

[95] O manto da mentira e o pacto melancólico:  
uma leitura de *Desonra*, de Coetzee<sup>1</sup>

Fábio Belo

Introdução

Freud desenvolve em alguns de seus textos a tese de que uma sociedade muito repressiva sexualmente gera efeitos neuróticos em seus membros. Tal tese, lida rapidamente, enseja a interpretação de que Freud defende um certo tipo de liberação sexual ou de que a psicanálise possa ser vista como algo anárquica.

A meu ver, essa interpretação é duplamente equivocada. Primeiro, porque a consequência política da psicanálise é a democracia nisso que ela tem de mais básico: abrir espaço para a alteridade, reconhecer o excluído, dar-lhe voz e algum tipo de empoderamento. Segundo, porque, tanto do ponto de vista político quanto do ponto de vista clínico, o que interessa à psicanálise é a *elaboração* e não uma suposta liberdade de todas as amarras sociais que nos constituem e constroem.

Uma teoria política oriunda da psicanálise tem fundamentalmente dois alvos: o anarquismo e o totalitarismo. Tanto uma quanto outra posição mimetizam o que o sujeito vive de forma particular: o anarquismo radical da sexualidade infantil e o totalitarismo do supereu que tenta silenciar os movimentos pulsionais de forma rígida demais – seja impondo apenas um modo de prazer, seja inibindo todo prazer possível.

O trabalho da cultura é, *mutatis mutandis*, uma dobra dialética do trabalho do eu. Assim como o eu tem que se haver com o supereu, o isso e a realidade, da mesma forma, a cultura possui seus movimentos sociais que ora ocupam uma posição, ora outra. Alguns setores da sociedade podem ser comparados ao supereu, outros ao isso, outros ainda ao eu conciliador. Essas posições não são fixas e sofrem das mesmas vicissitudes impostas por qualquer investimento libidinal.

A tese de Freud sobre a religião está baseada nessa hipótese radical: a cultura pode poupar o neurótico de um trabalho pessoal. Assim como a reli- [96] gião poupa o neurótico obsessivo de um trabalho particular com seus sintomas, poder-se-ia dizer que

---

<sup>1</sup> Publicado em BELO, F. R. R.. O manto da mentira e o pacto melancólico: uma leitura de *Desonra*, de Coetzee. In: Jacinto Nelson de Miranda Coutinho. (Org.). *Direito e Psicanálise: interseções a partir de "Desonra"*, de J. M. Coetzee. 1ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015, v. 1, p. 95-120. Os números entre colchetes fazem referência à essa edição. Citações desse texto devem ser feitas com base nessa paginação.

alguns pactos sociais (para além da religião) poupariam um ou outro indivíduo de certo arranjo pulsional específico. Por isso é possível dizer que temos pactos sociais neuróticos, perversos, esquizo-paranóides, melancólicos etc. Mais uma vez, insisto na precariedade permanente desses pactos que são mantidos por essa dobra dialética entre a sociedade e seus membros por investimentos libidinais historicamente situados.

O pacto social neurótico, por exemplo, é aquele que protege seus membros da perversão e da psicose tentando isolar esses arranjos para a margem da cultura. As religiões organizadas, os valores sociais mais rígidos, as repressões da sexualidade infantil, as identificações fálicas e reativas à parcialidade da pulsão: tudo isso caracteriza o pacto social neurótico. É basicamente sobre ele que Freud fala em seus textos sobre a religião, sempre alertando-nos para suas consequências nefastas: uma repressão excessiva e o retorno do reprimido. De repente, ali onde a neurose se instalara para nos proteger da perversão generalizada, há um retorno, ainda mais bem organizado, ainda mais feroz da perversão, pois agora alinhada a ideais neuróticos. O último parágrafo do texto “Ato obsessivos e práticas religiosas” (1907) é particularmente brilhante:

A renúncia progressiva aos instintos constitucionais [*konstitutionelle Triebe*], cuja ativação proporcionaria o prazer primário do ego, parece ser uma das bases do desenvolvimento da civilização humana. Uma parcela dessa repressão instintual [*Triebverdrängung*] é efetuada por suas religiões, ao exigirem do indivíduo que sacrifique à divindade seu prazer instintual [*Trieblust*]: ‘A vingança é minha, diz o Senhor’. No desenvolvimento das religiões antigas, pode-se ver que muitas coisas a que a humanidade renunciou como sendo ‘iniquidades’ [*Frevel*] haviam sido abandonadas à divindade e ainda eram permitidas em seu nome, de modo que **a atribuição a ela dos instintos maus [*böser Triebe*] e socialmente nocivos era o meio como o homem se libertava da dominação deles**. Por isso, e não por casualidade, todos os atributos humanos, inclusive os crimes que deles derivam, foram imputados, num grau ilimitado, aos deuses antigos. Nem tampouco é uma contradição que, apesar disso, não fosse permitido ao homem justificar suas próprias [97] iniquidades [*Frevel*] com o exemplo divino. (ESB, IX, 130-1; GW, VII, 139, negrito meu<sup>2</sup>)

A tese é clara: o eu renuncia aos prazeres primários (anárquicos), mas também à dominação (totalitária) que eles exerciam sobre si. A religião, especificamente, a cultura, de maneira geral, é um tipo de protetor-algoz. Protege o eu de grandes males, mas pode ser ela mesma fonte de grandes iniquidades, crimes, delitos (*Frevel*). No exemplo isso fica claro: renunciamos ao prazer primário da vingança e damos à divindade essa

---

<sup>2</sup> As citações de Freud nesse artigo serão da *Standard* e da *Gesammelte Werke*, indicados os volumes e páginas. Mantive a tradução da *Standard*, mas marquei alguns termos no original alemão para meus comentários.

prerrogativa. Até aqui, temos a base do pacto neurótico. Adiante, porém, o indivíduo pode ser ele mesmo um criminoso identificando-se à divindade que outrora inventara.

Observem ainda: trata-se de uma *Triebverdrängung*, um recalçamento da pulsão, eu traduziria um *recalçamento pulsional*, para guardar o sentido dinâmico dessa defesa. Ou seja, essa repressão que favorece a cultura está, ela mesma, comprometida com o sexual, nunca é feita – e jamais será – a partir de uma instância dessexualizada. É exatamente por isso que todo pacto social está aberto às vicissitudes pulsionais: transformam-se no seu contrário, deslocam-se, investem e destroem objetos, mas também elaboram-se, reorganizam-se, investem e inventam novos objetos. Terminar um texto sobre neurose obsessiva falando da perversão, como Freud faz nesse parágrafo, é apontar para o vigor dessa mobilidade pulsional.

