos atribuídos ao animal humano e ao animal outro que humano: “que eu tenha a grande coragem de resistir à tentação de inventar uma forma” (Lispector, 2009, p. 13).

É tendo em vista esse duplo movimento de perda e tentativa de recuperação de uma “forma”, ou, em outras palavras, de um *contorno humano*, que sugiro lermos o romance – e as tensões conceituais e epistemológicas que alimentam sua materialidade textual – como um périplo, dado que o que encontramos em *A paixão segundo G.H.* (2009) não é unicamente o abandono puro e simples de uma existência humana, visto que é notória a marcação de um retorno – aparentemente e, contraditoriamente, frustrante – à própria condição de humanidade de modo a reafirmá-la, ainda que essa humanidade seja veementemente questionada pela personagem, quase que em um gesto de negação. Isso não quer dizer, aqui, que advogo a favor de qualquer tipo de argumento que toma a dita obra clariceana como reprodutora do perigoso excepcionalismo humano que molda não só nossas formas de vida, mas também os meios pelos quais se determinam o que se compreende como política e como comunidade. Assim, quando falo em uma frustrante reafirmação que G.H. executa do que seria uma condição humana, refiro-me mais ao fato de a personagem precisar recorrer a esta para tornar inteligível o que vivera – e, além disso, questionar o que antes limitava sua potência de vida e sua abertura para a criação – do que necessariamente aceitar as restrições de uma *vida humanizada*: “A vida humanizada. Eu havia humanizado demais a vida” (Lispector, 2009, p. 12), lamenta G.H. logo após afirmar o seguinte:

É difícil perder-se. É tão difícil que provavelmente arrumarei depressa um modo de me achar, mesmo que achar-me seja de novo a mentira de que vivo. Até agora achar-me era já ter uma ideia de pessoa e nela me engastar: nessa pessoa organizada eu me encarnava, e nem mesmo

sentia o grande esforço de construção que era viver. (Lispector, 2009, p. 10)

Trata-se de considerar, aqui, a escrita de Clarice Lispector como um confronto que atua, por sua vez, como um gesto que inscreve possibilidades outras para se pensar o que é o vivente, o que configura uma “pessoa” e, por fim, como essas categorias se imbricam com os modos mediante os quais ocupamos o mundo, nos relacionamos com a natureza e enxergamos – ou, ainda, *escutamos* – o outro, seja esse outro humano ou não. Não acredito, então, que a escrita de Clarice Lispector, seja em *A paixão segundo G.H.*, seja em outras obras, atue como um movimento de saída ou abandono do humano na forma como ele é dado – ou melhor, na forma como ele nos chega. Sua escrita, na verdade, trabalha pelas bordas, esforçando-se constantemente para contornar as definições historicamente impostas que normalmente são atribuídas ao termo *humano* para, assim, inaugurar novas possibilidades de acepção que escapam à “mentira” de que vivemos – essa que toma a humanidade como essência e o vivente humano como forma de vida superior em relação aos outros viventes – , instaurando caminhos outros para a construção de um viver que não se permite ser violentado por ditames humanistas.

É preciso destacar que G.H., bem no início de seu relato, anuncia algo que é fundamental para compreendermos como seu périplo outro que humano é agenciado, e de que maneira ele nos ajuda a pensar em éticas da vida e do vivente que não sejam regulamentadas por uma herança humanista: “perdi alguma coisa que me era *essencial*, e que já não me é mais. Não me é necessária, assim como se eu tivesse perdido uma terceira perna que até então me impossibilitava de andar mas que fazia de mim um tripé estável” (Lispector, 2009, p. 09-10, grifo meu), narra a personagem. Não é tarefa fácil, seja para G.H. em sua experiência quase que limite configurada pela abertura à diferença em sua forma mais profunda, seja para o leitor ou leitora que acompanha a personagem em seu percurso, lidar com a referida perda, tanto que páginas à frente a protagonista reitera: “Fico *assustada* quando percebo que durante horas perdi minha *formação* humana” (Lispector, 2009, p. 09, grifos meus). Quero sublinhar, aqui, a partir dessas duas citações, que a análise que busco

