



Linguagem mítica em *O complexo de Portnoy*, de Philip Roth

The Mythical Language in *Portnoy's Complaint*, by Philip Roth

Victor Hermann Mendes Pena*

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) | Belo Horizonte, Brasil

victormendespena@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é investigar o papel desempenhado pela linguagem mítica no romance *O complexo de Portnoy*, de Philip Roth. O referencial teórico utilizado é composto da crítica do monomito, de Odo Marquard, e a teoria da fala mítica, de Roland Barthes. Nossa hipótese considera que todo o impulso à perversão de Alexander Portnoy estaria estruturado em torno do problema da posição do significante no interior da linguagem mítica.

Palavras-chave: Philip Roth. *O complexo de Portnoy*. Linguagem Mítica.

Abstract: The objective of the present paper is to investigate importance of the mythical language in *Portnoy's Complaint*, by Philip Roth. The theoretical framework used is composed by Odo Marquard's critique of the myth and Roland Barthes' theory of myth. The hypothesis is that the impulsion to perversion that Alexander Portnoy suffers is related to the question of significant's positioning inside the mythical language structure.

Keywords: Portnoy's Complaint. Mythical Language. Philip Roth.

1 Monomítia e polimítia

O complexo de Portnoy, romance de Philip Roth lançado em 1969, plena era da Revolução Sexual, causou escândalo desde seu lançamento, alçando-a ao status de *best-seller*. A linguagem, como em: "O que estou dizendo, doutor, é que, quando enfio o pau nessas garotas, estou também enfiando o pau nas origens delas – é como se, por meio das trepadas, eu pudesse descobrir a América",¹ não deixa por menos. A recepção crítica do romance foi, contudo, bastante polarizada: de um lado, estão aqueles que a consideram uma obra-prima da literatura norte-americana de verve satírica, herdeira de Mark Twain. De outro, os que a enxergam como mera "pornografia imatura e exibicionista, ou apenas

* Doutorando em Letras: Estudos Literários no Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais.

¹ ROTH, 2013, p. 106.



uma coleção de piadas”.² A polêmica se estendeu, também, à comunidade judaica que, em geral, se incomodou com as visões pervertidas do protagonista, o judeu Alexander Portnoy, que considera o judaísmo um fardo injusto que ele preferiria não ter de lidar. As críticas mais ferozes partiram de Gershom Scholem, notável filólogo judeu-alemão, que acusou Roth de ter escrito “o livro pelo qual todos os antissemitas estavam esperando”.³ Para Scholem, o romance não passaria de outra expressão da imaginação antissemita, com o agravante de ter sido escrita por um judeu, fato que poderia conferir a seus devaneios a aura de “testemunho”:

O fato é que o herói de um *best-seller*, avidamente desejado pelo público, proclama (e vivencia sua proclamação) que seu comportamento é todo orientado pelo simples desejo que se torna o *slogan* de sua vida: foder “bocetas *shikse*”. [...] Ouso dizer que no próximo turno da história, este livro nos tornará a todos réus no tribunal... este livro será citado para nós – e como será citado! Eles dirão para nós: aqui está o testemunho de um de seus próprios artistas... um autêntico testemunho judeu.⁴

Entretanto, mesmo na comunidade judaica não houve consenso na recepção do romance. O rabino Eugene Borowitz, professor da Hebrew Union College, por exemplo, o considerou, inversamente, como um autêntico documento da moral judaica, cuja contribuição teria sido atualizar para a sociedade contemporânea a questão do “*yetzer hara*, a urgência em fazer o mal’, como sempre associada à sexualidade”.⁵ O amplo debate sobre o romance junto à comunidade judaica, para Alan Cooper, autor de *Philip Roth and The Jews*, passava a impressão às vezes de que ela não passava ali de “um gigantesco teste Rorschach, capaz de permitir leituras apaixonadas para toda sorte de interesses”.⁶

Num de seus sermões, o rabino Harold Saperstein comentou justamente a polarização em torno do romance. Para o religioso, ela remontaria a ambiguidade da própria escrita. Apesar da linguagem vulgar e da profusão de descrições minuciosas de perversões sexuais, nada disso deveria fazer do livro algo meramente pornográfico ou sujo:

² SAPERSTEIN, 2000, p. 273.

³ COOPER, 1996, p. 110.

⁴ COOPER, 1996, p. 110-111.

⁵ BOROWITZ citado por COOPER, 1996, p. 116-117.

⁶ BOROWITZ, citado por COOPER, 1996, p. 116.



