

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS DA SOCIEDADE**

NILVANDA BARBOSA DANTAS

**ANTROPOFANIAS NA OBRA DE CLARICE LISPECTOR:
PERCURSO TEO-POÉTICO-FILOSÓFICO EM A MAÇÃ NO ESCURO**

CAMPINA GRANDE – PB.

2006

NILVANDA BARBOSA DANTAS

**ANTROPOFANIAS NA OBRA DE CLARICE LISPECTOR:
PERCURSO TEO-POÉTICO-FILOSÓFICO EM A MAÇÃ NO ESCURO**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, em cumprimento dos requisitos necessários para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Sociedade, Área de Concentração Diversidade cultural, Linha de Pesquisa Literatura e Estudos Culturais, elaborada após a integralização curricular do Mestrado Interdisciplinar em Ciências da Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Eli Brandão da Silva

CAMPINA GRANDE – PB.

2006

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL-UEPB

D192a Dantas, Nilvanda Barbosa.
Antropofanias na obra de Clarice Lispector: percurso teo-
poético-filosófico em a maçã no escuro./ Nilvanda Barbosa
Dantas.– Campina Grande: UEPB, 2006.

72f.:il.

Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Ciências
da Sociedade) – Universidade Estadual da Paraíba.

1- Análise – crítica literária 2 – Interdiscursividade
I- Título

22.ed. CDD 801.95

NILVANDA BARBOSA DANTAS

**ANTROPOFANIAS NA OBRA DE CLARICE LISPECTOR:
PERCURSO TEO-POÉTICO-FILOSÓFICO EM A MAÇÃ NO ESCURO**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, em cumprimento dos requisitos necessários para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Sociedade, Área de Concentração Diversidade cultural, Linha de Pesquisa Literatura e Estudos Culturais, elaborada após a integralização curricular do Mestrado Interdisciplinar em Ciências da Sociedade.

Aprovada em ____/____/____.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Eli Brandão da Silva – UEPB
Presidente - Orientador

Prof. Dr. Antonio Carlos de Melo Magalhães - UESP
2º membro

Profª. Dra. Sudha Swarnakar – UEPB
3º membro

AGRADECIMENTOS

Ao Professor orientador Eli Brandão, pela humildade em compartilhar seus conhecimentos.

Aos Professores Pádua e Professora Geralda, pelos livros emprestados.

As Professoras Sudha e Margot, pelo compromisso com o curso.

A Camilla, pela torcida.

Aos colegas do curso.

Aos especiais amigos, Celeide e Chico, grandes incentivadores.

A Deus, pela vitória.

“Porque afinal não somos tão culpados, somos mais estúpidos que culpados. Com misericórdia também, pois. Em nome de Deus, espero que vocês saibam o que estão fazendo. Porque eu, meu filho, eu só tenho fome. E esse modo instável de pegar no escuro uma maçã – sem que ela caia.”

Clarice Lispector

Dantas, Nilvanda Barbosa. **ANTROPOFANIAS NA OBRA DE CLARICE LISPECTOR: PERCURSO TEO-POÉTICO-FILOSÓFICO EM A MAÇÃ NO ESCURO**. 75 páginas, 2006. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual da Paraíba, Mestrado Interdisciplinar em Ciências da Sociedade.

RESUMO

Este trabalho parte da compreensão de que a obra literária se estabelece como prática cultural e que se constitui incorporando estratos textuais e discursivos das mais variadas procedências, captados do ambiente sociocultural, engendrando complexo tecido a partir do qual se podem perspectivar múltiplas relações intertextuais, interdiscursivas e interdisciplinares. Apresenta a literatura como um âmbito de possibilidades discursivas, complexo plurissignificativo e como lugar através do qual se manifestam diferentes formas de existência humana. Apresenta também algumas possibilidades de leitura já produzidas da obra de Lispector, ressaltando nelas a riqueza hermenêutica do vivido humano. Finalmente, apresenta uma análise teológica da obra “A Maçã no Escuro” de Clarice Lispector. Estratos de textos dos primeiros capítulos do livro de Gênesis são colocados em diálogo com estratos textuais da obra de Lispector. Apoiando-se em concepções de Bakhtin e Maingueneau sobre discursividade, na hermenêutica de Ricoeur e na teologia existencial de Kierkegaard, o trabalho apresenta discussão sobre a construção do humano ficcionalizado no personagem Martim e seu processo de reflexão, seguindo percurso temático que vai “Da inocência à “queda” e “Da queda à libertação. O estudo conclui que na obra de Lispector o conceito de queda como decadência do ser transmuda-se, dialeticamente, em salto, consciência de si, libertação.

Palavras-chave: Clarice Lispector, análise literária, teologia, interdiscursividade, existencialismo.

Dantas, Nilvanda Barbosa. ANTROPOFANIAS IN CLARICE LISPECTOR'S WORK: TEO-POETIC-PHILOSOPHICAL COURSE IN **A MAÇA NO ESCURO**. 75 pages, 2006. Dissertation of Master's degree. Universidade Estadual da Paraíba, Mestrado Interdisciplinar em Ciências da Sociedade.

ABSTRACT

Present work initiates with the understanding that a literary work establishes itself as cultural practice. It is constituted by incorporating textual layers and discourses of more varied origins, captured from the socio-cultural environment, engendering more complex texture from which multiple inter-discursive, interdisciplinary and inter-textual relations can be perceived. It considers literature as an ambient for discursive possibilities, complex multiple meanings and as a mean through which different forms of human existence are manifested. It also presents some readings of the literary work of Clarice Lispector, emphasizing the hermeneutic richness of vivid human beings. Finally, it makes a theological analysis of her work "Maça no escuro". Extracts from the first chapter of *Genesis* are used along with the textual parts from Lispector's work to construct the dialogue. Bakhtin's theory of conception, Maingueneau's discursivity, hermeneutic of Ricoeur and the existentialism of Kierkegaard are used as the theoretical base to discuss the construction of fictional man in the character Martin and his process of self reflection. Following the thematic course, which offers innocence to the "fall" and then from the "fall" the liberation this study concludes that in Lispector's work the concept of fall as decadence of human being is transformed, dialectically, in a leap, into the self consciousness, and liberation.

Key words: Clarice Lispector, literary analysis, theology, inter-discursive, existentialism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	14
1. A LITERATURA COMO ÂMBITO DE POSSIBILIDADE DISCURSIVA.....	18
A ARTE DA PALAVRA QUE RECRIA O MUNDO.....	19
COMPLEXO INTERTEXTUAL E POLIFÔNICO.....	23
COMBINAÇÃO HÍBRIDA.....	27
LUGAR DE MANIFESTAÇÃO DA EXISTÊNCIA.....	29
2. POSSIBILIDADES DESVENDADAS NA ESCRITURA CLARICIANA.....	34
CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS.....	35
LEITURA BIOGRÁFICA.....	37
LEITURA PSICANALÍTICA.....	39
3. SALTO NA QUEDA EM A MAÇA NO ESCURO.....	43
3.1 MASTIGANDO A MAÇÃ NO ESCURO.....	43
3.2 O SIGNO-MAÇÃ NA POÉTICA.....	45
3.3 PERCURSO DE UMA EXISTÊNCIA.....	51
3.3.1 Da inocência à “queda”.....	51
3.3.2 Da “queda” à libertação.....	57
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	65
REFERÊNCIAS.....	70

INTRODUÇÃO

Antes mesmo de adentrarmos nas premissas pelas quais parte nossa discussão, cabe-nos primeiramente explicar e definir o título **ANTROPOFANIAS NA OBRA DE CLARICE LISPECTOR: PERCURSO TEO-POÉTICO-FILOSÓFICO EM A MAÇÃ NO ESCURO**. O título nasce da conjugação de dois termos, empregados com base nos seus sentidos etimológicos, **antropos** = ser humano e **fanos** = que se manifesta e refere-se aqui às manifestações do humano na obra de Clarice Lispector. O sub-título aponta o recorte específico de nossa leitura na obra **A maçã no escuro** e a delimitação do estudo sobre as intersecções da literatura com a teologia e a filosofia. Adentraremos no romance **A Maça no escuro**, relevando um distinto percurso desenvolvido pelo personagem Martim na trama da narrativa, e este como representativo do que designamos antropofanias na obra de Clarice Lispector.

A obra de Clarice Lispector ocupa lugar de destaque na literatura brasileira e, para além desta, na literatura mundial, em razão de que a representação operada pelos seus personagens manifesta figuras humanas marcadas pelas universais categorias da angústia e do desespero, termos aqui utilizados no sentido kierkegaardiano (1979). Angústia, entendida como condição conflitiva da natureza humana na qual a liberdade desperta como possibilidade e se depara com o nada absoluto, distinta de medo, no qual o objeto que se teme é ostensivo, e da ansiedade, na qual o objeto que se teme é o futuro, tratando-se de confronto do ser com o vácuo, com o vazio existencial. E desespero, entendido como a condição

conflitiva da natureza humana, a partir da qual o ser se perde ou se encontra, neste caso, a possibilidade do “salto qualitativo”.

Para além destas categorias existenciais, os humanos manifestados ficcionalmente em Clarice projetam-se noutra reflexão sobre suas relações com o mundo que os cerca. Tal percurso, no qual se manifesta a potência humana na obra de Clarice, contempla os temas *criação, queda e salvação*, da antropologia teológica, análogos às expressões *quem sou, de onde vim, para onde vou* da antropologia filosófica.

Embora vários estudos salientem a presença da filosofia existencialista nas obras de Lispector, defendemos que tal relação não se estabelece como uma mera assimilação das idéias existencialistas, como num reflexo, mas, sobretudo, como refração destas, engendrando filosofia, corroborando com a assertiva de que, na América Latina, a literatura ocupa um lugar análogo ao ocupado pela filosofia na Europa (PAGAN, 1996). Aqui se sugere que as múltiplas manifestações do humano na obra de Clarice se efetivam através de percurso interdiscursivo, conseqüente estabelecedor de profícuas relações interdisciplinares entre literatura, teologia e filosofia. A partir disto, só é possível vislumbrar o mundo humano que se manifesta na obra de Clarice, porque a obra literária, enquanto possuidora de uma natureza plurissignificativa, apresenta-se não só como linguagem mas também como lugar de manifestação do humano e de seus discursos.

A obra de Clarice parece se constituir a partir do conflito entre o ser em construção e a esmagadora realidade; entre o ser e o seu imaginário religioso de raiz Judaico-cristã; entre o ser na angústia da culpa e no desespero de querer ou não querer ser si próprio.

O objetivo é partir do conceito de que obra literária é plurissignificativa, mostrar o processo de construção do humano na obra **A Maçã no Escuro** de Clarice Lispector, seguindo uma perspectiva teo-filosófica, apresentando o percurso através do qual o personagem Martim se constrói; o mesmo tempo, identificar e discutir de que modo temas da teologia são assimilados e reelaborados no processo de construção do personagem; e ainda, destacar conclusões sobre relações estabelecidas entre o poético, o teológico e o filosófico nas antropofanias clariceanas.

Nossa hipótese é de que a autora faz uma recomposição temático-filosófica pela via existencial ao tempo em que possibilita a refração de um existencialismo marcadamente judaico-cristão. Através do símbolo da maçã nos envia para o conceito de queda (pecado original), que no personagem Martim como ficcionalização do conflito humano apresenta-se como consciência de si, análogo à idéia positiva da teologia filosófica existencialista de Kierkegaard, na qual o humano se constrói em angústia e reflexão.

A problemática parte da compreensão de que, como esse humano do qual tratamos constrói-se na e pela linguagem, de modo que nesta ele se diz e diz o seu mundo, os textos não são apenas algo fora do ser, mas formas de manifestações deste. Em razão do ser humano se dizer pela linguagem, o seu vivido necessariamente se transporta de regiões simbólicas para a superfície lingüística, através dos textos. Neste sentido, os textos literários, para além de uma conotação, possibilitam também uma denotação, uma referência, de maneira que a obra literária, mundo tecido ficcionalmente, mundo do texto, manifesta o mundo humano.

O referencial teórico aproveita e associa contribuições da filosofia existencial de Kierkegaard, da hermenêutica de Paul Ricoeur, apoiando-se em concepções de Bakhtin e Maingueneau sobre discursividade e interdiscursividade.

Selecionamos a obra **A Maçã no Escuro** por já conter *a priori* no título uma referência interdiscursiva a um tema bíblico-teológico, mas também por este se desenvolver através de um percurso filosófico existencialista, revelador do processo de construção humana através da reflexão.

Perspectivada diferentemente por vários estudiosos, essa obra, depois de ser nosso objeto de pesquisa em monografia do Curso de Especialização em Literatura e Estudos Culturais, ganha nesta dissertação um alargamento e aprofundamento do estudo. Se no trabalho monográfico da especialização, nosso objetivo era destacar os significados do símbolo da maçã na citada obra de Clarice, neste trabalho buscamos compreender as manifestações do humano em construção reflexivo-existencial através de um percurso interdiscursivamente teológico. A inclusão desse trabalho na linha de pesquisa **Literatura e Estudos Culturais** do Mestrado Interdisciplinar em Ciências da Sociedade se justifica pelo fato de ser a literatura uma prática cultural que simbolicamente mimetiza a realidade social e humana, vindo esta pesquisa ampliar o conjunto de trabalhos escritos sobre a obra da escritora e também enriquecer os estudos sobre as relações interdiscursivas e interdisciplinares entre literatura, teologia e filosofia.

A escolha da obra **A maçã no Escuro** de Clarice Lispector, a partir do exposto, se justifica pelo fato de ser reconhecidamente pela crítica, uma obra na qual se pode ver a presença marcante de traços existencialistas. E, para além disso, sua obra parece indicar certa singularidade teológica no percurso desenvolvido por seus personagens. Nosso trabalho se justifica ainda por ampliar o acervo de

possíveis leituras sobre Clarice Lispector, uma das autoras mais estudadas da literatura brasileira, cujo valor reside na transcendência de seus temas. Lispector trata de questões universais do humano, discute a problemática dos gêneros, a questão da gênese literária, a questão da linguagem, entre outras, havendo inclusive trabalhos bem específicos para o público infantil. Justifica-se também pela relevância de trabalhos que estudam não só as fronteiras da literatura, mas as fronteiras da teologia e da filosofia, além de participar de pesquisa em sintonia com grupos de pesquisa da UEPB, UNESP, PUC-SP, UFF, além de Universidades no exterior. Contribuí também para aumentar a fortuna crítica sobre a obra da renomada autora, enriquecendo a discussão contemporânea sobre as concepções do humano a partir de suas representações nas artes, em particular, na literatura.

O percurso metodológico escolhido segue uma via que se constitui num movimento que vai da apresentação da trama da obra, pontuadamente a ação do personagem, que é interpretada à luz da filosofia existencialista de Kierkegaard, seguindo um percurso temático da inocência à “queda”, e da “queda” à libertação, passando por uma análise das figuras e dos símbolos que aparecem na obra, associando o mundo manifestado pelo texto e o mundo vivido, diálogo interdiscursivo e hermenêutico.

