

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA PORTUGUESA

FRANCISCO MACIEL SILVEIRA FILHO

Cativeiros de Papel:
O verso, o reverso e o transversal do ser diverso em Santareno

São Paulo
2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA PORTUGUESA

Cativeiros de papel:
O verso, o reverso e o transversal do ser diverso em Santareno

Francisco Maciel Silveira Filho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de mestre em Letras.

São Paulo
2008

FOLHA DE APROVAÇÃO

Francisco Maciel Silveira Filho
Cativeiros de Papel: O verso, o reverso e o transversal do ser diverso
em Santareno

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de mestre em Letras.

Área de Concentração: Literatura Portuguesa

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

DEDICATÓRIA

*Este trabalho é dedicado às experiências e histórias vividas.
Foram elas que resultaram naquilo que sou. Delas brota o fruto
agora colhido e compartilhado.*

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação só pôde ser concluída graças à cooperação e auxílio de inúmeras pessoas, que foram, com suas observações e críticas, possibilitando sua condução e elaboração.

À Miriam e Maria Clara, que durante todo o tempo mostraram-se companheiras muito compreensivas, incentivando cada etapa desse trabalho com seu amor, carinho e sensibilidade, minha eterna gratidão.

Um agradecimento especial à Flavia Maria Corradin, que com sua paciência e profissionalismo tanto contribuiu para o meu percurso nessa pesquisa, enriquecendo todos os conhecimentos adquiridos ao longo da minha jornada acadêmica.

À Lillian Lopondo e Aceli Magalhães, pelas orientações e sugestões que colaboraram para o meu aperfeiçoamento, meus sinceros agradecimentos.

À minha avó Zoé, mãe, amiga e companheira, por todo o incentivo dado ao longo da minha vida, todo o meu amor.

Ao meu pai Francisco e minha mãe Gláucia, sempre exemplos a serem seguidos, todo o meu respeito e admiração.

À CAPES, pela bolsa concedida, incentivo sem o qual grande parte do material que aqui foi produzido não teria sido viabilizado.

À Blanche, pela forma cuidadosa e atenciosa com que me acompanhou.

À Ana Kian, companheira de jornada em todos os momentos.

A todos os professores que estimularam e ampliaram meus horizontes.

Aos meus amigos mais próximos e queridos, todos eles irmãos de coração. Obrigado pela presença em minha vida.

A todos os parceiros do Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa, que sempre estiveram presentes e acompanharam cada passo da conquista hoje alcançada, meu reconhecimento e minha afeição.

Enfim, o meu agradecimento a todos os que direta ou indiretamente cooperaram comigo para o bom andamento dessa dissertação, principalmente àqueles que, além de cumprirem suas funções, dedicaram sua amizade, marcando de forma particular cada momento!

RESUMO

O objetivo desta dissertação é mapear as relações de gênero e suas interfaces com a crise da masculinidade e o processo de constituição das identidades de gênero – masculinas, femininas e transgêneras – inscritas na sociedade portuguesa da segunda metade do século XX, através da análise das personagens encontradas nas peças **O Pecado de João Agonia** e **A Confissão** de autoria do teatrólogo Bernardo Santareno. Para tanto, partiremos das teorias que tratam das relações de gênero provenientes de diferentes campos do saber, como a psicologia, a literatura, a sociologia e a antropologia.

Palavras-chave: Relações de gênero, sexualidade, masculinidade, Bernardo Santareno e teatro.

ABSTRACT

The aim of this work is to map out gender relationships and their interface with the crisis of masculinity as well as with the process of constituting gender identities – viz. masculine, feminine, and transgenic – enlisted in the Portuguese society during the second half of the 20th century, through the analysis of characters found in the plays: *O Pecado de João Agonia* and *A Confissão*, both by the Portuguese dramaturgist Bernardo Santareno. For that purpose, we will recall the theories concerning gender relationships gleaned from different fields of knowledge, such as psychology, literature, sociology and anthropology.

Keywords: Gender relationships, Sexuality, Masculinity, Bernardo Santareno and theater.

SUMÁRIO

I- INTRODUÇÃO	08
II- RELAÇÕES DE GÊNERO.....	15
III- A CONFISSÃO.....	71
III.1 A TRANSEXUALIDADE.....	71
III.2 A CONFISSÃO, O PODER E A SEXUALIDADE.....	82
IV- O PECADO DE JOÃO AGONIA.....	147
IV.1 A HOMOSSEXUALIDADE.....	147
IV.2 AS MÚLTIPLAS FACES DO PECADO.....	173
IV.3 A CRISE DA MASCULINIDADE.....	215
V- CONCLUSÃO.....	252
VI- BIBLIOGRAFIA.....	264

I- INTRODUÇÃO

Não nos é mais possível escapar à temática da sexualidade no curso da vida cotidiana, como também não nos é permitido ignorar esse pressuposto na obra de grandes autores cuja percepção e sensibilidade acurada para temas, realidades e personagens periféricas correspondeu a uma constante em suas trajetórias. Se Freud nos revelou os recônditos do inconsciente, apresentando-nos um universo até então impensável, e Foucault discorreu largamente sobre a sexualidade na história do ocidente, relacionando-a ao exercício do poder, o teatrólogo Bernardo Santareno, pseudônimo de Antônio Martinho do Rosário, esmerou-se em divulgar tipos que Portugal se esforçava bravamente por encobrir e escamotear. Formado em Medicina e especializado em Psiquiatria, Santareno desenvolveu temas relacionados ao psiquismo de um povo açoitado pela repressão à sexualidade e à imposição de uma sacralidade esmagadora.

Tendo iniciado sua carreira literária com três livros de versos (**A Morte na Raiz**, 1954; **Romances do Mar**, 1955; **Os Olhos da Víbora**, 1957), Santareno inaugurou sua produção teatral em 1957, com as peças: **O Bailarino**, **A Excomungada** e **A Promessa**, às quais se seguem **O Lugre** e **O crime da aldeia velha**, em 1959; **Antônio Marinheiro**, em 1960; **O Duelo**, **Irmã Natividade**, **Os Anjos e o Sangue** e **O Pecado de João Agonia**, em 1961; e **Anunciação**, em 1962, peça responsável por encerrar aquela que seria chamada pelos críticos de sua primeira fase teatral.

Primeira de um total de três ciclos, essa fase inicial caracterizou-se por obras cujos temas remetem às raízes populares, associadas às preocupações existenciais que acometem visceralmente a humanidade, dividida entre o apelo do Amor e o apelo da Morte. Há nessas produções uma tensão emocional que se resolve por meio das catarses produzidas pelas situações vividas por personagens cuja tragicidade se evidencia na falta de opção diante do destino que as aprisiona de forma irreversível.

São marcantes os fortes traços psicológicos e simbólicos encontrados em quase todas as peças de Santareno, mosaicos a formar retratos de povos fechados em seus micro-organismos assolados por tragédias inevitáveis,

quadro que parece tornar pertinente a possibilidade de uma interface entre os preceitos da psicologia e as obras do autor.

Santareno, como poucos autores, teve a coragem e a sensibilidade de colocar as mãos em grandes e dolorosas feridas portuguesas, atacando superstições atávicas e expondo conflitos sexuais, ideológicos e sociais. Valendo-se de uma linguagem extremamente coloquial, muitas de suas cenas são estruturadas com base em um ritmo frenético de ação que acaba por resultar em uma tragédia que já se anuncia, montada peça a peça, com o cuidado e acuidade que são próprios do dramaturgo.

Em 1966, mais vinculado ao universo e à realidade da esquerda portuguesa, concebe a peça **O Judeu**, sobre o calvário de Antônio José da Silva, queimado pelo Santo Ofício. Este trabalho introduz o segundo ciclo teatral de Santareno. Sua obra se torna mais política e interveniente no campo social, assimilando estruturas afins à dramaturgia épica de cunho brechtiano. Seguem-se as peças: **O inferno**, de 1967; **A Traição do Padre Martinho**, de 1969; e **Português, Escritor, 45 anos de idade**, de 1974.

Já em 1979, com **Os Marginais e a Revolução**, obra composta de quatro peças em um único ato, compilação da qual **A Confissão** faz parte, os elementos das duas fases anteriores se integram, misturando-se a sexualidade das primeiras peças ao contexto social impresso nas obras seguintes.

Independentemente da fase à qual suas peças estejam vinculadas, as mesmas temáticas são enfocadas, encontrando-se de forma pungente o direito ao exercício das diferenças individuais e a luta contra todos os tipos de opressão e discriminação humana, sejam de ordem social, sexual, racial, política ou religiosa.

Desvelar o invisível e dar voz àquilo que por muito tempo foi concebido como indizível são méritos que reclamam ser atribuídos a esse autor português cujo gosto pelo diferente talvez seja o seu maior trunfo. A esses aspectos acrescentamos o apreço por obras dramáticas, pinceladas de tintas trágicas, fato que torna sua produção híbrida como muitas de suas melhores personagens e a rica gama de emoções sempre tão humanas, tão contraditórias, tão verdadeiras e tão à flor da pele, manifestando-se em situações que estão sempre à beira de explosões incontidas.

Tomando por base o acento psicológico e as preocupações sociais enquanto pressupostos fundantes de suas narrativas, realizar a conjugação entre o mapeamento da teoria das relações de gênero e as personagens de Santareno pareceu-nos, *a priori*, uma interlocução que se pretende inovadora, na medida em que inédita tanto no campo da psicologia quanto no campo da dramaturgia teatral.

Sendo Santareno um autor que exterioriza em suas obras todo o seu universo interno, riquíssimo em contradições e questionamentos, sem se esquecer, entretanto, da dura realidade que o cerca e que clama por alternativas, destacamos sua atuação de forma direta, objetiva e constante sobre o seu meio sociocultural. Toda a crença e a problemática de um homem vivendo as angústias de sua época e de seu grupo social encontram tradução transparente no conjunto de sua obra. Para muito além da tentativa de fazer de suas personagens meros simulacros da sua vida, o autor conseguiu impregná-las de toda uma gama de sentimentos contraditórios e humanos.

Conseqüentemente, as personagens de Santareno acabam por funcionar como oráculos trágicos voltados para o desvelar de uma falsa moral e de uma perversa hipocrisia, regentes da vida e dos destinos portugueses, em uma constante tentativa de libertar almas aprisionadas no vazio das aparências. Identificar, nessas personagens, elementos comuns à teoria das relações de gênero, mapeando e confrontando as dualidades existentes entre os seres masculinos, femininos e transgêneros, corresponde ao objetivo primeiro deste trabalho, cujo escopo maior é aproximar os campos do teatro e da psicologia, promovendo a interação daquilo que ambos têm de mais pertinente, qual seja, o profundo mergulho na alma humana. No decorrer desse caminho, a literatura, a antropologia e a sociologia serão requisitadas como ferramentas de auxílio para a compreensão daquilo que Santareno pareceu nos querer mostrar relativamente às relações de sexo e poder no interior da sociedade portuguesa.

Falar a respeito das personagens de Santareno não corresponde somente à exaltação de sua ampla gama de contrastes e riquezas, fato que as torna tão apreciadas e humanas. Implica também desvendar, em alguns momentos, certo aspecto tendencioso pouco difundido e muitas vezes esquecido pela riqueza de nuances apresentada por muitos de seus tipos. Mostrar o quanto Santareno é generoso na concepção de seus tipos marginais,

economizando, em certas circunstâncias, essa bondade e essa prodigalidade de filigranas na criação das figuras pelas quais nutre pouco afeto, também será uma constante ao longo de nossa dissertação. Desmistificar a ausência de maniqueísmo no universo teatral do autor é tarefa que também se pretende relevante e inovadora no trabalho em questão.

Ressaltamos, neste momento, que entendemos por marginais não somente aqueles que se encontram à margem do sistema vigente. Muito além disso, para nós, marginalidade corresponde, conforme bem define Heilborn (2004, p.80), à “postura de questionamento frente ao tradicional” e à “crença na potencialidade de subverter regras sociais vigentes“. Reduzir as personagens de Santareno a um grupo de delinqüentes excluídos do *mainstream*, significaria simplificá-los de forma ignóbil, destituindo-os das potencialidades que os tornam tipos ímpares quanto a suas possibilidades de incutir em todos nós os germes da reflexão e da subversão, sementes tão fecundas e importantes nas obras desse autor marginal por excelência. .

Para atingir esse intento, o presente trabalho buscou realizar a análise das peças **O Pecado de João Agonia** e **A Confissão**, de 1961 e 1979, respectivamente, promovendo, em ambas, breve intercâmbio entre os panoramas histórico, cultural e social da sociedade portuguesa da segunda metade do século XX, relacionando-os aos aspectos mais relevantes presentes na teoria das relações de gênero, dando-se especial ênfase às questões da homossexualidade, da transexualidade, da feminilidade e da crise da masculinidade.

De modo complementar e não menos importante, pareceu-nos clara a necessidade de discorrer sobre os títulos das obras em questão, seus enredos e suas personagens, a maioria delas portadoras de orientações sexuais espúrias e infratoras da moral vigente, como forma de ampliar e clarificar a compreensão da obra do autor quando analisada sob a óptica das relações de gênero. Trabalho esse que se pretende realizar sem que nos esqueçamos dos signos dos quais Santareno lançou mão como meio ilustrativo e exemplificativo das relações de gênero e suas conseqüências no conjunto social por ele retratado.

Finalizando o escopo do referido projeto, atemo-nos, da mesma maneira e com o mesmo cuidado, às origens e causas da homossexualidade na peça **O**

Pecado de João Agonia, e da transexualidade/travestismo na peça **A Confissão**, cientes de que a teoria psicológica é veículo para o entendimento da percepção do autor quanto às realidades presentes no universo de suas criaturas “ex-cêntricas”. Se a temática premente das personagens analisadas corresponde à impossibilidade humana de vivenciar uma orientação sexual “espúria” no seio de uma sociedade caracterizada pela tradição e pelo apego às regras e ditames religiosos, a mesma relevância foi dada ao assunto religioso, que se corporifica enquanto um dos mais consistentes no universo do autor e na configuração da história das relações de gênero.

Como meio utilizado para estruturar os tópicos tratados acima, inicialmente será apresentada, de forma didática e explicativa, uma introdução aos principais aspectos teóricos necessários para o entendimento das relações de gênero, pois entendeu-se que, sem tais informações, todo o corpo da presente dissertação ficaria comprometido. Aspectos familiares ao campo da psicologia, como os conceitos de centro de referência, identidades de gênero, papéis sexuais, sistema binário, identidades desviantes e orientação sexual, associados às idéias e teorias de diversos autores, serão apresentados no primeiro capítulo do trabalho para que possam ser retomados posteriormente de forma exemplificativa das situações vividas pelas personagens das peças em questão.

Comprovar a tese de que o autor foi um dos precursores dentro da machista literatura portuguesa a tratar das figuras denominadas “ex-cêntricas”, distantes que são do centro de referência “branco, masculino e heterossexual” que norteou e ainda norteia, em grande medida, o cenário vigente na construção das relações de gênero será uma das forças motrizes a impulsionar esse trabalho.

Mesmo sem saber que o fazia, Bernardo Santareno, através de sua dramaturgia, rompeu com uma repetição atávica relativa a três pontos muito caros às teorias que constituem as relações de gênero, quais sejam:

- a idéia de sistema binário, em que o gênero decorre do sexo morfológico e a ele se refere. Através do deslocamento desses dois conceitos, o autor descaracteriza uma simbiose que por muito tempo foi considerada verdadeira e determinante para a constituição das identidades de gênero. Tal independência

permite a fluidez e a multiplicidade de configurações sexuais, tão necessárias à humanidade;

- a concepção de centro de referência enquanto marco norteador de toda a sociedade ocidental. Santareno desloca seu universo ficcional desse centro idealizado, passando a retratar figuras “ex-cêntricas”, na medida em que se distanciam do universo branco, masculino e heterossexual tão comum à literatura portuguesa. Desalojando suas personagens desse centro projetivo, o autor nos introduz a um mundo rico em masculinidades e feminilidades plurais, situação que nos permite assimilar diferentes tipos e estilos de viver a sexualidade;
- a introdução de personagens dotadas de identidades desviantes para os holofotes de suas tramas. Fazendo vir à tona figuras cujo gênero não decorre do sexo morfológico e cujas práticas do desejo não decorrem nem do sexo e nem do gênero, o autor passa a tratar de figuras que fogem ao enquadramento sexual esperado de toda uma sociedade patriarcal e machista.

Discutindo tais questões atinentes à construção das relações de gênero no universo de Santareno, pretendemos desvendar um autor que esteve à frente de seu tempo na configuração da sexualidade humana, explorando múltiplas formas de viver a sexualidade, através do rico e inesgotável retrato da pluralidade de masculinidades e feminilidades existentes. Hoje, é possível apontar no conjunto de sua obra, uma discussão acerca da crise dessas relações, que só começaria a ser tratada consistentemente pela Academia posteriormente à sua morte.

Autor multifacetado e pleno de idiossincrasias, Santareno foi, a um só tempo, um revolucionário que apresentou à sociedade portuguesa um universo que sempre se escondeu dos olhos da “moral e dos bons costumes”, e um conservador tendencioso quanto à configuração dessa mesma sociedade patriarcal e tradicional que sempre teimou em não enxergar os excluídos que ele elegeu como heróis de sua literatura. Se o ditado nos diz que "aos amigos tudo", podemos alegar que Santareno reservou à marginalia atenção e cuidado desmedidos. Na mesma medida, aos representantes da tradicional burguesia portuguesa com a qual sempre esteve em atrito, reservou quase que o mesmo preconceito e a mesma tendenciosidade com que esse grupo sempre recebeu os excluídos aos quais se dedicou em sua obra.

Depois desse extenso panorama da teoria das relações de gênero, passaremos à confecção de dois capítulos destinados exclusivamente às peças já mencionadas. Na introdução de cada capítulo, concisos panoramas teóricos serão realizados sobre o tópico preponderante em cada uma das peças. Enquanto a temática de **O Pecado de João Agonia** servirá de veículo para a discussão da homossexualidade e da crise da masculinidade, suas personagens servirão para nos apontar o peso de tais fatores na construção de identidades desviantes, destacando o sofrimento de uma sociedade presa a ditames moralizantes e religiosos.

O mesmo se aplicará à peça **A Confissão** no que tange à diferenciação entre os conceitos de travestismo e transexualidade, discutindo-se a ousadia do autor na corporificação de personagens que buscaram materializar o que se pretendia inexistente na e para a sociedade portuguesa. Pretende-se, nesse capítulo, a realização de uma acurada aproximação entre a técnica confessional e a repressão à sexualidade de todo um povo oprimido por uma religiosidade inclemente, cujo objetivo, além de nortear os destinos de seus desvalidos discípulos, é o de nos apresentar os meios através dos quais se constitui a família burguesa.

Assim, cada capítulo será caracterizado pela análise das peças sob a óptica das relações de gênero, discutindo-se suas interfaces com os panoramas político, religioso e cultural vigentes na sociedade portuguesa da segunda metade do século XX, de modo a que consigamos realizar um mapeamento da forma utilizada por Santareno para radiografar um povo sofrido, atado ao provincianismo e ao preconceito em relação àquelas figuras consideradas marginais e excluídas, tão caras ao universo do autor.

Desse modo, essa dissertação não deixa de buscar um novo enfoque de entendimento e reconhecimento daquele que é tido como o maior dramaturgo português do século passado. Perseguido e muitas vezes desmerecido à época em que suas peças foram escritas, pretendemos desvelar agora um aspecto de Santareno que desde há muito clama por reconhecimento: as fronteiras que foram transpostas rumo à assimilação dos diferentes e excluídos social e sexualmente.

II- RELAÇÕES DE GÊNERO

Neste primeiro capítulo trataremos das formas através das quais as relações de gênero se construíram paulatinamente entre indivíduos em diferentes épocas e contextos culturais, sociais, históricos e políticos, afirmando-se e reafirmando-se, via variada gama de práticas discursivas. Entendemos que, para a construção de um trabalho que pretende o mapeamento das relações de gênero no âmbito das obras de Bernardo Santareno, não poderíamos caminhar sem que antes localizássemos em qual campo se encontram as discussões teóricas relativas a essa temática, partindo do pressuposto que o estudo de tais relações corresponde a tarefa árdua, na medida em que tal assunto se trata de “tema de recente e difícil introdução nas ciências sociais, porque de difícil introdução na própria vida social” (ALMEIDA, 2000, p.130) .

Mais do que debater casos especiais e isolados de homens e mulheres em situações específicas, tentaremos compreender tais relações dentro de uma estrutura maior, histórica e discursiva, que foi sendo reforçada a cada nova representação. Para tanto, acreditamos ser fundamental discorrer sobre alguns dos fatores que fizeram com que esse panorama se configurasse do modo como o enxergamos, o que nos faz tratar, necessariamente, de campos como o da mídia, o da publicidade, o da literatura, o da educação e o do controle sexual, todos viabilizados por poderosas práticas discursivas.

Pretenderemos discutir como essas construções atuaram no sentido de engessar nossa sexualidade e nossa liberdade de encarar e conceber as multiplicidades de orientações sexuais, através da criação e da reprodução de conceitos imperativos e norteadores como os de “centro de referência”, “gêneros inteligíveis”, “identidades desviantes” e “seres ex-cêntricos”, todos eles criados e reconfirmados através de práticas discursivas e que serão discutidos e contextualizados nas personagens das peças **A Confissão** e **O Pecado de João Agonia**, ambas de Bernardo Santareno.

Nesse percurso, embora nos concentremos em autores cujo enfoque é eminentemente sócio-histórico, arriscaremos tratar de alguns conceitos e teorias defendidas por pensadores cuja linha de trabalho possa parecer mais biologizante e essencialista, já que acreditamos que, em certos momentos, tais

idéias corroborem, reforcem e esclareçam os processos envolvidos na construção das relações de gênero vivenciados por todos nós, seres humanos. Como bem salientam Berger e Luckmann (1991, p.77), com os quais concordamos “embora nenhuma ordem social existente possa ser derivada de dados biológicos, a necessidade da ordem social enquanto tal provém do equipamento biológico do homem”.

Se autores do peso de Foucault, Margaret Mead, Judith Butler, Weeks e Badinter nos ajudaram intensamente a percorrer esse trajeto, não podemos deixar de creditar a importância de muitos outros autores e estudiosos que tanto contribuíram para ampliar e direcionar nossa compreensão sobre os tópicos trabalhados nesta dissertação. Menção especial deve ser feita a Miguel Vale de Almeida, antropólogo português que em seu livro **Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade** (2000), mapeou a construção da masculinidade através dos moradores da pequena aldeia de Pardais, localizada no chamado "triângulo do mármore", na região do Alentejo.

Almeida nos permitiu, da forma como bem pretendíamos, produzir um diálogo bastante próximo e pertinente entre a cultura aldeã portuguesa, local em que a masculinidade se impõe rigidamente e a forma através da qual as relações de gênero se constroem, sempre no encontro e contextualizadas levando-se em consideração a cultura e o meio sócio-político em que se desenvolvem. Esta aproximação com a realidade dos rincões portugueses, ambiente no qual se passam muitas das peças de Bernardo Santareno, permitiu-nos uma apreensão da cultura e do meio no qual suas personagens transitam, que em muito nos auxiliou na realização de um trabalho que pretendemos não falar uma linguagem que seja estrangeira e inteligível ao seu objeto de estudo.

Amparado na constatação de que os dados de investigações históricas sobre a sexualidade em Portugal são praticamente inexistentes, Almeida se esforça para,

explicitar os processos e relações sociais que constituem a masculinidade hegemônica, o modelo central que subordina as masculinidades alternativas (de pessoas, grupos ou sociedades), e que é o modelo da dominação masculina, intrinsecamente monogâmica, heterossexual e reprodutiva (ALMEIDA, 2000, p.15-16).

Quanto à sua explicação para a relevância da escolha do povo de Pardais como objeto de estudos, reproduzimos aquilo que o próprio autor nos explica em sua obra,

A escolha do Alentejo como região para o trabalho de investigação ligou-se, sem dúvida, ao facto de esta província ser normalmente associada ao contexto cultural do "Sul da Europa", ou do "Mediterrâneo". É nesta área cultural que os estudos monográficos fornecem mais material sobre o género e a sexualidade no que diz respeito à Europa... isto baseia-se em grande parte na ideia da existência de uma cultura machista, concomitantemente com uma forte e marcada divisão sexual, sistematizada pela Antropologia Mediterrânica no complexo da "Honra de Vergonha", e pelo remeter simbólico da "sexualidade" para o "Sul" por parte dos académicos do "Norte", num autêntico *remake* académico da oposição Natureza/Cultura... parece-me que os mediterrânicos, mais preocupados com o poder constitutivo da moralidade da honra e da vergonha, nunca elaboraram uma abordagem que se possa chamar de "sexo e Género" remetida quase sempre para contextos exóticos (ALMEIDA, 2000, p.23).

Retomando nossa linha expositiva, reforçamos que o nosso escopo de atuação é o sócio-histórico, embora achemos prudente ressaltar a existência de construções e formas de enxergar o tema que vão além daquela por nós adotada. Para tanto, citamos Leonardo Boff (2002, p.21-25) quando nos diz que hoje são três as principais linhas de pesquisa relativamente às questões atreladas às relações de género. A saber:

1- A corrente biologizante, na qual se entende que homens e mulheres são caracterizados por matrizes biológicas prévias. Desse modo, para esse grupo, embora a socialização e a aprendizagem tenham peso nas questões relativas ao género, haverá sempre uma memória sexual prévia, formada pelo longo processo de evolução da vida. Há uma biologia diferencial dos sexos que determina comportamentos, modos de ser e de existir no mundo.

2- A segunda corrente é aquela que se filia a uma ideia de condicionamentos sociais, não havendo, de pronto, homens e mulheres enquanto seres portadores de características imutáveis e pré-determinadas, mas sim, indivíduos construídos cultural e socialmente.

3- E, finalmente, a terceira corrente, formada pelo apoio das duas anteriores, reconhecendo que há um capital biológico-sexual prévio nos seres humanos, mas que também há todo um intrincado processo de aprendizagem aos ambientes aos quais as pessoas são expostas.

Como “sexo, gênero e sexualidade encontravam-se ligados de modo indissociável pelo imperativo biológico, num exagero da fé iluminista no progresso científico”, antecipamos que o trabalho a seguir tenderá a focar alguns aspectos biológicos, detendo-se, entretanto, na acolhida dos aspectos sociais, culturais e históricos, que, para nós, são muito relevantes na medida em que entendemos que as relações de gênero são construções político-históricas, na qual os aspectos biológicos podem ser utilizados como forma de melhor compreender alguns dos discursos praticados ao longo dos tempos (ALMEIDA, 2000, p.90).

Para a compreensão histórica do modo como as relações de gênero foram se construindo e se afirmando, o que as fez ocuparem um lugar que antes era atribuído ao conceito de papéis sexuais (considerado como tudo aquilo que o indivíduo faz como forma de indicar para si e para os outros em que grau se é homem ou mulher), buscaremos auxílio na Revolução dos Sentimentos, no movimento feminista (com todas as evoluções que decorreram de suas conquistas e reflexões), nos demais movimentos das ditas minorias e nas diferenciações entre o que se considerou como próprio do universo masculino e do feminino, sempre via construção discursiva, amparando-nos, para tanto em uma perspectiva construcionista na qual “a sexualidade é construída de forma diferente através das culturas e do tempo” (PARKER, 2001, p.128) e sobre a qual detalharemos mais a frente.

Com os avanços promovidos na esfera da sexualidade humana em virtude dos estudos relacionados às relações de gênero, passou-se da concepção de que tais relações fossem algo da ordem do “natural”, ou seja, determinadas biologicamente, para se admitir uma interface entre os conceitos de gênero (concebido como uma construção sócio-histórica que acaba por estabelecer uma diferenciação social entre homens e mulheres), de sexo (usado em nosso trabalho sob o prisma morfológico e considerado para determinar as diferenças anatômicas básicas, internas e externas ao corpo, diferenciando homens e mulheres) e os demais aspectos componentes da

identidade humana, entendida como um processo constante de vir a ser. Passamos de uma construção puramente “essencialista” da sexualidade humana para uma forma de construcionismo social a partir do qual ampliamos nossa compreensão do assunto.

Enriquecendo nosso entendimento, segundo Heilborn (2004, p.19), o conceito de gênero teria como significado “a dimensão dos atributos culturais alocados a cada um dos sexos em contraste com a dimensão anatomofisiológica dos seres humanos”.

A expressão assinala o que vem sendo cunhado como perspectiva construcionista em oposição a uma postura essencialista, que poderia ser imputada, por exemplo, ao termo de papéis sexuais. O conceito privilegia a dimensão de escolha cultural, pretendendo descartar alusões a um atavismo biológico para explicar as feições que o feminino e o masculino assumem em múltiplas culturas (HEILBORN, 2004, p.19).

Mas é muito importante que em nosso percurso descolemos as associações automáticas entre sexo e gênero, ampliando nosso entendimento sobre a temática que nos interessa, no caso, a das relações de gênero. Como nos comunica Parker,

É importante observar que, dadas as crenças populares ocidentais sobre a relação unidimensional entre sexo e gênero, esse modelo frequentemente funde a sexualidade com o gênero, ao mesmo tempo em que obscurece a questão das relações de gênero dentro do tópico mais amplo da sexualidade (PARKER, 2001, p.128).

Na medida em que produzem e são produzidos pela realidade circundante, valores e crenças daquilo que corresponde a ser masculino e feminino em dado contexto cultural e social são criados e reforçados a cada nova repetição que pressupõe necessariamente uma intermediação subjetiva de quem a realiza, conforme aponta Weeks,

Nossas definições, convenções, crenças, identidades e comportamentos sexuais não são o resultado de uma simples evolução, como se tivessem sido causados por algum fenômeno natural: eles têm sido modelados no interior de relações definidas de poder (WEEKS, 2001, p.42).

No momento em que surgem, os estudos das relações de gênero buscam dar uma maleabilidade ao conceito de papéis sexuais usado até então e passam a se deter na forma como os encontros entre os seres humanos vão se construindo de forma articulada aos discursos de poder praticados ao longo dos tempos e sociedades nos quais são estruturados. Mais do que estudar aspectos atinentes ao sexo morfológico, embora acreditemos que essas informações nos possam ser úteis, na medida em que nos fornecem bases daquilo que já foi produzido e pensado primariamente sobre as distinções entre masculino e feminino, tais estudos visam à compreensão e à apreensão de todos os elementos e mecanismos que compõem e constroem as representações de masculino e feminino em cada tempo e cultura, aqui incluídos, sobremaneira, os discursos de poder que tanto fundamentam essas relações. Vejamos o que diz Magalhães sobre o tema:

A história da desigualdade entre os sexos não se constituiu em razão da “vontade dos homens contra as mulheres”; ela se instaurou e perpetuou num processo social no qual homens e mulheres foram cúmplices ao se identificarem com as representações sociais de papéis propostos (MAGALHÃES, 2001, p.173).

Para que todos pudéssemos perceber a necessidade de empreendermos estudos relativos às relações de gênero, foram precisos que se iniciassem os movimentos de liberação das mulheres, surgidos na década de sessenta, período no qual foi desenvolvido o conceito de gênero aplicado aos estudos feministas no âmbito Acadêmico. Nesse período passam a ser desenvolvidas pesquisas que permitiram que as questões relativas aos universos masculino e feminino fossem tratadas sob a óptica de uma compreensão sócio-histórica.

A desigualdade entre homens e mulheres ao longo da história do ocidente configurou-se em um cenário de discriminação e descaso quanto às questões, os comportamentos e a subjetividade feminina, em virtude dessa história ter sido contada, em sua maioria, por homens, sob o prisma masculino. Desvendar e traduzir o universo feminino a partir de um olhar e de uma concepção de mundo masculina implicaram um distanciamento da subjetividade

feminina que deturpou a compreensão de uma realidade que, embora construída no encontro, é portadora de particularidades muito específicas que só se desvelam tendo como paradigmas a realidade e a história das próprias mulheres. A óptica e a subjetividade masculina tentando traduzir o universo feminino geraram um olhar androcêntrico que tentou se apropriar, a partir de um ponto externo, daquilo que não constitui parte integrante da sua realidade e do seu cotidiano.

Como bem nos alerta Almeida (2000, p.82), é importantíssimo que se desvende e contextualize o cenário no qual o discurso que amparou a sexualidade humana se construiu e reforçou. Segundo o autor “É o acto discursivo global que tem que ser analisado: quem fala sobre isso, os lugares e os pontos de vista a partir dos quais se fala, as instituições que incitam e difundem o que se diz”.

No curso das lutas travadas no processo de constituição das relações de gênero, masculino e feminino foram colocados como forças opostas, separadas por uma constante tensão que pouco lhes permitiu achar pontos de conexão. Como é posto que todos os seres humanos se posicionem em um dos lados estipulados como possíveis dentro da esfera sexual, masculino e feminino se tornaram as únicas opções diante das quais homens e mulheres puderam se adequar. Melhor, para o seu bem, que os primeiros consigam se enquadrar aos moldes da masculinidade e as mulheres aos grilhões da feminilidade. Como é preciso escolher a qual campo se filiar, as diferentes sociedades criaram histórias e relatos que justificaram a escolha “correta” para cada um dos sexos. Mas mesmo que as possibilidades para cada um já estejam traçadas, não há como se evitar que as pessoas se questionem, indagando-se quanto a essa filiação a uma categoria pré-estabelecida. Como nos alerta em seu livro **Problemas de Gênero** (2003) a teórica *queer* Judith Butler, autora sobre a qual nos debruçaremos mais detidamente à frente, o ser humano que se torna mulher não precisa ser necessariamente mulher. O mesmo se pode dizer dos homens, segundo uma concepção para a qual se atribuem aos indivíduos papéis masculinos e femininos, todos eles revestidos e carregados de ideologias e graus de importância quanto a sua representação.

Como bem defende Ciampa,

Cada indivíduo reconhece no outro um ser humano e é assim reconhecido por ele - sozinhos certamente não podemos ver reconhecida nossa humanidade, conseqüentemente não nos reconhecemos como humanos (CIAMPA, 1987, p.38).

Dessa forma, a diferença entre homens e mulheres é uma realidade que não pode ser minimizada ou renegada, mas que em nossa opinião não deve ser tomada como uma verdade incontestável que acabe por nos predestinar de forma inexorável. A questão da diferença sexual deve sempre ser analisada sob um aspecto mais amplo que envolva as questões culturais, raciais, educacionais, regionais e sociais que se interligam. Em nosso entendimento e baseados em nossa experiência, muitas vezes há mais similitudes entre homens e mulheres que sejam de mesma classe, cultura, religião e raça, do que entre duas mulheres que tenham todos esses aspectos divergentes.

Partir para generalizações em qualquer campo, incluído e reforçado o campo das ciências sociais, é incidir em uma grande chance de cometermos equívocos e injustiças, afinal, arriscar dizer que homens e mulheres são diferentes e que todas as mulheres são iguais e que passam pelos mesmos problemas das demais mulheres, sem levar em consideração o ambiente, a cultura, o tempo histórico, as condições individuais de vida e os demais aspectos intrínsecos a todas as histórias humanas coletivas, corresponde a navegar por águas bastante tortuosas.

Como podemos perceber, não devemos perder de vista que identidades são necessariamente construídas no encontro de umas com as outras, intercambiando-se a todos os momentos, não devendo ser imaginadas como compartimentos estanques. E também não nos esqueçamos que para Berger e Luckmann (1985, p.71) o "tornar-se homem efetua-se na correlação com o ambiente". Ainda para os autores,

O ser humano em desenvolvimento não somente se correlaciona com um ambiente natural particular, mas também com uma ordem cultural e social específica, que é mediatizada para ele pelos outros significativos que o têm a seu cargo (BERGER; LUCKMANN, 1985, p.71).

A consciência que a pessoa cria de si vem da percepção da impossibilidade de ocupação de um lugar que não se enquadra à sua raça,

sexo ou classe social. Quando a pessoa se interroga a respeito de sua identidade, necessariamente acaba por abrir uma brecha para a aquisição da consciência sobre si mesma, libertação que poderá permitir um processo de autoconhecimento importante para a tomada de posse dessa identidade. Não a identidade que lhe foi ditada, mas aquela que pode vir a ser construída do jogo que decorre das imposições sociais e culturais *versus* as possibilidades descobertas em virtude do processo de autoconhecimento.

Para Foucault (apud NOLASCO, 2001, p.164-165) quando o assunto é relação de gênero, a base sobre a qual se constroem as identidades é o processo social, cultural e político de “vir a ser”, no qual as individualidades são produtos do poder e do saber. Para ele o sujeito é sempre um conjunto de variáveis do enunciado.

É preciso que se considere que existem muitas e conflitantes formas de se definir e viver a feminilidade e a masculinidade. “o existir humanamente não está garantido por uma mudança que se dá naturalmente, mecanicamente”, exatamente porque o homem é história (CIAMPA, 1987, p.185).

A cultura produz sentidos múltiplos e nem sempre convergentes de masculinidade e feminilidade, tornando-se necessário admitir que essa construção se expressa pela articulação do gênero com outras “marcas” sociais, tais como classe, raça, sexualidade, geração, religião e nacionalidade.

Construímos e somos constituídos por meio das relações sociais e culturais às quais nos vinculamos, considerando-se estes os meios através dos quais as identidades sociais se definem. Segundo Ciampa,

Através da articulação de igualdades (equivalências de fato) e diferenças, cada posição minha me determina, fazendo com que minha existência concreta seja a unidade da multiplicidade, que se realiza pelo desenvolvimento dessas determinações (CIAMPA, 1987, p.170).

A noção de gênero e suas articulações com as demais marcas identitárias com as quais se relaciona só se fizeram possíveis em decorrência do interesse pelas questões relativas ao universo feminino iniciado pelos estudos antropológicos relativos à família e seu importante papel enquanto célula fundamental para a formação social. Em seguida, os estudos sobre as “mentalidades comuns”, voltados para o conhecimento das categorias sociais e

das conjunturas econômicas e os “estudos sobre as minorias de todas as espécies” acabaram por contribuir para a reflexão e para a discussão das necessidades e das questões femininas (DUBY e PERROT apud MAGALHÃES, 2001, p.32). Como reforça Almeida acerca do assunto,

Sem o surto dos estudos das mulheres (*women's studies*) e, em especial, da teoria feminista em antropologia e da teoria crítica levada a cabo pelo movimento *gay*, nunca se teria posto sequer a questão de abordar a masculinidade (ALMEIDA, 2000, p.130).

Entretanto, antes que enfoquemos o movimento feminista e seus avanços, acreditamos ser bastante relevante mencionar o trabalho realizado por uma importante figura no campo antropológico e que muito contribuiu com um rico material de pesquisa que nos permitiu iniciar reflexões posteriormente aprofundadas por outros estudiosos. Falamos de Margaret Mead e de sua obra: **Sexo e Temperamento** (1962), conforme introduz Almeida,

A partir de Mead, a antropologia estava pronta para o salto qualitativo do feminismo. Assim como as sociedades ocidentais que a produzem estavam prontas para uma radical reformulação dos gêneros. O Antigo Regime Sexual acaba com décadas de atraso em relação às suas vertentes social, econômica e política (ALMEIDA, 2000, p.104).

Baseados no fato de que diferentes culturas sexuais organizam diferentes desigualdades sexuais, amparadas que estão em suas expectativas e parâmetros, tais regras acabam por impor limitações e condicionamentos ao desenvolvimento e às potencialidades sexuais dos indivíduos, engessando-os nos modelos sexualmente aceitos por suas culturas.

Assim, como nos ensina a autora em seu livro **Sexo e Temperamento**,

A existência numa dada sociedade de uma dicotomia de personalidade determinada pelo sexo, limitada pelo sexo, pune em maior ou menor grau todo o indivíduo que nasce em seu âmbito. Aqueles indivíduos cujos temperamentos são indubitavelmente anômalos não conseguem ajustar-se aos padrões aceitos, e pela sua própria presença, pela anormalidade de suas respostas, confundem aqueles cujos temperamentos são os esperados para o seu sexo. Dessa

forma, é plantado, em praticamente todo o espírito, um germe de dúvida, de ansiedade, que interfere com o curso normal da vida (MEAD, 1962, p.290).

Desse modo, qualquer sociedade que acaba por especializar seus tipos de personalidade pelo sexo morfológico, está criando um desajuste da pior espécie. Há assim, centenas de traços dos mais diversos tipos que culturalmente acabaram por ser especializados como sendo de um dado sexo, limitando sobremaneira as potencialidades humanas. Se as metas impostas culturalmente para um sexo não podem ser atingidas por um membro desse mesmo sexo, inicia-se um processo de angústia caracterizado pela perturbação de sua vida psico-sexual.

Conseqüentemente, seguindo a linha de raciocínio apresentada por Mead, a maioria dos traços humanos em nosso grupo cultural foi socialmente especificada como comportamentos e atitudes de um único sexo em detrimento do outro. Disso decorre a falsa idéia de que o comportamento socialmente imposto é natural a um sexo e inatural ao outro, criando seres desajustados quanto às suas sexualidades.

Ainda, segundo Mead,

As padronizadas diferenças de personalidade entre os sexos são desta ordem, criações culturais às quais cada geração, masculina e feminina, é treinada a conformar-se. Persiste, entretanto o problema da origem dessas diferenças socialmente padronizadas (MEAD, 1962, p.269).

Somam-se aos fatores apresentados, a falta de correspondência entre o verdadeiro temperamento dos indivíduos, independentemente dos seus sexos morfológicos e o papel que a cultura lhes atribui em decorrência desse mesmo sexo, penalizando com a pecha do desajuste todos aqueles que não "nasceram" ou não desenvolveram o temperamento e as conseqüentes condutas esperadas para o seu sexo morfológico. Em prol de uma desejada manutenção da ordem social, são produzidas personalidades socialmente compatíveis com os modelos esperados, valendo-se, para tanto, da incrível capacidade da natureza humana de ser maleável, respondendo adequadamente às mais diversas condições culturais impostas.

Tais constatações nos permitem verificar que as potencialidades rotuladas por diferentes sociedades como sendo propriamente masculinas ou femininas, são potencialidades de alguns membros de cada sexo, não sendo de maneira alguma ligadas propriamente ao sexo morfológico em questão, mas a um grupo específico de pessoas que as possui e as dissemina, fazendo crer aos demais que tal conexão é natural. Tal processo acaba por ser o responsável pelo sentimento de deslocamento dos mesmos na sociedade no que tange às suas potencialidades e escolhas.

Verifica-se que o modo como os gêneros são inscritos e se materializam nos corpos, expressam, no concreto, uma construção que é fruto de vários aspectos interligados pelas práticas discursivas e que seguem sempre os padrões da cultura na qual estão contextualizados. O mesmo se aplica à sexualidade no que concerne aos desejos e prazeres, sendo as identidades de gênero formatadas pelas redes de poder e conveniências da sociedade nas quais estão inscritas.

Em relação à masculinidade, todas as características atribuídas aos homens, são, de fato, possibilidades para ambos os sexos. Ao exaltá-las e segregá-las como exclusividade dos homens, alienamos as mulheres desse universo de potencialidades, como também sobrecarregamos os homens de pesos aos quais eles devem se moldar e conformar sob pena de não serem considerados homens, tal qual se espera deles. O mesmo pode ser dito relativamente às mulheres e àquilo que delas é esperado, conforme aponta Almeida,

Na prática do cotidiano, as coisas não são tão rígidas: masculinidade e feminilidade são vividas enquanto conjuntos de qualidades que podem verificar-se no campo sexual oposto. Assim, é reconhecido que um homem pode ter certos comportamentos, emoções ou actividades "femininas" e vice-versa (2000, p.60).

À guisa de ilustração em relação a uma das muitas formas através das quais cada sociedade constitui e determina seus marcos de identidade na constituição dos gêneros, tomemos a questão da gravidez e da esterilidade feminina.

Em certas sociedades como a tribo dos *samos do Alto-Volta*, a mulher estéril é equiparada a uma criança, na medida em que é a fecundidade o fator responsável por dar *status* às mulheres. Em contrapartida, entre os *nuer* da África oriental, as mulheres estéreis são equiparadas aos homens, gozando das mesmas prerrogativas que eles. Se uma jovem se casa e não tem filhos, no fim de alguns anos, ela volta para a sua família de origem com o mesmo *status* de um homem. Ela será chamada de tio por seus sobrinhos e sobrinhas. Receberá uma parte do gado existente, terá pouco a pouco um rebanho e pagará, então, o dote necessário para conseguir uma esposa. Suas mulheres a chamarão de “meu marido”. Ela contratará um genitor que será seu empregado e suas mulheres terão filhos que a chamarão de “pai” (HÉRITIER apud BADINTER, 1986, p.263).

Entretanto, em nossa sociedade moderna, a mulher estéril é responsável por desmistificar a gravidez como sendo um marco do acesso feminino à feminilidade. Aquelas que não podem ou não querem ser mães, podem vir a desenvolver sentimentos correlatos ao maternal, por outras crianças ou pessoas que não sejam seus filhos biológicos, do mesmo modo que poderão investir de feminilidade e erotismo outras partes dos seus corpos que não sejam os ovários.

A maternidade concebida como o fim único do universo feminino certamente leva à estigmatização da mulher que passa a ser qualificada pelo que é (maternidade), enquanto o homem passa a ser concebido por aquilo que faz (já que não pode conceber). Se a maternidade for tomada como um destino que vincule a mulher perpetuamente ao caminho seguido pelo seu corpo, estaremos a admitir a prática de um discurso determinista que reduz a mulher ao seu aspecto biológico. Conseqüentemente, por meio desta visão, toda mulher que recuse a maternidade como marco primordialmente constituinte da sua subjetividade poderá ser, por conseqüência, considerada por muitos como “anormal”.

