

A CARNE INFINITA DO MUNDO: O *ENTRE* CLARICE E YOGA

Karoline de Oliveira Oyakawa¹
Vinícius Demarchi Silva Terra²

RESUMO: No livro *A Paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector, a personagem G.H. ao dirigir-se ao quarto da empregada, chega ao seu deserto como o espírito transformado em camelo, cansada e impotente. Mas é no quarto vazio que ela se depara com uma barata e este encontro a fará sentir uma tremenda desestabilização dando início à dissolução de sua forma. É nesse momento de perder-se em que ela se encontrará e a vida antes negada passará a ser afirmada. O objetivo desse artigo é aproximar o processo vivido pela personagem com o caminho do yoga, mais precisamente com a experiência de *samādhi* que, além de operar uma espécie de dissolução do Eu, propicia uma nova visão de si e da realidade. G.H. e o *yogin* ao permitirem perder-se de suas formas-Eu, renascerão prontos para trilharem seus próprios caminhos e inventarem suas verdades. Para ela, este movimento será de libertação de uma vida humanizada demais, uma vida de excessivos contornos e decadente. Para o *yogin*, trata-se de *kaivalya*, a liberação em vida.

PALAVRAS-CHAVE: Clarice Lispector. Nietzsche. Produção de subjetividade. Yoga. Neutro.

ABSTRACT: In the novel *The passion according to G.H.*, written by Clarice Lispector, the character G.H., as she goes by the maid's room, she reaches her desert like the spirit transformed into a camel, tired and impotent. But it is in that empty room that she sees a cockroach and that encounter will make her feel a tremendous destabilization, starting the dissolution of her own form. It is in this moment of loss, that she will find herself, and the life that was previously denied, will be affirmed. The purpose of this article is to approach the process lived by the character to the path of the yoga, more specifically to the experience of *samādhi*, that besides operating a type of the Ego dissolution, provides a new vision of the self and the reality. G.H. and the *yogin*, by allowing themselves to lose their Self-forms, will be reborn ready to walk their own paths and create their own truth. To her, this

¹Bacharela em psicologia pela Universidade Federal de São Paulo, email karolineoyakawa@hotmail.com.

²Doutor, docente da Universidade Federal de São Paulo, email vterra@unifesp.br.

movement will be the liberation of a life that was too humanized, a decadent life full of excessive contours. To the *yogin*, it is about *kaivalya*, the liberation in life.

KEYWORDS: Clarice Lispector Nietzsche. Production of subjectivity. Yoga. Neutral.

"Um perigoso para-lá, um perigoso a-caminho, um perigoso olhar-para-trás, um perigoso estremecer e se deter."
(F. Nietzsche)

1 A VIDA HUMANIZADA DEMAIS: UMA ENTRADA

No livro de Clarice Lispector, *A paixão segundo G.H.*, de 1964³, o enredo pode parecer simples: uma mulher, identificada apenas pelas iniciais G.H, entra no quarto da ex-empregada para limpá-lo e se depara com um aposento limpo e com uma barata. No entanto, este acontecimento a faz sentir uma profunda desorganização de si, de sua forma. Como se ela estivesse agora em uma vida que difere da vida que ela conhecera e sendo a pessoa que nunca havia sido. G.H. sente a necessidade de entender o que lhe aconteceu, definir um contorno. Mas, na sua busca por preencher a falta, esbarra na impossibilidade de expressar o que é inexpressível.

A linguagem se esforça para estabelecer formato e significado, mas é ao fracassar que algo se ganha. É pelo perder-se que se encontra. Mas, é difícil perder-se.

É tão difícil que provavelmente arrumarei depressa um modo de me achar, mesmo que achar-me seja de novo a mentira de que vivo. Até agora achar-me era já ter uma ideia de pessoa e nela me engastar: nessa pessoa organizada eu me encarnava, e nem mesmo sentia o grande esforço de construção que era viver. A ideia que eu fazia de pessoa vinha de minha terceira perna, daquela que me plantava no chão (p. 10).

Para ela, ter uma forma era como ter uma terceira perna, que embora a impossibilitasse de andar, a fazia um tripé estável. "Sei que somente com duas pernas é que posso caminhar. Mas a ausência inútil da terceira me faz falta e me assusta, era ela que fazia de mim uma coisa encontrável por mim mesma, e sem sequer precisar me procurar" (p. 10). A vida humanizada demais de G.H. parece ser aquela em que há o predomínio, excessivo, da forma.

Uma forma contorna o caos, uma forma dá construção à substância amorfa – a visão de uma carne infinita é a visão dos loucos, mas se eu cortar a carne em pedaços e distribuí-los pelos dias e pelas fomes – então ela não será mais a perdição e a loucura: será de novo a vida humanizada.

A vida humanizada. Eu havia humanizado demais a vida (p. 12).

³ Para este artigo, foi utilizada a edição de 2009 da editora Rocco. As citações diretas referentes à obra, por serem recorrentes, serão seguidas apenas com o número da página correspondente entre parênteses.

A forma que dá contorno à vida, tornando-a assimilável como um pedaço de carne. Dar uma forma é criar um sentido, digerível, e uma existência para cada coisa, pois "Só posso compreender o que me acontece mas só me acontece o que eu compreendo – que sei do resto?" (p. 12), questiona-se ela.

G.H. se organizara de maneira a ser entendida por ela mesma, "não suportaria não me encontrar no catálogo. Minha pergunta, se havia, não era: 'que sou', mas 'entre quais eu sou'. Meu ciclo era completo: o que eu vivia no presente já se condicionava para que eu pudesse posteriormente me entender" (p. 27).

Ela, que até então não tivera coragem de se deixar guiar pelo o que não conhecia e em direção ao desconhecido, condicionava também de antemão o que veria: "Não eram as antevistas da visão: já tinham o tamanho de meus cuidados. Minhas previsões me fechavam o mundo" (p. 15).