Nossa pesquisa se apresenta, portanto, como uma abordagem de natureza interdisciplinar, efetivando-se a pesquisa como do tipo bibliográfica, sendo a análise de caráter qualitativo.

Estruturamos este trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo discorreremos sobre a Literatura como âmbito de possibilidade discursiva, apresentando a palavra como arte que recria o mundo, como palavra artisticamente

tecida que produz o texto polifônico gerando uma combinação híbrida, que se faz lugar da manifestação da existência.

No segundo capítulo apresentamos as perspectivas desvendadas na obra claricieana, tecemos algumas considerações críticas a cerca de escritura clariceana em seguida selecionamos duas possibilidades de leituras em sua obra: pelo viés biografista e psicanalítico, mostrando como nessas leituras se revela a riqueza de possibilidade de compreensões do humano na obra de Clarice.

No terceiro capítulo, buscaremos apresentar como se processa o salto na queda em **A maçã no escuro**, dialogando com os textos bíblicos e cotejando o pensamento kierkegaardiano, seguindo na trilha de Martim orientados pelo percurso temático da inocência à “queda”, da “queda” à libertação, ressaltando a construção do si mesmo, e, para além disso, de um sujeito transmudado. Em seguida concluímos nosso estudo tecendo algumas considerações acerca da trajetória existencial percorrida pelo humano ficcionalizado no personagem Martim.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Desde o advento da chamada Era Moderna, as sociedades do mundo Ocidental, primeiramente as do mundo europeu, depois as dos Estados Unidos e, em conseqüência, as dos países da América Latina, desde o avanço do capitalismo, foram sendo afetadas por formas de relações sociais que contribuíram gradativamente para formas de viver marcadas pela massificação, pela robotização do ser humano, este esmagado pelas máquinas, alienado do seu trabalho e roubado nos seus direitos.

Neste contexto, nos círculos acadêmicos, discutia-se o papel das ciências, da filosofia, da religião e das artes na sociedade. Em relação às ciências, predominava uma tendência positivista que sustentava que a verdade, o real, é algo que só pode ser apreendido por um único critério válido, que é o da experimentação; em relação à religião, prevalecia a idéia de que se trata de mera ideologia (isto no sentido reducionista de deformação, engodo, máscara); no que se refere à filosofia, a partir do advento da chamada morte da metafísica, no século XVIII, com Kant, o seu lugar de mãe das ciências foi sendo cedido ao domínio do pragmatismo; quanto às artes, em particular a literatura, que desde Platão era considerada discurso mentiroso, falsificação do real em contraposição ao discurso verdadeiro, o filosófico, prevalecia a idéia de que se tratava de mero entretenimento, mera conotação que não se refere ao mundo real.

Com o surgimento do cientificismo, a compreensão sobre o que era verdadeiro ficava relacionado somente aquilo que, de certo modo, poderia ser verificado empiricamente, confirmado ou posto à prova. A base para tal argumento

tem raízes na idéia de que a humanidade foi passando por estágios de desenvolvimento através dos quais os conhecimentos teológico e filosófico foram sendo superados pelo conhecimento primeiramente filosófico e, depois, pelo científico, positivo, cujas bases constituíram argumento para o mito de que a ciência resolveria todos os problemas da humanidade, que o homem racional teria, finalmente, ultrapassado estágios inferiores de existência, conquistando sua autonomia e passando a viver sua plena maturidade.

No início do séc. XX, com o advento das guerras mundiais, a concepção positivista começou a revelar suas fragilidades. Com poucas certezas, muitos problemas e desafios, o projeto da modernidade passa a ser entendido como um processo que contempla imprevisibilidades, no que as subjetividades são afetadas. Nesse contexto cresce o individualismo, o sujeito se perde, se fragmenta, numa ordem social nova que rompe com a tradição, constituindo um período de descontinuidade. Segundo Giddens (1991, p. 14) “Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes”. Esse período de transição instaura novas maneiras de relações entre as pessoas provocadas pelo que Giddens chama de “desencaixe”. Esse desencaixe retira os indivíduos das relações sociais baseadas no contato face-a-face, alterando profundamente a constituição do sujeito cidadão, levando o próprio conceito de cidadania a ir se encolhendo quanto ao seu conteúdo de “direitos e deveres” em face ao expurgo de conquistas frente ao contexto de enxugamento estatal no final do século. Nesse sentido, a fragmentação aparece como força primária da modernidade e nisso consiste o empenho da ciência em explicar o todo como soma das partes fragmentadas com ênfase na racionalidade.

Estudos críticos sobre este processo foram deixando patente que o reducionismo científico não era capaz de dar conta de todos os saberes humanos e que o critério de racionalidade não era o determinante absoluto do *modo-de-ser e estar-no-mundo* do ser humano. O que foi conduzindo estudiosos a certo reconhecimento de que o ser humano, embora tendo assimilado grande saber científico e formas tecnologicamente muito sofisticadas, ao deparar-se com profundas questões existenciais em face de diversas e complexas maneiras de se construir pessoa e sujeito social, age, no mais das vezes, movido por instintos grotescos de animalidade humana, por imposições do sistema sócio-político-econômico, por razões ocultas de seu inconsciente, que, mais do que questões pessoais, revelam expressões de um imaginário coletivo.

Nesse sentido, as utopias científicas esbarraram nos seus próprios limites mostrando-se frágeis na construção do projeto da tão sonhada autonomia e emancipação da sociedade, vez que o moderno discurso científico levou a objetar o outro, definindo-o com estranho. O estranho, segundo Bauman (1999, p. 64), “é um membro da família dos indefiníveis” estes, são todos que se constituem na fusão do eu e do outro. O estranho é, portanto, a incompatibilidade que se perfaz na perdição da modernidade. Ele afirma: “A história de modernidade é uma história de tensão entre a existência social e sua cultura. A existência moderna força sua cultura à oposição de si mesma” (idem, p. 17), indicando que essa oposição em meio ao caos, constitui a ambivalência como forma de vida na modernidade e que “essa desarmonia é precisamente a harmonia de que a modernidade precisa”. O que corresponde a seu “*foci imaginarii* – horizontes que bloqueiam e abrem, cercam e distendem o espaço da modernidade” (Idem, p. 17)

Neste espaço as estradas se fazem ao andar e desaparecem de novo quando os caminhantes passam. É como se existisse uma obsessiva marcha adiante. Isso porque as aventuras são mais amargas que suas ambições frustradas. Qualquer ponto de chegada não passa de uma estação temporária.

A ambiência dessa discussão nos aproxima das questões culturais no que diz respeito às formas subjetivas com as quais vivemos em sociedade. Isso porque o ser humano é uma unidade de necessidades, desejos, sentimentos, angústias, temores, imaginários, racionalidades e paixões, mais do que isso, o ser humano se constitui uma complexa unidade natural modelado culturalmente. Nosso aporte nos Estudos Culturais está relacionado com o que Richard Johnson aponta como centro da discussão dos Estudos Culturais “[...] abstrair, descrever e reconstituir, em estudos concretos, as formas através das quais os seres humanos vivem, tornam-se conscientes e se sustentam subjetivamente” (JOHNSON, 1999, p. 29).

Assim, podemos examinar as práticas sociais pelo ponto de vista cultural. Deste modo tomados pela mão do personagem Martim para caminharmos junto com ele em seu percurso de construção de si. Cada momento dessa trajetória é marcado pela possibilidade de articulação entre vida e arte. Vida que se faz existência e toma corpo no âmbito da escritura de Clarice Lispector.

1. A LITERATURA COMO ÂMBITO DE POSSIBILIDADES DISCURSIVAS

Ao tomarmos a literatura como âmbito de possibilidades discursivas, pretendemos situar o discurso literário como desvelador do mundo humano. Corroborando com o que afirma Alfonso López Quintás: “La obra literaria no es un mero objeto, sino un ámbito de realidad” (1994, p.27). Dada a própria natureza plurissignificativa da literatura não podemos tomá-la como um objeto que se pode medir, pesar etc., mas como fruto de um processo criativo que supera de forma imanente a condição do objeto fechado em si mesmo, vez que, abre possibilidade de intercambio e interação entre o real, o fictício e o imaginário, no sentido em que aponta Wolfgang Iser:

A interação do fictício e do imaginário se comprovaria como a encenação desse processo que ocorre na literatura de forma paradigmática, pois aqui o fictício desenvolve a ativação do imaginário como uma interação liberada da pragmática da vida real. (ISER, 1996, p. 271)

Nessa relação de interação, a ficção literária funciona como o lugar de fruição do Ser no mundo através dos seus personagens, estes “torna patente a ficção, e através dela a camada imaginária se adensa e se cristaliza” (CANDIDO, 1987, p. 21). Deste modo os personagens de ficção tomam parte na experiência humana, relacionando sua existência com seu entorno, formam parte do universo de conhecimentos que nos permitem compreender o mundo.

Nessa perspectiva a literatura se apresenta como âmbito, possibilitando um jogo de relações onde textos se cruzam com textos, discursos entre si, disciplinas dialogam. Deste modo a literatura apresenta-se não apenas como lugar de

complexos cruzamentos, mais do que isso, como lugar onde realidades humanas se condensam em palavras e textos manifestando o profundo do humano.

1.1 A ARTE DA PALAVRA QUE RECRIA O MUNDO

A palavra enquanto criadora, seja no sentido bíblico, judaico - palavra divina que anima as forças cósmicas, em repouso:

Deus disse: Haja luz [...]; Deus disse: Haja um firmamento [...]; Deus disse: Que as águas que estão sob o céu se reúnam numa só massa e que apareça o continente [...]; Deus disse: Que a terra verdeje de verdura: ervas que dêem semente e árvores frutíferas. [...]" (Gn. 1: 3-11).

seja no sentido em que se traduziu *logos* do grego: “Antes de ser criado o mundo, aquele que é a palavra já existia” (Jo. 1:1), como pensamento, conceito, razão, que, para os neo-platônicos e na teologia cristã da Idade Média, designando o criador, uma essência espiritual misteriosa; seja, finalmente, no sentido em que prosperou na lingüística contemporânea, signo, referem-se à potência de fazer vir à existência mundos cósmicos, humanos ou textuais.

Para Heráclito de Éfeso o *logos* “constitui o ser do cosmos e do homem. É o princípio de ligação entre o homem e o cosmos e que torna possível a sua compreensão” (ROSA, 1996, p.63). Para Aristóteles (apud, CHAUI, 2003, p. 147), o homem se distingue do animal por possuir a palavra (*logos*) e, com ela, exprime o bom e o mau, o justo e o injusto. Rousseau (apud, CHAUI, p.148), no primeiro capítulo do *Ensaio sobre a origem das línguas* segue o mesmo raciocínio: “A palavra distingue os homens e os animais; a linguagem distingue as nações entre si. Não se sabe de onde é um homem antes que ele tenha falado”.

Deste modo as palavras guardam seu sentido criador e sua representação no âmago da linguagem, parte constitutiva do humano, como se entende em Heidegger:

[...], a linguagem é a casa do Ser, edificada em sua propriedade pelo Ser e disposta a partir do Ser. Por isso urge pensar a Essência da linguagem numa correspondência ao Ser e como uma tal correspondência, isto é, como a morada da Essência do Homem. O Homem não é apenas um ser vivo, que, entre outras faculdades, possui também a linguagem. Muito mais do que isso. A linguagem é a casa do Ser. Nela morando o homem ec-siste na medida em que pertence à verdade do Ser, protegendo-a e guardando-a. (HEIDEGGER, 1967, p. 55).

Nessa perspectiva ser e linguagem coabitam no mesmo universo do conhecimento humano. A palavra possibilita a criação. É, pois, a partir da palavra, signo do código léxico, tecida por fios discursivos, engendrando a frase, articulando-se em texto, o lugar onde ocorre a trama do discurso. Este, desenvolvendo-se do nível semântico, ingressa no nível hermenêutico, viés pelo qual adentraremos no mundo do texto.

Assim, tomamos o texto no sentido ricoeuriano “uma entidade complexa de discursos cujos caracteres não se reduzem aos da unidade de discurso ou frase” (Ricoeur, 2000, p. 336). Nesse sentido o texto é compreendido, não como a reunião de um conjunto de frases, mas como a unidade dessas frases construídas no discurso. Nessa trilha, a hermenêutica ricoeuriana trabalha os discursos no interior da obra literária:

Pela ficção, pela poesia, abrem-se novas possibilidades de ser-no-mundo na realidade cotidiana. Ficção e poesia visam ao ser, mas não sob o modo de ser-dado, mas sob a maneira de poder-ser. Sendo assim, a realidade cotidiana se metamorfoseia em favor daquela que poderíamos chamar de variação que a literatura opera sobre o real. (RICOEUR, 1988, p. 57).

Nesse sentido, a noção de mundo do texto possibilita entender formas de *ser-no-mundo* manifestado no texto. O sujeito presente dentro do texto é um tipo de sujeito presente no mundo real de uma sociedade concreta, considerando que a

linguagem literária pode nos aproximar da complexidade da realidade nela mimetizada.

Mimese aqui entendida não apenas como imitação da realidade, ou simplesmente reflexo desta, mas como lugar de manifestação do *ser-no-mundo*, pois, na trilha de Ricoeur, “não há discurso de tal forma fictício que não vá ao encontro da realidade” (1988, p.56), percurso se processa, segundo ele, pela

abolição de uma referência de primeiro nível, abolição operada pela ficção e pela poesia, é a condição de possibilidade para que seja liberada uma referência de segundo nível, que atinge o mundo, não mais somente no plano dos objetos manipuláveis, mas no plano que Husserl designava pela expressão de *Lebenswelt*, e Heidegger pela de “*ser-no-mundo*” (RICOEUR, 1988, p. 57).

Deste modo à literatura como metáfora seria o meio discursivo pelo qual a linguagem foge à descrição direta e reescreve a realidade. Nessa perspectiva o mundo humano revelado no texto se efetiva numa relação dialética entre o desvelamento do texto e seus múltiplos sentidos. Numa perspectiva bakhtiniana, o texto literário não apenas reflete, mas também refrata a realidade no interior do texto em que ocorre a produção de sentido:

A estrutura literária, como qualquer outra estrutura ideológica, refrata a realidade socioeconômica que a gera, mas faz a seu modo. Ao mesmo tempo, porém, em seu “conteúdo”, a literatura reflete e refrata as reflexões e refrações de outras esferas ideológicas (ética, epistemologia, doutrinas políticas, religião etc.). O que quer dizer que, em seu “conteúdo”, a literatura reflete a totalidade do horizonte ideológico de que ela própria é uma parte constituinte. O conteúdo da literatura reflete [...] outras formações ideológicas não artísticas (éticas, epistemológicas etc.). Mas, ao refleti-las, a literatura engendra novas formas, novos signos do intercurso ideológico. E tais signos são obras de arte, que se tornam parte real da existência social que rodeia o homem. Refletindo algo externo a elas, as obras literárias constituem ao mesmo tempo fenômenos singulares [...] Seu papel não pode ser reduzido ao [...] auxiliar, de refletir outras ideologias. As obras literárias possuem um papel ideológico independente bem como seu modo particular de efetuar a refração da existência socioeconômica (MIEDVIEDIEV & BAKHTIN, 1978, p. 18).

