

# De um lado a outro do eu ao infinito que habita em nós: uma experiência mística judaica em Clarice Lispector

*From a side to another from I to infinity dwell in us:  
a Jewish mystical experience in Clarice Lispector*

Estevan de Negreiros Ketzner<sup>1</sup>

*Para Charles Kiefer*

<sup>1</sup> Psicólogo clínico. Doutorando em Teoria da Literatura pela PUCRS. Bolsista do Cnpq. E-mail: [estevanketzner@gmail.com](mailto:estevanketzner@gmail.com)

**RESUMO:** O presente ensaio apresenta uma discussão sobre a *Kabbalah* a partir de uma análise da obra *A Paixão Segundo G.H.*, de Clarice Lispector. O pensamento de Gershom Scholem e suas interpretações a partir de Isaac Luria são chaves de leitura que buscam discutir a experiência secreta humana, proporcionando a sensação do mistério consagrado tanto às letras quanto ao misticismo. Essa interpretação está presente no pensamento judaico, desde a antiguidade até a sensação de vazio interno causado pelo afastamento do ser humano com o Criador. Mostraremos como o texto de Clarice Lispector se aproxima dessa experiência mística de descoberta e entrega.

**PALAVRAS-CHAVE:** Interpretação; Misticismo; Experiência; *Kabbalah*.

**ABSTRACT:** This essay presents a discussion of the *Kabbalah* from an analysis of the work *A Paixão Segundo G. H.*, from Clarice Lispector. The thought of Gershom Scholem and his interpretations from the Isaac Luria are keys of reading seeking discuss the human secret experience, providing a sense of mystery devoted as well to letters as to mysticism. This interpretation is present in Jewish thought, from ancient times to the feeling of inner emptiness caused by the removal of the human being with the Creator. We show as the Clarice Lispector's text is next from that mystical experience of discovery and surrender.

**KEYWORDS:** Interpretation; Mysticism; Experience; *Kabbalah*

## Introduzir: um verbo antes de um nome

*“Estou adiando meu silêncio. A vida toda adiei o silêncio?  
Mas agora, por desprezo pela palavra, talvez enfim  
eu possa começar a falar.”*  
(Clarice Lispector)

*“A alteridade só é possível a partir de mim.”*  
(Emmanuel Levinas)

Há muitas eras o homem perdeu algo importante sobre si, mas assim o foi porque não o teve jamais. Permitiu que os conhecimentos assertivos entrassem e aos poucos foi se esquecendo da sabedoria das coisas, da ligação mais antiga entre os homens, anterior mesmo à ordem religiosa. Por sobre as cabeças aparece sempre uma cortina que não nos deixa ver, escutar ou sentir as coisas mesmas. Talvez fosse possível ver o silêncio se os sentidos puderem ser mais flexíveis com suas funções dadas pela cultura. Somos assim convocados ao novo, desbravando com ousadia um limite entre nós e os outros. Esta viagem da alma que começamos pelo pequeno buraco do alfinete do contato com o mistério que se esconde dentro de nós, sendo assim uma alteridade inaudita. Ali talvez o Eu embriagado de solipsismo possa ensaiar os passos para sair de sua clausura, não sem antes experimentar o medo do abismo. A prisão da linguagem mantém este jogo de determinações acerca de uma escrita de si. Escrever com as letras que compõe o que não se revela por simples amor à palavra, mas amor ao gesto que percorre as profundezas, o encontro com o desconcertante Leviatã que não desejamos ver dentro de nós.

Este ensaio está tentando realizar uma conversa entre o livro *A Paixão Segundo GH*, de Clarice Lispector, publicado em 1964 e a mística judaica. A forma escolhida foi o ensaio, pois ele visa justamente ser uma conversa e não uma conversão à verdade pretendida pelo pensamento dito positivista da

linguagem. Mais do que apresentar provas de um certo experimento, nosso caso aqui será experimentar o experimento da linguagem e sua multiplicação de sentidos. Essa liberdade decorrente da escolha do místico em obedecer a uma ordem maior, a ordem que lhe coloca uma restrição ao seu desejo para que assim ele possa aprender com a alma. O ensaio como uma busca pela escrita, pelas frases fragmentárias, pela voz inaudita que não pensa o tempo todo sua realização no mundo. Este espaço de pensamento, cujo benefício à teoria literária pode ser imenso, trazendo um turbilhão de processos internos que devem se despir e de uma linguagem que converse ao seu mistério interior. Não por nada a nota introdutória, intitulada: “À possíveis leitores”, parece constituir uma meta-narrativa que celebra esse segredo literário que tangencia seus experimentos com a linguagem:

Este livro é como um livro qualquer. Mas eu ficaria contente se fosse lido apenas por pessoas de alma já formada. Aquelas que sabem que a aproximação do que quer que seja, se faz gradualmente e penosamente – atravessando inclusive o oposto daquilo que se vai aproximar. Aquelas pessoas que, só elas, entenderão bem devagar que este livro nada tira de ninguém. A mim, por exemplo, o personagem G.H. foi dando pouco a pouco uma alegria difícil, mas chama-se alegria (LISPECTOR, 2009, s/n).

Essa perspectiva, além de ser constatada como uma conquista libertária da teoria literária, também está inserida em um cenário internacional, em que a criação literária anda de mãos dadas com a teoria, como no caso do escritor húngaro Péter Esterházy (2011). Em seu livro *Os Verbos auxiliares do coração: introdução à literatura*, seu “Prefácio” dá mostras de uma aproximação com o problema contemporânea da experiência da linguagem:

Não uso a língua, não quero descobrir a verdade, e menos ainda expô-la diante dos senhores. Também não me ocorre nomear o mundo, e, conseqüentemente, não nomeio coisa alguma, pois nomear é o mesmo que sacrificar o para sempre o nome à coisa nomeada (ESTERHÁZY, 2011, s/p.).