Se nos apoiarmos na idéia de um instinto maternal que caracterize as mulheres, além de as estarmos sobrecarregando com um fardo muito pesado, na medida em que sua contestação pode ser a condenação do feminino naquilo que ele tem de muito especial, estaremos contribuindo para afastar os homens cada vez mais do cuidado e do envolvimento com seus filhos.

Reduzir a mulher pela possibilidade que a natureza lhe dá de trilhar os caminhos da maternidade, significa naturalizar a condição feminina, excluindo e vitimizando todas aquelas que não podem seguir essa trajetória ou que optam por não fazê-lo. Fazer do biológico o único motivo pelo qual homens e mulheres são diferentes é reforçar uma concepção determinista das potencialidades humanas, dificultando evoluções e mudanças às quais pretendemos (BADINTER, 2005, p.157-159).

Ainda a título de exemplo, em alguns ambientes e culturas as mulheres são consideradas seres mais evoluídos e avançados, mais sensíveis e aptos à acolhida e ao afeto que os homens, pelo simples fato de poderem gerar e parir. Mais uma vez, essa construção restringe a subjetividade feminina ao biológico, excluindo desse universo de amor e afeto homens e mulheres que optem ou que não possam passar pelo fenômeno da concepção. O que dizer de homens, excluídos pela natureza da possibilidade de provar desse fenômeno, e das mulheres lésbicas, estéreis ou de todas as outras que decidem por não compartilhar desse universo idílico, que também social e culturalmente foi construído como paraíso e destino inexorável do universo feminino?

Compondo uma rede tecida por múltiplas teias, a sexualidade e as relações de gênero são constituintes e constituídas pelas relações sociais, não se concebendo a primeira de forma descontextualizada da segunda. Falar em sexualidade é falar, necessariamente, em questões morais, sociais, legais, históricas, políticas, econômicas, antropológicas e sociológicas, daí a necessidade de ampliarmos nossas discussões para muito além dos aspectos biológicos e psicológicos. Concebida como algo mutável, quanto mais desvinculada estiver dos enquadramentos e limites morais e sociais, maior será sua chance de ser plena e bem resolvida.

Variando de sociedade para sociedade, múltiplas noções e condutas foram validadas por diferentes povos em diferentes momentos de sua história. Dessa forma, se em nossa cultura patriarcal a prática heterossexual é regra através da qual todas as demais condutas se estruturam, entre os *nuers* do Sudão, mulheres podem se casar com uma ou mais mulheres, pagando-lhes um preço em cabeças de gado. A mulher que “compra” as demais será tida como “chefe” da relação, sendo considerada o “pai” dos filhos que venham a ser fecundados nas relações sexuais entre suas mulheres e os homens que

venham a ser pagos para fecundá-las. Neste exemplo temos a noção de um povo para o qual a heterossexualidade não é uma regra, do mesmo modo que também não o são a monogamia e a soberania masculina sobre a feminina. Trata-se de um caso de subversão completa aos moldes aos quais estamos acostumados e que nos têm norteado ao longo da história da sexualidade.

Quando temos toda uma cultura atrelada aos valores atribuídos na modernidade ao casamento, à monogamia, à heterossexualidade e à procriação como formas de orientação da conduta dos seres humanos, todas as práticas e vivências que fogem a essa regra instituída compulsoriamente se tornam práticas discriminadas, recriminadas e proibidas, resultando na constituição de mitos e tabus limitadores das possibilidades que poderiam ser exploradas pela sexualidade humana e que são repostos a cada nova apresentação discursiva.

As diferentes formas de enxergar um mesmo fenômeno em decorrência da sociedade na qual ele é codificado nos fornece uma amostra de como cada atitude ou comportamento pode ser investido de valores aos quais se atribui uma carga mais ou menos masculina, reforçando-se o peso da contribuição cultural nesse processo. Assim podemos considerar, como nos propõe Almeida (2000, p.139) que “A interpretação do gênero como um sistema de símbolos e significados influenciadores e influenciados de e por práticas e experiências culturais”.

Assim, ainda segundo Mead, todas as representações do masculino e do feminino estão intrinsecamente atreladas aos contextos sociais, culturais e subjetivos nos quais os indivíduos estão inseridos, verificando-se que o gênero não pode ser reduzido a um fator meramente biológico.

Todos os seres humanos, tomados por suas dimensões biológicas, devem ser submetidos ainda a um processo de socialização sexual, no qual noções definidas do que seja ser masculino ou feminino já estão culturalmente construídas no curso da história. Por meio deste processo é que os indivíduos aprendem os sentimentos, os desejos e as práticas sexuais típicas de seu ambiente, bem como, as possíveis alternativas e possibilidades sexuais (PARKER, 2001, p.135).

Como já detalhamos, conclui Mead (1962, p.285) em seus estudos acerca das tribos indígenas americanas que os temperamentos reputados como

naturais a um sexo são meras variações do temperamento humano, passíveis de existência aos membros de ambos os sexos em maior ou menor intensidade dependendo do interesse social pela sua aquisição em virtude do objetivo social pretendido para tanto.

Corroborando o que Mead já nos havia dito na metade do século XX, M d'Épinay, amiga de Diderot, na primeira metade do século XVIII já adiantava que os dois sexos, masculino e feminino, são suscetíveis dos mesmos defeitos, virtudes e vícios, alertando-nos que nenhum de nós nasce homem ou mulher. Tornamo-nos homens ou mulheres ao longo de nossa jornada, reforçando uma idéia difundida futuramente de que as características masculinas e femininas tidas como naturalizadas, de fato não o são. Para ela, a sociedade e a educação que dela decorre, são as propulsoras de uma diferenciação que ainda levaria muitos anos para ser desmistificada. Não podemos deixar de exaltar a percepção de M d'Épinay quanto ao fato de conceber a identidade como um processo constante do vir a ser, tal qual futuramente viriam a defender muito apropriadamente Berger e Luckmann em seus estudos nos quais propõe que a realidade é socialmente construída, centrando-se mais detidamente no conhecimento que advém do senso comum, que corresponde ao conhecimento que decorre da realidade e que é utilizado para configurar o tecido de significados sem os quais uma sociedade não pode existir (DIDEROT apud BADINTER, 1986, p.176).

Depreende-se do exposto que Margaret Mead foi uma das responsáveis pelo surgimento do conceito de papéis sexuais, tidos como sendo os comportamentos e as atitudes responsáveis por diferenciar o que seria próprio dos homens ou das mulheres em diferentes sociedades, tendo como base de distinção a biologia que acabou por criar uma noção daquilo que seria tido como naturalmente masculino ou feminino. Mas a necessidade de se ampliar esse universo de discussão fez com que a idéia de papéis sexuais cedesse lugar ao conceito de gênero (que corresponde aos significados culturais, traços, atitudes e comportamentos assumidos pelo corpo sexuado e que são construídos em um processo discursivo sócio-histórico), impulsionado pelos trabalhos feministas que objetivaram desmistificar a noção de imutabilidade e naturalidade dos papéis sexuais concebidos como regra até então.

Como levantamos acima, os estudos que desembocaram no movimento feminista e que permitiram que o conceito de papéis sexuais avançasse para o conceito de gênero, contribuíram muito para o nosso entendimento das representações ligadas às questões de gênero e da situação feminina quando confrontada à pseudo fragilidade, menos valia e submissão atribuídas às mulheres, vistas em vários momentos da nossa história moderna como uma categoria monolítica e indistinta. Nada mais adequado para a compreensão desse cenário do que uma digressão histórica que nos permita melhor compreendê-lo.

Podemos considerar como marco do feminismo, movimento que buscou a reparação dos direitos femininos, separando a sexualidade da reprodução, a obra **O segundo sexo** (1949) da intelectual existencialista Simone de Beauvoir que se destacou por defender uma posição feminina contrária àquela construída a partir da era industrial. Para a autora, contemporânea de Mead, o ser homem ou o ser mulher corresponde a uma construção social e cultural que vai muito além do biológico que caracteriza e determina seres humanos e que como tal pode ser passível de mudanças. Segundo Magalhães, “mulher e homem correspondem ao desempenho de papéis apontados na sociedade como masculinos e femininos” (MAGALHÃES, 2001, p.51).

Já é clássica a afirmação de Simone de Beauvoir quanto ao fato de as mulheres não nascerem mulheres. Elas se tornam mulheres e o fazem tendo por espelho outras mulheres, o que nos dá a medida de quanto as relações de gênero não se constituem isoladamente, deslocadas das intersecções providas por inúmeras variantes presentes em dado contexto cultural. Seguindo essa linha de raciocínio, o mesmo se pode dizer dos homens. Essa frase nos dá a noção que, mais do que “corpos” somos agentes sociais em constante interação com o macrocosmo, que nos permite ser ou não o que desejarmos, na medida em que masculino e feminino estão sujeitos a um eterno processo de intervenções e re-significações, atreladas à reciprocidade dos sexos.

Identificar as mulheres como mais próximas da Natureza, como fizeram os filósofos iluministas, amparando-se, para tanto, em seu papel fisiológico atrelado ao sexo e à maternidade significava diminuí-las, colocá-las, de certa maneira, aquém do Humano, monopolizado pelos homens, situando-as em um plano inferior de desenvolvimento, o que justificaria a necessidade de sua tutela

e controle (ALMEIDA, 2000, p.84). O lugar inferior ocupado pelas mulheres na relação com os homens teve, ao mesmo tempo, como causa e efeito, numa circularidade perfeita, a identificação por todos (até pelas próprias mulheres) do Feminismo como uma animalização, com a atração descontrolada pelo prazer, ameaçando o princípio da realidade que, supostamente, funda a civilização do viés do controle instintual e do primado da razão (OLIVEIRA, 1993, p.16). Ainda conforme Almeida,

As emoções e a sua expressão são tidas como pertencendo ao mundo do feminino. A esse mundo de emoções ao mesmo tempo fraco e potencialmente perigoso. Aos homens resta a bravata e a manutenção da honra e do prestígio, que assentam, antes de tudo o mais, na capacidade de serem (e se fazerem) homens- uma categoria moral (ALMEIDA, 2000, p.220).

O feminismo, em linhas gerais, contestou a naturalização das idéias de que pelo simples fato de nascer mulher, os seres do sexo feminino seriam mais frágeis, situação que favoreceria a adesão feminina ao ambiente doméstico e que acabaria por levar à desqualificação desse mesmo trabalho (relativamente às demais modalidades profissionais) quando confrontado à produção de capital. O confinamento feminino em seus lares também corroborou a idéia de que tal adequação ao espaço privado ajudaria na criação e na educação dos filhos, tarefa sempre associada ao mundo feminino e que acabou por estigmatizar as mulheres no papel de reprodutoras.

Segundo Rocha-Coutinho (apud MAGALHÃEAS, 2001, p. 62) até o século XVIII, as mulheres não eram vistas como fracas e sua participação na produção econômica familiar não se opunha ao cuidado com os filhos, o que lhes permitia conciliar as esferas econômica e familiar simultaneamente. Com a revolução industrial modificaram-se os modos e modelos de produção, afastando-se as mulheres das atividades econômicas. Demarcou-se claramente o espaço da casa e o espaço do trabalho, cada um deles relegado a um dos sexos.

Segundo relata Almeida, sobre a obra **Origem da Família** (1976) de Engels, tratado que discorreu sobre a situação feminina em um panorama no qual o autor contrastou as sociedades de classe e as sociedades sem classes:

Na ausência da sociedade privada, o trabalho produtivo dos homens e o trabalho caseiro das mulheres tinham igual significado social. Apenas se dedicavam a diferentes estádios da produção de um mesmo tipo de bens – a subsistência - , sendo tudo produção para uso. A propriedade privada fez do seu dono o senhor da casa, com dependentes que funcionavam para aumentar a propriedade daquele, e até o trabalho reprodutivo das mulheres passou de social a privado (2000, p.97).

Para Oliveira (1993, p.42-43), o ingresso das mulheres no universo do trabalho assalariado não foi uma escolha feminina que tenha se traduzido em maior bem estar e satisfação a elas. Ao contrário, uma vez empregadas em fábricas, viram-se desempenhando os trabalhos mais penosos e mal pagos, exploração capitalista que empurrou o grupo das mulheres assalariadas rumo aos movimentos sindicais, mesmo que contrariamente à vontade masculina para a qual essas empregadas corresponderiam a grupos de trabalho baratos e desorganizados. Depreende-se disso que a Revolução Industrial tenha contribuído, sobremaneira, para separar os universos públicos e privados para as mulheres, além de confrontá-las com os mesmos problemas capitalistas enfrentados pelos homens que já vinham empreendendo jornadas desumanas. A autora nos assevera que,

A entrada maciça de mulheres instruídas no mercado de trabalho e a desvalorização da vida no lar contribuirão fortemente para apagar a fronteira entre o privado e o público, entre o feminino e o masculino, e para quebrar a antiga identidade feminina, centrada na idéia da mulher que se realiza nos fazeres e saberes da casa (OLIVEIRA, 1993, p.46).

Se as mulheres passam a ser consideradas frágeis, nada mais adequado do que protegê-las, papel atribuído aos homens. Apartadas do convívio social e da produção industrial e submetidas à proteção masculina, as mulheres passaram a se ver como alienadas de si mesmas, de suas histórias e criações. Alheias a seus anseios, necessidades e direitos, tornaram-se massa fácil de modelar em mãos estrangeiras. Entretanto, é imprescindível esclarecer que mais do que dominadas pelos homens, discurso que incorre na vitimização feminina, “a mulher a partir da Modernidade se encontra dominada não pelos

homens propriamente ditos mas, através deles, pela ordem social” (MAGALHÃES, 2001, p.69).

Questões relacionadas aos direitos civis, sexuais, profissionais e sociais das mulheres passaram a ser discutidos com o objetivo de quebrar paradigmas considerados obsoletos quanto à história feminina.

Segundo Magalhães,

Independente da condição social de que somos oriundas, das condições de aprendizagem a que nos submetemos, a função supracitada nos é delegada e transmitida no cotidiano de nossa formação. Paralelamente, construiu-se uma representação da mulher como “naturalmente” ao homem – o sexo frágil – destinada exclusivamente à vida doméstica, esta considerada como o meio de realização plena da condição feminina (MAGALHÃES, 2001, p.54).

Podemos destacar como sendo o primeiro marco decorrente do movimento feminista a defesa da tese de que entre homens e mulheres não haveria diferenças determinadas pelo sexo morfológico e que derrubadas todas as formas de dominação masculina, cairiam, automaticamente, todas as diferenças construídas entre os sexos. Passou-se, dessa forma, da inferioridade que desvaloriza para a igualdade que desconsiderava peculiaridades. Entretanto, o calcanhar de Aquiles dessa concepção se encontrava no fato de depositar nas relações de poder todas as causas da opressão feminina, esquecendo de levar em consideração as condições de existência das mulheres construídas por elas mesmas no seu encontro com outros seres humanos e com o meio circundante (YANNOULAS apud MAGALHÃES, 2001, p.34).

Como uma decorrência desse primeiro momento feminista, advém uma segunda fase calcada na defesa de um discurso que prega a diferença radical entre os sexos e a existência de uma “essência ou natureza feminina”. Se em um primeiro momento a pretensão feminista era a de igualar os sexos, em uma segunda etapa surge a intenção de “feminilizar o mundo”, segundo palavras de Rosiska Oliveira (apud MAGALHÃES, 2001, p. 35).

Se o feminismo teve a intenção de diminuir o fosso de distanciamento entre homens e mulheres, intento alcançado com sucesso, por outro lado

também conseguiu reforçar os ideais capitalistas, na medida em que desqualificou toda a produção feminina que não tivesse por objetivo o lucro monetário. Essa alienação que pretende naturalizar tudo o que é fruto de construções sociais, promoveu uma falta de identificação feminina relativamente a tudo o que havia sido feito até então na esfera privada de suas vidas.

Novamente se desconsidera a subjetividade humana construída no encontro entre seres de diferentes sexos, tentando-se estipular uma verdade que se pretenda universal quanto à opressão masculina e à necessidade de distinção da subjetividade feminina. Como muito do que caracterizou o cotidiano feminino foi desvalorizado e desqualificado, como a maternidade e o cuidado com a família, muitas mulheres se viram confusas e sem identidades. Aquilo que até então era regra passou a ser exceção. As mulheres tiveram que preservar o cuidado com a casa e a família, acrescentando-se agora o universo de trabalho e produtividade calcado do modelo masculino, repetindo atávica e impensadamente padrões que, ao invés de lhes acrescentar, desnor-teava-lhes. Afastadas de suas histórias, rotinas e conquistas, foram desqualificadas enquanto sujeitos responsáveis pela criação de seus próprios caminhos.

Oliveira (1993, p.102) aponta que “ao submeterem a gratuidade do universo afetivo e familiar à lógica do mercado, as mulheres tentaram fazer reconhecer pelos homens, com a linguagem do seu mundo, que o que elas fazem e vivem tem valor”. Decalcando o universo masculino, as mulheres iludiram-se acreditando que a reprodução do modelo masculino vigente seria suficiente para equipará-las aos homens. Desconsideraram, assim, tudo aquilo que sempre as diferenciou como o trabalho executado no universo doméstico, desqualificando suas descobertas e conquistas na ilusão de que ser igual significaria ser melhor.

Segundo nos adverte Sílvia Yannoulas (apud MAGALHÃES, 2001, p.35), essa perspectiva, ao mesmo tempo em que evitou a simples assimilação feminina pelo universo masculino, gerou argumentos que embasaram a discriminação de um sexo pelo outro.

Quando se afirma que a mulher é o “Outro”, Magalhães (2001, p.36) defende bastante bem a idéia de que há uma identidade feminina que se contrapõe ao poder patriarcal que durante séculos orientou essa submissão.

No início da década de setenta, estudiosas feministas anglo-saxônicas começam a utilizar em seus estudos o termo *gender*, traduzido em português para gênero, buscando com tal conceituação romper a noção de que a equivalência entre certo gênero e determinado sexo morfológico, dar-se-ia por determinações biológicas, quando, na verdade, tal equação viria muito mais no caminho da perpetuação de discursos construídos social e historicamente, na tentativa de justificar e reforçar diferenças e desigualdades levantadas entre homens e mulheres em função da sua anatomia.

Muitas feministas afirmaram ao longo de seus discursos que o gênero é uma interpretação e uma construção cultural do sexo morfológico, sendo compreendido como um conceito que atravessa as sociedades históricas, refletindo conflitos entre homens e mulheres, mesclando aspectos biológicos, históricos, sociais, culturais e religiosos.

Em virtude de tudo o que se produziu acerca da diferença entre os sexos, surge em meados da década de oitenta o conceito de relações de gênero, que, segundo Heilborn (apud MAGALHÃES, p. 37), corresponde à “distinção entre atributos culturais alocados a cada um dos sexos e a dimensão biológica dos seres humanos”.

Tendo o cuidado de incluir as mulheres no modelo através do qual as relações de gênero foram se construindo, temos a afirmação de Rodrigues (1978, p.24) para quem “a mulher é cúmplice involuntária de sua situação, não porque aceite explicitamente o domínio do outro sexo, mas pelo conjunto de representações e práticas, já transfiguradas pela ordem cultural, que expressa e defende”.

Como nos adverte Magalhães (2001, p.95), todas as representações que acabaram por inferiorizar as mulheres no curso da história, desconsideraram suas produções, desmereceram seus discursos e o trabalho doméstico, estigmatizado como mero objeto de consumo e de pouca valia.

As mulheres inseridas em um universo de privação no conjunto de suas relações sociais, desenvolveram atividades que transformaram essas relações. Para tanto, produziram elementos para a própria sobrevivência e para as representações de si e do seu grupo social. Também acabaram por transformar a realidade que as cercava e foram por elas sendo transformadas. Porém, não foram reconhecidas como sujeitos da história, em razão do ocultamento do

universo a elas designado, invisibilidade que também se fez presente pela ausência do discurso que expressaria essa atividade, o qual, a partir das tradições gregas, só ocorre no espaço entendido como público (MAGALHÃES, 2001, p.93).

Foucault corrobora as idéias apresentadas acima na medida em que nos adverte que as relações se dão no encontro e na reposição das situações vividas entre os dominadores e os dominados. O feminismo, entretanto, não conseguiu enxergar que as mulheres contribuíram com seus comportamentos e atitudes de distanciamento para a configuração de um cenário de exclusão e menos valia. Mais do que vítimas foram co-responsáveis por uma realidade de desigualdade. Alijar as mulheres da responsabilidade pelo local no qual se encontraram é corroborar uma visão dicotômica dos sexos que pretendemos inequívoca e ultrapassada. Ademais, relegar esse espaço às mulheres corresponderia a negá-las enquanto sujeitos ativamente participantes na construção das relações de gênero.

Na esteira dos estudos de gênero surge a terceira etapa do movimento feminista que se encarregou de difundir e exaltar as diferenças próprias do humano, reconhecendo que o feminino e o masculino se constroem no encontro das relações vividas em seus meios, tendo como paradigma para tanto as particularidades de cada história, período e cultura na qual estão inseridas.

Desse modo, embora o feminismo tenha sido de grande importância para o avanço da condição feminina, para muitos estudiosos apresenta um viés, que é o de buscar a igualdade entre os sexos, em pontos nos quais a igualdade muitas vezes nem é necessária, esquecendo-se, por outro lado, de tornar mais harmônicas e justas as relações entre os sexos, respeitando-se as peculiaridades e particularidades de cada universo.

Oliveira (1993, p.71-74) aponta que o movimento feminista se configurou por contestar o senso comum. Se já no final do século XIX se caracteriza pela tentativa de comprovação feminina de que as mulheres seriam iguais aos homens e que, portanto, poderiam fazer o mesmo que eles, a partir dos anos setenta do século passado, as mulheres passam a defender o fato de que, além de não serem inferiores, seriam diferentes e não iguais aos homens. Desta mudança decorre que o feminismo da igualdade, nas palavras da autora, passa

a dar lugar ao feminismo da diferença, considerando-se a igualdade como sendo a aceitação das diferenças sem que haja hierarquias.

Segundo Oliveira (1993, p.73), “no fim dos anos oitenta as mulheres começam a defender a igualdade, não mais em nome de sua capacidade de se assemelharem aos homens, mas sobretudo, em nome de seu direito de diferirem deles”.

Como forma de dar continuidade às nossas discussões, parece-nos fundamental que passemos a considerar, mais detidamente, alguns elementos tidos como pilares de uma estrutura cultural, social e histórica que compõe as relações de gênero e que acabam por sustentar a posição através da qual entendemos as representações atinentes às mesmas. São elas: o controle da sexualidade, a publicidade (mídia) que nos traz a idéia de comunicação de massa e a educação, pensada como instrumento que vai além dos muros das escolas e que se estrutura como um dos processos mais eficientes na constituição das representações relativas aos papéis sociais. Reforçamos que, em nosso entendimento, todas essas práticas são difundidas pela via discursiva e estão atreladas indissoluivelmente à difusão do exercício do poder.

Antes que nos detenhamos nas questões da publicidade e da educação enquanto reprodutoras de um discurso construído socialmente como representante do monopólio e do domínio masculino, faz-se necessário que nos voltemos para o controle da sexualidade via prática discursiva. Para tanto, reportaremos-nos aos estudos de Foucault, preocupado em compreender todas as questões atreladas à sexualidade no interior da família burguesa.

Na modernidade começa a se configurar uma diferenciação entre o público e o privado que se afirma de forma incontestável no século XIX, fato que avoluma a interferência do Estado nas organizações sociais, demarcando de forma clara os ambientes de convívio comum e aqueles nos quais a privacidade deveria imperar. Através desse fenômeno, os grupos de convivência coletiva começam a diminuir e a família a se sobressair como espaço de refúgio e segurança para os casais e seus filhos. Se por um lado a família defende e protege, de outro separa e isola o indivíduo do convívio social que tanto lhe é determinante para a configuração da sua subjetividade e alteridade.

A família burguesa, surgida no século XVII na Europa, acaba sendo responsável por demarcar a diferenciação de um grupo social que emergia

então como a classe dominante. É neste grupo que as mudanças começam a se operar e que a sexualidade passa a ser reordenada.

Nas palavras de Foucault (2006, p.126-130), verificamos que a sexualidade corresponde ao conjunto de efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos e nas relações sociais, através de uma complexa engrenagem política, usada a serviço do poder. Segundo Weeks (2001, p.51), para Foucault a história da sexualidade seria “uma história de nossos discursos sobre a sexualidade, discursos através dos quais a sexualidade é construída como um corpo de conhecimento que modela as formas como pensamos e conhecemos o corpo”.

Para Foucault, a sexualidade é alvo de interdição desde sempre, intensificando-se a partir do século XVII a repressão à prática sexual no interior das famílias burguesas, em uma época que ele chama de a Idade da Repressão na qual o desenvolvimento do capitalismo tomaria corpo e consistência. Para o teórico, no ato de reprimir, estaria a tentativa de relegar algo ao esquecimento. Se a ênfase passa a ser na prática e na disseminação do trabalho, qualquer atitude que pudesse desviar as práticas humanas da geração de lucro deveria ser desestimulada. Qualquer prazer capaz de levar os seres humanos para além da reprodução precisaria ser repudiado e desestimulado por uma prática calcada na economia sexual. A repressão ao sexo como mecanismo de controle da sexualidade acaba por abrir uma brecha dialógica encontrada nos discursos de todos aqueles que ousam falar, discutir ou ventilar assuntos proibidos, originando atitudes que colocam os transgressores em posições que escapam ao alcance do poder. Controlando-se o que se diz sobre o sexo, parte-se no caminho do controle do próprio sexo, elencando-se verdades que interessem a uma classe dominante. Por meio dessa prática, quanto mais exercido e praticado mais difundido e vigoroso o poder se torna.

Foucault argumentou que a própria idéia de sexualidade como um domínio unificado é essencialmente uma idéia burguesa, desenvolvida como parte da auto-afirmação de uma classe ansiosa para diferenciar a si mesma da imoralidade da aristocracia e da promiscuidade supostamente irrestrita das classes inferiores. Era basicamente um projeto colonizador, buscando remodelar

tanto a política, quanto o comportamento sexual à sua própria imagem (WEEKS, 2001, p.55).

Nesse sentido, o domínio concreto das práticas sexuais, pressupôs primeiramente pelas sociedades burguesas do século XVII, um domínio daquilo que circulava dialogicamente em relação ao sexo, ao mesmo tempo eliminando-o dos discursos cotidianos e relegando-o às conversas transgressoras das alcovas, numa verdadeira tarefa restritiva. O sexo passa a ser algo que deve ser falado continuamente, mas sempre de forma escamoteada e sub-reptícia, revelando o caráter transgressor daqueles que se arvoravam no direito de ultrapassar as normas convencionadas e os limites impostos. Ao invés de ser escondido, o sexo passou a ser revelado ao longo dos três últimos séculos, sempre das maneiras mais diversas. Como se verifica claramente, o foco básico de dominação não está na prática sexual em si, mas sim, no controle do discurso e na manipulação daquilo que se pretende revelar e ocultar relativamente à prática sexual, conforme detalha Almeida,

A idéia central de Foucault é a de que, ao invés de se ter dado um processo de restrição, se deu uma incitação crescente: nos teres últimos séculos houve em torno do sexo uma verdadeira explosão discursiva, de que podia ser exemplo a pastoral católica e o sacramento da penitencia após o concílio de Trento: vela-se a nudez das questões que formulavam os manuais de confissão medievais, recomenda-se a descrição, mas não cessa de crescer a extensão da confissão da carne. A contra-reforma acelera o ritmo da confissão anual, incita a falar sobre sexo. Sob forma de análise, contabilidade, classificação, especificação, num discurso que tem tanto de moral como de racional (ALMEIDA, 2000, p.82).

A relação de sexo com poder, encarado como aquele que dita a lei em relação ao sexo, sempre se estabelece pela via negativa e coercitiva, atuando no sentido de mascarar-lo, ocultá-lo, rejeitá-lo ou proibi-lo, buscando escamotear sua existência e sua viabilidade, sujeitando todos os seres humanos de cima a baixo, independente de seus níveis sócio-culturais. O poder possui vários pontos de atuação e disseminação, produzindo saberes e verdades através de um escopo claro quanto aos seus objetivos e intenções, sempre racionais. Desse modo, segundo o autor: “o poder não é uma instituição e nem uma

estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 2006, p.103).

Foucault (2006, p.114-119) defende não haver uma estratégia única usada para todos os ramos e categorias da sociedade no que tange à difusão do sexo ligado à sua função reprodutiva e sua natureza heterossexual e matrimonial. Segundo o teórico, a partir do século XVIII, quatro grandes conjuntos estratégicos, voltados ao desenvolvimento de dispositivos de saber e poder a respeito do sexo passam a ser usados: a histerização do corpo da mulher, que passa a ser saturado de sexualidade e caracterizado por uma patologia que lhe seria intrínseca, além de uma fecundidade controlada com o fim de se assegurar o espaço familiar; a pedagogização do sexo das crianças, já que todas são passíveis de se dedicar a uma vida sexual, mecanismo exercido sobremaneira no controle da prática onanista na infância; a socialização das condutas de procriação e o controle de fecundidade dos casais, finalizando-se com a psiquiatrização de prazer perverso, através do isolamento do instinto sexual como instinto biológico e psíquico autônomos. Vejamos o que diz Weeks acerca do assunto:

O que, de fato, ocorre é que uma preocupação social generalizada com o controle da população faz surgir uma preocupação específica com tipos particulares de pessoas, que são simultaneamente evocadas e controladas dentro do complexo “poder-saber”. Isto não quer dizer que a sexualidade feminina, a masturbação, o controle da natalidade ou a homossexualidade não existissem antes. O que isso quer dizer é que a especificação das pessoas através dessas características, a criação de “posições-de-sujeito” ao redor dessas atividades, é um fenômeno histórico (WEEKS, 2001, p.52).

Dessa forma, através da família representada pelas relações estabelecidas entre pais e filhos e maridos e esposas, ergueram-se os principais elementos norteadores da sexualidade: a família passa a ser coadunada pelos psiquiatras e pedagogos nas esferas médicas e educacionais, responsáveis por configurar tipos que passam a constituir o universo correlato à sexualidade. Passamos a ter maridos impotentes, esposas histéricas e frígidas,

crianças onanistas e jovens homossexuais inseguros e perdidos quanto às suas escolhas. Weeks aponta que,

Na medida em que a sociedade se tornou mais e mais preocupada com a vida de seus membros - pelo bem da uniformidade moral, da prosperidade econômica; da segurança nacional ou da higiene e da saúde - ela se tornou cada vez mais preocupada com o disciplinamento dos corpos e com as vidas sexuais dos indivíduos. Isto deu lugar a métodos intrincados de administração e gerenciamento; a um florescimento de ansiedades morais, médicas, higiênicas, legais; e a intervenções voltadas ao bem-estar ou ao escrutínio científico (WEEKS, 2001, p.52).

A revolução dos sentimentos ocorrida nesse período produziu discursos que acabaram por dar novos caminhos e configurações ao amor: um discurso confessional que tentava normatizar a sexualidade; um discurso médico que produziu uma fisiologia moral para o corpo feminino e o identificou com a maternidade compulsória; e um discurso pedagógico que redirecionou as práticas da puericultura e da educação dos filhos, homens e mulheres (MAGALHÃES, 2001, p. 65-66).

Para Foucault (2006, p.43-57), na defesa da importância do poder e da linguagem na constituição da sexualidade, a ordem vigente sempre foi a de encobrir para fomentar. Desse modo, não foram somente as práticas sexuais normalmente aceitas aquelas a serem controladas. Todas as práticas sexuais marginais, em muito ampliadas e diversificadas a partir do século XIX, também acabaram sendo controladas pelo poder do discurso encoberto, já que o objetivo maior desse controle se constituía em enraizar a idéia de que o certo seria a adoção de uma sexualidade conservadora, heterossexual e monogâmica, voltada para a procriação, para o lucro e para a reprodução do *status quo* vigente. A sexualidade heterossexual passa a dialogar, mesmo que em posição privilegiada, com um leque de sexualidades que começa a despontar dentre as opções possíveis da sexualidade humana, iniciando-se um movimento que mais tarde iria desembocar nas lutas das ditas minorias. Todas essas sexualidades heterogêneas passam a ser nominadas e destacadas, em um processo que mais do que reprimi-las, visa a realçá-las e contrastá-las em oposição ao modelo tradicional e aceito socialmente, permitindo-lhes serem inteligíveis, identificáveis e determináveis. Conforme Almeida relata,

Até o fim do século XIX três códigos regiam as práticas sexuais: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil, todos centrados nas relações matrimoniais. Com a explosão discursiva dá-se um movimento centrífugo em relação à monogamia heterossexual. O casal passa a ser norma (ALMEIDA, 2000, p.83).

Na medida em que são nomeadas e distinguidas, passam a ser assimiladas e disseminadas no real, incorporando-se aos indivíduos. A força das sexualidades pouco convencionais vem da sua origem calcada no próprio homem, nos seus prazeres, desejos e vontades, fato que só serve para solidificá-las, reforçando a sua identificação com todos os humanos que as praticam como forma de vivenciar aquilo que lhes é proibido de forma expressa socialmente.

Na modernidade, se por um lado se elege o casal heterossexual como modelo de sexualidade a ser seguido por homens e mulheres dispostos a coadunar com as regras sociais, por outro, organizam-se e difundem-se grupos marcados com o sinal distintivo e estigmatizante da diversidade sexual. A família, as escolas, os hospitais psiquiátricos, as cadeias e os demais espaços públicos passam a nortear a prática da boa conduta social através de seus ditames, regras, políticas e convenções, encarregando-se de modo anômalo, também, de revelar todo um sentimento de saturação quanto ao rígido modelo imposto, o qual se expressa através das sexualidades não-heterossexuais, não-conjugais e não-monogâmicas. São estimulados os prazeres e as sexualidades específicas e singulares, mesmo que vigore a aparente imagem da repressão e do desestímulo. Nesse contexto, segundo Foucault,

A implantação das perversões é um efeito-instrumento: é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações de poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas. E, nesse avanço dos poderes, fixam-se sexualidades disseminadas, rotuladas segundo uma idade, um lugar, um gosto, um tipo de prática (FOUCAULT, 2006, p.56).

A presença de um controle tão rígido é que nos impede de verificar de forma mais consistente a existência de mais do que dois sexos (homem e

mulher) ou dois gêneros (masculino e feminino), na medida em que sexo morfológico e gênero não se equivalem necessariamente, fato notado claramente pela existência dos seres hermafroditas, aqueles cuja ambigüidade ocasiona uma desorganização nas regras que regulam a tríade sexo, gênero e desejo, e para os quais não se encontram classificações adequadas, assunto que será tratado mais detidamente à frente.

A massificação da idéia do casal heterossexual como o modelo da correção e da “normalidade” contribui para a manutenção do estereótipo da figura masculina como sendo viril e dominadora na relação, exercendo suas funções no espaço público, enquanto a figura feminina seria o pólo passivo e submisso, restrito ao ambiente interno do lar.

Da mesma forma, a institucionalização da heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária, em que os termos masculino e feminino se diferenciam por meio da prática do desejo heterossexual, bem como se encarrega de restringir a produção de identidades que não estejam em conformidade com os eixos de um desejo que também seja heterossexual.

Como já se pode perceber, a construção de um discurso padronizado sobre o que seriam os homens e o que seriam as mulheres criou convencionalismos que só serviram para reforçar clichês e estereótipos. Criar uma imagem feminina próxima à caridade, amor, compreensão, atenção e preocupação acabou por construir uma visão masculina pelo seu inverso e oposto negativo. Passa a ser a categoria feminina vítima e combatente de um universo masculino do qual é mantida apartada, como se com esse universo não intercambiasse um único momento, e como se dele também não dependesse para se constituir.

Assim, não podemos fugir à constatação de que somos, irremediavelmente, frutos de uma época, de uma cultura e de um contexto formados por uma série de significados e sentidos dos quais não conseguimos escapar e com os quais dialogamos a todo o instante, de tal sorte que a realidade por nós assimilada só existirá de acordo com o modo utilizado por cada um de nós para contatá-la. A produção de sentidos para nossas histórias e questionamentos necessita de apoio constante dos repertórios, contextos e processos de socialização disponíveis para tanto, conforme aponta Spink:

A força constitutiva das práticas discursivas está em poder prover posições de cada pessoa: uma posição incorpora repertórios interpretativos, assim como uma localização num jogo de relações inevitavelmente permeado por relações de poder. As práticas discursivas, portanto, implicam necessariamente o uso de repertórios e posicionamentos identitários (SPINK, 2004, p.56).

E como o conhecimento não é uma coisa que as pessoas possuam *a priori*, mas sim algo que é construído no encontro com outras pessoas, é fundamental tratarmos das práticas discursivas como a forma utilizada primordialmente para a constituição de fatos aos quais posteriormente daremos peso de realidades incontestes.

Dentro de uma perspectiva amparada no construcionismo social, do qual Foucault foi um dos mais importantes teóricos, e que por nós será utilizada na tentativa de compreendermos o assunto estudado, sujeito e objeto são frutos de construções sócio-históricas que precisam ser constantemente problematizadas, de tal sorte que “só apreendemos os objetos que se nos apresentam a partir de nossas categorias, convenções, práticas, linguagem: enfim, de nossos processos de objetivação” (SPINK, 2004, p.28).

Segundo estabelece o construcionismo social, os seres humanos constroem o conhecimento dentro de um contexto caracterizado por uma realidade dinâmica constantemente modificada pelas conseqüências sociais que dele decorrem.

Contrapondo-se ao “essencialismo” sexual praticado por figuras como Krafft-Ebing, sexólogo pioneiro do final do século XIX, sobre o qual falaremos mais detidamente no capítulo III, que buscava “explicar os indivíduos como produtos automáticos de impulsos internos” (WEEKS, 2001, p.41-43), o construcionismo social é um tratamento historicamente orientado e é utilizado para compreender

as atitudes em relação ao corpo e à sexualidade em seu contexto histórico específico, explorando as condições historicamente variáveis que dão origem à importância atribuída à sexualidade num momento particular e apreendendo as várias relações de poder que modelam o que vem a ser visto como comportamento normal ou anormal, aceitável ou inaceitável (WEEKS, 2001, p.41-43).

Partindo do pressuposto que “a linguagem ocupa um lugar central, pois trata-se de uma estrutura de representações, e as regras da cultura são adquiridas através da aquisição da linguagem”, podemos inferir que todos os significados que acabam sendo atribuídos à sexualidade e às formas através das quais as relações de gênero se materializam através de corpos sexuados são frutos de uma gama imensa de linguagens amparadas em discursos diversos de poder cujo objetivo primordial é o de ditar o que se pode ou não ser ou fazer (ALMEIDA, 2000, p.98). Assim,

Todas as abordagens de construção social adotam a visão de que os atos sexuais fisicamente idênticos podem ter variada significação social e variado sentido subjetivo, dependendo de como eles são definidos e compreendidos em diferentes culturas e períodos históricos. Devido ao fato de que um ato sexual não carrega consigo um sentido social universal, segue-se que a relação entre atos sexuais e identidades sexuais não é uma relação fixa e que ela é projetada, a um grande custo, a partir do local e da época do observador para outros locais e épocas. As culturas fornecem categorias, esquemas e rótulos muito diferentes para enquadrar experiências sexuais e afetivas (VANCE apud WEEKS, 2001, p.47).

Na tentativa de fazer caírem por terra crenças atávicas que nos impeçam de avançar em nossos entendimentos e discussões, é preciso que caminhemos no sentido de desconstruir o que já está sedimentado. Desse modo, não podemos esquecer que as bases daquilo que já está posto não se apagam e nem podem ser desconsideradas. Entretanto, criam-se espaços para novas construções que, somadas às antigas, acabam por dar significado às muitas interpretações lançadas pelos seres humanos ao mundo. Como indica Spink,

O construcionismo incorpora a noção de que os critérios e conceitos que utilizamos para descrever, explicar, escolher entre as opções que se apresentam são construções humanas, produtos de nossas convenções, práticas e peculiaridade... No cotidiano de nossas vidas, somos, de fato, produtos de nossa época e não escapamos das convenções, das ordens morais e das estruturas de legitimação (SPINK, 2004, p.32).

Refletindo sobre o modo atávico através do qual os discursos foram construídos na Modernidade, e observando a forma como a prática discursiva foi disseminada e utilizada, dentre outros objetivos, para o controle da nossa sexualidade, Guacira Lopes Louro (1997, p.41) elucida: “Os discursos constroem determinados significados e, assim, legitimam específicas identidades de gênero”.

Segundo a autora, é, no meio social, sempre político, que as diferenças que categorizam e hierarquizam os sujeitos são produzidas.

Os meios através dos quais se incutem nos meninos e meninas, via variadas formas de discurso, o que se espera deles em função do seu sexo morfológico são dos mais impensados e poderosos, de modo que a sua utilização irrefletida e disseminada contribui para a manutenção das representações relativas às relações de gênero, do modo como discutimos e contestamos na atualidade.

Poderíamos começar pelo fato de ocultarmos, na construção das frases que envolvem sujeitos masculinos e femininos, o elemento feminino, massificando o conjunto pelo seu elemento dominante — no caso, o masculino, sinônimo de invisibilidade, sobre o qual não se faz necessária a contestação. O mesmo se dá pelo uso de aumentativos, quando em referência a meninos, e diminutivos, quando em referência a meninas. Prosseguiríamos com a utilização desigual de adjetivos ligados à força, determinação e coragem, quando falando de homens, e de adjetivos ligados à ternura, afeição e meiguice, quando tratamos de mulheres, de tal modo que essa repetição faz soar natural e esperado o fato de mulheres serem dóceis e boazinhas, enquanto homens devem ser valentes, fortes e poderosos, tornando todos aqueles que não se enquadrem nesse panorama seres inadequados ao seu sexo morfológico. Utilizar tal discurso, na maioria das vezes cômodo e viciado, permite uma perpetuação da instituída superioridade masculina sobre a mulher.

Corroborando o que apontamos acima, Weeks (2001, p.41) nos diz que “a linguagem da sexualidade parece ser avassaladoramente masculina”.

Reforçamos a importância discursiva na construção das relações de gênero mencionando o fato de termos um Deus criado e concebido enquanto entidade masculina, o que, por si só, acaba dando aos homens uma posição central no universo. Do lugar ocupado no centro do universo para a posição de

centro de referência norteador das relações de gênero, o caminho percorrido pelos seres do sexo masculino foi curto. Caminho que, não esqueçamos, foi também pavimentado pelas mulheres.

Na construção de um processo que diferencie homens e mulheres, embasando tratamentos díspares em função da anatomia, citamos o fato de que, se as meninas são constantemente encaminhadas para a repetição de um modelo de feminilidade que reflita um ideal calcado nas figuras da mãe e da esposa ideais, fato que lhes limita e restringe as possibilidades asseguradas às suas subjetividades, no que tange à educação masculina, aos meninos são impostos controles pedagógicos relativos aos seus comportamentos e fantasias, que os fazem crescer achando que todos os demais são da forma como lhes dizem que deveriam ser. Quando não conseguem se comportar de maneira adequada para suprir as expectativas do engessamento patriarcal e machista, sentem-se problemáticos e diferentes. Como não são estimulados, como as meninas, a compartilharem seus mundos internos e seus conseqüentes anseios, tendem a reforçar e engrandecer o modelo vigente.

O problema quanto à expressão dos sentimentos seria um dos pontos a se destacar como muito importante no processo de criação de meninos e meninas, e é calcado na prática através da qual aos meninos é ensinado silenciar quanto a seus problemas e dificuldades, desenvolvendo-se um mecanismo de afastamento das situações que envolvam vergonha e medo, sinais aparentes de uma fragilidade e de uma fraqueza que aprenderam não ser dignas e nem constituintes da masculinidade hegemônica.

Enquanto o medo e a insegurança são evitados a qualquer preço, cedo se ensina aos meninos que, através do sucesso e dos ganhos permitidos pelas conquistas sexuais e pelo trabalho, sua identidade masculina, nos moldes do que é esperado convencionalmente, poderá ser alcançada a contento.

Desse panorama, constrói-se a idéia de que os homens só se sentem homens quando realizam atividades externas a si mesmos, que não exijam intimidade, interiorização e afetividade.

Entretanto, os meninos, em sua maioria, passam a ser criados para assumir comportamentos intimistas que favoreçam a discrição quanto aos seus problemas e dificuldades, na mesma medida em que são estimulados a serem contundentes quanto aos seus méritos e vitórias amorosas ou profissionais,

mesmo que sejam tais narrativas frutos de suas prodigiosas imaginações ou desejos.

Ouçamos o que diz Nolasco acerca do assunto:

A educação de um menino, tal como concebida por nossa cultura, desenvolve-se valorizando mais o esfacelamento das características emotivas da dinâmica subjetiva da criança do que propriamente um modelo de homem que transcenda as fronteiras de seu sexo e do uso que deve fazer do mesmo. Ao longo de sua vida, um menino vai aprendendo a sufocar e a não revelar o que sente. Com isto, sutilmente vai abandonando a si mesmo, e deste abandono nasce a ilusão de que a incorporação do estereótipo do macho lhe concederá, quando adulto, o resgate do paraíso perdido na infância (NOLASCO, 1993, P.47).

Segundo nos alerta o autor, os meninos, desde muito cedo, têm medos muito próprios como os de perder os atributos construídos social e historicamente como sendo próprios do universo masculino, fato que os tornaria imperfeitos aos olhos da sociedade machista da qual são constituintes e constituídos. O mesmo pode ser constatado no universo feminino das meninas em seu percurso de socialização sexual. O medo constante, existente para ambos os sexos, de uma possível não-adequação aos modelos preestabelecidos de sexualidade acaba por não permitir aos seres humanos serem ativos e/ou passivos, viris e/ou submissos, masculinos e femininos, independentemente do seu sexo morfológico. A necessidade de se escamotear essa possibilidade amedrontadora acaba por não permitir às pessoas um questionamento que viesse a colocar em cheque todo um sistema patriarcal sob o qual se sustentam as civilizações modernas.