Pelo contrário, é um livro triste. O personagem central, Alexander Portnoy, e deveras um canalha, mas ele não chega ser propriamente mau. Ele é, na verdade, um homem doente e patético. [...] Reconhecer isso é importante, ainda que a técnica adotada pelo autor tenha sido o humor e a caricatura.⁷

Seria preciso considerar, na visão do rabino, que mesmo nas situações mais absurdas e francamente caricaturais das aventuras de Alexander Portnoy haveria, ainda, um conteúdo de verdade. Em todo caso, seria igualmente um erro tomá-las como uma representação fiel e universal da vida judia tal como ela é em sua inteireza. Para Saperstein, a literatura de Roth valeria mais pelo poder sugestivo que documental e/ou testemunhal; nesse sentido, para interpretar adequadamente a trama, seria preciso pô-la lado a lado com outras histórias acerca das experiências de vida judaicas na contemporaneidade. Para exemplificar, ele oferece aos fiéis um curioso relato de um “Complexo de Saperstein”, no qual relata a relação que ele próprio tivera com sua mãe. Ao comparar sua experiência individual com uma dos enredos centrais do romance – a relação conflituosa entre Alex e a Senhora Portnoy –, ele chega à conclusão de que a trama trata da eventual falha, bastante comum, das famílias judaicas de sua época: não saber como orientar a passagem dos filhos para uma vida adulta devotada em meio a um ambiente de maior liberdade comportamental. Muitos jovens, na visão do rabino, pareciam cultivar uma espécie de “ódio contra si mesmo” similar ao de Portnoy, pois teriam falhado em encontrar, na educação que tiveram, formas eficazes de lidar com os dilemas característicos da vida contemporânea.

Para além da dimensão moral do sermão, que não configura objeto deste artigo, chamo a atenção para as implicações que uma abordagem via “complexo de Saperstein” suscita para a crítica do discurso narrativo. O filósofo alemão Odo Marquard, em seu artigo “Louvor do politeísmo”, comenta que, na relação entre mito e ficção, entre leitor e narrativa, ocorre muitas vezes da “identificação empírica de suas personagens ser suspensa: no fundo, trata-se de representantes de uma ‘narrativa em si’, que somente será preenchida concretamente no momento de sua recepção”.⁸ Saperstein é consciente, justamente, da importância do espectador na atribuição de sentido à narrativa. É somente por intermédio do espectador que uma narrativa pode ir de encontro do que ela é até o que ela não é, e, assim, proporcionar uma leitura enriquecedora de novas visões de mundo. Assim, ao recusar conferir à obra de

⁷ SAPERSTEIN, 2000, p. 274.

⁸ MARQUARD, 2016, p. 136.



Roth o estatuto quer seja de testemunho, quer seja de documento moral – isto é, ao buscar compartilhar com Roth a responsabilidade na atribuição de um conteúdo de verdade ao objeto escrito –, Saperstein propõe a questão da moral judaica a partir das múltiplas possibilidades de identificação empírica que a obra pode oferecer. Deixa-se, assim, de se discutir o “ser judeu” como uma história única, em relação cada história individual deve dizer respeito; e passa-se a refletir sobre os variados desafios de “ser judeu” em um novo ambiente. Saperstein, portanto, está menos interessado nas eventuais falhas do sujeito em relação ao “ser judeu” enquanto concepção estanque; e mais disposto a suscitar, em contrapartida, a comparação entre diferentes narrativas para que se possa pensar, coletivamente, novos rumos para o judaísmo face aos desafios de seu tempo.

Segundo a tese de Marquard, há sempre dois modos distintos de se considerar um mito narrativo. Ele a pensa como uma polimitia em oposição à monomítia:

O monomito é sempre perigoso; os polimitos, ao contrário, são inofensivos. Deve-se ter o direito de ter muitos mitos (muitas histórias), é isso que importa; quem, junto com todas as outras pessoas, pode ter apenas um mito (uma única história), está numa situação muito difícil. Por isso vale: a polimitia faz bem, a monomítia faz mal. Quem participar, através da vida e das narrativas de muitas histórias, ganha, mediante uma história, a independência da outra e vice-versa, havendo várias interferências transversais; quem só pode e é obrigado a participar, na vida e nas narrativas, de forma monomítica, de uma única história, não tem essa independência: ele fica totalmente possuído por ela da cabeça aos pés, isto é, por uma uniformização do envolvimento monomítico.⁹

A monomítia buscaria constranger o indivíduo a uma espécie de compulsão em se identificar incondicionalmente com uma única história. Com isso, reduz a riqueza do processo de suspensão da identificação empírica em nome de uma adesão unívoca à, por exemplo, concepção do “ser judeu” como subjetividade estanque. Perde-se, também, o acesso ao espaço livre de fluxo das não-identidades da polimitia, onde ocorre a “divisão dos poderes: ela divide o poder da história em muitas histórias [...] é exatamente por isso que o ser

⁹ MARQUARD, 2016, p. 139.



humano ganha a chance libertadora de manter a própria diversidade, isto é, de ser único.”¹⁰