propor da escrita clariceana leva em conta sobretudo as tensões que se abrem com a contraditória e não menos rica colocação da humanidade ora como elemento “essencial”, ora como “formação” e como “montagem”. Faz-se necessário, nessa perspectiva, levar em conta que “o processo enunciador de *PSGH*”, este “que manipula uma série de paradigmas centralizados nas ideias de organização/desorganização”, é o que revela a “existência de um jogo no qual elementos contrários articulam-se dialeticamente, destituindo as polarizações fundadoras do processo civilizatório do mundo cristão ocidental” (Amaral, 2005, p. 37). É jogando com essas linhas e tratando esses termos como um grande quebra-cabeça cuja junção das peças remete à imagem final do que poderia configurar um ser dotado de “humanidade” – ou, ainda, uma “pessoa” dotada de “humanidade”, uma “pessoa organizada” – que Clarice Lispector constrói seu romance.

Alocar certa noção de humanidade, em se tratando de G.H., sobre o plano de uma “mentira” vivida pela personagem em um período anterior ao seu encontro com o que nos é apresentado como “o proibido tecido da vida” (Lispector, 2009, p. 14), destacando ainda que essa mentira, fazendo-a engastar-se em uma noção de “pessoa”, a impedia de sentir “o grande esforço da construção que era viver” (Lispector, 2009, p. 10), é afirmar que a ideia que a protagonista tinha de humanidade – essa que a atravessava antes de seu encontro com a barata encontrada no quarto de Janair, sua antiga empregada – era algo estritamente limitador e questionável. Limitador porque sabotava sua potência de vida e questionável porque tal mentira se trata, na verdade – e isso é o que parece perceber a narradora ao longo do romance – de algo construído, não de algo que se vincularia à sua suposta essência.

Quero retomar, aqui, outra passagem que penso ser significativa para a sequência de minha análise, isto é, a menção que G.H. faz de uma “terceira perna” que a tornava alguém estável; alguém que se equilibrava com facilidade – sem questionar, desse modo, qualquer especificidade relacionada ao que a constituía como um sujeito, como uma “pessoa” – em sua montagem humana: “*A ideia que eu fazia de pessoa vinha de minha terceira perna, daquela que*

me plantava no chão. Mas e agora? estarei mais livre?” (Lispector, 2009, p. 10, grifos meus). A perda da terceira perna caracterizada como aquilo que fazia de G.H. um “tripé estável” (2009, p. 10) pode ser lida como uma espécie de abertura que a personagem experiencia em relação ao que antes era embarreirado pelos limites de dada “montagem humana”, ou ainda de uma vida que ela havia humanizado demais. “Voltei a ser uma pessoa que nunca fui” (2009, p. 10), nos explica G.H. ao descrever o que representa em seu cotidiano a perda do mencionado “tripé”, sublinhando ainda saber que “somente com duas pernas” é que pode “caminhar”, ainda que se sinta assustada porque, para ela, essa terceira perna é o que a tornava “uma coisa encontrável” por ela mesma, sem sequer que ela precisasse sair em busca de si (2009, p. 10). Trata-se, nos momentos iniciais do romance, quando a personagem narradora ainda prepara o leitor ou leitora para a desilusão que se seguirá – esta, podendo ser definida como “o medo de não pertencer mais a um sistema” (2009, p. 11) de inteligibilidade que traça muito bem o que é lido como “humano” e, portanto, como “pessoa” –, da introdução da ideia de que a ausência da terceira perna, da humanidade como elemento limitador e questionável, é o que confere à personagem uma espécie de “liberdade” capaz até mesmo de destruí-la (2009, p. 12). Por isso, inclusive, mencionei acima que o colocar-se “à beira do nada” de G.H. corresponde à ordem do incerto e do perigo, visto que o que a personagem vive é na verdade uma “lenta e grande dissolução”, uma “luta” contra a “desintegração” de tudo o que antes a permitia se reconhecer como alguém que encarava a “vida humanizada” (2009, p. 12).