Interessante que o caminho que a teoria toma em todos os seus usos contemporâneos, seja por Walter Benjamin ou mesmo por Jacques Derrida, implicados neste profundo trabalho da verbalidade das coisas e suas delimitações no campo de operações práticas na realidade. Clarice e Estherházy postergam a forma verbal ontológica para darem luz à espera. Uma perspectiva messiânica aqui aparece, tal como a luz de uma estrela no céu que anuncia o começo de um novo dia, ou seja, é o anúncio do *Shabbath* (שַׁבָּת).

Sobre esta espera de luz traremos como o desafio a mística judaica: aquela ciência original que permite um excesso de contato com o mundo e que nos leva a reintegrar a parte esquecida, parte desconhecida da palavra mais antiga, aquela que antes de ser articulação de fonemas era um gesto humano de doação ao outro, os excessos de nosso corpo no mundo. Esta qualidade está na literatura judaica muito antes desta tradição atrelar-se à religião do rabinato e das outras instituições da vida judaica<sup>1</sup>.

Aqui as palavras de Clarice Lispector são livres também de serem e não serem textos cabalísticos, mas tentativas de entrar a lugares insólitos de uma humanidade escondida na matéria pétreia. O texto de Clarice Lispector possui um forte interesse místico na revelação da palavra enquanto trazer o que está escondido. Segundo seu biógrafo, ela mesma se via como uma mística (MOSER, 2013), reunindo em si não apenas o pensamento do movimento chassídico de sua remota infância na Ucrânia – onde o nome de Baal Shem Tov é aclamado e a dinastia dos Rebes Lubavitch se inicia no século XVIII –, mas também projetando um olhar mais introspectivo para as faculdades da magia e da bruxaria. Neste sentido, Clarice parece ter despertado interesse ao tão famoso Primeiro Congresso Mundial de

Bruxaria, realizado em Bogotá, no ano 1975. Ela prefere abster-se do próprio rótulo que intitula o Congresso: “falarei sobre a magia do fenômeno natural, pois acho inteiramente mágico o fato de uma escura e seca semente conter em si uma planta verde brilhante” (LISPECTOR, citada por MOSER, 2013, p. 597). Essa certa reticência com a exploração do fenômeno mágico, a levou até um misticismo mais introspectivo, um questionamento profundo do seu eu em relação aos níveis de realidade também relacionados ao universo. Ao valorizar o pensamento criativo vindouro de si mesma ela começa a estabelecer uma ligação com o mistério e com a possibilidade de nomeá-lo, ainda assim, mantendo as propriedades secretas desse nome que a inquieta.

A escritora deixa claro que ela é algo ínfimo e que é mantida enclausurada em uma certa parte escura e sem vida de si mesma. Podemos atribuir isso ao caldo cultural que percorre a história do judaísmo desde seus tempos primordiais, deixando diversos livros que abordam diferentes pontos de vista sobre a natureza humana e a não humana. A *Torá*, livro atribuído a Moisés, cuja súpula contempla a história original do povo hebreu. Através de diversas interpretações desta tradição muito antiga, podemos pensar que um mesmo mandamento, do hebraico *mitzva* (מצווה) pode contemplar diferentes interpretações. Ao privilegiar a questão ética, vemos que o surgimento das leis que cerceiam as escolhas humanas, privilegiam um outro contato com a comunidade, e temos aí os tratados estabelecidos sob o título de *Talmude*; na observância destas mesmas leis, pode-se também estimular a relação com a experiência o mundo interno, e vemos aí o livro do *Zohar* como o texto de base para a corrente mística da *Kabbalah*. Diante de *A paixão segundo G.H* podemos nos perguntar: terá Clarice lido o *Zohar*? Muito provavelmente não. Contudo, é nosso desejo comentar uma breve relação entre o livro de Clarice e alguns pensadores do misticismo judaico, principalmente, Gershom Scholem e seus comentários sobre Isaac Luria, importante cabalista palestino do século XVI.

<sup>1</sup> A religião judaica, propriamente dita, se organiza como tal com o retorno do exílio da Babilônia, em 587 a.C., época da organização do Talmude da Babilônia. A partir de 70 d.C., com a destruição do Segundo Templo pelos romanos, vemos que a Sinagoga torna-se o lugar de culto, “centro motor da vida judaica” (CHOURAQUI, 1963, p. 33).

## 1 O útero e a vida

Clarice Lispector conectará algo da origem do sofrimento humano com a busca por uma descoberta espiritual. Será esta uma descoberta de si mesma? Talvez descoberta de elementos que estão dentro dela, a serem pensados pelos sentimentos, tal como Fernando Pessoa empreendeu também através de suas experiências relacionadas à palavra enquanto verbalidade no plano místico e não restrita a forma substantiva, o que levaria a uma perda de sua ação transformadora. Vemos este anúncio da descoberta profunda de si na qual Clarice Lispector realiza, para além da mera racionalização psicológica, um comprometimento da palavra e sua nomeação das coisas no mundo humano.

“Se tiver coragem, eu me deixarei continuar perdida” (LISPECTOR, 2009, p. 11). Perdida em quê? Coragem para continuar em algum lugar sem apreço as coisas ou às pessoas? Perdida como forma de uma redenção, poder dar o tempo para essa busca do além do interno, extra terreno, talvez. Busca que muitos insistem em chamar de literatura, mas “é o modo como os outros chamam o que nós, os escritores, fazemos” (LISPECTOR, citado por MOSER, 2013, p. 446). Começar a burilar no galpão das coisas vivas, sua imanência, aquilo que não tem valor por si mesmo, mas que está em relação com o exterior, a transcendência às categorias da personalidade e da racionalidade. Moser (2013, p. 447) chega a chamar de “espinosismo místico”, ao referir-se à busca de Clarice com seu personagem G.H. Este personagem que se mostra uma sigla estampada nas valises do quarto da empregada que pediu demissão e que G.H. terá de limpar. É neste quarto que ela fará seu sacrifício: terá de matar alguma coisa.