Quer seja, negativamente, como testemunho; ou positivamente, como documento moral; no campo da monomíthia, já não se admite outra hipótese senão a de que *O complexo de Portnoy* seria reflexo de uma visão unívoca do “ser judeu”. Já o bem-humorado “Complexo de Saperstein” se interessa, inversamente, pelo modo como diferentes histórias podem se entrelaçar no espaço e no tempo e auxiliarem, umas as outras, nos desafios que se lhe apresentam. Portanto, trata-se de uma abordagem polimítica do romance. É nesse sentido que, ao comentar o sentimento de superioridade moral nutrida por Portnoy – “Nos éramos superiores, porque éramos judeus”¹¹ – Saperstein adverte: “eu só posso dizer que isso é reflexo de algo muito errado – não no Judaísmo, mas em Roth”.¹²

Em outras palavras, na visão de Saperstein, o problema de Alexander Portnoy não estaria precisamente nas suas obsessões sexuais, e sim, em conceber o judaísmo como um mundo monomítico. Portnoy se vê impelido a recusar na totalidade sua identidade judaica; no entanto, devido justamente ao fato inescapável de que ele será para sempre um “ser judeu”, ele não pode conceber o próprio desenvolvimento de sua personalidade de outra forma, senão, como desvio em relação à norma, como perversão do conteúdo monomítico ao qual ele está forçosamente submetido. Para o rabino, Portnoy é incapaz de compreender o judaísmo como uma religião “que aceita a vida, e não que nega a vida”.¹³

Sobre esse ponto, nota Marquard, as religiões podem ou não se estruturarem de modo monomítico; assim como também as relações dos devotos para com ela:

As historiografias e os romances são os polimitos (esclarecidos) do mundo moderno. Temos que procurar o contato com eles para escapar daquela “idiotice útil”, para a qual leva o interesse na ignorância da ação utópica direta e monomiticamente inspirada, e para reencontrar a ponderação cautelosa da formação do homem [Bildung] – daquela formação que garante a paridade das chances em relação às histórias: os polimitos, em relação à história e à

¹⁰ MARQUARD, 2016, p. 139.

¹¹ SAPERSTEIN, 2000, p. 177.

¹² SAPERSTEIN, 2000, p. 177.

¹³ SAPERSTEIN, 2000, p. 177.



literatura não-engajadas, cuja aniquilação gera aquele vácuo que é invadido pelo monomito.¹⁴

Assim, o "complexo" de Portnoy está no fundo ligado a uma visão monomítica. Conforme veremos ao longo do presente artigo, Portnoy tem dificuldade de ter acesso à não identidade que somente a polimitia pode informar com sua variedade de outras histórias. Ao pensar o judaísmo como uma identidade fixa inescapável, Portnoy não pode, senão, reconhecer-se como aquele que falha. Eventualmente, passa a assumir essa incapacidade de ser "totalmente" judeu como o impulso mesmo à perversidade e à infantilidade – sobretudo no que tange sua obsessão por mulheres não-júdas. Essa cegueira em relação a toda não identidade é, propriamente, uma das fontes de humor do romance que, em certos aspectos, pode ser considerado como uma espécie de paródia ácida do *bildungsroman*.

2 Três mulheres

Para aprofundar a compreensão do "complexo monomítico" de Alexander Portnoy, convém discutir certos aspectos estruturais do enredo do romance, que consiste num longo monólogo de Alexander Portnoy em ocasião da primeira consulta com o Dr. Spielvogel, psicanalista. Residente de Nova Iorque. Alex é comissário adjunto da Comissão de Direitos Humanos, destacado posto da ONU para combate à vulnerabilidade social. Sua atividade rendeu-lhe notoriedade pública – em especial, com sua atuação no combate ao escândalo envolvendo programas de televisão de perguntas e respostas. Sua vida pública é, para ele, "perfeitamente judia" – exerce um cargo de alta patente intelectual e moral, onde pode exibir um comportamento inquestionável em defesa dos mais pobres. No entanto, apesar de sua profissão louvável, Alex é, intimamente, um perverso incorrigível. Aqui, vale notar, contudo, que não é qualquer sentimento de remorso que o levou à terapia; mas, provavelmente, a impotência sexual recém-adquirida após recente viagem à Israel. Como se trata de um sujeito bastante culto e familiar com a teoria psicanalítica; todo seu monólogo, jamais interrompido pelo Dr. Spielvogel,¹⁵ segue o padrão da confissão seguida de tentativa de autoanálise.

¹⁴ MARQUARD, 2016, p. 146.

¹⁵ "Spiel", em inglês, é uma expressão idiomática para lengalenga, ou seja, uma longa e fastidiosa história de motivação persuasiva ou escusatória, ouvida com ceticismo. "Vogel", em alemão, significa pássaro.