“Mas enquanto eu estava presa, estava contente? ou havia, e havia, aquela coisa sonsa e inquieta em minha feliz rotina de prisioneira? ou havia, e havia, aquela coisa latejando, a que eu estava tão habituada que pensava que latejar era ser uma pessoa” (Lispector, 2009, p. 12), frisa G.H., colocando em evidência que antes de seu contato com a barata, antes de sua libertação em relação ao uso da “terceira perna” que a sustentava, sua rotina era de prisioneira. O que está em jogo, no romance, é justamente o movimento de uma escrita que brinca com o *latejar* ao qual G.H. sempre estivera habituada, ressignificando a cada página a imagem que a própria personagem estabelece

do que é ser uma “pessoa”, do que é ser um “ser humano”. Há, contudo, um preço para isso: a morte – ou, ainda, o assassinato – daquela “coisa sonsa e inquieta” que é acionada justamente com o intermédio do animal outro que humano que amputa a terceira perna da narradora. Nota-se:

Não compreendo o que vi. E nem mesmo sei se vi, já que meus olhos terminaram não se diferenciando da coisa vista. *Só por um inesperado tremor de linhas, só por uma anomalia na continuidade ininterrupta de minha civilização, é que por um átimo experimentei a vivificadora morte. A fina morte que me fez manusear o proibido tecido da vida.* É proibido dizer o nome da vida. E eu quase o disse. Quase não me pude desembaraçar de seu tecido, o que seria a destruição dentro de mim de minha época. (Lispector, 2009, p. 14, grifos meus)

É interessante perceber que o movimento de dissolução da “montagem humana” de G.H. só é iniciado com o que ela nos narra como uma “anomalia na continuidade ininterrupta” de sua “civilização”. Trata-se, aqui, não apenas de um afastamento do que seria a “humanidade” por meio não só da aproximação que ela estabelece com a barata uma vez que o que nos é descrito passa por um estado de indiscernibilidade entre ambas, mas da fuga que ela agencia em relação aos contornos de certa concepção de cultura. O contato de G.H. com a barata causa uma falha em tal continuidade, constituindo a inscrição de um caminho alternativo para que ela amplie suas concepções de *vida* e mesmo de *pessoa*. A “vivificadora morte” mencionada pela narradora, desse modo, a faz perceber não apenas que sua humanidade é de fato uma “montagem” e uma “formação”, mas sublinha a ideia de que sua “civilização” também depende da noção existente que concebe a “humanidade” como essência, como algo superior na escala que define quais vidas serão incluídas na comunidade e quais, na forma de certa matabilidade, serão excluídas.

É, portanto, pelos extremos do que se compreende como “civilização” e como “humanidade” que a personagem principal executa sua movimentação, saindo do interior dessas categorias para retornar a elas com uma espécie de desconfiança aguçada a respeito dos sentidos que as engessam e, conseqüentemente, engessam sua vida e sua força para a maquinação de enunciações capazes de criar novos mundos com habitabilidades outras, afinal, manter-se embaraçada no “proibido tecido da vida” seria a “destruição”

interior de G.H., o que a deslocaria de sua “época” e a faria perder o mundo como ela o tinha em um período anterior à experiência narrada. Nesse momento, não posso deixar de grifar o fato de as baratas serem consideradas animais pré-históricos, o que também é ressaltado pela própria narradora:

o que sempre me repugnara em baratas é que elas eram obsoletas e no entanto atuais. Saber que elas já estavam na Terra, e iguais a hoje, antes mesmo que tivessem aparecido os primeiros dinossauros, saber que o primeiro homem surgido já as havia encontrado proliferadas e se arrastando vivas, saber que elas haviam testemunhado a formação das grandes jazidas de petróleo e carvão no mundo e lá estavam durante o avanço e depois durante o grande recuo das geleiras - a resistência pacífica [...] há trezentos e cinquenta milhões de anos elas se repetiam sem se transformarem. Quando o mundo era quase nu elas já os cobriam vagarasas. (Lispector, 2009, p. 47)