Bakhtin apresenta a literatura como linguagem ideológica. Para ele “tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo” (1999,

p.31). A linguagem em qualquer campo está impregnada de ideologia, ela é um fator social. Portanto a linguagem literária envolve uma dimensão social. Um evento que revela mundo através dos discursos nela contidos. “Neste sentido, só o discurso possui, não somente um mundo, mas o outro, outra pessoa, um interlocutor ao qual se dirige” (Ricoeur, 1988, p. 50).

Bakhtin, em seu livro *Estética da Criação Verbal* (1992), apresenta os discursos como tendo materialidade no seu selo histórico. Ele afirma que quem ouve um discurso adota para com ele uma atitude, que ele chama de “responsiva ativa”, ou seja, o sujeito que ouve: concorda, discorda, completa, adapta, executa o discurso, mesmo que em grau variável. E o sujeito que fala, por outro lado, não diz apenas palavras, num contexto de troca de informações, “o que espera é uma resposta, uma concordância, uma adesão, uma objeção, uma execução, etc.” (1992, p. 291) e desse modo se efetivar o processo e interlocução que se materializa na relação dialógica do discurso com o seu Outro.

O dialogismo se constrói na produção do discurso e do seu sentido e tem uma orientação voltada tanto para os Outros discursos presentes no texto, quanto para o Outro da interlocução. “Em outros termos, concebe-se o dialogismo como o espaço interacional entre o Eu e o Tu ou entre o Eu e o Outro, no texto” (BARROS, 1999, p. 2).

Por tudo isso, compreendemos o texto literário como um tecido da arte que possui não somente um mundo, nele nomeado ou representado, mas possibilidades de novas interpretações de mundos.

A obra literária recria o mundo num jogo dialético entre o Eu e os Outros, nesse jogo ocorre o inter-comunicação entre discursos. Em seus ensaios *Texto, Crítica e Escritura* Leyla Perrone Moisés diz: “Em todos os tempos, o texto literário

surgiu relacionado com outros textos anteriores ou contemporâneos, a literatura sempre nasceu da e na literatura” (1993, p. 59). A literatura comporta, portanto, um percurso intertextual e polifônico em seus âmbitos.

1.2 COMPLEXO INTERTEXTUAL E POLIFÔNICO

O texto escrito em sua fabricação, por natureza, convida sempre outros textos, o que faz aparecer o conceito de intertextualidade, escondendo sempre discursos de diferentes origens.

O texto escrito pode ser entendido, à luz de Ricoeur: “como o paradigma da comunicação humana” (2000, p.38). Ele acrescenta que a obra literária:

Ao suspender uma denotação de primeiro nível, só desvela um mundo sob a condição de que se suspenda a referência do discurso descritivo, ou seja, na obra literária, o discurso desvela sua denotação como uma denotação de segunda ordem, graças à suspensão da denotação de primeira ordem do discurso (ROCOEUR, 2000, p. 38).

Dessa forma, a obra literária, ao ficcionalizar a realidade, transporta em seu interior o mundo humano, suas contradições e seu universo discursivo em tensão. Essa tensão é gerada no interior dos textos e no cruzamento de várias vozes, instaurando assim um universo possível de sentidos.

Essa intersecção aponta para a relação do discurso como o seu Outro. Segundo Maingueneau, nessa relação devem-se distinguir duas noções básicas, intertexto de intertextualidade.

Ele diz:

Por intertexto de uma formação discursiva, entender-se-á o conjunto dos fragmentos que ela efetivamente cita, e, por intertextualidade, o tipo de citação que esta formação discursiva define como legítima através de sua própria prática (MAIGUENEAU, 1993, p. 86).

Em relação a intertextualidade ele ainda reconhece dois níveis, “interna” e “externa”. Uma “intertextualidade interna” é aquela em que um discurso define por sua relação como discurso(s) do mesmo campo podendo divergir ao apresentar enunciados semanticamente vizinhos aos que autoriza sua formação discursiva. Uma “intertextualidade externa” é aquela em que um discurso define uma certa relação com outros campos conforme os enunciados destes sejam citados ou não. Deste modo estas distinções mostram que não há campo discursivo isolado, isto porque o universo discursivo é dotado de uma intensa circulação de uma região do saber para outra.

Como dissemos, os discursos ganham concretude no processo histórico, de modo que os sentidos são condicionados pelo modo com que os discursos se inscrevem tanto na língua, quanto na história, conseguindo assim, significar por sua inscrição e pertencimento a uma dada formação, seja ela, discursiva ou ideológica.

A formação discursiva se constitui num conjunto de enunciados marcados pelas mesmas “regras de formação” (social, econômica, política, histórica, geográfica, lingüística etc...), se define pela sua relação com a formação ideológica, esta é constituída por um conjunto complexo de atitudes e representações que não são nem individuais nem universais, mas dizem respeito às posições dada em uma conjuntura determinada. Este conjunto de elementos integrado vai conferir a materialidade do discurso.

Por sua vez, o discurso colocado a serviço da criação torna-se revelador de possibilidades que se constroem na dialogicidade entre as varias vozes presentes no texto. O texto literário transporta no seu interior uma forma específica de comunicação que se evidencia no uso especial do discurso.

A obra literária, por sua natureza dialógica, no sentido bakhtiniano, apresenta-se como sendo:

Intertextual e pluridiscursiva, como possuidora de sentido apenas através de construção do mesmo modo dialógica, sendo, neste sentido, não apenas o meio através do qual o mundo é representado, mas também, de modo particular, o mundo humano que ela representa (MIEDVIÉDIEV & BAKHTIN, 1978, p. 18).

Assim sendo, a obra literária configura-se sempre transportando percursos interdiscursivos, que podem ser entendidos como um processo através do qual temas e/ou figuras de um discurso se incorporam em Outro. Esta interdiscursividade é composta dos processos que acarretam a busca na nossa memória discursiva.

Essa memória discursiva pode eventualmente surgir na recorrência de enunciados que são selecionados ou rejeitados dentro de uma contingência histórica específica, essa ocorrência pode surgir sendo atualizada no discurso ou rejeitada em um novo contexto discursivo, de modo os discursos nunca estão prontos, concluídos. Neste sentido, Maingueneau afirma: “Toda formação discursiva é associada a uma memória discursiva, constituída de formulações que repetem, recusam e transformam outras formulações” (MAINGUENEAU, 1993, p. 115). Essas formulações são chamadas por Courtine (apud. MAINGUENEAU, 1993, p. 115) de “redes de formulações”, essas redes correspondem as diferentes formulações possíveis do enunciado no interdiscurso, ou seja, um saber discursivo que permitem com que nossas palavras façam sentido, o saber acima referido corresponde o “já dito” e esquecido, mas que se faz presente e nos afetam a existência.

Maingueneau ainda afirma:

O interdiscurso consiste em um processo de reconfiguração incessante no qual uma formação discursiva é levada [...] a incorporar elementos pré construídos, produzidos fora dela, com eles provocando sua redefinição e redirecionamento, suscitando, igualmente, o chamamento de seus próprios elementos para organizar sua repetição, mas também provocando,

eventualmente, o apagamento, o esquecimento ou mesmo a denegação de determinados elementos (MAINGUENEAU, 1993, p. 113)

Assim, são, necessariamente, os elementos ideológicos e culturais que possibilitam a compreensão da “mensagem” subliminar. Neste processo, acontece uma reconfiguração. O princípio é o de que todo discurso define sua identidade em relação ao Outro discurso, por meio de uma heterogeneidade constitutiva, que se apresenta, dialeticamente, tanto como identidade quanto como diferença.

Maingueneau (1993) ainda apoiado nas idéias de Courtine e Marandin ao descrever as noções de Universo discursivo, campo discursivo e espaços discursivos, lança mais luz sobre isto: O primeiro como conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem numa dada conjuntura, que, por causa de sua amplitude, não pode ser apreendido em sua totalidade; o segundo, conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência e se delimitam reciprocamente em determinada região do universo discursivo (campo político, filosófico, teológico, gramatical, etc.); o terceiro, delimitam subconjuntos ou recortes que o analista isola no interior de um campo discursivo tendo em vista os propósitos específicos de sua análise.

Pelo explícito os discursos se fundam numa relação interdiscursiva estabelecendo uma rede de relações ou mesmo tempo de interdependência que se concretiza num espaço de trocas, e nessa relação com o interdiscurso que o discurso de define.

Essa intercambialidade rompe os limites do discurso autoral, vez que, fronteiras se cruzam recriando novos discursos, refigurando novas maneiras de ser e estar no mundo. Por isso compreendemos que o texto literário compõe um tecido de cores diversas. Numa mescla de arte, figura, mas ao mesmo tempo, refigura o

mundo real através dos seus personagens. Deste modo, fundamentamos nossa compreensão de que os personagens ficcionalizados representam tipos humanos que se constroem em conflito consigo e com seu mundo existencial, representando imaginários presentes na cultura, marcados, dentre outros, por componentes teológicos de diversas matizes, mas, no Ocidente, particularmente no Brasil, predominantemente pela raiz Judaico- cristã.

1.3 COMBINAÇÃO HÍBRIDA

A polifonia existente no texto clariceano traz à tona perspectivas teológicas circunscritas no contexto da cultura religiosa, em certo sentido conflitantes, vez que coexistem um embate de concepções teológicas relativas à idéia de pecado original. Por um lado, o que se convencionou a partir da teologia agostiniana, o pecado como queda; por outro lado, o que se desenvolveu a partir das teologias contemporâneas, donde se reelabora a idéia de pecado, dentre outras, as teologias que foram influenciadas pelo existencialismo.

É preciso salientar que o pensamento relativo à queda, que se convencionou a partir da Idade Média, difundiu-se no imaginário ocidental assumindo uma posição hegemônica. Por sua vez as teologias contemporâneas, em particular as de base existencialista, que, desde seu nascimento já se inscreve no contexto teológico de forma marginal ou circunscrita a uma elite de teólogos, não alcança a membresia que forma a base das igrejas, e por essa razão não assume um caráter mais coletivo, não contribuindo para forjar o imaginário sócio-religioso.

Nesse contexto teológico, o que se verifica é que tais discursos que conflitam entre si não são socializados através da igreja, que aparece como tendo um discurso monológico. Nesse sentido, a literatura invade contextos ao socializar o pensamento

não democratizado. Estes discursos quando vêm à tona, vêm não mais como um discurso marginal e sim como um discurso coletivizado, inscrito na cultura. Isso porque ao refratar os discursos, põe em cena e projeta novas formas de pensamento, o que socializa a expressão de minorias.

Assim, o discurso literário põe em evidência as vozes no sentido bakhtiniano, as vozes que polemizam entre si, que se completam ou respondem umas as outras. Ao viabilizar a democratização dessas vozes, anteriormente circunscritas apenas no contexto religioso oficial, provoca o deslocamento dessas vozes de um contexto para outro.

Nesse sentido as discussões propostas pelos estudos culturais contribuem de modo eficaz na observância do que Canclini chama de fronteiras móveis. “[...] as fronteiras se movem, podem estar rígidas ou caídas” (1998, p. 321). E é justamente nessa movencia que podemos destacar o texto literário como um meio de captar a presença do híbrido. Corroborando com o que Bernd afirma ao discutir o conceito de hibridização e suas aplicações na crítica literária (dita) pós-moderna. Ela assim se refere ao híbrido:

Como um processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva, e em que a tensão entre elementos dispares gera novos objetos culturais que correspondem a tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em outra cultura [...] (BERND, 1998, p. 18).

Seguindo esse entendimento, tomamos o híbrido como o encontro resultante dos deslocamentos dos contextos convocados pelo interdiscurso. Há, portanto, um discurso pré construído em embate com um novo, ou seja, à medida em que esse discurso tido como hegemônico se apresenta, ele apresenta o outro que fica semi-apagado. Sendo assim, esse deslocamento além de favorecer o diálogo intercultural,

subverte um paradigma dominante e possibilita a inclusão de um novo paradigma de modo a integrar novas formas de pensar anteriormente concebidas como marginais.

Portanto, tomamos a narrativa clariceana como uma combinação híbrida, vez que, ao longo da narrativa, os discursos vão sendo ampliados numa combinação híbrida de conjunção dialógica, ao tempo em que enfatiza a alteridade entre discursos em conflito, promove o diálogo intercultural, vez que, os discursos a que nos referimos têm sua gênese hermenêutica nos textos bíblicos de origem judaico-cristão e são eles que formam a base de onde se constroem tais interpretações que afetam a forma do sujeito histórico ser e estar no mundo.

1.4 LUGAR DE MANIFESTAÇÃO DA EXISTÊNCIA

A obra literária, por tudo isto, apresenta-se como lugar de manifestação do humano e de seus discursos. Ela, quando portadora de dimensão universal, como diz Giardinelli (in PARAQUETT, 2002, p.18,) “es la globalización perfecta y lo desde el fondo de los tiempos”. Por essa razão, conecta em seu interior saberes e culturas as mais diversas, como ocorre no caso da conjunção da teologia com a filosofia. Seja no interior dos textos bíblicos, seja através dos romances filosóficos de Sartre ou Camus ou ainda um misto de teologia, filosofia e poesia, como na obra de Kierkegaard ou Nietzsche. Além destas ocorrências, a filosofia e a teologia também podem ser encontradas em sintonia histórica, desde os textos bíblicos, passando pelos pais da igreja, Idade Média e Moderna até os nossos dias.

Embora teologia e literatura tenham nascido no mesmo berço, como diz Silva (2001, p. 193), “desde o primeiro século da Era Cristã, os textos bíblicos foram ascendentemente controlados pela Igreja Oficial, conduzindo a uma interpretação monológica, dogmática” (SILVA, 2001, p. 193). No que se refere ao nosso trabalho,

centraremos nossa atenção para os textos que tratam da criação, queda e consciência do humano, por serem lugar do interdiscurso tanto da filosofia existencial de Kierkegaard como da literatura clariceana.

Dentre os temas centrais da teologia, escolhemos o da teologia da queda ou do pecado original, os textos dos primeiros capítulos do livro de Gênesis, com o qual estão relacionados os conceitos de angústia, desespero, culpa e salvação, pela influência que a interpretação dos referidos textos tiveram e têm na determinação de modos de ser e de estar no mundo e por defendermos a necessidade de estudo sobre como, na obra de Clarice Lispector, essa tensão teológica se apresenta.