Como um neurótico "que tem horror à vertigem provocada pelos efeitos do fora em sua subjetividade" (ROLNIK, 1997, p. 88), G.H. se refugia nas paredes do seu dentro. Seu "eu" era uma fortaleza até então inabalável. Preservado. Como a pasta branca da barata interiorizada e encapada por camadas de cascas velhas e resistentes.

O fora pode ser entendido como embate incessante de forças que originam determinadas composições e hibridizações entre velhos e novos contornos; desestabilização. O dentro, a subjetividade, é uma dobra desse fora, em permanente criação e dissolução. Dentro e fora são indissociáveis, embora inconciliáveis também (ROLNIK, 1997, p. 87).

Como a dança cósmica de Śiva-Natarāja: fluxo, impermanência. A impossibilidade de manter esse jogo, de morte e criação, pode ser um dos modos de pensar a doença. A doença como cristalização da forma, de sua conservação.

Para Nietzsche, nosso corpo é composto por um conjunto de forças em tensão contínua. Há forças reativas, de conservação, e forças ativas ou de criação. Um organismo saudável ou fisiologicamente forte é aquele em que as forças de criação conseguem agir em equilíbrio – instável – com as de conservação, sendo estas secundárias (AMOURI FERREIRA, 2017). E por meio dessa visão "fisiológica", difere também dois tipos de moral: a do escravo e a do nobre.

A rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um "fora", um "outro", um "não-eu" – e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores – este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior,

para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o “baixo”, “comum”, “ruim”, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, “nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!” (NIETZSCHE, 1998, p. 28-9).

A moral do nobre é aquela que afirma a vida e valora a partir dela, de suas forças que querem expandir-se. Trata-se então dos impulsos ativos que ao serem exteriorizados estabelecem valores, sem a necessidade de um “outro” para se afirmar. Já a moral do escravo é a moral que valora a partir de um “fora”, e não de suas forças. Dessa maneira, sua ação é apenas reação: fraco fisiologicamente, o escravo precisa de algo externo a si para se contrapor. Assim, o que é considerado bom para o nobre será inversamente tido como mau para ele.

O movimento de voltar para si ou de integrar-se com suas forças, movimento debilitado no escravo, pode ser pensado através da definição de yoga dada por Patañjali⁴: “*yogás citta-vrtti-nirodhah*: yoga é a inibição das modificações da mente” (TAIMNI, 2006, p. 19). Este sutra, ou aforismo, esclarece que o yoga é o estado em que há a cessação, temporária, dos movimentos ou pensamentos da mente. Costumeiramente voltada para o exterior, quando a mente retorna para o seu centro, para o “si-mesmo”, o *yogin* fica estabelecido em sua própria natureza ou *svarūpa*.

Assim, o yoga é o estado, mas também a técnica para se chegar a este estado de suspensão de *citta-vrtti*, que resultará em *samādhi* ou êxtase. Para tanto, Patañjali propõe um caminho de oito passos ou *aṅga*: *yama*, *niyama*, *āsana*, *prānāyāma*, *prathyāhāra*, *dhāranā*, *dhyāna* e *samādhi*. Os cinco primeiros *aṅga* são chamados de práticas externas ou *bahiraṅga* e se referem às práticas de conduta, como *ahimsā* (não-violência), às posturas psicofísicas, ao controle da respiração e à introversão dos sentidos respectivamente. Os três últimos membros são considerados como práticas internas ou *antaraṅga*.

O processo que começa com *dhāranā* e culmina em *samādhi* é chamado de *samyama*. Trata-se da permanente concentração da mente em um único objeto, até que ambos, objeto e observador, já não possam ser diferenciados (TAIMNI, 2006, p. 223).

Este movimento de retenção da atenção do processo meditativo é semelhante ao processo iniciado por G.H. ao ver a barata: “Não compreendo o que vi. E nem mesmo sei se vi, já que meus olhos terminaram não se diferenciando da coisa vista” (p. 14). E, ao narrar sobre sua desmontagem

⁴ Patañjali é considerado o autor de uma das obras mais conhecidas e importantes do yoga, o *Yoga-sūtra*. Embora não se saiba exatamente quem era e em que período viveu, acredita-se que seu tratado data-se por volta do século II a.C. O *Yoga-sūtra* é uma sistematização de técnicas de yoga composta por 196 aforismos organizados em quatro capítulos. Para Eliade (1996, p. 22), o yoga por meio de Patañjali, passou do status de tradição mística para tornar-se um sistema de filosofia (*daśana*).

da forma humana em um momento de epifania no encontro com a barata, faz lembrar o *samādhi*: “sem nenhum sentido humano, seria a minha identidade tocando na identidade das coisas” (p. 134). “Não tenho palavras para exprimir, e falo então em neutro. Tenho apenas esse êxtase, que também não é mais o que chamávamos de êxtase, pois não é culminância. Mas esse êxtase sem culminância exprime o neutro de que falo” (p. 161).

Por meio desse processo, parece que há pontos de contato entre o caminho percorrido pelo *yogin* e o de G.H. Eles, ao permitirem a dissolução de suas formas-Eu, parecem compartilhar uma jornada em comum: a da libertação. Para ela será a liberação de uma vida humanizada demais, uma vida de excessivos contornos e decadente. Para o *yogin* trata-se de *kaivalya*, a liberação em vida.

2 PERDIDA NO INFERNO ABRASADOR DE UM CANYON UMA MULHER LUTA DESESPERADAMENTE PELA VIDA

G.H. havia planejado uma faxina no apartamento. Começaria pelos fundos, no quarto da empregada Janair, que se despedira no dia anterior, e terminaria no seu oposto, o *living*, onde ela mesma como se fosse “o ponto final da arrumação e da manhã – leria o jornal. Deitada no sofá, e provavelmente adormecendo” (p. 33). Mas ao se dirigir ao quarto da ex-empregada, ela não imaginava que estaria a um passo de si mesma e da vida: “nenhum gesto meu era indicativo de que eu, com os lábios secos pela sede, ia existir” (p. 22). E o que ela veria, acabaria com sua forma, sua montagem humana e a vida que conhecia. Sua carapaça, como a da barata, ficaria exposta: “O que vi arrebenta a minha vida diária” (p. 15).