Esta também é a possibilidade de uma mulher fazer contato com seu útero, raiz primordial da geração da vida de outrem. Reflexão do útero, da origem, do começo de uma coisa por uma semente de vida sem que seja

possível olhar diretamente para ela, como uma ideia que está em gestação, um desejo que não se enxerga com os olhos e, contudo, está ali. Uma fenomenologia da co-extensão entre matéria e seu princípio anterior, base para todo o pensar, base para criar o alicerce sólido da linguagem no mundo da matéria:

A barata com a matéria branca me olhava. Não sei se ela me via, não sei o que uma barata vê. Mas ela e eu nos olhávamos, e também me viam, a existência dela me existia – no mundo primário onde eu entrara, os seres existem para os outros como modo de se verem. E nesse mundo que eu estava conhecendo, há vários modos que significam ver: um olhar, um apenas estar num canto e o outro estar ali também: tudo isso também significa ver. A barata não me via diretamente, ela estava comigo. A barata não me via com os olhos mas com o corpo (LISPECTOR, 2009, p. 75).

Uma palavra como “barata” que não se deixa civilizar. Um animal anti-diluviano sobrevivente à todas as catástrofes. O que é esse monstro? Estranho líquido que sai de seu estômago ou raiz uterina de todo o começo criador de vida. Aqui Clarice indaga novamente o que a vida é quando se depara com seus limites: “A vida humanizada. Eu havia humanizado demais a vida. Mas como faço agora? Devo fiar com a visão toda, mesmo que isso signifique ter uma verdade incompreensível?” (LISPECTOR, 2009, p. 12). Uma vez nessa humanização desmedida, o que realmente merece ser encontrado para agora começarmos a desumanizar as instâncias que antes eram consideradas intocadas ou, se assim podemos dizer, as idolatrias da vida que nos contam que deve ser de algum jeito determinado? “ou dou forma ao nada, e este será o me modo de integrar em mim a minha própria desintegração? Mas estou tão pouco preparada para entender” (LISPECTOR, 2009, p. 12-13). Esta barata uterina de Clarice, levando às águas da criação até o ponto de um começo que, como já foi explicita acima, é um começo a partir do nada, pois mesmo o útero é ele mesmo um local onde o segredo se realiza. Toda a vida

aparece assim nas palavras de Clarice e veremos o quanto esta concepção é forte na perspectiva kabbalística.

## 2 No começo, a letra

Essa reflexão será mantida em suspenso ao partir por uma breve explanação do contexto da letra na *Torá* (2001), o texto que expressa, de maneira cifrada, a descoberta do homem para si mesmo, representando também a manifestação mística que está expressa pela descoberta do Nome de Deus (SCHOLEM, 2008a). O termo *Adonai* – יהוה, aqui escrito YHWH<sup>2</sup> – coloca em uma palavra quatro consoantes que representam a criação do universo, trazendo a ação verbal “é, foi e sempre será” dentro desta forma nominal.

“Toda a fala é no mundo espiritual uma escritura, e toda a escrita é potencialmente um discurso, destinado a tornar-se sonoro. O falante grava de algum modo o espaço tridimensional da palavra no pneuma” (SCHOLEM, 2008a, p. 32). Este pneuma é a forma grega advinda do hebraico *Rúach*, sopro de vida insuflado no ato da Criação<sup>3</sup>. Este momento de entrega do Nome, tão importante para que a conversa, a troca entre aquele que dá a palavra e o outro que a recebe, torna-se a revelação recebida pela tradição judaica na outorga da *Torah* no Monte Sinai. Ali, escutamos com grande dificuldade a tarefa que todos os presentes terão ao decifrar as palavras do Criador pela boca de Moisés: “Eu sou o Eterno, teu Deus”. A palavra Eu é escrita *Anokhy*, a primeira letra da palavra é *Alef*, uma letra sem som. Todavia, “alef

denota a fonte de todo e qualquer som articulado” (MAIMÔNIDES, citado por SCHOLEM, 2009, p. 41).

Figura 1 – Letra alef



Não apenas sem som articulado, mas também composta de duas outras letras, o *vav* [ו] no meio e dois *yud* [י] nas extremidades. Essa separação pode ser pensada como dois seres que não conseguem se encontrar, pois estão divididos por uma linha que impede o contato. Esse problema diz respeito à impossibilidade do homem escutar atentamente o desígnio de Deus, tornando-se para sua linguagem algo muito difícil de compreensão. A letra mesma se mantendo sem som não possui um entendimento fácil, sendo ruidosa para ouvidos que não tem preparo. A letra escrita na pedra, símbolo máximo da eternidade no judaísmo mostra-se muito mais profunda e desafiadora do que automatismo do ver, ouvir, olfatar e tocar. O homem por mais adulto que seja é uma criança do ponto de vista do que o envolve em questões importantes<sup>4</sup>. Acessar a língua divina é, de alguma forma, negar sua

<sup>2</sup> Assim é escrito o tetragrama na grafia advinda do grego transliterado. As letras hebraicas correspondem aos nossos fonemas IAVÉ mal adaptadas. As letras do hebraico são pronunciadas Yud, Hey, Vav, Hey.

<sup>3</sup> O termo *Rúach* também é descrito por Chaim David Zukerwar (2010) como a dimensão emocional daquilo que no ocidente chamamos de alma. Para este cabalista, o homem é composto de três dimensões ou momentos: *Néfesh*, como os instintos; *Rúach*, as emoções; e *Neshamá*, o pensamento.

<sup>4</sup> Não apenas do ponto de vista espiritual essa comunicação torna o homem uma criança experienciando seus próprios limites, mas essa reflexão aparece com espetacular força no itinerário cotidiano de nossa era quando utilizamos algo escondido ou secreto para adquirir força, mas inclui também sua expulsão do *Gan Éden* (Jardim de Animais, por uma tradução literal e conhecido pela tradição religiosa como o *Jardim Celestial* ou *Paraíso*) e destinado a se expressar com puerilidade sobre as coisas inenarráveis (AGAMBEN, 2007).

forma de viver. Não por nada, o homem está impedido de acessar a língua divina, parte escondida de sua própria língua, se não lidar com seus impulsos destrutivos.