A partir do texto bíblico destacamos duas formulações teológicas, a primeira baseada na interpretação negativa de queda e a segunda contraditada por uma idéia positiva, de crescimento ou consciência.

Eis a narrativa do texto bíblico:

Então lahweh Deus modelou o homem com argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente. lahweh Deus plantou um jardim em Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara. lahweh Deus fez crescer do solo toda espécie de árvores famosas de ver e boa de comer, e a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal. [...] E lahweh Deus deu ao homem este mandamento: “Podes comer de todas as árvores do jardim. Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás, porque no dia em que dela comeres terás que morrer”. lahweh Deus disse: «Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda. [...] Então lahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, lahweh Deus modelou a mulher e a trouxe ao homem. [...] Ora, os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam. [...] A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que lahweh Deus tinha feito. Ela disse a mulher: “Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?” A mulher respondeu à serpente: «Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte”. A serpente disse então a mulher: “Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comedes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.” A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e famosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram. Eles ouviram o passo de lahweh Deus que passeava no jardim à brisa do dia e o homem e sua

mulher se esconderam da presença de lahweh Deus, entre as árvores do jardim. lahweh Deus chamou o homem: “Onde estás?”, disse ele. “Ouvi teu passo no jardim,” respondeu o homem; “tive medo porque estou nu, e me escondi.” Ele retomou: “E quem te fez saber que estavas nu? Comeste, então, da árvore que te proibi de comer!” O homem respondeu: “A mulher que puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi!» lahweh Deus disse à mulher: “Que fizeste?” E a mulher respondeu: “A serpente me seduziu e eu comi.” (Gn. 2: 7-9, 3: 1-13).

E o texto prossegue fazendo referência aos castigos dados à serpente, à mulher e ao homem e na seqüência:

Depois disse lahweh Deus: «agora o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, para que ele não estenda mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre!» E lahweh Deus o expulsou do jardim do Éden, os querubins e a chama da espada fulgurante para guardar o caminho da árvore da vida. (Gn. 3:20-24)

Esta narrativa traduz o mito da queda, donde se instaura a conseqüente idéia da perda do paraíso, donde o homem se torna perecível – finito, ou seja, perde o estado ideal de perfeição e de harmonia consigo e com o cosmo. Os povos, e neste caso os Judeus, bem como toda seqüente tradição judaico-cristã, num certo momento de sua história, buscam explicar o seu estado atual de carência como resultado de uma desobediência primordial, que teria afetado a história da humanidade.

Assim, compreendemos que o mito, enquanto construção significativa, se estrutura através de uma rede representações (símbolos), buscando estabelecer sentido, coerência ou harmonia e estando intrinsecamente associado à necessidade humana de encontrar explicações para os fatos. Através do mito a sociedade institui uma ordem para o caos, constituindo assim visões de mundo. No mito se integram imagens e argumentos, símbolos e lógica, sentidos e explicações, tudo se entrelaça com o objetivo de explicar ou compreender a realidade.

A dimensão mítica abrange toda forma explicativa da realidade, pois os sentidos que nós damos para as coisas (nossa visão de mundo) não existem como

dados naturais que retiramos da realidade; eles são criações interpretativas que se instituem no imaginário coletivo se estruturando num conjunto de representações que modelam formas de estar no mundo.

Nesta perspectiva, ao ceder à tentação da serpente e comer do “fruto”, fosse qual fosse, o homem cai em pecado e sua natureza fica em decadência e aos seus herdeiros humanos da posteridade outorga a mesma debilitada condição. O pecado ou queda é acompanhado por culpa e castigo do qual apenas pode se libertar, segundo a dogmática, pela graça divina. Sua salvação depende de um ato de sacrifício e misericórdia dos deuses.

O sentido exposto decorrente de interpretação cristã tem sido captado por gerações de sujeitos históricos e, de modo particular, por escritores que reescrevem essa concepção em narrativas literárias que realimentam o imaginário cristão na cultura Ocidental. Porém formas alternativas de interpretação foram surgindo mas nem sempre tiveram sua expressão mais socializada, geralmente pela força da religião oficial em manter o dogma. O existencialismo de Kierkegaard é uma dessas expressões.

O sentido negativo da queda, como interpretado historicamente, pode ser contraditado por uma idéia positiva, de crescimento, que Kierkegaard chama de “salto qualitativo”:

Desde que a humanidade não reinicia do zero em cada individuo pode-se dizer que, em tal sentido, a pecabilidade do gênero humano possui uma história. Entretanto, esta se processa através de determinações quantitativas, enquanto que o individuo participa aí por meio do salto qualitativo.(KIERKEGAARD, 1968, p. 37).

O filósofo dinamarquês Kierkegaard, precursor do existencialismo, influenciou grandemente a filosofia, a teologia e as artes do Século XX, notadamente autores como Heidegger, Sartre, Nietzsche, Tillich. Para Kierkegaard o homem é uma

síntese de liberdade e necessidade. Para ele, a angústia surge como pré-condição para o pecado ao mesmo tempo em que é pré-condição da existência humana autêntica, expressão de uma perfeição da natureza humana, através da qual o homem poderá elevar-se à existência autêntica.

Por isso, baseado no mesmo relato bíblico, o filósofo-poeta procura mostrar que cada homem é o seu próprio Adão. Que todos os humanos se libertam de sua condição de inocência = ignorância através de um ato de liberdade que é sempre precedido por uma tensão a qual ele denomina de angústia. Esta prossegue na existência humana e o transporta para uma zona de desespero contra o qual o humano precisa lutar para se afirmar como autenticamente humano. O homem vislumbra em sua liberdade sua potencial infinitude. Parece existir nele o desejo de atingir a eternidade, constituindo-se num desejo de atingir um estado superior de existência mais perfeita e feliz, meta para sua autotranscendência.

Como já dito, a obra clariceana testemunha a busca do ser pelo seu sentido humano mais profundo. Os humanos manifestados ficcionalmente em Clarice projetam-se numa reflexão sobre suas relações consigo e com o mundo que o cerca.

No capítulo a seguir, situaremos algumas possibilidades de leituras da escrita clariceana, relevando nelas a diversidade compreensiva do que chamamos de antropofanias.

2. POSSIBILIDADES DESVENDADAS NA ESCRITURA CLARICIANA

Clarice Lispector nasceu na Ucrânia, mudou-se para o nordeste do Brasil em 1921, depois, indo morar no Sudeste onde escreveu seu primeiro livro **Perto do Coração Selvagem**, publicada em 1944. Após ter vivido em alguns países da Europa, onde escreveu vários livros, voltou ao Brasil. Dentre os vários prêmios recebidos inclui-se a premiação pela obra **A maçã no escuro**, publicada em 1961. Publicou seu último livro **A hora da Estrela** em 1977, vindo a falecer no mesmo ano. O conjunto de sua obra se destaca na literatura brasileira por incluir temas sociais e universais, segundo a crítica literária, com uma forte ênfase introspectiva e intimista.

A escritura de Clarice Lispector desde sua origem causou um grande impacto na crítica brasileira. No exterior, segundo Pontieri (2004), “Seus livros foram traduzidos para diversas línguas – inglês, francês, alemão, italiano, espanhol e tcheco” e acrescenta que isso foi “projetando sua influência sobre inúmeros leitores e literaturas no mundo” (Idem, 2004).

A maçã no escuro foi a primeira obra de Clarice a ser traduzida para o inglês em 1967 durante o período inicial do chamado “boom” das literaturas latino-americanas. Em 1983, seis anos após a morte de Clarice, a obra foi reeditada na Inglaterra.

Segundo Barbosa (2000) “o fator diferencial responsável pela canonização de Clarice Lispector fora do Brasil parece ter sido a teórica feminista francesa Hélène Cixous”, entretanto a própria Cixous (apud. Barbosa, 2000) declara somente ter seu primeiro encontro com a obra de Clarice em 1978, que se confirma com a palavra da própria Cixous:

Uma voz feminina veio a mim de muito longe, como uma voz de cidade natal; trouxe-me saberes que eu possuía um dia, saberes íntimos, ingênuos e sábios, anciãos e frescos como a cor amarela e violeta das frésias reencontradas, esta voz me era desconhecida, apareceu-me em 12 de outubro de 1978, esta voz não me procura, não escrevia para ninguém, para todos, para escritura, em uma língua estrangeira, não a falo, mas meu coração a compreende, e suas palavras silenciosas dentro de todas as veias da minha vida são traduzidas em sangue louco, sangue alegria. (CIXOUS, 1979, p. 10, in: BARBOSA, 2000)

A obra **Perto do Coração Selvagem**, traduzida para o francês desde 1954, e descoberta por Cixous 10 meses após a morte de escritora, amplia a projeção da obra de Clarice no cenário mundial. É fato que, antes de sua morte Clarice tinha suas obras espalhadas em vários lugares do mundo, sendo uma autora já nitidamente consagrada. Mas a partir desse encontro de Cixous com a escrita clariceana, houve uma ênfase que ela deu a sua escrita, principalmente com a publicação do livro *Reading with Clarice Lispector* (1979), organização de seminários, publicação de artigos sobre Clarice, fatores que corroboraram com o reconhecimento de Clarice no mundo.

O livro que despertou Cixous **Perto do Coração Selvagem** é apontado como um novo estilo de literatura, que segundo Álvaro Lins estaria associada à técnica de vanguarda dos escritores europeus James Joyce e Virgínia Woolf.

Objeto de estudos os mais diversos, a obra de Clarice, a cada novo trabalho motiva novas pesquisas pela riqueza de possibilidades que sempre se abrem a cada nova leitura desta grande autora.

2.1 CONSIDERAÇÕES CRÍTICAS

Luiz Costa Lima (in: SÁ, 1979, p.45), embora considere, estilisticamente, Lispector no primeiro plano dos escritores brasileiros, questiona o universo

romanesco da autora, chamando seu subjetivismo de irracional, sugerindo que seus personagens não nos remetem a uma ação.

Benedito Nunes argumenta em favor da idéia de que, assim como Virgínia Woolf, Clarice Lispector em sua obra **A maçã no escuro** apresenta o narrador envolvido com a experiência interior do personagem: “[...] o enredo [...] não é senão um esquema de apoio da narração, cujo objeto – a experiência interior do protagonista – foi polarizado pelo acontecimento determinante da sua fuga” (NUNES, 1995, p. 40).

Um outro importante crítico da obra clariceana foi Sérgio Milliet (in: SÁ, 1979, p. 56). Este reagiu com sensibilidade à estréia da ficcionista e destacou, sobretudo, a estética da obra **Perto do coração Selvagem**, atribuindo-lhe qualidade, que no seu parecer, de profundo valor poético que não cai no hermetismo ou nos “modernismo modernistas”.

O crítico Antônio Candido, embora tenha catalogado a escritura de Clarice Lispector na categoria feminina, posição esta já superada, manifestou-se de maneira positiva, elogiou a “ousadia expressional” e os novos temas da escritora iniciante, que apostou num caminho de escrita, através da experiência com a linguagem e na qualidade da escrita, aponta que Clarice investe na qualidade da escrita criando um estilo. O crítico prevê:

[...] A intensidade com que sabe escrever e a rara capacidade da vida interior poderão fazer desta jovem escritora um dos valores mais sólidos e, sobretudo, mais originais da nossa literatura, porque esta primeira experiência já é uma nobre realização. (CANDIDO, 1970, p. 131)

As críticas postuladas nas décadas de 60 e 70 apontam para o valor da escritura Clariceana. Bosi (1970, p.79) situa Lispector na ficção suprapessoal, superando, segundo ele, a posição “egótica”, a partir da qual, no romance

contemporâneo brasileiro, a subjetividade entra em crise, saltando do psicológico para o metafísico.

Nesta direção, sugestivas também são as conclusões a que chega Sant'anna (1977, p. 108), quando aponta que os romances e contos da escritora percorrem geralmente quatro passos: 1º a personagem é disposta numa determinada situação cotidiana; 2º prepara-se um evento, que é pressenti do discretamente; 3º ocorre o evento, que lhe “ilumina” a vida, por ele nominado como epifânico; 4º ocorre o desfecho, no qual surge uma personagem mudada, “reformada” interiormente. A visão de Nunes (in SÁ, 1979, p.47) fortalece nossa hipótese, ao sugerir que Clarice faz uma recomposição temático-filosófica pela via existencial, que, para Silva e Dantas (2005) engendra e refrata uma nova forma de existencialismo marcadamente teológico.

2.2 LEITURA BIOGRÁFICA

Dany Al-Behy Kanaan (2003) amplia ainda mais o âmbito dessa discussão, em *À escuta de Clarice Lispector. Entre o biográfico e o literário: uma ficção possível*, quando salienta que a obra Clariceana permite várias leituras. Em sua leitura ele privilegia dados auto/biográficos de Clarice. Ao destacar sua forte influência da tradição judaica em seus romances, traça paralelos entre sua vida e obra com os livros bíblicos do Novo e Velho Testamento. Deste modo sua intenção de “escuta do texto”, segundo ele mesmo conceitua seria o equivalente a uma abordagem inspirada na escuta clínica, esta escuta se desdobra numa perspectiva pautada numa área do saber delimitando um foco de visão que se perfaz em mais uma dentre outras tantas leituras possíveis.

Utilizando-se de uma concepção de tempo linear, Kanaan engendra sucessivas relações entre vida e obra de Clarice alinhados a uma seqüência cronológica por ele interpretada comparativamente ao intertexto bíblico. O livro está estruturalmente dividido em dois capítulos. No primeiro capítulo o autor traça um percurso que tem início no Êxodo, marcado pela saída do povo hebreu em busca da terra prometida, ressaltando a difícil travessia do Mar Vermelho, o tempo de peregrinação no deserto, a instituição da Lei, os conflitos, a sabedoria, a fidelidade. No intermezzo entre o Novo Testamento o autor elabora uma verdadeira epopéia do percurso histórico entre vida e morte de Clarice. No segundo capítulo Kanaan apresenta um novo percurso que se faz entre analogias com o Cristo e seus ensinamentos através de parábolas, finaliza o capítulo com o apocalipse como sentença do fim, fim da história humana, morte da escritora Clarice Lispector.