De forma complementar a toda uma pedagogia sexual, podemos mencionar a utilização pelos adultos de frases norteadoras do comportamento e da conduta sexual, tais como “Não se comporte como uma menina, afinal isso não é coisa de homem” ou “Você não quer crescer para se tornar um homem forte e decidido como seu pai?” ou “Menina não faz isso, menina não fala palavrão”. Constatamos que todas essas frases são importantes ferramentas sociais para incutir nas crianças o medo de que, ao não se comportarem como se espera de um membro do seu sexo morfológico, possam deixar de pertencer

a esse sexo, como se isso fosse possível a despeito das evidências anatômicas em contrário.

Essa ameaça acaba sendo usada para impor uma série de detalhes relativos à rotina educacional e à expressão das emoções masculinas e femininas. Fatores como a vaidade pessoal e os interesses em roupas ou cosméticos passam a ser usados para limitar e definir as potencialidades de ambos os sexos. Felizmente, tais fronteiras começam a sofrer uma flexibilização recente e bastante tardia, passando a permitir avanços saudáveis aos universos masculino e feminino.

Amparados na constatação acima, e cientes de que nossos estudos se concentram na modernidade, julgamos interessante mencionar a idéia de Taylor (1997, p.216-218), que atribui à criação das roupas pelos homens pré-históricos, há cerca de 1,6 milhões de anos, o surgimento da idéia de gênero. Segundo o autor, desde o surgimento das vestimentas havia roupas masculinas e roupas femininas, fato que desenvolveu na humanidade uma nova dimensão em relação à consciência sexual.

Avançando em nossas discussões acerca das práticas discursivas que tanto contribuíram para a configuração do panorama sexual que agora esboçamos, podemos mencionar a literatura e o jornalismo no século XIX atuando no sentido de reafirmar os ideais de masculinidade e feminilidade construídos como dominantes através de folhetins e romances concebidos enquanto veículos difusores de informações para as massas. Corroborando nosso entendimento, Oliveira (1993, p.114) nos diz que “a literatura foi domínio reservado do mundo cultural masculino”.

Muitos desses veículos passaram a ser utilizados como forma de manter as mulheres enquadradas e aprisionadas nos moldes que as enraizaram durante tanto tempo. A descaracterização de um gênero que fosse concebido estaticamente como sendo só masculino ou só feminino, e a de uma linguagem formulada enquanto neutra na construção de seus significados, foram duas batalhas que se iniciaram no século XIX e se perpetuaram ao longo do século XX, corporificando-se através das lutas sociais empreendidas pelas ditas minorias preocupadas em acabar com a hegemonia branca, masculina, heterossexual e monogâmica, entronizada como sendo o grande parâmetro no qual todos os demais grupos periféricos deveriam se esforçar para se

enquadrar, em um trabalho de mutilação das diferenças e das peculiaridades que constituem o humano (CAMPOS, 2001, p.7-16).

No empenho para a construção de um cenário machista e patriarcal, a literatura em muito ajudou na cristalização de papéis demarcados e engessados em sua possibilidade de vir a ser, que tanto caracterizou a transitoriedade das identidades. Ao instaurar como sujeito absoluto dos romances o modelo de homem heterossexual e patriarcalista, relegou para as bordas sociais todos os demais grupos que não se enquadrassem nessa categorização e que passaram a exercer o duplo papel do distanciamento e do fascínio provocado pelo diferente e não compreendido. Do medo do diferente e da possibilidade de sucumbir ao novo que se apresenta como tentador, surge a necessidade de controlar para evitar o imprevisto, o não planejado e o desnorteador. As bordas e as fronteiras são criadas como forma de garantir a preservação desse lugar espúrio de direitos e reconhecimentos ao qual foram relegadas as minorias consideradas transgressoras. Transgressão que se avoluma pelo perigo que apresenta quando ameaça deixar de ser o diverso, para se equiparar ao modelo instituído como adequado, numa situação que acabaria por minar o poder exercido até então pelas categorias nele instituídas. Segundo Oliveira,

A criação artística e literária, enquanto ela de comunicação com o público - gesto, palavra ou imagem endereçados a todos, anônimos, desconhecidos -, enquanto voz voltada para o mundo, não poderia, por isso, ser voz feminina. A não ser como transgressão da regra fundadora que, separando o Masculino do Feminino, atribui a uns e outros estilos, modos de expressão que lhes são próprios e não apropriáveis pelo outro sexo (OLIVEIRA, 1993, p.114).

Embora não nos possamos esquecer de que já nesse momento houvesse nomes favoráveis à igualdade social feminina, muitos foram os pilares da literatura e do jornalismo a atuar de forma ambígua, ora lutando pela igualdade das mulheres, ora tomando atitudes que só fizeram corroborar o esquematismo do seu papel social e sexual. De qualquer modo, em certo momento do percurso jornalístico, a imprensa deixou de se orientar para os homens enquanto leitores e passou a considerar as mulheres enquanto seu público leitor, reconhecendo-as como um grupo de sujeitos de direito,

prerrogativas às quais elas mesmas não estavam acostumadas e que representaram um grande avanço (CAMPOS, 2001, p.25).

A edificação dos papéis femininos em romances voltados para as mulheres teve sempre como foco a reiteração dos ideais masculinos defendidos e esperados, fosse a monogamia da esposa e mãe dedicada ao lar, fosse o caráter fogoso da mulher mestiça e exótica. Tendo por público as mulheres e os adolescentes, o romance romântico atuou como meio de persuadir ideológica e psicologicamente o público feminino no trabalho constante de reafirmação dos modelos tradicionais de gênero. Por meio da literatura romântica e folhetinesca, buscou-se congelar, nas mentes despreparadas para os questionamentos dos gêneros, as representações identitárias que o poder patriarcal pretendia conservar e manipular. Mais uma vez, materializa-se a certeza de que, alienadas de suas potencialidades, peculiaridades e direitos, as mulheres se tornaram objeto fácil de manobrar por mãos mais espertas e ardilosas.

Mesmo as poucas mulheres das mais altas classes a se aventurarem no universo literário do século XIX fizeram-no quase que travestindo um modo de pensar e de se expressar masculino, como afirma Oliveira:

O século XIX deixou como herança uma estranha mistura: uma literatura próxima da literatura masculina da época, porém atravessada por um amargor muito feminino, marca inconfundível das autoras divididas, tentando escrever como homens sem deixar o lugar da mulher que se sente excluída (OLIVEIRA, 1993, p.118).

Reforçando as práticas discursivas utilizadas para viabilizar o controle da sexualidade, discutido por Foucault a partir do século XVII e a pedagogia da diferenciação sexual, realizada pela literatura e pelo jornalismo a partir do século XIX, vemos emergir o século XX com seus mecanismos de controle e manipulação das diferenças.

Do mesmo modo que a educação de meninos e meninas é de fundamental importância para justificar o modo como se configuram as relações de gênero, o mesmo se pode dizer das práticas midiáticas. Também considerada um mecanismo determinante na produção e na reiteração de identidades, a mídia opera no sentido de apresentar modelos hegemônicos de feminilidade e de masculinidade que acabam por incutir nos sujeitos a noção

exata daquilo que deles se espera em virtude de serem homens ou mulheres. Se no século XIX a literatura feminina exercia o papel de demarcar espaços e limites para os indivíduos em virtude de seu sexo, no século XX e XXI boa parte dessa responsabilidade pode ser atribuída aos discursos veiculados pela publicidade.

Podemos considerar a publicidade como um dos mecanismos educativos mais presentes nas instâncias sócio-culturais da atualidade. Valendo-se de artefatos propalados como educativos, acaba por se inserir na área cultural via televisão, cinema, revistas, livros ou histórias em quadrinhos. Funciona como mecanismos que educam e geram conhecimentos, contribuindo, assim, no processo de produção de identidades. Tomemos como exemplo as revistas femininas que passam a ditar para suas leitoras as condutas, hábitos, costumes, roupas, exercícios e artefatos de consumo, tudo isso com o propósito claro de regular e orientar o caminho que se espera dessas mulheres.

Como exemplifica Ruth Sabat em ***Gênero e sexualidade para consumo***, artigo que discute a importância da mídia na construção da sexualidade moderna e que compõe a obra ***Corpo, Gênero e Sexualidade - Um debate contemporâneo na educação*** (2003):

A publicidade impressa trabalha basicamente com imagens. As imagens produzem uma pedagogia, uma forma de ensinar as coisas do mundo, produzem conceitos ou pré-conceitos sobre diversos aspectos sociais, produzem formas de pensar e agir, de estar no mundo e de se relacionar com ele. A construção de imagens que valorizam determinado tipo de comportamento, de estilo de vida ou de pessoa, é uma forma de regulação social que reproduz padrões mais comumente aceitos em uma sociedade (SABAT, 2003, p.150).

Ainda, segundo a autora,

Os signos que importam são aqueles relacionados ao gênero e à sexualidade. São constantes as apresentações de mulheres como mães/donas-de-casa e de homens como provedores do lar. Do mesmo modo, o modelo hegemônico de família composto de pai, mãe, filho e filha, além de um animal de estimação, pode ser observado em propagandas de margarinas, de planos de saúde, de carros de passeio e tantos outros produtos (SABAT, 2003, p.152).

Assim, nos discursos publicitários temos representações que estão sempre relacionadas com o conhecimento presente na sociedade e que normalmente são conflitantes com os fomentos educacionais, na medida em que o que é proposto educativamente é contradito por aquilo que a publicidade pretende inculcar em seu público alvo. Infelizmente, cria-se uma dicotomia desnorteante entre o que é proposto e aquilo que é efetivamente colocado em prática.

É possível perceber por meio de quais formas são socialmente construídos tipos de corpos, modos de viver, comportamentos e valores apresentados nas imagens, considerando o potencial crítico que as representações de gênero e de sexualidade na publicidade comportam. Percebemos, então, como os sujeitos podem ser constituídos a partir de um modelo predominante, correspondente ao sistema político, social e cultural no qual estão inseridos, conforme declara Sabat:

Cercados como estamos por imagens, o acesso às revistas e, conseqüentemente, à publicidade por elas veiculada, é mais uma etapa no processo de consumo, em que os sujeitos consomem não só mercadorias como também valores que estabelecem como deve ser o corpo, como devemos nos vestir, quais comportamentos valorizar. Isso tudo não somente através das marcas de gênero, como também das de raça/etnia, classe e geração (SABAT, 2003, p.153).

Como local de produção de significados, a mídia também é um lugar em que são representados códigos culturais e signos nos quais os significados são trocados. Cada elemento que compõe um anúncio publicitário é um signo que nos permite entender a imagem de acordo com os códigos culturais que carregamos.

Segundo a compreensão de Hall acerca do assunto,

a capacidade que possuímos de dar sentido às coisas está amparada em “mapas de significados” que compartilhamos culturalmente e por meio dos quais representações são construídas (HALL apud SABAT, 2003, p.156).

Pensar de forma crítica relativamente a todas as informações que nos são passadas diariamente implica, segundo Sabat, um esforço para o qual muitos não estão preparados de pronto:

Uma leitura crítica, ao contrário, requer um processo de estranhamento, conceito tão caro à Antropologia; tal leitura invoca um olhar ativo, através do qual as imagens e as representações que elas carregam podem ser contestadas e questionadas em função dos significados então presentes (SABAT, 2003, p.155).

A publicidade oferece elementos suficientes para refletirmos acerca da sociedade e a respeito de nós mesmos de acordo com modelos dominantes. Sem dúvida, a função da propaganda é vender mercadorias divulgando suas qualidades. Entretanto, tais qualidades precisam, de alguma forma, fazer-nos sentido; daí a necessidade de utilizar referentes, ou seja, símbolos, “figuras” que tenham relação com o cotidiano e o histórico compartilhado em determinada sociedade por um ideal coletivo. Entretanto, não basta somente produzir novas imagens ou signos, sendo necessário que seja produzida toda uma teia de significantes interligados para que possamos nos identificar com o que vemos. É importante que uma imagem, ao mesmo tempo que nos permita novos processos de significação, também possibilite que os signos já com seus respectivos referentes em nossa vida cotidiana tenham espaço de expressão dos sentidos.

Pelas imagens publicitárias podemos observar como as relações de gênero estão sendo vistas por determinada sociedade. Ao utilizar mulheres para divulgar marcas de sabão em pó ou homens para divulgar marcas de cigarros mais fortes, o discurso publicitário está se apropriando de significados que estão circulando nas relações sociais. Simultaneamente, reafirmam-se e naturalizam-se estas mesmas representações. Conforme propõe Chauí,

Na propaganda, os estereótipos dos papéis sexuais- sociais reconhecidos, respeitados ou admirados, são reforçados: os produtos são anunciados de modo a manter e legitimar o que é “próprio da mulher”, “próprio do homem”, “próprio de adulto”, “próprio de criança”, “próprio de adolescente”, “próprio de velho (evidentemente, nada é anunciado diretamente como “próprio” dos “pervertidos”). Não apenas mulheres anunciam produtos para mulheres, homens para homens, crianças para crianças, adolescentes para adolescentes, velhos para velhos (pois cada qual teria o seu mundo próprio), mas ainda há trocas de ofertantes: mulheres e homens anunciam produtos através da sedução, erotizando o objeto pela medicação de quem o oferece; crianças são utilizadas para garantir a veracidade do produto, pois a

criança é inocente e sincera e seus atributos se transferem para os objetos; velhos garantem a utilidade ou eficácia do produtos porque os velhos são experientes e esse atributo é transferido para os objetos; e, anúncio perfeito, o recurso aos especialistas (médicos, dentistas, engenheiros, professores, psicólogos, executivos, etc.), porque são conhecedores da verdade, garantem a autenticidade e boa qualidade dos produtos (Chauí, 1984, p.160).

Na disposição de vender determinada idéia ou produto, é produzida uma pedagogia que narra o sujeito como independente e livre para fazer escolhas, ao mesmo tempo em que se relaciona com os mecanismos de (auto) controle e de (auto-)regulação, normatizando as relações sociais e materializando-as através das imagens.

É importante não esquecer que o discurso publicitário não é autônomo, não tem vida própria. Quando a publicidade fala, somos também nós que falamos. O discurso publicitário constitui-se de práticas cotidianas exercidas na sociedade. Está imerso em tais práticas e é nelas que encontra objetos para construir sua própria materialidade.

Nada garante que a mensagem publicitária comporte uma leitura única. Os signos podem ser apreendidos de formas diferentes e é essa possibilidade que nos permite fazer uma leitura crítica do modo como as imagens publicitárias atuam no processo de formação de identidades atreladas às representações de gênero.

Não podemos deixar de lembrar que interpretar é produzir sentidos, da mesma forma que todo o ato de interpretar é realizado por alguém que já dispõe, desde o início dessa interpretação, de um arcabouço de materiais disponíveis para tanto. Segundo Foucault (2004, p.99), tudo o que existe é fruto de uma interpretação, já que cada símbolo existente é a interpretação de outros símbolos que o originaram e não do produto que se oferece para interpretação.

Como esclarece Ciampa,

Com isso, estabelece-se uma intrincada rede de representações que permeia todas as relações, onde cada identidade reflete outra identidade, desaparecendo qualquer possibilidade de se estabelecer um fundamento originário para cada uma delas (CIAMPA, 1987, p.171).

Do mesmo modo que a linguagem funciona como produtora de analogias em função do sexo morfológico, que para nós é tido como um sinal que materializa corpos e distingue indivíduos, também o faz em função de aspectos interligados ao gênero, como cor, classe, posição social, entre outros. Em nossa visão, faz-se necessário compreender que a diferenciação sexual nunca se dá somente tendo como base a biologia e a anatomia dos indivíduos, incluindo-se no mesmo rol as práticas discursivas que dessas diferenciações se valem para amparar e justificar argumentos muitas vezes usados como incontestes.

Sem deixar de navegar por campos culturais e sociais que tanto contribuem para a construção das diferenciações entre os gêneros, não podemos esquecer de mencionar aqueles cujos trabalhos atestam a existência de diferenças, a quais, para além do discurso social, constroem-se pelas estruturas biológicas e genéticas dos indivíduos, reforçando as trincheiras utilizadas pelas correntes biologizantes.

Quando encontramos pesquisadores e estudiosos que se amparam em aspectos puramente biológicos para explicar as diferenças entre homens e mulheres, devemos focar não as distinções e sua importância, mas sim, o modo como essas constatações “científicas” foram usadas para reforçar um discurso que ajudou a disseminar a idéia de que homens e mulheres são diferentes em virtude primordialmente do seu sexo morfológico, esvaziando em grande medida a relevância sócio-histórica do processo constitutivo desses discursos e dessas representações. As diferenças apontadas têm relevância, uma vez que homens e mulheres são diferentes. Mas o modo como essas diferenças são usadas é que nos permite entender todo um processo sócio-histórico extremamente relevante no cenário da sexualidade humana.

Este deve ser nosso ângulo de percepção quando nos deparamos com informações atestando que, enquanto os homens possuem predomínio de habilidades espaciais em decorrência de a parte frontal do hemisfério direito do cérebro ser mais desenvolvida que no sexo feminino, as mulheres possuem predomínio das habilidades sensoriais em decorrência de um corpo caloso mais grosso, responsável por processar várias informações ao mesmo tempo, decifrando sinais visuais e verbais com muito mais eficiência. Desse modo, as mulheres conseguem integrar melhor as informações vindas das duas partes do

cérebro, enquanto os homens, pelo predomínio da quantidade de testosterona, hormônio masculino por excelência, conseguem maior sucesso em questões que envolvam a necessidade de localização.

Segundo estudiosos que se dedicam a essas comparações, o duplo cromossomo X das mulheres garante-lhes a vantagem de distinguir melhor as cores, em virtude do maior número e variedade de células fotorreceptoras, bem como a de expressar-se com mais fluência, uma vez que têm no cérebro duas regiões (uma em cada hemisfério) específicas para a fala.

Como já apontado, mais importante do que nos atermos às informações fornecidas por esses autores, o que acreditamos ser relevante é a mensagem que o seu discurso abarca.

Acreditam aqueles que se baseiam nessas informações para construir um discurso que diferencie as pessoas em função de suas características orgânicas, que estariam nos processos embriológico e biológico as origens e as causas que justificariam as questões de gênero. Ressaltamos que essa explicação nos parece bastante simplista, pois alienaria da construção sócio-histórica toda a responsabilidade, nas representações de gênero, que passariam a ser concebidas a partir de uma biologia diferencial dos sexos, conforme enfatiza Chauí:

Nossa sociedade conseguiu transformar as diferenças anatômicas entre homens e mulheres em papéis e em tipos sociais e sexuais, criando uma verdadeira zoologia-sociologia sexual. Reprime, assim, a ambigüidade constitutiva do desejo e da sexualidade fazendo da diferença e da multiplicidade sexuais um tormento um crime, uma doença e um castigo (CHAUÍ, 1984, p.33).

Como uma teia composta por múltiplas tramas, a junção dos efeitos produzidos pela biologia, pela pedagogia, pela publicidade e pela aculturação, associados a todas as modificações produzidas no seio das famílias burguesas nas quais a repressão e o controle da sexualidade foram talhados, acabou por resultar no surgimento de um centro, materializado na figura do homem de classe média, branco, ocidental, heterossexual, que vem usufruindo, ao longo dos tempos e de um modo praticamente inabalável, uma posição privilegiada em torno da qual todas as demais categorias gravitam.

Portanto, muito mais do que um sujeito, o que passa a ser questionado, é todo um modo de ser social, econômico, político, cultural e sexual de homens e mulheres.

Para a configuração de uma posição, construída como central ou não, o referencial sempre será relativo àquilo que temos como atributo e que não é compartilhado por aqueles a quem queremos isolar. Por meio desse processo de exclusão é que as sociedades modernas delimitaram as normas e seus contornos, determinando aqueles indivíduos que estão e os que não estão em adequação aos padrões culturais eleitos para fundar tais preceitos. Em virtude de tais ideais regulatórios, passaram a existir as concepções de centro e as de margens/bordas.

Na posição central estão os homens heterossexuais, brancos e urbanos, que não mais precisam ser nomeados, cabendo a todos os demais indivíduos as posições periféricas que se constituem a partir do centro. Os sujeitos, dotados das prerrogativas e dos privilégios atribuídos adquirem o direito de representar e expressar a si e a todos os outros, elegendo sua estética, seus pontos de vista e seus desejos como se fossem, para toda uma universalidade de pessoas, os “corretos e esperados”. Representam, dessa forma, por meio da subordinação ou da negação, todos aqueles não-enquadrados sob o manto “da visibilidade”.

Neste sentido nossas idéias encontram acolhida em Almeida (2000, p.149-155), para quem a masculinidade hegemônica corresponde a uma variedade bastante particular de masculinidade que acaba por subordinar drasticamente outras de suas tantas variedades. As masculinidades que acabam sendo não-hegemônicas subsistem reprimidas e auto-reprimidas por um conjunto de símbolos e significados que materializam o centro e soterram toda e qualquer possibilidade de uma concepção dinâmica de masculinidade.

Desse modo, quando usamos o masculino para nos referir a pessoas de ambos os sexos ou falamos em pessoas de cor para nos referimos aos não brancos, passamos a reforçar a concepção construída de que ser homem e ser branco são marcas tão invisíveis e determinantes que deixam mesmo de ser identificadas enquanto gênero e cor. Neste singular instante, reduzem-se os indivíduos a um dos muitos elementos componentes da sua subjetividade, optando-se, para essa massificação, por aquilo que lhes é mais ou menos

aparente, dominante, ou social e culturalmente aceito. O mesmo pode ser dito de todas as categorias criadas correspondendo a modelos inatingíveis que só acentuam o sofrimento dos não adequados àquilo veiculado e proposto paulatinamente.

As “novas” identidades culturais que começam a se originar da não-adequação ao centro de referência nos obrigam a reconhecer que a cultura, longe de ser homogênea e monolítica, é, de fato, complexa, múltipla, desarmônica e descontínua. Essas novas identidades, denominadas de “ex-cêntricas”, passaram não só a ganhar importância nestes tempos pós-modernos, como, mais do que isso, passaram a se constituir como novo alvo das atenções. Como nos declara Oliveira (1993, p.72), “só através dessa recusa assumida pelos desviantes, de agir conforme o código dominante, é que pode ocorrer a transformação das normas e dos comportamentos vigentes”.

Na medida em que somos todos “ex-cêntricos” e “marginais”, pois ocupamos posições que estão sempre muito distantes dos ideais utópicos propostos pelas práticas discursivas hegemônicas, nosso movimento, enquanto grupo social responsável por refletir sobre mudanças necessárias e prementes, não pode se limitar a inverter as posições que são ocupadas por aqueles categorizados como dominadores e por aqueles concebidos como dominados. Em vez disso, supomos aproveitar este deslocamento para demonstrar o caráter construído do centro – e também o das margens. A universalidade e a estabilidade do lugar central resultam de uma história que tem sido constantemente reiterada e de um movimento de reforço que a faz parecer tão verdadeira quanto inatingível. Por outro lado, ceder à facilidade de reverter o jogo praticado, transformando as margens em centro, constituir-se-á no mesmo processo político e excludente até então vivenciado. Mais adequado e proveitoso talvez seja o questionamento que nos permita vislumbrar e assimilar o caráter construído, não só o do centro como também o das margens, indo inclusive na direção das interfaces nas quais ambos se encontram, complementam e reforçam.

Não podemos perder de vista o fato de “ex-cêntrico” ser tudo aquilo que está fora do centro, constituindo-se como extravagante e esquisito. Já a posição central é confeccionada como a posição não-problemática. Ao conceito de centro se vinculam, freqüentemente, noções de universalidade, de unidade e de

estabilidade. Os sujeitos e as práticas culturais que não ocupam este lugar recebem as marcas da particularidade, da diversidade e da instabilidade. Acreditamos, entretanto, que somente mediante a existência de seres e práticas qualificadas como diferentes é que se permitirá a abertura de flancos através dos quais as discussões aqui entabuladas aconteçam e evoluam. E como as diferenças sempre se constroem no âmbito das relações, tais questionamentos ampliam as discussões para as esferas das relações de poder e dominação, cujas interfaces estão intimamente ligadas à forma como as relações de gênero se configuram.

As contínuas afirmações e reafirmações desse lugar privilegiado nos fazem acreditar em sua universalidade e permanência, ajudando-nos a esquecer seu caráter construído e levando-nos a conceder-lhes a aparência de algo “natural”. Não somente o conceito de centro, mas também o de “ex-cêntrico”, são ficções construídas ao longo dos tempos, via apropriação e divulgação do discurso hegemônico, de modo a nos garantir a ilusória idéia de uma ordem e unidade a orientar nossas ações, posições e possibilidades.

Todavia, como os homens e as mulheres vivem na História, e como também ao longo das suas vidas mudam as conjunturas que as orientam, e os interesses em causa, a masculinidade hegemônica não se mantém sempre igual, nem se reproduz *ad eternum* (ALMEIDA, 2000, p.243).

Segundo salienta Costa (1992, p.19), “a construção de subjetividades ideais, implica, *ipso facto*, a figura da antinorma ou do desvio do ideal, representada pelos que não podem, não sabem ou não querem seguir as injunções ideais”.

De constituição e atuação doutrinária, tais afirmações e reafirmações reiteradamente praticadas no que tange às concepções sobre o mencionado centro de referência como posição central e não problemática, desviam nossa atenção do verdadeiro intuito discursivo que as sustenta: o de que são tais deliberações, na verdade e de fato, forjadas enquanto algo natural, permanente e universal. Esquece-se, assim, seu caráter marcadamente construído, como teoriza Oliveira:

Uma ideologia permanece hegemônica enquanto não tem necessidade de ser defendida ou explicada. A eficácia de sua mensagem depende de sua capacidade de produzir um imaginário coletivo, interiorizado por todos e que se identifique com a totalidade do real. Nada escapa a ela, todos têm de agir de acordo com ela. A ideologia pode então permanecer invisível, na medida mesmo em que se reveste de todas as características de uma verdade objetiva, de uma necessidade absoluta, ditada pela ordem natural das coisas (OLIVEIRA, 1993, p.72).

Conforme já apontado, contribuem para o cenário de invisibilidade do gênero masculino na modernidade as raízes fincadas pelo patriarcado. Aqueles que têm a dádiva da supremacia simplesmente são o que são, não precisando ser estudados ou pensados, como se pudéssemos afirmar levemente que o masculino é sinônimo de gênero. Assim, a concepção de Homem como o humano do sexo masculino, branco, financeiramente estável e sexualmente ativo, imprimiu culturalmente a errada impressão com a qual se trabalhou durante muito tempo, de que há uma única masculinidade. Não é à toa que, ao nos referirmos ao ser humano, valemo-nos do artigo masculino para defini-lo, da mesma forma que, ao emparelharmos gêneros masculinos e femininos em uma mesma frase a regra corrente nos imponha o emprego do masculino, conforme já discutido.

Não nos esqueçamos de que tais práticas discursivas em prol da especificação e reafirmação do centro de referência ocorrem inclusive no meio escolar, ambiente que, mais do que educar alunos quanto a conteúdos programáticos, deveria atuar no sentido de interiorizar hábitos e valores que pudessem dar suporte à constituição de mentes mais abertas e preparadas para as diversidades que, se assimiladas e respeitadas no contexto escolar, poderiam embasar uma melhor assimilação social dos diferentes modelos a serem explorados. Neste contexto ingressa a importância de valorizarmos a pedagogia cultural, com a educação acontecendo nos mais diversos meios e locais, não ficando restrita ao ambiente escolar.

Voltando ao questionamento e à discussão acerca do centro de referência e da heterossexualidade compulsória, exemplifica-nos Lopes Louro:

Haveria apenas um modo adequado, legítimo e normal de masculinidade e de feminilidade e uma única forma sadia e

normal de sexualidade, a heterossexualidade; afastar-se desse padrão significa buscar o desvio, sair do centro, tornar-se excêntrico (LOPES LOURO, 2000, p.2).

Completa, amplia e elucida ainda mais, a autora acima referida, o fato de nossa história ter sido criada por homens como meio de privilegiar homens:

A ciência foi feita pelos homens- homens brancos ocidentais de classe dominante- os quais, supostamente, fizeram as perguntas e deram as respostas que interessavam a todas as pessoas. Possuidores de alguma capacidade "extraordinária", eles sempre "souberam" o que era importante em geral (LOPES LOURO, 1997, p.143).

E se no meio escolar já se depreendia a força do discurso como forma de manutenção do centro de referência, o mesmo se aplica no campo da sexualidade, generalizada e naturalizada na forma da heterossexualidade compulsória, transformando as demais formas de sexualidade em práticas consideradas anormais e inaceitáveis, cujo caráter espúrio se mantém em função de um intenso controle regulatório, no qual a primordial finalidade é a manutenção de uma posição eleita como sendo naturalmente central.

Cada vez é mais forte, entretanto, a visibilidade e a afirmação das identidades sexualmente subjugadas social e historicamente, cuja opção, por se tornar aparente, constitui-se, muitas das vezes, em ato político assolado grandemente pela estigmatização. E se a necessidade das grandes variedades sexuais por se apresentar se constitui um posicionamento político que nos permite refletir e ampliar panoramas, em via de mão dupla, também acaba por tornar cada vez mais evidente a fluidez (concebida como ameaça) no processo de constituição de tais identidades, relacionadas e influenciadas que estão, com as identidades de raça, nacionalidade, credo, gênero, religião e classe. Para Costa,

Se não existisse um sistema moral afirmando que certas pessoas são superiores a outras por causa de sua cor de pele ou de certos traços físicos, a hierarquia de prestígio ou poder em função do pertencimento racial perderia sentido (COSTA, 1992, p.36).

Acreditamos que não haja mais novidades em tais afirmações. Já há algumas décadas o movimento feminista, o movimento negro e também os movimentos das chamadas minorias sexuais vêm denunciando a ausência de suas histórias, suas questões e suas práticas nos currículos escolares e nas práticas políticas. E toda esta movimentação nos permite discutir e visualizar coisas para as quais até então não atentávamos, conforme aponta Oliveira:

Desde o momento em que uma ideologia precisa apelar para argumentos para se defender, desde que deixa de ser percebida como o senso comum, sua verdade e sua força estão comprometidas. Ela não é mais o discurso hegemônico, apenas um discurso entre outros (OLIVEIRA, 1993, p.72).

Cada vez mais freqüentemente, na atualidade que nos cerca, a Cultura (com C maiúsculo) cede espaço para manifestações especiais e particulares que são apresentadas e celebradas como exemplares de outras culturas possíveis. Aparentemente se promove uma inversão, trazendo o marginalizado para o foco das atenções, mas o caráter excepcional desse momento pedagógico reforça, mais uma vez, seu significado de diferente e de estranho, em mais uma prova contundente das marginalidades que teimam em se expor. Marginalidades que são expostas e repostas continuamente nas peças e personagens de Bernardo Santareno, autor sobre o qual nos debruçaremos e para o qual a marginália nunca foi uma categoria à parte dos pressupostos sociais e políticos vigentes em seu meio e seu tempo.

Ocorre que o mesmo cuidado utilizado para contestar a predominância do centro também deve ser utilizado para não privilegiar impensadamente as bordas, trazendo-as para o centro, repetindo um processo que só serviria para alterar posições.

Neste ponto faremos nossas as palavras de Almeida, referendando uma prática que consideramos das mais pertinentes em um trabalho como o nosso:

Gosto de situar o meu trabalho, num esforço por explicitar os processos e relações sociais que constituem a masculinidade hegemônica, o modelo central que subordina as masculinidades alternativas (de pessoas, grupos ou sociedades), e que é o modelo da dominação masculina, intrinsecamente monogâmica, heterossexual e reprodutiva. É este modelo que é, para mim, o objecto de espanto, o

exótico, o “Outro” a tentar compreender (ALMEIDA, 2000, p.15-16).

Discutidos os conceitos de centro de referência e seres “ex-cêntricos”, pares complementares de um movimento excludente, ambos a serem analisados nas peças de Santareno, precisamos introduzir outros conceitos com os quais vamos trabalhar e que também analisaremos nos próximos capítulos dessa dissertação. Criados e difundidos por Judith Butler, autora de orientação foucaultiana para a qual gênero não é algo que somos, mas sim o efeito do que produzimos a partir do que fazemos impelidos e influenciados por práticas discursivas, são eles: sistema binário, gêneros inteligíveis, identidades desviantes e identidades de gênero, todos interligados entre si e conectados com os conceitos acima levantados.

Destacamos que todos esses conceitos são frutos de uma construção sócio-histórica utilizada para delimitar as potencialidades e variedades disponíveis para todos os seres humanos, independentemente de seu sexo morfológico e de sua orientação sexual, ambos concebidos enquanto realidades incontestes que acabam por cercear e restringir liberdades que poderiam permitir ao ser humano existir em sua integralidade e subjetividade com maior liberdade. Alertamos, ainda, que esses conceitos são importantes para o nosso trabalho, na medida em que serão contextualizados e identificados nas personagens de Santareno com as quais trabalharemos.

Assim, entendemos sistema binário como a relação sobreposta entre o sexo morfológico e o gênero, na qual o gênero reflete o sexo e é por ele restrito. No momento, entretanto, em que os dois conceitos passam a ser analisados separadamente, descola-se a associação imediata de que ser homem é ser necessariamente masculino e de que ser mulher é sinônimo de feminino. Essa relação binária, além de “colar” sexo e gênero, consolida como negativos e arbitrários todos os hábitos e práticas sexuais não hegemônicos, ligados que estão, na maioria das vezes, às minorias sexuais, da mesma forma que enfatiza a importância de uma demarcação bastante clara e evidente da categoria do sexo em contraposição à categoria de gênero.

Verifica-se, por meio do discurso praticado, a necessidade de uma adequação absoluta entre o sexo morfológico, o gênero, o desejo concebido

como a orientação sexual de uma pessoa e a prática sexual, situação que resultaria na formação daquilo que Butler chama de gêneros inteligíveis. Caso esses quatro fatores pudessem estar integrados em um mesmo indivíduo, essa pessoa seria considerada portadora de um gênero inteligível. Assim, constrói-se discursivamente um modelo de pessoa para o qual o sexo determinaria o gênero e no qual a prática e o desejo sexual decorreriam do esperado para esse gênero. Dos seres de sexo masculino se esperaria um gênero talhado como masculino (viril, corajoso, destemido, determinado, provedor etc) e um desejo sexual direcionado e colocado em prática para e com pessoas de sexo morfológico oposto ao seu. A mesma equação se adequaria às mulheres na caracterização de seus gêneros inteligíveis, como deixa patente Butler:

“Gêneros inteligíveis” são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios só concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente construído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual (BUTLER, 2003, p. 38).

Dessa construção decorre a equivocada constatação de que gênero e sexo morfológico se equivalem, construindo a perigosa conclusão de que as pessoas possuem um gênero unicamente em virtude de seu sexo morfológico, tese com a qual não compactuamos e a qual pretendemos refutar. Desfazendo os trinômios homem-masculino-heterossexual e mulher-feminino-heterossexual, deixamos de caminhar pela seara biológica para adentrar o campo das construções e representações sociais às quais reputamos os efeitos produzidos na configuração das relações de gênero.

Através dessa ficção regulatória, descaracteriza-se o sentimento psíquico do eu e as diferentes expressões do eu psíquico, como é o caso do desejo sexual. Entretanto, cada vez é maior a quantidade de discussões que têm permitido verificar a impossibilidade de se estabelecerem relações casuais e desvinculadas entre os diversos aspectos acima levantados, que passaram a ser aglutinados como sendo decorrentes uns dos outros.

A imposição em nossa sociedade para que haja uma coerência entre os quatro fatores levantados acima acaba por criar identidades que Butler denomina de desviantes, na medida em que a matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gêneros se torna inteligível proíbe essa dissociação. Dificulta-se e menospreza-se o surgimento de qualquer identidade em que o gênero não decorra do sexo ou em que as práticas do desejo não decorram nem do sexo e nem do gênero. Ressaltaremos, mais uma vez, que a adoção de tal conceito decorre de sua importância na literatura de Butler e de sua relevância para a análise de nosso trabalho. Embora concordemos em que a nomenclatura desviante possa carregar em sua estrutura uma conotação negativa, esperamos ter ficado claro que sua adoção não implica nenhum juízo de valor. Como veremos no decorrer desta dissertação, de fato, todos somos desviantes na medida em que não conseguimos nos adaptar às rigorosas ficções impostas paulatinamente.

A partir dos conceitos expostos, com os quais reforçamos não comungar, embora acreditemos que sua prática seja norteadora de muitas de nossas crenças, condutas e formas de nos orientar interna e externamente, verifica-se que certas identidades de gênero acabam por ser preconceituosamente consideradas como “falhas do desenvolvimento” dessa matriz ou como “impossibilidades lógicas”, na medida em que não se conformam às exigências culturais impostas (BUTLER, 2003, p.38-39).

O surgimento de tais identidades, entretanto, é inevitável e muito saudável, pois é ele que acaba por colocar em discussão a impossibilidade de exigir de todos os seres humanos a prática de gêneros concebidos como “inteligíveis”.

Na vigência desse modelo se espera que os homens sejam necessariamente heterossexuais, ativos e masculinos, enquanto cabe às mulheres a heterossexualidade passiva e feminina. Todos aqueles que fogem a essa idealização, seja por meio de comportamentos, sinais corporais ou psíquicos, timbres vocais, gostos pessoais, posturas ou demais marcos identitários, escapam às cercas demarcatórias da sexualidade, embaralhando saberes e convenções pré-estabelecidas. Quando encontramos homossexuais masculinos que são extremamente viris, e homens heterossexuais que são mais femininos, temos provas concretas da não-adequação entre as múltiplas

variáveis apresentadas. Quando ampliamos esse escopo e encontramos homossexuais masculinos que são muito masculinizados e não gostam da prática sexual passiva, embaralhamos ainda mais a colagem entre o gênero, o sexo morfológico, a orientação sexual e o desejo. Afinal, segundo se convencionou estereotipadamente, os homossexuais masculinos são homens efeminados que gostam de sexo passivo com outros homens que tenham uma postura mais ativa e masculina que a deles.

Segundo entende Foucault, existe entre os sexos uma relação binária que é artificial, bem como uma coerência interna que também o é. Tal relação suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompa com as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica.

Foucault chamou a categoria de sexo de “ideal regulatório”, já que, para além de normativa, funcionaria como uma prática controladora a produzir os corpos que governa. Atua como uma construção ideal concretizada no tempo, processo através do qual tais normas materializam o sexo e o produzem através de uma reiteração forçada dessas mesmas normas. O sexo passa a qualificar os corpos, não sendo somente algo que alguém anatomicamente possui, mas sim uma das normas pelas quais a pessoa se torna visível; daí considerarmos que o sexo é um dentre os vários elementos determinantes na constituição das representações de gênero.

Contestando a idéia de que o corpo determina o que se convencionou como próprio dos universos masculino e feminino, Butler revela:

Os limites da análise discursiva do gênero pressupõem e definem por antecipação as possibilidades das configurações imagináveis e realizáveis do gênero na cultura... Assim a coerção é introduzida naquilo que a linguagem constitui como o domínio imaginável do gênero (BUTLER, 2003, p. 28).

Segundo apresenta a autora, as idéias conceituais do que seja masculino e feminino não são exaustivas em si mesmas, estabelecendo intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais, culturais, políticas e regionais que são constituídas, inclusive discursivamente, sem que se materializem de forma coerente ou consistente nos diversos contextos históricos em que se entabulam.

Desse modo, entende a autora que não se faz possível a separação entre as relações de gênero e as intersecções políticas e culturais em que elas são produzidas e mantidas. Faz-se mister, ainda, a aceitação e a assimilação de que tais relações entre gênero e marcas sociais acarretam modificações das formas como as masculinidades e feminilidades podem ser vivenciadas nos diferentes contextos em que se encerrem.

Ainda para a autora, também se faz necessária a desestabilização da ficção que vincula de forma automática o sexo morfológico, chamado por ela de categoria anatômica e os demais elementos que constroem a identidade dos seres humanos, enfatizando-se a importância dos discursos em um processo que de ingênuo e naturalizado não tem nada.

Butler parece acreditar que as práticas discursivas se valem do fato de que o gênero se constrói com e através de corpos que passam a ser reconhecidos e nomeados como corpos sexuados. Ou seja, para ela não se nega a materialidade dos corpos, mas se considera que, mais do que o trânsito social dos “corpos em si mesmos”, devemos considerar os processos e as relações que possibilitaram que a biologia passasse a funcionar como causa e explicação para as representações sociais atinentes às relações de gênero, idéia com a qual comungamos.

Finalizando nossa explanação, ainda segundo nossa crença, todas as práticas e ações que reforçam os conceitos de sistema binário, gêneros inteligíveis e identidades desviantes acabam por se afirmar enquanto ficções reguladoras que consolidam e naturalizam regimes de poder convergentes da opressão masculina e heterossexual.

Promover generalizações implica, entretanto, cair em uma prática essencialista que refutamos. A naturalização dos conceitos e idéias apontados acima desvirtua a noção, hoje tão perseguida e difundida, de que há masculinidades e feminilidades múltiplas e concebidas pelas suas interfaces. As categorias binárias, simplistas e restritivas, além de fugirem do real, levam ao sexismo que pode surgir pela condenação de um sexo em detrimento do outro. A questão da dominação masculina, vista como uma entidade generalizada e totalitária, não nos permite enxergar que há homens nos quais é preciso combater o comportamento machista e mulheres que reforçam continuamente esse comportamento na criação de seus filhos e na reposição dos discursos

que dizem refutar. Afasta-se, assim, através do uso de conceitos estanques, qualquer possibilidade de se encarar a questão com a complexidade que ela nos exige, percebendo que homens e mulheres influenciam-se continuamente na construção de suas identidades.

Assim, é primordial encerrar este capítulo percebendo que nada é da ordem do “natural”, pois a maior parte das “verdades” apregoadas, mesmo aquelas tidas por científicas, são provisórias e circunscritas a um contexto, resultando de variadas posições sócio-culturais construídas discursivamente no curso da história. Conforme detalhamos, esperamos que tenha ficado claro que, em nossa visão, masculino e feminino são representações que trazem dentro de si um jogo multifacetado de significados construídos em diferentes tempos e culturas em virtude daquilo que se pretende mostrar e ocultar.

III- A CONFISSÃO

III.1- A TRANSEXUALIDADE

Fenômeno bastante controverso, estudado muitas vezes sob uma óptica médica, destacamos que entendemos a transexualidade como sendo o universo de casos nos quais não costuma haver uma correlação entre os diversos sexos (cromossômico, gonádico, legal, morfológico e psíquico) que compõem a totalidade da subjetividade de um indivíduo, afetando a constituição de sua identidade de gênero (que, em nosso entendimento, corresponde à percepção que cada indivíduo tem acerca de si mesmo relativamente ao fato de ser homem ou mulher, masculino ou feminino). Via de regra, o transexual possui o corpo materializado por um sexo morfológico que considera não lhe pertencer - situação que, na maioria das vezes, pode ser causadora de uma série de distúrbios, sofrimentos e inadequações sociais, legais e psíquicas. Nesses casos, a cirurgia de redesignação costuma parecer a muitas pessoas o melhor ou o único meio através do qual será possível uma adequação entre aquilo que se é anatomicamente e aquilo em que se pretende tornar, forjando-se um corpo que se coadune ao desejo psíquico. A ausência de uma solução para essa inadequação poderá resultar, em casos extremos, em suicídios ou práticas de auto-emasculação.

Ressaltamos que, embora nossa compreensão do assunto tenha por base uma concepção e uma teorização sócio-histórica, em nosso entendimento não podemos deixar de remeter a visões e autores, médicos em sua maioria, dentre eles Harry Benjamin e R. Stoller, cuja compreensão desse fenômeno talvez pareça bastante biologizante e taxativa. Como os primeiros casos de transexualidade a serem tratados e discutidos datam da década de 50 do século passado, período no qual as relações de gênero não aventavam ser pensadas e entabuladas como hoje as entendemos, os primeiros estudos acerca da transexualidade têm por alicerce muitos fundamentos extraídos dos discursos médicos.

Segundo nos revela George Ramsey em seu livro **Transexuais: perguntas e respostas** (1998), o termo transexual foi criado em 1949 por David O. Cauldwell para designar pessoas que desejassem viver de modo contrário ao do seu próprio sexo morfológico.

Datando desse mesmo período, concepções médico-biologizantes consideraram a transexualidade como uma questão da ordem das disforias de gênero, caracterizada pelo sentimento de infelicidade ou depressão em relação ao próprio sexo morfológico e às representações atreladas às identidades de gênero tal e qual são socialmente definidas e consignadas para a pessoa em questão. Em sendo caracterizada pela ciência como uma "síndrome de disforia de gênero", sentimentos de ansiedade e de desespero costumam ser comuns entre os transexuais (RAMSEY, 1998, p.31-32, 82).

A Classificação Internacional de Doenças (CID – 10 – F.64.0), caracteriza o transexual pelo desejo de viver e de ser aceito como uma pessoa cujo sexo morfológico é oposto ao seu, fato que é usualmente acompanhado por uma sensação de desconforto ou impropriedade em relação a esse sexo. Acrescente-se a isso o desejo de se submeter a um tratamento hormonal e a uma cirurgia de mudança de sexo.

Complementando a composição do quadro transexual, as mesmas correntes médico-biologizantes os caracterizam como indivíduos que normalmente têm baixo ou nenhum desejo sexual no que tange ao interesse ou à prática sexual. Apresentam pouco impulso para promover contatos sexuais, embora possam ter interesse excessivo pelas questões de gênero ou pela sexualidade no geral. O contato com parceiros do mesmo sexo é geralmente refreado pela preferência de que estes não vejam ou não toquem sua genitália. Tal inadequação ou descontentamento poderia levá-los, em muitas situações, a pretender a cirurgia de redesignação.