Ao abrir a porta, G.H. não contava encontrar com um aposento totalmente limpo e vazio. Um espaço seco. Um deserto. A luz do sol era tão forte que ali era como se o sol não dormisse: sempre de olhos abertos, esturricando as entranhas do quarto. Havia uma cama, um guarda-roupa e três malas velhas empilhadas com as iniciais G.H.

A empregada havia destituído o espaço como local de depósito e havia o arrumado a sua maneira, instalando uma exterioridade dentro de seus domínios: “O quarto divergia tanto do resto do apartamento que para entrar nele era como se eu antes tivesse saído de minha casa e batido a porta. O quarto era o oposto do que eu criara em minha casa, o oposto da suave beleza que resultara de meu talento de arrumar [...]” (p. 41). O quarto era o outro, o estrangeiro; dissonância. O fora.

Como estar diante daquilo que não se pode explicar? Há um (des) encontro, um não-reconhecimento, um padecimento; paixão: “Eu sempre pensara que encontrar seria fértil e úmido

como vales fluviais. Não contava que fosse esse grande desencontro” (p. 15). Estando diante de algo imprevisto, que fugia de suas formas e contornos já definidos, ela se sentia desnordeada. O quarto já era em si, não precisava que fosse arrumado, e teria o que arrumar?

A raiva foi crescendo, algo precisava ser feito. Tomada por um impulso fascista, quis transformar o que via, aquele estômago vazio, em algo familiar, igual e coerente com o restante do apartamento e dela mesma.

A primeira coisa que eu faria seria arrastar para o corredor as poucas coisas de dentro. E então jogaria no quarto vazio baldes e baldes de água que o ar duro sorveria, e finalmente enlamearia a poeira até que nascesse umidade naquele deserto, destruindo o minarete que sobranceava altaneiro um horizonte de telhados. Depois jogaria água no guarda-roupa para engorgitá-lo num afogamento até à boca – e enfim, enfim veria a madeira começar a apodrecer. Uma cólera inexplicável, mas que me vinha toda natural, me tomara: eu queria matar alguma coisa ali (p. 43).

Só após ter imaginado como o quarto ficaria com a sua intervenção, é que ela conseguiu entrar, embora ainda não coubesse ali. O incômodo que quisera evitar, a angústia de não entender ou de não pertencer a um sistema estavam a sua volta e acordaram os seus nervos: “meus nervos que haviam sido tranquilos ou apenas arrumados? meu silêncio fora silêncio ou uma voz alta que é muda?” (p. 43).

Como te explicar: eis que de repente aquele mundo inteiro que eu era crispava-se de cansaço, eu não suportava mais carregar nos ombros – o quê? – e sucumbia a uma tensão que eu não sabia que sempre fora minha. Já estava havendo então, e eu ainda não sabia, os primeiros sinais em mim do desabamento de cavernas calcárias subterrâneas, que ruíam sob o peso de camadas arqueológicas estratificadas – e o peso do primeiro desabamento abaixava os cantos de minha boca, me deixava de braços caídos. O que me acontecia? Nunca saberei entender mas há de haver quem entenda. E é em mim que tenho de criar esse alguém que entenderá (p. 43-4).

Nietzsche em *As metamorfoses do espírito*, diz como “o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão, por fim, criança” (NIETZSCHE, 2018, p. 25). O camelo é o espírito sólido que clama por coisas pesadas e se ajoelha para que o carreguem bem, que o carreguem de verdades, deveres e ideais a seguir. Mas carregado ele corre para o seu deserto e é no deserto que o camelo se torna leão e quer ser livre e senhor de si. O leão, embora não possa criar novas tábuas, tem a coragem de dizer Não e abrir passagem para a criança, um novo caminho e um Sim para novos valores.

Tal qual o camelo carregado dos mais pesados pesos, G.H. entrara humanizada demais no seu deserto e sente pela primeira vez o início do desabamento de sua moralidade, e então, do Eu.

Ao tentar apossar-se um pouco daquele espaço, passou os olhos pelo guarda-roupa e ao abrir a porta, além do bafo quente que escapava, outra coisa se mexeu no fundo em sua direção. Seu coração embranqueceu: “Nada, não era nada – procurei imediatamente me apaziguar diante de meu susto. É que eu não esperava que, numa casa minuciosamente desinfetada contra o meu nojo por baratas, eu não esperava que o quarto tivesse escapado” (p. 46). Uma barata: a gota virulenta na limpa proveta de ensaio. O susto foi perceber que o deserto era na verdade potente.

G.H tentou ainda fugir, mas não pode, “eu já não poderia mais sair sem tropeçar e cair” (p. 48). Mas, mais do que se sentir presa, ela estava localizada. Antes, esse sentimento de localização era direcionado para fora: começava com ela em sua cama “que se achava na cidade que se achava na Terra que se achava no mundo” (p. 49). G.H então se ampliava e, agora, era como se sentisse a reversão desse movimento que se voltava para ela: *citta-vrtti-nirodhah*. Ela era ali, naquele ponto entre o pé da cama e o guarda-roupa.