É preciso ressaltar que Kanaan, embora não pretenda explicar o texto ficcional sob a plataforma do biografismo excessivo, não escapa dessa dimensão, vez que, elabora associações, um tanto impositiva. Tomemos como exemplo o modo como interpreta as mudanças de um país para outro, de uma região para outra que se processa ao longo da existência da autora, o que seria um processo de migração, é por ele analogamente interpretado com o êxodo, que o faz na perspectiva do intertexto bíblico. Observemos o que diz: “A vinda da família Lispector para o Brasil se deve ao fato da perseguição aos judeus na Europa. Sua busca (fuga) era pela libertação” (KANAAAN, 2003, p. 29). Ele compara essa passagem a condição do povo judeu. “Depois de ter libertado o seu povo, Deus o conduziu através das águas e através do deserto” (Idem, 2003, 29). Do mesmo modo, ele assegura uma freqüência dessa travessia ou fuga em outras obras da escritora (**A maçã no escuro**, a paixão segundo G.H, etc.). Por essa razão ele defende que “a literatura e

a escritura serão para Clarice um instrumento de busca, a tentativa de acercar-se de seu passado, de sua história, de suas origens: gênese” (idem, 2003, p. 30).

Mas, é preciso também observar, que a leitura biográfica como leitura possível pode conduzir à fuga do texto enquanto produção escrita e levar o texto literário a um certo hermetismo que certamente dificultaria sua interpretação, salvo se quisermos tratar da psicologia do autor e não da obra em si. Eagleton afirma:

Há vários problemas nessa interpretação. Em primeiro lugar, ela reduz toda literatura a uma forma disfarçada de autobiografia: não lemos as obras literárias como obras literárias, mas simplesmente como uma forma indireta de conhecermos alguém. (EAGLETON, 1983, p. 52)

Eagleton, alerta que esse tipo de interpretação “implica ainda a suposição de que as obras literárias são realmente expressões da mente do autor” (idem, 1983, p. 52). Não resta nenhuma dúvida de ser essa uma possível leitura. Entretanto o texto uma vez proferido, se autonomiza do autor, embora este esteja presente no texto do mesmo modo como estão presentes no texto os Outros do discurso.

Evidentemente, que, salvo essas considerações, *À escuta de Clarice Lispector. Entre o biográfico e o literário: uma ficção possível*, de Dany Al-Behy Kanaan, destaca a riqueza da linguagem literária na escritura clariceana, a qual se funda na arte do bom manejo da palavra criadora com os signos lingüísticos e engendra o discurso possibilitando sempre novas leituras.

2.3 LEITURA PSICANALÍTICA

Uma nova leitura proposta no livro *Metamorfose do Mal: Uma leitura de Clarice Lispector* é a de Yudith Rosenbaum. Em uma coletânea de ensaios publicados pela Edusp, a autora aponta para possibilidade de cruzamento entre a literatura e psicanálise, tomando como objeto de atenção o tema a problemática do

mal, articulada à construção da subjetividade na obra clariceana. Para isso, ela busca compreender a trajetória de algumas manifestações do sadismo na obra de Clarice, investigando as articulações possíveis no universo da representação entre o literário e o psicológico, propondo-se conceber um trajeto pelo qual a representação simbólica das forças arcaicas estruturantes da subjetividade humana estão presentes na escrita clariceana.

A autora reconhece a escrita clariceana como “sugestiva e flutuante”. A narração impõe um jogo entre o ficcional e o real donde estilística e psicanálise deverão caminhar juntas, vislumbrando os movimentos da linguagem num olhar que abrange os vários níveis textuais, de modo a constituir-se um salto interpretativo a partir de elementos decodificados pela análise estilística e que ela aproveita como instrumento de compreensão dialética entre os sentidos latentes e manifesto no texto, desvendando a humanidade nele representado.

Rosenbaum divide seu ensaio em seis partes, que se modulam a partir da constituição de uma subjetividade complexa que não pode mais ser entendida a partir das psicologias tradicionais centradas no ego, contrapondo-se ao que, no dizer de Eagleton, é “uma entidade precária, acossada pelo mundo exterior, golpeada pelas censuras cruéis do superego, perseguida pelas exigências ambiciosas e insaciáveis do id” (1983, p. 173). Na proposta da autora, o ego perde o seu lugar, vez que o sujeito presente na narrativa clariceana é um sujeito descentrado, por essa razão, ela despreza os estudos centrados na condição egótica. Ela aponta para o reverso desse centramento, ou seja, uma derrocada desse ego, por intermédio do que ela nomeia de “subjetividade em crise”, considerando o descentramento do sujeito sob a ótica contemporânea, a “crise” verificada aponta para possibilidade do sujeito reencontrar-se e novamente perder-se e continuamente buscar-se nas

manifestações do desejo, do ódio, do medo, da violência, da dor, da morte, da opressão.

Sobre as fronteiras do literário, a autora estrutura seu estudo a partir do olhar da psicanálise, buscando apreender universo da significação dos textos analisados sob a ótica de Freud, Melanie Klein e Lacan, deslindando alguns conceitos fundamentais a análise dos sentidos e vicissitudes das forças sádicas: pulsão de dominação, pulsão de morte, agressividade, perversidade, entre outros, verificando o mal como potência na trajetória existencial.

Assim, de modo atento, Rosenbaum explora os meandros da narrativa clariciana. Seu olhar se volta para uma existência que se conecta com o “inferno pessoal”, donde o sadismo na narrativa, surge como figura movente da condição do humano tencionado pela náusea do vazio perturbador da sua existência mais profunda que se ata a máscara da perversidade para se metamorfosear em possibilidade de novas experiências do homem no mundo. Sua análise supera o convencional olhar psicanalítico ao descortinar novas faces de interpretação da experiência humana na escrita clariceana. É, pois, a partir da relação entre leitura e leitor que se complementam na apropriação do texto e do fato de que a literatura é uma linguagem e também um âmbito de discursividade que cursionaremos no próximo capítulo numa visada teo-filosófica no propósito de apresentá-la em um contexto em que se expandem as marcas da cultura ao tempo em que institui novas formas de pensamento.

Nunes afirma:

A literatura é objeto de conhecimento filosófico porque é uma forma simbólica, porque há um domínio do simbólico a que se atém o pensamento – ponto de convergência e de divergência da filosofia com a linguagem: o domínio do sentido das proposições (NUNES, in: LIMA, 2002, p. 204)

Desse modo a linguagem poética incide sob a construção do pensamento ao tempo em que constitui um conhecimento, um saber inclusivo que comporta uma experiência da condição humana e seus sentidos existenciais.

A existência humana é constituída pela linguagem. Heidegger afirma: “Só há mundo onde há linguagem, no sentido especificamente humano” (HEIDEGGER, apud. EAGLETON, 1983, p. 68). Para ele, a linguagem não é um simples instrumento de comunicação, um recurso secundário para expressar “idéias”, é a própria dimensão na qual se move a vida humana.

Diante disso acreditamos que a literatura é capaz motivar a reflexão sobre o ser e sobre a realidade que o envolve, produzindo novas maneiras de ser e estar no mundo. De modo que essa visada aponta para a possibilidade de se poder perspectivar uma obra literária a partir dos mais diversos olhares: biografista, psicanalítico, teológico, filosóficos, por exemplo, possibilitando as mais diversas leituras.

Considerando ainda que outras leituras poderão ser arroladas a fortuna crítica clariceana, no capítulo que se segue apresentaremos como se processa o salto na queda em **A maçã no escuro**, seguindo um percurso de evidência teológica e filosófica.

3. SALTO NA QUEDA EM A MAÇÃ NO ESCURO

O título **A Maçã no escuro** nos incita a uma leitura desta específica obra buscando perceber de que modo o simbolismo relativo à queda é reescrito e de que modo se articulam a teologia por via da filosofia existencialista no romance.

3.1 MASTIGANDO A MAÇÃ NO ESCURO

A obra **A Maçã no Escuro** de Clarice Lispector está dividida em três partes que sinalizam as etapas de busca do personagem Martim de si mesmo. Na primeira: “Como se faz um homem” se constitui o momento de isolamento do personagem, onde ele tateia no escuro em face de sua inocência frente a responsabilidade que precisa tomar para si; na segunda parte, “Nascimento do herói” é a fase em que o personagem vai adquirindo consciência de si mesmo e caminha em busca da sua libertação; e na terceira, “A maçã no escuro”, consciente de sua condição humana, constrói sua libertação em relação com o outro humano estabelecendo um novo salto.

A narrativa conta a trajetória de um homem chamado Martim, que pensa ter assassinado a esposa e, torturado pela culpa, foge para um lugar distante, uma fazenda, onde vive até ser encontrado pela polícia.

Martim é, a princípio, um criminoso e também um forasteiro no mundo que ele invade – o recluso mundo da fazenda. Depois do suposto crime, ele está ao pé de um abismo:

É que aquele homem sempre tivera uma tendência a cair na profundidade, o que um dia ainda poderia levá-lo a um abismo: por isso sabiamente tomou a precaução de abster-se. Sua contenção, à crosta facilmente quebrável da

profundidade, lhe deu o prazer da contenção Sempre fora o equilíbrio difícil, o seu, o de não cair na voracidade com que vagas e vagas o esperavam. Todo um passado estava apenas a um passo da extrema cautela com que aquele homem procurava se manter apenas vivo e nada mais. (ME¹, p.32)

Martim, um homem depois da queda, resolve recriar-se a si próprio a partir do nada começando a re-construir (interiormente) o seu ser, através da sua interação com a natureza. Em busca de refúgio ele chega à fazenda onde vivem duas mulheres Vitória e Ermelinda, além dos empregados Francisco e uma mulata cozinheira com a sua filha. Vitória é uma mulher forte, administra a fazenda e toma para si a responsabilidade sob sua prima Ermelinda, compreendida como uma pessoa frágil. A presença do homem a incomoda, ela ocupa Martim de tarefas todas as horas do dia. “Entre Martim e Vitória estabelecera-se uma muda relação já mecanizada e em pleno funcionamento: constituída da coincidência da mulher querer mandar e dele aquiescer em obedecer” (ME, 1998, p. 94). Ela suspeita algo de errado nele, observa-o atentamente, tempo em que se processa uma investigação silenciosa.

Nesse espaço de investigação, ela se desdobra no sentido de buscar a si mesma. Vitória tem medo da vida, pois vivia segundo determinados moldes. Ele sorria... E – e ela se sentiu tão compreendida que se recolheu rígida, como se o homem tivesse sido obsceno (ME, 1998, p. 285). Pouco ela sabe sobre Martim, no entanto este mistério a coloca no espaço intervalar de descobrir o outro e descobrir-se. A pergunta sobre Martim é a pergunta sobre ela mesma. “Que viera ela, na verdade, procurar? A paixão de viver? Sim, viera procurar a paixão de viver, descobriu a mulher desapontada” (ME, p. 273). Ela se assusta consigo mesma, “E o desprezo por si mesma deixou-a corcunda e pequena entre as grandes árvores” (ME, p. 286) voltou a sua carapaça.

¹ Utilizamos a sigla ME nas citações para designar a obra A maçã no escuro.

Ao contrário de Vitória, Ermelinda tem medo da morte, não da morte em si, tem medo do mundo dos espíritos que pensa vir a encontrar. Nutre uma paixão silenciosa por Martim, “Logo na primeira semana Ermelinda se apaixonou por Martim”(ME, p. 85), tem medo de afugentá-lo, “Tremia de medo de deixar de amá-lo. Nunca se aproximara dele, e entre ambos sempre havia a distância e terminara por torná-la um meio perfeito de comunicação”(ME, p. 103). Esta sempre a espreita em busca de atenção até o momento em que vence o seu mundo pudico e invade o depósito atirando-se ao calor do corpo de Martim “Ela se grudou a ele no escuro [...] a moça se sentiu salva, e eles se amaram” (ME, p. 242). Sua entrega viabiliza extrapolar os limites do seu mundo, como que acordar para além do seu entorno.

Nesse emaranhado de relações Martim, Vitória e Ermelinda esbarram nos seus limites existenciais, mas sempre dispostos a prosseguir o caminho que se faz a cada passo.

3.2 O SIGNO-MAÇÃ NA POÉTICA

Tomaremos a maçã como signo desencadeador de todo um processo de significação que ganha concretude no imaginário social. O signo é uma coisa que representa uma outra coisa (seu objeto). Partindo desta definição básica, compreendemos que o objeto só pode funcionar como signo se carregar esse poder de representar, substituir uma outra coisa diferente dele, o signo não é o objeto. A exemplo da maçã fruta, a fruta maçã ganha outros significados, como veremos mais adiante. Na tentativa de definir o signo, Julio Pinto, em seu livro *O Ruído e Outras Inutilidades*, diz o seguinte:

O signo é uma relação ontológica que está no lugar de algo para que eu (também signo, também incompleto, e tão plural quanto os momentos em

que observo a ação dos signos), quanto estiver lá, possa conhecer algo daquele primeiro algo.(PINTO, 2002, p. 19)

Portanto para que se conheça algo, é necessário que haja representação, isto é, para que haja objetos é preciso haver signos. Minha relação com qualquer objeto é já uma relação sógnica.

Partindo dessa compreensão focalizaremos a maçã como signo simbólico. Há de se considerar que a maçã ganha significado numa relação semiótica entre o interpretante o próprio objeto (maçã), este nos remete interdiscursivamente ao mito da queda, ganhando concretude a partir do imaginário coletivo.

Sobre o mito Mircea Eliade afirma:

O mito narra como uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento [...] um comportamento humano, uma instituição: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser (ELIADE, 1994, p. 12)

Compreendemos que todo imaginário coletivo instituído está certamente estruturado por uma lógica interna, por um logos que integra de modo coerente o conjunto de representações e esta constitui um sentido no humano pela sua forma de vivenciar a realidade. Como indica Cornelius Castoriadis:

Imaginação é a capacidade de fazer o que não é no mundo simplesmente físico e, em primeiro lugar, e antes de mais nada, de se representar e, à sua própria maneira, de apresentar para si o que rodeia o ser vivo e que lhe concerne, e sem dúvida, também, seu próprio ser. (CASTORIADIS, 1999, p.162)

O imaginário para Castoriadis toma o lugar do fundamento primário mítico – não apenas para com isso enfatizar que a sociedade é algo feito, mas também para tornar acessível à análise os estádios atuais da própria produção, como possibilitador da automodificação da sociedade. O que ele denomina como “imaginário radical” se torna algo último, que necessita da sociedade como meio

para seu aparecimento, da mesma maneira que a sociedade enquanto instituição se constitui, em princípio através do imaginário.

No imaginário ocidental, o fruto maçã se tornou símbolo, que a partir da Idade Média passa a ter um sentido ambíguo. No sentido negativo, a maçã foi identificada como aquela que causou o pecado original. No sentido positivo, “a maçã nas mãos do menino Jesus e na de Maria significa uma referência à absolvição e à vida eterna” (LURKER, 1997, p. 405). Na Bíblia existe menção a duas árvores, a árvore da vida, que confere a imortalidade e a árvore do conhecimento ou do bem ou do mal. Portadora também de uma condição que representa a sabedoria. O texto bíblico que se refere às árvores do bem e do mal não distingue o tipo da árvore, no entanto, o fruto mencionado no texto se consagrou no mundo ocidental como sendo a maçã. Deus disse a Adão que se comesse da árvore do conhecimento iria morrer (Gn. 2, 16-17), o que significava que ao adquirirem a capacidade de discernimento, os humanos passariam a ter uma vida de atribulações. Assim, segundo uma interpretação dogmática que prevaleceu na tradição cristã, Adão e Eva comeram do fruto proibido em ato de desobediência e no uso do livre-arbítrio, razão por que perderam a imortalidade e foram expulsos do Éden, passando a enfrentar vários tormentos, como a necessidade do trabalho para a obtenção do seu sustento “com o suor do rosto” e as dores enfrentadas pela mulher no parto (Gn 3, 16-19).

