



Animalidade e biopolítica em *A hora da estrela*, de Clarice Lispector

Animality and Biopolitics in Clarice Lispector's *A hora da estrela*

Dossiê: Literatura,
Natureza e Cultura

Evandro Sant' Anna*

ORCID: 0000-0002-4530-8768

E-mail:
evandrors.letas@gmail.com

Recebido: 28/07/2025

Aprovado: 14/09/2025

Resumo:

Este artigo analisa, na obra *A hora da estrela*, de Clarice Lispector, as intersecções entre animalidade e biopolítica. Para isso, investiga-se a inscrição do eixo “vida” na referida novela, em tentativa de compreender os modos por meio dos quais são borrados os limites discursivos e epistemológicos definidores do que se compreende como humano e animal. Considerando as contribuições teóricas de autores como Gabriel Giorgi, Michel Foucault e Giorgio Agamben, destaca-se que Clarice Lispector propõe um horizonte de politização vinculado à animalidade ao lançar luz sobre o fato de que a separação entre o humano e o animal é aquilo que alimenta, também, o funcionamento biopolítico que determina quais são as vidas que serão protegidas e quais serão abandonadas à morte.

Palavras-chave:

Clarice Lispector; Estudos animais; Biopolítica; *A hora da estrela*.

Abstract:

This article analyzes, in Lispector's *A hora da estrela*, the intersections between animality and biopolitics. To this end, it investigates the inscription of the "life" axis in the novella, in an attempt to understand the ways in which the discursive and epistemological boundaries that define what is understood as human and animal are blurred. Considering the theoretical contributions of authors such as Gabriel Giorgi, Michel Foucault, and Giorgio Agamben, the article highlights that Clarice Lispector proposes a horizon of politicization linked to animality, by shedding light on the fact that the separation between the human and the animal also sustains the biopolitical functioning that determines which lives are to be protected and which are to be abandoned to death.

Keywords:

Clarice Lispector; Animal Studies; Biopolitics; *A hora da estrela*.

*Doutor em Letras (Estudos Literários) - PPGL/UFES. Professor substituto de Literatura Brasileira e Teoria Literária no Departamento de Letras da Universidade Federal do Espírito Santo. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

1 Introdução:

Quando pensamos na inscrição do animal outro que humano na economia ficcional de Clarice Lispector, uma das primeiras coisas que é preciso ter em mente é que essa inscrição não se alinha a movimentos semânticos que miram em recursos metafóricos ou jogos simbólicos cujos objetivos se assentam sobre um plano discursivo que busca dizer algo a partir da figura animal — mesmo porque, para a autora em crônica publicada, “o animal jamais substitui uma coisa por outra, jamais sublima como nós somos forçados a fazer. E move-se, essa coisa viva! Move-se independente, por força mesmo dessa coisa sem nome que é a Vida” (Lispector, 2018, p. 373). Desse modo, dialogando com Gabriel Giorgi em seu *Formas comuns* (2016), pode-se afirmar que a vida outra que humana na escrita clariceana — e por “outra que humana”, neste momento, refiro-me também às que são constantemente animalizadas pelo panorama político que as cobre — “emerge como um campo expansivo, como um nó da imaginação que deixa ler um reordenamento mais vasto” (Giorgi, 2016, p. 09) não só frente ao que denominamos política e comunidade, mas também frente às formas por meio das quais as ressignificamos. Este reordenamento, por sua vez, torna instável a distância historicamente construída entre o animal e o que, em tese, se constitui como humano, instaurando com isso “uma nova proximidade que é também um horizonte de politização” (Giorgi, 2016, p. 09).

Quando me refiro a um horizonte de politização que se abre na escrita de Clarice Lispector como consequência do protagonismo dado à vida outra que humana — o que inclui a vida humana animalizada, como veremos neste artigo —, tenho em mente sobretudo os modos mediante os quais torna-se possível tensionar os moldes de inteligibilidade que buscam transformar a própria vida em um alvo sobre o qual se direcionam as garantias que podem torná-la vivível ou, por outro lado, os mecanismos responsáveis por incluí-la em um constante estado de vulnerabilidade e violação. O exercício crítico que opera minha análise, portanto, é ler o animal outro que humano em Clarice Lispector como um signo político que, além de rasurar a ideia de humanidade como algo dado e como ontologia, “ilumina políticas que inscrevem e classificam corpos sobre ordenamentos hierárquicos e economias da vida e da morte — isto é: os ordenamentos biopolíticos que ‘produzem’ corpos e lhes atribuem lugares e sentidos” (Giorgi, 2016, p. 10) nos contornos de uma comunidade estritamente regida pelos ditames de uma herança político-social fundamentalmente humanista e antropocêntrica.

Clarice Lispector propõe em sua escrita uma profunda desorganização dos sentidos cristalizados atribuídos aos termos “animal” e “humano”, tensionando suas fronteiras por meio de um exercício de atenção que seus leitores e leitoras agenciam. Desde *Perto do coração selvagem* ([1943] 1998b), romance que a inaugura na tradição literária brasileira, passando por outras obras como *Laços de família* ([1960] 2016), *A paixão segundo G.H.*

([1964] 2009) e *Água viva* ([1973] 1998a), o animal ocupa o material narrativo clariceano como ponto de destaque que nos permite questionar os limites daquilo que configura o humano. Essa constante, inclusive, é o que amplia nosso escopo de possibilidades no campo do real, dado que ao inscrever sujeitos animalizados em um projeto ficcional que coloca problemas para a divisão humano/animal, a autora nos permite movimentar uma “escuta” (Cf. Librandi, 2020) capaz de nos despertar para os modos como o panorama político que nos cerca diferencia as vidas que serão protegidas das vidas que serão abandonadas à morte. Nesse compasso, a questão a ser levantada neste texto concentra-se nas relações que podem ser estabelecidas entre “animalidade” e “biopolítica” na escrita de Clarice Lispector com firme atenção não apenas à figura do animal outro que humano, mas também à figura do humano animalizado pelas engrenagens políticas e culturais que se solidificaram justamente através da cisão humano/animal consolidada ao longo dos séculos no mundo ocidental.

De antemão, é preciso salientar que “a questão da ‘vida animal’ e seu lugar na cultura implica reconsiderar alguns dos modos como pensamos a articulação, as tensões e os pontos cegos entre cultura, política e vida” (Giorgi, 2016, p. 14), o que significa dizer que analisar a presença do animal em manifestações culturais — em nosso caso, a literatura — é reconsiderar a forma “como a cultura pensa e contesta um horizonte histórico definido em grande parte pela biopolítica” (Giorgi, 2016, p. 15). Não se trata unicamente de propor e apontar as possíveis relações entre “literatura”, “política” e “vida” a partir da figuração do animal outro que humano na escrita de Clarice Lispector. Trata-se de buscar, no interior dos múltiplos sentidos que se deslocam pela superfície textual da autora, o que há de disruptivo quando essas relações são evidenciadas em suas narrativas, procurando meios de apreender de que maneira a separação do que é o humano e o animal alimenta algumas das violências que recaem sobre os corpos daqueles e daquelas que, ainda que sejam configurados e configuradas a partir de uma aparente montagem humana, não são lidos e lidas como seres humanos.

2 Vida, animalidade e biopolítica em *A hora da estrela*:

É válido evidenciar que discutir as definições e limites do conceito *biopolítica* e suas relações com a literatura clariceana passa também pelo exercício de lembrar que a marcação do signo *vida* no projeto ficcional da autora vem recorrentemente acompanhada de uma delimitação semântica que é bastante escorregadia: “A minha *vida* a mais verdadeira é *irreconhecível*, extremamente interior e *não tem uma só palavra que a signifique*”, demarca o narrador de *A hora da estrela* (Lispector, 1998, p. 11, grifos meus), texto ao qual a partir de agora direcionarei minha análise. Como já sugerido¹, a vida em

¹Cf. *A escuta multiespécies em Clarice Lispector* (2024a).

