

**O ENCONTRO TERRÍVEL E DELICADO ENTRE MULHER E BARATA: UM  
ENSAIO SOBRE LITERATURA A PARTIR DAS CONTRIBUIÇÕES DA  
TEORIA CRÍTICA**

**THE MEETING TERRIBLE AND DELICATE BETWEEN WOMAN AND  
COCKROACH: AN ESSAY ON LITERATURE FROM THE  
CONTRIBUTIONS OF CRITICAL THEORY**

Dolores Galindo<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este texto consiste em um ensaio que toma a personagem de G.H. do Romance “A Paixão segundo G.H.” escrito por Clarice Lispector como emblemática de um tipo de produção experiência de si. Discute uma experiência de conhecimento baseada no encontro com o terrível encarnado na realidade cotidiana de uma barata, distante da experiência de conhecimento tal como proposta pela razão esclarecida. Para tal, dialoga com as contribuições da teoria crítica, especialmente, com as reflexões de Adorno e Horkheimer a respeito da relação entre conhecimento e esclarecimento.

**PALAVRAS-CHAVE:** Literatura, Psicologia Social, Teoria Crítica.

**ABSTRACT:** This text consists of an essay that takes the character of G.H the Romance "A Paixão Segundo G.H." written by Clarice Lispector as emblematic of a type of knowledge experience. This text discusses an experience of knowledge based on the encounter with the terrible embodied in the daily reality of a Cockroach, far from the experience of knowledge as proposed by reason clarified. For this, and argue with the contributions of critical theory, especially with the reflections of Adorno and Horkheimer.

**KEYWORDS:** Literature, Social Psychology, Critical Theory

---

<sup>1</sup> Doutora em Psicologia Social PUCSP, Docente da UNIMEP, Pesquisadora do Grupo Práticas Discursivas e Produção de Sentidos PUCSP. [dcalind@unimep.br](mailto:dcalind@unimep.br)

Vou te dizer: é que eu estava com medo de uma certa alegria cega e já feroz que começava a me tomar. E a me perder. A alegria de perder-se é uma alegria de Sabath. Perder-se é um achar-se perigoso. Eu estava experimentando naquele deserto o fogo das coisas: e era um fogo neutro. Eu estava vivendo da tessitura de que as coisas são feitas. E era um inferno, aquele, porque naquele mundo que eu vivia não existe piedade nem esperança (Lispector, 1998).

As palavras acima integram um dos capítulos do livro *A Paixão* segundo G.H., escrito por Clarice Lispector. Texto inquietante que nos lança ao reconhecimento de uma associação entre o terrível e uma experiência de conhecimento de ordem diferente daquela proposta pelo esclarecimento. No romance, o encontro terrível é iniciado por meio da seguinte cena: uma barata presa a uma porta e uma pessoa que a observa. Uma pessoa que sorve a vida inumana daquele inseto e o come aproximando-se do monstruoso<sup>2</sup>: a mulher devora a barata. A mulher desaba num mundo com valores não cristãos: um mundo sem piedade e sem esperança e ao mesmo tempo conversa com deus grafado com iniciais maiúsculas.

Observe-se que no romance não é cometido ato iconoclasta em relação a dogmas religiosos: o questionamento é subliminar. Em nenhum momento, a mulher grita blasfêmias. O caminho é outro; a vivência é terrível. A vida beira o insuportável: a mulher tem medo, tem nojo da barata. Tem nojo disso que não é humano. O texto expõe o nojo diante da fronteira da indefinição de si vivida de modo não filosófico, não esclarecido. Por que não é um modo esclarecido aquele utilizado por G.H.? Porque a natureza não é posta como uma simples resistência ao poder abstrato do sujeito; é no contato com ela que se dá a desestabilidade de uma certa forma de ser. Como escrevem Adorno e Horkheimer (1985),

---

<sup>2</sup> De acordo com Foucault (2002), o monstro subverte ao mesmo tempo a natureza e a lei, entretanto não há uma resposta legal à sua emergência, o que só vem a ocorrer quando se passa ao registro da anormalidade.

para escapar ao medo supersticioso da natureza, ela [a razão esclarecida teria posto] a nu todas as figuras e entidades objetivas, sem exceção, como disfarces de um material caótico, amaldiçoando sua influência sobre a humanidade como escravidão, até que o sujeito se convertesse – em conformidade com a idéia – na única autoridade restrita e vazia. Toda força da natureza reduziu-se a uma simples e indiferenciada resistência ao poder abstrato do sujeito (p. 85).