O ser humano preso ao mundo de uma linguagem já classificada, sem a proximidade com o que o transcende, envolvendo um total saber sobre si, está de maneira contrastante completamente paralisado. “Até então eu não tivera a coragem de me deixar guiar pelo que não conheço e em direção ao que não conheço: minhas previsões condicionavam de antemão o que eu veria” (LISPECTOR, 2009, p. 15). Começa a descida do plano sem significado da nomeação para um plano da interiorização, isto é, uma qualidade contrastante diante das consequências na matéria que envolve esse mesmo dizer. “E como imaginar um rosto se não sei de que rosto preciso?” (LISPECTOR, 2009, p. 17). Como exigir daquilo que não se conhece que possa corrigir seu desejo de permanecer o mesmo e alçar uma pureza espiritual? “A experiência absoluta não é desvelamento, mas revelação, coincidência do expresso e daquele que exprime” (LEVINAS, 2008, p. 54). Explica assim o filósofo lituano de tradição judaica talmudista<sup>5</sup>, revelando em sua fala a relação entre distância percorrida e tempo de amadurecimento da alma. Revelar não é algo que simplesmente vem por um desejo, mas por um tempo de trabalho, um estar pronto para receber. O que se manifesta deixa seu excesso para um outro futuro, essa também é a promessa do *Mashíach* (משיח): aquele que é Ungido em óleo celestial, o preparado para guiar Israel a uma salvação universal e que redima o povo escolhido por Deus de todos os seus defeitos.

<sup>5</sup> Importante notar que Levinas provém da tradição *Mitnagdim*, mais racionalista, afastada completamente da *Kabbalah*, porém, ele mantém o respeito ao desconhecido e as formas não místicas da alteridade, uma vez que a palavra do livro torna-se uma forma de espiritualidade sem magia (CHALIER, 1993).

### 3 Subir em busca de ti

Clarice, em sua busca pela esfera transcendental, para além da matéria que dá vida ao que não tem vida, começa a escavar e encontrar o anterior de sua consciência, isto é, o que está fora de um “nome! Um nome sem palavra, mas que talvez enraíze a verdade na minha formação” (LISPECTOR, 2009, p. 145). G.H. parece consciente de que estas descobertas podem habitar nela de algum jeito diferente do pensa, passando a co-habitar nela mesma. “Eu antes vivia de um mundo humanizado, mas o puramente vivo derrubou a moralidade que eu tinha? É que um mundo vivo tem a força de um Inferno” (LISPECTOR, 2009, p. 21). Este lugar de encontro com o *Mashíah* é infernal: negar o que seu desejo sempre balizou como característica de uma verdade *ad eternum* é muito diferente de uma espera, de uma preparação gradual para o que virá. “Eu tinha tão pouca fé que havia inventado apenas o futuro, eu acreditava tão pouco no que existe que adiava a atualidade para uma promessa e para um futuro” (LISPECTOR, 2009, p. 146). Clarice mostra o mundo em contradição consigo mesmo. Somente a convicção interna parece ser muito pouco para se conversar com Deus. O segredo que nos envolve intimamente, dentro de um labirinto de descobertas pungentes por vezes, mas ainda assim um caminho muito particular de uma letra que se revela para nós como uma conquista após a “alquimia profunda” (LISPECTOR, 2009, p. 147) que significa estar em errância, errando no mundo das coisas ditas materiais.

Sei que se eu abandonar o que foi uma vida toda organizada pela esperança, sei que abandonar tudo isso – em prol dessa coisa mais ampla que é estar vivo – abandonar tudo isso dói como separar-se de um filho ainda não nascido. A esperança é um filho ainda não nascido, só prometido, e isso machuca (LISPECTOR, 2009, p. 147).

E restar claudicante entre o peso do tempo presente, acolhendo a espera, mas aumentar com mais força o pedido desse encontro. Falar com Deus é manter em segredo seu nome. Esta parte é secreta dentro do homem, a ser descoberta com certo esvaziamento, tal como vemos no conceito de *Tzimtzum* (צמצום), proposto por Luria e debatido extensamente por Scholem, como uma evocação na contração do ato criador de Deus. “O primeiro de todos os atos não é um ato de revelação, mas de limitação. Só no segundo ato é que Deus emite um raio de Sua luz e começa sua revelação ou, melhor, seu desdobramento como Deus, o Criador, no espaço primordial de sua criação” (SCHOLEM, 2008b, p. 292). Então, o questionamento místico passa a ter de viver a angústia de refletir sobre o que havia existido, passando a ser outra propriedade da matéria, habitando junto ao mundo no qual o homem também faz parte. Uma certa despersonalização de sua figura, diferentemente de como o cristianismo se apropriou da figura de Deus, pelo advento de *Yeshua Cristos*, o Jesus Cristo, como o Messias, passa a habitar entre os homens já salvos a partir de então<sup>6</sup>.

O que se obscureceu dessa condição teológica e política é uma angústia pela condição existencial acerca da percepção humana de emoções mais profundas. Temos como exemplo a verdadeira “misericórdia”, palavra que assumiu uma conotação de caridade pelo cristianismo, mas tradicionalmente é conhecida como “compaixão”, do hebraico *Chessed* (חסד) ou a característica de doação verdadeira. Ainda que este ponto possa ser lido também como a descoberta da mente humana para além do gnosticismo desenvolvido pelos

<sup>6</sup> Essa concepção também se mostra em muitos momentos como anti-semitismo, pois desconsidera o sentido da religião judaica e sua importância para a realização do cristianismo. Este conceito, não menos político do que se acredita, será outorgado, no Concílio de Niceia de 325 d. C., a Jesus da Galileia o título de “Cristo” (Salvador). O povo pobre ali estabelecido teria se identificado contra o domínio romano, e apressado os sinais que demonstrariam a vinda daquele que libertaria o povo de um jugo de miséria e opressão. Lidar deste modo com a ignorância das pessoas devido a momentos de fragilidade parece ser uma tentação messiânica que envolve a vinda física de um homem determinado como o escolhido por Deus. Foi pensando esta ressalva que os rabinos continuam sua espera e não aceitam Jesus como um Salvador eleito por Deus.

gregos<sup>7</sup>, o que vai nos levar também para a psicanálise ao final do século XIX, está inclusa aqui a tensão de que a descoberta desse mundo interior possa ser repelida pelas pessoas e não experienciada intimamente. Vemos aqui a palavra hebraica *satan* (שטן), traduzida como “adversário”. Nesta concepção, Luria também observou com acuidade como a noção de luz, *ohr* (אור), aspecto necessário para assimilarmos a emanção do aspecto cósmico na matéria, uma vez que a luz, vinda para aplacar a angústia, pode ela também ser a causa de um transbordamento de energia. Luria chamou este processo de *Schevirat Ha Keilim* (שבירת הכלים) traduzido como quebra de vasos.