Clarice Lispector é apresentada como um campo de expansão, como o espaço a partir do qual suas personagens se entregam à experimentação, à criação e à recusa de serem reconhecidas como algo estanque. Nesse sentido, por um lado observamos um esforço de retirar as noções de “animal” e de “humano” de um lugar comum conceitual a partir da recorrente exposição do signo “vida” em constante processo de devir — lembremos que o animal move-se “por força mesmo *dessa coisa sem nome que é a Vida*” (Lispector, 2016, p. 373) —; por outro lado, notamos que para além desse movimento a vida em Clarice Lispector poderá ser envolvida pelos contornos da animalidade ou da humanidade a depender da posição que ela ocupa na comunidade, ou melhor: sua posição na comunidade será determinada por sua proximidade ou afastamento das qualificações políticas que a definirão como vida por proteger ou vida por abandonar.

A “vida” que o narrador de *A hora da estrela* (1998) diz ser *irreconhecível*, sendo livre dos arbitrários sentidos produzidos pela própria palavra que busca significá-la, é apresentada desse modo justamente por, além de tensionar os limites que separam o narrador de seu objeto criativo, transitar no limiar da vida que será protegida e da vida que será abandonada à morte devido a seu grau de afastamento ou proximidade do que pode ser demarcado como uma montagem humana. Isso porque a vida a respeito da qual Rodrigo S. M. narra pode ser também compreendida, em primeira instância, como o próprio texto que compõe a novela; em segunda, como a fundamentação do próprio narrador, que parece assumir a produção textual na qual está envolvido como fonte de vida; e, em um terceiro movimento, pode ser apreendida como a inscrição de Macabéa na tessitura narrativa. Nota-se:

Não se trata apenas de narrativa, é antes de tudo vida primária que respira, respira, respira. Material poroso, um dia viverei aqui a vida de uma molécula com seu estrondo possível de átomos. O que escrevo é mais do que invenção, é minha obrigação contar sobre essa moça entre milhares delas. E dever meu, nem que seja de pouca arte, o de revelar-lhe a vida. (Lispector, 1998, p. 13)

Ao propor em seu texto a construção de um escritor que define seu objeto criativo não apenas como narrativa, mas como *vida primária que respira*, de um lado; e inscrevendo um personagem-narrador que adjetiva seu relato como *material poroso*, desejando inclusive que o próprio texto pudesse ser configurado como espaço por meio do qual fosse possível viver — “um dia viverei *aqui*” —, de outro, Clarice Lispector nos coloca frente a um material ficcional que não só tem a vida em seu mais amplo significado como protagonista, mas que a assume como a extensão de sua própria tessitura pelo intermédio de um narrador que afirma, com a firme e precisa convicção de quem encara a escrita como forma de *criar a vida* — tal como ocorre com G.H. —, o seguinte: “de uma coisa tenho certeza: essa narrativa mexerá com uma coisa delicada: a criação de uma pessoa inteira que na certa está tão viva quanto eu” (Lispector, 1998, p. 19). O que se nota na novela, portanto, diz respeito à evidente marcação da vida como elemento que rompe

com as barreiras que separam e delimitam os âmbitos da autoria², das personagens, da narração e dos sentidos abertos pela própria literatura, cuja finalidade — considerando ser prudente colocar nos seguintes termos — é “abrir a passagem da vida na linguagem que constitui as ideias” (Deleuze, 2011, p. 17).

Retomemos, em exercício de melhor assimilação, parte da declaração do narrador do texto em discussão: “de uma coisa tenho certeza: essa narrativa mexerá com uma coisa delicada: a criação de uma pessoa inteira que na certa está tão viva quanto eu” (Lispector, 1998, p. 19). Interessa perceber que a construção sintática que estrutura a afirmação de Rodrigo S. M., de maneira formal, nos indica como essas instâncias — a voz narrativa, o texto e, por último, o narrador e Macabéa — se separam e se atravessam ao mesmo tempo, mantendo-se unidas pelo eixo “vida”. Os dois pontos, atuando como recurso que separa cada uma dessas instâncias, agem também como o mecanismo que une todas elas de modo a torná-las dependentes. Sublinho, ademais, que além da primeira oração³ girar em torno de um sujeito oculto de maneira a sublimar a presença de Rodrigo S. M. na novela — quase que em estratégia que visa ao apagamento de sua vida, visto que ela se alinha intimamente ao exercício da escrita —, essa mesma presença irrompe na superfície textual com a evocação daquilo que confere corpo ao material ficcional: a narrativa⁴. Por fim, notamos na última sentença que o narrador e Macabéa são alocados na novela a partir de uma comparação que se direciona ao grau de vida que ambos carregam — “*uma pessoa que na certa está tão viva quanto eu*”. Este grau, contudo, ainda que Macabéa seja nesse momento descrita como *pessoa*, rompe com qualquer posição similar ao grau de vida de Rodrigo S. M., dado o adjetivo que na sentença anterior ele escolhe para o signo “coisa”, substantivo que pode servir tanto para nomear o texto em processo de criação, quanto para indicar a presença de Macabéa, foco central da novela. Ou seja, ainda que esteja tão viva quanto Rodrigo S. M., *a forma-de-vida*⁵ de Macabéa se distingue sobretudo pela marcação de uma delicadeza — que é, na verdade, a maximização da vulnerabilidade que a envolve: “Quanto à moça, ela vive num *limbo impessoal*, sem alcançar o pior nem o melhor. *Ela somente vive, inspirando e expirando, inspirando e expirando*. Na verdade — para que mais que isso? *O seu viver é ralo*” (Lispector, 1998, p. 23, grifos meus), descreve o narrador.

Destaco o entroncamento de Rodrigo S. M. com Macabéa via inscrição do eixo vida porque isso nos conduz a um ponto pertinente para a análise que aqui proponho, isto é: a forma por meio da qual cada uma dessas personagens é enquadrada nos moldes

²Refiro-me às marcações de uma escrita de si que demarcam o escrever como necessidade: “E nasci para escrever. A palavra é meu domínio sobre o mundo” (Lispector, 2018, p. 104), confessa a autora em “As três experiências”, dialogando com a seguinte afirmação de Rodrigo S. M.: “Escrevo por não ter nada a fazer no mundo: sobrei e não há lugar para mim na terra dos homens. Escrevo porque sou um desesperado e estou cansado, não suporto mais a rotina de me ser e se não fosse sempre a novidade que é escrever, eu me morreria simbolicamente todos os dias” (Lispector, 1998, p. 21).

³“de uma coisa tenho certeza:” (Lispector, 1998, p. 19)

⁴“*essa narrativa* mexerá com uma coisa delicada: a criação de uma pessoa inteira que na certa está tão viva quanto eu.” (Lispector, 1998, p. 19, grifos meus)

⁵O termo em destaque compõe a constelação conceitual que Giorgio Agamben propõe em sua série de livros *Homo sacer*. Para o filósofo italiano, a forma-de-vida é o termo que define “uma vida que jamais pode ser separada de sua forma”, apresentando-se como uma vida “para qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver, e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver” (Agamben, 2015, p. 13-14).

de inteligibilidade que definem a vida que será protegida, de um lado — a vida lida como *humana*, de Rodrigo S. M. —, e a vida que será abandonada à morte, de outro — a vida animalizada, de Macabéa. É preciso ter em mente que, ainda que essas vidas estejam em íntima conversa, as posições que são ocupadas pelo narrador e pela protagonista se localizam em polos completamente afastados: “apesar de eu não ter nada a ver com a moça, terei que me escrever todo através dela por entre espantos meus” (Lispector, 1998, p. 24), confessa Rodrigo S. M. Em um âmbito, então, observamos um homem escritor que possui condições materiais que permitem a produção de seu texto ficcional; em outro, notamos Macabéa, figura descrita como “fina matéria orgânica” que “Existia. Só isto” (Lispector, 1998, p. 39), como mulher nordestina que, podendo ser lida como “coisa delicada” (Lispector, 1998, p. 19), vivia em uma “cidade toda feita contra ela” (Lispector, 1998, p. 15). A questão, portanto, é pensar em como um conjunto social regido por uma organização de poder que hierarquiza os corpos e as *formas-de-vida* dos seres vivos captura a vida de sujeitos lidos como Macabéa — retirando deles quaisquer qualificações que nos permitiriam considerá-los sujeitos cuja humanidade é reconhecida — para posicioná-la no centro de uma condição precária.