Visto como um distúrbio médico, para a composição do quadro clínico transexual seria preciso que se observassem os seguintes aspectos (RAMSEY, 1998, p.163-170):

- inconformismo e inadequação ao próprio sexo;
- vontade absoluta de pertencer ao sexo oposto;
- angústia no contato sexual com a própria genitália;

- não haver condição intersexual concomitante, entendendo-se por intersexuado o indivíduo que apresente uma mistura de características de cada um dos sexos, incluindo-se aparência física, órgãos reprodutivos e comportamento sexual.

E se a cirurgia de mudança de sexo corresponde à principal solução vista por muitos dos profissionais que tratam do assunto, para que se chegue à decisão a respeito da cirurgia de redesignação, o diagnóstico seria parte fundamental no longo caminho percorrido pelos transexuais, devendo-se prever os seguintes aspectos (RAMSEY, 1998, p.170-172):

- mapeamento profundo de quando e como o desejo de pertencer a outro sexo começou a se manifestar no indivíduo, situação que pode ter tido início na puberdade ou anteriormente a esse período;
- apatia quanto à vontade de tocar o próprio sexo, evitando práticas masturbatórias, mesmo na puberdade;
- inexistência de relações heterossexuais;
- baixo impulso sexual;
- vivência no papel do sexo desejado por um período igual ou superior a 2 anos, período de adaptação no qual a pessoa tomará hormônios e realizará acompanhamento terapêutico.

Desse modo, quanto melhor venha a ser o período preparatório, maiores serão as chances de que essa pessoa encontre tranquilidade na vida que se inicia após a cirurgia, sentindo-se mais integrada, íntima e socialmente, na concretude de um processo que nada terá de sossegado.

Retrospectivamente, tantos foram os descaminhos e as incertezas na caracterização e no reconhecimento da transexualidade, cujo diagnóstico foi introduzido no DSM-III (Manual Diagnóstico e Estatístico das Desordens Mentais) apenas em 1980, objetivando definir os indivíduos com gênero disfórico que demonstrassem durante pelo menos dois anos um interesse contínuo em transformar o seu sexo morfológico naquele que fosse condizente com o seu desejo.

Posteriormente, em 1994, o DSM-IV trocou o termo Transexualidade por Desordem da Identidade de Gênero, que também pode ser encontrado no CID-10 (Classificação Internacional de Doenças). Entre a publicação do DSM-III e do DSM-IV, o termo *Transgênero* passou a ser usado em referência a todas as

pessoas portadoras de identidades de gênero não comuns, não se restringindo aos casos transexuais.

Ressaltamos que é predominante, para a caracterização do fenômeno transexual, o modelo de transexual que rejeita os próprios órgãos sexuais, que tem ojeriza de seu corpo, evitando práticas sexuais até que a cirurgia os liberte e os re-signifique. Advertimos que tal modelo médico, que para nós parece estereotipado, é ainda a principal justificativa exigida para a validação da cirurgia de mudança de sexo. A idéia de total desacordo e impossibilidade sexual decorrente de um aparelhamento sexual equivocado é a base para a definição e para o enquadramento daqueles que seriam considerados habilitados para a cirurgia em questão.

Mais recentemente, alguns estudiosos da questão transexual têm chegado à conclusão de que, para que possam ter direito à operação de mudança de sexo/transgenitalização, os sujeitos deverão se enquadrar no estereótipo do “transexual verdadeiro”, termo cunhado pela socióloga Berenice Alves de Melo Bento. Em verdade, a necessidade de se provarem como verdadeiros transexuais, ao que quer que isso corresponda cientificamente, acabou por criar mais uma forma de hierarquização dentro da categoria diferenciada à qual já estão atrelados os que escapam à heterossexualidade compulsória, dificultando-se, assim, o acesso à transgenitalização (BENTO, 2004, p.143-172).

Entretanto, detectaram-se nas pesquisas de Bento (2004, p.143-172) muitos casos de pessoas que não buscavam em cirurgias o suporte necessário para o estofo de suas identidades, na medida em que não davam ao órgão sexual o peso constitutivo que muitos atribuem à sexualidade. Muitos são os que buscam na cirurgia uma saída legal aos desconfortos causados pelo descompasso entre a aparência e os documentos legais, reivindicando procedimentos como mudança de nome em registros civis. Muitos querem, através da mudança, uma melhor aceitação social, já que o desacerto provocado pelo interno e o externo podem causar dissabores bastante dolorosos na vida prática e cotidiana.

Precisamos também ressaltar que, na cirurgia de mudança de sexo, perdas ocorrerão, pois, na verdade, mudanças bruscas serão produzidas no funcionamento biológico dos organismos operados. Entretanto, talvez nenhuma

dessas mudanças venha a ser tão intensa e marcante quanto as mudanças psíquicas operadas na identidade de gênero dos transexuais.

Como já é de se perceber, uma cirurgia de redesignação deve ser pautada pela noção de que tais intervenções ocorrem muito mais para permitir a alguém uma vida em consonância com as suas expectativas e seus desejos do que para corrigir defeitos. A idéia de uma pessoa ser defeituosa não deveria existir em qualquer campo médico, social ou cultural. Tanto é assim que, além de uma cirurgia que vise a objetivos estéticos e funcionais no órgão modificado, outras intervenções que complementem a redesignação podem vir a ser realizadas, como a rinoplastia, para deixar as feições mais delicadas, a mamoplastia, para aumentar mamas, e a fonocirurgia, visando a afinar a voz.

Importante notar que a cirurgia de redesignação, muito mais do que alterar o sexo morfológico do indivíduo que a ela se submete, será responsável por realizar uma total inversão na sua identidade de gênero, mudando toda a vida dessa pessoa. Daí a necessidade de um diagnóstico preciso e cauteloso quanto à caracterização da transexualidade, além de uma análise acurada da relação benefícios *versus* riscos decorrentes desse procedimento. Afinal, uma solução tida como fundamental para uns pode ser completamente inadequada para outros que passem pela mesma situação.

Ampliar horizontes e imaginar que pessoas possam fazer cirurgias de mudança de sexo com o intuito de manter relações sexuais com pessoas cujo sexo é o mesmo que o seu — caso de um homem que faça a mudança sexual para se tornar mulher e que mantenha relações sexuais com outra mulher — corresponde a um avanço fragoroso na compreensão de que a sexualidade navega por mares muito mais revoltos do que os percorridos pela calma da heterossexualidade.

No exemplo levantado acima, muitos questionariam o motivo de se realizar a cirurgia se a pessoa pretendia, na verdade, praticar sexo com uma outra pessoa de sexo oposto ao seu, cumprindo, assim, o *script* de roteirização esperado da heterossexualidade compulsória. Ainda nos parece difícil pensar sob o prisma da diversidade e da amplitude sexual que nos franqueia a possibilidade de realizar uma cirurgia de mudança e adequação sexual quando o objetivo que se tem em mente é o de viver uma vida homossexual. Há, então, que se considerar que existem na vida real muitos casos de transexuais que se

definem como homossexuais masculinos ou femininos, por mais estranha que essa afirmação possa soar a ouvidos desavisados.

Ter um corpo equivocadamente não significa que se pretenda mudar esse corpo para viver uma vida heterossexual, pois esse não é o único caminho possível e desejável às pessoas. No momento em que definimos que ser homem ou mulher significa ser heterossexual, estamos automaticamente transplantando para os transexuais essa regra, cometendo os mesmos equívocos que cometemos com homossexuais. Como em um jogo repleto de variáveis lúdicas, ser homem, mulher ou transexual não implica ser heterossexual, mas também ser homossexual, bissexual ou pansexual. As combinações daí surgidas serão coloridas, construídas e mapeadas caso a caso, história por história.

Estamos, enfim, falando de casos vivos em que o corpo e a sexualidade não caminham necessariamente atrelados ao biológico e à construção das identidades de gênero. As cirurgias não são ou não deveriam ser o meio disponível para que os transexuais pudessem passar a exercer a heterossexualidade, uma vez que a transexualidade pode ser plural. Com uma quebra na idéia automática de que o corpo determina a identidade de gênero, fragilizam-se as certezas disseminadas sobre as questões relativas aos gêneros.

Como as demais práticas, a transexualidade também deve ser tomada pela premissa das pluralidades. Transexualidades, sempre no plural, tal qual masculinidades, feminilidades e homossexualidades, ampliando escopos.

Como as múltiplas formas de exteriorizar nossas orientações sexuais são ainda um campo pouco percorrido pela maioria das pessoas, causando dúvidas e às vezes estranhamento, acreditamos ser de extrema importância, para o entendimento e para a compreensão do nosso alvo de estudos, diferenciar os transexuais de outras categorias com as quais se assemelham em alguns pontos, mas das quais também são extremamente diferentes em vários outros.

Muitas vezes confundidos com os transexuais, caracterizamos os travestis como pessoas do sexo masculino que se travestem continuamente e que assumem por completo o papel do sexo feminino, podendo ser vistos como transgênicos, ou seja, pessoas cuja identidade de gênero não está de acordo com o seu sexo morfológico. Entretanto, não chegam ao extremo do

comportamento transexual quanto ao sentimento de rejeição e inadequação ao seu sexo morfológico. Deste modo, trata-se de indivíduos do sexo masculino cujo gênero é identificado com o modelo daquilo que se construiu como feminino. Possuem, ainda, posturas e empreendem modificações corporais para que pareçam mulheres, embora um significativo detalhe anatômico caracterize a diferença: a presença da genitália masculina que os travestis consideram efetivamente como algo que lhes dá prazer e que os constitui enquanto mulheres "diferentes" (RAMSEY, 1998, p.192).

No caso dos travestis a pessoa não sente que sua identidade de gênero esteja trocada, embora use roupas do sexo oposto com o objetivo de ter prazer erótico e de se realizar. Apenas nos casos em que a pessoa passa a se vestir como mulher a maior parte do tempo e a ter dúvidas e sofrimentos em relação à sua identidade de gênero é que se deve aventar a possibilidade de tratar-se de um caso de transexualidade.

Seguindo essa linha, tanto o travesti quanto o transexual se diferenciam do travesti fetichista, caracterizado por pessoas de orientação heterossexual ou bissexual que se vestem com adornos e vestimentas femininas, tendo o único propósito de obter excitação sexual. Na maioria dos casos fetichistas, seus adeptos não possuem histórico progresso de comportamentos transgenéricos (RAMSEY, 1998, p.170).

Quanto à homossexualidade, orientação com a qual é confundido o caso de muitos transexuais, há pessoas que estão em conformidade com seu sexo morfológico, cuja orientação afetivo-sexual, porém, encaminha-se para pessoas do mesmo sexo morfológico que o seu. Os homossexuais possuem adequação entre o corpo e o psiquismo, não repudiando sua genitália. Ao contrário, utilizam-na para a obtenção do prazer sexual e afetivo. Mas, como já mencionamos, é possível também haver transexuais cuja orientação sexual seja homossexual.

O transexual também se diferencia dos indivíduos intersexuados que são caracterizados pela existência de um sexo duplo e ambíguo. Na contramão transexual, o indivíduo intersexuado pretende a definição de um dentre os dois sexos que possui.

Como já mencionamos, na tentativa de entender o processo de constituição da transexualidade, dois modelos serão apontados como marcos

dessa trajetória: o modelo chamado de estrutura biológica, de Stoller, e o modelo concebido pelo endocrinologista Harry Benjamin, sendo ambos esses autores figuras muito importantes nessa seara.

No livro **A Experiência Transexual** (1975), Stoller concebe as bases do tipo que seria chamado “transexual stolleriano”. Segundo ele, a origem da transexualidade estaria na gênese da relação da mãe com seu filho homem. De um lado teríamos uma mãe frustrada pelo fato de ser mulher, com raiva e inveja dos homens e do outro lado, uma criança indefesa que funcionaria como receptáculo desse ressentimento, constituindo-se como uma válvula de escape do recalque materno. Essa mãe, cuja felicidade em ter um filho homem é tão imensa, acaba por contaminá-lo com seu desejo excessivo. Amparado nos ensinamentos de Freud, e valorizando, como o mestre, a importância do complexo de castração, Stoller diagnostica que a relação entre mãe e filho é tão forte que o complexo de Édipo não se instaura, inviabilizando a constituição da identidade de gênero na criança. Todo esse processo é complementado pela ausência de uma figura masculina capaz de realizar a interdição nesse menino, o que irá marcar indelevelmente sua identidade (BENTO, 2004, 148-159).

Para Stoller (1982, p.33), a transexualidade é uma anomalia caracterizada por demonstrações de distúrbios, necessitando-se de um analista que ajude esse sujeito na vivência do conflito de Édipo. Para o autor, esta seria a única forma de eclosão de uma sexualidade tida por “normal”, em um processo por ele denominado de “complexo de Édipo terapêuticamente induzido”. Se essa ajuda terapêutica vier muito tarde, nada poderá ser feito, uma vez que a identidade de gênero já estará formada de modo imutável, e completamente fora do alcance das possibilidades de intervenção social.

Segundo Stoller a chave para a compreensão da transexualidade estaria no entendimento das mães dos transexuais, de sorte que, para ele, casos de transexuais com mães diferentes daquelas do molde por ele concebido não mereceriam essa designação. Nos casos em que as mães se desviassem do modelo elencado, a recomendação seria a de uma terapia que permitisse aos sujeitos assumirem a sua homossexualidade, não se recomendando a cirurgia de mudança de sexo, por não se adequarem ao modelo de transexual padrão.

Ainda para o referido médico, crianças cujas mães se enquadrassem nos moldes levantados acima, precisariam de um tratamento analítico adequado

desde o primeiro ano de vida, sob a pena de virem a desenvolver, no futuro, uma identidade transexual, resolvida apenas através da cirurgia de transgenitalização, cuja indicação ocorreria em pouquíssimos casos.

Complementando a linha de raciocínio de Stoller, crianças que se tornaram adultos transexuais tiveram mães cuja simbiose foi tão grande que acabaram por tratá-los como se fossem uma parte de seus corpos. Tais mães se sentem em total unidade com seus filhos, os quais, por sua vez, têm com elas um forte contato corporal. Através do contato exacerbado com seu filho, essas mães procuram eliminar qualquer tensão desagradável que essa criança pudesse vir a apresentar.

Embora tenha sido e ainda seja uma referência, quando o assunto é a transexualidade, o modelo de transexual stolleriano pode ser um tanto perverso na medida em que o sujeito é considerado o único responsável por todos os seus tormentos e conflitos; destituem-se de qualquer participação neste processo todas as demais questões relativas às construções de gênero, como bem já observamos no capítulo anterior.

Diferentemente de Stoller, seu contemporâneo Harry Benjamin, outra referência no assunto, foi enfático quanto à importância do sexo somático e dos hormônios como fatores determinantes para a constituição da identidade de gênero transexual. Daí a necessidade da verificação somática em um teste cariotípico, podendo os resultados alterar o diagnóstico do sujeito para hermafroditismo e não mais transexualidade.

Importante figura no meio médico, o Dr. Benjamin, na década de 40, foi quem primeiro se dedicou aos estudos de pacientes transexuais, sem que houvesse na época um suporte bibliográfico prévio que o orientasse. Nascido em 1885, migrou para os EUA em 1913 para trabalhar como médico em uma pesquisa acerca da tuberculose. Embora não tenha criado o termo transexual, fez muito mais do que a maioria dos outros médicos seus contemporâneos em relação aos pacientes que se encontravam nessa situação, fosse receitando hormônios, fosse conseguindo cirurgias de redesignação sexual. Quando publicou, em 1966, o livro **O Fenômeno Transexual**, passou a ser considerado *expert* no assunto. Morreu em 1986 aos 101 anos, sendo ainda hoje considerado um importante paradigma quando o assunto é a transexualidade (BENTO, 2004 p.159-170).

Para Benjamin, responsável pela criação de seis categorias relativas à Síndrome Travestismo - Transexualismo e pelos Padrões de Cuidados (*Standards of Care*) da Associação Internacional de Disforia de Gênero Harry Benjamin, a “normalidade” seria alcançada quando houvesse uma harmonia entre os diversos sexos - genético, fenotípico, gonádico, psicológico e jurídico - existentes. Distúrbios ocorreriam caso quaisquer desses sexos viessem a se chocar. Os diferentes sexos descritos por Benjamin são:

- o sexo cromossômico, que decorre da associação do cromossomo sexual "X" existente no óvulo com o cromossomo sexual "Y" ou "X", presentes no espermatozóide. A união de cromossomos sexuais "X" e "Y" resulta em indivíduos do sexo masculino; já a união genética "X+X" resulta em seres do sexo feminino;

- o sexo gonádico ou gonadal, que é o responsável por estipular o sexo do indivíduo por meio das glândulas sexuais. Enquanto a glândula feminina é relativa aos ovários, a masculina é relativa aos testículos, ambas produzindo hormônios;

- o sexo legal, que é o expresso na certidão de nascimento do indivíduo, determinando as relações sociais da pessoa em função do seu registro civil;

- o sexo morfológico, que é responsável pelo aspecto genital na constituição da aparência de uma pessoa. Os caracteres sexuais primários do homem são o pênis, o escroto e os testículos; os das mulheres são a vagina, o útero, as trompas e os ovários;

- o sexo psíquico ou psicossocial, que é relativo às reações psicológicas da pessoa em diferentes situações, resultado da interface entre os campos genético, fisiológico, psicológico e cultural nos quais o indivíduo formou a sua subjetividade. O estudo do sexo psíquico ou psicossocial é primordial em casos de transexualidade, nos quais o transexual acredita pertencer a um sexo diferente do seu. Neste caso, o sexo psíquico está em total desacordo com os demais sexos, isto é, o cromossômico, o gonadal, o morfológico e o legal.

Em caso de anormalidade na conjugação desses muitos fatores, a solução encontrada, segundo Benjamin, seria unicamente a cirúrgica precedida e sucedida de acompanhamento terapêutico. Afinal, se é o sexo

cromossômico que determina as identidades de gênero, a origem de todas as adversidades se encontraria no biológico, passível de modificação através da cirurgia de mudança de sexo.

Entretanto, o estudo de Benjamin revela que o sujeito definido como transexual é aquele que toma a heterossexualidade como base, norteando sua construção corporal e psíquica através dos parâmetros dessa mesma heterossexualidade. Trata-se de pessoas assexuadas, cujo maior objetivo é o de ter o corpo do sexo oposto, para assim, viverem suas vidas como se pertencessem a esse outro sexo, explorando a sexualidade a partir do aparelhamento sexual do sexo pretendido. Para este modelo, todos os transexuais odiariam e rejeitariam o próprio corpo, sendo totalmente assexuados, situação que, na prática, não condiz com a realidade encontrada nas histórias de muitas pessoas que se definem como transexuais e mantêm uma vida sexual, mesmo com a repugnância ao seu próprio sexo, conforme também já discutimos em outro momento deste trabalho.

Para aqueles que defendem o modelo de Benjamin, a cirurgia seria a solução recomendada, pois essas pessoas deixariam de ser assexuadas para ingressar em uma vida sexual em acordo com o seu novo aparelhamento corporal, concebendo-se a normalidade sob o prisma da heterossexualidade.

O problema dessa concepção talvez seja o de tomar o desejo transexual como se ele fosse restrito à realização das práticas heterossexuais. O desejo de enquadramento heterossexual seria a mola propulsora para a cirurgia de mudança de sexo, tida como a única via de acesso à aceitação e inserção social, o que por si só é bastante redutor.

Desse modo, entender melhor acerca das condições que caracterizam o fenômeno transexual parece-nos de grande importância, na medida em que esse panorama nos ajudará na contextualização de um dos motes centrais da peça **A Confissão**, obra na qual uma das personagens principais é visceralmente acometida pelos dramas e sofrimentos característicos da existência transgênera.

Estruturada a partir de vértices centrais que tratam das questões da opressão e da superioridade masculina em relação às mulheres e às demais minorias, da exclusão sofrida pelos transexuais e da interferência religiosa na vida sexual da sociedade retratada, nada mais coerente do que iniciar o

capítulo relativo a **A Confissão** pelo detalhamento do que venha a ser a transexualidade.

III. 2- A CONFISSÃO, O PODER E A SEXUALIDADE

Escorada naquela que muitos críticos consideraram a terceira e última fase teatral de Bernardo Santareno, misto de dramas e crises de cunho existencial, próprias de sua primeira fase, com o cunho político característico da segunda fase, a peça **A Confissão**, estruturada em um único ato, além de nos servir para o mapeamento das relações de gênero, atua no sentido de explorar o rico mosaico de tipos marginais, ao mesmo tempo tão peculiares ao universo do autor e tão à parte da visibilidade social portuguesa. Não é fruto do acaso que essa obra se encontre em um volume de peças compostas por um ato, cujo título é **Os Marginais e a Revolução**.

Desenvolvida no ambiente religioso do confessionário de uma Igreja qualquer em Portugal, em um tempo que é posterior a abril de 1974, **A Confissão** tem como personagens principais: a figura de um confessor, que representa a religião e a tradicional sociedade portuguesa; uma mulher advinda da camada mais popular e desvalida dessa mesma sociedade; e um transexual retratado como uma aberração aos olhos do Confessor.

Calcada em três personagens centrais que são arautos de diferentes verdades, necessidades e realidades, o autor parece querer revelar-nos situações de opressão e discriminação impostas às minorias desviantes. Na medida em que cabe ao Confessor o dever de extrair e produzir verdades, metamorfoseando-as ao seu crivo religioso, cabe ao transexual a denúncia de um grupo que não se quer enxergar, relegado ao limbo destinado aos sujeitos chamados de seres transgêneros. Na mesma proporção, cabe à Mulher o doloroso relato da abnegação e da coisificação feminina dentro da machista e fechada sociedade portuguesa, fato que equipara as mulheres às demais minorias desqualificadas, como os negros, os homossexuais e os transexuais. Tudo isso sem que nos esqueçamos do propósito do autor que é nos conscientizar de que as pequenas revoluções individuais são o melhor caminho

para transformações possíveis, talvez não concretizáveis inicialmente no coletivo, mas certamente no âmbito de subjetividades que clamam por evolução.

Por meio de uma trama desenvolvida em uma sociedade portuguesa religiosa e machista por excelência, na medida em que a cultura patriarcal é regra vigente, a peça em questão nos conduz à necessidade de entender a engenharia responsável em grande parte pela sobrepujança do masculino sobre o feminino e sobre as demais minorias sociais, raciais, sexuais e religiosas. Para tanto, Santareno utiliza personagens que são arautos de um país que se apresenta desvalido e preconceituoso. De um lado, há um padre responsável por condenar ou absolver fiéis tendo por base rígidos e ortodoxos critérios de punição; afinal, como nos diz Chauí (1984, p.108-109), “o poder do confessor é total, pois a forma do sacramento da penitência é: Eu te absolvo dos teus pecados, absolvição feita em nome de Deus, por quem o confessor foi investido”. De outro, retrata homens ausentes e perdidos, colocando-nos frente a uma realidade portuguesa fechada e atrasada quanto à forma de configuração das relações de gênero. Isto sem que contemos com os defensores remanescentes do salazarismo, responsáveis pela manutenção de uma moral falsa e decadente, mesmo após a queda do regime.

Homens e mulheres, enquanto atores de papéis sociais datados e repostos a cada nova apresentação; cuja moral e ética não podem ser desnudadas publicamente sob pena de derrubarem consigo toda ilusão moralizante de um regime que vive seus estertores. Conforme esclarecem Berger e Luckmann, em relação à importância dos papéis exercidos por cada um de nós enquanto atores de uma grande encenação conjunta, destacamos que,

cada papel abre uma entrada para um setor específico do acervo total do conhecimento possuído pela sociedade. Aprender um papel não é simplesmente adquirir as rotinas que são imediatamente necessárias para o desempenho “exterior”. É preciso que seja também iniciado nas várias camadas cognoscitivas, e mesmo afetivas, do corpo de conhecimento que é diretamente e indiretamente adequado a este papel (BERGER; LUCKMANN, 1991, p.107).

Ainda para a dupla de autores, “Ao desempenhar papéis, o indivíduo participa de um mundo social. Ao interiorizar estes papéis, o mesmo mundo torna-se subjetivamente real para ele”, o que intensifica a função de tais representações no grupo social no qual está inserido, tal e qual apropriadamente verificamos nas personagens de **A Confissão** (BERGER; LUCKMANN, 1991, p.103).

Expondo personagens representantes de grupos sociais que não se encaixam no modelo talhado da heterossexualidade compulsória, o autor trabalha no sentido de questionar o cenário caracterizado pela hierarquização dos gêneros e pelo predomínio, na era moderna, da heterossexualidade em relação às demais categorias sexuais. Assim, não podemos nos furtar a constatar que foram também a exposição e a ditadura prolongada do modelo heterossexual os responsáveis por tornar visíveis as demais orientações sexuais, como, por exemplo, a homossexualidade e a transexualidade, permitindo-lhes a manifestação e a viabilidade de novas relações familiares interpessoais conjugadas à reivindicação de seus direitos. Divulgar as dificuldades vivenciadas por um transexual e as particularidades e dúvidas do universo feminino em uma sociedade cuja maior marca é a invisibilidade do diferente corresponde a um avanço marcante no fechado panorama da sociedade portuguesa, que pode muito bem ser creditado ao modo massivo com o qual a representação da masculinidade foi imposta em detrimento das demais categorias sexuais.

Discutir as minorias corresponde a tratar das relações de gênero entabuladas por sujeitos sexuados que, através dos mais variados atos, se encarregam de reforçar e disseminar aquilo que se pretende como sendo masculino e feminino. As formas usadas por esses diferentes sujeitos para se mostrarem à sociedade são os meios através dos quais os gêneros se materializam e se viabilizam em um processo de construção dicotômica. Na tessitura histórica de uma rede na qual sexo e poder se encontram e entrelaçam, encontramos enredadas as mulheres, os transexuais e a Igreja, elementos de uma cadeia predatória e hierarquizada como muito apropriadamente nos apresenta Santareno.

Representando o universo feminino, há que se considerar como personagens secundárias da trama: Dona Mariana, uma professora feminista,

caracterizada por tintas liberacionistas e positivas e que é a patroa da personagem Mulher; Dona Filipa, a senhora que se apresenta ao final da peça, retratada como digna representante da seleta nata portuguesa; Marlene, a amiga transexual de Françoise, frívola, usurpadora e, ao que nos parece, pouco confiável; e Dominique, a cafetina que explora suas “meninas”.

Complementarmente às três figuras centrais da peça, com exceção do Confessor, as demais figuras masculinas perpassam a obra em todos os seus momentos, sempre de forma distante e um pouco pejorativa, seja no trato com a mulher, seja no trato com o transexual. O olhar arguto do autor, desvelando uma representação de masculinidade que parece não mais se sustentar como hegemônica e dominante em contraposição ao sofrimento e à tomada de consciência e iniciativas por parte das minorias retratadas, revela sua particular cosmovisão quanto à forma através da qual as relações de gênero se configuram. Homossexual assumido e, provavelmente, também ele, fruto de uma sociedade discriminatória e cerceadora na aceitação e na inclusão do diferente, o autor nos parece carecer de uma visão mais complacente e humana quando seu foco de atuação é voltado para o universo masculino, retratado por personagens que, nem de longe, apresentam a riqueza de detalhes encontrados em suas personagens femininas.

O homem, corporificado de forma mais generalizada no mosaico criado por Santareno, é a pessoa individualista, alheia às necessidades do outro, e egoísta. Por vezes, consideramos as personagens masculinas agressivas, usurpadoras e despóticas. Em nosso entendimento são figuras cuja tentativa do exercício da força e do domínio deriva do seu entronamento em uma posição na qual o respaldo está na manutenção de um severo centro de referência escorado em uma sociedade machista e patriarcal que começa a não mais se sustentar.

Encontramos em Chauí apoio para a compreensão adequada do porquê de a maioria das personagens masculinas da peça agirem do modo como o fazem com as mulheres:

No caso dos homens das classes exploradas, além da questão da virilidade, mais um elemento complicador aparece. Esses homens, desprovidos de poder e de autoridade no espaço público (no trabalho e na política), são assegurados de possuí-los no espaço privado, isto é, na casa e sobre a

família. A perda desse poder e dessa autoridade é sua desonra. Perdem os substitutos compensatórios para a sua falta de poder (CHAUÍ, 1984, p.79).

A masculinidade retratada por Santareno é materializada pelas figuras do amante de Françoise, chamado Tony; pelo marido da Mulher, figura que não tem nome; pelo marido de Dona Filipa, o Prof. Amaral; e pelos demais homens que desprezam e diminuem Françoise ao longo de sua jornada, como seu pai e irmão.

Quase todos eles são detentores da mesma matriz identitária. O amante de Françoise a espanca, despreza e engana. O marido vadio da Mulher lhe toma todo o dinheiro, pouco ajudando com os filhos, além de obrigá-la a práticas sexuais que a esposa retrata como constrangedoras não só pelo fato de não serem benquistas socialmente como também pelo fato de não estar acostumada a elas. O professor Amaral, por sua vez, é a marca da austeridade e da ausência, protótipo de uma minoria da sociedade portuguesa, imponente e aristocrática.

Independentemente da figura masculina para a qual nos voltemos, ficamos a rançosa impressão de que a masculinidade é concebida por Santareno como única e perniciosa, como se todos os homens fossem nocivos e pouco confiáveis. Rechaçando a posição masculina entronizada no pedestal do centro de referência, conforme já discutido e caracterizado no capítulo anterior, o autor retrata um universo masculino cansado, alquebrado e desacreditado.

Caso venhamos a falar do marido de Dona Filipa, embora sejam poucas as informações fornecidas, depreendemos do discurso da esposa que seu marido é alguém ausente e distante por ser grande o peso que deve lhe recair sobre os ombros em virtude da necessidade de manter uma posição que o diferencia dos demais. Atesta D. Filipa que seu marido é homem muito sacrificado, que “só vai para casa para dormir três ou quatro horas e, às vezes, para as refeições” (SANTARENO, 1979, p.153).

Se o marido de Dona Filipa é um homem de destaque e importância na sociedade, sendo um representante do grupo daqueles que ditam as normas e os padrões, tendo alcançado uma distinção que, em tese, seria invejada pela maioria dos homens que buscassem chegar ao restrito universo dos que são

considerados o centro materializado, o marido da Mulher é justamente o seu oposto, mas também o seu complemento. Trata-se do representante do grupo que provavelmente se esforça desmedidamente por obter um lugar para o qual nunca será aceito. Embora seja homem, heterossexual e branco — ao que nos parece, pois não há referências a esses dados —, pertence à categoria dos excluídos social e economicamente. Corresponde à massa que deve movimentar o país com seu trabalho barato e acéfalo, corroborando e reiterando as regras criadas por uma minoria dominante.

De fato, embora um deles esteja no centro e o outro ocupe as bordas, ambos são seres "ex-cêntricos", pois são representantes de posições inalcançáveis, ficções perversas na medida em que são exigidas de todos sem que se questione sua validade e importância nas vidas a serem vividas e nas histórias a serem construídas. Se o local propagandeado pelo centro de referência é uma utopia, todos os que se esforçam para dele fazer parte são excluídos, pois jogam uma partida na qual não há vencedores, somente meros representantes de papéis e posições que já estão dadas de antemão.

Não é ocasional que o marido de Dona Filipa encontre no distanciamento e na ausência de uma vida familiar a fuga necessária ao preço que deve pagar pelo fato de estar em uma posição de destaque. O marido da Mulher, desempregado, bêbado, sustentado por uma esposa a qual deveria prover aos olhos da sociedade que o recrimina e o engole, encontra no distanciamento e na violência doméstica uma válvula de escape que o faz sentir-se menos fracassado e impotente. Desacreditado pela sociedade e por si mesmo, o marido da Mulher parece ter desistido de conseguir um "lugar ao sol" no difícil pódio ocupado por aqueles que materializam o centro de referência. Já que não é um par para os homens aos quais gostaria de se igualar, exerce seus poderes e pequenos poderes tentando inferiorizar uma mulher que se revela muito mais forte e muito mais integrada na sua subjetividade do que ele.

Devemos, ainda, mencionar Xavier, cliente e amante rico de Marlene, a amiga de Françoise, engenheiro que fez fortuna no Brasil para onde levou a amante. Enquanto sua mulher e seus filhos ficaram em Lisboa, passando aperto e dificuldades, Marlene foi sua companheira nas terras além mar. Temos aqui, mais um caso do homem perdido e confuso entre a necessidade de manter um *status quo* que o qualifique enquanto dignitário da categoria dos

“gêneros inteligíveis” e o exercício livre e descompromissado de uma sexualidade que Freud já havia descrito como podendo ser polimorfa. Perdido nos descaminhos da vida e na incerteza de uma rotina construída de aparências e pseudoconfortos, Xavier parece não ligar para sua família, fato que, aos olhos rigorosos da tradicional sociedade portuguesa, pode parecer leviano e insensato.

Quanto a Xavier, acreditamos tratar-se de um homem que resolve romper com as amarras que o limitam pessoal e socialmente, parecendo-nos ser o mais íntegro e verdadeiro dentre as personagens masculinas descritas na peça. Aliás, é também através dele que Santareno nos mostra o esfacelamento da categoria por nós definida como sendo a dos “gêneros inteligíveis”. Ao mesmo tempo em que tem mulher, filhos e uma posição social que o destaca dos demais em seu país de origem, ousa largar tudo e se envolver aventureiramente com uma transexual a quem mima e satisfaz em todos os desejos. Embora possa ser considerado um modelo do centro de referência, tal como é considerado o marido de Dona Filipa, consegue superá-lo na medida em que vai atrás do seu desejo, rompendo um engessamento que se construiu para o universo masculino.

Assim, enquanto o professor Amaral e o marido da Mulher reapresentam e reforçam as trincheiras dos “gêneros inteligíveis”, mantendo uma ficção que lhes exige a abnegação de suas subjetividades e a adequação a um padrão que convencionou como colidentes o sexo morfológico, o gênero, o desejo e a prática sexual, Xavier embaralha tais categorias, pois seu desejo/orientação e sua prática sexual se encaminham para um ser híbrido, que não é homem e nem é mulher, fugindo, portanto, de qualquer categoria mensurável. Se Amaral e o marido da Mulher são infelizes estrangeiros de si mesmos, pois seguem o *script* da impessoalidade roteirizado na modernidade, Xavier parece ser muito mais pleno e feliz, pois se arrisca a seguir um caminho que não se padroniza e nem se engessa.

Em nossa percepção, Xavier é portador de uma identidade que o diferencia dos outros e que foi conquistada através de uma ousadia e uma autonomia que o singularizam, corroborando a identidade como um eterno processo do vir a ser.

Xavier nos parece o projeto de uma personagem que poderia vir a render uma história bastante rica se houvesse sido mais explorada. Se somente através de sua menção já conseguimos nos deter em tantos detalhes, imagine-se o que seria passível de realização se a personagem tivesse sido desenhada com mais acuidade. Através dele vislumbramos que a masculinidade não é única e que nem todos os homens são fiéis representantes dos “gêneros inteligíveis” na tentativa de ocupar o centro de referência criticado pelo autor. Mudando de país, abandonando a família, mimando uma amante transgênera, Xavier transgride tudo o que se espera dele, pois faz uma escolha que nos parece prazerosa e importante. Se o compararmos ao amante de Françoise, também tido como um tipo bastante masculino e que se envolve com um transexual, veremos que Xavier não tem a atitude violenta e exploradora encontrada na outra personagem. Se o amante de Françoise se aproveita do diferente para usurpá-la, menosprezando-a, Xavier valoriza o diferente junto ao qual parece encontrar satisfação e gozo. Infrator aos olhos da sociedade, para a qual o amante de Françoise provavelmente não é visto como homossexual, Xavier parece ser a única personagem masculina que transgride, ultrapassando a fronteira de uma masculinidade que está muito além daquela concebida por Santareno em suas outras personagens da mesma peça.

Santareno mostra o quanto parece acreditar que a categoria dos “gêneros inteligíveis” seja uma utopia imposta socialmente através de uma série posta e repostada de convenções discursivas, quando nos apresenta a realidade do cabaré em que Françoise trabalha, ambiente freqüentado por distintos senhores de famílias portuguesas que encontram longe de suas casas o espaço necessário para viver suas fantasias, dando vazão aos seus desejos mais íntimos. Se o discurso e as práticas exercitadas na Modernidade incentivam homens a constituir famílias, responsabilizando-se por seu sustento ao mesmo tempo em que se afastam cada vez mais de escolhas que se coadunem com a sua subjetividade, Santareno vaticina que esse molde, embora encontre reflexo e seja repetido à exaustão, já não pode mais ser repostado sem que se mostrem suas conseqüências e o isolamento dele decorrente.

Se nossa cultura patriarcal e machista exige dos homens uma heterossexualidade que se viabilize por práticas e desejos que lhe sejam

condizentes, Xavier, o amante de Françoise, e todos os outros homens que passam pelo cabaré são exemplos incontestes de que essa adequação pode ser cada vez mais arcaica e artificial.

Ocorre que, em nossa opinião, a utilização, pelo autor, de exemplos de uma masculinidade que só encontra prazer e acolhida em práticas que fogem à heterossexualidade também pode ser tão excludente e unilateral, em sua compreensão desse fenômeno, quanto o discurso que nos atesta à exaustão que somente a heterossexualidade corresponde a um caminho possível a homens e mulheres. Faltou o autor ter apresentado, nesta peça, exemplos de masculinidade que se satisfizessem com uma vida heterossexual harmônica e suficiente por si só. Certamente que não estamos a defender que histórias possam ser plenas e não maculadas por dúvidas e insatisfações das mais variadas ordens. O que pretendemos ressaltar é uma tendência do autor neste trabalho em não trabalhar com figuras felizes e adequadas diante de um caminho construído como convencional, como se a heterossexualidade fosse necessariamente a via mais curta para se chegar à infelicidade¹.

Sabemos que é pela contestação às regras convencionadas como socialmente aceitas que se faz possível uma tomada de posição e é bastante clara a opção do autor por tratar de minorias que nos mostrem o esfacelamento de um modelo hegemônico que não mais se sustenta.

Para Santareno também parece ser clara a percepção de que o centro de referência consiste em um lugar impessoal, ficcional, inatingível e responsável por ceifar vidas que poderiam ser construídas pela unicidade e pela singularidade. Mais do que qualquer outra coisa, o autor parece querer nos mostrar que esse lugar é uma posição quase antropofágica, pois se alimenta da infelicidade e da personalidade daqueles que acabam por rerepresentá-lo constantemente naquilo em que acreditamos piamente. Segundo Almeida,

A masculinidade hegemônica é um modelo cultural ideal que, não sendo atingível por praticamente nenhum

¹ Ressaltamos, entretanto, que na próxima peça a ser analisada, O Pecado de João Agonia, esse paradigma que agora nos causa estranheza será alterado, já que ali Santareno construirá personagens para as quais a heterossexualidade não é um fardo e nem o sistema de sexualidade vigente uma mortalha repleta de infelicidades, o que nos aproxima mais uma vez da riqueza de detalhes e minúcias tão própria do universo teatral do autor.

homem, exerce sobre todos os homens um efeito controlador através da incorporação, da ritualização das práticas de sociabilidade quotidiana e de uma discursividade que exclui todo um campo emotivo considerado feminino; e que a masculinidade não é simétrica da feminilidade, na medida em que as duas se relacionam de forma assimétrica, por vezes hierárquica e desigual. A masculinidade é um processo construído, frágil, vigiado, como forma de ascendência social que pretende ser (ALMEIDA, 2000, p.17).

Embora empreenda o embrião de sua crítica, Santareno não se aprofunda nas figuras que materializam esse centro do qual não comunga e não participa. Trata-os como uma massa indistinta, assolada pelo peso da uniformização, o que o faz se esquecer ter em mãos masculinidades múltiplas e não um único modelo que se apresente sob o pesado manto do centro de referência.

Nesta peça especificamente, na construção das personagens masculinas, o autor parece incidir em um certo molde fatalista, do qual tem dificuldade de se distanciar, fato que o prejudica na composição dessas criaturas, já que não consegue aprofundá-las do modo como faz com as suas personagens femininas. Desse modo, o homem com o qual Françoise vivia era danoso, egoísta e encostado, da mesma forma que era desinteressado e preguiçoso o marido da Mulher, apanhando-lhe o dinheiro, embebedando-se e espancando-a. Em relação a Tony, Françoise diz: “Deixou-me cair. Era mau, aquele homem. Mas eu gostava muito dele. Trabalhava para ele, vivia só para ele!” (SANTARENO, 1979, p.134). Já a Mulher a falar do marido diz: “Mas ele é um vadio! Parece que nem dos filhos gosta. Eu fico doida quando os vejo assim, sem nada, sem lhes poder dar um bocadinho de carne, uma fruta...!” (SANTARENO, 1979, p.124).

Mas, como podemos verificar, as minorias retratadas na peça não se limitam aos homens sobre os quais discutimos. Muito pelo contrário. Se os homens são borrões alquebrados pelo peso de um “privilégio” que pode ser comparado a um “presente de grego”, as personagens associadas ao universo feminino são muito mais cheias de minúcias e peculiaridades.

Como forma de retratar e criticar uma realidade social com a qual não concorda, mas da qual é parte constituinte, como somos todos nós, Santareno nos apresenta, através da personagem Mulher, o grupo de mulheres que

trabalham e se dedicam intensamente a suas famílias, em uma repetição atávica de um papel que lhes exige submissão, sujeitando-se ao poder masculino sem que se lhes apresentem muitas *chances* e esperanças de mudança. Os homens, por seu lado, na maioria das vezes, são cópias uns dos outros. Tivéssemos de definir diferenças entre o marido da Mulher e o namorado da transexual, talvez encontrássemos dificuldades, conforme deixa patente a seguinte fala da Mulher:

O que é que eu tenho feito toda a minha vida, senão pedir? Estamos no inverno, senhor Prior. Os meus filhos andam esfarrapados, à chuva e ao frio, sem agasalhos...Eu não posso comprar-lhes roupas, senhor Prior! Ainda o que me valhes são os trapos velhos que me dão as senhoras aonde eu vou trabalhar a dias. Senão andavam nus! Coisas usadas que os meninos delas já não querem vestir... (SANTARENO, 1979, p.124).

Assim, a personagem Mulher, é o retrato de um grupo social — o das mulheres portuguesas pobres e pouco estudadas, destinadas a cuidar de seus lares, de seus filhos e de seus maridos, sobrecarregadas pelos afazeres domésticos pouco valorizados e pela necessidade de produzir monetariamente algo que as ajude na concretização do pão que será colocado sobre a mesa à hora das refeições. Mulheres, enquanto sinônimos de uma categoria social única e indiscriminada, parecem ser todas representantes de um grupo cujo maior objetivo seja o de cuidar e proteger sua família, esquecendo-se de sua própria subjetividade, abnegadas e oprimidas por uma obrigação perante o grupo dos homens aos quais devem ser devotadas. Importante notar que, enquanto temos as mulheres vistas não como pessoas mas como categorias cuja função é a de ser mãe, esposa e dona-de-casa, os homens são concebidos enquanto um grupo que concentra e exerce a autoridade sob a qual se espera que as mulheres se verguem. Conforme propõe Oliveira,

Na verdade, o papel de cada ator social é desempenhado em interação com um outro, baseados, ambos numa relação de troca e reciprocidade. Essa interação é determinada pelas idéias, expectativas e julgamentos que cada um faz sobre as atitudes e comportamentos dos outros (OLIVEIRA, 1993, p.55).

Uma leve alusão ao exercício do papel social feminino mantido a qualquer preço pode ser verificada através do esforço da mulher batalhadora, que sustenta a casa, os filhos e o marido, sem a ajuda do companheiro. A força integradora feminina é cobrada da Mulher pelo Confessor, mesmo que ela sinalize a todo instante que o peso sobre seus ombros é maior e mais intenso do que poderia carregar, a ponto de dizer “Eu não gosto dele” (SANTARENO, 1979, p.124).

A impressão de que a personagem Mulher é um ente a representar uma categoria que a abarca é reforçada pela não-concessão de um nome a esta que é a principal figura feminina da peça. Chamando-a por Mulher, Santareno parece nos querer informar que aquela é uma dentre milhares de mulheres que ainda não conseguiram se encontrar intimamente com suas reais necessidades e desejos, repetindo uma função “naturalizada” de produzir descendentes que perpetuem a manutenção de um *status quo* a serviço do poder. Como massa fácil de ser modelada por mãos masculinas, as mulheres portuguesas das classes mais desvalidadas parecem não precisar de nomes ou sinais distintivos que as individualizem. Assim, tanto a personagem Mulher como o seu marido são seres indistintos, pois representam o grupo dos dominados, dos repositores, da massa acéfala sem nome nem sinal distintivo que os dignifique e valorize.

Esse dado se intensifica quando verificamos que as personagens femininas secundárias têm nomes que as individualizam, em uma clara alusão de que, enquanto exceções, podem ser nominadas e diferenciadas — afinal, distanciam-se do povo oprimido e desgastado por um regime que o utiliza indiscriminadamente. Enquanto Dona Filipa é a esposa daquele que materializa o centro de referência a nortear as posições de todos os demais grupos sociais, Dona Mariana é a mulher que saiu das fileiras da impessoalidade e da adesão impensada a tudo o que se propõe como regra, para optar por um caminho que crê ser o mais adequado.

Conforme nos situa Ciampa (1987, p.131), grande estudioso das questões relativas à identidade humana: “O nome é mais do que um rótulo ou etiqueta: serve como uma espécie de sinete ou chancela, que confirma e autentica nossa identidade. É o símbolo de nós mesmos”.