Na realidade, o que levou ao rompimento dos vasos foi a necessidade de purificar os elementos das *Sefirot*<sup>8</sup> pela eliminação das *Klipot*<sup>9</sup>, afim de dar uma existência real e identidade separada ao poder do mal. O *Zohar*, como vimos, já define o mal como subproduto do processo vital das *Sefirot* e, mais particularmente, da *Sefirá* do julgamento estrito (SCHOLEM, 2008b, p. 298).

Uma vez quebrados os vasos de recebimento, descemos às profundezas. Começa o encontro com as coisas que nos fazem mal, com aquilo que em nós perdeu por completo o desejo de ser iluminado. Juntando os cacos da luz, as *Reshimot* (twmvr), as reminiscências ou marcas que precisam voltar para a busca do Eu mais verdadeiro e misterioso, o *Tikun* enquanto “correção”. Segundo Luria aqui está a revelação desse “Deus pessoal”, indicado por Scholem (2008b, p. 301).

Talvez Clarice expresse essa sensação psicologicamente, uma vez que entendemos que o nascimento da psicologia científica parece ter feito esses conceitos kabbalísticos caírem em desuso, tornando-se uma história sem

<sup>7</sup> Foram assim chamados os cabalistas como desenvolvedores de uma “psicologia da tardividade” (BLOOM, 1991, p.43), apresentando-se de maneira mais positiva, com finalidades messiânicas de salvação, pelo movimento Lubavitch, significado para *Cidade do amor fraterno*, em hebraico a partir do russo.

<sup>8</sup> Plural de *Sefirá* que segundo o *Zohar* são as esferas de luz que compõe a Árvore da Vida (BENSION, 2006).

<sup>9</sup> O desejo de receber, segundo Zukerwar (2010).

qualquer prova empírica, tal como a ordem da Modernidade assim o fez a todos os conhecimentos. Contudo encontrar a luz é harmonizar de modo interrogativo nós mesmos com vista a uma ação correta que nos excede e que não podemos fazer, como pretende a ciência positivista, dar palavras a tudo que a lógica newtoniana consolidou. A parte oriental da religião judaica aqui se revela também como a busca incansável pelo direito à realidade desse outro em nós. “Eu estava tão assustada que ainda mais quieta ficara dentro de mim. Pois parecia-me que finalmente eu ia ter que sentir” (LISPECTOR, 2009, p. 80).

E nessa sensação também, uma certa morte, crucial como os caminhos que se deseja enfrentar dentro de si.

É verdade que a minha intimidade mais profunda se me apresenta como estranha ou hostil; os objetos usuais, os alimentos, o próprio mundo que habitamos, são outros em relação a nós. Mas a alteridade do eu e do mundo habitado é apenas formal, cai sob a alçada dos meus poderes num mundo onde eu permaneço – como referimos. O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo; outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro. Outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo (LEVINAS, 2008, p. 25).

Esse caráter de estrangeiridade também se escreve ao final da história humana em uma certa teleologia de Lispector. Ela prenuncia que o futuro continuará a ser catastrófico mesmo que o homem se esforce em corrigir a si mesmo. Há um singelo instante que tudo parece ser desesperador e permite justamente que a liberdade nasça desse anseio por outrem (outro) de carne e osso, uma relação sincera e verdadeira com a bruta matéria que expande o psíquico (a experiência mais profunda da consciência de si pela liberdade da

fala inconsciente). Eis a irradiação de uma não-presença, aonde isto se desata de uma mera verbalidade expressa no dizer cotidiano. É necessário dizer algo, mas que essa palavra seja justa (*tzadik*) na medida que é suficiente, necessária e implicada com o outro.

Nesse instante de descoberta, Clarice está em perigo: “Eu sabia que tinha de admitir o perigo em que eu estava, mesmo consciente de que era loucura acreditar em mim – a vida toda eu estivera como todo o mundo em perigo – mas agora, para poder sair, eu tinha a responsabilidade alucinada de saber disso” (LISPECTOR, 2009, p. 50). Pois isso deve ser a fraqueza, a falta de segurança e o medo, a distorção do que se é com o que se está sentindo. Clarice nos mostra a alegoria pulsante de que viver é habitar um deserto na medida em que sempre se inclui como trabalho de desapego daquilo que faz mal interiormente, mas não pode simplesmente ser evitado. Sacrificar algo que faz o ego sentir-se bem à vontade, algo que se sacrifica como doação também, levando as mãos para o alto na esperança de redenção. Podemos também ler que é nessa aridez que o adversário (*satan*) irá aparecer, colocando em conflito o desejo que tendemos, quando não temos preparo suficiente para tal enfrentamento, a repetir e assim esterilizar. Clarice mostra que os passos de sua alquimia pessoal parecem tê-la levado mais longe: “Ao me ter humanizado eu havia me livrado do deserto” (LISPECTOR, 2009, p. 92), logo, ela venceu o que sempre repetia a aderência na vida do gozo imediato, do automático, do inexpressivo que se mostrou como totalidade.

#### 4 A lágrima

Na breve consciência de sermos atingidos em nosso âmago, naquilo que por vezes estamos sem reação, quando aquele sentimento de repulsa a tudo o que nos tornamos precisa ser internalizado, há algo que só nossa experiência pode adentrar. Nessa dimensão de encontro, talvez a lágrima

possa escorrer: “Através de um dia eu ter beijado o resíduo insípido que há no sinal da lágrima, então a infamiliaridade do quarto tornou-se reconhecível, como matéria já vivida” (LISPECTOR, 2009, p. 89). Libertar as águas das represas internas. O choro vem como uma forma de entrega das memórias dolorosas de um passado que não se tornou futuro.