O que deve ser considerado, desse modo, é que quando o vivo humano, no caso de *A hora da estrela* (1998), é exposto a várias formas de violência, sua vida poderá se deslocar de uma suposta montagem humana para um estado animalizado. Isso não quer dizer que a figura do animal outro que humano ou da marcação de características que teoricamente definem o oposto de dada humanidade, nesses casos, atuam meramente como recursos metafóricos. Na verdade, o que entra em destaque quando esse deslocamento ocorre é a evidência de que a captura da vida acionada por quem define quem merece viver e quem será abandonado(a) à morte age sobretudo sobre os(as) vivos que são violentados(as) por aquilo que podemos designar como condição precária, que de acordo com Judith Butler corresponde à “*condição politicamente induzida* na qual determinadas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoios deficientes, sendo de diferentes maneiras expostas à violação, à violência e à morte”⁶ (Butler, 2009, p. 25, grifos meus). Assim, tendo em vista que a condição precária “também caracteriza a *condição politicamente induzida* de maximização da precariedade para populações expostas à violência arbitrária do Estado”⁷ (Butler, 2009, p. 26, grifos meus), cabe agora discutirmos um dos vetores responsáveis por esse processo de indução, isto é, a *biopolítica*.

Em seu primeiro volume da história da sexualidade, *A vontade de saber* (2018), Michel Foucault propõe uma investigação genealógica cujo foco se direciona às relações

⁶Do original: “Precarity designates that politically induced condition in which certain populations suffer from failing social and economic networks of support and become differentially exposed to injury, violence, and death” (Butler, 2009, p. 25). Considerando que Butler trabalha com diferentes expressões que giram ao redor da noção de precariedade, valendo-se de termos como “precariousness” [precariedade] e “precarity” [condição precária], consulte-se a tradução de Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha (2018) para alinhar minha tradução com o que já circula em nossa língua.

⁷Do original: “Precarity also characterizes that politically induced condition of maximized precariousness for populations exposed to arbitrary state violence who often have no other option than to appeal to the very state from which they need protection.” (Butler, 2009, p. 26)

que, em sua leitura, podem ser estabelecidas entre algumas das formas de repressão que incidem sobre certos corpos, o saber sexual e o dispositivo da sexualidade. Assim, em seu processo investigativo — o qual se sustenta, sobretudo, via análise dos discursos que produziram um saber sobre o sexo —, o filósofo francês afirma que surge, a partir da estruturação das sociedades modernas, uma forma de poder que substitui o poder eclesiástico que vigorava até então. Trata-se, no trabalho foucaultiano, de uma atenção ao que as instituições ligadas à ordem econômica, religiosa, médica, pedagógica e jurídica diziam sobre o sexo e em que nível esses dizeres acionavam e conduziam práticas que, ultrapassando uma esfera meramente discursiva, passaram a ser direcionadas aos corpos daqueles(as) que se afastavam da normatividade — muito bem determinada, por sua vez, pelas instituições aqui citadas. A partir disso — de um conjunto discursivo que conduz práticas de controle e normatização impulsionadas por um saber sobre o sexo —, criam-se gramáticas corporais cujos objetivos concentram-se em um suposto interesse pela manutenção da *vida* dos sujeitos históricos. Nesse sentido, cabe afirmar que nascia nas sociedades modernas, de acordo com Foucault,

uma tecnologia do sexo inteiramente nova; nova porque sem ser realmente independente da temática do pecado escapava, basicamente, à instituição eclesiástica. Através da pedagogia, da medicina e da economia, fazia do sexo não somente uma questão leiga, mas negócio de Estado; ainda melhor, uma questão em que todo o corpo social e quase cada um de seus indivíduos eram convocados a porem-se em vigilância [...] A tecnologia do sexo, basicamente, vai se ordenar, a partir deste momento, em torno da instituição médica, da exigência de normalidade e, *ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença.* (Foucault, 2018, p. 126-127, grifos meus)

Se as formas de controle e higienização dos corpos dos sujeitos históricos — e, mais ainda, dos mais variados exercícios que estes acionavam — antes da solidificação das sociedades modernas ficavam por conta da comunidade eclesiástica e seu aparato judaico-cristão, cria-se entre os séculos XVIII e XIX uma organização de poder que, não mais interessada unicamente em punir com a morte aqueles(as) que se apresentavam de forma dissidente ao que era estipulado, passa a se preocupar com a vida dos sujeitos, abrindo os horizontes para uma sociedade normalizadora, a qual pode ser apreendida como “o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (Foucault, 2018, p. 136). Desse modo, essa específica organização do poder — aqui compreendida como *biopoder* —, em vez de punir com a morte aqueles e aquelas que se portavam de forma dissidente ao que era exigido pela sociedade, se capilariza no interior das instituições e seus saberes — a medicina, a economia etc. — para garantir a saúde e a manutenção da vida daquelas e daqueles cujos corpos e tudo aquilo que eles representam passam pelo crivo de uma instância que determina sua proteção.⁸ Em decorrência disso, se antes o poder soberano julgava quem deveria morrer, com a *biopolítica* ele passa a ditar quem será devolvido à

⁸Para Foucault (2018, p. 153), “o desenvolvimento dos conhecimentos a respeito da vida em geral, a melhoria das técnicas agrícolas, as observações e medidas visando à vida e à sobrevivência dos homens contribuíam para esse afrouxamento: um relativo domínio sobre a vida afastava algumas das iminências da morte. No terreno assim conquistado, organizando-o e ampliando-o, os processos da vida são levados em conta por procedimentos de poder e de saber que tentam controlá-los e modificá-los. O homem ocidental aprende, pouco a pouco, o que é ser uma espécie viva num mundo vivo”.

morte — ou, nas palavras de Foucault: “o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver”, que marcava a atuação do poder soberano, passa a ser “substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (Foucault, 2018, p. 149), o que significa dizer que “já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade” (Foucault, 2018, p. 155-156).

Voltando ao texto clariceano — com o objetivo de evidenciar de que maneira, em sua escrita, a questão da biopolítica e todo o seu aparato que causa a vida e devolve à morte está presente —, é possível destacar sobretudo como Macabéa se afasta do domínio daquilo que Foucault mencionara como “valor” e “utilidade” se considerarmos o que se espera dela, de acordo com a lógica patriarcal, enquanto mulher. Em dado momento da narrativa, em uma das comparações que Rodrigo S. M. faz entre Macabéa e Olímpico, notamos o seguinte: “É que a vida lhe era tão insossa que nem pão velho sem manteiga. Enquanto *Olímpico era um diabo premiado e vital e dele nasceriam filhos*, ele tinha o precioso sêmen. E como já foi dito ou não foi dito *Macabéa tinha ovários murchos como um cogumelo cozido*” (Lispector, 1998, p. 58, grifos meus). A adjetivação de seus ovários como “murchos”, indicando que a personagem principal, a qual era feita de “um corpo cariado” (Lispector, 1998, p. 61), enfrentava a impossibilidade de gerar um filho, evidencia com bastante precisão de que modo seu corpo — e, com ele, sua *vida* — pode ser compreendido como elemento que, por não ter valor e utilidade, não recebe a devida atenção das instituições e determinações do poder que em tese deveriam protegê-lo.

Considerando que “na estratégia de redução de sujeitos políticos a vidas biológicas, o útero figura como elemento biológico fundamental, tanto do corpo individual feminino, quanto do corpo da espécie, e por isso, para a gestão do poder, seu controle é fundamental” (Nielsson, 2020, p. 893), a narrativa em questão nos permite pensar que a maximização da condição precária de sua personagem principal se deve, também, à inutilidade de seu aparelho reprodutivo. Assim, sendo lida como vida que não cumpre com o seu principal papel, visto que “até mesmo o fato de vir a ser uma mulher não parecia pertencer à sua vocação” (Lispector, 1998, p. 28), Macabéa é inscrita na narrativa como um “feto jogado na lata de lixo embrulhado em um jornal” (Lispector, 1998, p. 36), como mulher “inócua” que “não faz falta a ninguém” (Lispector, 1998, p. 14) e, por esse motivo, poderia ser descartável como alguém cuja humanidade não é reconhecida.