G.H. não é uma filósofa. G.H. não se assemelha a Justine<sup>3</sup>, personagem construída pelo Marques de Sade dois séculos antes. É mesmo o outro de Justine, personagem sadiana que blasfema e goza na iconoclastia praticada por meio de um exercício sensual e, sobretudo, racional. Ao contrário, G.H. dialoga com deus, “Oh Deus, eu me sentia batizada pelo mundo. Eu botara na boca a matéria de uma barata, e enfim realizara o ato ínfimo. Não o ato máximo como eu pensava, mas enfim o ato ínfimo que sempre me havia faltado. Eu sempre fora incapaz do ato ínfimo. E com o ato ínfimo, eu me havia deseroizado. (ibid, p. 178)”. Com o ato ínfimo, G.H. perde as fronteiras do eu, o que vai conduzir, ao final do romance, à impossibilidade da palavra como forma de simbolização da experiência. O romance é finalizado afirmando A vida se me é, e eu não entendo o que digo. E então adoro.- - - - - (p.179).

Note-se que o encontro com o terrível se dá no contato com um não humano, no contato com um objeto que não seria da ordem da cultura, mas sim da ordem da natureza: uma barata. Escreve-se no romance: “Mas, agora, eu era muito menos que humana – e só realizaria o meu destino especificamente humano se me entregasse, como estava me entregando, ao que já não era eu, ao que já é inumano<sup>4</sup>”. G.H. é também da ordem da

<sup>3</sup> Foucault numa excelente análise situa o monstro sadiano como alguém a que o dinheiro ou a reflexão dão a possibilidade de se voltar contra a natureza, sempre comportando indivíduos que têm um superpoder sem lei e se situam acima dos outros. O excesso de poder é sempre o operador da libertinagem, e é ele que transforma a libertinagem em monstruosidade.

<sup>4</sup> Lispector, C., 1998: p. 179.

natureza, não se elide dela; não domina a natureza, mas se reconhece nela, sem com ela se confundir<sup>5</sup>.

Num texto denso e fragmentário, a personagem não tem seu encontro terrível por meio de uma imagem de cinema, como por exemplo, no filme *A Rosa Púrpura do Cairo*, nem por meio da educação ministrada por um mestre, como Eugeniè ou Justine, personagens do romance sadiano. Qual a implicação disso? Bem, o ardil está em fugir de apoiar a narrativa no contato com um objeto que já trouxesse em si uma condução dos sentidos em determinada direção, pois estes “já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê a priori o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio. (...) A percepção pela qual o juízo público se encontra confirmado já estava preparada por ele antes mesmo de surgir (Adorno e Horkheimer, 1985, p.83)”.

E, fica-nos a incômoda questão: estaria G.H. propondo um irracionalismo? Estaria se opondo à razão e negando qualquer racionalidade? Estaria G.H. se isentando da responsabilidade com relação à experiência enunciada e vivida? Vejamos a belíssima exposição sobre irracionalismo feita por Adorno e Horkheimer antes de responder a tal indagação.

O irracionalismo, de seu lado, isola o sentimento, assim como a religião e arte, de tudo que merece o nome de conhecimento, e nisso como em outras coisas revela seu parentesco com o positivismo moderno, a escória do esclarecimento. Ele limita, é verdade, a fria razão em proveito da vida imediata, convertendo, porém, a vida num princípio hostil ao pensamento. Sob a aparência dessa hostilidade, o sentimento e, no final das contas, toda expressão humana e, inclusive a cultura em geral, são

<sup>5</sup> “Na história das classes, a hostilidade do eu, porque seu preço era a negação da natureza no homem, em vista da dominação sobre a natureza no homem, em vista da dominação sobre a natureza extra-humana e sobre os outros homens. Exatamente essa negação, núcleo de toda racionalidade civilizatória, é a célula da proliferação da irracionalidade mítica. Com a negação da natureza do homem, não apenas o *telos* da própria vida se torna confuso e opaco. No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza todos os fins para os quais se mantém vivo (...) tornam-se nulos (Adorno e Horkheimer, 1985: p. 60)”.

subtraídos à responsabilidade perante o pensamento, mas por isso mesmo se transformam no elemento neutralizado na ratio universal do sistema econômico que há muito se tornou irracional (P. 90)”.

Posto que o irracionalismo terminaria por afirmar a ausência de racionalidade como princípio, não é isso que sugere o romance. Opera-se uma inversão na lógica do conhecer: não é por meio de uma lógica de classificação que se conhece, não é por discriminação das coisas do mundo, mas, ao contrário, pela entrega ao fluxo dos eventos do mundo ou, no final das contas, pela entrega ao terrível, qual seja, o contato não esclarecido: a afetação pela natureza. As coisas não existem para serem conhecidas; isso não está na essência das coisa, pontua G.H.

Num parágrafo que pode ser avizinhado a um texto Nietzscheano<sup>6</sup>, escreve G.H sobre a existência na natureza para aquém e além da razão: assinala a existência de mediações aí postas:

Não é para nós que o leite da vaca brota, mas nós o bebemos. A flor não foi feita para ser olhada por nós, mas nós a olhamos e cheiramos. A Via-Láctea não existe para que saibamos da existência dela, mas nós sabemos. E nós sabemos de Deus. E o que interessa dele extraímos. (Não sei o que chamo de Deus, mas assim pode ser chamado.) (p. 150).