A leitura mítica constituiu um dos primeiros exercícios humanos na construção de saberes sobre o mundo. Nesse sentido o mito representa uma abertura para a compreensão da realidade na plenitude de seus aspectos. Como afirma Pettazzoni:

A característica particular dos mitos das origens não é a de fornecer uma explicação intelectualística do universo, da sua formação e configuração, mas a de fundar a maneira ideal da existência do mundo, da sua permanência e estabilidade. Longe de serem mera ficção fabuladora e fantástica, o mito tem seu valor específico, um valor incomparável do qual a

sociedade não pode desfazer-se, por que dele procede, dele dependendo sua própria vida (apud CRIPPA, 1975, p. 23).

Nesse sentido, atingindo o Ser das coisas na tentativa de produzir explicações da existência, ter-se-ia criado um caminho metodológico dentro da própria leitura mítica o que se constituiria a célula embrionária da ciência moderna, dada a sua importância na organização social e cultural das sociedades.

Para identificar a imagem mítica na literatura, segundo Brunel, é preciso primeiramente definir o estatuto do mito como imagem. E o estatuto da imagem como mito para assim então compreender a função transformadora da imagem no domínio literário. Conforme explicita:

A imagem mítica, submetida às transformações e contaminações que definem sua natureza estratificada, produz por sua vez “fábulas” que são sua descrição ou sua amplificação (magnificação) sob a forma de novos relatos que aparecem como se fossem metáforas. Essas obras – produtos da imagem, cuja estrutura e cujo estatuto literário são particularmente complexos – podem ser definidas como o segundo sistema de representação que deles procede: como a imagem de uma imagem. (BRUNEL, 2000, p. 488)

Costuma-se definir símbolo como “algo que representa outra coisa”. O conceito de símbolo utilizado por Erich Fromm chama a atenção para a possibilidade de esse algo referir-se a algo dentro de nós:

Os símbolos são expressões sensoriais da visão, audição, olfato e tato como representando “outra coisa” que é uma experiência interior, um sentimento ou pensamento. Um símbolo dessa espécie é algo exterior a nós mesmos; o que ele simboliza é algo dentro de nós. (FROMM, 1980, p. 20)

Neste sentido, somos interpelados pela imagem figurativa que nos alcança em maior ou menor extensão dependendo de sua relação com o universo de referência, compreendendo as explicações de Paul Ricoeur como esclarecedoras:

A relação entre o sentido literal e o sentido figurativo de uma expressão metafórica proporciona uma linha directriz adequada, que nos permitirá identificar os traços propriamente semânticos de um símbolo. Semelhantes traços são os que relacionam toda a forma de símbolo com uma linguagem,

assegurando assim a unidade dos símbolos, não obstante a sua dispersão entre os números lugares onde eles emergem ou aparecem. (RICOEUR, 1995, p. 102)

Para Ricoeur, é o símbolo que exprime nossa experiência fundamental e nossa situação no ser. É ele que nos reintroduz no estado nascente da linguagem, pois o ser se dá ao homem mediante as seqüências simbólicas de tal forma que toda visão do ser, toda existência como relação ao ser, já é uma hermenêutica, de modo que o homem não deve se contentar com sua linguagem primária e espontânea para exprimir toda a sua experiência. Ele precisa chegar a uma interpretação criadora de sentido, a essa atitude filosófica do compreender para além da experiência das coisas e dos acontecimentos. O autor situa o homem no nível da linguagem filosófica - linguagem interpretativa.

Portanto o símbolo nos leva a pensar. Embora a racionalidade parta do cogito, no comportamento simbólico do homem, há um trabalho de pensamento que consiste em decifrar o sentido oculto no sentido aparente, o que só pode ser feito mediante a interpretação do próprio símbolo e no processo de “dissolução das ilusões” (RICOEUR, 1995, p. 117). Ricoeur afirma que é no símbolo que se encontra a raiz de todas as determinações históricas e espirituais do homem. O símbolo nos remete àquilo que há de obscuro, de regressão, do inconsciente no homem alienado. É no processo semiológico que Ricoeur parte para decifração do símbolo. O texto poético alcança a referência e atinge a realidade por intermédio de um desvio que emerge da metáfora. Como explicita:

Há mais na metáfora do que no símbolo, no sentido de que ele traz à linguagem a semântica implícita do símbolo, o que permanece confuso no símbolo – a assemelhação de uma coisa a outra e de nós às coisas; a infinda correspondência entre os elementos – é a clarificação na tensão da enunciação metafórica. (RICOEUR, 1995, p. 115)

Para a hermenêutica o que esta em questão não é mais a metáfora (como retórica), nem tampouco seu sentido (como semântica), mas sua referência. A metáfora vai consistir no poder de redescrever a realidade, o que acarreta a necessidade de uma tomada de consciência quanto à pluralidade dos modos de discursos e quanto à especificidade do discurso filosófico e como este se conecta também com o discurso teológico.

Na história dessas relações intertextuais, interdiscursivas e interdisciplinares, seguimos pistas que nos foram dadas por textos da antiguidade clássica. Platão, neste sentido, denominou os poetas gregos de teólogos e Aristóteles (1979, p.171) defendia a opinião de que a “poesia era mais filosófica e mais elevada do que a história, pelo fato de referir-se principalmente não ao particular mas ao universal”, e ainda concordando com o que afirma Silva:

Poeta, teólogo e filósofo nasceram juntos no mito; que mais do que um encontro, trata-se de um reencontro de irmãs gêmeas univitelinas que, entre encontros e desencontros ao longo da história, nunca estiveram absolutamente separadas, pois, na poesia, *mytos* e *logos* se conjugam pela potência simbólico-metáforica-palimpsêstica (SILVA 2001, p.82).

Seguindo esse pressuposto, *mytos* e *logos* se conjugam. Na obra clariceana o mítico e o simbólico se amalgamam produzindo através da imaginação literária um mundo de possibilidades.

Na seqüência, na trilha do humano ficcionalizado no personagem Martim, convocaremos textos da tradição bíblica, mais apropriadamente dos primeiros capítulos do livro de Gênesis, para entre estes e os textos da obra **A maçã no Escuro** estabelecermos um diálogo interdiscursivo, buscando desvendar o humano que se constrói em reflexão existencial, seguindo o percurso temático da inocência à “queda” da “queda” à libertação.

3.3 PERCURSO DE UMA EXISTÊNCIA

3.3.1 Da inocência à “queda”

No interstício entre o fazer e o fazer-se - o sono -, o que resultou no despertar de uma existência. “O homem dormiu com atenção durante horas. Exatamente as horas que durou a formação de um pensamento, qualquer que tivesse sido, pois ele não podia mais se alcançar sem ser através da agudez do sono” (Me, p. 20). É o que interdiscursivamente ocorre com o homem Adão, por ocasião da criação de Eva a mulher. “Então lahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, lahweh Deus modelou a mulher e a trouxe ao homem”. (Gn. 2: 21-22)

Martim representa o humano nascendo para uma existência, que se constrói analogamente ao intertexto da criação. Sua existência se constrói processualmente. “Enquanto dormia não gastava do pouco que ele se tornara, mas sacava de alguma coisa como de sua raça de homem” (ME, p. 21). Acordando a existência, Martim caminha em busca de si. “Assim, quando o último passo de seu futuro se completou, Martim mexeu-se na dureza do chão” (ME, p. 21). E era domingo o despertar de Martim. “[...] já tinha em si o fato de que um dia teria que começar pelo exato começo, ele que agora começava pelo domingo”. (ME, p. 30).

Numa longa travessia pela noite escura, é a estrada que Martim procura alcançar no vago da escuridão. Martim luta arduamente contra o abandono de si, O suposto crime abre uma larga fenda para interiorização ao tempo em que sofre o desespero. Mergulhado num estágio de ignorância (inocência), Martim encontra-se diante de possibilidades: “E de novo o embrutecimento suave o dominava. O chão era tão longe que, abandonando o corpo, este por um instante experimentou a

queda no vácuo” (ME, p. 20). Reconhecer-se diante da queda revelava certo aspecto de sua inocência anterior: “Sua única inocência, ao lado do hábito tendencioso de mentir, estava em que ele ignorava em que ponto exato estava a sua mentira” (ME, p. 40) Então ante a ignorância, isentou-se da culpa precedente de um ato, “[...] um pequeno truque que trouxera de antes do grande pulo, ele se tornou um ingênuo” (ME, p. 40). Nesse ato dialeticamente se instaura a possibilidade da imobilidade pela ingenuidade quanto a de “salto”.

Passar da ignorância confortável para a autoconsciência conflitiva leva Martim ao pavor. “[...] porque sabia que não permitira sair senão inteiro do perigoso confronto é que teve coragem de se encarar e, se necessário se horrorizar” (ME, p. 129). A um passo da liberdade Martim adere a sua condição temporal, o futuro diante de si e o confronto com o ponto gênese de sua trajetória humana.

O texto do Gênesis relata que no início era o caos: “No começo Deus criou o céu e a terra. Não havia ordem nem vida na terra” (Gn. 1: 1-2a) análogo ao primeiro dia do homem Martim, em meio ao caos ele caminha num universo sem palavras, diante de si todo um universo a si organizar. E assim: “Martim percebeu o silêncio e dentro do silêncio a sua própria presença” (ME, p. 16).

Na primeira parte da obra, os sons que se ouvem são as vozes da natureza, montanhas, das plantas e do vento, do mesmo modo o eco que se ouve no texto bíblico quando o criador ordena a criação das plantas, dos pássaros, dos animais “O próprio silêncio se tornara diferente. Embora o homem não percebesse nenhum som, os passarinhos voavam mais agitados como se ouvissem o que ele não ouvia” (ME, p. 50).

No estudo sobre o silêncio, Orlandi (1993, p.89) observa que os mecanismos de análise que apreendem o verbal através do não-verbal revelam um efeito

ideológico de apagamento que se produz entre os diferentes sistemas significantes, dando sustentação, dentre outros, ao "mito" de que a linguagem só pode ser entendida como transmissão de informação, ou como sistema para comunicar. O que leva, por um lado, a estabelecer uma relação biunívoca entre um objeto determinado (verbal ou não-verbal) e o seu sentido e, por outro, a trabalhar não com a materialidade significativa de cada linguagem em si mesma, mas, sim, com a tradução do não-verbal em verbal, mascarando as diferenças, a especificidade de cada uma das formas da linguagem. "Quando o silêncio se refez dentro do silêncio, Martim adormeceu ainda mais longe" (ME, p.14).

No intertexto bíblico é como se tivéssemos chegado ao sétimo dia. "No sétimo dia Deus acabou de fazer todas as coisas e descansou de todo o trabalho que havia feito" (Gn. 2:2). Na conclusão do ato, Martim descansou e dentro desse silêncio, largado num esforço de prazer ele se ergue solitário no descampado do deserto "O corpo inteiro do homem subitamente despertou" (ME, p.17). Assim, Martim inicia sua busca.

O narrador coloca diante do leitor o texto-linguagem, dando visibilidade ao personagem Martim. O silêncio-grito coloca o personagem Martim sob a égide do narrador, determinando sua posição na narrativa, que está diretamente ligada à instância do discurso e que serve de meio através do qual se controla o modo de acesso à significação para o leitor. Com o auxílio do conceito de focalização zero de Genette, (in: BERTRAND, 2003, p.149), é possível compreendermos a posição do narrador na obra **A maçã no escuro**. Há um narrador onisciente, que controla o conjunto da cena narrativa, sabe mais que seus personagens, entra em sua interioridade trazendo a cena os pensamentos íntimos que vão surgindo do inconsciente dos mesmos.

Nessa simbiose entre narrador e personagem Martim vai revelando sua busca. “Pois havia de ser naquele momento que, perdendo a garantia com que um homem fica sobre dois pés, ele se arriscou à penosa acrobacia de voar desajeitado” (ME, p. 25). Martim alçou um vôo sem garantias, porém, convencido de que lhe era necessário. “Mas estava tão obstinadamente convencido de que se tratava de algo da maior importância, embora tão vasto que já não lhe era mais discernível, que respeitou com altivez a própria ignorância” (ME, p. 30).

Nesse estado de ignorância Martim estaria tornando compreensível sua queda em razão do estágio de “infância anterior”, infância aqui entendida como um estágio de inocência, essa inocência, segundo Tillich (1984, p. 269) “aponta para uma potencialidade não-atualizada”, ou seja, a inocência existe apenas em relação a alguma coisa, que se atualizado, acabaria com o estado de inocência. Para Kierkegaard (1968) “Inocência é ignorância”. Nesse estado de inocência se expressa a angústia vivenciada por Martim: “Mas também sentir-se angustiadamente preso era ser uma pessoa, ele bem se lembrava ainda! Oh ele bem se lembrou: com angústia lembrou-se de que essa angústia era ser gente” (ME, p. 116)

Essa angústia expressa, na perspectiva kierkegaardiana, consciência de ser finito, de ser uma mistura de ser e não-ser, ou de ser ameaçado pelo não-ser. Assim, a angústia coloca para a existência uma dúvida de tal natureza que o indivíduo se lança no vazio à procura de alguma coisa. Martim procura ser si-próprio, mas isso sempre o coloca em face de sua liberdade em tensão: “Mas restava a desobediência. Então – através do grande pulo de um crime – há duas semanas ele se arriscara a não ter nenhuma garantia” (ME, p. 34). O crime coloca Martim diante de uma desobediência necessária a construção de si mesmo.

A situação vivenciada por Martim nos remete interdiscursivamente ao relato da queda no livro de Gêneses. O drama do pecado é apresentado no contexto das narrativas da tentação e da queda (Gn. 3, 16-19). O homem cedeu à tentação e caiu em pecado. Analogamente à Adão, “tive medo porque estou nu, e me escondi [...] E lahweh Deus o expulsou do jardim do Éden”, Martim se descobre nu “E pela primeira vez, com candura, admirasse a si mesmo como um menino que se descobre nu ao espelho”. (ME, p. 37). Como se repentinamente Martim percebesse o seu erro. Mais do que ver erro pessoal Martim se sente por um instante, como se tivesse cometido o pecado original afetando toda a humanidade: “É que havia um grande erro nele. Tão grande como se a raça humana tivesse errado” (ME, p. 65). A partir de então, o suposto crime ultrapassou a dimensão do ato em si, livrando-lhe de sua culpa “pensou com fatuidade compenetrada, pois ele se livrara da grande culpa materializando-a. E agora, que enfim fora banido, estava livre” (ME, p. 41).