O romance parece ter sido estruturado em três grandes unidades profundas¹⁶ relativas à formação de Portnoy: a infância; a juventude; e a tentativa de assimilação da vida adulta. Elas englobam os seguintes movimentos: a) situação inicial: o sentimento de estar preso para sempre numa “cruel piada de judeu”; b) transgressão da ordem e fuga: a obsessão pelo “desbravamento de bocetas *shikse*” como meio de assimilação cultural da América; c) exílio e isolamento: o desejo de definitivamente “degradar a condição humana” após o encontro frustrado com uma judia *kibutznik*. Para cada unidade, há uma figura feminina dominante, respectivamente: sua mãe, a “Macaca” e Naomi. Vamos, primeiro, descrever mais detidamente cada unidade, anotando as passagens que, posteriormente, servirão para debater qual o uso da linguagem mítica na escrita de Roth.

2.1 Mãe

A primeira grande unidade profunda corresponde ao fabulema da infância. Se desenvolve ao redor de Sophie Portnoy, mãe de Alex, mulher dedicada e voluntariosa, autoritária e fria, que exige de modo implacável um comportamento exemplar de seus filhos. Nesse aspecto, Alex demonstra um brilhantismo prematuro que lhe rende estimas por parte da mãe. Contudo, mesmo o menor deslize parece suscitar dela reprimendas extremas que vão desde chantagens emocionais a ameaças físicas violentas:

Eu teria no máximo quatro ou cinco anos de idade, e no entanto aquelas duas gotas de sangue que contemplei no chão da cozinha até hoje são visíveis para mim... tal como a caixa de Kotex... e também as meias que ela calça, deslizando-as nas pernas... e também – será preciso dizê-lo? – a faca de pão com que ameaça verter meu próprio sangue quando me recuso a comer no jantar. Aquela faca! *Aquela faca!* O que me intriga é o fato de que ela não

¹⁶ Termo utilizado por Haroldo de Campos para tratar de grandes esferas de “ação fabular” em jogo na narrativa. “De fato, se considerarmos as personagens como ‘unidades paradigmáticas’ do sistema literário (T. Todorov), teremos que a análise das funções agenciadoras da mensagem narrativa, em sua estrutura profunda, nada mais é do que uma forma de projeção do paradigma sobre o sintagma [...] Esta personagem funcional (e não psicológica) é o ‘actante’ de Greimas, ‘personagem definida pelo que ela faz, não pelo que ela é’ (Barthes). Assim, a uma análise funcional, a *grande sintagmática* de superfície do livro (episódios) encobre as seguintes ‘esferas de ação’ fabular, constituídas pelas ‘funções’ desempenhadas pelos ‘actanes’ (funções no sentido de ‘fabulemas’, como antes designamos)” (CAMPOS, 1988, p. 35-36).



achava nada vergonhoso nessa ameaça, nada que ela não pudesse confessar. Deitado na cama, eu a ouço falando sobre seus problemas com as outras jogadoras de majongue: *O Alex de repente deu de ficar tão enjoado com comida que tenho que puxar uma faca para ele comer.*¹⁷

O episódio da faca, veremos mais abaixo, é fundamental para compreendermos qual o sentido do uso da linguagem mítica na escrita de Roth.

2.2 A Macaca

A segunda grande unidade profunda, a juventude, é comparativamente a mais longa do livro. Recobre desde o despertar da puberdade de Alex, marcado por um intenso onanismo, até as primeiras experiências sexuais, culminando no relacionamento com a “Macaca” – uma *shikse*, formidável ex-modelo loira americana, semianalfabeta e ninfomaniaca, cujo apelido remonta à tara que ela tem em transar com pessoas comendo bananas. É nesta unidade que descobrimos o que Alex considera como “a pior coisa que fiz na vida”: ter se masturbado com um pedaço de fígado cru para, logo depois, servi-lo para toda a sua família no jantar.¹⁸ Há outra passagem significativa – que, de certa forma, espelha o encontro com Naomi, no final do livro, quando ele se tornará outra vez impotente: a sua primeira experiência sexual com Bubbles, uma “*shikse* que Topa Tudo”.¹⁹ Após uma complicada negociação, Bubbles começa a masturbá-lo impacientemente, e Alex, padecendo de uma culpa moral profunda, sente que jamais atingirá o clímax – até que:

Eu próprio seguro meu pau, e PLOF! Só que vai cair bem no meu olho [...] ‘Seu judeu filho da puta!’, grita Bubbles [...] É tal como meus pais sempre me disseram – assim que ocorre o primeiro desentendimento, por menor que seja, na mesma hora a *shikse* chama a gente de judeu [...] Vou ficar cego! Uma *shikse* pôs a mão nua no meu pau, e agora eu vou ficar cego para sempre! Doutor, minha psique é tão fácil de entender quanto uma cartilha! Nem precisa de sonhos, é ou não é? Para que *Freud*? Até a Rose Franzblau do *New York Post* sabe analisar um sujeito como eu! ‘Judeuzinho!’, ela está gritando, ‘Judeuzinho de merda! Só

¹⁷ ROTH, 2013, p. 43.