Mas se a falta de um nome à personagem Mulher nos indica que Santareno pretendia construí-la como um simulacro de todas as mulheres do povo português, o mesmo pode ser dito do seu marido, homem sem nome, estrangeiro de si mesmo, inominado como a massa popular da qual não se destaca e pela qual é tragado. O amante de Françoise tem um nome: Tony. O marido de D. Filipa tem um nome: Amaral. O engenheiro que leva para o Brasil sua paixão espúria tem um nome: Xavier.

Até mesmo Dominique, a cafetina exploradora e Marlene, a fútil travesti sem talento, também têm nomes, mostrando-nos que, enquanto minorias, têm histórias e subjetividades que as distinguem dos demais. Mais do que diferentes em função de sua sexualidade, a Mulher e seu marido não têm nomes, pois são o acossado povo português, tão desvalorizado e sofrido: são indistintos em uma massa uniforme à mercê das regras impostas. Relata-nos a Mulher em determinado trecho da sua confissão “Uns com tanto e outros sem nada! O mundo não está bem feito” (SANTARENO, 1979, p.124).

Também não nos passa despercebida a opção do autor pela escolha de Mariana, uma personagem feminina, como aquela que permitirá à Mulher uma nova esperança de futuro. Poder-se-ia alegar que essa escolha é aleatória e impensada, fato que não nos parece o mais adequado quando temos em vista um autor que, além de psiquiatra, sempre foi extremamente preocupado com a temática sexual permeando a vida das minorias oprimidas. Se, para o autor, os homens parecem ser o reflexo da decadência política, social e moral de uma sociedade carcomida pelo ultrapassado, Dona Mariana é a singularidade libertadora em um mar de rostos e almas uniformes. Santareno, além de individualizar e distinguir uma figura feminina das demais, atribui a essa personagem o digno estandarte da gloriosa causa revolucionária. Mariana é a pessoa que mostrará à Mulher a possibilidade de um novo caminho a ser percorrido, mesmo que em rota de colisão com todos os preceitos ditados pela Igreja e pela sociedade burguesa da qual é um mero peão.

Possuir um nome que nos identifique é algo muito mais importante do que poderíamos deixar de aventar impensadamente. Segundo Ciampa (1987, p.137), o nome, além de nos distinguir dos demais, indica nossa identidade, dando a todos, inclusive a nós mesmos, uma prova irrefutável de que somos nós e não qualquer outra pessoa.

“Um nome, efetivamente, nomeia uma personagem” (CIAMPA, 1987, p.134). Se a Mulher e seu marido não têm nomes, segundo Ciampa, é porque ainda não há um processo sólido e consistente de formação de identidade que os integre e diferencie dos demais. Ainda Ciampa,

No caso do nome, a atividade é antes de mais nada o nomear, o chamar, o interpelar. Se, inicialmente, como vimos, apenas somos chamados, é à medida que vamos adquirindo consciência de nós mesmos que começamos a nos chamar. Quando ainda não nos vemos como objeto para nós mesmos - quando nossa consciência ainda não se desenvolveu - o nome (ou qualquer predicação) permanece como algo exterior; começamos a adquirir consciência de nós mesmos e começamos a nos chamar; podemos falar conosco, podemos refletir (CIAMPA, 1987, p.133).

Se as personagens femininas são aquelas que conseguem escapar do mal universal que acomete os homens, segundo a cosmovisão do autor, nada mais natural do que usar uma dessas figuras como espelho, cujo reflexo poderá libertar a Mulher das amarras pelas quais está atada. Mariana é a pessoa capaz de mostrar à Mulher, dividida entre a ideologia cerceatória do Estado de Direito e as lufadas de inovação, que há opções e escolhas frente a situações que pareçam imutáveis e inquestionáveis. Oferece, assim, à empregada a *chance* de mudar um caminho que ela própria percebe como errado.

Mariana parece ser uma representante de tudo aquilo no qual o autor acredita e valoriza, embora reforcemos que os atributos vislumbrados na personagem são enobrecedores para o autor, o que não os torna, automaticamente, enaltecidos pelo grupo social circundante. A personagem é mulher, e não o centro de referência tão combatido pelo autor, tem um nome que a distingue, uma profissão que a qualifica — é professora, ou seja, aquela que ensina aos outros o que não lhes é sabido —, uma visão de mundo que a enobrece — visto que é comunista, uma ausência de comprometimento religioso que a liberta — não é católica embora respeite aqueles que são —, uma visão feminista do universo — já que prega o respeito e a igualdade de direitos e deveres entre homens e mulheres —, além de um comportamento de empatia que a coloca em posição de igualdade frente a outros humanos de posição social inferior à sua, o que se verifica no modo como trata a sua empregada, isto é, de igual para igual.

Não é à toa que a personagem é desmerecida pelo Confessor, que tenta desqualificá-la para que a Mulher não caia em seu “canto de sereia”, o que faria com que a Igreja, enquanto representante de uma instituição milenar e ortodoxa, perdesse mais um fiel.

Pedindo à Mulher que fuja da patroa, o Confessor espera que se afaste de tudo o que possa tirar Portugal da ignorância e obscurantismo nos quais se encontra e que tanto facilitam a manutenção de um *status quo* desfavorável à plebe operária sempre tão estimulada a não pensar e refletir sobre sua situação, conforme verificamos no trecho que se segue:

E tu não tens medo?! Eu logo vi, tinha certeza. Foge dela, rapariga, foge dela! É a tua alma, a dos teus, que pões em perigo! Foge dela! Não te autorizo a que voltes a trabalhar nessa casa. Eu arranjo-te outra patroa, descansa. Amanhã já falo à D. Filipa do Amaral, que é cá da acção católica. Tu estás em perigo, filha! Ora, ora uma destas...! (SANTARENO, 1979, p.124).

A exigência da abnegação feminina, que passa pela anulação da sua subjetividade e pelo controle da sua sexualidade, pode ser verificada na passagem da peça em que o padre pede à Mulher que agüente os maus tratos sexuais do seu marido, mesmo à sua revelia e descontentamento; afinal, cabe à mulher, nas sociedades patriarcais, satisfazer o prazer masculino. Há também que se considerar a exigência do Sacerdote de que a Mulher atenda às necessidades do seu homem, já que faz parte do exercício do seu papel social referendar a posição de autoridade da figura masculina, poder que só existirá caso seja confirmado pelas figuras que o sustentam, conforme verificamos a seguir:

Paciência, filha. Acontece a muitas como tu. Não penses que és única. Reza, reza muito a Nossa Senhora, Virgem e Mãe! O teu homem deu-te quatro filhos. Foi atingido o fim principal do matrimónio. Chega. O resto é contigo e com Deus Nosso Senhor. Reza, filha, verás como fica aliviada! Nessas alturas, quando ele te fizer isso... por detrás...reza, reza uma Salvé – Rainha. Assim ficarás sem pecado e talvez mais santa aos olhos do Senhor! (SANTARENO, 1979, p.128).

Interessante notar que o mesmo papel de submissão e servidão vivenciado pela Mulher em sua relação com o marido é reproduzido pela

transexual Françoise na relação afetiva vivenciada com seu namorado. Se a Mulher nos diz “Mas eu não posso, não sei como hei-de viver com ele...?!”, Françoise revela “Eu sofri horrores, por causa desse homem! É um ingrato, frio de sentimentos, traiçoeiro... uma serpente. E a triste agüentava-lhe as bebedeiras, pagava-lhe as dívidas...” (SANTARENO, 1979, p.121 e 133).

A relação que a transexual entabula com seu amante também é talhada pela humilhação, já que através da ridicularização se garante a confirmação da heterossexualidade compulsória enquanto representante de um modelo a ser seguido e confirmado. Quando a personagem nos relata sustentá-lo, tendo suportado os mais diversos desaforos, bebedeiras, pagando-lhe, inclusive, todas as contas, podemos vislumbrar uma hierarquização entre os sexos e uma repetição dos papéis sociais em função da primazia masculina, que independe da homo-, trans- ou heterossexualidade das relações. Se Françoise é um tipo diferente de mulher, já que habita o corpo de um homem, faz-se compreensível que aja como as demais mulheres que se sacrificam por seus homens na tentativa de mantê-los ocupando uma posição de autoridade que depende delas mesmas, as mulheres, para se manter.

Françoise revela ao Confessor: “Dava-lhe tudo, tudo quanto ganhava! E ele batia-me, desprezava-me, troçava de mim e enganava-me com as outras...” (SANTARENO, 1979, p.133).

Parece ser mais relevante, para o autor da peça, o molde sexista — modelo que se amparou na diferença entre homens e mulheres para caracterizá-las não só como diferentes, mas principalmente como inferiores — do que a sexualidade dos parceiros envolvidos nessa relação. Mais determinante do que as relações afetivas vividas por homens e mulheres ou por homens e transexuais é o fato de termos homens que são atores sociais de um papel talhado pelo machismo, pelo isolamento, pela usurpação e pela desconsideração para com os outros, atuando como dignos representantes do centro de referência patriarcal vigente nas sociedades ocidentais, entre as quais a sociedade portuguesa se destaca com relevância. Do mesmo modo, temos mulheres representando papéis sociais que as aprisionam — na medida em que as limitam a uma função doméstica — somente enquanto esposas, mães e donas-de-casa, esquecendo-se de uma vida a ser vivida que ultrapasse o espaço reservado do lar. Seja nas relações homo-, seja nas relações

heterossexuais, cabe ao pólo passivo, no caso a mulher ou o transexual, o subjugamento à força masculina em mais uma demonstração expressa de seu poder.

Santareno, em sua ferrenha crítica aos modelos vigentes de sexualidade, parece nos alertar que, os papéis e as identidades de gênero não são fixos como muitas práticas discursivas pretendem. Embora o esforço promovido pelos atores sociais seja o de repor o modelo praticado perenemente, apresentando-nos uma equação de difícil solução, o autor parece indicar um caminho de libertação, mesmo que estreito.

Entretanto, anos luz à frente dos homens, a personagem Mulher, representando a categoria das mulheres às quais Santareno dedica tantas expectativas e esperanças, revela ao Confessor que não está mais sujeita a se subjugar aos seus ditames como provavelmente já fizera outrora. Tomando posse de sua subjetividade, embora ainda esteja um tanto insegura quanto ao lado ao qual se filiar, revela que é preciso mudar. “É por causa dos meus filhos que eu quero mudar de vida, senhor Prior! A minha casa, assim, não é um bom exemplo para eles” (SANTARENO, 1979, p.126).

Quando o Confessor a exorta a abandonar a patroa subversiva, a Mulher rebate “Mas ela só me faz bem, foi sempre boa para mim e prós meus filhos...?!” (SANTARENO, 1979, p.127).

E continua sua defesa daquela que vislumbra como a lufada de esperança e renovação “Uma boa senhora. Conversa comigo, trata-me de igual para igual. Diz-me coisas que eu acho certas, coisas justas. Gosto muito de a ouvir. Ajuda-me a mudar minha vida...” (SANTARENO, 1979, p.126).

Se o Confessor diz para a Mulher que ela deve se resignar e seguir aceitando os maus-tratos do marido, Mariana, aquela que é encarada pelo religioso como a comunista que desvirtuará a fiel de seu caminho de retidão, alerta a empregada de que sua vida e suas escolhas podem ser diferentes. Segundo nos diz a Mulher acerca do conselho de Mariana “... o meu homem tem de me respeitar, que eu não sou obrigada a aguentar as brutalidades dele....E eu não sou, senhor Prior! Acha que se ele não mudar, devo separar-me” (SANTARENO, 1979, p.126).

Mas é claro que a Mulher está indecisa quanto ao caminho a seguir. De um lado há o Confessor, aquele que representa tudo o que sempre lhe foi dito

como certo. De outro, há uma pessoa boa e carinhosa, que a acolhe e a trata como igual, alertando-a de que há chances e possibilidades diante daquilo que lhe parece, desde sempre, imutável. Como a Mulher ainda está em busca de uma singularidade e uma subjetividade escondidas e reprimidas, faz-se bastante clara a sua dificuldade em saber para que lado pender. É certo, entretanto, que os ouvidos e os dizeres do Confessor, antes únicos e incontestes, não se fazem mais os únicos acompanhantes dessa figura errante em busca de uma possível felicidade que nunca se materializou. Não é ocasional que o Confessor se surpreenda tanto ante a indecisão da mulher quanto a seguir seus conselhos. Sua manobra já não é mais tão eficaz, situação através da qual Santareno nos mostra que o discurso da Igreja Católica não encontra eco do mesmo modo e com a mesma força de outrora. A Mulher pode não saber, ainda, o que fazer, mas sabe, certamente, que o discurso do Confessor fala de um lugar que é externo à sua vida e ao seu sofrimento, e que se alimenta de uma cantilena imutável praticada há gerações, conforme dimensionamos abaixo:

Isso é bom de dizer, senhor Prior. Quem passa pelas coisas é que sabe. Não tenho paz e não sinto nada do que o senhor Prior me diz. Deus me perdoe se peço. A única coisa que sinto é essa grande revolta a crescer, a inchar dentro de mim! Não posso mais. Desde criança que lhe ouço essas palavras, senhor Prior! São as mesmas que dizia à minha mãe que Deus haja... (SANTARENO, 1979, p.125).

As dúvidas e os anseios apresentados pela Mulher, dividida entre o dever de abnegação e respeito ao seu homem e a singularidade de uma vida liberta dos grilhões que a mantêm confinada no espaço privado do seu lar, reflexos das incertezas de um grupo social feminino do qual é espelho e imagem, são retratados por Oliveira em sua obra **Elogio da Diferença: o feminino emergente** (1993), na qual nos apresenta a história mitológica de Antígona e Ismênia, filhas de Édipo, sobrinhas de Creonte e vítimas de uma intriga familiar que a autora considera uma reencenação milenar das questões que separam e diferenciam homens e mulheres. Conforme Oliveira,

Ismênia e Antígona são duas versões opostas do feminino, dois possíveis no diálogo conflitual do feminino consigo

mesmo: aceitar as leis fundadoras que separam estritamente o mundo dos homens e o mundo das mulheres, submetendo este àquele, ou subverter essa ordem, atravessando a fronteira entre o doméstico e o político (OLIVEIRA, 1993, p.23).

Se Antígona se rebela contra seu tio Creonte, que nega enterro ao irmão de ambas, Polinice, mesmo que tal insubordinação venha a lhe custar a vida, “Ismênia é seu contraponto, enunciando o Sim, moldada na adequação, conforme à norma, olhar baixo e assentimento. Sua obediência é vazada e atravessada pelo Não de Antígona” (OLIVEIRA, 1993, p.22).

A ambivalência que nos é apresentada por Oliveira através da história de duas irmãs tão díspares nos parece análoga à dubiedade e às potencialidades submersas na personagem Mulher. Realizar essa comparação entre as personagens mitológicas de Sófocles e a personagem de Santareno não nos parece nada despropositado, pois o autor português é bastante reconhecido pelo seu apelo trágico, característico de obras cujo acento popular mascaram uma dramaticidade cotidiana que se esconde nos recônditos de uma aparente simplicidade. Ademais, quando Oliveira nos apresenta duas irmãs como duas possibilidades de se entender o universo feminino, encontramos nessa cisão complementar todas as perguntas sem resposta sobre as quais a Mulher se debruça, seja no confessionário, seja nos conselhos da patroa. Submeter-se ao marido, ao seu desamor e à sua ausência afetiva ou separar-se e buscar a felicidade em outras paragens? Resistir ou sucumbir? Questões milenares que são reencenadas a cada nova apresentação, seja na história da Mulher, seja na história de Antígona e Ismênia.

E se o confessionário é o espaço buscado pelas personagens da peça para discutirem seus dramas e suas perspectivas, buscaremos Foucault para nos auxiliar na compreensão da importância desse *lócus*, ajudando-nos a destrinchar a importância da confissão na obtenção e na produção de verdades.

Foucault nos ensina que, na árdua tarefa de controlar a sexualidade, a Igreja exerceu, como sempre exerce nas sociedades ocidentais, um papel de sumo destaque, na medida em que as confissões católicas foram muito usadas para permitir que as pessoas pudessem “expiar seus pecados” sexuais no

ambiente restrito dos confessionários, criando-se uma dissociação absoluta entre a pureza da alma e o pecado do corpo.

Assim, ler a peça **A Confissão** à luz das teorias de Foucault sobre a relevância e o poder da técnica confessional, parece-nos da maior relevância já que nos ajuda a desvelar o expediente adotado por Bernardo Santareno para tratar da repressão das minorias no seio de uma sociedade portuguesa imersa em um universo repleto de preconceitos atávicos e rígidos controles sexuais.

Faz-se importante, também, destacarmos o trabalho realizado por Foucault no tocante à análise do discurso, processo através do qual buscou compreender o poder nele embutido, fruto das diferentes esferas do saber dos quais advém. Disto resulta nossa constatação de que o discurso será completamente diferente em virtude das diferentes estruturas do poder do qual emanem, situação que pode ser bem contextualizada quando analisamos os diálogos do Confessor com seus diferentes interlocutores, levando em consideração o papel revestido de força e poder representado por cada um deles.

Quanto mais institucionalizado for um discurso, maior será sua força e mais longeva será a produção de seus efeitos na constituição da história de cada pessoa. Para Foucault, o saber corresponde às possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso, no que Spink nos auxilia com grande exatidão:

O saber compreende o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão ou não adquirir um status científico; refere-se ao espaço em que a pessoa pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso; define também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (SPINK, 2004, p.58-59).

Segundo Foucault (2006, p. 134-139), o desejo que não encontra espaço para ser vivido e praticado no real precisa ser corporificado no nível do discurso, materializando-se ao escrutínio de uma autoridade religiosa capaz de impor penitências como meio de purificação das almas pecaminosas e decaídas diante dos prazeres perturbadores da carne. Através da prática religiosa o homem ocidental teve que intensificar cada vez mais o seu discurso sobre o sexo, assunto que passa a contar com importância primordial no

controle social exercido pela burguesia dominante economicamente. Se o sexo é algo que precisa ser confessado no resguardo do espaço religioso, configura-se como uma charada a ser encoberta, e a revelação do enigma corresponde ao esvaziamento de todo um mistério criado ao ser redor. Falar daquilo que se quer fazer diminui a necessidade de fazê-lo, já que a vivência real se esvazia de interesse por meio de sua equivalência discursiva. Produzir no discurso o que não será vivenciado na realidade corresponde à ferramenta adotada pelo Confessor, na peça, como forma de controlar os descaminhos vividos pelas personagens.

Em muitas passagens da obra se verifica a atuação do Confessor no sentido de controlar os caminhos e a moralidade de seu rebanho. Podemos ressaltar os momentos em que ele pede ao transexual que abandone sua condição homossexual, como quando lhe diz que “Deixe de macaquear as mulheres, assuma a sua condição de homem. O senhor é um homem!” e quando também lhe exige que largue a prostituição como condição e único meio de lhe conceder a absolvição. Isto se verifica no trecho em que pergunta a Françoise se “está ou não está disposto a deixar sua vida homossexual, a abandonar o pecado contranatura, a renunciar a esses prazeres para sempre?” (SANTARENO, 1979, p.147 e 150-151).

O mesmo se constata quando o Confessor doutrina a Mulher para que aceite os maus-tratos de seu marido, solicitando sua abnegação, afirmando que “esses desgostos que o teu pobre marido te dá, são espinhos da coroa de Cristo, são migalhas de pão divino que servem para alimentar a tua alma, para fazer crescer em ti a santidade” (SANTARENO, 1979, p.124).

Quando se escamoteia o discurso sexual, como bem salientou Foucault (2006, p.9 -19), tende-se, em um primeiro momento, à crença de que houve uma diminuição dessa prática discursiva. Entretanto, o que ocorre é um redirecionamento dos locais possíveis para as práticas discursivas, que só se fazem mais e mais estimuladas, intensificadas e valorizadas. Se a prática do sexo é nociva, já que desvirtua o rumo do trabalho lucrativo, seu encobrimento pelo véu do segredo só reforça a atmosfera de proibição e curiosidade. Mais relevante e lucrativo do que proibir o sexo seria nortear os rumos dos discursos relacionados aos assuntos sexuais, adequando-os ao molde do que se espera do comportamento coletivo. Na medida em que se controlam todas as

subjetividades e idiosincrasias, normatizando o sexo, dentre outros exercícios de liberdade, torna-se mais fácil a intervenção social, permitindo-se ao Estado saber o que cada um faz em relação às suas práticas sexuais, conformadas nos limites impostos por uma política de economia sexual.

Esse controle é viabilizado pela escuta atenta que o Confessor realiza do discurso de seus fiéis. Somente através do conhecimento obtido pelo religioso, relativamente aos pecados confessados pelos fiéis, é que o devido e rigoroso norteamento de todas as condutas, dentre elas a sexualidade, ocorrerá. A escolha de Santareno pelo cenário religioso como o *locus* adequado para a produção de verdades incontestes não nos parece fortuita ou desproposital. Mais do que mero acaso, a opção do autor parece indicar uma séria crítica à interferência religiosa na vida, nos caminhos e na liberdade do indivíduo.

Foucault em sua obra **A história da sexualidade - a vontade de saber** (2006) afirma haver dois meios de se produzir “a verdade” sobre o sexo. Em algumas sociedades, principalmente as orientais, o meio encontrado foi por ele denominado *ars erótica*, em que a verdade do sexo é extraída do prazer, sendo essa arte passada do mestre orientador para seu aprendiz. Neste caso, o saber deve ser suscitado pela própria prática sexual, mantendo-se secreto, já que decorrerá desse sigilo a preservação da sua virtude e da sua eficácia. Segundo Almeida (2000, p.86), nessas sociedades “A verdade é extraída do próprio prazer, tomada como prática e recolhida como experiência”. Mas o autor continua, na exposição do seu raciocínio, explicando o que viria a ser praticado nas sociedades ocidentais:

Ora, a civilização ocidental não tem a *ars erótica*, praticando antes o segundo tipo, uma forma de poder-saber: a confissão como produtora de verdade. Depois do protestantismo, da Contra-Reforma, da pedagogia do século XVIII e da medicina do século XIX, ela perdeu sua localização ritual e tornou-se difusa (ALMEIDA, 2000, p.86).

Embora essa forma de arte voltada para a satisfação sexual exista em civilizações ocidentais, foi e ainda é muito mais presente e relevante para nossa análise a prática denominada *scientia sexualis*, oposta à *ars erótica*. Iniciada no século XVIII, quando os estados americanos começaram a se preocupar com a forma através da qual o crescimento populacional poderia afetar sua

demografia, a ciência sexual se fortifica no século XIX, baseando-se em procedimentos que ordenaram e orientaram a verdade sobre o sexo, procurando produzir uma ciência que fosse de cunho essencialmente sexual (FOUCAULT, 2006, p. 65-72). Para conseguir a efetividade buscada, essa ciência se inscreve em dois registros primordiais: no da biologia, voltando-se para as questões pertinentes à reprodução, e no da medicina, cuidando das questões de higiene e tratamentos das doenças sexuais (CHAUÍ, 1984, p.184).

Diferente da arte erótica, a ciência sexual se amparou no saber de tudo o que dissesse respeito ao sexo para controlá-lo mais eficazmente. Segundo palavras de Chauí (1984, p.183), “na arte erótica, se faz sexo. Na ciência sexual, se fala de sexo”.

Compondo esse cenário, desde a Idade Média temos a confissão como exemplo vivo e poderoso de técnica formatada para produzir a verdade que tanto mais se presentifica quanto mais se escamoteia nos discursos realizados. A necessidade de esconder passa a decorrer da importância dada à técnica confessional como meio de produzir uma verdade fabricada aos moldes e critérios dos desejos determinantes. Na condução que o Confessor imprime ao ritmo de cada confissão, um processo concreto de construção de verdades forjadas se configura, não nos passando despercebido o controle exercido pelo religioso nos caminhos tomados por cada pessoa que passa por suas mãos. Se à Mulher pede paciência e magnitude para com o marido desempregado e bêbado, a Françoise pede que deixe a prostituição e procure um médico que a ajude a se adequar ao seu sexo morfológico, como se tais determinações fossem os únicos e melhores caminhos a serem percorridos por cada uma dessas personagens. Se a Françoise o sacerdote pede que mantenha a discrição quanto aos homens públicos que freqüentam seu antro de trabalho, a Dona Filipa pede que congratule o marido pela contribuição social e pelo empenho dedicado ao bem da sociedade. Interessante notar que, provavelmente, as personagens às quais o Confessor se refira sejam as mesmas; aquele que parabeniza como defensor ilibado do país pode ser a mesma figura que adentra os salões nos quais Françoise trabalha. Em qualquer dos casos, forja-se uma situação sob o pretexto de que a sujeição a ela seja o mais indicado para o bem coletivo em detrimento do individual.

De forma bastante didática, Chauí (1984, p.102-103) nos apresenta a espantosa evolução apresentada pela confissão, caracterizada por três momentos bastante marcantes, todos eles visíveis em diferentes trechos da peça em questão.

Em uma primeira época era comum que o confessor interrogasse os fiéis em relação aos quatro pecados capitais elencados por São Paulo e se, especificamente no caso dos pecados sexuais, os cometera. Neste período, a ação é que era julgada pecaminosa.

Exemplo do exposto se configura quando a personagem Mulher diz ao Confessor ter vergonha de lhe falar sobre o que fazia com seu marido: o religioso a estimula, dizendo “Não tenhas. Lembre-te que deves fazer uma boa confissão. Vá lá, eu te ajudo... São coisas de sexo, na cama?”. Intensifica sua ação quando indaga “Ele obrigou-te a fazer-lhe coisas sexuais com a boca?” ou ainda quando questiona se “ele quer ter relações contigo por detrás?” (SANTARENO, 1979, p.125-126).

Em uma época posterior, baseado nas discussões empreendidas por Santo Agostinho sobre os conflitos e dramas da interioridade, os confessores passam a indagar aos fiéis se, além dos atos também haviam incidido no desejo de praticá-los, mesmo que não o houvessem feito. O pecado passa a ser relativo à intenção e não mais somente à ação.

Em um terceiro momento, os confessores passam a decifrar quais seriam os pecados carnis possíveis para cada uma das partes do corpo e quais os objetos e ações habilitados a suscitar a possibilidade de ocorrência de cada um deles. Trata-se do momento no qual o pecado extrapola o corpo do penitente para abarcar todo o mundo que o cerca.

Insistindo para que Françoise abandone a vida de prostituição que lhe garante o sustento, o Confessor indaga se ela vai fazê-lo conforme lhe pede em troca da absolvição: “agora responda-me, pela última vez, a esta pergunta: está disposto a deixar essa casa de má-vida, a abandonar definitivamente aquilo a que chama o seu... trabalho...?” (SANTARENO, 1979, p.150). Assim, não basta que Françoise esteja ali disposta a se confessar e pedir que seja absolvida. É preciso que abandone tudo aquilo que é relativo ao seu universo em prol de uma acolhida espiritual que dificilmente lhe suprirá as necessidades materiais responsáveis pelo seu sustento digno e independente.

Como a prostituição não tem fins reprodutivos, fugindo às diretrizes do modelo de família burguesa, concebido para se amparar no jogo perverso da heterossexualidade compulsória, deverá ser socialmente condenada, ao mesmo tempo em que será tolerada e estimulada como forma de garantir a virgindade das moças “casadoiras” e a satisfação sexual dos rapazes que com elas virão a se casar. Manter este modelo de sociedade burguesa exige a aceitação de práticas capazes de garantir aos maridos insatisfeitos e aos jovens afoitos na ebulição incontrolável de seus hormônios a existência de canais para o escoamento socialmente impraticável de seus desejos e necessidades (CHAUÍ, 1984, p.79-80). Neste desvão encontramos figuras que, como Françoise, são renegadas e irrefutavelmente necessárias.

Ainda trilhando os meandros de raciocínio de Foucault, a importância dada à confissão exige que o que dela decorra tenha o mesmo grau de magnitude. A Confissão se faz sempre em uma relação de poder, ocorrendo na presença de um interlocutor que assume o papel de destaque e de julgo frente às revelações feitas, pois dele depende a decisão quanto à punição, absolvição ou consolo do pecador confidente. O poder, nessa relação, desloca-se daquele que fala e revela o que se espera ouvir para aquele que exige a confissão, que interroga e se cala ante as verdades produzidas, favorecendo-se mais o advento da confissão do que o do segredo. Aquele que escuta, para além de julgar, perdoadando ou culpando, será o responsável por decifrar o que se conta, reconstruindo a história de outrem por intermédio da sua própria óptica. Esse fato assume as feições de uma verdade que está posta fora do alcance e do conhecimento do indivíduo que a vivenciou e contou. Se o domínio do sexo está fora daquele que o vivencia, permite-se àquele que interroga o domínio na reelaboração dessa história. Quando a Mulher relata ao Confessor seu desconforto e sua impossibilidade de continuar uma jornada de submissão e maus-tratos impostos pelo marido e ele lhe pede que se conforme, já que Deus a confortará em retribuição, opera-se um desvio no curso da confissão. A verdade de quem conta começa a ser transmutada pelo prisma daquele que escuta e a transforma do modo como melhor lhe convém.

O mesmo se processa em relação ao desemprego que a Mulher diz ser de responsabilidade de seu marido, já que este “é sol de pouca dura” quando empregado (SANTARENO, 1979, p.122-123). Se para a Mulher a questão do

desemprego do marido é leniência, para o Confessor, preocupado em manter as aparências de uma sociedade que se pretende cristã e monogâmica, e cioso de manter a abnegação da Mulher subordinada ao seu homem, o caso deve ser encarado como uma conseqüência das agruras e das dificuldades sociais provocadas pelos “Libertadores do País”. Se essa for a história produzida e divulgada, esvazia-se de importância a participação do marido no seu insucesso profissional e na tomada das rédeas de sua vida, e culpam-se aqueles que, para a Igreja, desvirtuaram a sociedade.

Passamos a ter, então, uma sexualidade produzida e orientada a nos ditar “o verdadeiro e o falso sobre o sexo, e cujo ponto de partida foram regras e técnicas para maximizar a vida, para o crescimento demográfico e controle familiar da população” (CHAUÍ, 1984, p.185).

Como se pode verificar pelo exemplo apresentado, em pouco tempo a confissão começa a produzir uma verdade sobre os modos de vida e sobre o sexo, que se reveste de poderes e saberes científicos. Pontifica Foucault (2006, p.72-80) que mais do que tentar obter da pessoa aquilo que ela voluntariamente esconde, busca-se alcançar aquilo que ela nem sabe esconder, atribuindo-se a essa técnica poderes e importância monumentais. Como o sexo corresponde a algo que se oculta do próprio ser, precisa ser buscado por alguém externo à história vivida. A confissão foi, então, o primeiro recurso utilizado pela sociedade ocidental como meio de regular modos de ser, produzindo, dentre eles, uma verdade sobre o sexo. Por intermédio da confissão, a transexual não será considerada habilitada a fazer uma cirurgia de mudança de sexo, do mesmo modo que a Mulher não será considerada capaz de abandonar seu marido.

Falar de si mesmo, como exige a confissão, implica a revelação de um conjunto de sinais decifráveis em relação à própria verdade sexual, reforçando o mito de que o sexo possui um poder polimorfo que é inesgotável. Pelo intrincado jogo de poder praticado, o sexo passa a ser responsável por tudo o que possa ocorrer com o indivíduo. Como o sexo é perigoso, todo e qualquer inquérito que o descubra e o revele será justificado, situação que outorga à Igreja mandos e desmandos nas vidas de seus fiéis. Todos os males e dificuldades vivenciados por Françoise passam a ser decorrência do fato de ela não se adequar ao seu sexo biológico, rejeitando o papel masculino que lhe foi

imposto ao nascer. Disso decorre a sua inaceitação familiar, social e política, verificada nos trechos em que diz “O meu pai e o meu irmão cortaram relações comigo há anos: sou a vergonha da família”, “Não sou de ninguém, nenhum partido me quer”. A tendência esquerdista de Françoise, que a faz pender para o lado dos operários mesmo quando afeita ao luxo ilusório do qual é parte integrante, é um caminho que lhe é negado de forma incontestada quando ela se vê expurgada da possibilidade de participar de movimentos políticos que reconfigurem o futuro do país (SANTARENO, 1979, p. 144).

Mas como nos alerta Chauí (1984, p.181), a produção de um discurso que se encarregasse de traduzir a verdade sobre o sexo não se apoiou somente na oralidade desenfreada, cujo escopo era o de dizer para encobrir. Daquilo que não se diz também se extrai material útil para produzir o que se espera revelar. “O silêncio não é o que os discursos não dizem, mas são os conjuntos de estratégias empregadas para a montagem desses discursos”.

Quando o Confessor tenta extrair da Mulher confissões acerca da sua vida sexual com seu marido, interrogando-a acerca de práticas anais ou orais, temos a materialização de um exemplo concreto no qual “o confessor não se contentará em indagar do penitente se participou, teve a intenção de praticar, ou se fantasiou este ou aquele pecado. Procura fazê-lo falar por si mesmo para que, através das traições das palavras, capture o pecado escondido” (CHAUÍ, 1984, p.104). Arriscamo-nos a dizer que Chauí (1984, p.106-107) quase parece ter se apoiado na peça **A Confissão** de Santareno para tratar da habilidade do Confessor em converter os discursos de seus fiéis aos seus propósitos. Segundo a autora: “o espantoso da palavra, descoberta que o confessor hábil consegue produzir no penitente, é que a pronunciamos sem saber o que dizemos e que ela nos faz dizer o que não suspeitamos existir em nós”.

Valendo-se de um poder que é divino e que a coloca acima do bem e do mal, a personagem que é o fio condutor da história é o Confessor que se arvora no direito de condenar impuros e absolver humanos enquadrados nos ditames do sistema social vigente. No curso dessa jornada, o religioso se vale de forças e propriedades somente possíveis àqueles que representam o grupo dos “eleitos divinos”. Ele é a pessoa que determina o que pode ser revelado das entranhas das alcovas, o que deve ser ocultado pelo bem e pela manutenção do *status quo* e o que deve ser modificado, erradicado ou sublimado. Percebe-

se essa situação no discurso de Françoise quando diz que o Confessor tudo lhe proíbe, recusando-lhe a absolvição. Quando pede que a Mulher aceite os maus-tratos de um marido vagabundo, dizendo-lhe “Deus to acrescentará”, ou quando pede ao transexual que abandone a homossexualidade e a prostituição, o sacerdote está exercitando o supremo poder de direcionar discursos e práticas sexuais e sociais (SANTARENO, 1979, p.122 e 150). Neste sentido, Berger e Luckmann nos ajudam a compreender o papel exercido pelo Confessor, representante absoluto da Instituição a qual pertence, e a quem são investidos importantes poderes de julgo:

O papel do juiz relaciona-se com outros papéis, cuja totalidade compreende a instituição da lei. O juiz atua como representante dessa instituição. Somente mediante esta representação em papéis desempenhados é que a instituição pode manifestar-se na experiência real (BERGER; LUCKMANN, 1991, p.104).

Os referidos autores reforçam ainda mais seu posicionamento, afirmando:

Dizer, por conseguinte, que os papéis representam as instituições é dizer que os papéis tornam possível a existência das instituições continuamente, como presença real na experiência de indivíduos vivos (BERGER; LUCKMANN, 1991, p.104).

Através do Confessor e do seu empenho em tentar fazer com que a Mulher e a transexual se enquadrem em um sistema que ele julga legítimo e ilibado, Santareno está criticando um modelo que se esfacela e que exige o máximo de empenho de seus representantes na tentativa de garantir a sua manutenção. Visto que os tempos são outros e que as mentalidades começam a se nortear por si mesmas, parece-nos natural que os fiéis não mais se verguem aos discursos e às promessas do Confessor que, em certos momentos, beira o desatino, ultrapassando as fronteiras do cabível, exigindo dos ouvintes atitudes que não são plausíveis, apoiando-se, para tanto, na não-concessão da absolvição divina.

Se para o transexual o Confessor diz que “devia tentar normalizar-se, consultar um bom especialista, vestir roupas masculinas”, na tentativa cega de

adequá-lo a um modelo que fosse inteligível e aceitável socialmente, desconsiderando completamente sua individualidade, para a Mulher o Confessor chega ao descabro de dizer que seu sofrimento corresponde a mimos de Deus, desqualificando uma dor que ele considera ser vivida com repugnância pela sofrida figura que tenta encontrar algum alento à sua frente (SANTARENO, 1979, p.142), conforme depreendemos da fala a seguir:

Não és tua a primeira. Sofre com paciência, digo-te eu! E acredita que essas provações, essa cruz que tu levas às costas com tanta repugnância, acredita, minha filha, que são mimos de Deus Nosso Senhor, outras tantas provas do Seu amor por ti (SANTARENO, 1979, p.124).

Todo o empenho dedicado à Mulher, que está à beira de se desvirtuar diante das novidades que a patroa lhe apresenta, e a Françoise, que está irredutível em não alterar suas convicções, mesmo que esteja em busca de conforto e ajuda espiritual, pode se verificado nas palavras que o Confessor dirige à Mulher, cheias de uma mensagem conformista, como se realmente não lhe fosse possível pretender mais do que o que lhe tem sido ofertado até então. Para que o discurso religioso do qual o Confessor é fiel representante se mantenha, é preciso que haja, também, a repetição da história de submissão por parte da mulher que o procura, conforme verificamos a seguir:

A Igreja não muda, é eterna, per *omnia saecula saeculorum!* Rocha firme, guarida segura. Morreu como uma santa, a tua mãe. Segue-lhe o exemplo e não pisques o olho ao demônio. (A perscrutar.) O que é que tu tens, minha filha? Tu andas mudada, sinto-te diferente... (SANTARENO, 1979, p.125).

Invertendo completamente o discurso da fiel, exorta-a a aceitar o sofrimento como se esse fosse o acesso mais rápido à salvação. Caso não o faça, será uma excluída, revoltada por não ter conseguido assimilar todas as dificuldades e provações que lhe foram “divinamente” impostas como forma de testar sua retidão e fidelidade frente a um discurso para o qual ser pobre, pode, muitas vezes, ser muito mais fácil e confortável do que ser rico. Vejamos o expediente usado pelo Confessor em tal situação:

O mundo é a maravilha das maravilhas e o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. Não digas heresias, mulher! És uma revoltada, uma orgulhosa. Sempre houve ricos e pobres. E olha que, às vezes, é pior ser rico do que ser pobre. Quem mais tiver, quem maior carrego levar deste mundo, mais dificilmente subirá, mais longe ficará do céu! Conforma-te, mulher. Vive com os olhos em Jesus Crucificado. E terás paz (SANTARENO, 1979, p.124-125).

A devoção e a submissão cegas que cobra da Mulher, o Confessor também exige de Françoise: “Seja manso e humilde de coração, acredite em mim que lhe digo a palavra de Deus, seja submisso, meu filho!? Olhe que eu só quero o seu bem. A paz para o seu coração, a graça para a sua alma” (SANTARENO, 1979, p.149). Entretanto, a forma de fazê-lo é mais branda, pois esperto que é, percebe que esta, mais do que aquela, está segura de suas escolhas, consciente de seu papel e da tomada de posição em sua vida, regente de sua própria história. A transexual, embora esteja ali para executar sua confissão, sabe que o discurso do Confessor é vazio e pouco condizente com a sua realidade, relatando que:

Jesus cristo tapa o nariz, cerra os olhos e esgueira-se muito ligeiro para que eu não lhe toque. Antes o leproso, não é? O Padre diz que Ele me ama...Que raio de amor!? Em toda a eternidade, não teve uma única palavra, para me dizer! É o silêncio mais negro. Aquele silêncio que contém todas as recriminações, todos os castigos, todas as acusações, todos os despezos! Está-se nas tintas, o Cristo. Encolhe os divinos ombros, faz vista grossa, pira-se! Que raio de amor!?... (SANTARENO, 1979, p.148).

Como o Confessor pretende nortear seu rebanho, caso seu discurso não produza os efeitos esperados usará sem piedade da proibição como forma de garantir-lhe a execução, conforme nos mostra a transexual em seu desabafo: “O senhor proíbe tudo, é uma tabuleta com a palavra -Proibido!- escrita com sangue, é um polícia, uma ponte sem resguardo, uma arma com silenciador. Proíbo, proíbo, proíbo...!” (SANTARENO, 1979, p.149).

O mesmo desvelo excessivo não se verifica na interlocução do religioso com Dona Filipa, visto que essa é ovelha incontestada do seu rebanho e, portanto, figura com a qual não deverá se preocupar, já que está o tempo todo a comungar e a rerepresentar os modelos tradicionais esperados das esposas dos

grandes homens que atuam na sombra, de forma silenciosa e apoiadora, tendo por finalidade garantir o sucesso do seu homem e do grupo social no qual se encontra.

A atitude de tentar controlar o diferente, evitando que os marginais desocupem as bordas da sociedade para chegar à luz, é praticada pelo Confessor quando cobra de Françoise silêncio quanto à participação dos homens importantes do poder nos salões impuros nos quais a lascívia desfila seus atrativos tentáculos, advertindo à transexual que: “já lhe disse que não deve mencionar nomes, comprometer famílias ilustres, sujar com a lama da devassidão figuras nacionais empenhadas em salvar Portugal nesses tempos de tanto perigo!” (SANTARENO, 1979, p.136).

No trecho acima podemos também verificar o quanto de medo há na fala do Confessor, pois o fato de vir à tona que senhores de imagem secular se entregam aos prazeres mundanos, contestando e derrubando as regras impostas pelos “gêneros inteligíveis” é algo que depõe contra a manutenção do modelo da família burguesa, que se sustenta do jogo de luzes que oculta o que se pretende esconder e que ressalta o que lhe interessa mostrar. Claro que a manutenção da família burguesa e da heterossexualidade só se fazem possíveis, dentre outras coisas, pelo fato de os homens entronizados no centro de referência poderem extravasar seus prazeres impuros longe dos olhos sociais. Se o extravasar da libido reprimida não fosse possível, parece-nos quase certo que a teia que enreda esse modelo dificilmente se sustentaria como o vem fazendo. Entretanto, tais práticas devem ser encobertas para que, em não existindo, não perturbem a moral vigente. Afinal, as bordas devem continuar permanecendo às margens sem usurpar ou ofuscar o centro que delas se alimenta em um processo de retroalimentação no qual também fornece alimento.

A absorção, a transmutação e a reflexão da verdade política que parece ser mais conveniente e relevante aos ditames da sociedade portuguesa podem ser verificadas na atuação do Confessor quando imbuído do esforço de esvaziar de energia a questão do envolvimento de políticos e pessoas relevantes ao regime salazarista com os transexuais. Mais uma vez a verdade incorpora a face daquilo que se pretende revelar em detrimento daquilo que se necessita ocultar, em um trabalho minucioso daqueles que manejam, através

das confissões, a construção do poder. É o que se depreende claramente do discurso do Confessor, conforme transcrevemos abaixo:

Já lhe disse que não deve mencionar nomes, comprometer famílias ilustres, sujar com a lama da devassidão figuras nacionais empenhadas em salvar Portugal, nestes tempos de tanto perigo! Uma hora de prazer ou de diversão irreflectida não pode apagar o papel importantíssimo que esses senhores têm desempenhado no nosso pobre país. Está a entender? Segredo profissional se quiser. Depois dessa confissão fica obrigado ao sigilo. Nada de nomes! Se os inimigos da nossa fé tivessem vencido, a esta hora Portugal seria um imenso coval coberto com cravos de sangue. Portanto, boca fechada, dentes cerrados e não deixe escapar um só nome de quantos frequentam a sua casa. Fica sacramentalmente obrigada ao silêncio (SANTARENO, 1979, p.136-137).

Quando Françoise alerta o Confessor acerca da grande afluência de senhores respeitados pela sociedade portuguesa aos salões do cabaré em que trabalha, rápida é a atuação do padre para transfigurar a realidade. Sob a óptica e o interesse religioso, é preciso que se categorizem essas pessoas como figuras relevantes, cujas aparições nos cabarés da cidade corresponderiam a um meio de distração e diversão irrefletida sem que em nada atestassem contra a moral ilibada de um clã que tem nas mãos a salvação portuguesa. O movimento do Confessor se dá no sentido de preservar a imagem daqueles que corporificam o centro de referência, preservando os “gêneros inteligíveis”, de modo a que aqueles que representam a sociedade portuguesa não se mostrem como exemplos de “identidades desviantes”, situação que colocaria por terra todo um discurso ficcional alimentado por aparências.

A perniciosa atuação daqueles que dominam a confissão buscando converter o sentido dos discursos relatados de acordo com as suas necessidades e interesses corresponde a um exemplo didático bastante representativo do que Foucault deliberou acerca do poder daquele que ouve frente à vulnerabilidade daquele que conta, expondo uma relação calcada na complementaridade. Assim, há aquele que poderá acatar ou não as deliberações advindas da parte que ocupa o lugar de poder a partir do qual se estabelecem as convenções. Quando o Confessor ressalta por mais de uma vez a necessidade de se manterem nomes em anonimato como forma de não macular famílias ilustres, depreende-se a necessidade de se escamotear tudo

aquilo que fuja ao projeto de construção e desconstrução de identidades forjadas. Afinal, via de regra, no que difere Françoise daqueles que usam seus serviços? Seria Françoise uma personalidade mais desviante do que seus clientes ou do que seu amante pelo fato de ser um transexual?

Corroborando e reforçando o comportamento do Confessor, mencionamos a formulação de Costa (1992, p.24), para quem “é na manutenção dos pequenos poderes que cotidianamente exercitamos a capacidade de gozar imaginariamente com o sofrimento alheio”.