Minha leitura de *Desonra* estará baseada nessas hipóteses iniciais. Acredito que o romance de J. M. Coetzee fala-nos de uma cultura cujo pacto social é melancólico, pois sustenta-se na impossibilidade de perdão e elaboração das inomináveis violências perpetradas pelo *Apartheid*. Essa reiterada recusa retorna sob a forma do ódio, do medo e da reprodução dos ataques que repetem a violência não simbolizada. Há uma diferença do pacto perverso mantido pelo *Apartheid*: agora, tenta-se viver como se nada houvesse ocorrido, mas a não-simbolização do horror vivido implica na reprodução permanente do horror, sob a ameaça constante do transitório, da guerra e da morte. **[98]**

## 1. O manto da mentira

O primeiro foco narrativo do romance é a relação de David Lurie e uma prostituta, Soraya, que, para ele, é “supreendentemente moralista”. Esse é o primeiro sinal de que uma reflexão sobre a moral tomará a forma de uma espiral no romance. O professor que julga ter resolvido o “problema do sexo” com uma prostituta que, por sua vez, acredita que vagabundos devem ser obrigados a trabalhar. No melancólico final do primeiro capítulo, depois de uma fantasia na qual ele irá se castrar, David liga para Soraya na esperança de um encontro amoroso e é recusado por ela. Todo esse capítulo parece ser uma ilustração do que Freud chamou o espesso manto da mentira, aquele que nos obriga a viver sob uma dupla moral. Diz Freud sobre seus pacientes:

Em vez de nos fornecerem prontamente informações sobre a sua vida sexual, procuram por todos os meios ocultá-la. Em matéria sexual os homens são em geral insinceros. Não expõem a sua sexualidade francamente; saem recobertos de espesso manto, tecido de mentiras

[*Lügendewebe*], para se resguardarem, como se reinasse um temporal terrível no mundo da sexualidade. E não deixam de ter razão; o sol e o ar em nosso mundo civilizado não são realmente favoráveis à atividade sexual. Com efeito, nenhum de nós pode manifestar o seu erotismo francamente à turba [*den anderen*]. Quando porém seus pacientes tiverem percebido que durante o tratamento devem estar à vontade [*behaglich*], se despojarão daquele manto de mentira, e só então estarão os presentes em condições de formar juízo a respeito deste problema. (ESB, XI, 39; GW, VIII, 42)

Podemos perguntar quem seria capaz de retirar esse manto, se deixar molhar pelo temporal terrível do mundo da sexualidade. Lurie, ao se apaixonar pela prostituta, estaria “à vontade” com relação ao tido usualmente como impuro? Durante o julgamento na Universidade, ele manifesta seu erotismo aos outros sem pejo. Ele parece já estar à vontade, no sentido muito especial que o verbo *behagen* tem para a psicanálise, na medida em que nos remete ao *Unbehagen*, isto é, o mal-estar na cultura: Lurie parece bem resolvido.

Não sentir o mal-estar, no entanto, pode ser tão complicado quanto ser tomado por ele. Sabemos como essa imunidade ao mal-estar na cultura é o sinal da perversão. Ao invés do matiz, a indiferença. Lurie “(...) é plenamente a favor [99] de vidas duplas, vidas triplas, vidas vividas em compartimentos.” (D, 14). Uma vida em compartimentos é também uma vida na qual se respeita a vida privada, na qual não precisamos de uma moral sexual “dupla” simplesmente por termos abandonado a ideia de ter que prestar contas publicamente de nossa vida (sexual) privada. Entretanto, da forma como Lurie se coloca, esses compartimentos são completamente abertos e misturados. A relação comercial com a prostituta de repente pode se tornar uma relação amorosa volitiva. Também as relações pedagógicas podem ser vistas como relações sexuais em potencial. E, mais tarde, ele terá que admitir, as relações políticas podem ser traduzidas, sem mais, em relações de estupro.

Freud havia sugerido que uma “(...) moral sexual ‘dupla’ que é válida em nossa sociedade para os homens é a melhor confissão de que a própria sociedade não acredita que seus preceitos possam ser obedecidos.” (ESB, IX, 200; GW, VII, 158). Lurie leva essa impossibilidade a sério. Não para construir alguma crítica moral, mas porque recusa qualquer preceito moral ou faz deles apenas encenação. A cena, no capítulo 19, do pedido de desculpas à família de Isaacs, é particularmente ilustrativa. David se ajoelha, abaixa a cabeça até o chão diante da mãe e da irmã de Melanie. A família, muito religiosa, é um “compartimento” só comunicável via pastiche. O pai de Melanie ainda parece exigir algum tipo de conversão religiosa, o que torna os compartimentos ainda mais incomunicáveis, gerando a sensação de impossibilidade de reparação, de recomeço.

Em “Reflexões para os tempos de guerra e morte”, Freud sustenta a hipótese de que existem muito mais hipócritas culturais (*Kulturheuchelei*) do que homens “realmente civilizados” e ainda se pergunta se uma carga de hipocrisia não seria indispensável para o trabalho de cultura (ESB, XIV, 321; GW, X, 336). Lurie, ao insistir que já resistiu a impulsos sexuais como aos que atendeu com Isaacs, está solicitando exatamente a suspensão dessa carga de hipocrisia ou, como dirá o Professor Swarts, “certos sacrifícios”:

“Isso é uma defesa que o senhor está nos apresentando? Impulso incontrolável?”

“Não é uma defesa. Vocês querem uma confissão, eu estou fazendo uma confissão. Quanto ao impulso, estava longe de incontrolável. **Já resisti a impulsos como esse muitas vezes antes, lamento dizer.**” [100]

“Você não acha”, diz Swarts, “que a natureza da vida acadêmica exige certos sacrifícios? Que para o bem de todos devemos nos furtar a certos prazeres?”

“O que você tem em mente é a proibição da intimidade entre gerações?”

“Não, não necessariamente. Mas como professores ocupamos posições de poder. Talvez **proibir a mistura de relações de poder com relações sexuais**. Que eu sinto que era o que estava acontecendo neste caso. Ou recomendar extrema cautela.”

Farodia Rassool interfere: “De novo estamos voltando ao ponto de partida, senhor presidente. Ele se diz culpado, sim, mas quando tentamos chegar a coisas específicas, de repente não é mais o abuso de uma jovem que ele está confessando, mas apenas um impulso a que não pode resistir, sem qualquer menção ao sofrimento que provocou, sem qualquer menção à longa história de exploração de que isto tudo faz parte. Por isso é que eu digo que é inútil discutir com o professor Lurie. (...)” (D, 65, negrito meu)<sup>3</sup>

Grande parte da interpretação do romance poderá ser a reprodução dos discursos dos professores Swarts e Rassool. Essa interpretação, da qual discordo, como mostrarei adiante, seria a seguinte: a relação sexual entre o professor e a aluna deve ser interpretada como um tipo de abuso, pois mistura relações de poder e relações sexuais. A abstinência que se cobra nessas relações é um sinal de civilidade e controle. A desobediência a esse preceito é apenas um sinal de uma ruína social ainda maior. O estupro coletivo que virá no romance vai ser interpretado, nessa via, como um tipo de abuso como o de Lurie, mas em maior proporção. Esse interprete, chamemo-lo moralista melancólico, homogênea os três episódios do romance: a relação com a prostituta, a relação sexual entre David e Isaacs e o estupro de Lucy. O interprete moralista

---

<sup>3</sup> Usaremos a notação D seguida da página, da edição listada na bibliografia desse artigo, para nos referirmos ao romance *Desonra*.

melancólico acredita que tais relações são uma espiral da mesma decadência moral, da mesma anomia, à qual resistimos apenas por laços de hipocrisia.

Contra essa interpretação, é preciso pensar em matizes morais, em diferenciações críticas. Contra a melancolia é fundamental que haja algo como “essa parte do mundo ainda vive e é boa”, “as pessoas podem ser más, mas são **[101]** boas muitas e muitas vezes”, ou, para irmos ao ponto: “nem toda relação sexual é um estupro, mesmo algumas daquelas nas quais os envolvidos não tem muito prazer, mesmo aquelas tratadas como transação econômica”.