A personagem de Clarice vê ali o que ficou para trás em sua vida. Uma casa enorme para ela mesma, casa-prisão, de silêncio sem fim que retrocede até onde o orgulho aparece. Também no *Zohar* vemos a referência de que algo libertador pode vir da verdadeira lágrima: “Que tua boca suavize, tuas queixas e que teus olhos cessem de verter lágrimas” (BENSON, 2006, p. 192). Seria este deserto de lágrimas a figura do exílio de *Shechinah* (שכינה)<sup>10</sup>, continuando a trajetória de estar consigo mesmo, levada acabo pelo povo hebreu, em busca de sua redenção prometida. Como desenvolver um mecanismo para escutar o que está sendo dito em uma linguagem alheia ao que se mostrou sólido por toda a vida? Como se responsabilizar pela sua própria história e fazer o instante de mudança, abandonando de vez a idolatria que vem de maneira apaziguadora acalantar o desejo? O que resta de uma vida alheia a comunidade? As questões que surgem da semelhança de forma com aquilo que deu origem a tudo, aquilo que também está, em algum lugar, perto de nós: “O Deus é maior que minha culpa. Não para me desculpar e para fugir, mas porque a culpa me amesquinha” (LISPECTOR, 2009, p. 86). Deus esse que partilha da vida com todos, respeito ao desconhecido que habita a natureza e faz dela o mistério a ser experienciado. Sem Deus vemos a metáfora do despedaçamento do templo, entregue para mostrar-se como o lugar privilegiado da esperança, consistindo em continuar com aquilo que é faltante mesmo em sua inatividade de lugar de oração. Um Deus para além

<sup>10</sup> “É a Presença gloriosa de Deus e o elemento feminino de Deus. É a glória de Deus, a veste luminosa em que Ele se envolve. Designa a Divindade imanente em relação à Divindade transcendente” (BENSON, 2006, p. 327).

da teologia e da falsa moral pregada pelas instituições. Deus anarquista, neutro na definição de Lispector, que tudo o que faz é mostrar a lei interna das coisas e que, ainda assim, o homem não a aceita sem brigar ferozmente.

Será este o peso de uma lágrima? Ela escorre pelo rosto e passa a deixar uma superfície na pele mais úmida e suave. “E agora eu começava a deixá-la me tocar. Na verdade eu havia lutado a vida toda contra o profundo desejo de me deixar ser tocada” (LISPECTOR, 2009, p. 87). Uma doação que o corpo expressa no instante da caída da lágrima, graça, *Shechinah*, trazendo algo que precisa perder-se em sua esfera (*Sefirá*) de reino de matéria (*Malchut*) para atender à misericórdia (*Chessed*). Assim Lispector também escreve sua letra interrogando com o corpo os fundamentos da vaidade. Algo ali precisa ser acionado para ser confessado por dentro de quem sente o toque invisível do outro.

E o que aparece em uma fração de segundos, detido sobre o movimento da tradição kabbalística, pode nos remeter ao verbo hebraico *Lekabbel* (לִקְבֹּל) traduzido como “receber” (LAITMAN, 2006). Esse verbo exige uma prática de vida interior que não sufoque ao mesmo tempo o que vem de fora, forma do compromisso entendido pela palavra *Emuna* (אמונה) como união sem razão, sem condições de razoabilidade crer sem ver que acaba sendo traduzido como ato de fé pelo cristianismo. Contradição que também causa descompasso com o olhar. “Sei que vi – porque não entendo. Sei que vi – porque para nada serve o que vi. Escuta, vou ter de falar porque não sei o que fazer de ter vivido” (LISPECTOR, 2009, p. 15). Ponto em que o olhar não pressupõe entendimento, sabedoria oculta de toda uma sensibilidade da entrega a este outro que ultrapassa o sentir empírico dos sentidos. A luz está onde não a compreendemos. E isso não por poucas vezes é encarado como uma violência devido às coisas não terem mais sentido para nós: “É violenta a ausência de gosto da água, é violenta a ausência de cor de um pedaço de vidro” (LISPECTOR, 2009, p. 157). Uma entre tantas *Reshimot* (רשימות)

das reminiscências da escrita da alma, resgate histórico de um passado imemorial, em lágrimas que solidificadas com o tempo se tornam “cristais que serviram como espelho no qual a história ganhou sentido” (SCHOLEM, citado por BOURETZ, 2011, p. 548). Um espelho que reluz os pedaços quebrados dessa alma em multiplicidade e dinâmica. Esta abordagem conduz Lispector em seu texto e também impulsiona que a literatura possa ser esse espelho: superfície que mostra as coisas como elas verdadeiramente são, mas coisas que estão por vezes tão separadas que parecem estar perdidas. Esse comprometimento não é meramente alusivo, mas prático, praticado pelos judeus que continuaram seus ritos sem serem assimilados pela cultura europeia durante a *Haskalá* (השכלה), ou seja, o momento em que as comunidades devem sair de seus guetos e partilharem com a cultura europeia sua línguas e os costumes não religiosos (GUINSBURG, 1970).

### Por concluir: um traço de vida na escrita

E qual é a perturbação em tudo isso? Ao homem o encontro do enigma será encontrar algo realmente seu que foi afastado? Coube ao místico nos tempos anteriores ao institucionalismo religioso expandir o questionamento para além do dualismo maniqueísta, dirigindo-se para o centro de si mesmo, até o ego fornecedor dos desejos. Esse “mistério que aponta para dentro”, tal como lemos no poeta alemão Novalis. Tão passageiro é o caminhar do místico, mas perene e sábio quem se detém com profundidade nas águas da vida (*Maym Chaim*). O tempo, esta instância altamente relativa da existência das coisas, também é ele anterior a nossas vivências, guardando a descoberta a ser feita, mesmo que ingovernável na aceitação da vontade e da solução que urge para determinar as coisas que extrapolam o conhecimento. Uma escrita sobre a sabedoria é um objeto plenamente literário ainda que nos tempos atuais seja dita como “biografista” ou ainda muito rasteira se comparada

aos métodos aceitos pela ciência positivista, tornando-se assim uma visão rasteira demais por beirar ao “irracional”. É preferível que a leitura seja mantida entre os níveis literal e alegórico<sup>11</sup>.