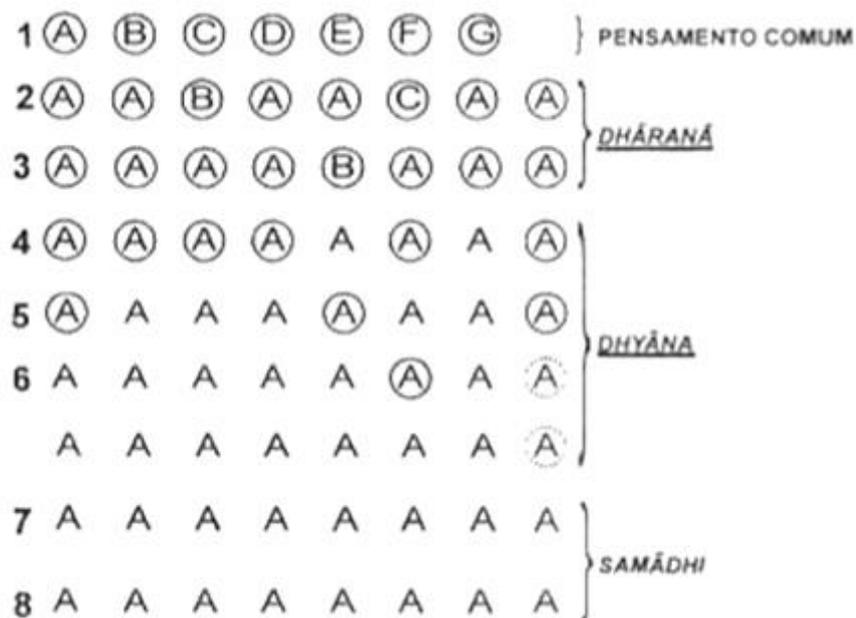
Reconhece o medo que sentia e que a aprofundava “como um cego que ausculta a própria atenção” (p. 51). E foi o seu grande medo que abriu passagem para a sua coragem. G.H. experimentava pela primeira vez a sensação de estar na mesma altura da natureza e, sem nenhum pudor e em um só golpe, fechou a porta do guarda-roupa a fim de matar seu objeto de repulsa e conseguir a liberdade de onde ela própria se encurralara.

A barata, que embora não tivesse sido morta, ficou presa pela metade, como que entre lamínulas a ser analisada e se tornará seu objeto de contemplação. Seu derradeiro portal, sua passagem e declínio.

A meditação, ou o seu correlato, o yoga, teria tido início com os povos antigos que experimentaram estados alterados da consciência ou êxtase. Esses estados poderiam ter ocorrido, por exemplo, na contemplação do fogo que afastaria a mente do padrão de luta-fuga e no momento da caça, em que o caçador entraria em um modo de atenção diferenciada. Com o passar do tempo, procurou-se desenvolver técnicas para alcançar tais estados, sendo a meditação um desses meios (JOHNSON, 1995, p. 33-47).

No processo meditativo, a atenção é direcionada e concentrada em um único ponto. No pensamento comum, como indicado na figura abaixo (figura 1), a mente está envolvida com uma porção de pensamentos diversos representados pelas diferentes letras (A, B, C, D, E, F, G).

Figura 1- Samyama

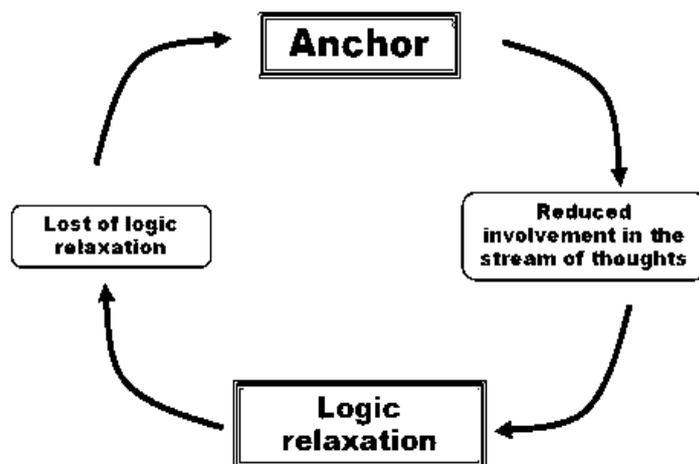


Fonte: TAIMNI, 2006, p. 223.

Ao iniciar o processo meditativo em *dhāranā*, a atenção passa para um único ponto ou objeto, também chamado de âncora (A), delimitando o campo mental. Observa-se que há ainda a ocorrência de distrações (B, C) que desfocam a atenção do objeto, mas que vão diminuindo conforme a concentração vai aumentando.

Este trabalho de perder a âncora e voltar para ela é típico do exercício meditativo: o meditador tão logo percebe-se envolvido com uma cadeia de pensamentos retorna à sua âncora “e com isso relaxa a lógica (vai deixando de se envolver nas sequências de pensamentos); depois, percebe-se ‘tomado’ por algum outro pensamento, ou seja, perdeu o relaxamento da lógica; em seguida, abandona esse novo pensamento e volta a focar na âncora” (CARDOSO, 2011, p. 43). Como ilustra a figura 2.

Figura 2 - Componentes básicos de uma técnica de meditação



Fonte: CARDOSO et al., 2008, p. 217.

O próximo estado, *dhyāna*, é alcançado quando se estabelece um fluxo ininterrupto da mente na direção do objeto meditativo escolhido, sem mais distrações. E o que vai diferenciar esse novo estado com o de *samādhi*, a próxima etapa, é a existência da autoconsciência da mente (representada pelo círculo em volta de cada letra, figura 1), que é ausente neste último. Nesse ponto, o *yogin* eliminou todas as distrações, exceto a sua própria mente que agora se tornou obstáculo para a compreensão direta da realidade de seu objeto. “É o desaparecimento da autoconsciência que, de algum modo, abre a porta para um novo mundo [...]” (TAIMNI, 2006, p. 222). Tal como na perda da consciência experimentada por G.H. ao comer a massa da barata:

Minha alegria e minha vergonha foi ao acordar do desmaio. Não, não fora desmaio. Fora mais uma vertigem, pois que eu continuava de pé, apoiando a mão no guarda-roupa. Uma vertigem que me fizera perder conta dos momentos e do tempo. Mas eu sabia, antes mesmo de pensar, que, enquanto me ausentara na vertigem, “alguma coisa se tinha feito”.