Acolher esse tipo de gradação moral é um antídoto importante contra vários males políticos. Nunca conseguiremos distinções morais rígidas o suficiente para sermos plenamente capazes de erigir um código de condutas universal. Isso está longe de gerar uma anarquia, um “deus está morto, logo tudo é válido”. Ao contrário, acolher esses matizes é um convite ao trabalho ético permanente. Trata-se de uma exigência ao pensar conjuntamente sobre o que fazemos uns com os outros. Nossos códigos, tal postura advoga, são sempre contingenciais e sempre poderão ser revistos e revisitados, ampliados e criticados. Tal postura aberta às nuances morais é um antídoto também contra o totalitarismo que tenta impor uma regra universal a todos, sem distinção de contexto ou subjetividades envolvidas. É contra esse ideal ético universal que Freud se insurge numa famosa passagem:

A experiência nos ensina que existe para a imensa maioria das pessoas um limite além do qual suas constituições não podem atender às exigências da civilização. Aqueles que desejam ser mais nobres do que suas constituições lhes permitem, são vitimados pela neurose. Esses indivíduos teriam sido mais saudáveis [*wohler*] se lhes fosse possível ser menos bons [*schlechter*]. (ESB, IX, 197; GW, VII, 154)

O adjetivo *wohler* remete a “encontrar-se mais à vontade” e o superlativo *schlechter* significa, literalmente, mais maus. A conjunção dos dois termos é o que está em questão para Freud. Não é desejável ser tão nobre: observem a dimensão política misturada ao posicionamento libidinal denunciado por esse adjetivo. Ao invés da nobreza impossível, um pouco mais de ruindade, de precariedade. Plebeu, porém, mais honesto consigo mesmo.

Lurie me parece mais próximo do intérprete melancólico do que desse crítico do matiz. Apesar de crítico, Lurie sempre nos apresenta uma situação sem saída, sem possibilidade de elaboração. Prova disso é a primeira metáfora dos cães que aparece no romance.

Lurie conta a história de um cachorro que apanhava “com regularidade pavloviana” toda vez que ficava excitado e incontrolável diante das cadelas que passavam pela vizinhança. “A coisa continuou assim até o pobre do cachorro não saber mais o que fazer. Quando sentia o cheiro da cadela, corria pelo jardim [102] com as orelhas baixas e o rabo entre as pernas, ganindo, tentando se esconder.” (D, 108). O diálogo com Lucy continua e é essa a explicação moral da história:

“Era uma coisa tão ignóbil que eu ficava desesperado. Acredito que se possa castigar um cachorro por uma coisa como roer um chinelo. O cachorro aceita a justiça de uma coisa dessas: uma surra por um chinelo roído. Mas desejo é outra história. Nenhum animal aceita uma justiça que castiga porque você obedeceu seus instintos.”

“Então os machos devem ter o direito de obedecer seus instintos livremente? É essa a moral da história?”

“Não, não é essa a moral. O que era ignóbil nesse caso de Kenilworth era que o cachorro começou a odiar a própria natureza. Ele nem precisava mais apanhar. Ele mesmo já se castigava. Chegou a um ponto que era melhor matar logo o coitado.”

“Ou corrigir.”

“Talvez. Mas no fundo acredito que ele ia preferir ser morto. Ele talvez preferisse isso às opções que tinha: de um lado, negar a própria natureza; de outro, passar o resto da vida andando pela sala, suspirando, farejando o gato e engordando.” (D, 108-9)

Lembro que, exatamente após esse diálogo, é narrado o estupro de Lucy por três homens. Esse encadeamento narrativo não me parece por acaso, já que acaba por sugerir que algo do desejo humano é animalesco demais, nesse sentido do incorrigível. Ao contrário do cão adestrado para não se excitar, nossos condicionamentos seriam frágeis demais para conter nossas excitações. Lurie passa por cima da sugestão sóbria e crítica de Lucy. Nada de corrigir. Ao invés da solução do matiz, Lurie dá ao cachorro três opções: morrer, negar a própria natureza e ser tediosamente domesticado.

O desejo humano, quero insistir, não é tão carente de matizes como essa imagem propõe. São sim possíveis “correções”. Em linguagem freudiana, *elaborações*. Diante dos excessos da repressão, cabe sim trabalho analítico para dirimi-los. Nunca teremos uma medida exata, mas sabemos quando a medida está demais. As consequências desse excesso são descritas dessa forma por Freud:

Acrescentemos que a restrição da atividade sexual numa comunidade é, em geral, acompanhada de uma intensificação do medo da morte e da ansiedade ante a vida que perturba a capacidade do indivíduo para o prazer, assim como a disposição de enfrentar a morte por uma causa. O resultado é uma redução no desejo de gerar filhos, privando assim esse

grupo ou comunidade de uma participação no futuro. Em vista disso, é justo que indagemos se a nossa moral sexual ‘civilizada’ vale o sacrifício que nos impõe, já que estamos ainda tão escravizados ao hedonismo a ponto de incluir entre os objetivos de nosso desenvolvimento cultural uma certa dose de satisfação da felicidade [*Glücksbefriedigung*] individual. (ESB, IX, 207-8; GW, VII, 167)

As consequências do excesso da repressão sexual são terrivelmente mortíferas. Medo da morte, ansiedade, covardia moral e a redução no desejo de gerar filhos. Tenho a impressão de um Freud bastante irônico na última frase da citação. “Uma certa dose de satisfação da felicidade individual” não me parece um sintoma de uma “escravização ao hedonismo”, mas sim um direito fundamental. A questão é que estamos renunciando a qualquer fatia dessa satisfação. O pacto social melancólico produz essas consequências descritas por Freud, [103] além de nos retirar essas doses de alegria individual.

Em resumo, contra a interpretação melancólica, proponho distinguir bem essas cenas do romance: (a) a relação com a prostituta; (b) a relação sexual com a aluna; (c) o estupro de Lucy. As duas primeiras relações estão certamente no limite do tolerável. Ferem a nobilidade de muitos, mas certamente não são fruto de anomia, nem sinal de decadência moral. As duas nos autorizam matizes importantes: qual o desejo dos envolvidos? Qual a possibilidade dos envolvidos não participarem de relações desse tipo? Quais os ganhos e perdas de todos os envolvidos? Há espaço para empoderamento e atribuição de mais direitos e dignidade aos envolvidos? Quais diferenças e semelhanças podemos estabelecer, nesses dois tipos de relação, com a relação de estupro, tomando-se como óbvio que no estupro o desejo da mulher é radicalmente anulado?

## 2. Excurso: saber, obediência e repressão sexual

Gostaria de explorar ainda mais a dimensão política que Freud tenta extrair da repressão sexual. Observem a citação abaixo:

É difícil conceber um artista abstinente, mas certamente não é nenhuma raridade um jovem *savant* abstinente. Este último consegue por sua autodisciplina liberar energias para seus estudos, enquanto naquele provavelmente as experiências sexuais estimulam as realizações artísticas. Em geral não me ficou a impressão de que a abstinência sexual contribuía para produzir homens de ação enérgicos e autoconfiantes, nem pensadores originais ou libertadores e reformistas audazes. Com frequência bem maior produz homens fracos mas bem comportados, que mais tarde se perdem na multidão que tende a seguir,



de má-vontade, os caminhos apontados por indivíduos fortes. (ESB, IX, 202; GW, VII, 160)

A tese que sustenta a relação um tanto clichê de Freud, entre o artista libertino e o *savant* abstinente, é bem simples: quanto mais libido disponível, mais o sujeito poderá investir em outras áreas da vida. Ora, poderíamos questionar, o artista também não precisa de enormes quantidades de libido para seu trabalho criativo? Além disso, como veremos na continuidade desse mesmo artigo de Freud, a repressão sexual do abstinente acaba por implicar numa fragilidade da pulsão de saber. Ou seja, nem todo abstinente se torna um *savant*.