Há nesse sentido um ato de retorno a um período ancestral, de um período anterior ao que a própria personagem compreende como civilização. G.H., via contato que estabelece com a barata, animal outro que humano que já ocupava a “Terra” quando o “mundo era quase nu” – e aqui também podemos ler essa nudez como a ausência das camadas históricas, políticas, conceituais e epistemológicas comumente usadas para definir não só o que configura o *mundo*, mas o que também determina o que é ou não um vivente humano –, embaraça não apenas os fios que costuram sua subjetividade, mas também os que produzem esse enorme manto a que chamamos História. A confusão temporal – presente inclusive na forma que sustenta a escrita do texto em discussão – aciona uma quebra em qualquer lógica linear. Desse modo, o evento aparentemente banal que serve como ponto de partida para a narração de G.H., assentado sobre um plano em que passado, presente e futuro se atravessam e caminham na direção do questionamento do *humano* como motor central da História, além de ir ao encontro da noção proposta por Donna Haraway de que “o mundo é um nó em movimento” (2021, p. 14), frisa que o texto clariceano indica uma “verdadeira genealogia no interior do banal, apontando para direções pluralizantes que tentam uma desmontagem dentro do cotidiano”, atuando, por sua vez, como o impulso para uma “reorganização do olhar sobre o real” (Moraes, 2000, p. 24) a partir do contato com a alteridade, apresentada no texto em discussão tanto na forma da barata, quanto na forma de Janair, que na verdade habita a narrativa por meio de uma incômoda ausência.

É preciso mencionar, aqui, que o embaraço da linha temporal em paralelo à inscrição da vida outra que humana também se apresenta em outras obras clariceanas. Em *Água viva* (1998), por exemplo, notamos essa enunciação sendo executada à medida que a voz narrativa se esforça para escutar seu chamado ancestral, que vem acompanhado de seu desejo latente de entrar “em contato com a vida primitiva animálica” (Lispector, 1998, p. 48). A narradora, que nos diz precisar de “novos sinais e articulações novas” localizadas “aquém e além” de sua “história humana”, pois se define como um “ser contingente” que reúne em si “o tempo passado, o presente e o futuro” (Lispector, 1998, p. 22), afirma, então, o seguinte: “Às vezes eletrizo-me ao ver bicho. Estou agora ouvindo o *grito ancestral* dentro de mim: parece que não sei quem é mais a criatura, se eu ou o bicho. E confundo-me toda. Fico ao que parece com medo de encarar instintos abafados que diante do bicho sou obrigada a assumir” (Lispector, 1998, p. 49).

Nessa perspectiva, o périplo outro que humano experienciado por algumas das personagens clariceanas, périplo que tem como impulso quase sempre um contato e uma entrega aos afetos produzidos pela vida outra que humana, também é movimento que se direciona à produção de sentidos capazes de nos fazer repensar, via retorno a um período que não cabe nos limites do que se compreende como História, os próprios conjuntos discursivos, políticos e epistemológicos produtores de nossa “montagem humana”, nos fazendo encarar os instintos abafados que diante da animalidade somos obrigados a assumir. Digo que esse retorno não cabe nos limites do que se compreende como História não no sentido que abrange uma *ausência* de História, de acontecimentos agenciados por uma cadeia de viventes em determinado período/espço capazes de modificar fluxos culturais, naturais e políticos, mas sim por considerar que a escrita da autora desloca a própria noção de História de uma tradição que por muito tempo a compreendeu como elemento cujo aspecto central é, “por natureza, o homem” (Bloch, 2002, p. 54). Tal tradição, errando não apenas em alocar o vivente humano sob o signo do “homem”, assumindo o masculino universal como a régua que mede a proximidade dos viventes em relação ao que seria o “humano”, também se equivoca ao acreditar

Contexto (ISSN 2358-9566)

que “por trás dos escritos sensíveis da paisagem”, sejam eles quais forem, “por trás dos escritos aparentemente mais insípidos e as instituições aparentemente mais desligadas daqueles que as criaram, são os homens que a história quer capturar” (Bloch, 2002, p. 54). Avesso a isso, o périplo não só de G.H., mas o de outras personagens como a narradora de *Água viva* – que “arriscando descobrir terra nova. Onde jamais passos humanos houve” (Lispector, 1998, p. 44), entrega-se pouco a pouco à escuta de seu íntimo e potente “grito ancestral”, rumando nesse sentido à natureza e à vida primitiva animalica –, configura um exercício de construção de uma História atenta às criações abertas pela vida outra que humana, em claro alerta para o que agora, na contemporaneidade, pensadoras como Anna Tsing têm argumentado com precisão:

É hora de recuperar a história e permitir a entrada de não-humanos, assim como historiadores sociais se abriram para as histórias de povos colonizados, povos indígenas, pessoas de cor e mulheres no final do século XX. Para estudar a vida nas ruínas, um ponto de partida para mim é a capacidade dos não-humanos de mudar historicamente e às vezes nas mesmas escalas de tempo que os humanos – por exemplo, respondendo aos programas de construção de infraestruturas imperiais e industriais. (Tsing, 2019, p. 17)

“Eu antes vivia de um mundo humanizado, mas o puramente vivo derrubou a moralidade que eu tinha?” (Lispector, 2009, p. 21), questiona G.H., indicando novamente, mesmo que na forma de uma pergunta, que o “puramente vivo” a retira de um estado moral que fechava seu mundo em um campo de compreensão que demandava certa “validação humana para ser interpretado” (Lispector, 2009, p. 15). Nessa perspectiva, o que está em jogo no relato da personagem é também uma tentativa de criar sentidos que fogem não à compreensão humana, mas que escapam à sua validação. Colocar-se no mundo, produzir mundos e chocar-se com o outro sem inferiorizar sua forma de vida, segundo a paixão de G.H. – ou, ainda, segundo a escrita clariceana de maneira geral –, é atividade calcada na libertação de alguns dos guias que conduzem de forma fechada e hierarquizante os modos por meio dos quais compreendemos o que e quem nos cerca. O que escutamos a partir da escrita da autora, o que vibra em nós quando acompanhamos tão de perto suas personagens em seus périplos outros que humanos, é a consciência de que ao

fim e ao cabo “a pessoa que ousa entrar nesse segredo” – nesse núcleo de vida que dilui as hierarquias historicamente construídas acerca das mais diferentes espécies –, “ao perder sua vida individual, desorganiza o mundo humano” (Lispector, 2009, p. 143).

Coda

Ler a figura animal na escrita de Clarice Lispector como a inscrição de um limite que descentraliza o humano da ordem das coisas, isto é, como expressão capaz de reorganizar os sentidos comumente direcionados à política, à comunidade e à vida, pode parecer, a princípio – sobretudo para aqueles e aquelas que não se permitem enxergar a alteridade com outras lentes que não a de uma humanidade que nos é herdada –, algo abstrato demais. Considerar que essa figura, assumindo uma dimensão significativa, é capaz de colocar problemas para nossa organização política, amplia ainda mais esse nível de abstração. É, contudo, recuperando a própria noção clariceana de que “tanto em pintura como em música e literatura, tantas vezes o que chamam de abstrato” atua como o “figurativo de uma realidade mais delicada e mais difícil, menos visível a olho nu” (Lispector, 2018, p. 331), que concebo a escrita da autora como uma espécie de lupa que nos permite não apenas vislumbrar o que cotidianamente nos passa despercebido, como também tensionar essas forças simbólico-semânticas no momento em que elas se tornam perceptíveis.

Este texto buscou demonstrar, ao longo de duas seções que compõem, juntas, o exercício de escuta que empreendi diante de *A paixão segundo G.H.* (2009), que muito além de construir um projeto ficcional ancorado em uma postura que apreende a literatura como recurso de representação, ao inscrever a animalidade a autora orchestra em seus textos um tom que nos convida a um exercício de constante aproximação daquilo que normalmente nos escapa. Trata-se, portanto, no caso da autora, de pensar a literatura como dispositivo que nos posiciona diante do outro de um modo que prescinde aos binarismos produzidos pela cisão *humano/animal*, nos permitindo, com isso, entrever uma ética do vivente que fissa algumas das violências – e sua frequente naturalização – fabricadas e reproduzidas por esse binarismo.

A primeira coisa que se destaca quando analisamos os limites que compõem a literatura clariceana à luz da animalidade presente em *A paixão segundo G.H.* (2009) é que a própria literatura se afasta dos campos de um território fechado, cujo interior destina-se à mera funcionalidade – como se o seu objetivo central se articulasse para um fim; para uma função que, de alguma maneira, pudesse servir aos seus leitores e leitoras –, e direciona-se a um horizonte que rearticula e expande sentidos outrora cristalizados. Ocupando o mesmo espaço que os textos filosóficos lidos na primeira seção, ainda que por meio da ficção, Clarice Lispector coloca problemas para os enrijecimentos semânticos e simbólicos que confinam o humano em um patamar superior ao animal e com isso classificam corpos e formas de vida. A autora, assim, nos põe em contato com uma desmontagem dos contornos que delimitam a própria literatura como advento que gira ao redor do humano – esse elemento cimentado pelos enquadramentos que herdamos de uma perspectiva ocidental –, e embaralha, também, os limites da ficção e da filosofia.