Eu não queria pensar mas sabia. Tinha medo de sentir na boca aquilo que estava sentindo, tinha medo de passar a mão pelos lábios e perceber vestígios. E tinha medo de olhar para a barata – que agora devia ter menos massa branca sobre o dorso opaco...

Eu tinha vergonha de me ter tornado vertiginosa e inconsciente para fazer aquilo que nunca mais eu ia saber como tinha feito – pois antes de fazê-lo eu havia tirado de mim a participação. Eu não tinha querido “saber”.

Era assim então que se processava? “Não saber” – era assim então que o mais profundo acontecia?[...] (p.165-6).

A meditação seguida de *samādhi* é um modo de conhecer que opera uma lógica não mediada pelos órgãos dos sentidos ou da ação: “como um olho solto vê” (p. 106).

Neste modo de conhecimento, há o contato direto com a realidade de cada coisa, sem todas as sobreposições feitas pela mente: “um *instrumento* de penetração na essência das coisas, isto é, um instrumento de *tomada de posse*, de assimilação do real” (ELIADE, 2006, p. 73). Semelhante ao que acontecesse com G.H.

Ao olhar a barata, ela teve o mesmo estranhamento de quando olhava seu próprio sangue fora de seu corpo: o que via era a vida a olhando, a vida que era também a sua, a mais profunda. A vida de fora que era a mesma vida de dentro.

Vi, sim. Vi, e me assustei com a verdade bruta de um mundo cujo maior horror é que ele é tão vivo que, para admitir que estou tão viva quanto ele – e minha pior descoberta é que estou tão viva quanto ele – terei que alçar minha consciência de vida exterior a um ponto de crime contra a minha vida pessoal (p. 20).

G.H. passa a ter uma nova percepção de si e do mundo, o que no yoga entende-se por *viveka*, o discernimento da realidade. Começa a se dar conta do próprio processo da vida nela e sentir que sua “essência”, seu Eu, não é um todo fechado, mas que “é apenas um dos espasmos instantâneos do mundo” (p. 178). Uma dobra do fora, com o qual mantém constantes trocas, em eterna morte-criação.

Eu, corpo neutro de barata, eu com uma vida que finalmente não me escapa pois enfim a vejo fora de mim – eu sou a barata, sou minha perna, sou meus cabelos, sou o trecho de luz mais branca no reboco da parede sou cada pedaço infernal de mim – a vida em mim é tão insistente que se me partirem, como a uma lagartixa, os pedaços continuarão estremecendo e se mexendo. Sou o silêncio gravado numa parede, e a borboleta mais antiga esvoaça e me defronta: a mesma de sempre. De nascer até morrer é o que eu me chamo de humana, e nunca propriamente morrerei (p. 64-5).

Foi preciso passar pelo tortuoso caminho da barata para ter esse novo entendimento, abrir-se ao encontro. “Na verdade eu havia lutado a vida toda contra o profundo desejo de me deixar ser tocada – e havia lutado porque não tinha podido me permitir a morte daquilo a que eu chamava de minha bondade; a morte da bondade humana” (p. 87). G.H. precisava perder-se dela própria para então renascer.

Cada vez mais eu não tinha o que pedir. E via, com fascínio e horror, os pedaços de minhas podres roupas de múmia caírem secas no chão, eu assistia à minha transformação

de crisálida em larva úmida, as asas aos poucos encolhiam-se crestadas. E um ventre todo novo e feito para o chão, um ventre novo renascia (p. 74).

Clarice soube cartografar muito bem esse momento. Acompanhar o que está em vias de morrer, ou será de nascer? No romance, narradora e personagem se dissolvem junto com a própria linguagem. Dando espaço para o que está para além do escrito, do visível, do nome.

É uma situação ambígua, complexa, perigosa. É preciso ter cuidado, para não breocar, não se deter, se agarrar a uma nova verdade que “renasce fácil como um capim” (p. 12).

Eu não queria reabrir os olhos, não queria continuar a ver. Os regulamentos e as leis, era preciso não esquecê-los, é preciso não esquecer que sem os regulamentos e as leis também não haverá a ordem, era preciso não esquecê-los e defendê-los para me defender. Mas é que eu já não podia mais me amarrar (p. 58).

Há ainda essa possibilidade até se chegar ao fundo. O medo de não mais pertencer, não só a um sistema, mas a nós mesmas. De deixar-se levar, não mais pelos pensamentos ou formas, mas pelo oculto. Pelo *entre* as formas, por detrás do pensamento, intensidades. Pelo fundo que se move movendo tudo. O neutro que intimamente *está*.

3 A CARNE INFINITA DO MUNDO

Ao entrar no quarto da empregada, a fim de limpá-lo, estabelece-se em G.H. um processo de revelação, no qual ela toca no “neutro” das coisas e dela mesma, na *carne infinita do mundo*.

Chegar neste ponto, para ela, é como uma desmontagem da sua forma humana, um desmembramento, a perda de uma terceira perna. Como nos rituais de nascimento de um xamã:

Sabe-se que durante seus “sonhos iniciáticos” os futuros xamãs assistem a seu próprio despedaçamento pelos espíritos ou demônios que desempenham o papel de mestres da iniciação: corta-se a cabeça, depois o corpo em pedacinhos, limpam-se os ossos etc. e, no fim, os demônios recompõem os ossos e recobrem-nos com carne nova (ELIADE, 1996, p. 267).

A desumanização como processo de morte do que se é ou do que se pensa que é: “há muito havia abandonado o ser pela persona” (p. 92). Para Johnson (1995), esses rituais de iniciação em que se provocava o êxtase, estão nos primórdios do que chamamos de meditação.