¹⁸ ROTH, 2013, p. 116.

¹⁹ ROTH, 2013, p. 209.



consegue gozar batendo punheta, seu judeu veado filho da puta!”²⁰

As experiências com Bubbles, a pornografia e o onanismo acabam por despertar nele o desejo de descobrir, conquistar a América por intermédio das bocetas *shikse* mais representativas da história do país, tais como “Mary”, a “Peregrina”.²¹ Tudo culmina no conturbado e cruel romance com a Macaca, o estereótipo mais apropriado para uma visão depreciativa da América contemporânea. No entanto, será aqui que Alex crê ter pela primeira vez quase sentido um amor genuíno: quando tem a impressão de que Macaca, apesar de sua marcante burrice, era capaz de compreender seu poema favorito de Yeats – não com o cérebro, evidentemente, mas somente “com a boceta!”²²

2.3 Naomi

O rompimento traumático com Macaca – que envolve um complicado *ménage à trois* com uma prostituta italiana que pode ou não o ter contaminado com doenças venéreas – marca o início da última grande unidade. Nela, Alex parte intempestivamente para Israel numa espécie de exílio voluntário, onde procura refletir sobre a necessidade de finalmente encarar a vida adulta e se reconciliar com a cultura judaica. Nessa unidade, o vemos relembrar longamente as figuras da sua infância no gueto judeu; em especial, os “homens”, seres robustos de voz grossa a lançar livremente impropérios e piadas de judeu entre si num misto de brincadeira e de riso que todos, no entanto, levavam, segundo Alex, “muito a sério”.²³ O tema do aprisionamento no interior de uma piada de judeu retorna, desta vez, sob a ótica desses verdadeiros “homens”, pais de família que, conscientes da dura realidade que os cerca, se permitem pequenos desvios saudáveis em relação à norma do “ser judeu” a qual, mesmo assim, não teriam deixado inteiramente de respeitar.

Em todo caso, pisar pela primeira vez no solo judeu pareceu a Portnoy uma experiência de difícil assimilação:

E tudo o que via, constatei, eu conseguia assimilar e compreender. Era história, era natureza, era arte. Até mesmo o Neguev, aquela alucinação, me pareceu algo real, e deste mundo. Um deserto. Não, o que me parecia incrível e estranho, mais inusitado do que o mar Morto, até mesmo do que a natureza selvagem do Zin onde

²⁰ ROTH, 2013, p. 154-155.

²¹ ROTH, 2013, p. 296.

²² ROTH, 2013, p. 166.

²³ ROTH, 2013, p. 208.



passsei uma hora melancólica, à luz do sol escaldante, vagando por entre rochas brancas onde (segundo meu guia de bolso) as tribos de Israel vagaram por tanto tempo (onde peguei como souvenir – aliás, está aqui no meu bolso – uma pedra semelhante à que, segundo o guia, Zípora usou para circuncidar o filho de Moisés), o que dava a toda a minha “estada uma atmosfera de irrealidade era um único fato, simples porém (para mim) completamente implausível: estou num país judeu. Neste país, todo mundo é judeu.²⁴

Vale destacar que Alex, até então, havia passado a vida inteira obcecado pela diferença entre o que é judeu e o que é *gói* – diferença que identificava não apenas nas bocetas, mas até mesmo em objetos mais prosaicos, como um sanduíche de presunto ou o assento de uma privada. A visita à Israel põe fim à possibilidade dessa dupla existência que até então havia se estendido virtualmente sobre toda a vida de Alex nos Estados Unidos.

Em Israel, Alex conhece Naomi, uma judia de origem camponesa, ex-combatente e habitante voluntária de um *kibutz*²⁵ próximo ao Líbano. Ruiva, forte e roliça, Naomi se parece – embora Alex só vá se dar conta disso mais tarde – com uma certa “Ruça”: sua mãe, quando mais jovem. Naomi não parece de todo atraída sexualmente por Alex; seu interesse nele parece se limitar a uma curiosidade meramente histórica em judeus da diáspora. Inteligente e firme, dura, pouco propensa a tolerar fraquezas e autocomiserações de qualquer espécie, Naomi perturba Alex profundamente a ponto deste, com o único objetivo de desestabilizá-la emocionalmente, propor que se casassem. Atônita com tal disparate, Naomi rebate a proposta de modo agressivo através de uma leitura minuciosa da personalidade de Alex. Ela destaca que seu senso de humor negro, na verdade, não passaria do hábito resignado daqueles que se ressentem de terem sido excluídos da cidade para o gueto. Já sua infantilidade seria apenas um indisfarçável gozo pela autodepreciação verborrágica. Mesmo sua condição de homem exemplar, de “defensor dos direitos humanos”, não faria dele, na visão de Naomi, algo mais do que um policial do sistema capitalista cuja única serventia real seria alimentar a vã esperança de que existe alguma justiça possível numa sociedade profundamente degenerada, como a americana. Após ouvi-la, Alex, completamente humilhado e ensandecido, tenta

²⁴ ROTH, 2013, p. 215.