Articulando, a seu modo, uma espécie de teorização ecocrítica – não ao advogar a favor dos animais ou da natureza, mas ao expandir os sentidos que normalmente lhes são atribuídos –, a literatura clariceana, muito além de recusar uma herança humanista, de um lado, ao passo que a posiciona sobre a superfície textual que materializa seu produto literário, de outro, permite que seus leitores e leitoras agenciem, no interior dessa tensão, o exercício de fabulação de possibilidades outras que escapam a esses dois itinerários, criando assim uma terceira via por onde transitam novas formas de se compreender a vida e o outro.

Nessa perspectiva, demonstrei que o entra em voga no horizonte estético-temático clariceano é um gesto que “desloca a ontologia da consciência (‘consciência do ser’) em proveito de todo um território que escapa à imanência antropocêntrica, ou seja, ontológica e subjetivante – assujeitadora também” (Nascimento, 2012, p. 38), apontando a própria literatura como um campo cuja essência “é mesmo não ter essência alguma, rasurando e deslocando a pergunta metafísica ‘o que é?’, em proveito de um espaço irreduzível a qualquer

ontologia” (Nascimento, 2014, p. 15), de um espaço que, em vez de nos enclausurar naquilo que pensamos ser essencial – um dado estatuto de *humanidade* –, nos apresenta outras formas de vida e, em decorrência disso, outros modos de viver em comum.

Referências

AMARAL, Emília. *O leitor segundo G.H.: uma análise do romance A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Mara Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Ed. anotada por Étienne Bloch. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BRAIDOTTI, Rosi. *The posthuman*. Malden and Cambridge: Polity, 2013.

CAMPILLO, Antonio. Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros. In: *Revista de filosofía*. Vol. 39, nº 2, p. 169-188, 2014.

CIXOUS, Hélène. *Coming to Writing and Other Essays*. Org. e trad. Deborah Jenson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991b.

FAUSTO, Juliana. *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: n-1 edições & Hedra, 2020.

FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*. Bernard Grasset: Paris, 1992.

GRAY, John. *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. London: Granta Books, 2002.

HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Trad. Pê Moreira. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu*, n. 5, 1995, p. 7-41.

LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

- LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998b.
- LISPECTOR, Clarice. *Todas as crônicas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.
- MACIEL, Maria Esther. *Literatura e animalidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- MARIZ, Débora. A especificidade da natureza humana em relação aos animais no pensamento aristotélico. In: *Argumentos*, nº 12, p. 157-168, 2014.
- MORAES, Alexandre (Org.). *Clarice Lispector em muitos olhares*. 1ª ed. Vitória: Programa de Pós-Graduação em Letras/Departamento de Línguas e Letras/ Universidade Federal do Espírito Santo, 2000.
- NASCIMENTO, Evando. *Clarice Lispector: uma literatura pensante*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- PEQUENO, Marcos Antonio Pimentel. Breves considerações filosóficas acerca da relação arte-educação animal. In: *Cartema*. Vol. 04, nº. 04, p. 11-24, 2015.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do humanismo a Descartes*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.
- SANT' ANNA, Evandro. Precariedade e morte animal: pensando o luto para além do humano em Clarice Lispector. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, v. 72, p. 1-19, 2024.
- THOMAS, Keith. O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Trad. Thiago Mota Cardoso et al. 1ª ed. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- VARIN, Claire. *Línguas de fogo: ensaios sobre Clarice Lispector*. Trad. Lúcia Peixoto Charem. São Paulo: Limiar, 2002.
- VELOSO, Maria Cristina Brugnara. *A condição animal: uma aporia moderna*. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2021.
- WOLFF, Francis. *Notre humanité: d'Aristote aux neurosciences*. Paris: Fayard, 2010.

ZANUZZI, Inara. “Aristóteles e os animais”. In: OLIVEIRA, Jelson (org.). *Filosofia Animal: humano, animal, animalidade*. Curitiba: PUCPress, 2016, p. 25-44.