O desejo de iniciar o jovem em estados extáticos, tidos como essenciais ao bem-estar da pessoa e do grupo humano, deve ter sido um dos maiores mananciais da meditação.

Repetidas vezes, quando estudo os mais antigos registros históricos da meditação, verifico como nossas primeiras civilizações adotaram as técnicas xamanísticas de produção de êxtase. Uma vez que se tinha a experiência extática em tão alto apreço, ela era naturalmente adaptável, num sentido evolutivo, a meios sofisticados de provocá-la, como vimos no exemplo da dança da cura dos kalaharis [...] (JOHNSON, 1995, p. 43).

O processo vivido por G.H., como pelo *yogin*, não se trata apenas de morte, mas do surgimento de uma nova consciência, como um nascer de novo. Dessa forma, chegar à carne infinita do mundo, à “tessitura de que as coisas são feitas” (p. 101) depois que arrancou de si a humanidade, os acréscimos, é entender que essa essência na verdade é potência. Assim como o quarto que guardava sua barata.

O neutro é inexplicável e vivo, procura me entender: assim como o protoplasma e o sêmen e a proteína são de um neutro vivo. E eu estava toda nova, como uma recém-iniciada. Era como se antes eu estivesse estado com o paladar viciado por sal e açúcar, e com a alma viciada por alegrias e dores – e nunca tivesse sentido o gosto primeiro. E agora sentia o gosto do nada. Velozmente eu me desviciava, e o gosto era novo como o do leite materno que só tem gosto para boca de criança. Com o desmoronamento de minha civilização e de minha humanidade – o que me era um sofrimento de grande saudade – com a perda da humanidade, eu passava orgiacamente a sentir o gosto da identidade das coisas (p. 101-2).

Ao tocar e se deixar tocar pela realidade das coisas por meio dos olhos e pelo gosto da barata, o gosto insípido do nada, como o leite materno, G.H. passara pelo deserto. Percebe-se sendo da mesma natureza da barata e renasce limpa de toda a sedimentação de sua vida humanizada: “Porque não quero mais sequer a concretização de um ideal, quero é ser apenas uma semente” (p. 132).

Pronta para trilhar novos caminhos e criar novos valores, tendo como parâmetro a vida nela mesma: “a barata e eu não estávamos diante de uma lei a que devíamos obediência: nós éramos a própria lei ignorada a que obedecíamos” (p. 96). Sem as formas instituídas, para dar vazão ao o que está em vias de se afirmar, superando o homem enquanto ideal de homem, pois o “ser homem tem sido um constrangimento” (p. 172): “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” (p. 124).

Para que então a vida, antes domesticada, possa ser afirmada. Um novo começar.

Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.

Sim para o jogo da criação, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: o espírito quer agora a *sua* vontade, o perdido para o mundo conquista *seu* mundo.

Três metamorfoses do espírito eu vos mencionei: como o espírito se tornou camelo, o camelo se tornou leão e o leão, por fim, criança (NIETZSCHE, 2018, p. 26-7).

É no deserto que o espírito transformado em camelo se torna leão e enfrenta Não-Farás, o terrível dragão que impunha valores. Os valores já estavam todos criados e estabelecidos, de modo a não ter necessidade de mais. No entanto, o leão grita: "Eu quero!". E se torna senhor de si para ser seu próprio caminho e inventar suas próprias verdades.

A essência da vida para Nietzsche (1998, p. 67) é vontade de poder. E a criança diz sobre isso, é força, é expansão. Uma roda que gira por si mesma: sem mais caminhos-formas a seguir, mas tantos para construir. A vida quer expandir-se e não mais prender-se em formas-padrão prontas. Caber em caixas pré-formatadas.

O desejo quer dominar, ramificar-se. Ter contato. Criar agenciamentos, ser agenciamentos. Desejo que sempre quer desejar e vai desejar, não porque é falta, mas porque é potência. É deserto. Produção.

E eu tenho. Eu sempre terei. É só precisar, que eu tenho. Precisar não acaba nunca pois precisar é a inerência de meu neutro. Aquilo que eu fizer do pedido e da carência esta será a vida que terei feito de minha vida. Não se colocar em face da esperança não é a destruição do pedido! e não é abster-se da carência (p. 148).

Dissolver a organização, o "eu", é poder criar novas possibilidades, novas funções, sensações, percursos e arranjos. É desfazer-se do organismo para abrir-se a experimentação, a criação de um corpo sem órgãos:

Um CsO é feito de tal maneira que ele só pode ser ocupado, povoado por intensidades. Somente as intensidades passam e circulam. Mas o CsO não é uma cena, um lugar, nem mesmo um suporte onde aconteceria algo. Nada a ver com um fantasma, nada a interpretar. O CsO faz passar intensidades, ele as produz e as distribui num spatium ele mesmo intensivo, não extenso. Ele não é espaço e nem está no espaço, é matéria que ocupará o espaço [...] o ovo pleno anterior à extensão do organismo e à organização dos órgãos, antes da formação dos estratos, o ovo intenso que se define por eixos e vetores, gradientes e limiares [...] (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 12).

O corpo sem órgãos, esse corpo intensivo por onde circulam e se produz intensidades, é um conceito desenvolvido por Deleuze e Guattari por meio do trabalho de Antonin Artaud. Embora os autores não o definem como um conceito, mas como uma prática, um conjunto de práticas (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 8). Isto porque, apesar de já estarmos sobre um corpo sem órgãos é preciso sempre fazê-lo. Fabricá-lo é justamente desfazer-se da organização que o sufoca, é livrar o corpo do organismo que estancou o movimento.