O mundo contemporâneo surge ditando suas leis, em que o gozo atende a promessa de felicidade eterna em uma emulsão corporal que não se permite pensar. O tempo atual da história foi dando importância às escolhas políticas, aderindo ao totalitarismo ideológico, ao invés de um exame que possibilite ascender às fontes da sabedoria dos sábios<sup>12</sup>. Isso exige lidar com uma escuta incoerente que vem do mundo do desejo ao firmar a civilização sob o primado da matéria e sua continuidade, encantando a vida com conhecimentos e formas, sem dar espaço para aquilo que faz a relação entre as pessoas poder habitar um plano transcendente. O pensamento sobre alguns desses fundamentos mais primitivos reverberam até hoje com a teoria psicanalítica, ao mostrar com clareza que a alma não responde por que se exige dela uma resposta pronta. Nem mesmo restrita a moral que impõe a cegueira do saber antes da experimentação, mas sim estamos diante de um adentrar nas fontes do desejo neurótico expresso pelos problemas decorrentes de uma sexualidade socialmente frustrada de sua realização, fato que também aliena o homem de seus verdadeiros desejos. A teoria

<sup>11</sup> Assim a exegese rabínica mostra sua eficácia literária ao separar os níveis de leitura em: 1) *Peshat* (פשוט), o nível literal; *Remez* (רמז), o nível alegórico; *Derash* (דרש), o nível ético; e *Sod* (סוד), o nível secreto. A união das suas consoantes iniciais formam o *Pardes*, palavra do aramaico que significa Jardim. (BIBLE EXEGESIS, 2016).

<sup>12</sup> Nos parece que a destruição do judaísmo na Europa pelo nazismo se aproxima dessa mais perfeita imagem. A morte em massa dos campos de concentração em países do leste europeu que viviam pacificamente entre judeus e cristãos também se faz notar. O nome Polônia, por exemplo, é conhecido por sua raiz judaica *Polin* ou *Polanya* de origem hebraica, significando a junção de três palavras: *po* (“aqui”), *lan* (“habita”), *ya* (“Deus”). A Polônia chegou a ter 80% de sua população de origem judaica, até os últimos dois séculos. Destruir completamente esta população pacífica e auto-suficiente parece fazer muito sentido nos dias atuais da indústria cultural que imputa uma nova ordem mundial para a organização da vida humana. Uma biopolítica cibernética e organizada para manter a ordem dos desejos também em uma economia de gastos com o que é referente às minorias étnicas, estigmas sociais e preconceitos de toda a ordem nunca discutidos entre os grandes meios de comunicação. Esta também é a preocupação de Agamben (2007) ao dedicar seu trabalho à liturgia eclesial e a proliferação de discursos empobrecidos de experiência humana.

psicanalítica avança neste sentido ao mostrar o quanto há de aspectos inconscientes e de uma produção neuroses que dizem respeito a castrações atribuídas à cultura, outro fenômeno que também regula a economia do mistério entre os povos.

Clarice Lispector renova a tradição ao questioná-la, seguindo as pistas da noite escura<sup>13</sup>, despertando o mundo interior que parte desse silenciamento, precisamente quando é necessário observar a lei por sua descoberta interna e não pela obediência irrestrita a um código moral. Clarice parece estar de acordo com isso: “Eu estava entendendo que ‘pedir’ eram ainda os últimos restos de um mundo apelável que, mais e mais, se estava tornando remoto” (LISPECTOR, 2009, p. 73). Este aprendizado sem palavras, quando ao pedir nada mais vem, é o que surge para poder continuar a progressão em busca ao infinito *Eyin Sof* (עַיִן סוֹף)<sup>14</sup>. “É com dor que dou adeus mesmo à beleza de uma criança – quero o adulto que é mais primitivo e feio e mais seco e mais difícil, e que se tornou uma criança-semente que não se quebra com os dentes” (LISPECTOR, 2009, p. 157). Uma criança que sente ser adulta, perdendo aos poucos aquela ingênua voz aguda de um primeiro sabor que nenhum saber alcança.

E Clarice decide comer a barata, fazendo assim a conclusão de seu estado de graça, indagando profundamente sobre o que é a ética de um inseto monstruoso, mas porta também neste inseto todo o horizonte do terror da animalidade<sup>15</sup>. Esta parte louca que entra em combustão com a realidade.

<sup>13</sup> Alusão a uma gravura em madeira do século XVII em que um homem está de óculos escuros, segurando uma lanterna em uma mão e na outra um cajado. Ele segue as pegadas de uma mulher, reconhecida pela tradição mística como a figura da Verdade (HALEVI, 2011). Por este caminho, o começo de todo o caminhar, ainda ali não se pode dizer com certeza nada sobre o caminho nem sobre a verdade.

<sup>14</sup> Assim, foi diferenciado pela tradição cabalista que *Eyin* seria escrito com “E” para diferenciá-lo da letra hebraica *Ayin* (עַיִן) que além de significar *olho* também significa *não*.

<sup>15</sup> Obras como *Uma galinha*, *O búfalo*, *Macacos e O ovo e a galinha* são obras em que essas representações não aparecem gratuitamente. Fora outras aproximações de personagens com animais como aparece Joana em *Perto do coração selvagem* e Macabéa em *A hora da estrela*. Esses elementos mostram o antropomorfismo que parece estar em todos nós em algum nível, interferindo no processo de racionalidade e de apreensão do sentido durante o desenrolar da narrativa.

Descumprir com o destino comunica à matéria um sensível e íntegro desapego. Ainda que não haja razão para comer a barata, vemos que este ato discute a *Torah* no que repercute o que se está ingerindo como uma quebra do compromisso (*Emuná*) da lei gastronômica (*Kashrut*), transformando-se na conclusão de seu ritual de passagem o desafio de começar a selvageria do ingovernável. Esse transbordamento que mostra sua face de descoberta e correção da aparência de todas as coisas no mesmo lugar. Qual é o lugar de cada coisa? Escreve com sua personagem, a conquista pelo direito de declarar-se viva sobre si mesma<sup>16</sup>. A barata aparece como a neutralidade de toda uma vida pulsante ao seu redor, perdendo-se da rédea que a manteve em pé, cuja “perda da humanidade eu passava orgiacamente a sentir o gosto das coisas” (LISPECTOR, 2009, p. 102). Começo de uma sensação de pertencimento ao mundo, ainda que na alegoria dos muitos ensaios, desta vez desperta o reconhecimento de uma dúvida sobre o estado inumano que a todos pertence na esperança da mudança em tempos sem esperança.