O pecado, segundo a teologia cristã, pode ser considerado um “mal radical” que tem um elemento de perversidade, pois é fruto de ato de desobediência a Deus, como se pode constatar na afirmação de Tillich:

O estado da existência é estado de alienação. O homem se acha alienado do fundamento de seu ser, dos outros seres, e de si mesmo. A transição da essência à existência resulta em culpa pessoal e em tragédia universal. (TILLICH, 1984, p. 278)

Na alienação, o homem está fora do centro divino ao qual o seu próprio centro, segundo essa compreensão, pertence essencialmente. Ele é o centro de si mesmo e de seu mundo. A teologia clássica denomina essa condição do humano de “Pecado original” que é o ato de desobediência de Adão e a predisposição pecaminosa produzida por seu ato em todo ser humano.

Para Martim, é como se o pecado ao invés de condená-lo para sempre, o fizesse retomar de certo modo a inocência. Ele é representativo de um herói que, por um ato de desobediência, transmite a consciência à humanidade.

Desta hora em diante teria a oportunidade de viver sem fazer mal porque já o fizera: ele era agora um inocente. [...] Mas também isso lhe viera: ele se tornara um inocente. E, por Deus, jamais pretendia tanto: mas também se livrara de uma certa piedade sufocadora, pois ele agora já não era mais culpado (ME, p.41).

No capítulo denominado “Como se faz um homem”, Martim vivência esse conflito dialético. Fica de certo modo totalmente mergulhado na culpa pelo seu ato, e, por outro, a culpa não é encarnada como essencial. “O que no passado o levava a ignorar vários escrúpulos e a fazer vários atos que seriam pecaminosos se ele fosse uma pessoa importe” (ME, p. 91). O suposto crime se mostra na linguagem das outras pessoas. Ao abster-se da culpa, ele a vivência. Isso o coloca diante da escolha. Toda opção feita por Martim se dá em função de uma opção anterior, através da qual ele julga ter se realizado. No entanto, a escolha é um "salto sem garantias". Como todo salto no escuro não há certeza, a priori, surge uma das vias que o leva ao desespero mediante a angústia. Martim se desespera ao esbarrar com os seus limites. É nesse desespero que tenta querer ser si mesmo e ao mesmo tempo desfazer-se de si mesmo. Ele parece viver o drama descrito por Kierkegaard:

A angústia pode ser comparada à vertigem. Quando o olhar imerge num abismo, existe uma vertigem, que nos chega tanto do olhar como do abismo, visto que nos seria impossível deixar de o encarar. Esta é a angústia, vertigem da liberdade, que surge quando, ao desejar o espírito estabelecer a síntese a liberdade imerge o olhar no abismo das suas possibilidades e agarra-se à finitude para não soçobrar (KIERKEGAARD, 1968, p. 66)

O erro, crime, pecado ou queda em Martim se transmuda em salto para a consciência. Martim nasce para liberdade. “Estranhou-se então como o modo arrebatado de se reconhecer. Acabara de decidir ser, não um outro, mas esse

homem” (ME, p. 115). Assim, Martim vai emergindo para a vida “E de tudo restou para o homem apenas a sensação um pouco inútil de ter enfim emergido. E o coração de uma pessoa viva” (ME, p. 116). Este desprendimento provoca em Martim o salto para cima. “Martim se deu conta de si”. (ME, p. 117). Ele se enche de uma verdade, uma verdade que o expõe e o desnuda ao tempo em que através da reflexão, toma posse de si, toma consciência dele mesmo e das outras pessoas.

3.2.2 Da “queda” à libertação

Após a instauração da chamada “queda”, o narrador do Gênesis apresenta a conclusão dos deuses sobre a desobediência de Adão: “agora o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, para que ele não estenda mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre” (Gn. 3.22). Para o personagem Martim, o momento de interiorização suscita, analogamente uma instância do agora:

Até que agora – sem nenhum desejo, cada vez mais leve, como se também a fome e a sede fossem um desprendimento voluntário de que ele estava começando aos poucos a se envaidecer – até que agora ele avançava enorme no campo, olhando ao redor de si com uma independência que lhe subiu em prazer grosseiro para a cabeça, e começou a tonteá-lo em felicidade. (ME, p. 26)

Nesse momento, a realidade para Martim gira em torno do “agora”, o seu presente. Este agora passa a ser o foco de sua atenção. O agora para Martim não se esgota na presença imediata. “Foi quando, entregue ao jogo, de repente tomou consciência deste com um choque de reconhecimento” (ME, p. 47). Sozinho no centro do nada a realidade vai se lhe apresentando a partir de sua interação com os elementos naturais, forjando uma espécie de descortinamento (consciência), que se funda num processo de objetivação que redunde no reconhecimento de sua intenção subjetiva que é a própria busca de si.

É o desejo de prosseguir que coloca o personagem diante do advérbio temporal agora. Muito mais do que um advérbio apenas, o agora aparece como um marcador pragmático da enunciação. Perde, portanto, a referência temporal do advérbio, ou seja, o elo com um fato ou acontecimento cronologicamente enquadrado por sua relação de contemporaneidade com a instância enunciativa. Trata-se de refletir sobre a interiorização subjetiva de liberdade, não apenas do ponto de vista da metafísica, mas na qualidade de orientação argumentativa intermediando um desdobramento do ser.

Um desdobramento que se faz no interstício entre a queda e salto para a existência autêntica. Um existir autêntico que, segundo Kierkegaard, supõe compromisso e risco.

O indivíduo tenderá então a ter consciência de ser indivíduo determinado, com essa capacidade, essa disposição, essa aspiração, essa paixão, influído por um ambiente determinado que é resultado determinado de um ambiente preciso. Para tomar consciência de si mesmo, acata tudo com responsabilidade. Não hesita em saber se tem que aceitar ou não uma responsabilidade, pois sabe que tem algo superior, que se perder não o tem. (KIERKEGAARD, 1967 p. 130, minha tradução)

A verdade neste sentido é fruto da ação e não de um pensamento teórico, segundo Kierkegaard. A angústia existencial não leva o homem à solidão, ao individualismo, à incomunicabilidade ou à doutrina da salvação e da redenção. Este existir autêntico faz o humano buscar o singular, mas isso não acontece sem sofrimento. Ninguém é ele mesmo sem antes querer sê-lo em sua liberdade. Daí a angústia da qual ninguém pode fugir ser este sentimento que acompanha toda escolha, mesmo estando-se diante da ressurreição da vida. “Domingo era o descampado de um homem. E a sede, libertando-o, dava-lhe um poder de escolha que o inebriou” (ME, p. 27).

Em face de sua escolha nada o impedia de transformar a fuga numa grande viagem, e estava disposto a fruí-la” (ME, p. 27). A escolha feita por Martim resultara na liberdade.

A angústia, que tem por origem a liberdade, ao tempo em que constitui, entrava a própria liberdade, ou seja, a liberdade fica cativa de si própria. A angústia, por isso, apresenta-se dialética, pois é a possibilidade de algo que é e não é, que atrai e que repugna. Uma ambivalência que se mostra pelo fato de ser ela ponte entre a inocência e a culpa resultante da “queda”.

Como temor visto, no personagem Martim essa queda provoca um salto para cima, que, com Kierkegaard, poderíamos chamar de “salto qualitativo”, mediante o qual se toma para si a responsabilidade de um viver autêntico.

A consciência advinda do salto na queda incita sua sensualidade, seus desejos. A mulata desperta em Martim a sexualidade. “Ele a pegou sem pressa como um dia pegara um passarinho. [...] Sentia o calor que vinha dela e assim devia ser corpo a corpo com o pulso mais íntimo do desconhecido” (ME, p. 107). O corpo feminino faz nascer nele o desejo. Um desejo que, pela sua universalidade, nos remete ao que também teve Eva diante do fruto (maçã ?), caindo em pecado. A partir desse feito, teria a pecabilidade entrado no mundo e com ela a sexualidade? O Eco proveniente da linguagem mítica nos reporta a interpretações que configuraram historicamente práticas de repressão à sexualidade. O sexo, por essa razão, foi sendo visto como algo negativo. No texto de Clarice, a sensualidade aparece como um elemento agregador pois desperta em Martim o olhar para o outro humano, o que faz nosso personagem sentir o desejo de se comunicar: “E Pela primeira vez desde que fugira tinha necessidade de se comunicar” (ME, p.123). O desejo de se

comunicar vem do reconhecimento de si mesmo e de estar inserido num contexto e, assim, se integrar no corpo social.

No capítulo “Nasce um herói”, Martim, após tomar a consciência de si, caminha em direção ao outro humano. Esse caminhar exige que Martim aprofunde o conhecimento sobre si mesmo, o que determina uma constante procura, a procura da própria verdade que se efetiva em função de atitude que, exigindo de si a todo momento um engajamento, que é a própria condição da existência. Sendo a existência constituída de paradoxos, evidentes na dialética do absurdo de ser e não ser o que se é, apresenta-se para Martim o caminho da salvação:

[...] Mas não. Mesmo sem saber como arrumar nossos negócios, o homem terminaria cometendo o crime de dizer sim. Pois atingido o não compreensível do sonho, aceitava-se este grande absurdo: que o mistério é a salvação. (ME, p. 222)

Para Kierkegaard, o absurdo implica no distanciamento da subjetividade das concepções que atribuem à razão o papel de realizadora de um sistema racional do mundo. O indivíduo é uma subjetividade que não pode encontrar o seu fundamento em nenhum sistema racional. A ética religiosa, que repousa na fé em Deus, é quem pode explicar o fundamento da existência humana. O absurdo é o "lugar do silêncio", ou seja, o lugar de Deus, bem como a distância que há entre a subjetividade finita do homem e a pessoa infinita de Deus. O mistério, que é fonte de desespero e esperança ao mesmo tempo, perturba Martim, que grita no seu silêncio por Deus, e confessa:

[...] Ele chamara a força de Deus mais ainda não sabia como provocar a Sua bondade. Foi então que de repente ele disse em si mesmo: eu matei, eu matei, confessou afinal. Pois talvez fosse isso o que estavam esperando dele para livrá-lo do medo? e ele oferecia seu crime como refém. Mas - revoltou-se ele logo em seguida justificando-se para Deus - alguém tinha que se sacrificar e levar o sofrimento sem consolo até o último termo e então se tornar o símbolo do sofrimento! alguém tinha que se sacrificar, eu quis simbolizar o meu próprio sofrimento! eu me sacrifiquei! eu quis o símbolo porque o símbolo é a verdadeira realidade e nossa vida é que é

simbólica só símbolo, assim como macaqueamos a nossa própria natureza e procuramos nos copiar! agora entendo a imitação o: é um sacrifício! eu me sacrifiquei! disse ele para Deus, lembrando-Lhe que Ele mesmo sacrificara um filho e que também nós tínhamos direito de imitá-Lo, nós tínhamos que renovar o mistério porque a realidade se perde! Oh Deus, disse ele em reivindicação, não respeitais sequer a nosso indignação? meu ódio sempre salvou minha vida, eu não quis ser triste, se não fosse a minha cólera eu seria doçura e tristeza, mas a raiva é filha da minha mais pura alegria, e de minha esperança. (ME, p. 223)

Martim vai além de si mesmo, o que lhe suscita a esperança. Em queda livre, no abismo da sua existência mais profunda, em meio ao caos, ele salta para a vida. O seu ato quebrou as estruturas que o mantinha aprisionado, o que resultou num redirecionamento da sua ação e essa disposição interior de querer se constitui o sustentáculo dessa esperança que abre como possibilidade a liberdade. Assim, Martim inicia os primeiros passos de uma existência autêntica.

Com algum espanto, Martim compreendeu que não havia procurado a liberdade. Procurara se libertar, sim, mas apenas para ir sem empecilhos de encontro ao fatal. Quisera estar desimpedido – e na verdade se desimpedira com um crime – não para inventar um destino! Mas para copiar alguma coisa importante, que era fatal no sentido em que era alguma coisa que já existia. E de cuja existência aquele homem sempre soubera, como quem tem a palavra na ponta da língua e não consegue se lembrar. Ele quisera estar livre para ir de encontro ao que existia. (ME, p.323).

Na terceiro capítulo, “A maçã no escuro”, encontramos a conclusão dessa reescritura do pecado original.

Martin, após a consciência na “queda”, aspira à salvação da condenação pelo crime que cometera. No entanto, o homem que invertera o itinerário bíblico, pois, fugindo da cidade e do seu crime e percorrendo um espaço interior de sua existência, buscara o paraíso e agora se encontra outra vez diante da angústia e do desespero. Vitória o entrega à polícia, ao tempo em que se revela que o crime não se consumara como suposto por Martin. Sua esposa não morrerá e ele será levado a julgamento.

Martin, que já havia gestado a liberdade enquanto potência, próxima a sua mão, e uma feliz convivência. “Mas como é que não compreendi que aquilo que não alcanço em mim... já são os outros? Os outros, que são o nosso mais profundo mergulho![...]” (ME, 1998, p. 310). Vemos, a partir disso, que uma mudança já se operara no personagem Martim, na medida em que ele desprezara seu reflexo narciso no acolhimento do outro também humano.

No acolhimento do outro humano se desvela a consciência de não estar sozinho. Martim precisava retomar o começo. “agora sou obrigado a começar tudo do começo” (ME, 1998, p. 311). Mas nesse momento Martim se encontrava diante das estruturas sociais. Como um réu, ele seria julgado pelas autoridades judiciais. “-Bom, vamos, disse o investigador dobrando o mapa” (ME, 1998, p. 321). A liberdade buscada por Martim teria que se justificar na presença do outro humano. O encontro com este outro humano recoloca Martim diante das estruturas sociais, colocando-o diante de novas escolhas, de nova angústia e novo desespero.

E, novamente, as escolhas recolocam Martim no ponto de partida de si mesmo.

Mas desde que, há duas semanas, aquele homem experimentara o poder de um ato, parecia também ter passado a admitir a estúpida liberdade em que se achava. Sem um pensamento de resposta, pois, suportou imóvel o fato de ele ser o único próprio ponto de partida (Me, p. 23)

Em sua trajetória de busca de si mesmo, Martim se isolou fisicamente das outras pessoas. Não porque fosse indiferente para com as pessoas, ao contrário, o crime passional tem uma motivação racional que se efetiva no corpo da outra pessoa. O próprio conceito de reclusão é um conceito social. Martim não poderia estar isolado, ou ser definido como tal, senão num mundo social. E nesse mundo social o sujeito vive em relação com as outras pessoas.