²⁵ Comunidades coletivas voluntárias que combinam socialismo e sionismo; foram fundamentais para a criação do Estado judeu.



estuprá-la com o objetivo de contaminá-la com as supostas doenças sexualmente transmissíveis que suspeitava ter:

[...] enfiei a língua em sua orelha, sentindo ali *o gosto da terra de todo o nosso dia de viagem, aquela terra sagrada*. “Ah, vou comer você, garota judia.

[...] você que vai ter de explicar lá no kibutz essa sua secreção vaginal! na reunião em que você for acusada de ter contaminado o orgulho e o futuro de Sião! Então talvez você aprenda a nos respeitar, a nós, homens judeus perdidos e psiconeuróticos! O socialismo existe, mas os espiroquetas também existem, amorzinho! Eis sua iniciação no lado mais sórdido da vida. Vamos tirando essa bermuda cáqui patriótica, vamos abrindo essas pernas, sangue do meu sangue, destranquemos a fortaleza das suas coxas, escancare bem essa racha judaica messiânica! Prepare-se, Naomi, que estou prestes a envenenar seus órgãos reprodutores! Estou prestes a mudar o futuro da raça!²⁶

Após árduo embate, Alex, contudo, não consegue penetrá-la, pois está impotente. Implora, então, para que pudesse, ao menos, praticar cunilíngua, ao que Naomi responde-lhe com um chute, chamando-o de “cachorro”.²⁷

3 O problema do significante na linguagem mítica

Uma análise semiótica permite identificar um problema recorrente em todo relato de Portnoy: todo significante parece saturado de sentido *a priori*. Esse sentido que se antecipa a tudo é, evidentemente, sua condição judaica. Até mesmo uma privada – provavelmente, a mesma que está instalada em sua casa – converte-se, a seus olhos, numa autêntica e fascinante privada *goyische*, caso esteja instalada na casa de uma garota americana. Pode-se dizer o mesmo da pedra que colhe no solo de Israel – por estar ali, já não se trata mais de uma pedra qualquer, mas uma semelhante àquela usada para circuncisar o filho de Moisés. A mãe de Alex padece da mesma dificuldade relativa à saturação de sentido apriorístico: ela é totalmente incapaz de perceber a faca que empunha como outra coisa, senão, a expressão pura do amor judeu, do zelo que as mães judias devem ter em relação à alimentação de seus filhos. Alex não é capaz de conciliar essa dupla existência da faca – de um lado, objeto pontiagudo e mortífero; de outro, expressão pura do amor materno judeu. Essa dificuldade

²⁶ ROTH, 2013, p. 227-228.

²⁷ ROTH, 2013, p. 229.



será solucionada do seguinte modo: buscando, primeiro, assimilar tudo ao seu redor em fórmulas estereotipadas (dando atenção especial àquelas lançada pelos *gói* contra os judeus, piadas que se tornam um dos fundamentos de seu humor negro); e, segundo, desenvolvendo uma obsessão pelo estágio “pré-significativo”, uma fixação pela forma do significante, isto é, matéria pulsando fora da fala humana. Há sempre uma tensão entre uma forma e outra que, conforme o caso da faca da mãe, dão forma a uma espécie de complexo edipiano de caráter mítico.²⁸ Mesmo o mais banal dos estereótipos dos guias turísticos – a pedra que circuncidara o filho de Moisés – persiste no bolso de Alex por mais tempo que deveria, para sua surpresa: talvez, porque ele ainda não solucionara a razão de sua impotência sexual.

A Macaca, conforme seu próprio nome sugere, é interpretada do mesmo modo, segundo o “complexo” de Portnoy. De um lado, ela simboliza a visão dos judeus da América – estereótipo da modelo loira servindo como símbolo do espetáculo perverso e estupificado *shikse*. No entanto, é também uma “Macaca”, isto é, corpo anterior à existência mítica da mulher – anterior à divisão entre judeus e gentios –; uma vida livre, cuja expressão do desejo é capaz de compreender um “poema de sacanagem” com a boceta, isto é, sem interpretar. Naomi é, no esteio da Macaca, a epítome desse complexo no qual um mesmo signo é sempre, paradoxalmente, saturado de sentido mítico e, ao mesmo tempo, pulsando uma carnalidade pré-mítica. Ela representa para Alex, de um lado, o ideal do judaísmo – é uma *doppelganger* de sua mãe, é uma mulher forte, autônoma e inteligente, com aguçado senso de justiça, dedicada à vida comunitária e dotada de respeito incontestado para com os valores morais de sua religião. Contudo, Naomi impressiona-o também pelo seu corpo talhado pelo trabalho manual, a aspereza da pele grossa marcada pelo sol, o gosto de terra descoberto na orelha.