Trazer à tona tantos exemplos de pessoas que ocupam o poder, que defendem e representam a sociedade portuguesa, e que ao mesmo tempo se refastelam nos salões habitados por seres transgêneros é mais um meio que Santareno encontra de nos mostrar que a heterossexualidade e os “gêneros inteligíveis” por ela aprisionados constituem um modelo baseado em uma ficção que precisa e merece ser rediscutida. Estampar sua peça com tantos exemplares mencionados de representantes de “identidades desviantes” é um posicionamento do autor pela defesa da idéia de que somos todos excluídos de um sistema que prega uma adesão que só pode ser praticada aos olhos e sob a vigilância da sociedade. Se nós somos excluídos, somos todos marginais, pois estão nas bordas as válvulas de escape encontradas por todos os que se fantasiam de papéis socialmente esperados e pouco satisfatórios. De fato, Santareno parece defender a tese de que somos todos portadores de “identidades desviantes”, embora na maioria de nós se esforce por parecer seres cujos gêneros são inteligíveis.

Também não podemos deixar de apontar, em certos momentos da peça, a humanidade que se esconde por trás do opressivo discurso do Confessor e das suas idéias retrógradas. Quando, em certos momentos, se arrepende do modo como trata Françoise, podemos ter um vislumbre da dúvida que se esconde por trás de um discurso que serve para sustentar um local de poder que só se justifica e se personifica no interior de relações cujos papéis são demarcados em suas possibilidades e funções. Como, para que haja fiéis incontestes a um regime calcado na repressão dos ideais que fujam da via religiosa, é preciso que haja pessoas a seguirem tais ditames, nenhuma das partes poderá “roer” a corda que tensiona tal complementaridade.

Nos momentos de dúvida em que se o pega desprevenido, agindo de forma diversa daquela exigida por sua atuação doutrinária, percebemos o quão humana é a pessoa que se encontra por trás do lugar no qual está empossado o Confessor. Do alto da sua posição soberana, resta a ele compactuar com um discurso que justifica as regras religiosas que amparam uma sociedade moderna calcada no desconhecimento e no alheamento subjetivo que tanto corroboram para a manutenção do sistema vigente. Entretanto, nos raros momentos em que o lugar de poder que ele ocupa é desabitado, percebemos que a verborragia que o acomete no objetivo de enredar suas presas também é entremeada por instantes de dúvida, questionamentos e arrependimentos. Na sua parca ternura, no seu arrependimento para com a personagem e nos momentos em que lhe pede: “É verdade. Perdoe-me”, vislumbramos sentimentos dúbios, tão próprios do humano que se esconde por trás de uma personagem usada pelo autor na sua tentativa de desmerecer aquilo que tanto o incomodava (SANTARENO, 1979, p.143-144).

A personagem do Confessor também nos ajuda a entender o modo de pensar e funcionar do grupo caracterizado pela elite portuguesa dominante à época da peça, casta que será a mais prejudicada caso inovações temerárias venham a ser implantadas pelos punhos desvalidos da massa revolucionária. Entretanto, acima de tudo, o Confessor é o representante imediato da Igreja Católica, instituição milenar de grande poder, força e penetração na sociedade portuguesa. O seu discurso é aquele que perpetuará o que a Igreja Católica pretende transmitir aos seus fiéis. O som e a intensidade da sua voz serão trovões a reverberar no vazio de vidas que buscam clemência, auxílio espiritual e redenção diante de pecados nominados e forjados pelos humanos, para os humanos. Como apropriadamente salientam Berger e Luckmann,

As instituições implicam, além disso, a historicidade e o controle. As tipificações recíprocas das ações são construídas no curso de uma história compartilhada. Não podem ser criadas instantaneamente. As instituições tem sempre uma história, da qual são produtos. É impossível compreender adequadamente uma instituição sem entender o processo histórico em que foi produzida. As instituições, também pelo simples fato de existirem, controlam a conduta humana estabelecendo padrões previamente definidos de conduta, que a canalizam em uma direção por oposição às muitas outras direções que seriam teoricamente possíveis. É importante acentuar que este caráter controlador é inerente à

institucionalização enquanto tal, anterior a quaisquer mecanismos de sanções especificamente estabelecidos para apoiar uma instituição ou independente desses mecanismos. Tais mecanismos (cuja soma constitui o que geralmente se chama sistema de controle social) existem evidentemente em muitas instituições e em todas as aglomerações de instituições que chamamos sociedades. Sua eficiência controladora, porém é de tipo secundário ou suplementar (BERGER; LUCKMANN, 1991, p.79-80).

A luta e seus efeitos são equiparados, pelo Confessor, ao demônio. Se as revoluções são “ciladas do demônio” ou algo que é “efêmero e ilusório”, os revolucionários são lobos raivosos e daninhos ao futuro do país, tal e qual argumenta o Confessor para a Mulher:

O 25 de Abril, o 25 de Abril! Até aqui no confessional?! Já cá faltava essa cantinela do 25 de abril. Deixa-te de tonteiras e aprende a conhecer as ciladas do Demônio. Olha que nem tudo o que luz é ouro... Trocas o eterno e seguro pelo efêmero e ilusório! Valha-te Deus, mulher! O que é que de bom nos trouxe o 25 de abril? Desordem nas ruas, guerra nas almas, desobediência aos poderes instituídos, roubalheiras e indecências, a vitória aparente dos inimigos da Igreja...! Ora, ora, o 25 de abril. O que é que o 25 de abril te trouxe de bom, a ti?! (SANTARENO, 1979, p.125).

Do mesmo modo que a Mulher e seu marido não têm nomes que os diferenciem da categoria popular da qual fazem parte, o Confessor, enquanto representante de uma Instituição controladora e repressora, também não tem. Seguindo uma mesma linha de raciocínio, o autor apresenta personagens que, enquanto *personas* de categorias sociais muito sólidas e significativas, não precisam de nomes que as identifiquem, na medida em que não são pessoas, mas sim estandartes de grupos maiores, símbolos de uma humanidade complexa e rica em idiosincrasias.

Na associação entre liberdade e libertinagem, o sacerdote afirma que os libertadores do país foram os responsáveis por trazer o desemprego, como se deles fosse a culpa pelo sofrimento e pela falta de perspectivas do povo. Desmerecendo os propósitos revolucionários, associando a luta a algo meramente material que não vale a pena ser perseguido, o padre, enquanto representante máximo da elite portuguesa tenta esvaziar o propósito revolucionário de suas reais intenções e de toda a sua relevância. Na verdade,

o Confessor emprega com relação às mudanças sociais o mesmo processo de desconstrução perversa já realizado com Mariana. Tudo aquilo que se diferencia e ameaça deve ser eliminado sob pena de, incorporado à realidade vigente, ocasionar distúrbios desfavoráveis e imprevistos.

Como o sexo é, por natureza, obscuro e perigoso, pois aproxima as pessoas de sua dimensão mais subjetiva e transformadora, colocando-as em contato íntimo e pessoal com outras pessoas, a liberdade sexual tem de ser controlada e combatida: com esse intuito, o sexo precisa ser descoberto e desvelado de forma inquisitiva e confessional, situação que se apura no modo usado pelo Confessor para obter da Mulher confissões acerca de sua vida sexual. O constrangimento dela frente à insistência e a lascívia do religioso em seu estratagema para se fazer confiável são amostras do modo como as verdades são socialmente produzidas. Tudo o que o Confessor pede à Mulher é que ela não lhe tenha segredos, o que se traduz pelo processo de se falar aquilo que o outro se predispõe a ouvir, com o intuito de moldá-lo à sua própria vontade. A satisfação do Confessor, ao extrair da Mulher sua humilhação e desconforto ante as investidas sexuais do marido, chega a ser perversa — sadismo que se encobre pela aparente benevolência ao absolvê-la de algo que independia da vontade dela, ou seja, a sanha sexual e predatória do marido.

Quando o Confessor diz “Se ele te obriga, não tens culpa, não pecas. Pronto! O que não podes é colaborar com ele, percebes? Não podes gozar com essas coisas que ele faz” está atuando no sentido de desinvestir essa mulher de sua possibilidade de atuação, de sua possibilidade de extrair prazer de uma prática sexual que é conjunta e que se constrói no encontro de duas pessoas que poderiam pretender dançar uma mesma música. Tentando fazer-se íntimo, compassivo e compreensivo, o Confessor está amortecendo o terreno para que a mulher não se constranja em lhe revelar os detalhes picantes e sórdidos daquilo que pretende ouvir (SANTARENO, 1979, p.128). Expropria-a daquilo que é só seu, despersonalizando-a de modo a que seja mais fácil manipulá-la.

O mesmo processo é empreendido com a transexual quando lhe pede: “Responda; o que fazia com esse tal...Tony?” constrangendo-a a se abrir com ele relativamente àquilo que de mais íntimo possa caracterizar sua relação com o antigo amante (SANTARENO, 1979, p.138). Segundo Françoise:

O sexo, que até então era da responsabilidade de teólogos, confessores, moralistas, juristas e artistas, foi deixando de pertencer exclusivamente ao campo religioso, moral, jurídico e artístico e de concernir apenas às exigências da vida amorosa (conjugal e extra-conjugal) para começar a ser tratado como um problema clínico e de saúde. Ou seja, passou a ser estudado e investigado num contexto médico-científico preocupado em classificar todos os casos de patologia física e psíquica, em estudar as doenças venéreas, os desvios e as anomalias, tanto com finalidade higiênica ou profilática quanto com a finalidade de normalização de condutas tidas como desviantes ou anormais. O interesse maior volta-se para o estudo das “aberrações sexuais”, de um lado, e para o incentivo pedagógico e terapêutico das formas “normais”, de outro lado (CHAUÍ, 1984, p.16).

Mas o ato da confissão não é somente compulsório para aquele que fala. Também implica risco para aquele que o conduz. Afinal, aquele a quem é atribuído o glorioso poder de representar o divino não poderá se esquecer da posição que ocupa e através da qual todo o poder decisório lhe é investido, conforme apresenta Chauí.

Algo também é exigido do próprio confessor, posto que é um ser humano, apesar da graça santificante recebida pelo sacramento da Ordem: não deve pecar ao ouvir a confissão. Este risco existe se o confessor sentir prazer no que ouve, fantasiar a partir do que escuta, tornar-se cúmplice involuntário do penitente, fazendo-o alongar a fala e detalhar o próprio prazer (CHAUÍ, 1984, p.108).

Se o sexo é algo permeado pela patologia, passa a ser necessário que se criem meios de normatização e tratamento que o regularizem. Dizer que da confissão para a escuta clínica o avanço foi rápido pode parecer pleonástico, embora verdadeiro. Quanto mais falado, mais disseminado e mais presentificado for o sexo, maior parecerá a intenção de mantê-lo oculto. O foco, ao invés de ser o da ocultação, passa a ser o das técnicas e mecanismos usados na sua produção (FOUCAULT, 2006, p. 128-131).

Desse modo, não nos parece estranho que o Confessor pergunte com insistência a Françoise se “já foi ao médico?” para tratar de sua doença sexual, relegando ao campo da Medicina o poder de resposta a uma questão que escapa ao padrão de normalidade esperado da sociedade heterossexual. A busca pela normalidade através da consulta a um especialista corresponde a

mais um meio de permitir a esta ciência a apropriação do monopólio das sexualidades desviantes, na cruel tentativa de transformar o diferente em igual, semelhante ao centro de referência (SANTARENO, 1979, p.141).

Não é ocasional termos iniciado a primeira parte desse capítulo falando do fato de a transexualidade ter sido primeiro estudada pela Medicina, responsável por produzir os ditames e saberes que por muito tempo nortearam a compreensão daquilo que a ciência médica categorizou como um distúrbio.

Mimetizando um procedimento bastante comum nas ciências humanas, tudo aquilo que não encontra resposta na religião e nos diversos campos da ciência deverá ser tratado de forma medicamentosa, de modo a diminuir seu potencial ofensivo e revolucionário. Nesse sentido, o Confessor continua na sua tentativa de enquadrar a transexual, equiparando-a a uma aberração cuja única saída é o tratamento psiquiátrico: “já consultou um psiquiatra, por causa da sua doença sexual?” (SANTARENO, 1979, p.141).

Desqualificando Françoise ao máximo, o Confessor chega ao cúmulo de animalizá-la, aniquilando-a enquanto ser humano, conforme se detecta na fala transcrita abaixo:

Sei que a sua vida é um escarro. Que não é própria de um ser humano. Que nem os animais são assim. Sei que, a continuar como até aqui, perderá a sua alma e sofrerá as penas do inferno por toda a ternidade. É isso que eu sei. É este o recado de Jesus Cristo para si (SANTARENO, 1979, p.146).

Falar sobre a importância da confissão no processo de ocultação e revelação do sexo e na construção das identidades sociais e de gênero remete-nos obrigatoriamente a uma menção do público ao qual o controle religioso se encaminhou. A força da elite dominante, no ditame das diretrizes relativas aos discursos políticos e sexuais, constitui-se em mola mestra visualizada claramente no modo ardiloso e incisivo com o qual o Confessor orienta o discurso aos seus fiéis.

Como descobriu Foucault em seus estudos sobre a sexualidade humana e suas intrincadas ramificações com o poder, pode parecer aos desavisados que toda a propaganda política de controle do sexo tenha se orientado às classes mais desprovidas de recursos e informações. Ledo engano, na medida em que esse alvo foi o grupo restrito das classes privilegiadas econômica e

politicamente. Foi no interior das famílias abastadas que se problematizou a sexualidade infantil, adolescente e feminina. Dentro desse núcleo é que também se construiu a idéia de que o sexo era matéria de suma importância e relevância, o que fez com que as camadas populares escapassem inicialmente a esse controle, mantendo seu foco de preocupação nas questões relativas ao controle da natalidade, da fidelidade matrimonial e da exclusão das uniões que envolvessem graus de parentesco, assuntos muito mais pertinentes à realidade proletária. Paulatinamente, questões relativas ao controle de natalidade, das perversões como modo eficaz de proteção social e da moralização das classes proletárias através do casamento, acabaram por incorporar o controle sexual à rotina cotidiana das classes menos abastadas. Cria-se um lugar que, quanto mais vedado ao proletariado, mais desejado e incensado se torna, a tal ponto que esse grupo passa a desejar o que as elites possuem, como um passaporte para esse *locus* que é completamente ilusório e manipulado. Vejamos o que diz Almeida sobre o assunto:

Os mecanismos de sexualização começaram por cima e penetraram as camadas pobres lentamente; primeiro a propósito dos problemas de natalidade; depois, assim que surgiu a organização da família “canônica”, como instrumento de controle político e de regulação econômica indispensável à sujeição do proletariado urbano: a “moralização das classes pobres”; enfim, com o controle judicial e médico das perversões em nome da proteção da sociedade e da raça. Neste sentido, é possível dizer que a sexualidade é de origem burguesa, induzindo efeitos de classe específicos (ALMEIDA, 2000, p.87).

Corroborando as idéias de Foucault, Chauí diz que a família foi justamente o lugar no qual a sexualidade podia se expandir e fortalecer. Se a pedagogia se encarregou das crianças, a Medicina se encarregou das mulheres, do mesmo modo que a Psiquiatria cuidou das degenerescências e a economia da população, de tal sorte que “fizeram da família não o lugar da repressão, mas o espaço fundamental da sexualização dos corpos e de todas as práticas que, aparentemente, ferem a vida familiar” (CHAUÍ, 1984, p.185).

O foco do controle da construção de uma sexualidade e de um corpo próprios, a partir do século XVIII, transfere-se para as classes dominantes, que elegeram a si mesmas como dignitárias da importância necessária à reforma

que começavam a praticar, num processo de auto-afirmação calcado em tecnologias próprias do saber e do poder, criadas como forma de fazer valer o elevado preço ao qual se cotavam. O corpo da sociedade burguesa dominante, além de assexuado, passa a ser dotado de vida e história próprias, cujo cabedal de relevância é correlato à importância do sangue para a nobreza. Toda a distinção que a burguesia se atribui decorre do plano por ela estabelecido de se auto-afirmar hegemonicamente, expandindo-se histórica, política e economicamente, estendendo seus tentáculos para áreas que pretendia dominar, às quais pudesse impor suas diretrizes. Para tanto, um corpo burguês precisava ser perenizado através da construção de uma sexualidade controlada, que a tornasse diferente das demais classes, das quais pretendia se distanciar, controlando-as, conforme detalha Foucault:

Pode-se dizer, ao contrário, que a classe que se tornava hegemônica no século XVII se atribuiu um corpo a ser cuidado, protegido, cultivado, preservado de todos os perigos e de todos os contatos, isolado dos outros para que mantivesse seu valor diferencial; e isso outorgando-se, entre outros meios, uma tecnologia do sexo (FOUCAULT, 2006, p.135).

Para que as classes menos abastadas tivessem sua sexualidade reconhecida, muitos conflitos eclodiram e outros tantos mecanismos de controle tiveram de ser criados. No momento em que o reconhecimento dessa sexualidade não mais ameaçava a burguesia, servindo-lhe, ao contrário, como instrumento de exercício de hegemonia, ele foi reforçado, intensificado e divulgado. Segundo ensina Foucault, desse panorama decorrerá a certeza de haver sexualidades diversas: a burguesa e a proletária. A primeira, sobrepondo-se e valendo-se da sexualidade proletária, na medida em que esta, a partir do século XIX, procura de forma bastante concreta demarcar sua existência como sendo diferente e mais relevante que as demais. Tal mecanismo se apresenta tanto mais rígido quanto mais proletária for a pessoa à qual se direcione.

Bastante coerente e elucidativa parece a conclusão de Chauí:

Há uma espécie de círculo vicioso: uma sociedade repressora e uma moral conservadora acarretam segredo e clandestinidade de inúmeras práticas sexuais que, por seu

turno, provocam tanto distúrbios físicos (a sífilis, por exemplo) quanto psíquicos (a culpa, por exemplo) que a perspectiva médico-profilática pretende evitar introduzindo conhecimentos e normas, porém sem questionar os próprios códigos repressivos e, com isto, criando novas dificuldades (CHAUÍ, 1984, p.19).

É apropriado, ainda, observar o quanto de histeria vazia há nos discursos apresentados nas confissões realizadas. Tudo o que o Confessor pede a seus fiéis é que eles se verguem aos desígnios divinos para que a absolvição possa ser dada. O que o Confessor mais faz é pedir às pessoas que aparecem no seu confessionário que façam aquilo que lhes é impossível. Pede à Mulher que aceite o marido, mesmo que ela lhe diga não ser mais humanamente possível fazê-lo, e que se afaste da patroa, única pessoa na qual encontra algum consolo e perspectiva. Pede a Françoise que deixe de ser travesti, contrariando sua orientação sexual, e que abandone a prostituição, seu ganha-pão em uma sociedade que não lhe concede outros meios de vida em virtude de sua orientação sexual, conforme verificamos abaixo:

Graças a Deus! Bom, bom. Coragem, meu filho! Agora, a última pergunta: está, ou não está disposto a deixar a sua vida homossexual, a abandonar o pecado contranatura, a renunciar a esses prazeres para sempre? Sim, ou não? (SANTARENO, 1979, p.150).

Em um caso típico de escuta surda, profere veredictos que não se coadunam com as realidades de seus fiéis, isolando-se no resguardo de um confessionário que lhe permitirá ficar à parte da dura realidade do povo que o solicita. Cego à realidade que o cerca, surdo aos apelos que lhe são endereçados, insensível à aridez das vidas que se arrastam ao seu lado, pereniza uma apatia social frente a tudo o que é novo, seja os ideais revolucionários, seja as novas orientações sexuais ou ainda as liberdades de escolha que escapem aos limites impostos.

Na verdade, a imobilidade religiosa retratada por Santareno na sua peça **A Confissão** é mais uma crítica social a uma instituição que, segundo sua concepção, é putrefata, arcaica e defasada. Da mesma forma que critica o machismo e o patriarcado, a opressão feminina, a inexistência social dos

marginais, reputa à Igreja boa parte dos atrasos e sofrimentos impingidos a um povo sofrido e crente — o povo português —, cuja crença religiosa sustenta fortemente um poder atribuído ao Divino mas exercido pelo Homem e amparado em regras e normas que muitas vezes fazem sofrer e punir, distanciando as pessoas da liberdade de expressão, de sentimento e de ação. Desse modo, deparamo-nos com mais uma característica bastante presente nas obras de Santareno, que é justamente a forte crítica social relativa ao que o autor parece acreditar estar errado no homem e na sociedade que o abarca.

Complementando nosso enfoque de percepção, caso venhamos a recorrer à via religiosa para entender as relações de gênero, talvez tenhamos uma explicação baseada em um Deus masculino e tripartido em Pai, Filho e Espírito Santo, fato que atribuiu à masculinidade o *status* de Primeiro Sexo. Nessa medida, o masculino passou a ser associado ao sagrado, o que conferiu à masculinidade benefícios e prerrogativas divinas, das quais o sexo feminino ficou excluído. De um mundo originariamente paritário, no qual homem e mulher gozariam da prerrogativa de ocupar espaços equânimes, passamos para um mundo moderno no qual homens se arvoraram à posição de Deuses, criando outros homens à sua imagem e semelhança (NOLASCO, 2001, p.108-113).

Essa divinização do masculino fez com que se criassem duas categorias opostas. De um lado, a categoria dos homens; do outro, todas as demais categorias associadas às minorias — no caso, as mulheres, os negros e os homossexuais. O homem branco e heterossexual passa a ser visto como o inimigo que goza de todos os privilégios e prerrogativas que as minorias devem combater, corporificando-se enquanto a representação daquilo que é repudiado, mas que é ao mesmo tempo desejado, pois o lugar que ocupa é aquele que se valoriza social e politicamente. Banalizam-se determinadas representações sociais que passam a ser apresentadas por um viés parcial e, algumas vezes distorcido: os homens agredem as mulheres de forma violenta. Os brancos sempre oprimem, e os homossexuais são constantemente oprimidos pela heterossexualidade hegemônica, que também é branca. Na maioria dos casos, as minorias se isentam das situações que desejam eliminar, como se toda e qualquer culpa fosse da maioria masculina, branca e heterossexual à qual as minorias devem se unir para obter a conquista de seus direitos.

Certamente não tratamos aqui de isentar os homens das suas ações preconceituosas e dominadoras, nem tampouco de isentar a elite portuguesa de seus desmandos ditatoriais. Melhor seria se pudessem ser mostradas as representações dos múltiplos papéis sociais em todas as suas facetas, no que Santareno nos ajuda sobremaneira.

A Igreja e a religiosidade de modo algum podem ser também isentadas de seus papéis estruturais e de extrema importância na forma como a sexualidade foi assimilada e incorporada pela nossa sociedade. Pelo fato de ter atribuído diferentes valores e significados ao corpo e à alma, a Igreja Católica criou uma cisão entre o caráter elevado da alma em detrimento do aspecto negativo do corpo e de suas práticas sexuais. Se o corpo é carne, prática mundana e pecaminosa, a alma é a virtude do etéreo. Conseqüentemente, tudo o que decorra do corpo é prática pecaminosa e, como tal, deve ser evitada.

Todas as instituições religiosas que estruturaram suas bases no patriarcado pecaram por um certo caráter tendencioso em suas interpretações e acabaram por ajudar na segregação e diferenciação dos papéis sociais e de gênero, da mesma forma que toda a sua produção foi marcada pelo traço e pela pena masculina, direcionando caminhos e diretrizes. Somente mediante o questionamento e a relativização das bases seculares e da assimilação de Deus enquanto pai e mãe simultâneos, poderemos caminhar rumo ao equilíbrio dos papéis sexuais. Não esqueçamos que também a Igreja Católica, e talvez principalmente ela, encarregou-se de interpretar os textos bíblicos, segundo suas necessidades e convicções, construindo uma história, muitas vezes, deturpada e adaptada a um exercício de poder que a colocasse no lugar de soberana em relação ao seu rebanho. O modo como se articulam os discursos que veiculam as necessidades da Igreja Católica pode ser verificado na manipulação discursiva de que o Confessor lança mão na tentativa de enredar cada vez mais suas discípulas escorregadias.

Tomemos ainda, como exemplo utilizado para reforçar a construção da inferioridade feminina frente à masculina, o relato da criação de Eva (Gn1, 18-25) e da queda original (Gn 3, 1-19), segundo o qual a mulher é criada da costela de Adão, que ao vê-la exclama: “Eis os ossos de meu pai, a carne de minha carne; chamar-se-á varoa (ishá), pois foi tirada do varão (ish); por isso o

varão deixará pai e mãe para se unir à sua varoa: e os dois serão uma só carne” (Gn, 2, 23-25) (MURARO; BOFF, 2002, p.94).

No mito do pecado original, Eva, a primeira mãe, a exemplo da personagem Mulher, será subjugada pelo seu marido, que deverá dominá-la, sendo obrigada a parir em dor, instalando-se, na interpretação da Igreja Católica acerca do discurso bíblico e, por consequência, na trajetória da raça humana, o império do patriarcado e da desigualdade entre os sexos. Tal passagem nos leva a entender o motivo da importância da monogamia para as bases dessa Instituição, ressaltando a unidade homem e mulher, situação que se confirma nos pedidos do Confessor para que a Mulher aceite os maus-tratos do marido em troca do perdão divino. Mas o que deveria ser igualdade tornou-se inferioridade. Com base na manipulação do mito, convencionou-se que a mulher surgiu depois de Adão, como uma parte de seu todo, o que levou, conseqüentemente, a que ela fosse concebida enquanto um ser incompleto quando comparado à totalidade masculina. Segundo Almeida,

No mito fundador temos inscrita uma relação hierárquica entre homem e mulher; uma definição do primeiro como superior, mas condenado ao sacrifício do trabalho, da transformação da natureza, por ter sucumbido à sua parte feminina (já que saída de si, e invertendo assim a consciência empírica de o homem nascer da mulher); e a mulher condenada à obediência ao homem e definida pela sua função reprodutiva. A expulsão do paraíso, que pode ser interpretada como fundação da vida em sociedade, assenta em razões sexuais. A sociedade nasce com a divisão sexual e, na linguagem de hoje, com a definição de dois gêneros (ALMEIDA, 2000, p.73).

A interpretação realizada pelos homens, com o objetivo de criar mais um meio de relegar as mulheres ao lugar de culpadas da decadência humana, criou uma visão errônea da situação que envolve o mito do pecado original. Tal tese, na medida em que legou para todas as gerações futuras de Adão e Eva a idéia de que foi a mulher quem enxergou e ofereceu o fruto proibido ao seu homem, culpabilizou-a de algo que, na sua essência, equivalia à dicotomia entre, de um lado, a consciência, a razão, a autonomia, atribuídas a Adão e, de outro lado, a inconsciência e a sensibilidade representadas por Eva. Na manipulação do mito religioso da criação do universo, culpabiliza-se Eva pela origem do pecado original e pela expulsão do Paraíso, esquecendo-se da participação de Adão

nessa história. Aquilo que era único dicotomiza-se e passa a reforçar uma separação ancestral entre os sexos, entre o consciente e o inconsciente, entre a razão e a emoção. Na esteira da manipulação empreendida, passa-se a conceber a mulher como sendo o sexo fraco, já que foi ela quem caiu em tentação, arrastando a pureza masculina consigo, conforme defende Oliveira:

No imaginário masculino, as mulheres, percebidas não só como diferentes mas, sobretudo, como inferiores, ocupam, paradoxalmente, o lugar de “metade perigosa da sociedade”. Mais perto da natureza selvagem que da “paisagem humanizada”, detentoras da fertilidade da terra e da fecundidade do grupo, delas provem a ameaça suprema de que, caso rompam a relação primordial de alteridade/oposição e recusem-se aos homens, estiole-se o solo e aniquile-se a espécie (OLIVEIRA, 1993, p.30).

Entretanto, a história se esqueceu de repassar às gerações futuras que esse mito buscava afirmar, na sua essência, a idéia de que o pecado está ao lado da humanidade e não de Deus, fato que foi totalmente desvirtuado e deturpado pelo discurso patriarcal. Dessa forma, seguindo os preceitos religiosos, Adão é criado por um Deus macho que molda Eva a partir de sua costela, originando uma mulher que é duplamente fruto do masculino: é criação de um Deus masculino a partir de um filho seu também masculino. A paternogênese masculina acabaria, então, por justificar a diferença qualitativa de Adão sobre Eva, a primazia do homem em relação à mulher. Se Adão é feito à imagem e semelhança do seu criador, Eva é a imagem do homem, daí ser menos próxima do Divino do que seu companheiro. Se Adão pariu Eva no sono, Eva parirá seus filhos em dor. Mesmo interpretações restritivas e limitadoras do Corão tratarão a mulher como o receptáculo, que recebe a semente, contrariamente ao homem que recebe de Deus o seu poder fecundador, situações que só tenderão a reforçar a desigualdade entre os sexos (MURARO; BOFF, 2002, p.94).

Um exemplo das construções discursivas referentes à subjugação feminina pode ser encontrado nos mosteiros dos povos medievais que acreditavam ser a mulher uma aberração e um desvio do único sexo, o masculino, a ponto de Tomás de Aquino considerar a mulher, tal qual já fizera

Aristóteles, mero receptáculo passivo da força generativa única do varão (MURARO; BOFF, 2002, p.63).

Todos esses argumentos nos ajudam a entender a dificuldade da personagem Mulher na sua dúvida quanto ao caminho a seguir. A pressão exercida pelo Confessor para que a Mulher seja abnegada, sujeita ao seu marido, atesta uma ancestral concepção masculina e cristã de que cabe à mulher sofrer, devendo pagar por um pecado de que tem a culpa e responsabilidade exclusiva.

Da ancestralidade desses relatos, bases foram alicerçadas nos mais variados povos e culturas. Desde os povos Maoris da Nova Zelândia até os *patres familias* romanos, estruturou-se uma concepção, dentre muitas outras, de que aos homens cabem todos os poderes em relação às mulheres, por serem essencialmente melhores do que elas. Como resultado dessa crença, em muitas sociedades primitivas, várias mulheres foram dadas como objeto de troca, cujo valor para além do financeiro, também podia ser a garantia de paz ou a tentativa de aliança com outros povos.

Nesses contextos, a renúncia de um pai em relação à sua filha implicaria a renúncia de outros homens em relação às próprias filhas, criando-se uma teia de reciprocidades cuja fundamentação é menos biológica e mais social. Por meio dos escambos femininos, homens conseguem aliados, estreitando vínculos e ampliando relações que lhes permitem maior segurança em um campo onde impera o inimigo/oponente do mesmo sexo. Desses acordos podemos ressaltar a origem da eficácia da tão propalada cumplicidade masculina (BADINTER, 1986, p.119).

Encerrar nossa discussão pressupõe, necessariamente, falarmos sobre Françoise, estrela maior de um grupo de oprimidos, aos quais Santareno dedica a maior atenção e desvelo.

Referir-nos à multiplicidade de gêneros possíveis em nossa sociedade, corresponde a considerarmos um universo no qual coexistam humanos das mais diversas orientações sexuais, não nos furtando à compreensão e à inclusão dos transexuais nesse panorama. Ademais, falar em transexuais é falar de um grupo ainda mais marginalizado do que as demais categorias dos *transgêneros*, caso pudéssemos estabelecer uma escala de

valoração quanto aos graus de estigmatização e preconceito aos quais as minorias sexuais estão submetidas.

Incorporar uma transexual ao seu universo de tipos “marginais”, corporificando na história do teatro uma “categoria espúria” e considerada inexistente na sociedade portuguesa da época em que a obra foi concebida, revela-nos um grau de ousadia, crítica, descontentamento e desconforto talvez somente possíveis a um autor que fosse a um só tempo médico, homossexual, esquerdista em suas convicções e politicamente atuante na defesa dos diferentes. Se na peça **O Bailarino** (1954) aflora a questão da bissexualidade; em **O Lugre** (1959), a temática da crise da masculinidade; em **Antônio Marinheiro** (1960), a questão do incesto e da homossexualidade masculina; e em **Monsanto** (1979), a questão do lesbianismo; em **A Confissão** (1979), uma de suas últimas peças, o autor nos revela a questão da transexualidade em uma atitude corajosa e pungente para a literatura portuguesa.

Se na sociedade contemporânea ainda nos deparamos com a discriminação vigente em relação ao universo transexual, imaginemos o que isso poderia significar em uma sociedade patriarcal, machista e fechada às lufadas de modernidade sexual como era então a sociedade portuguesa da segunda metade do século passado, período no qual o conceito de gênero começava a ser discutido na Academia, logo após as mudanças empreendidas pelo movimento feminista.

Trazer à baila uma personagem cujo maior desejo é o de realizar uma cirurgia de mudança de sexo corresponde a uma diferença imensa na discussão e na inclusão da sexualidade no panteão de assuntos tratados pelo teatro português. Se ainda hoje as chances de se realizarem cirurgias de mudança de sexo são remotas e restritas a um pequeno número de transexuais, dimensione-se a dificuldade rarefeita desse episódio há quase trinta anos em Portugal.

Santareno, há um quarto de século, já relatava a realidade e as dificuldades de uma transexual, tratada na peça como se fora um travesti, que aspirava à cirurgia de mudança de sexo, mesmo inserida em uma sociedade petrificada e talhada pela não-inclusão do diferente. Tudo isso em um cenário arenoso como o Portugal assolado pelos vestígios da rigorosa repressão sexual e política (a serviço de um controle social mais amplo) praticada pelo

salazarismo. Não é irrelevante o fato de a personagem Françoise dizer em determinado momento de sua confissão que está no limbo, pois para a sociedade vigente ela não existe. “já não sou homem nem mulher, sou um aborto, um monstro!” diz a personagem em dado momento de seu pungente desabafo (SANTARENO, 1979, p.148).

Caso consideremos que a transexualidade se caracteriza pelo desejo de viver e de ser aceito como uma pessoa cujo sexo biológico é oposto ao seu, fato usualmente acompanhado por uma sensação de desconforto ou impropriedade em relação ao sexo anatômico, sentir-se no limbo não é algo tão estranho à realidade da personagem, na medida em que nossa sociedade considera como seres catalogáveis, homens e mulheres, relegando ao descaso e à invisibilidade todos aqueles que fogem a tais categorizações. Toda a dor e todo o sofrimento de Françoise podem ser mais uma vez verificados no momento em que se revela “um arremedo, um espantalho sem vida, um trapo mijado e cagado!”, reforçando sua impressão de se sentir “um monstro, um aborto” (SANTARENO, 1979, p. 147-148).

Apesar de uma morfologia sexual tida como normal do ponto de vista reprodutivo, o transexual costuma sentir desconforto por ser portador de um corpo que lhe é estranho e desagradável. Tal agonia é vivenciada pela personagem quando manifesta sua dúvida em relação ao local do confessionário no qual deverá se ajoelhar para realizar a confissão, representando-se de forma perfeita a ambigüidade que acompanha os transexuais quanto a se considerarem, e serem considerados pela sociedade, homens ou mulheres. Segundo descreve Santareno em sua rubrica, logo da entrada da personagem ao confessionário: “hesita; vai para se confessar no lugar destinado às mulheres, arrepende-se e, decidida, ajoelha-se no lado dos homens. O padre está perplexo” (SANTARENO, 1979, p.129).

Como um microcosmo representativo do que se passa em sociedade, o ambiente confessional se encarrega de nos mostrar como as pessoas assoladas pela disforia de gênero alternam uma posição e outra, sentindo-se pertencentes a um sexo quando a sociedade as considera pertencentes a outro.

Françoise relata ser diferente da maioria, queixando-se de ter que levar essa diferença nas costas pelo resto de sua vida. Afirma que “Deus criou-me

diferente. Por quê? Sou diferente da maioria e tenho de levar essa diferença às costas, o resto da vida: é a minha cruz” (SANTARENO, 1979, p. 137).

A personagem reforça essa impressão quando diz “não fico nem homem e nem mulher, fico um arremedo”, abandonada pelo pai e pelo irmão que a desprezaram como todos os outros que lhe viraram as costas ao longo de sua sofrida e solitária vida (SANTARENO, 1979, p.147).

Como Françoise, as pessoas que apresentam o que a Medicina diagnostica como um distúrbio biológico de origem natural, pretendem, em muitos casos, um processo de redesignação sexual cirúrgico e hormonal, que vem a ser a mudança dos caracteres sexuais primários e secundários. A personagem em questão relata esse desejo quando fala ao padre, logo no início de sua confissão, sobre a cirurgia de mudança de sexo que já está marcada para ocorrer em Londres e que será responsável por adequá-la anatomicamente ao seu desejo. Discorrendo sobre a angústia de ainda ser biologicamente um homem, segreda ao Confessor quando ele lhe pergunta seu sexo morfológico: “anatomicamente, sou. E por pouco tempo, se Deus quiser! Já tenho a operação marcada, em Londres” (SANTARENO, 1979, p.131).

Ao longo da peça encontramos vários desses pontos no discurso, ora ousado ora oprimido mas sempre marcado pelo premente sofrimento da transexual que diz, “sim, Padre, desde o princípio que lhe estou a confessar essa infelicidade” (SANTARENO, 1979, p.131). Da mesma forma que nos relata tratar-se de uma mulher em um corpo de homem, atesta ser verdadeiramente mulher. Segundo a personagem, “é a minha natureza autêntica mais profunda...” (SANTARENO, 1979, p.130).

Se com a personagem Xavier já havíamos aventado a completa desconstrução dos “gêneros inteligíveis” realizada por Santareno, com Françoise podemos afirmar que a crítica à impossibilidade de uma adequação entre o sexo, o gênero, o desejo e a prática sexual se torna mais consistente. Como bem nos assevera Butler em sua obra **Problemas de Gênero: feminismo e subversão de identidade** (2003), é através dos seres *transgêneros* que conseguimos visualizar o quão utópico e paralisante se torna a imposição de um ideal que não se materializa diante das idiosincrasias humanas, tão distantes que estão das representações viabilizadas por discursos sustentados pelo desconhecimento subjetivo próprio da modernidade.

Em se tratando de uma figura cujo sexo morfológico está em total desacordo com o seu gênero eminentemente feminino e cujo desejo se viabiliza junto e com pessoas de sexo diverso do seu, rompemos totalmente a inteligibilidade de um gênero que não se verga diante das convenções e exigências impostas cultural, social e politicamente. Afinal, Françoise constrói sobre um corpo masculino um gênero feminino, corroborando a idéia de que o ser humano que se torna mulher não precisa ser necessariamente do sexo feminino.

Considerada um exemplar bastante expressivo daquilo que Butler classifica como portadora de uma “identidade desviante”, a personagem de Santareno nos apresenta uma integridade que em princípio não é visualizada, submersa que pode parecer diante do sofrimento e dos percalços vivenciados por Françoise. Se a transexual é a personagem que melhor parece se afirmar diante de suas contradições, impondo-se escolhas e desejos bastante próprios, fica-nos clara a posição do autor ao divulgar uma pessoa talhada socialmente como marginal, mas que a despeito disso, é aquela que melhor se configura perante sua subjetividade.

As dúvidas e as incertezas que tanto povoam o universo transexual podem ser verificadas no pedido insistente do Confessor para que Françoise mude sua orientação sexual, o que nos mostra o total desconhecimento do religioso quanto às possibilidades humanas no campo da sexualidade. O mesmo ocorreria caso o Confessor pedisse a um homem heterossexual que passasse a se relacionar com outros homens, quando sua orientação o conduzia a relacionamentos sexuais com mulheres. Pedir que alguém abandone a prostituição, uma profissão, não significa que se possa exigir de tal sujeito que mude sua orientação sexual. Trata-se de duas coisas distintas, uma pertencente ao campo comportamental e outra ao campo da orientação sexual, e como tais, não podem ser equiparadas ou niveladas.

Por meio do pedido do Confessor a Françoise, Santareno parece querer demonstrar o desconhecimento humano quanto aos rumos e possibilidades sexuais. Fica-nos a impressão de que talvez o autor queira alertar sobre a prepotência e a cegueira do representante da igreja perante a necessidade de fazer com que seus fiéis compactuem com seus ditames, pouco importando aquilo de que as pessoas precisam para serem plenas e felizes. Parece haver

no discurso do Confessor um pedido de que os diferentes abram mão de suas diferenças, padronizando-se e adequando-se às fileiras amorfas dos seres tidos como iguais uns aos outros.

O desconhecimento e o estranhamento causados pela transexualidade ainda são, como o eram à época da peça, tão profundos que se faz necessária a distinção entre essa orientação afetivo-sexual e outras com as quais, às vezes, é confundida. Basta que tomemos o exemplo do Confessor, que em muitas situações se confunde quanto ao modo de se referir à Françoise. Em certos momentos, o religioso se espanta de que ela seja ele, como quando lhe pede: “Fale claro, por amor de Deus! É um homem vestido de mulher? Será possível?!” ou mesmo quando a confronta com a fatídica pergunta “Afinal é homem ou mulher?! Ai, valha-me Deus...!” (SANTARENO, 1979, p.130).

Em outros momentos o Confessor tenta caracterizá-la como um homossexual, afirmando que: “o senhor é homem! Homossexual, mas homem” (SANTARENO, 1979, p.138).

Há ainda o desconforto que surge quanto ao lugar que Françoise deverá ocupar no confessionário. Se ela ficar no lugar destinado às mulheres, chamará menos atenção, mas infringirá os ditames religiosos que a consideram do sexo masculino: “Bom, bom. Então, ajoelhe-se do outro lado, por detrás da divisória. Bem vê, assim e aqui, pode causar escândalo a quem nos vê e não sabe!” (SANTARENO, 1979, p.132).

A reação de Françoise, frente à ignorância do padre quanto à sua orientação, faz-se notar quando afirma ser a sua natureza verdadeira e mais profunda a de uma mulher. Reforça seu pavor à condição homossexual quando diz “Eu não sou um homossexual. E detesto os homossexuais! Eu sou quase uma mulher” (SANTARENO, 1979, p.138).

Embora seja muito comum a confusão feita entre a transexualidade, o travestismo e a homossexualidade, dúvidas apresentadas na peça, Françoise revela bastante bem o horror que lhe provoca essa associação. São muitos os momentos em que pontua ao Confessor não se tratar de um homossexual, reivindicando o reconhecimento de uma orientação diversa à que lhe querem impingir. Seu horror em relação à homossexualidade encontra eco nos sentimentos advindos de sua indecisão quanto ao lado do confessionário no qual realizará sua confissão. Poderíamos dizer que sua dúvida quanto ao lado

no qual se posicionar no confessionário revela sua inconstância interna quanto à adequação de seu sexo morfológico ao seu sexo psíquico. O mesmo pode-se dizer quanto à transitoriedade de sua condição de homem para mulher. Mas também devemos mencionar que tal dúvida revela a consciência da personagem quanto à sua condição de diferente. Oscilar em relação ao local a ser ocupado no confessionário revela-nos todo o respeito existente em Françoise por aquilo que venham a pensar de sua atitude. Como se verifica, sua dúvida espelha o desconforto social frente a uma pessoa que não se enquadra em padrões facilmente reconhecidos. Nesse momento, externando no *locus* confessional a dúvida da personagem quanto ao melhor lugar para realizar sua confissão, Santareno exercita uma das qualidades que melhor o caracterizam: a dubiedade humana provocada pelo desconforto frente ao inevitável.

Françoise é tão ciente da sua condição de diferente, tão cônica de que causará escândalo caso se posicione no confessionário no lugar destinado aos homens, já que sua figura é feminina, que oscila quanto ao melhor local a ser ocupado. Entretanto, a personagem não se esquece de que é anatomicamente homem, o que, em tese, implicaria a necessidade de se posicionar no lado masculino do confessionário, conforme verificamos abaixo:

É por respeito que eu venho vestida de dama. Pelo muito respeito que eu sinto pelo sacramento da confissão! Escolhi o preto e o roxo que são as cores da penitência, fiz o meu exame de consciência escrupulosamente... Aqui estou a seus pés, Padre, com os mesmos sentimentos com que Maria Madalena enxugava os pés do Senhor com os seus próprios cabelos. Pequei por palavras, obras e pensamentos, (Batendo com as mãos no peito) por minha culpa, minha culpa, minha tão grande culpa (SANTARENO, 1979, p.132).

O momento de indecisão mais uma vez nos aproxima de outra característica praticada por Santareno em suas obras, que é a de ter o meio externo como reflexo dos sentimentos das personagens. Mimetizando a realidade externa, dividida entre o que é próprio do masculino e o que é próprio do feminino, como se um fosse excludente do outro, o ambiente confessional abarca em si uma multiplicidade de significados e sentidos metafóricos daquilo

que é permitido ou vedado em virtude do sexo em questão. Continua a personagem em sua explicação:

Sim, Padre. Eu hesitei. Entre duas mentiras, escolhi a que as pessoas acham mais verdadeira! Porque, para todos os efeitos, enquanto não for operada, sou um cidadão do sexo masculino (Careta de repugnância). Está assim no bilhete de identidade, no registro civil, no registro criminal, nos avisos de impostos...! Estou constantemente a ser traumatizada com um nome horrível- Francisco, Francisco Caetano!- que é, infelizmente, o meu verdadeiro nome. Claro, que isto é só nos papéis; porque na vida, nos contactos pessoais, toda a gente me conhece por Françoise! Françoise para a direita, Françoise para a esquerda, Françoise a bem-amada, Françoise a odiada, Françoise a invejada...! Por isso, para ser mais verdadeira, vim aqui para o genuflexório dos homens... (Levantando-se) Mas agora, visto que o padre me põe à vontade, vou já para o lado das senhoras, reencontro minha identidade... (Executa) Jesus, Maria, José, que grande alívio! (SANTARENO, 1979, p.132-133).

Podemos, então, entender o meio concebido enquanto uma confluência de aspectos sociais, políticos, económicos, ambientais e psíquicos, sendo fator de grande relevância na construção do ser humano. As personagens que não conseguem chegar às profundezas da sua subjetividade se tornam produto (de)formado por esse meio, confundindo-se com ele, de tal sorte que a descrição adequada desse meio corresponderá à descrição do homem nele inserido, garantindo uma compreensão psíquica do subjetivo através da descrição acurada do objetivo. Trata-se do rigor na descrição e no trato do externo, da natureza e do meio no qual as personagens vivem e convivem, como forma utilizada para externar a realidade mais íntima e profunda dessas figuras.