Resultado da repressão sexual que sofrera, o homem “fraco, mas bem comportado” submisso aos homens fortes, é a imagem política do masoquismo. Os pensadores originais, os reformistas e os libertadores estariam do lado desses homens fortes que indicam o caminho social. Ao atrelar submissão e abstinência sexual, por um lado, e força e liberdade sexual, por outro, Freud, mais uma vez, aponta para uma analogia entre a constituição psíquica e a constituição social. Há continuidade entre uma e outra. A posição do sujeito no laço social é determinada, em grande medida, por suas condições libidinais de constituição.

É possível pensar, na esteira de Jean Laplanche, nas *formas* através das quais a sexualidade se organiza no sujeito. Podemos perguntar sobre as condições da situação originária de sedução a partir da qual poderá vir a ser possível uma subjetividade mais rica, no exemplo de Freud, a de um homem sábio, criativo, corajoso e não abstinente. Da mesma forma, é fundamental perguntar quais são as condições de libidinização do sujeito que virá a ser submisso e socialmente covarde. Temos uma pista no trecho que se segue:

No sexo feminino percebemos facilmente um caso especial dessa tese de que a vida sexual constitui um protótipo para o exercício de outras funções. A educação das mulheres impede que se ocupem intelectualmente [105] dos problemas sexuais, embora o assunto lhes desperte uma extrema curiosidade [*Wißbegierde*], e as intimida condenando tal curiosidade como pouco feminina e como indício de disposição pecaminosa. Assim a educação as afasta de qualquer forma de pensar, e o conhecimento perde para elas o valor. Essa interdição do pensamento estende-se além do setor sexual, em parte através de associações inevitáveis, em parte automaticamente, como a interdição do pensamento religioso ou a proibição de idéias sobre a lealdade entre cidadãos fiéis. Não acredito que a ‘debilidade mental fisiológica’ feminina seja conseqüência de um antagonismo biológico entre o trabalho intelectual e a atividade sexual, como afirmou Moebius em sua discutida obra. Acredito que a inegável inferioridade intelectual de muitas mulheres pode antes ser atribuída à inibição do pensamento

necessária à supressão sexual [*Sexualunterdrückung*]. (ESB, IX, 203; GW, VII, 162)

Freud, que não hesitou em tratar a mulher como “continente negro”, fazendo coro, em alguma medida, aos ventos machistas do século XIX, no trecho acima, dá uma aula sobre as relações entre política e libido, entre constituição subjetiva e forças sociais. Longe de referendar o desvio biologizante que retira da mulher sua capacidade criativa, Freud atribui a inferioridade intelectual das mulheres à repressão sexual da qual são alvo. Como dissemos acima, nem toda abstinência gera um *savant*. A abstinência, quando forçada dessa forma, é muito diferente daquela fruto de elaboração, de um exercício sobre nossas práticas eróticas.

Não é o caso de se pensar na *Wißbegierde*, na necessidade de saber, nesses casos descritos por Freud, tomando o rumo da fofoca? Ali, onde um saber reflexivo sobre si mesmo, mais especificamente sobre suas práticas amorosas, deveria se erigir, advém uma curiosidade sádica e julgadora, incapaz de elaboração crítica e propositiva para um laço social mais complexo. A fofoca, avessa ao debate público e aberto, é o reminescente perverso da curiosidade infantil sobre o sexo dos pais. Um modo de bisbilhotar e participar da cena, mas mantendo-se excluído e permanentemente ressentido por isso.

Não é sobre essa necessidade perversa de saber que a mídia se assenta? Mais vale o comentário sobre quem traiu fulano do que uma reflexão crítica sobre modelos de parceria amorosa. Mais vale a foto do *paparazzi* do que uma reflexão conjunta sobre privacidade e vida pública. O julgamento na Universidade, da relação entre Melanie e David, nos termos em que se colocou, não teria esse caráter? Uma necessidade de saber como foi para imediatamente julgar como abuso o ocorrido?

Não seria, entretanto, indispensável que pudéssemos conversar mais abertamente sobre relações sexuais misturadas às relações de poder exatamente para nos munir de melhores defesas quando essa mistura nos for – ao laço social – prejudicial e mortífero? Não é exatamente esse tipo de matiz, nesse caso de fortes gradações, entre as relações com as prostitutas, com as alunas e com as vítimas de estupro, que deve ser elaborado, pensado, construído?

Essa passagem feminista de Freud nos instiga a fazer trabalhar a relação entre o saber, a posição política do sujeito e o recalçamento da sexualidade. No trecho a seguir, Freud deixa claro que o efeito que se quer evitar com o recalçamento, a destruição do laço social, é exatamente o efeito produzido pelo retorno do recalçado:

(...) as neuroses, quaisquer que sejam sua extensão e sua vítima, sempre conseguem frustrar os objetivos da civilização, efetuando assim a obra

das forças mentais suprimidas [*unterdrückten*] que são hostis à civilização. Dessa forma, se uma sociedade paga pela obediência [*Gefügigkeit*] às suas normas severas com um incremento de doenças nervosas, essa sociedade não pode vangloriar-se de ter obtido lucros à custa de sacrifícios; e nem ao menos pode falar em lucros. (ESB, IX, 207; GW, VII, 166)

Quais seriam esses “objetivos da civilização”? De um ponto de vista freudiano, tudo o que está a serviço da pulsão de vida, contra a pulsão sexual de morte, contra a sexualidade infantil, perversa e polimorfa. Tais objetivos, diz Freud, vão ser frustrados justamente pelo *excesso* da repressão endereçada ao sexual. O ideal seria transformar essa *Gefügigkeit* (obediência, docilidade) dos membros da sociedade na qualidade daquilo que é *gefügig*, isto é, flexível, manejável. Mais uma vez, proponho um exercício de gradação em contraposição a um esforço de distinção rígida. Ao invés de exigir obediência, abrir espaço para mais flexibilidade.

Quero frisar a ideia final desse parágrafo: a doença nervosa como resultado do sacrifício imposto aos membros da sociedade. Minha questão é pensar não apenas na neurose, mas também e principalmente nas formas brandas e graves da melancolia como esse tipo de prejuízo social resultado da fome de lucro civilizatório da repressão. Numa questão: que tipo de jogo de poder político participa das condições de possibilidade do adoecimento melancólico? **[107]**

### 3. A relação com Melanie

Chama a atenção que a leitura feminista (cf. Graham, 2003; Nurka, 2012; Cichon, 2010) interpreta a relação de David e Melanie como sendo também uma relação de abuso sexual. Não há nenhum tipo de matiz e David é comparado aos estupradores de Lucy. Na verdade, o matiz narrativo explorado pelas autoras é sempre no sentido de dizer que trata-se de um tipo de amenização do crime de David, algo como: diante de um estupro tão brutal e odiando, o que pode significar uma transa tão banal entre professor e aluna? Para as autoras, há abuso sexual e abuso de poder na relação entre David e Melanie. Já entre Lucy e os estupradores as relações de poder ficam marcadas pela vingança de negros contra brancos e é mantida a relação de poder dos homens sobre o corpo da mulher. As autoras frisam a frase “não exatamente” na descrição da primeira relação sexual entre David e Melanie como a marca dessa suavização do abuso:

Estupro não, não exatamente, mas indesejado mesmo assim, profundamente indesejado. Como se ela tivesse resolvido ficar mole, morrer por dentro enquanto aquilo durava, como um coelho quando a boca da raposa se fecha em seu pescoço. De forma que tudo o que lhe fosse feito, fosse feito, por assim dizer, de longe. (D, 33)

A descrição, de fato, é machista. A metáfora zoológica reforça o caráter de abuso e ainda dá o tom naturalista típico que legitima o abuso sexual. No entanto, essa não é a única vez que eles transam. Há pelo menos mais um encontro e o que vemos não tem mais essas marcas da violência:

Transa com ela mais uma vez, na cama do quarto da filha. É bom, tão bom como da primeira vez; está começando a aprender o movimento do corpo dela. Ela é rápida, com fome de experiência. Se não sente nela um apetite sexual pleno, é só porque é muito jovem. Um momento torna-se inesquecível, quando ela engancha uma perna em suas nádegas para puxá-lo para mais perto: ao sentir o tendão da coxa dela se contrair contra seu corpo, é invadido por uma onda de alegria e desejo. Quem sabe, ele pensa, possa haver, apesar de tudo, algum futuro. (D, 38)

“É bom, tão bom como da primeira vez”: ora, na primeira vez, a descrição não nos apontava para isso. Ao contrário, o alheamento de Melanie parece ter [107] sido fonte de mal-estar em David. Nesse segundo encontro, porém, ela é ativa: “engancha uma perna em suas nádegas para puxá-lo para mais perto”.

Penso que uma leitura feminista articulada à psicanálise deve levar em consideração o desejo de Melanie. Trata-se, afinal, de uma mulher adulta. Por mais que esteja submetida aos jogos da dominação masculina e à hierarquia imposta pela relação pedagógica, ela também deseja de forma autônoma, também pode auferir prazer dessa relação, por mais que esteja contaminada por esses fantasmas edípicos. A leitura feminista parece infantilizar Melanie prendendo-a no papel de vítima. Uma leitura estritamente machista, evidentemente, daria a ela plena consciência e vontade de transar com David de tal forma a escamotear as nuances de poder da relação entre os dois.

Não é preferível reconhecer a possibilidade do desejo de Melanie sem que esse desejo seja apenas e tão somente um desejo de satisfazer David? Reduzir o desejo dela a um tipo de servidão voluntária, um desejo do desejo do outro, mera consequência da sociedade machista, não termina por mantê-la na posição de irresponsabilidade / inimputabilidade? Como vimos na seção anterior, Freud adverte que a repressão sexual das mulheres é uma das condições de retirar dela o desejo de pensar e, nesse sentido, o desejo de situar-se politicamente numa relação

amorosa e de poder. É como se nesse tipo de relação de poder (professor / aluna, p.ex.), o desejo da mulher automaticamente se tornasse ilegítimo.

Não pode passar despercebido que os dois transam “na cama do quarto da filha”. Esse detalhe é relevante, pois reforça a impressão de que o narrador quer justamente produzir esse embaralhamento de relações, como se dissesse: vejam como é tudo igual, a relação entre professor e aluna é um tipo de incesto. Mais uma vez, perde-se o matiz entre a fantasia inconsciente e as elaborações para realizá-la. Esse detalhe talvez seja a chave para evitar a polarização entre as leituras machistas e feministas da relação entre David e Melanie. A força do complexo de Édipo é o que permite ler nesse encontro a presença do desejo dos dois. David realiza de forma inconsciente suas fantasias incestuosas, da mesma forma que Melanie poderia usar essa situação de assimetria para realizar as suas. O incômodo da relação tem sua fonte aí: ele torna visível demais um tipo de desejo que deveria permanecer oculto. Aliás, essa é também a fonte do mal-estar sentido por muitos quando veem um casal cuja diferença de idade é muito acentuada: “ele (a) tem a idade para ser seu pai (sua mãe)!”.

Apontar para a presença dos desejos edípicos recalcados nessas relações assimétricas em nada invalida a pertinência da crítica feminista. Padrões, pro- [108] fessores, líderes religiosos podem sim abusar de mulheres submetidas a eles em decorrência da relação de poder que têm entre si. A questão é, mais uma vez, não coincidir, rápido demais, os dois campos: nem toda relação sexual oriunda de uma relação hierárquica assimétrica é um abuso. O que garante a exceção é justamente o desejo daquela em posição supostamente inferior. Esse desejo, claro, pode ser masoquista e reforçar a ideia de abuso, todavia, uma vez mais, isso também não invalida o fato da mulher poder ter prazer e usar a relação para realizar seus desejos conscientes e inconscientes. O trabalho que esse tipo de mistura (sexo e poder) nos impõe, insisto, é um trabalho de distinção fundamental que pode abrir espaço tanto para proteger mais as mulheres do assédio moral e sexual em relações de poder como também empoderá-las e autorizá-las (elas também na posição hierarquicamente superior, evidentemente) a desejar viver esse tipo de experiência de maneira não submissa.

#### 4. O estupro de Lucy

Gostaria de analisar o estupro de Lucy a partir da associação que o narrador faz com o mito das sabinas:

Ele se lembra, quando criança, de ler a palavra *rape*, estupro, em reportagens de jornal, tentando entender exatamente o que queria dizer, imaginando o que a letra p, sempre tão suave, estava fazendo no meio de uma palavra considerada tão horrenda que ninguém a falava em voz alta. Em um livro de arte na biblioteca havia uma pintura chamada *The rape of the sabine women*, O rapto das sabinas: homens a cavalo com minúsculas armaduras romanas, mulheres envoltas em véus levantando os braços e chorando. O que toda essa atitude tinha a ver com aquilo que ele desconfiava que era *rape*: o homem deitado em cima da mulher, se enfiando dentro dela? (D, 188)

Mais uma vez, temos uma tentativa de misturar eventos: o mito e a história, o estupro e a família que daí advém. A tentativa de nuance, no caso do narrador, tem sempre um efeito cínico e melancólico. Lembrar-se do rapto das sabinas nesse contexto é retomar um mito e apagar algo que existe na África de hoje: 234 meninas foram sequestradas na Nigéria, em 2014. As motivações desse crime variam entre religiosas, econômicas e políticas. Tal crime, nos diz [110] Marshall (2014), remonta às práticas patriarcais do rapto matrimonial e anulam o desejo da mulher que, por sua vez, fica reduzida ao corpo que deverá gerar bebês para preservação do clã ao qual foi conduzida. Eis a mistura que essa lembrança do narrador faz: uma prática patriarcal e violenta, mas que também é um ato civilizatório, que preserva laços e fabrica novas comunidades. Vejamos o caso específico:

O caso das Sabinas é apresentado pelo historiador Tito Lívio e pelo biógrafo Plutarco (Vida de Rômulo) como parte dos acontecimentos cruciais da origem de Roma; em Tito Lívio (*Ab Urbe Condita*, geralmente traduzido como *A História de Roma*), os sabinos e outros povos vizinhos dos latinos, na Roma recém-fundada por Rômulo, foram convidados para uma festa em honra de Netuno, durante a qual os guerreiros latinos atacaram e raptaram as moças sabinas, e derrotaram os homens desta tribo; por interferência do rei (Rômulo), pactuou-se um a um o matrimônio delas com homens romanos, com os quais elas poderiam gerar homens livres, e Roma reproduzir-se; este mito de soberania representa também a progressiva hegemonia romana sobre os povos adjacentes. O rapto, no mito clássico, ilustra o processo por meio do qual a supremacia masculina conquista a posse de uma mulher, como parte do rito nupcial e da reprodução da ordem social. (Marshall, 2014: s/p).