Porque descrever o encontro entre G.H. e a barata como terrível? Porque é da ordem do inesperado, da ordem dos movimentos do corpo; da vida como a soma dos movimentos desse corpo<sup>7</sup>. É uma experiência de conhecimento que pode ser alocada no

---

<sup>6</sup> “Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o momento mais soberbo e mais mentiroso da história universal: mas foi somente um minuto. (...) Houve eternidades em que ele [o homem] não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma visão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário ele é humano e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente como se os gonzos do mundo girassem em torno dele. Se pudéssemos entender-nos com a mosca, perceberíamos então que ela também bóia no ar com esse páthos e sente em si o centro voante deste mundo (Nietzsche, 2000: p.53)”.

<sup>7</sup> “O que vem a ser a vida senão o conjunto desses diferentes movimentos próprios a serem organizados? Desse modo, assim que o corpo deixa de viver, a sensibilidade não mais pode atuar; não pode haver idéias, nem, por conseguinte, pensamento. Logo as idéias não podem senão porvir dos sentidos, ainda

âmbito do inesperado, como uma ponte que cai, uma sementeira que definha ou um remédio que faz adoecer (Adorno e Horkheimer, 1985). G.H. perdeu-se do si mesma anterior àquele momento, de modo que afirma num texto que exige uma leitura quase ofegante: “Enfim, enfim, quebrara-se realmente meu invólucro, e sem limite eu era. Por não ser, eu era. Até o fim daquilo que eu não era, eu era. O que não sou eu, eu sou. Tudo estará em mim, se eu não for; pois ‘eu’ é apenas um dos espasmos instantâneos do mundo (Lispector, 1998, p. 178)”.

O encontro é terrível também porque não se trata de uma narrativa que toma o objeto (a barata) anulando-o enquanto tal: o objeto não é um “mero material sensorial como material para subjugação. (...) O ser [não] é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 83)”. E, observe-se que o objeto em questão é abjeto, trata-se de uma barata. O encontro é terrível porque mesmo não negando o objeto, não faz uma apologia do mesmo: é um texto de desencanto. E, paradoxalmente, é por esse desencantamento que se avizinha de um mundo marcado pela razão que visa se afastar do mito, constituindo um mundo desencantado. Mas, se no esclarecimento se visa à superação do mito pela via da dominação, este mesmo termina por se reafirmar como mito (Adorno e Horkheimer, 1985)<sup>8</sup>.

Não há um fundamento intelectual nítido que faz com que G.H. compreenda a sua experiência. G.H., vivida a experiência, sente confiança, mas não sabe em que: “Em mim? No mundo? Em Deus? Na barata? Não sei. Talvez confiar não seja em que ou em quem.

---

tenhamos idéias? (...) A vida é a soma dos movimentos de todo o corpo. O sentimento e o pensamento são partes destes movimentos: desse modo, no homem morto, esses movimentos cessarão assim como os outros (Sade, 2001: p. 31).”

<sup>8</sup> “O mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia (Adorno e Horkheimer, 1985: p. 15)”, onde “a adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem sucedido que é culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão (Adorno e Horkheimer, 1985: p. 15)”.

Talvez agora eu soubesse que eu mesma jamais estaria à altura da vida. Eu não alcançaria jamais a minha raiz, mas minha raiz existia (Lispector, 1998, p. 85)”. A relação com a ciência é posta em um estatuto semelhante à crença numa divindade. “O esclarecimento, ao contrário, repõe toda coerência, sentido, vida, dentro da subjetividade que só vem a se constituir propriamente nesse processo de reposição. A razão é para ele o agente químico que absorve a própria substância das coisas e a volatiliza na pura autonomia da razão (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 88)”.

Não se sabe porque motivo G.H. persevera; ou em outras palavras, o motivo pelo qual se mantém viva, pois como lembra Camus, no Mito de Sísifo, esta é a nossa primeira grande questão. Sísifo nos inquieta porque também não encontra um fundamento, mas ao contrário de G.H., não tem um transbordamento. Sísifo se entrega ao duro ofício de subir com a pedra até o alto de uma montanha da qual ela rolará, dando início novamente à atividade num exercício que se assemelha ao trabalho no sistema capitalista da modernidade clássica<sup>9</sup>.