Provando-nos que a consciência e a humildade estão ao lado daquela que é tida como a “aberração”, verificamos a complacência de Françoise para com a implicância e a desumanidade com que o Confessor a trata e de que se arrepende em dado momento. Fazendo uma reflexão acerca de si mesma, a personagem revela:

A Françoise não é estúpida. Perdão-lhe de todo o coração, Padre! (Retomando o discurso.) O senhor está nervoso e por isso, crava as unhas na palma da mão e fala pouco. Eu estou nervosa e, por isso, falo, falo... não sou capaz de parar. Não

sabe já que eu sou diferente? (SANTARENO, 1979, p.143-144).

Alinhavando os pontos levantados acima, outra questão se faz pertinente e conclusiva das incertezas suscitadas pela transexualidade: é que, embora seja tratada por Santareno como travesti, Françoise se enquadra no estereótipo de um transexual. Frente ao exposto, deparamo-nos com uma encruzilhada de difícil acesso. Santareno era psiquiatra, e parece-nos duvidosa a possibilidade de que, como tal, não soubesse a diferença entre um travesti e um transexual, situação que se configura em alguns momentos no processo de composição da personagem. Na peça, Françoise é chamada de travesti, embora seu comportamento e seu desejo por uma cirurgia de redesignação a coloquem no rol da transexualidade.

Enquanto o travesti se caracteriza pelo uso de roupas e adereços comuns ao sexo oposto, não apresentando a intenção de mudar seu próprio sexo, pois este é fonte de prazer e excitação, o transexual vai muito além da mera utilização de vestimentas do sexo oposto. O que norteia a existência transexual é a necessidade imperiosa de pertencer ao sexo oposto, pensando e sentindo como se fora um membro desse outro sexo. Sua genitália é fonte de vergonha, desconforto e desprazer, de modo a inviabilizar a satisfação decorrente do ato sexual.

Como Santareno escreveu a peça posteriormente ao surgimento dessa modalidade cirúrgica, não podemos considerar seu desconhecimento quanto à possibilidade da redesignação, intervenção que é praticada desde a década de sessenta do século XX, em diferentes partes do mundo. Talvez pudéssemos considerar que o autor não soubesse das diferenças clássicas entre um estado e outro. Poderíamos ir mais além e pensar na possibilidade de que, para o autor, não fosse relevante essa diferenciação exata, mas, sim, a atitude de expor uma realidade encoberta e desconsiderada pela sociedade vigente. Se essa última possibilidade for a que mais se aproxima da verdade, embora estejamos, ainda assim, no campo das conjecturas, pouco importaria para Santareno uma distinção exata entre o que viesse a ser um transexual ou um travesti, já que em ambas as situações esses seres continuariam a não existir social e legalmente para a sociedade portuguesa. Caso se comprovasse essa

hipótese, o autor estaria a defender a bandeira incontestável de um comportamento português que não se verga em relação à aceitação e à assimilação das minorias.

Quando atentamos para o desejo de Françoise de participar das lutas da revolução e para a sua dificuldade em ser assimilada pela realidade política que a circunda, constatamos a grande problemática dessa participação, em virtude do seu suposto “desvio sexual”. O preconceito com que a personagem se depara não é só social e restrito ao confessionário no qual desnuda sua alma: é também político, na medida em que é rechaçada das trincheiras onde os destinos do país serão decididos. Se a Revolução dá a Françoise a falsa ilusão de que haverá, através de todas as mudanças propaladas, um espaço para alguém cuja inexistência é a marca de sua constituição subjetiva, o peso e a concretude da realidade se encarregarão de mostrar a ela que nem em um espaço de renovação haverá uma brecha em que possa se inserir. Condenada ao limbo, castigada por uma sociedade patriarcal e preconceituosa, Françoise será obrigada a constatar que tais mudanças, ainda que aconteçam e embora ocorram muito mais por seu esforço próprio do que por forças sociais revolucionárias, virão muito lentamente para aqueles da sua espécie — seres híbridos e *transgêneros*. Mesmo que chegue a realizar-se a cirurgia, à qual se apega ferrenhamente, as marcas da exclusão já estarão postas e delas dificilmente a transexual poderá se libertar. Se Françoise não foi aceita por seus familiares, por que motivo deveria ser assimilada por todos aqueles que corporificam a revolução e lhe dão continuidade? Afinal, a massa acrílica que a rejeita vem do mesmo celeiro no qual se criam indivíduos amedrontados e despreparados para lidar com e para reconhecer aquilo que lhes escape do padronizado (SANTARENO, 1979, p.144-145).

Todo o desejo de se ver como parte integrante de algo que virá para mudar as crenças e os preconceitos sociais é visto e sentido na passagem em que Françoise diz que “depois do 25 de Abril, quando vejo passar as manifestações de operários... É cá uma coisa a roer-me por dentro... quando os vejo passar dá-me um baque no coração” (SANTARENO, 1979, p.143).

O autor é muito feliz em sua construção poética e dramática da imagem da personagem na janela, vendo passar algo de que sempre estará à margem: afinal, trata-se e tratar-se-á perpetuamente de uma personagem marginal, cuja

aceitação social estará sempre comprometida, mesmo fazendo a cirurgia que lhe garantirá seu maior desejo - deixar de ser homem para se tornar mulher.

A tentativa de Françoise de realizar a cirurgia de mudança de sexo e o seu desejo irrealizado de participar dos movimentos revolucionários são as duas formas utilizadas por Santareno para apresentar o processo de exclusão e de falta de acesso, característicos das minorias que teimam em querer ser parte integrante de algo maior que as envolva e integre. Em um desabafo que sintetiza toda a discussão empreendida no primeiro capítulo relativamente às problemáticas do centro de referência e suas bordas, Françoise nos dá uma lição do que é tentar se “normalizar”, passando por cima de toda e qualquer individualidade, quando responde ao Confessor sobre sua necessidade de se adequar aos padrões esperados do seu sexo. Revestido de uma franqueza, de uma pungência e de um sofrimento fabulosos, o discurso de Françoise não será, quem sabe, a alma dilacerada de Santareno que se nos apresenta, vertida pela boca da transexual, com toda a sua transparência, revelando uma compreensão somente possível àqueles que, como suas personagens, também o são e estão à margem. Vejamos o que fala a personagem acerca do tema:

Para quê? Para toda a gente fazer pouco de mim?! Eu tentei, Padre, mas falhei. Falhei sempre, Não adianta. (Pausa. Voltando à volubilidade anterior.) Sabe, Padre? As outras todas, lá na *boite*, são reaccionárias... bem vê, os nossos clientes, que são também os nossos amigos, são todos da direita e elas, é claro, lêem pela mesma cartilha. É natural, compreende-se. Mas eu... não sei...fui sempre muito independente... Não é que eu tenha uma formação política a sério, está bem de ver! Sei muito bem que não tenho. (Amargo, outra vez.) Isso, a política, é coisa de homens! Um travesti não é homem, nem é mulher, é um nada. Tem a cor do vestido que lhe vestem. Um travesti vive do sexo e para o sexo. Não tem cabeça, ninguém quer que ele pense. Um travesti é uma massa de batom, rimel, nádegas e mamas... postičas. Diga-me, Padre, o que acontece a um preto numa terra de brancos que não gostam de pretos? Claro, o pobre homem só pensa na cor de sua pele. Muito mais do que os brancos. É normal ser-se branco, nessa tal terra. É o mesmo com os travestis. O sexo invade-os, ocupa-os todos, não deixa nada livre para outras coisas (SANTARENO, 1979, p.142).

Se a cirurgia adequaria o sexo da personagem à sua identidade, dando-lhe um sentimento de pertencer à categoria das mulheres, sua participação nos movimentos de abril de 1974 lhe garantiria um reconhecimento e uma

visibilidade social que lhe haviam sido negados até então, conforme verificamos:

(Envergonhada) Mudança de sexo. Vão tirar-me isto e fazer-me uma vagina artificial. Artificial é uma maneira de dizer, porque em mim é natural, a coisa mais natural do mundo, visto que eu... (SANTARENO, 1979, p.131).

A visibilidade das identidades estigmatizadas e subjugadas social, sexual e historicamente constitui-se, na maioria das vezes, em ato político. A necessidade de as grandes variedades sexuais se exporem representa um posicionamento político que nos permite refletir e ampliar panoramas. Entretanto, a exposição gerada por esses movimentos também acaba por tornar cada vez mais evidente a fluidez no processo de constituição identitária dessas minorias, relacionadas e influenciadas que estão com as identidades de raça, nacionalidade, credo, gênero, religião e classe. Ao discutir a exclusão de personagens que, como Françoise se encontram à margem da política praticada, Santareno está discutindo toda uma organização econômica e social que sustenta e viabiliza tal exclusão. O distanciamento que as pessoas passam a ter de suas histórias, necessidades e subjetividades sustenta um sistema de controle, repressão e padronização instaurado na modernidade que acaba por se alimentar justamente de uma alienação produzida em grande parte por práticas discursivas que incutem nas mentalidades a adesão a uma padronização impensada e irrefletida.

Encontrando ecos de similitude na técnica confessional, segundo entende Chauí (1984, p. 10-13), a repressão sexual será sempre mais eficaz a cada nova dissimulação, disfarce ou ocultação daquilo que se está reprimindo, até que chegue o momento no qual a sua forma perfeita será a auto-repressão, praticada através da interiorização de códigos bastante claros de punição, permissão e proibição. Vejamos o que continua a nos dizer Chauí:

A repressão não é apenas uma imposição exterior que despenca sobre nós, mas também um fenômeno sutil de interiorização das proibições e interdições externas (e, conseqüentemente, também das permissões) que se convertem em proibições e interdições (e permissões) internas, vividas por nós sob a forma do desagrado, da

inconveniência, da vergonha (pois reprimir, como vimos, também significa: vexar, envergonhar), do sofrimento e da dor (CHAUÍ, 1984, p.13).

Como a Revolução que eclodiu em 25 de Abril de 1974 em Portugal, os movimentos de emancipação e reivindicação das minorias de todas as ordens foram muito importantes, pois foi através deles que vitórias foram conseguidas, libertando-se categorias até então aprisionadas e restritas quanto às suas chances de inclusão e participação social. Na contramão dessas conquistas inicia-se um avançado processo, através do qual a masculinidade branca e heterossexual passa a ser vista como uma construção a ser atacada, na tentativa de diminuí-la e desvalorizá-la, ao mesmo tempo em que passa a ser um lugar ideal a ser alcançado e superado por negros, homossexuais e mulheres. Esses grupos passaram a se organizar para ter acesso ao que até então vinha sendo franqueado ao prolapado centro de referência hegemônico e que havia sido entronado como modelo representativo da coletividade.

Reforçam-se, cada vez mais, as polaridades, caracterizando um movimento que tanto pode ser aplicado às questões atinentes às relações de gênero quanto às reivindicações sociais e políticas de duas categorias que passam a ocupar lugares opostos. De um lado, está a plebe portuguesa desvalida e desesperançada e, de outro, o grupo que ocupa o lugar de elite dominante na mesma sociedade. Tanto para as questões de gênero quanto para os problemas políticos o mecanismo de funcionamento é o mesmo, de tal modo que a compreensão de um processo nos auxilia no entendimento do outro. Em ambos os casos, sexual e político, discutimos construções sociais ocupadas em eleger lugares bipartidos e diferenciados, um oposto ao outro, aproveitando-se do esvaziamento que os seres humanos se acostumaram a ter de si mesmos, o que acabou por incentivar o surgimento de seres cujas identidades são todas desviantes, na medida em que todos os *loci* apresentados são impossibilidades reais de se cumprir. De um lado, posiciona-se a categoria norteadora dos direitos e prerrogativas, à qual todas as demais se aglutinam; do outro, estão todas as minorias que, ao tentarem se igualar às categorias hegemônicas, acabam por restringir as possibilidades de configuração às quais aspiram. Tais movimentos passam a buscar a conquista

de um *status quo* antes conferido ao grupo concebido como dominante, valendo-se, em seus discursos, da tentativa de desvalorização necessária para a explosão da autonomia das minorias oprimidas. O centro de referência através do qual se originam as bordas que resultam nas minorias precisa ser desqualificado como forma de se tornar prescindível e passível de superação.

Entretanto, para além da discussão relativa aos “gêneros inteligíveis”, tratar de Françoise, para quem a cirurgia de mudança de sexo é tão importante, corresponde a tratar da questão da construção de corpos e do seu reflexo para a formação de uma matriz identitária que se caracteriza por uma casca/pele que não se amolda ao seu psiquismo e ao seu desejo. Se o corpo pode ser encarado como o modo de uma pessoa externar para si e para os outros aquilo que é ou que pretende vir a ser, esse é um aspecto cujo diálogo não pode ser preterido quando a personagem em questão é uma transexual cuja metamorfose corporal é fruto de grande quantidade de energia despendida no esforço de se construir enquanto figura feminina. Fruto de uma construção rica e complexa, concordamos com Oliveira (1993, p.15) quando nos diz que “no feminino, assim, como no masculino, o corpo é experiência histórica”.

Deste modo, podemos dizer que se faz muito distante o tempo em que, ao se discutir sobre a construção dos corpos, pensava-se automaticamente em estruturas biológicas e imutáveis dadas *a priori*, como se não houvesse todo um jogo de tessituras normativas a orquestrar essa concepção. Desmistificar o corpo como sendo somente um amontoado de órgãos, músculos, peles e imperfeições, tal qual fomos condicionados a pensar, é algo bastante importante. Para muito além, corpos são os acréscimos de signos (como adereços, marcas, aparelhos, intervenções, bem como as sensações e sentidos que neles afloram) dos quais nos valem para nos apresentar ao mundo.

Através de todos os tipos de acréscimos, marcas identitárias são paulatinamente agregadas aos corpos, diferenciando-os ou igualando-os aos demais. Como parte dessa construção, treinamos nosso olhar e sentidos para apreender as diferenças, usando-as como forma de categorizar os seres humanos, baseando-nos nos sinais que eles nos apresentam estampados em seus corpos.

Depreendemos, então, que os corpos, como os gêneros e por que não, como os sexos, (como propõe Butler em **Problemas de Gênero: feminismo e**

subversão de identidade, para quem não haveria um sexo que não fosse pré-discursivo), são construções sociais às quais se aderem distintivos e especificações em decorrência da cultura, dos valores, das sociedades e dos espaços de tempo nos quais são moldados. Em sendo criações, são sempre provisórios, entendidos, consumidos e decodificados de acordo com a somatória de fatores apresentados, devendo ser apreendidos e estudados mais pelos significados culturais e sociais que apresentam e menos pelo caráter biológico utilizado como referência para demarcá-los. Como já foi dito, não podemos perder de vista o elo a conectar o processo construtivo de corpos, dos gêneros e também dos sexos, quase como engates de uma mesma linhagem submetida à força e ao exercício do poder que teima em regulá-los. E torna-se impossível falar desse processo sem recorrer ao minucioso trabalho executado pela linguagem, ferramenta que cria e reflete o que se pretende que exista, em um mecanismo de determinação daquilo que se estabelece como normal ou anormal.

Percebe-se que cada vez mais se diminui a importância da biologia nas discussões atinentes aos corpos, para se valorizar o processo de construção cultural, social e histórico, sem lhes negar, entretanto, uma materialidade inquestionável. Não nos passa despercebido o fato de Foucault mencionar que o controle da sociedade sobre os indivíduos começa pelo corpo, daí a necessidade de moldá-los, igualá-los e massificá-los, evitando uma possível liberdade que decorreria da força e do poder do diferente diante da tomada de controle da sua própria subjetividade. Dentro desse cenário, incorporamos uma figura — Françoise, cujo corpo é a desconstrução completa do que se convencionou visível.

Conceber o corpo como um constructo cultural é admiti-lo forjado pela e na cultura, além de alterado nela e por ela. Assim, acatando-se as infinitas formas de significá-lo e ressignificá-lo, e aceitando que tal construção implica uma trama de elementos como o sexo, o gênero, a raça, a geração e a classe social, aprendemos a tratar o corpo como algo a ser modelado em função dessa totalidade de variantes. Referendando um corpo que também passa a ser entronizado no centro de uma referência a ser seguida, o desempenho, o vigor, o *status*, a perfeição e a padronização nos criam escravos de modelos inatingíveis, tanto mais excludentes quanto mais buscados. O discurso

hegemônico e dominante pretende um corpo coadunado aos moldes da heterossexualidade compulsória, utilizada para nortear os “gêneros inteligíveis”, cerca demarcatória da qual Françoise escapa de forma determinada e consciente.

Processo idêntico se opera com as práticas que produzem os corpos. Saberes, conhecimentos, convenções, além de meios de controle e de regulamentação, foram sendo estruturados com o intuito de melhor zelar pela saúde e bem estar dos seres humanos, em um processo que escamoteou um rígido interesse de estipular o que se pretendia normal ou anormal em função daqueles que apresentassem determinadas características corporais, como bem já discutimos quando tratamos das técnicas confessionais. Nessa construção, convencionou-se que índios, mulheres, judeus, negros e homossexuais seriam inferiores em função de características corporais que os afastavam do centro de referência do homem branco e heterossexual. Características biológicas passaram a ser eleitas como reguladoras das diferenças e das potencialidades de cada espécie, restringindo e limitando as chances de acesso daqueles que se encontravam fora dos ditames da regularidade eleita. Como conseqüência, todos os sinais distintivos quanto ao gênero, sexo, práticas sexuais e desejos, quarteto que abarca o ideal dos “gêneros inteligíveis”, passaram a se expressar de forma concreta na construção dos corpos de todos os indivíduos que estão à margem, construindo e reafirmando identidades que, também em função disso, passaram a ser talhadas como “desviantes” no entender de Butler.

Nenhuma das normas controladoras, nenhum dos saberes construídos sobre o corpo procurou abarcar o conhecimento do seu funcionamento, mas, sim, o controle das suas forças, naquilo que Foucault chamou de tecnologia política do corpo. Se por um lado há uma tendência e uma necessidade de os corpos serem tidos como imutáveis e fixos, por outro essa tendência se fragiliza à medida que as fronteiras se tornam fluidas e de difícil apreensão.

Caso venhamos a recorrer a Freud, teremos a sexualidade vista como imanente à existência do ser humano, como as demais experiências por ele vividas tendo como origem o próprio corpo. Ainda segundo o mesmo autor, o controle rígido do corpo da criança desde sua mais tenra idade resultaria da intolerância do adulto a respeito da sexualidade infantil e do seu esquecimento

quanto à sua própria sexualidade na infância. O psicanalista cria o termo “perversidade polimorfa” para assinalar o potencial humano para uma sexualidade fluida, que pode ter origens e ser produzida a partir de qualquer coisa. Como o campo no qual a sexualidade se expressa de forma concreta e visível é o corpo, faz-se necessário o controle sobre esse mesmo corpo, de modo rígido o bastante para se estabelecer o que é ou não permitido, o que é desviante ou anormal, contribuindo-se, assim, para o incremento das “identidades desviantes”.

Nesse jogo, cada sociedade, embasada em sua cultura e sua época, tem revestido os corpos de expectativas que os fazem diferir de acordo com aquilo que deles se espera e que se permite para eles. Corpos masculinos e femininos não têm sido percebidos da mesma forma, havendo uma clara tendência a separá-los pelas suas diferenças visíveis, escalonando-os quanto ao que podem ou não podem fazer, em um mecanismo que privilegia o biológico em detrimento da construção sócio-histórica, conforme discorre Chauí,

Em muitas sociedades, e particularmente na nossa, o corpo é uma das entidades privilegiadas para o exercício da dominação. A divisão social do trabalho e do processo de trabalho, as pedagogias (nas escolas, nas prisões, nos hospitais), o direito penal, a medicina, o consumo ou a filosofia evidenciam a presença de idéias e práticas que procuram confinar o corpo à região das coisas observáveis, manipuláveis e controláveis (CHAUÍ, 1984, p.167).

Nas relações entabuladas discursivamente os gêneros são construídos e as marcas corporais distintivas são reafirmadas, o que acaba por confrontar os seres humanos constantemente quanto àquilo que lhes é convencionalizado como positivo ou negativo, criando-se a concepção de que tais marcas/atributos estariam inscritos em uma “natureza” própria de cada gênero.

Também pesa sobre os corpos o fato de serem considerados poderosos meios de representar as identidades em virtude daquilo que se enxerga pelas suas aparências externas. Quanto melhor forjados e construídos, melhor será a imagem que veicularão em uma sociedade de consumo para a qual as imperfeições devem ser apagadas e os modelos devem ser massificados. Certamente o fato de modificar o próprio corpo é prática comum no reflexo das

construções identitárias dos diferentes povos e épocas, peculiaridades que só fazem expressar valores culturais próprios e particulares de cada cultura. Moldar corpos para apagar imperfeições que concretizem diferentes individualidades corresponde a um movimento de tentar deitar por terra tudo o que de mais humano nos habita, ou seja, nossos defeitos e imperfeições, dados que nos fazem diferentes e únicos frente à padronização vivida na atualidade.

Assolados pelo ideal de perfeição, critérios estéticos cada vez mais difíceis e utópicos são tomados como metas que nos afastam das singularidades que serviriam para nos mostrar como a unidade de nós mesmos enquanto representantes unívocos das nossas personalidades.

Baseado nesta constatação, Edvaldo Souza Couto, em seu artigo ***Corpos Modificados***, presente no livro ***Corpo, Gênero e Sexualidade: um debate contemporâneo na educação***, apresenta a afirmação de Le Breton:

Ao mudar o seu próprio corpo o indivíduo entende mudar a sua vida, modificar seu sentimento de identidade. A cirurgia estética não é a metamorfose banal de uma característica física sobre o rosto ou o corpo, ela opera o imaginário e exerce uma incidência na relação do indivíduo com o mundo (2003, p.178).

Desta feita, podemos verificar que, em certa medida, nossos corpos são as expressões visíveis das nossas identidades. Em sendo concebidos como aparentemente imutáveis, espera-se que reflitam identidades imutáveis, manipulação que nos faz esquecer que nem o primeiro e muito menos o segundo o são, já que ambos são inconstantes e portadores de necessidades flutuantes.

Na esfera da cultura e da história se definem as identidades sociais, aqui entendidas pela multiplicidade de suas configurações: sexual, de gênero, de raça, de classe etc. E enquanto seres em contínuo processo de construção, eternos agentes do vir a ser, humanos transitórios em nossa constituição, passamos a ser sujeitos portadores de identidades transitórias, caracterizadas pela pluralidade, historicidade, fragmentação e instabilidade.

Mesmo que de forma impensada e não intencional, há toda uma autodisciplina e um autogoverno que os sujeitos acabam exercendo sobre si mesmos, participando desse processo simultaneamente enquanto objetos

receptores de determinações externas e agentes/sujeitos ativos na reprodução dessas mensagens. Como depreendemos, o processo de produção das identidades é permanente e constantemente reforçado por nossas atitudes e convicções.

Verifica-se pelo exposto que tanto o corpo, como a identidade, ambos intrinsecamente ligados e conectados em seu processo de construção, são aparentemente fixos e aparentemente tidos como estruturas completas, prontas e finalizadas. Em verdade, para muito além da imutabilidade, são muitas vezes os corpos, como as identidades que refletem, incertos, inacabados, incompletos, imprevisíveis e modeláveis – um eterno vir a ser, no qual nossa implicação é perene, eterna e determinante. É isto que nos apresenta Françoise no momento em que se constrói mulher à revelia da natureza.

Não há, entretanto, como se discutir a construção de identidades e corpos sem que passemos, necessariamente, por um tópico da maior relevância, que é o exercício do poder, também por nós já discutido. Segundo Lopes Louro,

Articulando-se em variadas combinações, as identidades de gênero, raça, classe, sexualidade, religião e nacionalidade são todas constituídas por (e constituintes de) redes de poder. Não há identidade fora do poder, todas o exercitam e, simultaneamente, todas sofrem a sua ação. As identidades fazem parte dos jogos políticos, ou melhor, as identidades se fazem em meio a relações políticas (LOPES LOURO, 2000, p.68).

O interior das relações de poder é o local no qual as identidades são modeladas e reafirmadas indefinidamente. Mídia, Igreja, Estado, Escolas e demais Instituições, coadunadas pela Medicina, pela Psicologia, têm se esforçado para produzir conhecimentos, saberes, regras, normas e ditames que se encarreguem de traduzir as formas apropriadas de regular e conduzir nossas atividades corporais e a construção de nossas identidades. Nesta medida, as sociedades se arvoram no direito de se preocupar com a vida de seus membros, instituindo-se no posto propício a disciplinar tudo aquilo que diga respeito aos processos de constituição de seus componentes, seja com respeito à formação de identidades, ao gerenciamento de condutas e práticas

sexuais ou à construção de corpos. Toda preocupação e controle originaram métodos complexos de administração e gerenciamento, materializados na forma de intervenções voltadas ao suposto bem-estar das pessoas, com o intuito de direcionar a compreensão do eu através da regulação do comportamento sexual no tocante àquilo que passa a ser aceito enquanto normal e possível na esfera da sexualidade.

É, entretanto, das amarras que engessam a construção das identidades, a maioria delas com origem no exercício regulatório do poder, que se abrem os caminhos para o surgimento de identidades sexuais diferenciadas como a de Françoise, brecha aberta por Santareno rumo à assimilação e à inclusão do diferente no seio de uma sociedade que se corporifica pela somatória incontestada de uma totalidade de seres marginais, na medida em que nenhum de nós personifica o centro de referência apregoado.

A título de conclusão preliminar, em **A Confissão**, podemos afirmar que, se no tratamento das mulheres o autor apresenta uma visão de certo modo atenta e minuciosa, para os homens o olhar é mais duro e impiedoso, conforme já detectamos. A atenção às nuances e peculiaridades que compõem o humano, filigranas que permitem desvendar um amplo espectro de variedades dentro de um mesmo grupo social, parece ser algo que não interessa ao autor ao retratar o universo masculino em *A Confissão*, composto em sua quase totalidade por aqueles que tentam se adequar ao centro de referência.

Embora Santareno seja exímio em devassar a alma humana, carece, neste caso, insistimos, de um olhar mais caridoso às particularidades de tais criaturas, o que pode nos dar a errônea impressão de não serem elas tão marginais como todas as demais retratadas. Nessa peça, os homens são espectros de uma masculinidade uniforme, aquela caracterizada por representantes de um grupo com o qual o autor não se identifica e que considera ultrapassado, infeliz e inviabilizante para a explosão de uma existência plena e bem resolvida. Embora tão ou mais desviantes que as criaturas retratadas como “aberrações” aos olhos da sociedade, não sabemos se o modo utilizado pelo autor para retratá-las foi o mais adequado. Pouco detalhadas, pecam pela falta de informações aptas a nos conduzir a caminhos melhor pavimentados. Retrato que é bastante diverso daquele dedicado à situação das mulheres e das minorias transgêneras.

IV- O PECADO DE JOÃO AGONIA

IV.1- A HOMOSSEXUALIDADE

Discutir homossexualidade corresponde a tratar das relações afetivas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo, pressupondo que tal orientação corresponda a uma construção histórica, cultural e política que se corporifica no interior de cada sociedade e que acaba sendo responsável por produzir diferentes conotações e sentidos quanto à criação dos papéis sociais atribuídos aos homens e às mulheres, sejam eles homossexuais, heterossexuais ou bissexuais. De forma mais ou menos consciente, via prática discursiva, temos, em cada sociedade e em cada época, uma série de expectativas impostas às pessoas por meio de atitudes e comportamentos diferenciados segundo seu sexo morfológico, expectativas essas que limitam as condutas aceitáveis nas pessoas em função de seu destino biológico, um dos vários dados componentes de identidades.

Fazendo nossas as palavras de Weeks (2001, p.65), afirmamos que “ao compreender a história da homossexualidade, podemos ter uma nova compreensão a respeito da construção da heterossexualidade e da sexualidade como um todo”.

Navegando pelas águas da homossexualidade enquanto uma perspectiva política, citamos Foucault, para quem as palavras são formas encontradas para exercitar o poder e manipular os fracos, mecanismo que restringe os homossexuais às limitações de um sistema binário que privilegia a heterossexualidade. Ademais, o autor considera a prática discursiva uma forma de resistência praticada pelas categorias às quais se tenta dominar. Todos os discursos, constituídos de amontoados de palavras, são formas organizadas de se exercer o poder diante de uma minoria menos provida de privilégios e argumentos. Existe sempre uma sucessão de discursos de poder, dando lugar uns aos outros, no posto de dominação das minorias. Para o teórico, via prática discursiva, categorias de opressão social são criadas e revestidas de aparente “naturalidade” como forma de controlar aqueles excluídos do grupo de “eleitos”. Assim, a raça privilegia o branco em detrimento do negro; o sexo privilegia o

homem em relação à mulher, de modo a que outros *status* se configurem como forma de dominação das minorias enfraquecidas (SULLIVAN, 1996, p.59-60).

Desse modo, partilhamos da concepção de que somos aquilo que a linguagem nos permite ser, acreditando naquilo que ela nos permite acreditar, fato que faz com que assimilamos ou repudiemos o outro como nosso igual ou diferente. “Apresentando certas práticas sexuais como anormais, doentes, antinaturais ou moralmente incorretas a linguagem da discriminação estigmatiza numerosos sujeitos que se afastam dos ideais sexuais da maioria” (COSTA, 1992, p.21).

Desta constatação decorre a compreensão de que a homossexualidade, como a heterossexualidade, é uma construção discursiva bastante distante de uma realidade dada *a priori* pela natureza. Segundo Costa,

aqueles que se assemelham a nós, ou que se aproximam dos ideais morais aos quais aspiramos, merecem nosso respeito e têm suas condutas aprovadas, ou seja, apresentadas como modelos a serem seguidos. Em contrapartida, os que se afastam dos modelos são reprovados e apontados como transgressores, anormais ou criminosos, conforme a infração cometida (COSTA, 1992, p.17).

Uma vez criada a categoria homossexual, tema cujas fontes de informações são bastante raras no período anterior a 1870, segundo Green e Polito (2004, p.17), os mesmos condicionamentos impostos aos homens e às mulheres heterossexuais passaram a ser impostos também a eles. Se dos homens heteros se construiu uma representação da qual se espera virilidade, força e determinação, dentre muitas outras atribuições construídas como masculinas, das mulheres heterossexuais se estabeleceu uma representação calcada na suavidade, feminilidade e amorosidade, para nos referirmos apenas a algumas delas. Seguindo a mesma lógica estereotipada, construiu-se uma representação que passou a exigir dos homossexuais masculinos a afetação comum à caricatura feminina, enquanto das homossexuais femininas se passou a esperar a masculinidade agressiva dos “machões”. Verifica-se que, em qualquer dos casos, submetem-se pessoas a representações correspondentes a variações pouco tolerantes e flexíveis de papéis já predeterminados em um

jogo posto, para o qual os desejos são fabricados em função de uma lógica estabelecida em virtude do poder. Cabe-nos tentar reverter uma situação de imutabilidade e determinismo quanto às possibilidades impostas a cada pessoa em função de seu sexo morfológico ou de sua aparência, rompendo com a falta de flexibilidade característica dos “gêneros inteligíveis” e das “identidades desviantes”, conforme já discutimos.

Seguindo um lastro histórico que nos oriente, podemos afirmar que houve, por parte da burguesia, a partir do século XIX, todo um trabalho para desqualificar as minorias sexuais, ou seja, todos os grupos que não se direcionassem para a reprodução. Neste período se inicia uma verdadeira caça às bruxas, na qual a burguesia passa a tentar identificar quais seriam aqueles a desvirtuar o ideário de sexualidade heterossexual, conjugal e familiar, fontes e provas incontestes da sua superioridade frente a outros povos e classes sociais. “Eram questões jurídico-legais e tratavam dos limites histórico-sociais do ideário burguês, então triunfante e em pleno apogeu” (COSTA, 1992, p.32).

Para Weeks,

Basicamente, o que parece ter acontecido é que a transformação na vida familiar, a partir do século XVIII, e as marcadas distinções de papéis sociais e sexuais masculinos e femininos associadas com isso tiveram o efeito de aumentar a estigmatização dos homens que não se conformassem prontamente aos papéis sociais e sexuais esperados. Aqueles que rompessem com as expectativas sociais do que era considerado ser um homem eram categorizados como não sendo homens de verdade (WEEKS, 2001, p.67).

Para Costa, o homossexual foi uma personagem criada para funcionar como a concreta antinorma do modelo de masculinidade ideal concebido pela burguesia oitocentista. Dizer que todos os homossexuais só têm interesse por outros homens e não conseguem manter relações sexuais com mulheres é uma criação que busca distanciar a homossexualidade do modelo de heterossexualidade talhado para sustentar uma sociedade calcada na manutenção de um ideal decadente de família burguesa.

Entretanto, do mesmo modo que a burguesia oitocentista diminuía e estigmatizava os homossexuais, reforçando-os enquanto modelo a não ser seguido, permitia sua existência confinada a guetos e salões festivos onde suas

raras figuras pudessem aparecer de forma exótica e peculiar, divulgando, assim, sua pseudo-liberalidade.

Em uma sociedade concebida para manter a segurança e a estabilidade de famílias nucleares que precisam reproduzir para perpetuar a espécie, desde muito cedo os meninos cresceram ouvindo e aprendendo que, numa relação vivenciada por dois homens, um deles deverá ser a “mulherzinha” ou o “veado”, geralmente aquele ao qual é destinado o papel passivo. Em momento algum é endereçada a mensagem de que essa relação possa ser a de dois homens, sem que haja necessidade de que um deles seja emasculado, animalizado ou inferiorizado. Relações entre pessoas do mesmo sexo, aqui também consideradas as relações vividas por duas mulheres, inviabilizam o intento burguês, o que, por si só, já justifica sua segregação e impossibilidade.

Historicamente, um dado que nos parece curioso é que o termo "heterossexual" só tenha surgido a reboque do conceito de homossexualidade. Posteriormente à conceitualização da homossexualidade, a definição de heterossexualidade surge como uma decorrência da necessidade de se nomear uma conduta homossexual caracterizada como sendo uma sexualidade “anormal”, distintiva de um comportamento que passou a ser considerado desviante e perverso, praticado por pessoas quando em relações sexuais com outras pessoas de mesmo sexo que o seu. Ou seja, passa-se a caracterizar a prática sexual entre duas pessoas do mesmo sexo através de uma conotação pecaminosa e patológica que esvazia a relação vivida entre os sujeitos nela envolvidos de qualquer afetividade ou complexidade, como se seu único e principal foco fosse a sexualidade reduzida a seu aspecto biológico.

Assim, “do mesmo modo que a homossexualidade foi definida como uma condição sexual peculiar a algumas pessoas, também o conceito de heterossexualidade foi inventado para descrever a normalidade (WEEKS apud ALMEIDA, 2000, p.88).

Entretanto, a origem de ambos os termos é atribuída a Karl Maria Kertbeny, escritor austro-húngaro que os teria usado pela primeira vez em 1869. Criados na Alemanha em um período pouco anterior à sua unificação, esses termos se adaptavam a uma tentativa, por parte dos reformadores, de discutir a questão da reforma sexual e da revogação das leis anti-sodomitas. Pretendia-se “definir a homossexualidade como uma forma distintiva de

sexualidade — a variante benigna, aos olhos dos reformadores, da potente mas imprecisa e mal-definida noção de sexualidade normal” — no caso, a heterossexual, cuja definição ainda não havia sido cunhada. Como até esse momento a prática sexual entre duas pessoas do mesmo sexo era tratada como sodomia, havia o interesse de parte da população em distinguir a homossexualidade como um traço, uma marca distintiva de um tipo de pessoa que se prestasse a essa conduta (WEEKS, 2001, p.61-63).

Contemporâneo ao "homossexual" é o termo "uranista", inspirado na deusa Urânia, representante do amor entre pessoas do mesmo sexo, criação atribuída ao alemão Karl Heinrich Ulrichs, autor de doze volumes a tratar da homossexualidade, escritos entre os anos de 1864 e 1879 (ALMEIDA, 2000, p.88). Através desse conceito, Ulrichs tinha em vista defender a tese de que não haveria uma correlação automática entre os órgãos genitais e o cérebro das pessoas (FRY; MACRAE, 1985. 62).

O objetivo primordial dos médicos citados acima, também eles atraídos por pessoas do mesmo sexo, era o de produzir a idéia de um “terceiro sexo”, equiparável ao masculino e ao feminino, com os quais conviveria lado a lado (FRY; MACRAE, 1985, p.82).

Tendo por finalidade estabelecer uma distinção entre os uranistas, considerados seres doentes cuja homossexualidade seria da ordem do biológico, e os pervertidos, para os quais a prática homossexual ativa seria um mero exercício do prazer desviante, os médicos encontraram um fértil caminho, trilhado durante muito tempo, tratando a homossexualidade como uma doença para a qual eles próprios teriam a cura.

Materializando na ficção aquilo que se encontrava na vida cotidiana, escritores como Edward Carpenter, no final do século XIX, já começavam a teorizar sobre um "terceiro sexo" como forma de se referir a um indivíduo que já havia se diferenciado dos demais, enquadrados dentro da normalidade estabelecida, ao mesmo tempo em que o médico austríaco Krafft-Ebing, autor do famoso livro **Psicopatia Sexualis**, classifica o homossexualismo como uma patologia ou como uma perversão, caso viesse a ser praticado por não-uranistas (FRY; MACRAE, 1985, p.64-74).

Kraft-Ebing trabalhou em seus estudos com as noções de norma e desvios naturais, herdadas de seus contemporâneos que se apoiaram, por sua

vez, no instintivismo, no evolucionismo, no psico-fisicalismo e nas demais correntes positivistas do século XIX. Incansável, Kraft-Ebing compilou todas as anomalias e diversidades sexuais que povoavam a sociedade, bem como as teorias do período, em torno de um duplo eixo semântico formado pelas linhas do prazer e da reprodução. Segundo o autor, aqueles que se excitassem e reproduzissem com pessoas de sexo oposto ao seu, passariam a ser classificados como normais, diversamente daqueles que não tivessem a sexualidade voltada para a manutenção da espécie, grupo taxado como o dos pervertidos (COSTA, 1992, p.80).

Com essas construções, Kraft-Ebing corroborou a existência de um ser que fosse tomado pela sua homossexualidade, desvalorizando, assim, todos os demais aspectos componentes da sua subjetividade.

Ferramenta das mais eficazes, a literatura oitocentista se encarregou de formatar um modelo de homossexual que, uma vez assentado, acabaria por nortear nossa visão e percepção até que os movimentos *gays* começassem a ampliar horizontes. Como destaca Costa (1992, p.135) dois dos principais arautos dessa nova modalidade sexual foram Proust e Gide, que se utilizaram dos materiais médicos e antropológicos até então existentes para compor “o perfil moral e as tendências sexuais dos homossexuais ou invertidos”. Vejamos o que diz o autor a respeito do assunto:

Proust e Gide, com a força e a densidade de seus textos, indubitavelmente ajudaram a conferir substância imaginária à crença de que os homens dividem-se intuitiva e naturalmente em “homossexuais” e “heterossexuais”. Sem eles, a idéia hoje quase indiscutível para a maioria de todos nós de que existe um tipo humano homossexual com características próprias e irreduzíveis a outros homens provavelmente perderia grande parte de seu poder persuasivo. A genialidade do primeiro e a equivocada e comovente honestidade intelectual do segundo deram verossimilhança humana à descarnada ficção médica, sexológica e jurídica do *sodomita*, *uranista*, *saturniano*, *pederasta*, *invertido*, *perverso* e, por fim, “homossexual” (COSTA, 1992, p.106).

A tessitura daquilo que seria constituído como uma identidade homossexual ganha reforços de peso no século XX, conforme nos mostra Barcellos:

Na literatura finissecular, o homoerotismo aparece, em geral, como elemento integrado a um estilo de vida *sui generis*, extremamente requintado ou profundamente abjeto. Oscila sempre - ou quase sempre - entre o inefável e o nefando. Nos anos 1950, vamos encontrar um esforço notável de uma série de autores de variada procedência para trazê-lo para o espaço da vida cotidiana e das relações sociais corriqueiras. Nesse sentido, trata-se de um período de transição entre o momento pioneiro de afirmação, explicação ou justificação do homoerotismo, por parte de autores como os citados Wilde, Proust, Whitman ou Gide, e o momento de reivindicação das identidades *gays* nas décadas seguintes (BARCELLOS, 2005, p.158).

Surge, assim, a categorização do homossexual como uma forma de se tentar elencar um conjunto de leis explicativas que abarcassem e de certo modo traduzissem aquilo que era visto até então como uma aberração patológica. Em contrapartida, nos mesmos países europeus nos quais o “terceiro sexo” emergia, arrojavam-se as leis que se encarregavam de penalizar as práticas homossexuais tidas como perversas. Aquilo que até o momento não era nomeado e nem expressamente previsto surge como uma categoria sociológica e científica, instaurando-se a idéia de uma “natureza” tipicamente homossexual, diferente das demais. Segundo aponta Weeks,

Ao definir o “sentimento sexual contrário”, ou a existência de um “terceiro” gênero ou de um gênero “intermediário”, Richard von Krafft-Ebing, Magnus Hirschfeld, Havelock Ellis e outros estavam tentando assinalar a descoberta ou o reconhecimento de um tipo distintivo de pessoa, cuja essência sexual era significativamente diferente daquela do/da “heterossexual” uma outra categoria que foi inventada, como vimos, mais ou menos na mesma época (WEEKS, 2001, p.65).

Entretanto, o modelo do homossexual passa a se afirmar como sendo aquele que as pessoas cujo objetivo é o de não serem estigmatizadas não devem seguir. Esta categoria serviu durante muito tempo como a forma através da qual os homossexuais foram rotulados e constrangidos. Homens e mulheres, alçados à categorização única e monolítica da homossexualidade, não foram distinguidos quanto às suas particularidades e peculiaridades. Adotou-se um modelo nitidamente masculino de homossexualidade para contemplar todos aqueles que estivessem à margem da heterossexualidade esperada e convencionalizada como “normal”.

Como se percebe, a tentativa de nominar e confinar as práticas sexuais dentro de moldes que as delimitassem e constituíssem surge como uma forma de definição das identidades e comportamentos, inclusive os atrelados à sexualidade. Neste contexto, homossexualidade e heterossexualidade são forjadas como caminhos opostos e antagônicos, cujo sentido começa a sofrer modificações ao longo dos tempos. Se a homossexualidade foi criada pensando-se na tentativa de estabelecê-la enquanto uma variação da sexualidade praticada comumente, acabou por tornar-se, no seu transcurso, uma descrição médico-moral, conforme aponta Weeks:

O desenvolvimento desses termos deve ser visto, por conseguinte, como parte de um grande esforço, no final do século XIX e início do século XX, para definir mais estritamente os tipos e as formas de comportamento e da identidade sexuais: e é neste esforço que a homossexualidade e a heterossexualidade se tornaram termos cruciais e opostos. Durante esse processo, entretanto, as implicações das palavras mudaram de forma sutil. A homossexualidade, ao invés de descrever uma variante benigna da normalidade, como originalmente, pretendia Katerbeny, tornou-se, nas mãos de sexólogos pioneiros como Krafft-Ebing, uma descrição médico-moral. A heterossexualidade, por outro lado, como um termo para descrever a norma até então pouco teorizada, passou, lentamente, a ser usada ao longo do século XX - mais lentamente, devemos notar, do que a palavra que era o seu par. Uma norma talvez não necessite de uma definição explícita; ela se torna o quadro de referência que é tomado como dado para o modo como pensamos; ela é parte do ar que respiramos (WEEKS, 2001, p.62).

O mundo passa, então, a se dividir pelo comportamento sexual das pessoas, havendo na esteira dessa separação toda uma série de julgamentos e preconceitos que se incorporam como apêndices aos termos mencionados. Há os heteros e os homossexuais. Posteriormente, para aqueles que se permitissem ambas as práticas, criou-se o termo "bissexual". No final do século XIX e início do século XX, também se produziu o termo "pervertido", distinguindo todos aqueles que ousassem perverter a ordem ou desviar-se do caminho da normalidade compulsória. Conforme explica Heilborn,

A difusão dessas categorias, próprias do saber médico-psiquiátrico do século XIX, tal como pode se depreender dos trabalhos de Karl Ulrichs, Ricard von Kraft Ebing e Haverlock Ellis, integra parte do dispositivo da sexualidade e da colocação do sexo em discurso (HEILBORN, 2004, p.43).

Como a exceção só existe tendo por referencial uma norma que seja eleita como paradigma, apoiar-nos-emos na declaração de Heilborn (2004, p.78): “A identidade heterossexual, detentora de um padrão genérico de normalidade, só adquire relevância em um contexto contrastivo com a identidade sexual homorientada”.

Próximo ao conceito de bissexualidade, na década de sessenta do século passado, nos Estados Unidos da América, surge o termo *entendido*, que, sem uma conotação pejorativa, passa a denominar pessoas que mantivessem relações sexuais com outras de mesmo sexo, sem, no entanto, se enquadrarem no estereótipo homossexual. Esse termo acabou por ser desestimulado no interior dos movimentos homossexuais por se acreditar que seria tão pejorativo e distintivo quanto a categorização ativo *versus* passivo, baseada em nomenclaturas utilizadas somente para hierarquizar as pessoas de acordo com o seu “grau de homossexualidade”, ou seja, quais seriam as pessoas consideradas mais ou menos homossexuais.