Macabéa, portanto, além de direcionar o nosso olhar e a nossa escuta aos marcadores que posicionam outras mulheres brasileiras — vale lembrar, aqui, que de acordo com o narrador há várias outras como ela⁹ — à periferia da sociedade, ela nos coloca frente à seguinte operabilidade do regime biopolítico:

o dispositivo da reprodutividade opera em conjunto com o dispositivo da sexualidade imbricando formas complexas de controle sobre os corpos e reforçando mutuamente as estruturas do biopoder. Portanto, no manejo da reprodutividade, e

⁹Como a nordestina, há milhares de moças espalhadas por cortiços, vagas de cama num quarto, atrás de balcões trabalhando até a estafa. Não notam sequer que são facilmente substituíveis e que tanto existiriam como não existiriam” (Lispector, 1998, p. 14).

sua gestão de corpos e úteros a partir de recortes e contextos específicos de opressões de gênero, raça, sexualidade e classe, dentre outros, produz-se sujeitos legítimos, aptos e úteis à reprodução, por um lado, e sujeitos indignos e inaptos por outro, operando uma distinção que irá legitimar diferentes formas de condutas estatais biopatriarcalistas sobre os corpos¹⁰. Esta distribuição diferencial da capacidade/responsabilidade reprodutiva torna-se mais um marcador da estruturação condicional e precária da vida reprodutiva das mulheres, na qual produzem-se conjuntamente as hierarquias que colocam mulheres negras em posição de maior desvantagem. (Nielsson, 2020, p. 895)

Se observamos, por um lado, a animalização de Macabéa como consequência de sua suposta falha frente ao papel que dela se espera no tocante ao dispositivo da reprodutividade, por outro vale destacar um dos pontos centrais que movem o conto “Uma galinha”, publicado na coletânea *Laços de família* (2016): o enquadramento humanizado da vida animal. A narrativa, girando em torno da relação que uma família tradicional estabelece com “uma galinha de domingo” — dessas criadas em casa para, de repente, serem assassinadas e servirem de alimento aos viventes humanos —, nos coloca não só frente às hierarquias historicamente construídas entre o que se fixou semanticamente como humano e como animal, mas amplia nossa percepção a respeito das qualificações políticas que tanto humanizam quanto desumanizam os viventes de acordo com seu “valor” e “utilidade”, visto que a galinha do conto escapa do abate quando bota um ovo, signo constante na escrita clariceana que remete, sem sombra de dúvidas, à vida e à maternidade.¹¹

Assim como Macabéa, a galinha pode ser lida como a personagem principal do texto; além disso, em similaridade com o que ocorre com a retirante nordestina que protagoniza a novela, a galinha do conto também morre no final da narrativa. Quando menciono a morte de ambas como ponto de contato não analiso este acontecimento como mera consequência que acomete a todos e todas, sejam animais humanos ou não. “Até que um dia mataram-na, comeram-na e passaram-se anos” (2016, p. 158) é como a voz narrativa descreve a morte da galinha, enquanto a morte de Macabéa é narrada da seguinte forma: “Deitada, morta, era tão grande como um cavalo morto” (1998, p. 86). Trata-se, aqui, de notar o modo como essas mortes são construídas nas narrativas: isto é, ausentes de qualquer possibilidade de luto¹², muito embora sejamos afetados(as) pelo material ficcional de modo a tornar sensível nosso olhar frente ao tópico narrado.

Ambas são constantemente desqualificadas e inferiorizadas: “Ela toda era um pouco encardida pois raramente se lavava [...] Uma colega de quarto não sabia como avisar-lhe que seu cheiro era morrinhento [...] Ninguém olhava para ela na rua, ela era café frio” (1998, p. 27), é o que lemos a respeito de Macabéa, ao passo que a galinha do conto é inscrita como “estúpida” (2016, p. 157), como vivente que não sendo “nem suave nem arisca, nem alegre,

¹⁰A autora, aqui, faz uma conversa com contribuições elaboradas em trabalho que antecede a publicação dessa citação. Cf. *“A carne mais barata do mercado”: uma análise biopolítica da cultura do estupro no Brasil* (2018), de Joice Graciele Nielsson e Maiquel Ângelo Dezordi Wertmuh.

¹¹ Em crônica publicada em 13 de maio de 1971 a autora afirma o seguinte: “Sobre galinhas e suas relações com elas próprias, com as pessoas e sobretudo com sua gravidez de ovo, escrevi a vida toda (...)” (2018, p. 374).

¹²Cf. Precariedade e morte animal: pensando o luto para além do humano em Clarice Lispector (2024b).

nem triste” era vista como “*nada*” (2016, p. 157, grifo meu) — esse esvaziamento, inclusive, é marcado pelo artigo indefinido que compõe o título do conto: *Uma galinha*.

Ademais, nota-se também no conto que a galinha, se comparada ao galo — isto é, ao *macho* de sua espécie — é colocada em grau inferior em uma escala que determina a posição que sua vida ocupa no interior da comunidade. Sob essa ótica, de acordo com a voz narrativa a galinha em questão não era “vitoriosa como seria um galo em fuga” (2016, p. 157), e que além disso “não se podia contar com ela para nada. Nem ela própria contava consigo, como o galo crê na sua crista. Sua única vantagem é que havia tantas galinhas que morrendo uma surgiria no mesmo instante outra tão igual como se fora a mesma” (2016, p. 157). O que está em questão, aqui, é que não se pode deixar de notar que a mesma comparação feita entre Macabéa e Olímpico opera no conto em discussão; a mesma comparação, acionando uma escala hierárquica sustentada sobre as matrizes do sexo e do gênero, dispositivos responsáveis por diminuir Macabéa à existência menos que humana, é também um dos fatores que reduzem a galinha à vida insignificante.

Há, contudo, um movimento inverso em relação a como essas vidas são compreendidas: se em *A hora da estrela* (1998) percebemos a animalização de Macabéa, em “Uma galinha” notamos que o animal outro que humano é, em dada circunstância, apreendido de forma humanizada — não só por ter sua vida protegida, mas por tornar-se bem-vinda no interior da vida familiar e privada, do *oikos*. Isso porque enquanto uma é abandonada à morte e atingida por diversas formas de violência por não corresponder ao que fora determinado por um regime biopolítico, a outra resiste a esse abandono quando bota um ovo e mostra-se útil em seu papel como espécie reprodutora. Nota-se:

Foi então que aconteceu. De pura afobação a galinha pôs um ovo. Surpreendida, exausta. Talvez fosse prematuro. Mas logo depois, nascida que fora para a maternidade, parecia uma velha mãe habituada. Sentou-se sobre o ovo e assim ficou, respirando, abotoando e desabotoando os olhos. Seu coração, tão pequeno num prato, solevava e abaixava as penas, enchendo de tepidez aquilo que nunca passaria de um ovo. Só a menina estava perto e assistia a tudo estarecida. Mal porém conseguiu desvencilhar-se do acontecimento, despregou-se do chão e saiu aos gritos: — Mamãe, mamãe, não mate mais a galinha, ela pôs um ovo! ela quer o nosso bem! (Lispector, 2016, p. 157)

Sendo percebida pelos membros de uma família que até então queria assassiná-la como vivente nascida para a “maternidade”, o tratamento em relação à galinha muda drasticamente, a ponto de anunciarem o seguinte na narrativa: “— Se você mandar matar essa galinha nunca mais comerei galinha na vida” (2016, p. 158), em claro indicativo de que a preservação de sua vida depende unicamente do pleno funcionamento do exercício materno¹³: “Inconsciente da vida que lhe fora entregue, a galinha passou a morar com a

¹³Analizando a questão da maternidade e o modo por meio do qual ela é interpelada na narrativa de modo a tornar a galinha um ser cuja vida será protegida, João Camillo Penna propõe uma análise bastante pertinente: “A descoberta do “acontecimento” é feita pela menina, que imediatamente chama duas vezes, “mamãe”, duplicando o chamado, e comunicando uma mãe com a outra. A narrativa adota nesse

família”, tornando-se além disso a “rainha da casa” (2016, p. 158).¹⁴ Assim, não apenas lançando luz sobre os enquadramentos capazes de proteger a vida, o conto em foco nos permite pensar a respeito daquilo que nos lembra João Camillo Penna em artigo de título *Das Ding* quando este afirma que, “na maternidade, observa-se de fato a condição de absoluto uso pela espécie” (2019, p. 37), isto é: a mulher “é a ferramenta de reprodução e como tal ela desaparece na reprodução em série da humanidade” (2019, p. 37) — basta lembrar, aqui, que a galinha, ainda que protegida por um período, é assassinada no final da narrativa.