“Estou tendo essa coragem dura que me dói como a carne que se transforma em parto” (LISPECTOR, 2009, p. 162). Descoberta de que a *Kabbalah* é parte do caminho que muitos são chamados, mas poucos os escolhidos. Acontecimentos místicos nem sempre são percebidos como tais, sejam externamente ou internamente. O espaço da tradição surge como essa direção que sempre se renova, uma vez que ao desconhecido de si é ter de obedecer quando necessário e reinventar como condição da especificidade. É um guia de desleitura: sair do acertado pela teoria para dirigir-se à ação. Assim a história literária pode avançar, “ou seja, quando se *conhece* a relação de influência que há entre dois poetas, tal conhecimento é uma conceitualização – ou desleitura – que é, em mesma, um evento na história

<sup>16</sup> O nome de batismo de Clarice Lispector é *Chaya*, que significa “vida” em hebraico (MOSER, 2013). Interessante que esta troca de nome gera uma nova leitura surgindo de um silenciamento, um segredo judaico guardado dentro da autora.

literária que se está escrevendo” (BLOOM, 1991, p. 73). Portanto, Scholem, por seu classicismo teórico, revela a desleitura de Lispector, cabendo a ela lê-lo por uma desobediência que não depende de seu desejo de receber, mas de começar a refletir aquilo que emana de sua alma. Tal gesto sem ser do domínio estético, nem tão pouco do fazer ideológico, começa a fazer parte da construção do ser humano.

Esse mistério “não é um estado de felicidade, é um estado de contato” (LISPECTOR, 2009, p. 172). E aqui fazer contato também é expandir a mão sobre o papel, dando vida às formas mais criativas de habitar a linguagem ao olhar a natureza que nos encanta. É chorar, gritar, conduzindo ao encontro do vazio constitutivo de cada um de nós. “*Mischná* em memória dos mortos (porque *Mischná* tem as mesmas consoantes que a palavra hebraica *Neschamá*, ‘alma’). Mas em especial, a liturgia, que é em todos os tempos o espelho mais claro do sentimento religioso, foi profundamente afetada pela influência mística” (SCHOLEM, 2008b, p. 318). É na forma de um pedido por permissão ao desconhecido, cujo tempo para descobrir a intensidade é sempre o mesmo tempo da liberdade humana ao ler a natureza das coisas. Clarice se pergunta em *A paixão segundo G.H.: como sobreviver ao deserto?* Mesma pergunta que o povo hebreu teve de conduzir na incerteza, no ambiente onde se acredita ser impossível obter vida, numa fuga que se tornou encontro do enclausuramento de um povo. Um mundo que se mostra deserto sem oásis. Essa mesma vontade de se fazer cumprir na promessa messiânica que ainda não teve tempo de mostrar suas provas porque ainda não aconteceu.

Lispector escreve implicada com a experiência de uma descoberta. Sua expressão de uma paixão ao fazer parte do proibido, pois consumirá a barata, cometendo impreterivelmente o pecado de comer um animal impuro segundo as leis *Kashrut*. Ela mostra o texto literário também questionando no próprio corpo sua estrutura sagrada de enunciação, suas regras, seus mandamentos (*Mitzvot*). Este momento em que Clarice entrega “com a

confiança de pertencer ao desconhecido” (LISPECTOR, 2009, p. 179). A barata como o acontecimento que permeia todo aquele que começa a experiência do infinito dentro de si, o nojo ou vergonha kafkianas que se entrega ao desejo imediato do ego, desmedidamente apropriado de tudo que envolve uma escolha em direção ao outro. Aqui o leve juízo se dá conta da necessidade de verbalizar esse inquietante vento animado chamado gênero humano dentro do vaso de barro.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- BOURETZ, Pierre. *Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BENJAMIN, Walter. (1916). Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- BENSION, Ariel. *Zohar: o livro do esplendor*. São Paulo: Polar, 2006.
- BLOOM, Harold. *Cabala e crítica*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- CHALIER, Catherine. *Levinas: a utopia do humano*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- CHOURAQUI, André. *História do Judaísmo*. São Paulo: Difel, 1963.
- ESTERHÁZY, Péter. *Os Verbos auxiliares do coração: introdução à literatura*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- GUINSBURG, Jacó. *O judeu e a modernidade*. São Paulo: Perspectiva, 1970.
- HALEVI, Z'ev ben Shimon. *O caminho da Cabala*. São Paulo: Ágora, 2011.
- BIBLE EXEGESIS. In: *JEWISH Encyclopedia*. West Conshohocken: JewishEncyclopedia.com., 2002-2011. Disponível em: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/3263-bible-exegesis>>. Acesso em: abr. 2016.
- LAITMAN, Michael. *Cabala: alcançando mundos superiores, um guia para a descoberta espiritual*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa: Edições 70, 2008.

LISPECTOR, Clarice. *A Paixão Segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

MOSER, Benjamin. *Clarice, uma biografia.* São Paulo: Cosac Naify, 2013.

SHOLEM, Gershom. *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: judaica II.* São Paulo: Perspectiva, 2008a.

\_\_\_\_\_. *As grandes correntes da mística judaica.* São Paulo: Perspectiva, 2008b.

\_\_\_\_\_. *A cabala e seu simbolismo.* São Paulo: Perspectiva, 2009.

TORAH: A LEI DE MOISÉS. (trad. e com. Meir Matzliah Melamed). São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2001.

ZUKERWAR, Chaim David. *As 3 dimensões da Kabalá: essência, infinito e alma.* São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2010.

Recebido em 11/04/2016.

Aceito em 24/08/2016.