O lado civilizatório do mito contrasta fortemente com a carga de violência dirigida contra as mulheres. É sobre o silenciamento do desejo das mulheres que boa parte das conquistas da civilização repousa. Observemos o seguinte diálogo entre Lucy e David:

“Foi tudo feito com um ódio tão pessoal. Foi isso o que mais me chocou. O resto era... de se esperar. Mas por que eles me odiavam assim? Nunca tinha visto nenhum deles.”

Ele espera mais, mas não há mais, de momento. “É a história falando por meio deles”, ele arrisca, afinal. “Uma história de exploração. Pense nisso, se ajuda alguma coisa. Pode ter parecido pessoal, mas não era. Vem desde os ancestrais.”

“Isso não ajuda nada. O choque simplesmente não vai embora. O choque de ser odiada. No ato.” (D, 184) [111]

Lucy quer apontar para o ódio dos homens, ódio dos negros, contra ela, mulher branca. David tenta mostrar que não era pessoal, mas ancestral. E aqui entra o absurdo: de fato, a violência contra as mulheres é histórica, a violência contra brancos e negros também, mas isso não impede, de forma alguma, que a violência sofrida por cada mulher seja interpretada de forma particular. Cada uma terá que se haver com isso e dará um sentido particular à violência sofrida. Mais uma vez, uma leitura feminista deve reconhecer os dois lados e fazê-los dialogar: quando a mulher é vítima de atroz e milenar violência, não se deve silenciá-la novamente reduzindo-a a uma estatística. Deve-se, ao contrário, criar um campo político e discursivo para que ela elabore a violência sofrida de forma particular. Ao mesmo tempo, claro, deve-se reforçar que esse campo político também impeça a repetição do ato de violência. Solomon (2013) nos mostra num capítulo dedicado aos filhos de estupros como essas histórias particulares são múltiplas e assim devem ser consideradas. Isso não impede que mais e mais medidas sociais e políticas sejam tomadas para que evitemos, no conjunto, esse tipo de crime hediondo.

Um dos estupradores de Lucy se chama Pollux e é irmão da mulher de Petrus. Como sabemos, o mito de Pollux é duplo: Pollux suplica a Zeus que traga Castor, seu irmão, de volta à vida. Comovido, Zeus propõe a Pollux que ele alterne com Castor a vida e a morte. Ele aceita sem hesitar. Ora, mas por que Castor morreu? Porque ele e Pollux foram sequestrar Hilária e Febe, enfrentando a fúria dos messênios que conseguem matar Castor. Pollux e Castor são gêmeos, filhos de Leda e Zeus. Pollux é imortal e Castor, mortal. Mais uma vez, temos uma história de rapto de mulheres contornando a narrativa. Nessa narrativa, no entanto, a morte é enfrentada de forma brilhante: abre-se mão da imortalidade para que o outro viva. Ou, em outras palavras, morre-se um pouco para que o outro viva. Seria essa a mensagem do narrador? Seria esse o sentido da escolha à primeira vista tão submissa de Lucy? Por que permanecer sob a guarda de Petrus, alguém tão próximo a seu estuprador? Por que o consentimento nessa convivência com o algoz e a

renúncia a qualquer desejo de vingança ou de justiça? Por que ter o bebê fruto do estupro?

Minha interpretação é que Lucy deseja bancar o entre-lugar dessas mulheres míticas. Ela é uma sabina, isto é, ela barra a luta entre brancos e negros, apostando talvez numa mistura encarnada no próprio filho. Apenas a indistinção depressiva (porém não melancólica) a salvará da violência fruto de uma polarização tão esquizoparanoide. Ela recusa o destino da mãe, cujo retorno [112] para Holanda pode ser interpretado como manutenção dessa impossibilidade de convivência, de mistura. David, evidentemente, sugere a ela que vá para a Holanda e não compreende (e não aceita) que ela continue ali, no interior, misturada, em perigo.

Antes de passar adiante, comparemos agora as duas relações: (a) David e Melanie e (b) estupradores e Lucy. São situações muito distintas. Salta aos olhos o investimento libidinal e político recebido pela primeira relação e o silêncio trágico destinado à segunda. O julgamento público de uma relação sexual privada entre adultos contrasta de forma absurda diante do sepulcral silêncio em torno de uma violência trágica. Misturar essas duas cenas como parte de um mesmo contínuo me parece perigoso e parece efeito do que chamo aqui pacto social melancólico.

## 5. Melancolia e passividade

“É feliz? Em termos gerais, é, acha que sim. Porém, não se esquece da última fala do coro de Édipo: Nenhum homem é feliz até morrer.” (D, 9). Não, David Lurie não é feliz. Ao contrário, é melancólico, desgraçadamente.

O autotortimento indubitavelmente deleitável da melancolia significa, como o fenômeno correspondente da neurose obsessiva, a satisfação de tendências sádicas e de tendências ao ódio relativas a um objeto, que por essa via sofreram um retorno para a própria pessoa. Em ambas as afecções o doente ainda tenta conseguir, por meio do rodeio da autopunição, vingar-se dos objetos originários e atormentar seus seres amados através da condição de doente, depois de ter cedido à doença para não ter mostrar diretamente a eles a sua hostilidade. (Freud, 2011 [1917], p. 67)

A identificação de David com os animais é uma das faces de seu autotortimento melancólico. Já vimos anteriormente como ele se compara ao cão que apanha quando deseja. Quando trabalha com os cães, ele também se identifica com eles. Ou melhor, se identifica com o *corpo* deles. Depois de um tempo trabalhando no matadouro de cães, Lurie tem crises de choro e “não entende o que está lhe



acontecendo”. Ao invés de endurecer, desenvolver uma “carapaça em volta da alma” (D, 168), isso não lhe sucede. Identificado aos cães mortos, “não tem coragem de impor essa desonra [abandoná-los com o lixo comum]” (D, 170). Ele mesmo se encarrega de levá-los, respeitosamente, até o incinerador. Mesmo questionando “o que sabem os cachorros acerca de honra e desonra?” (D, [113] 171), David Lurie interpreta sua adesão a esse trabalho como parte de sua visão de mundo, “por um mundo em que homens não usam pás para reduzir corpos a uma forma mais conveniente de eliminar” (D, 171). Por mais que se interprete como “idiota”, é esse o trabalho solidário que consegue fazer. Parece ser demais os outros serviços de ajuda ao próximo que ele mesmo cita.

O livro termina com David desistindo de manter vivo um cachorro ao qual havia começado a “sentir um carinho particular” (D, 250). Essa cena pode ser contraposta àquela na qual David e Lucy discutem e Lucy admite que é humilhante recomeçar do nada, “sem direitos, sem dignidade”. Ao que David replica: “Feito um cachorro” (D, 239). Interpretação aceita e repetida por Lucy. A frase comparativa remete ao *Processo*, de Kafka e seu famoso “Wie ein Hund!”, como um cão, proferido quando é degolado. Aliás, a atmosfera criada por Lurie parece muito com o ambiente kafkiano: um processo social inóspito e sem saída, ataques inevitáveis e terrivelmente mortíferos que rebaixam o sujeito a objetos sem qualquer direito ou defesa.