Para além dessa comparação, é possível sublinhar que a questão da maternidade e da reprodutividade — ambos como dispositivos que atuam como qualificadores políticos da vida das mulheres — são marcas constantes na escrita clariceana. Se em *A hora da estrela* (1998) Macabéa tem os ovários murchos como cogumelos, em *A paixão segundo G.H.* (2009) ocorre o mesmo com a protagonista, que os adjetiva como “anônimos” e “neutros” a partir, inclusive, de uma troca de olhar estabelecida com a barata encontrada no quarto de Janair: “seus olhos continuavam monotonamente a me olhar, os dois ovários neutros e férteis” (2009, p. 90). Muito embora G.H., mulher que nos permite pensar a respeito dos privilégios da branquitude brasileira, não sofra das mesmas violências que Macabéa, é interessante considerar que a desorganização profunda que ela experiencia — essa que desmonta sua humanidade — é também implicada por seu afastamento de um papel biológico promulgado pelos ditames biopolíticos. A “fertilidade morta” de G.H., portanto, chocando-se com a “fertilidade cega” (2009, p. 76) da barata, embaralha tanto os limites que separam o humano do outro que humano (Cf. Giorgi, 2016), quanto nos faz questionar em que medida o dispositivo da reprodutividade na vida das mulheres é mecanismo responsável por incluí-las no âmbito da humanidade:

Lembrei-me de mim mesma andando pelas ruas ao saber que faria o aborto, doutor, eu que de filho só conhecia e só conheceria que ia fazer um aborto. Mas eu pelo menos estava conhecendo a gravidez. Pelas ruas sentia dentro de mim o filho que ainda não se mexia, enquanto parava olhando nas vitrines os manequins de cera sorridentes. E quando entrara no restaurante e comera, os poros de um filho devoravam como uma boca de peixe à espera [...] Caminhara pelas ruas com meus lábios ressecados, e viver, doutor, me era o lado avesso de um crime. Gravidez: eu fora lançada no alegre horror da vida neutra que vive e se move. (Lispector, 2009, p. 59-60).

Percebe-se no trecho acima citado que além de não cumprir com seu papel frente às determinações biopolíticas moldadas pelas diretrizes do sexo e do gênero, G.H. o faz também mediante o gesto do aborto. Pensar a respeito dessa inscrição é importante pois ela nos permite questionar em que medida a escrita da autora aciona movimentos disruptivos frente à norma, sobretudo quando paramos para analisar que Clarice

momento o ponto de vista da filha; a instância maternal é reinscrita pelo chamado da menina. Seu grito marca a primeira intervenção do discurso direto na história, interrompendo o monopólio anterior da voz narrativa. A emergência do acontecimento — botar o ovo — produz a inscrição disruptiva e repetitiva do chamado familiar, humano e afetivo: “mamãe, mamãe” (2019, p. 50).

¹⁴Essa marcação também se faz presente na narrativa infantil *A vida íntima de Laura* (1999c), que gira em torno do cotidiano de uma galinha à qual ninguém tinha intenção de matar por ser “a galinha que bota mais ovos em todo o galinheiro e mesmo nos da vizinhança” (Lispector, 1999, p. 07).

Lispector produziu seu projeto ficcional em um panorama histórico e social que ainda hoje é fortemente marcado não apenas por discursos religiosos que visam ao controle e à disciplinarização do corpo das mulheres, mas também por decisões e ações políticas — aquelas que, na perspectiva de Judith Butler, *induzem* a maximização da condição precária dos viventes — que subjugam, abandonam e violam a vida daquelas que são teoricamente responsáveis pela reprodução da espécie. Ademais, o fato de G.H. recordar do próprio aborto a partir do corpo fraturado da barata nos indica que o que se mata, no texto, “é a forma-corpo, o corpo como forma definitiva e definida, como contorno separado dos outros corpos e do mundo; o que se mata é o *corpo como medida de representação formal*, como ordenamento da sensibilidade e da percepção” (Giorgi, 2016, p. 129, grifos do autor), cujo diapasão lança os viventes ora para o interior dos contornos de uma humanidade engessada e violenta — de uma “grossa humanidade que sempre fora feita de conceitos grossos” (Lispector, 2009, p. 133) —, ora à periferia desse terreno semântico-epistêmico.

Assim, reorganizando o que, a partir de sentidos previamente engessados por heranças humanistas e antropocêntricas, compreendemos como corpo — nesse caso, como corpo feminino —, Clarice Lispector abre pontos de inflexão “não somente com um campo de representações estéticas”, com uma “tradição literária e cultural, mas também e inevitavelmente com um campo de discursos em que ressoam” (Giorgi, 2016, p. 132) novas apostas para se repensar a vida e o vivente. Isso me permite sublinhar, ainda na esteira das contribuições levantadas por Gabriel Giorgi, que

notavelmente, essa operação passa por dois eixos que pouco têm a ver, aparentemente, entre si: o aborto de uma mulher e o animal. Os corpos que se quebram são os da mulher grávida e do inseto; e nessa quebra emerge este novo universo de sensibilidade. Que acontece entre os dois? A mulher e o animal: dos menos que humanos, já não humanos — recordemos Janair e Macabéa —, dos corpos inumanos justamente porque nenhum cabe já em “um corpo”, na forma de um corpo. Entre o corpo feminino (definido por coordenadas de classe e raça, evidentemente) e o corpo animal, nessa aliança que é também uma guerra ou um lado agônico, desfaz-se essa forma-corpo individual, essa individualidade presente a si mesma, isolada, fechada, em sua essência, de todo exterior. Se a “vida humana” se mediu em relação à norma dessa individualidade, o *bios* que Lispector interroga quer tornar impossível todo retorno dessa medida e dessa norma biopolítica. (Giorgi, 2016, p. 132-133)

Cabe destacar, agora, parte do pensamento de Paul Preciado, filósofo espanhol ligado ao debate vinculado ao trans-ativismo e à teoria feminista. Em seu “O feminismo não é um humanismo”, o pensador afirma que “Não foram o motor a vapor, a imprensa ou a guilhotina as primeiras máquinas da Revolução Industrial, mas sim o escravo trabalhador da lavoura, a trabalhadora do sexo e reprodutora, e os animais” (Preciado, 2019, p. 132). Relacionar a proposta de Preciado ao texto clariceano constitui um diálogo fértil que nos permite ampliar nosso horizonte de politização na medida que lança luz sobre as relações entre animalidade e biopolítica. Trata-se, aqui, de pensar que o corpo das mulheres — juntamente com os animais outros que humanos — foi alvo fundamental

sobre o qual se direcionaram as formas de controle, disciplinarização e abatimento cujos objetivos miravam na transformação desses seres em *máquinas vivas*. Atentar-se para o fato de Macabéa e a galinha serem protegidas da morte somente quando suas vidas alcançam um patamar de utilidade é atentar-se para o seguinte funcionamento do regime biopolítico: a maximização da condição precária da vida das mulheres opera quando elas fissuram a lógica que apreende seus corpos como máquinas reprodutivas. Assim, encontra-se na escrita de Clarice Lispector uma espécie de lupa que amplia nossas percepções acerca do humanismo e aquilo que, com aguda arrogância, ele chamou de corpo humano: “um corpo soberano, branco, heterossexual, saudável, seminal. Um corpo estratificado, pleno de órgãos e de capital, cujas ações são cronometradas e cujos desejos são os efeitos de uma tecnologia necropolítica do prazer” (Preciado, 2019, p. 132).