No final da obra, na fala de Martim diante dos que vieram prendê-lo, uma compreensão conclusiva e a retomada de um enigma, antes posto no título da obra e do capítulo:

Porque afinal não somos tão culpados, somos mais estúpidos que culpados. Com misericórdia também, pois. Em nome de Deus, espero que vocês saibam o que estão fazendo. Porque eu, meu filho, eu só tenho fome. E esse modo instável de pegar no escuro uma maçã – sem que ela caia.(ME, p.334)

Caminhante em busca de si mesmo, tomando consciência na queda, estando às portas da liberdade, percebemos a partir do personagem Martin que na dialética da vida humana mimetizada na obra, somos inocentes, pecadores e redimidos, simultaneamente. E que a maçã no escuro nos aponta para o mistério que persiste sobre o conhecimento do bem e do mal, simbolizado nesta fruta, que nos remete a regiões psíquicas, imaginárias, míticas.

O que Afonso de Sant'anna, designou apropriadamente de epifanias nesta obra de Clarice, por uma opção de perspectiva, denominamos de antropofanias. Martin representa ele mesmo enquanto indivíduo e, ao mesmo tempo, a humanidade. Ainda mais, é a representação de sujeitos concretos que vivem nas cidades e no campo, humanos como nós.

O que se observa na obra analisada é que o indivíduo ficcionalizado no personagem Martim se constrói sujeito, vivenciando primeiramente sua individuação para, em seguida, dar um salto para existência na construção do ser-para além de si e em seguida, outro salto que se efetiva no processo das relações sociais, estabelecendo-se numa reflexão atemporal, configurando não mais um eu sozinho, mas um eu em comunhão com os outros humanos.

Enfim, Martim toma consciência de si. O mergulho existencial em busca de sua liberdade o conecta ao outro humano motivando-lhe um novo salto do sujeito

individual, fechado em si mesmo, ao sujeito coletivo. Neste momento, ele se encontra diante de suas ações livres e diante do outro representante de um sistema social como seu próprio juiz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse percurso teo-poético-filosófico foi possível constatar a riqueza plurissignificativa da obra literária, que, por sua natureza, promove em seu interior um múltiplo e complexo diálogo entre diversos discursos e estabelece conexões entre diversos saberes.

A obra **A maçã no escuro** de Clarice Lispector possibilitou-nos, através dos seus âmbitos, o estabelecimento de um diálogo profícuo, no qual o humano ficcionalizado nos revelou dimensões de profundidade do indivíduo e de suas relações com os outros, ao mesmo tempo nos permitiram interpretar nossa própria existência.

A representação operada através dos personagens clariceanas manifesta figuras humanas que, partindo da reflexão sobre sua finitude, marcadas pela angústia e pelo desespero, projetam-se numa mais ampliada reflexão que, extrapolando o ser em si, dirige-se para as relações que se estabelecem entre o mesmo e si mesmo e o mesmo e o outro humano.

A partir do já exposto, consideramos que a criação de Lispector não pode ser reduzida a uma mera reprodução de idéias existencialistas, ou seja, uma reflexão exclusivamente do ser sobre si mesmo, que não leva em conta as implicações sócio-culturais que afetam a construção humana. Para além de uma reflexão de ser sobre si, a obra de Clarice inclui a reflexão de uns sobre os outros. Tampouco a obra pode ser reduzida a um psicologismo, no qual apenas se revelam a interioridade humana, pois em sua obra se manifestam humanos cujas dimensões extrapolam o mundo pessoal.

A peregrinação do personagem Martim em busca de si mesmo nos possibilitou confirmar a hipótese que na obra **A maçã no escuro** Clarice faz uma recomposição temático-filosófica pela via existencial ao tempo em que refrata uma nova teologia existencial e, através do símbolo da maçã, nos remete ao conceito de queda, pecado original e salto qualitativo, tomada de consciência de si.

Martim é ficcionalização do humano que somos, revelando assim as antropofanias Clariceanas que se constroem captando a filosofia existencialista, o que nos possibilitou apreender um percurso que se dá pela conexão entre uma reflexão filosófica que se aprofunda e alcança a dimensão teológica numa tensão discursiva.

Martim não caminhou sozinho, estávamos com ele. Esse caminho percorrido só foi possível no desvelamento dos signos de nossa própria existência. O texto possibilitou-nos entrar no universo ficcional não apenas para observar o personagem, mas também para dialogar e aprender com ele nas manifestações mais profundas, que se evidenciaram ao longo do caminho naquilo que é puramente humano, refratado no texto-metáfora, evocando uma pluralidade de sentidos nesse movimento de exploração, mas ao mesmo tempo de busca.

Martim é como um de nós. Como nós humanos que vivemos as tensões ante as escolhas. Vivemos no mundo contemporâneo afetados pela angústia, pela incerteza, na eminência de um caos. Vivemos em sociedade e esta se apresenta no entrelaçamento de uma trama plural de múltiplas questões que envolvem as pessoas: a intolerância com o outro (a mulher, o negro, o homossexual, o índio etc.), a garantia do trabalho, a manutenção da existência, a distribuição do espaço, a violência, a angústia, o desespero, a culpa, a esperança, dentre outras, essas nos afligem, colocando-se de maneira crucial e pungente.

Dessa maneira, ele é afetado, ocorre nele um estranhamento não apenas no sentido de não se reconhecer mais enquanto humano, mas porque não reconhece também o outro. Ambos fazem parte de um mesmo sistema reificante. Sendo assim, vivencia do modo ambivalente o caos. Para restabelecer essa ordem, ele se perde e se encontra, num ato particular, no grito da angustia e do desespero de querer ser si próprio. A partir disso, surge diante de si um caminho. Um longo itinerário a ser percorrido: tornar-se Sujeito de sua própria história. Nesse sentido, compreendemos que racionalização e subjetivação são partes complementares na construção do Sujeito. Visto que as opções que se colocam diante do sujeito moderno exige tomada de decisões, exige, estratégias de enfrentamentos, exige métodos de controle e permanente avaliação no sentido de reorientar o seu percurso. Entretanto esse percurso não se constrói senão a partir no indivíduo, a partir do desejo de querer ser. No ambiente individual procura a liberdade, no ambiente social buscar libertar-se das amarras da alienação. Essa trilha passa pelos mais diversos obstáculos. Por intermédio da queda no abismo, nasce a possibilidade de salto, o possível ingresso numa vida mais digna. Nessa tensão, ocorre o impulso para cima no sentido em que o sujeito pessoal é também um sujeito social. Ao abarcar sua auto-realização, abre o espaço de ser livre, no sentido de construir, para além de si mesmo, novas estruturas. Estruturas essas que comportam não apenas o eu sozinho mais também um Eu com os outros humanos. Os outros que comigo formam um corpo social.

Assim chegamos ao final dessas breves considerações.

Apresentamos no primeiro capítulo a Literatura como âmbito de possibilidade discursiva, uma encruzilhada de fios que são tecidos artisticamente gerando os textos literários plurissignificativos, carregados de sentidos que se constroem na

relação entre as várias vozes do ambiente sociocultural que dialogam e engendram possíveis mundos humanos.

No segundo capítulo, primeiramente, apresentamos a escritora Clarice Lispector através dos olhares de alguns renomados críticos, depois destacamos algumas possíveis leituras de sua obra de modo a evidenciar não apenas a riqueza de possibilidades interpretativas de sua obra, mas também a amostra de que na trama dos personagens tipos humanos se manifestam na obra literária numa espécie de *mimesis* do mundo vivido.

No terceiro capítulo, cotejando o filósofo Kierkegaard pudemos apresentar o percurso através do qual se processou o salto na queda em **A maçã no escuro**, seguindo o caminho de uma hermenêutica que se serviu de extratos intertextuais e interdiscursivos presentes do texto da obra clariceana em diálogo com os textos bíblicos do livro de Gêneses. Nas pegadas de Martim fomos orientados pelo percurso temático da inocência à “queda”, da “queda” à libertação e assim pudemos observar como o fictício e o real se misturam para formar o produto da arte, que não apenas reflete a condição de existência humana, mas também a refrata, manifestando possibilidades de vivências humanas presentes no contexto social, as antropofanias clariceanas.

Através do trabalho aqui apresentado, objetivamos, numa visada da obra *A maçã no escuro*, colher e saborear o fruto junto com Martim e do mesmo modo que ele nos conscientizarmos de que é na existência refletida e em meio a angústia e desespero que construímos o nosso ser, mas nunca completamente, pois a cada nova opção e como se voltássemos ao início do mesmo processo, no qual a inocência grita, a consciência desperta, a queda que é também salto, instaura como sujeito novo, construído e responsável diante de si e dos outros.

Teologia e filosofia dialogam e se misturam na literatura de Clarice Lispector. Enquanto forjadores de imaginários socioculturais, esses discursos interferem e influenciam a construção de humanos, de sujeitos sociais, ao tempo em que propõem reelaborações discursivas no coração da cultura.

REFERÊNCIAS

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.

BAKHTIN, Mikhail. (Volochinov). **Marxismo e filosofia da Linguagem**. Trad. de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira com a colaboração de Lúcia Teixeira Wisnik e Carlos Henrique D. Chagas Cruz. 9ª ed. São Paulo: HUCITEC, 1999.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira; rev. trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BARBOSA, Heloisa Gonçalves. **Clarice Lispector em Inglês: Autora canonizada?**, <http://www.letras.ufmg.br/abrapui/senapulli2000/Heloisa%20Barbosa.pdf>

BARROS, Diana Luz Pessoa de e FIORIN, José Luiz (Org.). **Dialogismo, Polifonia, Intertextualidade**: Em torno de Bakhtin. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Ambivalência**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.

BERND, Zilá. (org.) **Escrituras Híbridas**: Estudos em literatura comparada interamericana. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1998.

BERTRAND, Denis. **Caminhos da Semiótica Literária**. Tradução do grupo CASA, Bauru/SP: EDUSC, 2003

BÍBLIA (Português). **Tradução na linguagem de hoje**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988.

BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. São Paulo: Cultrix, 1970.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. 4ª ed. Campinas-SP: UNICAMP, 1995.

BRUNEL, Pierre (Org.). **Dicionário de Mitos Literários**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas**: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidad de São Paulo, 1998.

CANDIDO, Antonio. **A personagem do Romance** in: CANDIDO, Antonio et al. **A personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

CASTORIADIS, Cornelius. **Feito e a ser feito**: As Encruzilhadas do Labirinto. Rio de Janeiro: V. DP&A, 1999.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2003.

CIXOUS, Hélène. **Reading with Clarice Lispector**. Edited, translated and introduced by Verena Andamatt Conley. University of Minnesota Press, 1990. In:

BARBOSA, Heloisa Gonçalves. **Clarice Lispector em Inglês: Autora canonizada?** UFRJ, publicação em PDF.

CRIPPA, Adolpho. **Mito e Cultura**. São Paulo: Convívio, 1975.

EAGLETON, Terry. **Teoria da Literatura: uma introdução**. Tradução Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Trad. Pola Civelli, 4 ed. São Paulo, Perspectiva, 1994.

FROMM, Erich. **A Linguagem Esquecida: Uma introdução ao entendimento dos sonhos, contos de fadas e mitos**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da Modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GILES, Thomas Ransom. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. Vol. 1 São Paulo: EDUSP, 1975.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

ISER, A. Wolfgang. **O fictício e o imaginário: perspectivas e uma antropologia literária**. Tradução de Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1896.

JOHNSON, Richard; ESCOSTEGUY, Ana Carolina; SCHULMAN, Norma. **O que é, afinal, Estudos Culturais?** Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

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

KIERKEGAARD, Sören. **Diário de um sedutor: Temor e tremor; O desespero humano**. Traduções de Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KIERKEGAARD, Sören. **Estética y Ética: En la Formación de la Personalidad**. Buenos Aires: Editorial Nova, 1967.

KIERKEGAARD, Sören. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Hemus, 1968.

LISPECTOR, Clarice. **A Maça No Escuro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em Análise do Discurso**. Campinas: Pontes & Editora da Unicamp, 1989.

MIEDVIÉDIEV, P.M. & BAKHTIN, M. **The formal Method in Literary Scholarship**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

MOISÉS, Leyla Perrone. **Texto, Crítica, Escrita**, 2ª ed. São Paulo: Ática, 1993.

NUNES, Benedito. (coord.). **O drama da linguagem: uma leitura de Clarice Lispector**. São Paulo Ática, 1995.

NUNES, Benedito. **Introdução a Filosofia da arte**. São Paulo: Ática, 1988.

NUNES, Benedito. **Literatura e filosofia** (Grande sertão: veredas) in: LIMA, Luiz Costa. (Org.). Teoria da literatura em suas fontes, Vol. 1. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

ORLANDI, E. **As Formas do Silêncio**. Campinas, UNICAMP Editora, 1992.

PAGÁN, Luis N. Rivera. **Mito, Exílio y Demônios: Literatura y Teología en América latina**. Puerto Rico: Publicaciones Puertorriquenas Editores, 1996.

PARAQUETT, Márcia / REIS, Livia de Freiras (orgs.) **Fronteiras do Literário II**. Niterói: EDUFF, 2002.

PINTO, Julio. **O rido e outras inutilidades: ensaios de comunicação e semiótica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PONTIERI, Regina. **Leitores e leituras de Clarice Lispector**. São Paulo: Hedra, 2004.

QUINTÁS, Alfonso Lopes. **Como Formarse em etica a traves de la literatura: Analisis estético de obras literárias**. Madrid: Ediciones RIALP, 1994.

RICOEUR, Paul. **A Metáfora Viva**. São Paulo: Loyola, 2000.

RICOEUR, Paul. **Nas Fronteiras da Filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996.

RICOEUR, Paul. **Do Texto à Ação**. Porto: Rés-Editora, 1989.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.

ROSENBAUM, Yudith. **Metamorfose do mal: uma leitura de Clarice Lispector**. São Paulo: EDUSP, 1999.

ROSSONI, Igor. **Zen e a poética auto-reflexiva de Clarice Lispector: uma literatura de vida e como vida**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

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

SANT'ANNA, Afonso de. **Clarice Lispector: Linguagem**. In: Por um Novo Conceito de Literatura Brasileira. Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca, 1977.

SILVA, Eli Brandão. **...e o divino se faz verbo: conjunções entre símbolo e metáfora**. In Estudos de Religião 29. São Paulo: Universidade Metodista, 2004.

SILVA, Eli Brandão. DANTAS, Nilvanda Barbosa. **Angústia e desespero na máscara de Vitória: dialética de sexualidade em A maçã no escuro**. In: Anais do I Colóquio de Representações de Gênero e de Sexualidade, UEPB, 2005, ISBN-85-87108-25-5

SILVA, Eli Brandão. **O Nascimento de Jesus-Severino como Revelação da Esperança: Leitura na Ponte entre Teologia e Literatura**. In: SWARNAKAR, Sudha. **Tecidos Metafóricos**. João Pessoa: Idéia, 2003.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1984.