Mais uma vez, somos convocados a fazer uma distinção ali onde David embaralha coisas distintas, mas que se tocam. Uma vida de cachorro para Lucy é claramente distinta do que é uma vida canina para David. Para ela, trata-se de cuidar e acolher os mais fracos. Para ele, trata-se apenas da vida animal, destituída de sentido. O melancólico interpreta o mundo tomando prioritariamente uma parte mortífera do mesmo. A interpretação é baseada numa metonímia mortífera, por assim dizer. Observemos como ele vê um carneiro:

Há quanto tempo os carneiros não morrem de velhice? Carneiros não são donos de si mesmos, não são donos da própria vida. Existem para ser usados, até a última gota, a carne comida, os ossos moídos e dados às galinhas. Não sobra nada, a não ser talvez a vesícula biliar, que ninguém come. Descartes devia ter pensado nisso. A alma, suspensa na bile escura, amarga, escondida. (D, 146)

Se carneiros são criados para serem abatidos, logo sua existência se reduz a isso. Esse silogismo melancólico pode até ser a base de um imperativo ético de proteção aos animais, todavia, não é isso o que ocorre. Quando cuida dos cães suas

crises de choro não podem ser compreendidas porque remetem a um conteúdo profundamente recalçado, que pode ser apreendido nesse devaneio: [114]

Tem uma visão de si mesmo estirado em uma mesa de operações. Um bisturi rebrilha; ele é aberto do pescoço ao baixo-ventre; vê tudo, mas não sente dor. Um cirurgião, barbado, curva-se sobre ele, franze a testa. O que é tudo isto aqui?, grunhe o cirurgião. Cutuca a vesícula biliar. O que é isto? Corta fora o órgão, joga de lado. Cutuca o coração. O que é isto? (D, 201)

É dele o corpo morto do cão. A dignidade que ele tenta dar à morte é paradoxal: o melancólico só pode existir morto. O respeito ao cadáver dos cães representa uma tentativa de proteger seu próprio corpo invadido pelo outro. Tomemos esse devaneio acima como uma fantasia que tenta elaborar traumas oriundos da situação originária de David. O corpo penetrado, aberto, apassivado, eviscerado pelo outro.

Uma das tentativas de elaboração dessa passividade originária é projetar essa condição nas mulheres, no “feminino”. Parece ser esse o sentido das personagens que ele inventa. Tanto Teresa, a mulher devastada e apaixonada, quanto, Allegra, a filha de Byron, abandonada também: “não amável, não amada, negligenciada pelo pai famoso, passou de mão em mão até finalmente ser entregue aos cuidados das freiras” (D, 218). E por que o pai não responde? “Porque ele se cansou da vida; porque prefere voltar para o lugar de onde veio, na outra margem da morte, mergulhado em seu velho sono” (D, 218). David insiste em colocar as mulheres nessa condição de passividade absoluta. Acredito que isso responda à questão que ele se coloca: “está nele ser a mulher?” (D, 189).

Allegra é mais um avatar de sua passividade. E é dessa forma que interpreto seu sonho traumático:

No meio da noite, desperta em um estado de absoluta clareza. Teve uma visão: Lucy falou com ele; suas palavras, “Venha, me salve!”, ainda ressoam em seus ouvidos. Na visão, ela está de pé, mãos estendidas, cabelo molhado penteado para trás, em um campo de luz branca. (D, 123)

Ele não admite que é um sonho. Chama de *visão*, depois, nem isso: uma “alucinação química” (D, 123). E em seguida mais uma hipótese: “será possível que a alma de Lucy tenha deixado o corpo e vindo de fato até ele?” (D, 124). Logo após o sonho, Lurie tenta voltar a dormir em vão. Acorda, vai até o quarto de Lucy e senta-se ao lado da cama dela até que ela durma. David recusa que é um sonho, recusa que

a Lucy que aparece em seu sonho é ele mesmo, ou [115] melhor, sua passividade da qual não pode salvar-se. Acreditar na literalidade do sonho realiza o desejo de não reconhecer essa passividade ao mesmo tempo em que o mantém preso a ela. Acreditar que é a mulher a passiva, faz com que ele jamais elabore suas fantasias de desamparo melancólico.

Os demônios não o poupam. Tem seus pesadelos também, nos quais rola numa cama ensanguentada, ou, ofegante, dá gritos abafados, fugindo de um homem com cara de falcão, como uma máscara do Benin, como Thoth. Uma noite, meio sonâmbulo, meio louco, desarruma a própria cama, revira até o colchão, procurando manchas de sangue. (D, 143)

Diante desse outro mítico que o dilacera trazendo de volta angústias inomináveis de despedaçamento, David volta o mais rápido possível para a realidade. Procura no colchão as manchas de sangue que deveriam ser interpretadas em seu lugar de fantasia. Uma vez mais, David mistura as coisas (sonho e realidade) que deveriam ser distintas, apesar de se tocarem. Num certo sentido, o trabalho do sonho no melancólico é sempre suspenso por um desejo de realidade. Como se soubesse, de fato, que as origens do trauma realmente vieram de fora. Os ataques originários, porém, se repetem internamente. Diante desses ataques internos, o melancólico sente-se mortificado e, sempre que pode, mortifica o outro.

## 6. O pacto melancólico

Na sociedade sustentada pelo pacto melancólico, algo da consideração pelos mortos deixa de ser o espaço do luto e da elaboração no sentido de uma contenção da morte e trabalho de reinvestimento na vida e passa a ser fonte de mais ódio e angústia produtora de ainda mais morte. Tornamo-nos, como lembra Freud, um Asra, um escravo de um poema de Heine, que diz morrer tão logo ama. Ou seja, o encontro com o outro não nos protege da morte, apenas nos induz a ela.

Pensemos na sociedade brasileira em pinceladas um tanto grosseiras. A longa exclusão econômica e social formou uma classe de seres “matáveis” – *homini sacri* – pelos quais não se faz o luto. Ou melhor, trata-se de um luto marcado pelo erotismo anal. Esse outro matável é identificado inconscientemente como parte descartável do social, como dejetivo. A identificação das classes mais [116] abastadas para com esses matáveis é cindida. A elite deposita nos pobres e negros partes de si mesma que não quer reconhecer como suas. O encontro com esse outro se dá numa

mistura de violência e servidão. O outro-dejeto ou é servil ou é violento. Parece impossível encontrar um meio-termo.

No pacto social melancólico as condições econômicas de exclusão são o apoio político indispensável para essa operação psíquica de cisão e identificação do outro como objeto-dejeto, como parte de si mesmo com a qual não se deseja nenhum contato. As fontes arcaicas da melancolia se mostram claramente aqui. O outro é tomado ou como alimento a ser devorado e usado ou como dejeto. Há o que se pode chamar de *derivação* do erotismo oral e anal que fundamentam a melancolia para os arranjos sociais. Outro devorado pelo “sistema”, corroído, bagaço, explorado, destituído de direito, destituído de dignidade. A vida que “vale nada” nos mostra seu tenebroso espelho como no ato de estupro e violência contra David e Lucy. O ódio que Lucy vê nos olhos de seus algozes é também o ódio infinitas vezes endereçado a eles. Não é preciso dizer: um ódio não justifica o outro. A grande questão que se nos impõe é como interromper essa macabra repetição.