Não se trata, pois, de uma guerra aos órgãos, mas ao organismo: “um estrato sobre o CsO, quer dizer um fenômeno de acumulação, de coagulação, de sedimentação que lhe impõe formas, funções, ligações, organizações dominantes e hierarquizadas, transcendências organizadas para extrair um trabalho útil” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 19-20). O organismo é corpo domesticado, sujeitado, de camadas arqueológicas estratificadas. Cristalizado em uma forma, que cumpre o que lhe é ordenado e que veste sempre esse mesmo terno.

De forma que, desfazer o organismo nunca foi matar-se,

mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento, circuitos, conjunções, superposições e limiares, passagens e distribuições de intensidade, territórios e desterritorializações medidas à maneira de um agrimensor. No limite, desfazer o organismo não é mais difícil do que desfazer os outros estratos, significância ou subjetivação (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 21).

Mas, para isso, se fazem necessários um pouco de esquecimento, de desordem e loucura. “Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 10).

No yoga, pode-se encontrar o apelo pelo “reencontrar o seu eu”, mas a experimentação tem também um lugar importante: ao mesmo tempo em que a *prakrti* (matéria) aprisiona o *purusa* (espírito)⁵ é por meio dela e das experiências que ela proporciona a ele que ocorrerá a sua libertação. O yoga, que embora possa pregar certa renúncia à vida na busca pela liberação, é também um tanto paradoxal: os *citta-vrtti* (turbilhões da consciência) não podem ser controlados e abolidos “se antes não forem ‘experimentados’”. Em outros termos, não é possível libertar-se da existência (*samsāra*) se não se conhece a vida de maneira concreta.[...] Há mais: não é senão pelas *experiências* que se obtém a liberdade” (ELIADE, 1996, p. 47).

⁵ O *yoga-daśana* apresenta uma proposta soteriológica pautada na concepção de que o mundo é sofrimento: “Quer se seja deus ou um ínfimo inseto, o simples fato de existir no tempo, de ter uma duração, implica dor” (ELIADE, 1996, p. 26). A visão da realidade é a mesma do Sāṅkhya. Nesses sistemas filosóficos, o espírito (*purusa*) encontra-se “aprisionado” na matéria (*prakrti*) – embora seja só uma prisão aparente, pois *purusa* é eternamente livre. O sofrimento do homem se dá ao confundir sua natureza, de *purusa*, com as manifestações da matéria que também é eterna, mas ao contrário do espírito, é dinâmica e criadora. A liberação de *purusa*, para o yoga, virá ao acabar com a ignorância sobre sua natureza por meio do processo meditativo (ELIADE, 1996, p. 25-31).

Esse retorno para a terra e para o que é profano será mais enfatizado no *hatha yoga*, vertente em que se têm diversas influências filosófico-religiosas, como o tantrismo, e que depositará no corpo o papel central da prática.

No *hatha* o corpo é ressignificado: não é mais sinônimo de sofrimento, mas um veículo para a libertação. “Assim, libertação aqui não deve mais ser compreendida como a libertação do corpo (como teria sido concebida pelo dualismo do texto de Patañjali), mas sim como a libertação no corpo” (GNERRE, 2011, p. 243).

Os *hatha yogins* se preocupam em ter o domínio de seus corpos e de suas funções fisiológicas para alcançarem a imortalidade. Mas, o que é mais interessante nesse processo, é a criação de um corpo sutil. Este corpo vai sendo delineado a partir das experiências extáticas em que é possível acessar outros mundos para além do físico e palpável. De modo que *cakras* (centros de energia) e *nāḍīs* (canais por onde a energia vital circula) vão sendo “descobertos” e a prática adquire um caráter ainda mais experimental, em que “[...] o corpo físico se ‘dilata’, se ‘cosmifica’ e se ‘transubstancia’. As ‘veias’ e os ‘centros’ de que falam os textos referem-se, em primeiro lugar, a estados realizáveis exclusivamente por uma ampliação extraordinária da sensação do corpo” (ELIADE, 1996, p. 199).

De modo que, essa construção de um corpo *yóguico*, um corpo como de um “homem-deus”, diz que a liberação não se trata exclusivamente de uma negação para esse mundo tido como sofrimento. Mas parece que se está referindo necessariamente à construção de uma nova realidade, de um novo “ser”. Para Eliade (1996, p. 20) a liberação no yoga pode ser entendida como

impor-se outro plano de existência, a apropriar-se de outro *modo de ser*, transcendendo a condição humana. Isto quer dizer que para a Índia o conhecimento metafísico não se traduz apenas em termos de *ruptura* e *morte* (“rompendo” a condição humana, “morre-se” para tudo aquilo que é humano), mas implica necessariamente uma consequência de natureza mística, ou seja, o *renascimento em um modo de ser não condicionado*, que é liberação, liberdade absoluta.

O yoga que por um lado parece acarretar no desprezo à vida, por outro, pode proporcionar também um modo mais afirmativo em que se tem a possibilidade de percorrer outras veredas. “O homem comum é ‘possuído’ por sua própria vida; o *yogin* recusa ‘deixar-se viver; [...] Todas as técnicas *yóguicas* convidam ao mesmo gesto: fazer exatamente o contrário daquilo que a natureza humana força o homem a fazer” (ELIADE, 1996, p. 91). Daquilo que está posto e reluzindo nas douradas escamas do dragão?

Há a passagem de um estado passivo ou reativo, para a liberação de forças ativas. Repetindo as palavras de Zaratustra “o perdido para o mundo conquista *seu* mundo” (NIETZSCHE, 2018, p. 26-7). Mas para isso, existe a trajetória:

E é inútil procurar encurtar caminho e querer começar já sabendo que a voz diz pouco, já começando por ser despessoal. Pois existe a trajetória, e a trajetória não é apenas um modo de ir. A trajetória somos nós mesmos. Em matéria de viver, nunca se pode chegar antes. A via-crucis não é um descaminho, é a passagem única, não se chega senão através dela e com ela. A insistência é o nosso esforço, a desistência é o prêmio. A este só se chega quando se experimentou o poder de construir, e, apesar do gosto de poder, prefere-se a desistência. A desistência tem que ser uma escolha. Desistir é a escolha mais sagrada de uma vida. Desistir é o verdadeiro instante humano. E só esta é a glória própria de minha condição.