Nesse ponto, antes de aprofundar o trecho que concerne a Naomi, convém retomar a teoria da fala mítica, de Roland Barthes. Ela nos permite vislumbrar melhor a questão do significante no interior do pensamento mítico. Para o crítico, todo mito é uma fala “segunda”, uma espécie de metalinguagem que se utiliza do sentido expresso pela linguagem-objeto como matéria-prima para um novo ato de fala.²⁹ A linguagem-objeto, a linguagem em seu estágio mais elementar, seria construída por três termos correlatos: significante, significado e signo, esse último sendo o total associativo dos anteriores. O filósofo oferece como exemplo uma “pedra preta” qualquer. Enquanto somente pedra, essa

²⁸ Que comporta outra possível blasfêmia: o corpo e o sangue de Cristo transmutado pela mãe.

²⁹ Cf. BARTHES, 1978.



existiria sempre fora da linguagem humana, é vazia de sentido; mas, exatamente por isso, seria possível fazê-la significar de diferentes maneiras, cada um decidindo como incorporá-la à sua fala. Entretanto, à medida em que se admite para a pedra um “significado definitivo (condenação à morte, por exemplo, num voto anônimo)”,³⁰ a pedra torna-se um signo, sendo esse o último termo da linguagem-objeto. Seria exatamente esse signo que a fala mítica retoma em seu ato de significação.

A linguagem mítica é, em relação à linguagem-objeto, sempre um sistema semiótico segundo,³¹ pois depende de uma cadeia semiológica preexistente. Se a linguagem-objeto falaria sempre as coisas; a linguagem mítica, por sua vez, falaria sobre as coisas. Em outras palavras, a fala mítica retomaria o signo na condição de significante de um novo sistema linguístico. As consequências e intenções dessa operação seriam, para Barthes, uma tentativa de “transformar uma intenção histórica em natureza, uma contingência em eternidade.”³² Em outras palavras, a fala mítica seria sempre uma fala despolitizada, uma forma de fazer o *quantum* político da realidade sofrer uma espécie de hemorragia. Ela rouba o signo para escolher, deste, apenas o que lhe interessa politicamente; e expressa suas intenções de modo a camuflar sua operação, apresentando-o como significante puro, isto é, passando a existir no mundo como algo tão natural quanto uma pedra negra qualquer pulsando fora da linguagem. Em outras palavras, a metalinguagem se resume a falar sobre a fala enquanto coisa, omitindo na fala que usurpa o ato que a produzira. O mito não existiria para esconder a história; pelo contrário, é sua função falar dela: mas nunca como explicação, e sim, como mera e neutra constatação.

A pedra de Moisés compõe a paisagem natural de Israel. É um mito, porque não fala diretamente do ato de circuncidar o filho. Pelo contrário, ela retoma este ato em um sistema semiótico segundo, cujo objetivo é apresentar aquela porção de terra como sendo, naturalmente, a Terra de Israel – uma ideia de resto, vale lembrar, que não cessa de ter reverberações geopolíticas graves no mundo contemporâneo. Se se trata de um estereótipo ou apenas de uma pedra qualquer, isto não importa para Alex efetivamente, pois seu complexo, aquilo em relação ao qual sente-se completamente obcecado em desvendar, é qual o seu lugar no monomito judeu – isto é, a única história que se desenvolve a partir da pedra bruta e termina no pênis do filho de Moisés, doravante eternizada na paisagem natural.

³⁰ ROTH, 2013, p. 135.

³¹ ROTH, 2013, p. 136.

³² ROTH, 2013, p. 163.



Com efeito, há, na introdução do livro, a referência ao termo médico “Complexo de Portnoy”, supostamente cunhado pelo Dr. Spielvogel em artigo intitulado “O pênis perplexo”, que descreve:

Quadro mórbido caracterizado por fortes impulsos éticos e altruísticos em constante conflito com anseios sexuais extremos, muitas vezes de natureza pervertida. Segundo Spielvogel “[...] porém, nem as fantasias nem o ato geram gratificação sexual genuína, mas sim sentimentos avassaladores de vergonha e temor de punição, em particular sob a forma de castração” [...] Spielvogel propõe que muitos dos sintomas remontam aos vínculos que se formam no relacionamento entre mãe e filho.³³