Em Sade, tal como lido por Adorno e Horkheimer, ainda há a proposição de um fundamento. Quando Juliette “repete as reações primitivas, já não são mais as primitivas, mas as bestiais. (...) encarna o gosto intelectual pela regressão, amor intellectualis diaboli, o prazer de derrotar a civilização com suas próprias armas. Ela ama o sistema e a coerência, e maneja excelentemente o órgão do pensamento racional. (...) Juliette disserta sobre autodisciplina do criminoso. (...) A liberdade de remorsos é tão essencial para a razão formalista quanto a do amor ou do ódio (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 93)”.

---

<sup>9</sup> Aqui se utiliza o termo modernidade clássica para diferenciar o contexto do trabalho repetitivo característico de uma sociedade disciplinar do trabalho flexível característico das sociedades de controle característico da modernidade tardia.

Entregue a uma experiência de conhecimento marcada pela relação não assimétrica com um inumano, G.H. é tragada e ressurgue depois diferenciada do momento anterior ao encontro terrível que só foi possível no momento mesmo em que ultrapassou a separação entre mito e razão; no momento mesmo que em contato com a substância das coisas, volatilizou a autonomia da razão. Não se pode dizer de G.H. o que Adorno e Horkheimer dizem de Juliette, veja-se trecho:

“O credo de Juliette é a ciência. Ela abomina toda veneração cuja racionalidade não se pode demonstrar: a fé em Deus e em seu filho morto, a obediência, a obediência aos dez mandamentos, a superioridade do bem sobre o mal, da salvação sobre o pecado. (...) Ela opera com a semântica e com a sintaxe lógica como o mais moderno positivismo, mas diferentemente desse empregado da mais nova administração, ela não dirige sua crítica lingüística de preferência contra o pensamento e a filosofia, mas filha que é do esclarecimento militante, contra a religião<sup>10</sup>”.

O conhecimento obtido por G.H não se dá de modo frio e refletido, mas marcado pelo asco, por um certo momento no qual a barata a incomoda num dia comum que tinha apenas um diferencial: sua faxineira não havia vindo. O pensamento não tem origem no processo de liberação da natureza terrível, mas no encontro com ela. G.H. não experimenta uma farsa, outrossim, experimenta o trágico. A alegria encontrada por G.H. é trágica e terrível; seria diferente do sorriso de Sísifo ao conduzir sua pedra até o topo da montanha?

G.H., diferentemente de Sísifo, não se propõe a um projeto de autodisciplina, ao contrário, ela questiona a existência de sua interioridade como esfera autônoma: ela estaria na menoridade kantiana. G.H não partiu em busca de si; nem para fugir de si; não partiu tendo em vista um projeto militante; nem para nega-lo. A narrativa não é de uma viagem, mas de um encontro marcado pela delicadeza entendida tanto no sentido de uma certa fineza, como no sentido de dificuldade. Devorar uma barata é terrível e delicado, como fala

---

<sup>10</sup> Adorno e Horkheimer, 1985: p.94.



G.H: “por minha incapacidade de viver no plano da delicadeza do gosto apenas terroso da barata – eu punha minha parte humana em cima dela e quebrava sua delicadeza de coisa viva (Lispector, 1998, p. 155)”.

Para finalizar esse ensaio, desejo retomar que a experiência de conhecimento vivida por G.H. é de ordem amorosa. Por meio do encontro terrível com a barata, encontra um amor sem piedade porque “tornar-se humano pode se transformar em ideal, e sufocar de acréscimos... Ser humano não deveria ser um ideal para o homem que é fatalmente humano, ser humano tem que ser o modo como eu, coisa viva, obedecendo por liberdade ao caminho do que é vivo sou humana (Lispector, 1998, p. 124).”

Na experiência de conhecimento de G.H., a paixão se dá no inferno, no escuro, no qual há algo de inexprimível, onde o que existe é somente um pedaço da coisa e não a coisa-em-si, desenraizada de uma espera ascética pelo futuro, mas ao mesmo tempo, fincada no precisar e na luta que se assemelha àquela das baratas que, inclusive, se devoram. O conhecimento, tal como vivido por G.H., não é estabilizador, abre zonas de sensibilidade tateantes, ao invés de cicatrizes (Adorno e Horkheimer, 1985).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno e Horkheimer (1985). Ulisses ou Mito e Esclarecimento. In: Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: ed. Zahar.
- Adorno e Horkheimer (1985) Juliette ou Esclarecimento e Moral. In: Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: ed. Zahar.
- Adorno e Horkheimer (1985) Gênese sobre a Burrice. In: Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: ed. Zahar.

Foucault, M. (2002) Os Anormais. São Paulo: ed. Martins Fontes.

Lispector, C. (1998) A Paixão segundo G.H. São Paulo: ed. Roxo.

Nietzsche, F. (2000) Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral. In: Os Pensadores.  
São Paulo: ed. Nova Cultural.

Sade, M. (2001) Da imortalidade da alma, primeiro discurso. In: diálogo entre um padre e  
um moribundo e outras diabrites e blasfêmias. São Paulo: ed. Iluminuras.