A desistência é uma revelação.

Desisto, e terei sido a pessoa humana – é só no pior de minha condição que esta é assumida como o meu destino. Existir exige de mim o grande sacrifício de não ter força, desisto, e eis que na mão fraca o mundo cabe. Desisto, e para a minha pobreza humana abre-se a única alegria que me é dado ter, a alegria humana. Sei disso, e estremeço – viver me deixa tão impressionada, viver me tira o sono.

Chego à altura de poder cair, escolho, estremeço e desisto, e, finalmente me votando à minha queda, despessoal, sem voz própria, finalmente sem mim – eis que tudo o que não tenho é que é meu. Desisto e quanto menos sou mais vivo, quanto mais perco o meu nome mais me chamam, minha única missão secreta é a minha condição, desisto e quanto mais ignoro a senha mais cumpro o segredo, quanto menos sei mais a doçura do abismo é o meu destino. E então eu adoro (176-7).

É preciso criar a passagem, ser a passagem de seu próprio declínio, “com a determinação não de uma suicida mas de uma assassina de mim mesma” (p. 164). O caminho do criador passa pela negação, pela destruição, mas abre brechas para novas terras. Desterritorialização e reterritorialização. *Siva*.

Chegar ao ponto de dizer Não, para que o Sim seja possível. Não como uma promessa, mas como uma realidade agora.

... Em cada pedaço de terra conquistada, há um novo território por nascer. E assim, numa eterna dança.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

G.H. ruma para o deserto como fazem os santos ou à floresta ou montanha como um *yogin* e, é no deserto que se dará sua “iluminação”. Tal qual o camelo de Zaratustra, ela era aquele espírito

impotente que se preocupava em conservar a sua forma. Mas, será no deserto que ela se tornará leão ao se permitir o encontro com a barata, ao permitir-se perder-se de sua forma.

O processo vivido por G.H. se assemelha, então, com a experiência de *samādhi* presente no yoga. Por meio da meditação, o meditador ou *yogin*, parece vivenciar uma espécie de dissolução da forma-
Eu como narrado no romance de Clarice.

É o processo de perder-se que se relaciona com a meditação. Esta é aqui pensada como uma forma ou ferramenta de desestabilização e não como um mero voltar-se para dentro para descobrir o ser enquanto um núcleo pronto ou essência “encoberta”, pois em *samādhi*, o *yogin* supera a própria mente percebendo-se para além dela.

G.H., ao permitir a perda da terceira perna, por meio da experiência extática, opera uma espécie de destruição do que se é. Essa morte simbólica, tal qual a de nascimento de um xamã, a faz renascer com uma nova percepção de si e da realidade. A personagem desenvolve o que no yoga chama-se de *viveka*, ou discernimento. G.H. se dá conta de que não é a forma fechada que acreditava, mas que é uma dobra do fora, com quem mantém constantes trocas.

Ao retirar a *vida humanizada demais* de cima, ela encontra o neutro, o deserto enquanto pura potência, produção. De forma a abrir espaço para construir-se outra, espaço para experimentações. O movimento, desse modo, não será tanto “quem eu sou”, ou ainda “entre quais eu sou”, mas talvez, “o que eu posso ser”: a construção de um corpo sem órgãos.

G.H., retomando sua potência e suas forças criativas, está pronta para trilhar um novo caminho. É o leão que se transforma em criança. Ela pode agora agir no mundo e não só reagir a ele. Estado este entendido aqui como *kaivalya*, o estado de liberdade do yoga.

REFERÊNCIAS:

- AMAURI FERREIRA. **Nietzsche - Dos desprezadores do corpo**. 2017. 1 vídeo (1h06m18s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=zC4XHcTpcEc>>. Acesso em 20 ago. 2020.
- CARDOSO, R. et al. Meditation for health purposes: Conceptual and operational aspects. In: DELUCA, B. N. (Ed.). **Mind-body and relaxation research focus**. Nova York: Nova Biomedical Books, 2008. p. 213-224.
- CARDOSO, R. **Medicina e meditação**: um médico ensina a meditar. 4. ed. São Paulo: MG Editores, 2011. 152 p.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 28 de novembro de 1947 – Como criar para si um corpo sem órgãos. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 5. ed. São Paulo: Ed. 34, 1996 (coleção TRANS). p. 08-27.
- ELIADE, M. **Yoga**: imortalidade e liberdade. Tradução Teresa de Barros Velloso; transliteração sânscrita Lia Diskin. 8. ed. São Paulo: Palas Athena, 2019. 400 p.

- GNERRE, M. L. A. Gherança Saṃhitā: Corpo e Libertação na Tradição Haṭha Yoga. **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 14, n. 2, p. 219-246, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/issue/view/940>>. Acesso em: 03 ago. 2020.
- JOHNSON, W. **Do xamanismo à ciência**: uma história da meditação. Tradução: Octavio Mendes Cajado. 10. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1995. 264 p.
- LISPECTOR, C. **A paixão segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 2009. 180 p.
- NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 10. ed. São Paulo: Companhia das letras, 1998. 180 p.
- _____. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia de bolso, 2018. 360 p.
- ROLNIK, S. Clínica nômade. In: EQUIPE DE ATs DO HOSPITAL-DIA "A CASA" (Org.). **Crise e cidade**: acompanhamento terapêutico. São Paulo: EDUC, 1997, p. 83-97.
- TAIMNI, I. K. **A ciência do yoga**: comentários sobre os Yoga-Sutras de Patañjali à luz do pensamento moderno. Tradução Milton Lavrador. 4. ed. Brasília: Editora Teosófica, 2006. 344 p.