Sob essa ótica, se pensamos na contemporaneidade a respeito das categorias de “regime sexual”, “patriarcado”, “sexismo” e “sistema de sexo-gênero”, ainda que essas reflexões partam de uma conversa com a questão animal, não devemos esquecer que todas elas se orientam, de uma forma ou de outra,

precisamente pela estrutura de poder que sistematicamente mantém a posição privilegiada dos sujeitos reconhecidos como “homens” (ou seja, aqueles sujeitos que respondem à masculinidade dominante), enquanto confina os corpos identificados como “mulheres” ao chamado espaço “privado”, as quais, sendo despojadas de quaisquer escolhas sobre seus corpos, são “reduzidas” a papéis reprodutivos e domésticos. Como diz Iván Ávila, no contexto das sociedades de normalização, as mulheres moldam um corpo e uma identidade ao serviço do mundo androcêntrico, que é por sua vez um mundo capitalista (2015, pp. 60-78); seu trabalho doméstico não é considerado trabalho, mas é considerado o lugar essencial desses sujeitos, predispostos “naturalmente”, dizem, a cuidar dos outros. A soberania masculina hegemônica (branca e heterossexual) implica, assim, um exercício de controle sobre os corpos feminizados (e outros corpos subalternos) a fim de implantar e sustentar sua ordem de dominação e privilégio. (González, 2019, p. 50)¹⁵

Tendo frisado como a questão da reprodutividade é dispositivo relevante frente à hierarquização dos corpos e, com isso, frente aos modos por meio dos quais a vida é compreendida ora como humana, ora como menos que humana, volto agora à novela *A hora da estrela* (1998) a fim de ressaltar o seguinte: a maximização da condição precária de Macabéa vai além do papel que ela cumpre — ou melhor, que ela *não* cumpre — em relação ao dispositivo da reprodutividade. Isso porque os marcadores responsáveis por enquadrá-la como vida por proteger ou vida por abandonar — por *animalizar* — ultrapassam essa instância, ainda que sejam também atravessados por ela: retirante nordestina e pobre, a personagem principal é inscrita na narrativa como sujeito que “não tinha força de raça”, como alguém que era “subproduto” e, por esse motivo, qualquer

¹⁵Do original: “precisamente a especificar una estructura de poder que mantiene sistemáticamente la posición de privilegio de los sujetos reconocidos como “hombres” (es decir, aquellos sujetos que responden a la masculinidad dominante), mientras recluye a los cuerpos identificados como “mujeres” al denominado espacio de lo privado, las cuales, siendo despojadas de toda elección sobre sus cuerpos, son reducidas “a roles reproductivos y domésticos. Como dice Iván Ávila, en el contexto de las sociedades de normalización, a las mujeres se les moldea un cuerpo y una identidad al servicio del mundo androcéntrico, que es a su vez un mundo capitalista (2015, pp. 60-78); su trabajo doméstico es apropiado sin ser asumido como trabajo, sino que es considerado como el lugar esencial de dichos sujetos, predisuestos “naturalmente”, se nos dice, a ocuparse de los demás. La soberanía masculina hegemónica (blanca y heterosexual) implica, así, un ejercicio de control sobre los cuerpos feminizados (y otros cuerpos subalternos) a fin de desplegar y sostener su orden de dominación y privilegio” (González, 2019, p. 50)

possibilidade de aniquilação capaz de incidir sobre seu corpo não é compreendida como algo a ser evitado e combatido, mesmo porque “a função homicida do estado [...] não pode ser assegurada senão pelo racismo”¹⁶ (Foucault, 1997, p. 228), ainda que essa função homicida se exerça através do abandono, através de violações cotidianas — a indução à fome, à falta de moradia e ao trabalho precário, à falta de assistência médica etc. — que afastam o vivente de uma esfera humana para animalizá-lo.

Dessa forma, além de romper com o que é acionado pelo dispositivo da reprodutividade e, assim, tornar-se alvo de múltiplas violências que a reduzem a um estatuto de menos que humana, pode-se afirmar que Macabéa também rompe com os ditames do dispositivo da racialidade que, de acordo com Sueli Carneiro em *A construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser* (2005, p. 43, grifos meus), “ao demarcar o estatuto humano como sinônimo de brancura irá por consequência redefinir todas as demais dimensões humanas e hierarquizá-las de acordo com sua proximidade ou distanciamento desse padrão”. Retirante nordestina, Macabéa representa tudo aquilo que foge ao sinônimo da brancura e ao padrão exigido pelo modo como o dispositivo da racialidade se apresenta no Brasil. Assim, em um território fortemente marcado pela experiência do colonialismo e da escravização, Macabéa deixa de ser vista como sujeito humanizado para ser animalizada por um desejo de nação (Miskolci, 2012) estritamente racista, por um desejo de nação que movimenta um projeto político que compreende “a sociedade como realidade biológica”, como produto, enfim, “racialmente classificável” (Pereira, 2014). Nesse sentido, trata-se de pensar, a partir da animalização da personagem em questão, que a biopolítica no Brasil se caracterizou e ainda se caracteriza pelo temor que:

geriram as contendas e as determinações sobre o fim da escravidão. A passagem de uma sociedade monárquica e escravista para a República foi marcada por fantasias elitistas de embranquecimento da população. O ideal de homogeneidade racial se defrontava com o caráter heterogêneo de povo e, para a elite brasileira, nação era, sobretudo, sinônimo de branquitude e civilização. A elite via com temor o povo, construindo progressivamente uma distância social ao mesmo tempo tranquilizadora e incolmatável. (Pereira, 2014, p. 514)

Uma vez sublinhado como a figura de Macabéa nos aponta para o centro de algumas das operações biopolíticas que hierarquizam os corpos e as *formas-de-vida* para, com isso, posicioná-los em seus devidos lugares na comunidade, devemos nos perguntar, agora, em que medida isso se relaciona com a animalidade. Mencionei que o regime biopolítico é aquele que induz e maximiza a condição precária que atravessa a vida da retirante nordestina, mas de que forma isso configuraria um estado de animalização? Isto é: em que medida Macabéa,

¹⁶Em seu *Il faut défendre la société*, em aula ministrada em 17 de março de 1976, Foucault adverte que “A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida em uma sociedade de normalização. Quando se tem uma sociedade de normalização, quando se tem um poder que é, ao menos em toda a sua superfície, e em primeira instância, em primeiro lugar, um biopoder, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função homicida do Estado, do Estado que opera no modo do biopoder, não pode ser assegurada senão pelo racismo” (Foucault, 1997, p. 228, tradução minha). No original: “La race, le racisme, c’est la condition d’acceptabilité de la mise à mort dans une société de normalisation. Là où vous avez une société de normalisation, là où vous avez un pouvoir qui est, au moins sur toute sa surface, et en première instance, en première ligne, un bio-pouvoir mettre quelqu’un à mort, pour pouvoir mettre les autres à mort. La fonction meutrière de l’État ne peut être assurée, dès lors que l’État fonctionne sur le mode du bio-pouvoir, que par le racisme” (Foucault, 1997, p. 228).

apresentada em *A hora da estrela* (1998) como “simplicidade orgânica” (1998, p. 63), como se sua vida não possuísse nenhum tipo de qualificação além de seu estatuto de vivente, pode ser lida como sujeito afastado de dada *montagem humana* para ser reconhecido como *menos que humana*? Como a personagem lança luz sobre a separação humano/animal? Responder essas questões demanda uma espécie de tensionamento do próprio conceito de *biopolítica* aos moldes propostos por Michel Foucault, e é justamente por esse motivo que trago, agora, parte do pensamento de Giorgio Agamben para o centro do debate.

Para o filósofo italiano em *O aberto* (2017), o conflito político decisivo da cultura ocidental — aquele que já na perspectiva aristotélica separou o humano do outro que humano tendo como base, também, as qualificações político-culturais que envolviam os viventes — era originariamente biopolítico. Em seu *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (2014), colocando problemas ao que fora proposto por Michel Foucault, Giorgio Agamben nos lembra que os gregos utilizavam dois termos, os quais eram semântica e morfologicamente distintos, para se referirem ao signo vida: a “*zoé*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (Agamben, 2014, p. 09). A partir dessa distinção, Agamben sublinha que a vida natural (*zoé*), isenta de qualificações políticas, era excluída da *pólis* por ser confinada à mera condição de vida reprodutiva — e vale lembrar, aqui, que a partir da *Política* aristotélica, essa vida existia para *servir* ao humano politicamente qualificado (*bíos*), apresentando-se como algo que a ele deveria ser útil. A *vida nua* para Giorgio Agamben, portanto, é aquela que se localiza no âmbito da *zoé*: aquela que, sendo incluída na comunidade na forma da matabilidade, não possui os atributos necessários para ser compreendida como vida a proteger — ou, nos termos aqui propostos, como vida que será reconhecida como *humana*. Destaco:

A *vida nua* é justamente a que, sob a perspectiva de uma lógica social homogeneizada, é desqualificada politicamente. Sendo essa qualificação muitas vezes intrínseca ao corpo dos seres viventes, é possível pensá-la como um reflexo das exigências biopolíticas que recaem sobre esses mesmos corpos: o comportamento sexual fundamentado nos pilares da matriz heterossexual, a fixidez exigida pela lógica capitalista, a ideia de um feminino universal que sirva às perspectivas patriarcais, e o pertencimento às classes economicamente favorecidas e expressões raciais eurocêntricas são exemplos básicos — embora violentos — do que é entendido por qualificação política pelas engrenagens que, presas à ideia de uma *comunidade* ideal, ditam quem deve viver e quem deve ser devolvido à morte. (Sant’ Anna, 2020, p. 135)

O ponto central no pensamento agambeniano e seu conceito de *vida nua*, sob essa perspectiva, é o fato de a *biopolítica* não ser apenas o resultado de uma organização social moderna, como propusera Michel Foucault não só em seu *A vontade de saber*, mas em outros trabalhos nos quais ele desenvolve o referido conceito — a exemplo de *Naissance de la biopolitique* (2004a) e *Sécurité, territoire, population* (2004b) —, mas sim aquilo que define desde os tempos clássicos de que maneira a vida dos seres que ocupam a *pólis* será

compreendida e distribuída no corpo social — o que inclui fundamentalmente o modo por meio do qual ela se enquadrará nos moldes que dão forma à *humanidade*, de um lado, e à *animalidade*, de outro; ou, em outras palavras, de que modo sua vida receberá as qualificações políticas que lhe garantam a manutenção de um viver bem. Sob essa ótica, o que deve ser considerado é como a política ocidental assume como um dos pilares de sua sustentação a politização da *vida nua* — isto é, da *zoé* — como dispositivo que ora confere humanidade ao vivente humano, ora inclui esse vivente no âmbito da animalidade, transformando-o em *menos que humano* a partir de uma “exclusão inclusiva” (2014, p. 28)¹⁷ que funciona com a sustentação de um “estado de exceção permanente” (Agamben, 2016, p. 161) administrado pelo poder soberano, “a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (Agamben, 2014, p. 35).

É preciso considerar também, tendo em vista esses apontamentos, que a politização da vida nua e o abandono que o poder soberano aciona em relação à *zoé* — aos corpos matáveis sobre os quais se funda a comunidade — é o que vai determinar a localização que o vivente ocupa no que diz respeito ao exercício de um mero “viver” (*zên*), em um âmbito, e ao exercício do “viver bem” (*eû zên*) — aquilo que, de acordo com a perspectiva aristotélica, configura o objetivo último da comunidade política —, em outro. Nesse sentido, ainda em Agamben friso que é necessário

considerar com renovada atenção o sentido da definição aristotélica da *pólis* como oposição entre viver (*zên*) e viver bem (*eû zên*). A oposição é, de fato, na mesma medida, uma implicação do primeiro no segundo, da vida nua na vida politicamente qualificada. O que deve ser ainda interrogado na definição aristotélica não são somente, como se fez até agora, o sentido, os modos e as possíveis articulações do “viver bem” como *télos* do político; é necessário, antes de mais, *perguntar-se por que a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua. Qual é a relação entre política e vida, se esta se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão?* (Agamben, 2014, p. 14, grifos meus)

Quando analisamos a posição que a vida definida como *zoé* — da qual fazem parte os viventes outros que humanos — ocupa na comunidade, seja em períodos históricos passados ou mesmo na contemporaneidade, notamos com clareza que essa posição é marcada pela firme crença de que sua vida pode ser violada — e que essa violação, inclusive, é livre de quaisquer tipos de punição. Essa forma de violência é acionada pela arrogância humanista que apreende o animal outro que humano e a natureza em sua mais vasta multiplicidade como recursos. A vida outra que humana, portanto, faz parte da comunidade: nela estão inclusos os animais e a natureza. O ponto central que deve ser discutido, aqui, é que essa inclusão se dá na forma da exclusão na medida que a vida do animal outro que humano é constantemente violada: a eles são direcionadas variadas formas de exploração, extermínio e abandono. Da indústria da moda à indústria

¹⁷Essa “exclusão inclusiva”, temo recorrente no pensamento agambeniano, relaciona-se à ação do poder soberano que, por mais que inclua a *vida nua* na comunidade, tal inclusão é sempre baseada em um princípio de exclusão vinculado ao abandono do vivente lido como *zoé*. A *vida nua* é incluída, portanto, no interior do corpo social, mas excluída na medida que recaem sobre ela ações que potencializam suas chances de morte.

alimentícia, da preparação de fármacos ao mercado dos cosméticos, da reprodução em escala industrial daqueles que serão compreendidos como *pets* ao uso do animal outro que humano em testes de laboratório, o que é possível perceber é que a vida animal pode ser aproximada do conceito *vida nua* não só pelo fato de ser apresentada no âmbito da *zoé* — e, por isso, não possuir as qualificações políticas necessárias para o exercício de um *viver bem* (*eû zên*) —, mas também por ser excluída, muito embora faça parte da comunidade.

Meu objetivo ao aproximar o pensamento agambeniano da escrita de Clarice Lispector volta-se sobretudo ao fato de que a exclusão-inclusiva que dita quais vivos serão protegidos e quais serão abandonados à morte aponta para uma zona — que atua como o alvo central do motor biopolítico — compartilhada tanto pelo humano lido como menos que humano, quanto pelo animal outro que humano. Refletir a respeito dessa zona compartilhada, cujos limites são muito bem delineados pela matabilidade das vidas que a ocupam, é o que nos permite considerar que a cisão humano/animal, ao ditar as medidas que aproximam o humano de seu oposto radical — as medidas que o afastam da bios para localizá-lo no interior da *zoé* —, atua como justificativa para que se operem formas de violação e abatimento da vida humana que não tem valor e utilidade para o regime biopolítico. Dito de outra maneira, para que a violência acionada pelo motor biopolítico — esta, destinada aos corpos daqueles(as) cujas vidas não são dignas de proteção — entre em vigor, excluindo da comunidade os(as) que nela são incluídos(as) na forma da matabilidade, é preciso que se opere, ao fim e ao cabo, a animalização — a redução a uma sub-humanidade — dos(as) que destoam daquilo definido como montagem humana, isto é:

Negros, índios, irlandeses, crianças, mulheres, pobres, analfabetos, loucos, vagabundos, pessoas LGBTQIA+... o que se estabelece é uma prática de estratificação em que sub-humanos ou não humanos encontram-se em desvantagem e, portanto, em situação de inferioridade em relação aos que seriam efetivamente humanos. O viés hierárquico-classificatório que cria distinções qualitativas entre humanos, sub-humanos e não humanos, assim como se observou em relação aos animais, tem de fato possibilitado práticas cruéis de controle e de destruição, ao mesmo tempo que tais definições devem sua legitimidade ao pressuposto segundo o qual se trataria do aspecto ontológico, constituição “natural” dos indivíduos. (Daflon, 2022, p. 74)

2 Vida, animalidade e biopolítica em *A hora da estrela*:

Em tentativa de ensaiar um encerramento para este texto, volto à novela clariceana destacando o momento em que a protagonista, após visitar a cartomante, é atropelada. A cena, sustentando-se sobre um plano evidentemente trágico, nos permite pensar tanto a respeito da separação humano/animal, incluindo como essa separação influencia o modo pelo qual os seres vivos são lidos por dada conjuntura biopolítica, quanto a respeito do espaço que a vida menos que humana de Macabéa compartilha com a vida animal: “E enorme como um transatlântico o Mercedes amarelo pegou-a — e neste mesmo instante

em algum único lugar do mundo *um cavalo como resposta empinou-se em gargalhada de relincho*” (Lispector, 1998, p. 79, grifos meus), afirma o narrador antes de frisar, páginas à frente, que “e então — *então o súbito grito estertorado de uma gaivota, de repente a águia voraz erguendo para os altos ares a ovelha tenra, o macio gato estraçalhando um rato sujo e qualquer, a vida come a vida*” (Lispector, 1998, p. 85, grifos meus). É bastante significativo que, no instante em que a protagonista morre, irrompam da superfície textual imagens tão fortes da vida animal. Penso, nesse sentido, que Macabéa, embora não tenha sido diretamente assassinada pelas mãos de um Estado que deveria protegê-la, compartilha nesse momento da narrativa o espaço da *zoé*: “Deitada, morta, era tão grande como um cavalo morto” (Lispector, 1998, p. 86), descreve Rodrigo S. M., comparando a personagem não apenas a um animal outro que humano, mas a um animal morto.¹⁸ Desse modo, a vida de Macabéa, a *vida nua* de Macabéa, cujo estado precário se maximiza com a ação dos vetores biopolíticos que incidem sobre ela — a má alimentação, a falta de acesso à saúde e à moradia digna, o trabalho que não lhe garante condições mínimas para viver bem — é lida da mesma forma que a vida do “rato sujo e qualquer” (Lispector, 1998, p. 58) inscrito no texto.