Há uma frase curiosa de Freud nas suas “Reflexões para os tempos de guerra e morte”: “[...] o amor não pode ser muito mais jovem do que a excitação / prazer de matar [*Mordenlust*]” (ESB, XIV, 331; GW, X, 346). Com isso ele quer dizer que nossos vínculos amorosos se misturam muito facilmente com nossos desejos de matar. Quando nossos entes queridos morrem, diz Freud, uma parte de nós morre junto e isso provoca dor, mas também há prazer nessa trágica morte, pois nossos próximos tinham “algo de estranho” que tornava a relação com eles ambivalente. Ao lado do cadáver de alguém amado, ainda sustenta Freud, inventamos os espíritos para recusar a morte. Também ao lado do corpo sem vida, os primeiros mandamentos éticos foram erigidos. A um só tempo negamos a morte dos objetos de amor e também reagimos “contra a satisfação do ódio que se ocultava sob o pesar (*Trauer*)” (ESB, XIV, 334; GW, X, 349). No pacto melancólico, é possível pensar que o mandamento ético fica suspenso: matar e morrer nos é cada vez mais indiferente, senão desejado.

Freud sempre interpretou o medo da morte como oriundo da culpa. No fundo, temer a própria morte é temer perder o amor do supereu. O medo da morte é um tipo de punição superegoica, um modo dessa instância punir o eu. As associações de Freud atrelam também o medo da morte à angústia de castração, afinal, perder partes valiosas de si mesmo é o máximo que o eu consegue [117] representar de sua própria morte. Pois bem, pensemos no pacto melancólico: ao invés do medo da morte, temos o *desejo* da própria morte. Ainda não estamos falando de suicídio propriamente. Falamos das armações sociais que perpetuam agressões mútuas e

permanentes. Esse pacto institui um modo de sermos sempre ameaçados e perdermos de fato partes preciosas de nós mesmos – os bens materiais, a liberdade de ir e vir, os entes queridos, a sensação de tranquilidade.

Jamais entenderemos o pacto melancólico e a própria melancolia se não nos detivermos sobre o papel que o masoquismo desempenha em ambos. Ora, por qual razão uma criança vem a ser mais tarde um melancólico? Como se deu sua situação originária? Como lhe foi endereçada a sexualidade inconsciente do outro de tal forma a fazer com que ele não pudesse odiar o outro livremente, precisando odiar-se a si mesmo, pela via de uma identificação? Minha hipótese é que o adulto que cuidou dessa criança endereçou a ela dois grandes movimentos: o primeiro é uma mensagem enigmática do tipo “tu és dejetto!”; a segunda é a impossibilidade de ser odiado, no sentido em que Winnicott nos adverte ser indispensável à criança odiar e destruir o objeto de tal forma a dar a ela a própria noção de eu e de força própria. O outro originário do melancólico nunca pôde ser odiado, por isso o melancólico se vê forçado a identificar-se com ele e só através desse recurso pode odiar o outro, odiando a si mesmo. Sem o masoquismo, isto é, sem o desejo de colocar-se como dejetto do outro e também como se tomando como alvo único do ódio, a melancolia não seria possível.

Pensemos agora em termos sociais. O Estado, na medida em que endereça a mensagem “tu és dejetto!” para alguns grupos sociais, somado às forças ideológicas ligadas ao liberalismo que fazem crer que só somos dejetto por nossa inteira responsabilidade, fornece as condições ideais para que floresça o pacto social melancólico.

Da mesma forma que Freud sugere que estamos sendo duros demais conosco com relação à sexualidade, nos reprimindo em excesso, ele também sugere que, com relação à morte, há pudor em demasia. Ele sugere “dar proeminência à atitude inconsciente para com a morte” para, dessa forma, podermos cumprir o dever de todos os seres vivos que é “aguentar [*ertragen*] a vida”. É por essa razão que ele termina seu artigo propondo um deslocamento fundamental do adágio *si vis pacem, para bellum*, isto é, se queres preservar a paz, prepara-te [*rüste*] para a guerra; para *si vis vitam, para mortem*, isto é, se queres suportar [*aushalten*] a vida, prepara-te [*aufrichte*] para a morte (Cf. ESB, XIV, 339; GW, X, 354-5). O [118] problema é que, com relação ao melancólico, essa advertência é real demais: só é possível suportar a vida sendo mortificado.

É preciso interpretar esse deslocamento como um convite ao reconhecimento de como nossa relação com a morte é pulsional. A guerra não

existiria se não houvesse um solo psíquico pronto para nutrir nossos prazeres de matar e morrer. Longe de recusar as razões sociais (históricas, políticas, econômicas) desses eventos, é interessante pensar nelas em plena relação dialética com essas razões subjetivas apontadas pela psicanálise.

*Desonra* nos coloca a questão fundamental: queres suportar a vida? E essa questão é perigosamente enunciada por um narrador muito próximo do personagem David que nos parece melancólico. Sua resposta é: sim, suporto a vida, mortificando-a, mostrando como tudo é misturado, como nos dejetos que tornam indistintos tudo o que foi devorado. De qualquer forma, o romance deixa entrever a escolha de Lucy que decide ficar e ter um bebê fruto de atroz violência. Lucy suporta a vida elaborando a morte. Ela parece saber que os caminhos da mistura indistinguível (o pai) ou o da distinção radical (a mãe) não são caminhos viáveis para pactos amorosos que acolhem a complexidade do desejo humano. É preciso sim usar o manto da mentira, mas sem se deixar cobrir completamente por ele.

## **Bibliografia**

- Cichon, A. I. (2010). Violence and complicity in J. M. Coetzee's Works. *Werwinkel*, 5 (2).
- Coetzee, J. M. (2011 [1999]). *Desonra*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Cia. das Letras.
- Freud, S. (1976 [1907]). Atos obsessivos e práticas religiosas. In \_\_\_\_ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Trad. M. A. Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, vol. IX, pp. 119-133.
- \_\_\_\_. (2011 [1915]). *Luto e melancolia*. Trad. Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify. **[119]**
- \_\_\_\_. (1976 [1908]). Moral sexual 'civilizada' e doença nervosa moderna. In \_\_\_\_ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Trad. M. A. Moraes Rego. Rio de Janeiro: Imago, vol. IX, pp. 185-210.
- \_\_\_\_. (1974 [1915]). Reflexões para os tempos de guerra e morte. In \_\_\_\_ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Trad. Themira de Oliveira Brito, Paulo Henrique Britto e Christiano Monteiro Oiticica. Rio de Janeiro: Imago, vol. XIV, pp. 311-344.
- Graham, L. V. (2003). Reading the unspeakable: rape in J. M. Coetzee's disgrace. *Journal of Southern african studies*, vol. 29, n. 2, pp. 433-444.

- Marshall, F. (2014). *Rapto, mito e história: o sequestro na Nigéria e as Sabinas*. In: <http://zh.clicrbs.com.br/rs/noticias/proa/noticia/2014/05/rapto-mito-e-historia-o-sequestro-na-nigeria-e-as-sabinas-4496481.html> [Acesso em 29/10/14]
- Nurka, C. (2012). Feminine shame / masculine disgrace: a literary excursion through gender and embodied emotion. *Cultural Studier Review*, vol. 18, n. 3, pp. 310-33.
- Solomon, A. (2013). *Longe da árvore: pais, filhos e a busca da identidade*. Trad. Donaldson M. Garschagen, Luiz A. De Araújo, Pedro Maia Soares. São Paulo: Cia. Das Letras. **[120]**