Ora, o que ao mesmo tempo fascina e aterroriza Alex é, precisamente, a possibilidade de que uma faca, ou qualquer coisa, pudesse existir *naturalmente* como signo judeu na fala mítica de tantos como sua mãe. Toda a disfunção sexual de Alex está ligada a essa condição pseudo-natural do signo na linguagem mítica. Ele é obcecado em experimentar as coisas para além ou aquém da fala mítica. Procura, a todo tempo, inverter as relações, jogar com a existência dos signos, na tentativa de escapar à linguagem mítica – como no caso em que serve o fígado que usou para se masturbar para família: uma tentativa de escapar ao dogma da comida *kosher*, outrora imposta violentamente pela mãe, pela via da perversão sexual, ao oferecer à família um fígado repugnado, tornado “não judeu” pelo contato com a carne. No entanto, é justamente por só agir em recusa do monomito que Alex acaba preso à linguagem mítica. Aqui, vale destacar a importância do onanismo na trama. O pênis é sempre o último e o primeiro a ser afetado pela linguagem mítica.³⁴ Dele parte o impulso de fuga ao signo mítico; no entanto, conforme se constata no trecho com a jovem *shikse* Bubbles, diante da impossibilidade de gozar da experiência do outro, do não judeu, Alex só pode sentir-se gratificado sexualmente de modo solitário, conforme a ejaculação que irrompe apenas a partir do momento em que sua mão toca o próprio pênis, e cujo esperma tem como direção o próprio olho.

O encontro com Naomi é, à luz desse “complexo” de Portnoy relativo à linguagem mítica, decisivo. Será ela quem retomará cada signo absorvido por Alex como significante da fala mítica sob uma outra perspectiva, a da

³³ ROTH, 2013, p. 8

³⁴ Seu pai, por exemplo, quem Alex considerava um homem enfraquecido pela fé, “pelo menos tinha pau e colhões!” (ROTH, 2013, p. 78) enormes que, entretanto, sofriam de disfunção miccional.



linguagem-objeto. Vale notar, de imediato, que Naomi é uma figura irreduzivelmente pertencente à linguagem-objeto. Trata-se de uma mulher de corpo forte, duro, sem traços construídos para serem “feminizantes”; com vocação para a construção social e a realização espiritual por meio de trabalho diário com foco em resultados concretos, sendo os habitantes do *kibutz* reconhecidos pelo caráter utópico e radical em relação à norma da moral judia burguesa. Ainda que Portnoy só possa vê-la como “judia virtuosa”, “heroína”, dona de “uma vida dura, gratificante e ética, cheia de abnegação, voluptuosa de inibições!”, isto é, como a epítome do monomito judeu; a visão de mundo de Naomi jamais cede às distorções características de quem prefere falar sobre o mundo, nunca o mundo.

Ao atacar as provocações do protagonista, Naomi reposiciona cada um dos elementos centrais da personalidade de Alex sob esta nova perspectiva da linguagem-objeto, tão afeita à polimitia. Alex, segundo ela, não é nem um “judeu neurótico”, nem alguém de “humor negro” refinado: é apenas alguém que assimilou mal o contexto de exclusão da vida no gueto. Não é o “filhinho da mamãe” tampouco um “hedonista frustrado”, é um infeliz que aprendeu a extrair prazer da sua própria autocomiseração. Tampouco é exemplo do esforço da educação judia em superar os *góim* em justiça e conhecimento; mesmo sendo ele um nome importante da ONU, não passa de um policial do sistema americano, um empregado a serviço da moral *gói*. Em resumo, na visão de Naomi, se Alex esperava mesmo tornar-se, no final da história, uma espécie de ovelha negra do judaísmo; ele não conseguiu ser mais do que um cachorro qualquer, como outros tantos no mundo – apenas mais uma história lastimável, em meio a outras tantas vividas pelos homens, sejam eles judeus ou gentios.

Referências

BARTHES, Roland. *Mitologias*. Trad. Rita Buongiorno e Pedro de Souza. São Paulo: Difel, 1978.

BOROWITZ citado por COOPER, Alan. *Philip Roth and The Jews*. New York: State University of New York, 1996.

CAMPOS, Haroldo de. Serafim: um grande não-livro. In: ANDRADE, Oswald de. *Serafim Ponte Grande*. São Paulo: Círculo do Livro, 1988.

COOPER, Alan. *Philip Roth and The Jews*. New York: State University of New York, 1996.

MARQUARD, Odo. Louvor do politeísmo. Trad. Georg Otte. *Revista Em Tese*, Belo Horizonte, v. 22, n. 2, p.134-147, maio-ago. 2016.

ROTH, Philip. *O complexo de Portnoy*. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.



SAPERSTEIN, Harold I. *Topical Sermons, 1933-1980*. Boston: Lexington Books, 2000.

Recebido em: 02/04/2019.

Aprovado em: 02/05/2019.