É preciso destacar, ainda, que o apelo à escuta também se faz notar com bastante precisão nesse ponto do texto. O cavalo que *relincha* em gargalhada e o *grito* estertorado de uma gaivota demarcam na narrativa uma sinfonia cujas notas, timbres e modulações nos solicitam uma postura atenta frente ao espaço que Macabéa compartilha com esses animais não só no campo político — no interior da comunidade na qual ela é incluída mediante sua exclusão —, mas também no campo semântico. Quando Rodrigo S. M., no início do processo de composição de seu material ficcional, afirma que canta “alto agudo uma melodia sincopada e estridente” (Lispector, 1998, p. 11), ele nos convoca sobretudo ao exercício de entrega acentuada frente a uma personagem, a uma forma-de-vida que, matável e insignificante como os animais — como *zoé* — não é percebida por ninguém: “A pessoa de quem vou falar é tão tola que às vezes sorri para os outros na rua. Ninguém lhe responde ao sorriso porque nem ao menos a olham” (Lispector, 1998, p. 16). Trata-se, portanto, de uma escrita que assume na escuta uma forma de aproximação — termo já utilizado por Antonio Candido em crítica publicada sobre *Perto do coração selvagem* em 1943 — capaz de movimentar sentidos outros a respeito do que se compreende como vida, como humanidade e como animalidade.

“Os fatos são sonoros mas entre os fatos há um sussurro. É o sussurro o que me impressiona” (Lispector, 1998, p. 24), frisa o narrador. Considerando o que foi exposto até aqui, o que está em questão na escrita clariceana quando paramos para analisar as relações

¹⁸É interessante notar como a inscrição do cavalo no final de *A hora da estrela* (1998) se difere da que é feita no final de *Perto do coração selvagem* (1998b) e em que medida isso se encontra com as qualificações políticas que recaem sobre o corpo de Macabéa, de um lado, e de Joana, de outro. Enquanto em *Perto do coração selvagem* (1998b) o referido animal é associado a uma imagem esplendorosa — “de qualquer luta ou descanso me levantarei forte e bela como um cavalo novo” (1998b, p. 202) —, a uma imagem que expressa certa força de vida que irrompe na narrativa a partir da entrega que Joana agencia frente ao que sentia dentro de si — “um animal perfeito” (1998b, p. 18) —, em *A hora da estrela* (1998) esse animal surge como elemento que marca o abatimento de sua personagem principal.

que podem ser traçadas entre biopolítica e animalidade localiza-se sobretudo nesse *sussurrar* agenciado pela tessitura ficcional da autora, nisso que vibra e ecoa pelos limites semânticos vinculados aos signos que constantemente se deslocam por sua escrita de modo a evidenciar que a palavra, em se tratando de Clarice Lispector, é aquilo que potencializa o inteligível por meio do sensível.¹⁹ Nos colocando frente aos limites que modelam a política e o modo por meio do qual ela classifica a vida dos sujeitos, ora os colocando sobre o plano da animalidade, ora sobre o plano de uma humanidade cunhada por camadas frágeis e instáveis demais, o que se destaca é um apelo para que vidas como a de Macabéa sejam *reconhecidas* em sua humanidade — um apelo, por sua vez, marcado por um timbre responsável por sublinhar o que acreditava a própria personagem através de sua relação com a música, isto é: que “havia outros modos de sentir” (1998, p. 51).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. de Iraci D. Poletti. 2. Ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Tradução de Paulo Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ARISTÓTELES. *Politics*. Tradução de H. Hackham. London: Harvard University Press, 1990.

BUTLER, Judith. *Frames of War: When is Life Grievable?* London: Verso, 2009.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Trad. de Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CANDIDO, Antonio. “No raiar de Clarice Lispector”. In: _____. *Vários escritos*. 2ª ed. São Paulo: Editora Livraria Duas Cidades, 1977, p. 123-131.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

¹⁹Penso, aqui, na dupla acepção ligada ao signo “sentido”, aquilo que se constitui no campo da aisthesis, do sentido sensível, e no campo do sentido sensato. Isso me leva a considerar a citação que Jean-Luc Nancy faz de Ponge em seu *Les muses* (2001, p. 67-68) — “nunca me ocorre escrever uma única frase se minha escritura não vier acompanhada de uma dicção e de uma escuta mental” [No original: “Il ne m’arrive jamais d’écrire la moindre phrase que mon écriture ne s’accompagne d’une diction et d’une écoute mentales”] — para sugerir que em Clarice Lispector “A operação da escuta através da ressonância do sentido nos corpos, não sendo “sonora” em si mesma, está presente na escrita ou no texto, que modalizaria, por exemplo, sua dicção e seu timbre através” (Ghetti, 2013, p. 153) da própria escuta.

DAFLON, Claudete. *Meu país é um corpo que dói*. Belo Horizonte: Relicário, 2022.

DELEUZE, Gilles. A literatura e a vida. In: _____. *Crítica e clínica*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 11-17.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra: 2018.

FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France 1976. Paris: Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique*: Cours au Collège de France (1978-1979). Paris: Seuil/ Gallimard, 2004a.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*: Cours au Collège de France (1977-1978). Paris: Seuil/ Gallimard, 2004b.

GHETTI, Paola. Uma filosofia que seja o estremecer de um som: sobre o sentido em Jean-Luc Nancy. In. *outra travessia*, n. 15, p. 147-155, 2013.
GIORGI, Gabriel. *Formas comuns*: animalidade, literatura, biopolítica. Trad. Carlos Nougué. 1ª edição. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

GONZÁLEZ, Anahi Gabriela. Deshacer la especie: hacia un en clave feminista queer. In: *Revista TEL*, v. 20, n. 2, p. 45-70, 2019.

LIBRANDI, Marília. *Escrever de ouvido*: Clarice Lispector e os romances da escuta. Trad. Jamille Pinheiro Dias e Sheyla Miranda. 1ª ed. Belo Horizonte: Relicário, 2020.

LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

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

LISPECTOR, Clarice. *A vida íntima de Laura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998a.

LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998b.

LISPECTOR, Clarice. *Todas as crônicas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

LISPECTOR, Clarice. *Todos os contos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

MISKOLCI, Richard. *O desejo da nação*: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX. São Paulo, Annablume Editora, 2012.

NANCY, Jean-Luc. *Les Muses*. Paris: Galilée, 2001.

NIELSSON, Joice Graciele. Corpo Reprodutivo e Biopolítica: a hystera homo sacer. In: *Revista Direito e Práxis*, v. 11, p. 880-910, 2020.

NIELSSON, Joice Graciele; WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi. A “carne mais barata do mercado”: uma análise biopolítica da “cultura do estupro” no Brasil. In: *RFD-Revista da Faculdade de Direito da UERJ*, n. 34, p. 171-200, 2018.

PENNA, João Camillo. Das Ding. In: *Revista Letras*, v. 98, 2019.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. “Os fantasmas da nação”. In: *cadernos pagu*, n. 42, p. 513-521, 2014.

PRECIADO, Paul. *Un apartamento en Urano: crónicas del cruce*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2019.

SANT’ ANNA, Evandro. A escuta multiespécies em Clarice Lispector. In. *Em Tese*, v. 29, n. 1, p. 222-249, 2024a.

SANT’ ANNA, Evandro. Desejo, corpo e vida: limites biopolíticos em A fúria do corpo, de João Gilberto Noll. In. *Revista Garrafa*, vol. 18, n. 51, p. 121-144, 2020.

SANT’ ANNA, Evandro. Precariedade e morte animal: pensando o luto para além do humano em Clarice Lispector. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, v. 52, p. 01-19, 2024b.