Verificamos claramente que a busca por uma divisão estrita e compartimentada da sexualidade se amparou na necessidade de se redefinir uma norma relativa àquilo que passasse a ser concebido como correto. Corporificou-se o que seria tido por anormal para, a partir disso, estipular-se o que seria construído como normal. Pelo caminho tortuoso da inversão, chegou-se à normalidade a partir daquilo que se talhou discursiva e historicamente como inaceitável. Assim, ressaltamos, como bem reforça Heilborn (2004, p.78), que “a identidade heterossexual, detentora de um padrão genérico de normalidade, só adquire relevância em um contexto contrastivo com a identidade homorientada”.

Na busca rumo à normalidade, o homossexual passa a ser considerado como uma derivação da categoria heterossexual, que acaba por lhe servir de paradigma. Embora um não exista sem o outro, o discurso do poder que embasou e fortaleceu a diferença foi construído por mãos heterossexuais, preocupadas em se entronizarem em uma posição na qual lhes fosse permitida a sobrepujança em relação a todos os que dela se diferenciasssem. As mesmas práticas discursivas a apregoarem que a mulher seria uma decorrência do

homem, por ter sido extraída da costela de Adão, reforçaram uma construção da figura homossexual em decorrência do heterossexual, como se todas as minorias precisassem justificar suas existências com base em categorias “superiores” que se encarregassem de lhes ditar normas e padrões. Em ambos os casos, as prerrogativas estão no campo da masculinidade heterossexual, situação que impulsionou os movimentos de reivindicações das minorias femininas, negras e homossexuais.

Na institucionalização da heterossexualidade e na tentativa de “normalização” da homossexualidade, a sexologia, iniciada a partir do estudo de doenças sexuais físicas e comportamentais, investe-se do poder característico das ciências para definir as características que seriam concebidas como componentes da masculinidade e da feminilidade. Alçada ao *status* de ciência, a sexologia também se encarrega de instituir, dentre as práticas sexuais, aquelas tidas como possíveis.

Como alerta Chauí,

Os argumentos médicos e jurídicos são considerados científicos e, como tais, possuem validade universal, mas nem sempre suas indicações, prescrições ou valores se coadunam com a sociedade particular a que se aplicam e cujos costumes devem ser levados em conta. Verifica-se, então, o mais interessante cruzamento de ideologias médicas, ideológicas jurídicas e ideologias locais (CHAUÍ, 1984, p.176-177).

Da mesma forma, foram taxadas espúrias todas as práticas que se desviassem do intercuro sexual entre duas pessoas de sexos diferentes para fins de procriação e manutenção da espécie. O que viesse a ser praticado desviando-se do convencional passou a ser aceito como prática restrita aos prazeres inconfessáveis das alcovas, considerados na maioria das vezes como aberrações impraticáveis, tal e qual apresenta Weeks,

A sexologia tomou para si duas tarefas distintas ao final do século XIX. Em primeiro lugar, tentou definir as características básicas do que constitui a masculinidade e a feminilidade normais, vistas como características distintivas dos homens e mulheres biológicos. Em segundo lugar, ao catalogar a infinita variedade de práticas sexuais, ela produziu uma hierarquia na qual o anormal e o normal poderiam ser distinguidos. Para a maioria dos pioneiros, os dois empreendimentos estavam intimamente ligados: a escolha do objeto heterossexual estava estreitamente ligada ao intercuro genital. Outras atividades

sexuais ou eram aceitas como prazeres preliminares ou eram condenadas como aberrações (WEEKS, 2001, p.63).

Caso façamos uma retrospectiva da história da homossexualidade, passaremos a perceber que nem sempre a orientação foi discriminada como ocorreu no século XX. Weeks (2001, p.65) afirma: “Antes do século XIX a homossexualidade existia, mas o/a homossexual não”. Certamente que as práticas que hoje denominamos homo- e heterossexuais já existiam antes do século XIX. O que se faz relevante é que o modo “como a atividade sexual é conceptualizada, e conseqüentemente dividida, tem uma história e uma história que importa” (WEEKS, 2001, p.65).

Para o autor, a homossexualidade sempre existiu em diferentes épocas e sociedades, sendo mais ou menos rejeitada em vista da sua maior ou menor adequação aos costumes e normas vigentes em cada uma delas. A criação nominativa de uma categoria homossexual, com uma identidade própria a ela atrelada, só surgiu no século XIX, dentro das sociedades industrializadas. Havia, até então, a prática, sem que, contudo, houvesse a discriminação de seus praticantes. Nesse momento passa a existir um tipo/categoria de pessoa portadora de um traço distintivo de natureza sexual diversa da heterossexual.

Para Heilborn (2004, p.45) “o homossexual do século XIX é um personagem produzido por uma classificação psicológica, médica e psiquiátrica; sua homossexualidade é caracterizada por uma certa qualidade da sensibilidade sexual”. Reforçando as idéias da autora, Foucault afirma que

o homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade (FOUCAULT, 1988, p.50).

Reforçando as idéias de Weeks, muitos são os historiadores que relatam haver registros ancestrais de comunidades, sociedades e tribos com subculturas, práticas e identidades homossexuais, sem que entre elas houvesse uma conotação negativa e discriminatória conforme aquela observada em nossa sociedade de origem judaico-cristã (SULLIVAN, 1996, p.34).

Todas as épocas, respeitadas as suas peculiaridades, foram marcadas por ideais normativos relativamente à sexualidade. Houve sociedades, como a grega, nas quais a homossexualidade costumava ser mais difundida e aceita do que a heterossexualidade e a sua não adequação é que era vista como uma anormalidade. Nessas sociedades em que a prática homossexual era comum, nem mesmo havia uma definição que a abarcasse, visto que um conceito de homossexualidade se fazia desnecessário em face de sua prática rotineira.

Em muitas outras sociedades estudadas por antropólogos, aspectos homossexuais se inserem nos rituais de iniciação e preparação de meninos para o seu ingresso no universo adulto, sem que, atrelados a eles, haja aspectos depreciativos. Entre os *baruya*, faz parte dessa transição do universo de criança para a vida adulta o fato de homens solteiros darem sêmen para os iniciados como forma de construção da masculinidade que se inicia. Essa prática, que não pode ser recusada pelos iniciados, ganha contextualidade na medida em que entre os *baruya* há explicações sobre a origem da vida e dos sexos que estimulam as práticas homossexuais. Para essa tribo, o sêmen está ligado à origem da vida; e para que os meninos cresçam mais fortes que as mulheres, e sejam, conseqüentemente, capazes de dominá-las, é preciso alimentá-los com o sêmen de jovens solteiros ainda não maculados pelos fluidos femininos. Longe de serem considerados um demérito aviltante para os meninos que se iniciam nessas práticas, tais atos são vistos como rituais introdutórios e preparatórios para a masculinidade, e sem eles os meninos não poderiam se tornar homens (NOLASCO, 2001, p.89-93).

Já entre os *sambia* da Nova Guiné, é o desapego à figura da mãe, da qual são separados aos 10 anos, que permite aos meninos a construção de sua masculinidade. Aqueles que resistem aos duros rituais de iniciação, que se caracterizam por espancamentos e privação de alimentos, passam a ter acesso aos segredos masculinos - os quais, se revelados antes da vitória sobre as provas impostas, podem levar à morte. Para essa tribo, só através da eliminação dos líquidos femininos absorvidos no decorrer dos 10 anos de convivência materna, poderá haver uma purificação que permita aos garotos absorver os líquidos masculinos que precisam ser ingeridos para forjar sua masculinidade. Nos próximos 10 anos, por um período igual àquele em que já privaram da companhia feminina, os iniciados serão submetidos a rituais de

felação, nos quais beberão o sêmen e o sangue dos meninos maiores, situação que se encerrará com a escolha de uma esposa (NOLASCO, 2001, p.93-98).

Como se verifica em muitos dos povos estudados por profissionais envolvidos no mapeamento das questões de gênero, os meninos deverão se distanciar de suas mães para que, longe delas, possam deixar de ser meninos, provando à comunidade masculina que têm condições de vencer os obstáculos impostos para que possam ter o direito de serem chamados de homens. Não podemos deixar de ressaltar o quanto esse afastamento do universo feminino se enreda nas questões dos transexuais estudados sob a óptica de Stoller, que atribui à proximidade excessiva entre mães e filhos a causa das identidades transexuais. Nessas sociedades estudadas, o distanciamento masculino do universo feminino seria a forma encontrada para se preservar uma masculinidade que seria duramente prejudicada caso o contato excessivo entre mães e filhos perdurasse além do necessário.

Segundo Oliveira, desde o nascimento o sexo morfológico de um indivíduo irá determinar a qual campo ele se filiará, masculino ou feminino, processo que se fortalecerá através das paulatinas práticas sociais a que será submetido. Para a autora,

O objetivo fundamental dos inúmeros ritos de passagem que perpassam as sociedades humanas é justamente o de afastar o menino da mãe, substituindo-a pela comunidade dos homens. Iniciar uma criança quer dizer definir-lhe o sexo. Identificando-se com os homens, afirmando sua masculinidade, o jovem do sexo masculino quebra os seus vínculos com o tempo da infância e com o mundo feminino e experimenta um segundo nascimento, um nascimento social pelo qual se incorpora como membro efetivo à comunidade dos homens (OLIVEIRA, 1993, p.34).

Submeter meninos a rituais de iniciação que os afastem das mulheres permite que se recalque a feminilidade adquirida junto a elas na infância, identificação que uma vez preservada poderia colocar por terra o isolamento e a alienação que se pretende para o universo masculino, conforme relata Oliveira:

Na iniciação, a tarefa dos homens é retirar o menino do mundo das mulheres, isola-lo num lugar oculto e sagrado, à margem da sociedade, onde, submetido ao sofrimento e à dor, o menino comprovará sua virilidade. Esta provação reveste-se dos contornos de uma morte simbólica, a morte

do menino, que pertencia ao mundo das mulheres e que, pela experiência da dor e pelo desvelamento do mistério, renascerá homem e adulto. O teste é pessoal e individual, mas a encenação é social e coletiva. Subtraindo os jovens às mulheres e comandando o rito de passagem, a classe dos homens reafirma, de uma vez só, três poderes: sua ascendência sobre as mulheres, a preeminência dos adultos sobre os jovens e o corte entre o mundo dos homens e o mundo das mulheres (OLIVEIRA, 1993, p.34).

Depreendemos do exposto que discutir práticas homossexuais exige, necessariamente, que se levem em consideração as diferentes sociedades, culturas e contextos históricos nos quais estão inseridas, contextualizando-as. Encontrando ligações com o que havíamos discutido relativamente à questão da atividade e da passividade nas relações entre duas pessoas do mesmo sexo morfológico, podemos afirmar que, para algumas culturas, a prática homossexual se refere àquilo que o sociólogo David Greenberg denominou, em seus estudos, "esfera transgeracional". Para esse autor, os jovens "aprendem" a vida e a cultura adulta através de iniciações com homens mais velhos, em relações nas quais o indivíduo mais experiente é ativo e o mais novo é o passivo. Caso esse jovem adotasse na vida adulta uma postura ativa, nenhum problema haveria para sua masculinidade e para a forma com que a sociedade o encararia. Desde que o papel exercido pelo homem fosse o ativo, independentemente de quem representasse o pólo passivo da relação, maior seria considerada a sua virilidade e mais valorizado seria o seu vigor.

Na Grécia antiga, por exemplo, o sexo entre dois homens, quando praticado por pessoas de classes sociais e idades diversas, era aceito como algo natural. Essa relação entre um homem mais velho e um rapaz mais jovem era vista como uma forma de arte, de admiração do belo, do esteticamente apreciável. Correspondia à maneira de um homem experiente transmitir maturidade e sabedoria a um rapaz inexperiente (SULLIVAN, 1996, p.56-57).

Completamente diversa das relações transgeracionais e das relações homossexuais propriamente ditas, em outras culturas a relação homossexual pode admitir uma conotação diferente, denominada de atividade "transgênera", ainda segundo conceituação de Greenberg. Nesse modelo de relação, os envolvidos refletem os papéis convencionais de homem e mulher, sendo que um pólo representa a atitude masculina de forma ativa e o outro representa o

feminino de forma passiva, independentemente de serem dois homens, duas mulheres ou duas pessoas de sexos diferentes. Um exemplo dessa prática vem de alguns grupos indígenas da América do Norte, para os quais os *berdaches* corresponderiam a uma pequena parcela do todo. Em um correlato com a nossa atualidade os *berdaches* seriam os seres transgêneros.

Eram em sua maioria crianças que desde pequenas se travestiam e se comportavam como sendo do sexo oposto ao seu sexo morfológico, vindo a se casar, posteriormente, com pessoas do mesmo sexo que o seu. Nesse caso temos um exemplo claro de seres transgêneros que passam a viver e a se comportar como sendo de um sexo diferente do seu. Como nos diz o próprio Greenberg, após sonharem pertencer a um sexo oposto ao seu, certos membros desses grupos realizavam a transformação, adequando-se ao modo e ao estilo de vida do sexo profetizado em sonho. Através dos *berdaches* encontramos uma negação ou uma interdição à possibilidade de se viver plenamente a homossexualidade, na medida em que uma relação entre duas pessoas do mesmo sexo só se fazia possível caso uma delas assumisse comportamentos e vivências de uma pessoa de sexo oposto ao seu (SULLIVAN, 1996, p.56-58).

Na mesma linha levantada por Greenberg, encontramos os *guaiiquis*, índios da América do Norte estudados pelo antropólogo Clastres, o qual nos desvela em seus trabalhos algo muito comum em nossa sociedade: masculinidade e feminilidade enquanto conceitos colados à atividade e passividade sexual. Para os homens da tribo guaiiqui, era indiferente que o sexo fosse praticado com outros homens ou com mulheres, em práticas homo- ou heterossexuais: o que se apresentava como relevante era a postura ativa dentro da relação. Entre os *guaiiquis*, como também entre outras tribos americanas, o fenômeno de um homem assumir, na sua totalidade, o papel social de mulher, casando-se com uma pessoa de sexo morfológico diverso do seu, ou vice versa, constituir-se-ia como prática comum. Os *berdaches* seriam, então, conforme mencionado acima, os homens-mulheres no caso dos homens travestidos de mulheres e as mulheres-homens no caso inverso. Fato relevante é a construção, nessas sociedades, de identidades que decorrem da associação do sexo morfológico com o papel sexual (FRY; MACRAE, 1985, p.35-59).

Desaculturados e exterminados pelos colonizadores brancos, os *berdaches* foram obrigados a se vestirem de acordo com a verdade biológica e aparente de seus sexos (FRY; MACRAE, 1985, p.59).

Se a adoção de um papel social diverso do esperado em decorrência do sexo morfológico era prática permitida, para homens ou mulheres que não fizessem o que deles era esperado regularmente em função de seu sexo, por não saberem fazê-lo ou por manterem comportamentos desviantes, restava o desrespeito e a depreciação quanto à sua masculinidade ou feminilidade. Como em nossa atualidade, na qual muitos são taxados de homossexuais, não em virtude da prática sexual com pessoas de mesmo sexo que o seu, mas, sim, em virtude de um comportamento ou de atitudes que possam assemelhá-los a pessoas de um sexo oposto ao seu. Na mão contrária, conforme já discutimos ao tratar do binômio atividade *versus* passividade, se um homem mantém relação com outro homem só que na posição ativa, para muitos só será considerado homossexual aquele que desempenhe a função passiva. Desta forma, só na relação entre dois homens em posição passiva e com comportamento efeminado é que se caracterizaria a homossexualidade.

Estas constatações só fazem reafirmar o caráter situacional, movediço, transitório e cultural da sexualidade. Definir hoje a homossexualidade como a prática sexual entre pessoas de mesmo sexo pode ser algo discutível e questionável na medida em que as fronteiras sexuais estão em constante mutação, como se andássemos sempre em solo movediço. Verifica-se, pelos exemplos citados, que em muitas sociedades a homossexualidade foi e é tida como ocasional ou circunstancial. Daí a necessidade premente de contextualizar sua ocorrência, seus envolvidos e a história por trás de todo o panorama vivenciado.

E embora não encontremos (e particularmente não procuremos) certezas quanto ao porquê de haver pessoas cuja orientação é homossexual, podemos declarar que, para a maioria dos estudiosos do assunto, há nesta construção grandes doses de natureza e de cultura, sem que exista uma forma de se avaliar o quanto uma esfera se sobrepõe, suplantando a outra. A única certeza à qual nos atemos é a de que as origens e causas da homossexualidade não residem unicamente nos contornos identificáveis do biológico, extrapolando-os para um campo no qual a cultura e a história são elementos determinantes.

Entretanto, como sempre foram grandes a curiosidade e a necessidade de enquadrar uma sexualidade concebida como indomável, várias foram as tentativas de apurar quais seriam as causas da homossexualidade. Muitas foram as pesquisas que tentaram comprovar sua origem na Biologia, nenhuma delas tendo conseguido justificar seus intentos. A primeira hipótese levantada foi a de que a origem estaria nos hormônios e na sua relação direta com a definição dos caracteres sexuais dos indivíduos. Realizaram-se estudos tendo por objetivo comparar o hipotálamo de homens e mulheres homo- e heterossexuais. Tais pesquisas desembocaram em explicações que atribuíam à atuação hormonal em nível embrionário, no cérebro, a suposta causa da homossexualidade. Para outros cientistas, a homossexualidade poderia decorrer de um desequilíbrio hormonal da mãe, afetando o hipotálamo do filho, ou de problemas ocorridos durante o crescimento fetal (FRY; MACRAE, 1985, p.69-71).

Na esteira do seu processo de patologização, a homossexualidade passou a ser considerada fruto da hereditariedade, ou de defeitos congênitos, ou hormonais, abrindo-se sua possibilidade de cura somente aos médicos. Enquanto fosse vista como uma doença, estaria a salvo de ser penalizada — situação bastante ambígua, pois, ao mesmo tempo em que patologiza o indivíduo, protege-o da penalização. De forma perversa, caso fosse equiparada a um tipo de doença, a homossexualidade poderia vir a ser controlada ou eliminada, o que acabaria com a existência homossexual através da sua conversão na heterossexualidade.

Se a homossexualidade foi encarada como uma doença, nada mais natural do que a tentativa, em vários campos, de curá-la. Dentre as tentativas acessíveis à Medicina, podemos mencionar como exemplos a cirurgia que retira a parte do lóbulo frontal do cérebro, responsável pela produção do prazer sexual; a prática dos choques elétricos queimando uma região do hipotálamo; a castração; ou a terapia da aversão. Criação de psicólogos de orientação *behaviorista*, essa última técnica caracterizava-se pela pretensão de reverter a homossexualidade. Por meio dela, os homossexuais seriam expostos a fotografias de homens nus enquanto eram, ao mesmo tempo, induzidos a fortes sensações de náuseas. Finda a náusea, provocada quimicamente ou por meio de estimulação elétrica, a pessoa experimentaria uma sensação de

tranqüilidade, que viria acompanhada da foto de uma provocante mulher. Baseados na crença de que os homossexuais têm uma determinação biológica que suplanta e supera a construção social e que os diferencia dos heterossexuais, esses psicólogos acreditavam na possibilidade de reverter comportamentos e sentimentos através de métodos mecânicos de controle das emoções, moldando socialmente seus pacientes através do emprego de estímulos positivos ou aversivos, desconsiderando completamente a influência do meio e das demais variáveis implicadas na caracterização de uma existência que se pautava pela homossexualidade (FRY; MACRAE, 1985, p.71-72).

Relativamente aos tratamentos utilizados para “curar” a homossexualidade, podemos levantar também o uso da camisa-de-força, a prática da psicanálise e os transplantes de testículos. Se, na era colonial, a prática da homossexualidade foi considerada pecado hediondo, no século XIX essa situação começa a se inverter, passando a ser uma questão da qual a Medicina passa a se apropriar, caracterizando-se como um movimento que reverte o pecado criminoso em doença (FRY; MACRAE, 1985, p.71-72).

Muitos foram os profissionais dedicados ao assunto que tenderam a justificar as causas da homossexualidade como sendo biológicas ou ambientais, de modo a que pudessem enquadrá-la em uma explicação delimitada, palpável e, acima de tudo, curável. Em ambos os casos faltaram e faltam comprovações científicas que sustentem tais conjecturas.

Curiosamente também podemos destacar no Brasil figuras que se dedicaram a essas investigações. O médico Leonídio Ribeiro foi um dos que mais pesquisaram a homossexualidade, baseando-se nos estudos que lhe atribuíam uma causa endocrinológica tal qual propunha Gregório Marañón. Distante da vertente psicanalítica, Ribeiro defendia uma predisposição para a homossexualidade que fosse orgânica, sofrendo também a influência do meio ambiente, o que abria possibilidades de intervenção médica para a cura do homossexual.

Além das pesquisas realizadas no campo da endocrinologia, Ribeiro também seguiu os passos de Lombroso, pesquisando o biotipo do homossexual, revelando suas descobertas no livro **Homossexualismo e Endocrinologia** (1938) no qual relata que em dois terços dos casos pesquisados havia sinais claros de distúrbios de natureza endócrina, com

alterações das glândulas genitais e supra-renais (GREEN, POLITO, 2004, p.88-98).

Pires de Almeida, em seu livro **Homossexualismo** (1906), propõe uma diferenciação entre o invertido e o pervertido. Em seu entendimento, enquanto o primeiro já nasceria homossexual, requerendo um tratamento mais intenso para a reversão da homossexualidade, o segundo se tornaria homossexual depois de já ter percorrido um caminho sexual “normal”, fato que tornaria a cura um processo menos laborioso (FRY; MACRAE, 1985, p.61-69).

A importância dos trabalhos de Pires de Almeida e Leonídio Ribeiro é ressaltada por Heilborn, para quem,

a categoria médica da homossexualidade chega no Brasil por intermédio dos trabalhos de Pires de Almeida e Leonídio Ribeiro, produzidos nas duas primeiras décadas do século XX, mas há de esperar até os anos de 1960 para conhecer certo grau de disseminação fora dos meios especializados (HEILBORN, 2004, p.45).

No caminho para a assimilação da homossexualidade no Brasil, um marco de grande destaque foi a publicação do jornal **O Lampião**, surgido no Rio de Janeiro em 1978. Produzido por intelectuais homossexuais, tal veículo buscou a defesa da homossexualidade pelo tratamento dado ao assunto de forma não-pejorativa, ressaltando-se aspectos culturais, políticos e históricos atrelados à condição homossexual. Datando do mesmo período, e reforçados pela publicação desse periódico, eclodiram movimentos de outras minorias como a dos negros e das mulheres, fato que reforçou a necessidade de abertura para a discussão de assuntos até então encobertos e escamoteados. Em 1980, representantes dessas minorias se reuniram em São Paulo para tratar da dimensão política e da necessidade de organização em prol da preservação e da garantia dos direitos das respectivas categorias. Aflora dessas discussões a detecção de uma preocupação existente com o reproduzir, no interior das relações homossexuais, um modelo heterossexual e machista de controle e dominação, importado da estrutura relacional heterossexual. Se nas relações heterossexuais sempre fora comum a dissociação entre atividade e passividade, em um reflexo claro do jogo estabelecido entre dominador e dominado, passou-se a temer que o mesmo jogo começasse a ser disseminado

nas relações homossexuais. Distinguindo, entre os próprios homossexuais, aqueles que fossem ativos daqueles que fossem passivos, incidia-se no risco de hierarquização dentro das próprias minorias, situação que acabaria por aumentar o grau de preconceito e de discriminação entre aqueles que já fossem discriminados por não se enquadrarem nas normas vigentes (FRY; MACRAE, 1985, p.21).

Como se pode verificar, em uma sociedade talhada para a heterossexualidade com fins reprodutivos que garantissem a manutenção da espécie, todos os comportamentos desviantes passaram a ser discriminados de modo a serem desencorajados. Assim, desde o início do século XIX, todas as práticas sexuais que não se destinassem à procriação passaram a ser vistas como pecaminosas, fossem elas realizadas por duas pessoas do mesmo sexo ou de sexos diferentes. A grande questão envolvida nesse construto é o fato de que, diferentemente de todas as demais espécies animais, os seres humanos não vivem para se reproduzir, não podendo, conseqüentemente, estipular como critério de normalidade a reprodução de descendentes. Tanto essa constatação é real que importantes e múltiplos métodos contraceptivos são empregados por casais heterossexuais no intento de garantir a não-fertilidade em momentos inadequados. É justamente a prerrogativa do ser humano poder estabelecer vínculos afetivos e eróticos com outros seres humanos de diferentes sexos que nos torna tão diferentes das outras espécies do reino animal.

Em virtude do panorama apresentado, ainda são muitos os que associam a homossexualidade a conceitos negativos, ligados a teorias biomédicas. Como muito do que norteia nossa visão em relação à sexualidade vem dos fundamentos médicos que imperaram durante séculos, estando calcados, na maioria das vezes, em teorias patologizantes que acabaram por ressaltar a visão da homossexualidade como sendo uma “fraqueza moral”, uma “perversão”, uma “doença” ou uma “degenerescência”, contribuiu-se para reforçar o medo que os homens que gostam de sexo com outros homens, passiva ou ativamente nas relações, passassem a ter de serem taxados de veados, gays, bichas ou homossexuais. Assim, não podemos nos furtar a reforçar a preocupação que a ciência sempre demonstrou em definir as

diferenças entre os sexos, da mesma forma como se preocupou em normatizar² a homossexualidade.

E como tem se materializado a construção de identidades homossexuais, assunto muito explorado e de extrema importância para o entendimento da temática homossexual? Para a antropologia, ciência que muito tem estudado a questão, a construção de identidades tem procurado se ater cada vez mais aos caracteres situacionais e relacionais que as caracterizam, pensando-as enquanto respostas políticas frente a situações às quais outras identidades estão também correlacionadas. Sobretudo no processo de construção de identidades homossexuais, os traços de luta e resistência empreendidos por esse grupo têm se caracterizado como elementos muito importantes na compreensão do funcionamento de uma categoria talhada pelo peso de uma cultura que teimou e teima em lhe dificultar caminhos e possibilidades de inserção social. Quanto maiores forem as possibilidades e as brechas deixadas para a construção e para a afirmação de identidades sexuais, maiores as chances de um desenvolvimento integrado ao dos demais grupos sociais.

Quando adentramos o campo das identidades sexuais, e dentre elas a homossexual, muitos panoramas podem ser pensados no intuito de nos ajudar a compreender a homossexualidade, assim como as dificuldades e os problemas que dela decorrem. De forma múltipla, para alguns, a identidade sexual pode ser vista como uma consequência do aparelhamento corporal de que somos dotados ao nascer, havendo, então, um destino pré-determinado em função do biológico. Pode ser concebida, ainda, enquanto resistência diante de todas as forças contrárias à sua aceitação e assimilação, como um ponto de oposição aos padrões sexuais hegemônicos, no caso, os heterossexuais. Tal posição pode ser verificada na opção homossexual pelo uso de roupas e adereços exóticos e pela adoção de posturas, linguagens e condutas que caracterizem indivíduos de um grupo como diferentes daqueles dos demais grupos que pretendam submetê-los. Pode ser, também, uma escolha que confronta o conformismo daquilo que é imposto à heterossexualidade, correspondendo à tomada de uma decisão política.

² No sentido de criar normas e regras para a possibilidade de uma existência homossexual, diferenciando-a da heterossexualidade.

Segundo Weeks (2001, p.70), “a idéia de uma identidade sexual é uma idéia ambígua. Para muitos, no mundo moderno, é um conceito absolutamente fundamental, oferecendo um sentimento de unidade pessoal”. Complementa o autor sua posição quando nos diz que “dizer eu sou *gay* ou eu sou *lésbica* significa fazer uma declaração sobre o pertencimento, significa assumir uma posição específica em relação aos códigos sociais dominantes”.

Quando se fala em uma pseudo- “identidade homossexual”, é preciso que se diferencie o comportamento exteriorizado pela ação daquilo que caracterizaria a própria identidade. Se o comportamento pode influir na formação da identidade e é parte dela, a identidade, por sua vez, extrapola sobremaneira o comportamento, não podendo ser reduzida a ele, como pretendem todos aqueles que buscam configurar e unificar os homossexuais em virtude da categoria criada em função única e exclusiva de sua orientação sexual.

Para Costa (1992, p.153), muito mais do que uma mera orientação sexual, identidade “é um termo genérico que designa tudo aquilo que o sujeito experimenta e descreve como sendo ou fazendo parte do seu eu”.

Portanto, os homossexuais não são um grupo homogêneo e monolítico forjado com as mesmas características sociais, cognitivas, psíquicas, sexuais e políticas. Tal padronização só se faz possível quando tentamos engessar esse universo dispar de pessoas em uma categoria única, aglutinada pelo simples fato de ser afeita ao sexo com pessoas cujo sexo morfológico é idêntico ao seu. Segundo Costa,

Tais categorias, como viemos insistindo, foram criadas sobretudo com o objetivo de descrever, por contraste, o que devia ser um homem heterossexual. Ou dito de outra maneira, como ele não deveria nem poderia ser. O “homossexual”, por conseguinte, era o homem que não podia ser pai; não podia ser marido; não podia ser o bom cidadão e não poderia representar adequadamente a norma moral de conduta do burguês civilizado, metropolitano, e racialmente superior aos povos inferiores ou às classes subalternas. O “homossexual” era apenas uma figura de exclusão. Era aquele que não tinha; não podia; não queria; não sabia, etc. Em suma, era tudo aquilo que “um homem” não era” (COSTA, 1992, p.156-157).

Desse modo, no caminho para maior assimilação social da homossexualidade, faz-se primordial a desmistificação entre a sexualidade e as práticas sexuais desregradas, colagem que tanto rotula e prejudica sua aceitação. Confundir sexualidade com erotização exacerbada é o mesmo que associar inteligência à etnia. Tais aproximações só servem para confundir cenários já tão embotados e carentes de esclarecimentos.

Ampliando a discussão em relação à construção da identidade homossexual, não podemos nos furtar à questão relativa à oposição que se costuma fazer entre os indivíduos que são considerados ativos e aqueles taxados de passivos em uma relação homossexual, além da temática da violência que essas ligações podem suscitar. Embora a preocupação com a definição do jogo passividade/atividade seja algo muito próprio do universo heterossexual vigente em sociedades sexistas, esta discussão se faz pertinente, já que em função dela gravitarão convenções diretivas e limitantes, como aquela que considerará como sendo *gays* aqueles que tiverem uma atuação passiva na relação, o que expiará parte da culpa e do preconceito que poderia vir a ser destinado aos que ocupam uma posição ativa. No universo afetivo dos homossexuais, essa polaridade parece pouco importar, do mesmo modo que pouco deveria importar em qualquer esfera afetiva vivenciada entre dois indivíduos que pretendem unicamente estar juntos.

Como aponta Chauí, em busca de uma pseudo-“normalidade” focada em reger as relações conjugais homossexuais masculinas e femininas, *gays* e lésbicas acabaram sendo

divididos em “ativos” e “passivos”, modelando a relação amorosa pelo padrão estereotipado da vida conjugal heterossexual, reproduzindo deveres, direitos e obrigações, como se a afirmação de outra possibilidade sexual só pudesse ser configurada pela repetição da repressão, trazendo, com a repetição, os problemas dos casais convencionais, como suplemento necessário à ruptura que, desta maneira, não se consuma (CHAUÍ, 1984, p.208).

Culturalmente, muitas das práticas sexuais têm sido divididas segundo sua atividade ou passividade. No caso de homens, espera-se uma posição ativa, restando às mulheres a passividade na prática sexual. Erroneamente essa construção acaba por ser deflagrada e juxtaposta ao universo

homossexual, como se mesmo entre os heterossexuais essa situação de dominação fosse uma realidade inconteste. Daí a importância do descolamento realizado entre a prática e a orientação sexual, conforme propõe Parker,

A polaridade atividade masculina e passividade feminina são elementos fundamentais na ordenação do universo sexual brasileiro. O perfil dessa configuração cultural emerge claramente na linguagem com a qual os brasileiros descrevem suas relações sexuais, e principalmente na utilização dos verbos comer e dar enquanto metáforas relativas às formas de interação sexual. Comer descreve o ato de penetração durante a relação sexual. Em contraste, dar descreve o papel de ser penetrado, tanto no coito vaginal quanto no coito anal (PARKER apud HEILBORN, 2004, p.184).

Em grande parte das situações nas quais estão envolvidos dois homens, será considerado homossexual aquele que desempenhar o papel passivo na relação, reforçando que essa análise só se faz possível partindo de um ponto de vista heterossexual, acostumado a compartimentar os papéis e o que deles é esperado no desempenho das relações sexuais. E não nos esqueçamos de que um dos grandes riscos a rondarem as relações homossexuais é justamente o de se tentar impingir a elas os mesmos moldes, modelos e regras das relações heterossexuais.

Muitos seres humanos se orientam pela idéia de que ser ativo é ser homem, não importando com quem se mantenha a relação sexual. Flana-se, portanto, acima do preconceito que afeta aqueles fragilizados pela passividade homossexual. Concepção interessante, pois desloca a definição de sexualidade dos protagonistas envolvidos na relação, para fixá-la no comportamento praticado durante a relação. Sob esse prisma, homens que mantenham sexo com mulheres, mas que gostem de ser acariciados ou penetrados no ânus, poderão ser encarados como homossexuais mesmo sem nunca terem mantido relações com outros homens. Do mesmo modo, homens que mantenham relações com outros homens, atuando na relação de forma ativa, poderão não ser vistos como homossexuais, restando essa definição só para seus companheiros passivos.

Reforçamos considerar homossexual a pessoa que mantenha relações sexuais com outra de mesmo sexo que o seu não importando a passividade ou

atividade, a intenção, os desejos, gostos sexuais envolvidos ou juízos de valores praticados socialmente. Entretanto, mais importante do que a prática sexual esgotada em si mesma, o assunto a nos interessar são as construções discursivas através das quais se estrutura e sustenta o conceito da homossexualidade. Em clara alusão à disputa do poder e ao jogo da submissão envolvidos nas construções de tais relações, convencionou-se que aquele que “come” é o ativo, sobrepujando aquele que “dá”, digno representante da inferioridade e da fraqueza social e sexual.

De forma convergente ao que acreditamos, parafraseamos Costa (1992, p.84), para quem o que une todos os indivíduos que se relacionam sexualmente com outros do mesmo sexo morfológico que o seu são “as regras de identificação sexual geradas pelo imaginário social da exclusão”.

No pé em que se encontram as discussões acerca da homossexualidade, faz-se relevante um aparte relativo à adoção de um termo que nos parece ser o mais adequado para se referir a pessoas que se relacionam afetiva e sexualmente com outras cujo sexo morfológico é o mesmo que o seu. Embora haja aqueles que prefiram a adoção do conceito de homossexualidade no lugar do de homossexualismo, apoiando-se na convicção de que o sufixo *ismo* seja representativo de cargas de preconceito, estigmatização e patologização atreladas à configuração oitocentista da figura homossexual, outros, como Jurandir Freire da Costa, ampliam esse escopo e preferem lançar mão de uma denominação que rompa com os dois termos mencionados acima, valendo-se do conceito de homoerotismo para inaugurar uma nova forma de se enxergar e discutir a situação homossexual.

Costa (1992, p.21-22) adota o termo homoerotismo, tomado de Sandor Ferenczi, psicanalista húngaro contemporâneo de Freud, no lugar dos conceitos de homossexualidade ou homossexualismo, pois, segundo ele, ambos são ultrapassados, carregados de forte acento preconceituoso e discriminatório. Ferenczi pretendia, com essa nova alcunha, mostrar que as experiências psíquicas daqueles rotulados de homossexuais eram muito mais amplas do que o termo homossexualidade conseguiria abarcar. Em estudo datado de 1970, o autor demonstra que “o grupo das práticas homoeróticas ultrapassa a extensão e a significação habituais do conceito de homossexualidade” (COSTA, 1992, p.77).

Segundo Costa, em seu livro **A Inocência e o Vício** (1992), o homoerotismo “é uma noção mais flexível e que descreve melhor a pluralidade das práticas ou desejos dos homens *same-sex oriented*”. Além de excluir uma visão patologizante, atrelada aos contextos higienistas, sexológicos, psiquiátricos e médico-legais que costumeiramente assombravam essa orientação, o conceito de homoerotismo visa a romper com uma noção de “essência ou substância” homossexual, como se fosse possível falarmos de uma homossexualidade única, independente das pessoas nela envolvidas. Da mesma forma que entendemos, conforme já discutido, que masculinidade e feminilidade são plurais, não podendo ser engessadas em dois grupos estanques, reforçamos que compreendemos a questão homossexual sob o mesmo prisma. Há que se encarar que a homossexualidade não é única e monolítica, como bem salienta Costa:

Quando emprego a palavra homoerotismo refiro-me meramente à possibilidade que têm certos sujeitos de sentir diversos tipos de atração erótica ou de se relacionar fisicamente de diversas maneiras com outros do mesmo sexo biológico. Em outras palavras, o homem homoeroticamente inclinado não é, como facilmente acreditam, alguém que possui um traço ou conjunto de traços psíquicos que determinariam a inevitável e necessária expressão da sexualidade homoerótica em quem quer que os possuísse (COSTA, 1992, p.22).

Há ainda que se mencionar Heilborn, autora que adota em seus estudos uma outra via conceitual, o termo homocorporalidade, em detrimento dos demais conceitos por nós mencionados, justificando sua escolha da seguinte forma:

O termo homossexualidade é intensamente impregnado pelo discurso médico psiquiátrico da segunda metade do século XIX, sendo um dos efeitos do dispositivo da sexualidade (Foucault, 1977), do que se falará mais adiante. No intuito de encontrar termos alternativos despidos da conotação acima apontada, a literatura recorre, em geral, à expressão homoerotismo. Agreguei uma terceira palavra, homocorporalidade, que pretendemos ser um descritor de contatos sexuais entre homens e mulheres sem que haja a centralidade da sexualidade, que é uma figura por demais histórica. Esse é o sentido principal. Em certos contextos, entretanto, por razões de estilo, os termos podem ser todos subsumidos a homossexualidade, a indicar a vigência da

concepção moderna. Utilizo-os, então, na qualidade de sinônimos, para não sobrecarregar o texto (HEILBORN, 2004, p.15).

Antes, entretanto, que todos esses termos viessem à tona, sucedendo-se e complementando-se no entendimento daquilo que seria a homossexualidade, Badinter destaca que,

No final dos anos 60, paralelamente à reconsideração, pelas feministas, das identidades e papéis sexuais, alguns homossexuais norte-americanos saem de seu silêncio forçado para pôr termo a uma clandestinidade dolorosamente sentida como patológica. Em vez de "homossexuais", que tem uma conotação médica ligada à perversão, eles preferem a denominação de "gays" (que existe desde o século XIX), mais neutra, que designará uma cultura específica e positiva (BADINTER, 1993, p.113).

Com essa digressão, pretendemos deixar claro que nosso objetivo neste capítulo é o de nos comprometermos com um vocábulo que melhor expresse a questão homossexual de forma desvinculada de preconceitos e estigmas, sem deixar de considerar as vantagens e as desvantagens que as demais conceituações possam vir a abarcar em seus escopos. Certamente qualquer opção nominativa se faz extremamente importante, principalmente em virtude de toda a carga política atrelada à sua escolha. Entretanto, optar em nosso trabalho pela utilização do termo homossexualidade, em detrimento dos conceitos de homossexualismo ou homoerotismo, é só um caminho por nós encontrado de tratar do assunto. Adotando o termo "homossexual" pretendemos não pender nem para o extremo patologizante que a definição de homossexualismo suscita e nem para a inovação e o estranhamento característicos do conceito cunhado por Costa.

IV. 2- AS MÚLTIPLAS FACES DO PECADO

Iniciar a análise de uma obra cujo mote seja a questão da homossexualidade, fato reforçado pela própria orientação homossexual de seu autor, Bernardo Santareno, corresponde a um desafio dos mais difíceis e instigantes, na medida em que as experiências vividas a partir de uma dada

sexualidade norteiam sua compreensão de mundo e a caracterização de suas personagens. Quando essa obra é **O Pecado de João Agonia**, texto dramático tingido de pinceladas que esbanjam tragicidade, o desafio aumenta, não só por realizarmos uma análise interpretativa à luz das teorias relacionadas à relação de gêneros, como também pelo fato de interligarmos esse trabalho às questões atinentes à crise da masculinidade, assunto que consideramos correlato à homossexualidade e que se evidencia de forma poderosa e determinante no destino das personagens dessa peça. A temática da violência também não poderá ser deixada de lado, já que este nos parece um assunto bastante importante na configuração de uma sociedade cuja dificuldade em aceitar o que difere do convencional é uma constante.

A importância que verificamos em relacionar à crise da masculinidade a temática da homossexualidade se dá conforme apresenta Almeida:

Aparte honrosas exceções - e quase todas sobre contextos extra-Europeus -, a análise dos processos sociais que definem a masculinidade focaram majoritariamente a homossexualidade como objecto de estudo, um pouco como os Estudos de Mulheres haviam focado o universo feminino (ALMEIDA, 2000, p.15).

Se no capítulo anterior, destinado à peça **A Confissão**, dedicamo-nos à situação feminina e das ditas minorias transgêneras no opressivo contexto religioso de um confessionário, neste capítulo, destinado à peça **O Pecado de João Agonia**, nosso enfoque se voltará para as questões relativas à masculinidade oprimida e angustiada por uma sociedade portuguesa marcada pelo preconceito e pela estigmatização. Dessa forma, pretendemos encerrar um ciclo que, a nosso ver, servirá para abarcar homens, mulheres e seres transgêneros. Se nosso enfoque é o de mostrar que a sexualidade se compõe de masculinidades, feminilidades, homossexualidades, bissexualidades e demais orientações que ainda estejam por vir a se concretizar, parece-nos fundamental que nosso direcionamento se encaminhe para aqueles que exemplifiquem e componham esse mosaico.

Falar em homossexualidade pressupõe que falemos também da masculinidade heterossexual, sobrecarregada pelo peso de uma responsabilidade que hoje se questiona quanto a sua validade e autenticidade.

Como bem salienta Almeida (2000, p.243), os homens heterossexuais “são como aristocratas que, depois de perderem tudo, não sabem o que são. Reconhecer que o modelo hegemónico é um tigre de papel pode ser o primeiro passo para inventar novas relações sociais e novas identidades”.

Se não existem homens sem que consideremos mulheres, se não há que falar em homossexualidades sem que aventemos a heterossexualidade, faz-se fundamental que, complementando o que já dissemos acerca das mulheres, debruçemo-nos no universo masculino, plural em angústias, potencialidades, responsabilidades e diversidades. Para tanto, **O Pecado de João Agonia** corresponde a um material que nos permitirá uma visão panorâmica daquilo que configura o riquíssimo universo masculino. Se em **A Confissão** os homens apareciam enquanto referências utilizadas pelas personagens femininas, protagonistas absolutas da peça, neste texto os homens mostram sua cara, expondo vísceras putrefatas, prementes de um refresco e uma visibilidade negadas costumeiramente.

Pretendemos que fique claro, desde o início, o nosso intento de não fazer apologia a uma masculinidade vitimizada, como se da posição de algoz passasse a ocupar o lugar de vítima e mártir de um sistema que, na verdade, encarregou-se de lhe conceder privilégios incontestes. Do mesmo modo como pretendemos não ter subestimado as mulheres, alçando-as à condição de vítimas de um sistema masculino e machista, embora pretendamos ter ressaltado sua participação em um processo de abnegação vivenciado durante décadas, temos o intento de retratar, nesta peça, uma masculinidade que é fruto e semente de uma história que começa a ser questionada e repensada. Seria muito fácil optarmos pelo confronto do masculino *versus* o feminino, do homossexual *versus* o heterossexual, como se o mundo fosse caracterizado por extremos que excluíssem da sua cartela de cores todas as possíveis tonalidades intermediárias. No entanto, esse caminho nos toldaria o olhar para um processo de construção social e cultural que também é político e histórico, resultado de práticas discursivas sobre as quais não pretendemos mais nos deter, crenças que estamos de que já foram detalhadas à medida que delas necessitávamos para apresentar uma situação dicotômica e complementar quando o assunto a ser tratado é relativo às relações de gênero e à sexualidade.

Nosso objetivo neste capítulo é atentar para os aspectos componentes de uma masculinidade cujas construções discursivas se pretenderam únicas e monolíticas na tentativa de encobrir uma assustadora e perigosa multiplicidade que dificulta catalogações. É certo que analisar a peça em questão nos permitiria inúmeros enfoques e olhares, tantos que acabariam por nos facilitar um descompasso provocado por suas inúmeras possibilidades. Rica em signos e símbolos, a peça poderia levar-nos a optar por vários caminhos, todos plenos de potencialidades de interpretação. Reforçamos que o fato de não nos dedicarmos exaustivamente a muitos desses caminhos (podemos citar exemplos como o do tempo externo enquanto reflexo das emoções das personagens) não significa que não os consideremos importantes ou interessantes. Muito pelo contrário. Não nos dedicarmos a eles é reconhecermos nossas limitações, refreando impulsos que nos fizessem abrir frentes às quais não teríamos forças para nos deter com a profundidade e com a atenção devidas.

Disto também decorre nossa opção por tratar do assunto sob a óptica da masculinidade em detrimento das muitas outras possibilidades apresentadas. Desse modo, centraremos nossos esforços procurando identificar no trabalho em questão os pontos que nos levem a refletir sobre a homossexualidade, a violência contra aqueles que são convencionados como diferentes, e a crise de uma masculinidade que passa a se colocar em cheque frente a todas as prerrogativas e privilégios que lhe foram franqueados até então.

Em linhas gerais, temos como mote da trama apresentada o conflito vivenciado pelo protagonista, João, relativamente à sua orientação sexual e à sua dificuldade pessoal quanto à aceitação de uma condição homossexual que o coloca como diverso de toda uma cepa familiar considerada modelo e padrão de masculinidade branca e heterossexual a ser seguido por todos aqueles que se pretendem inclusos no universo característico do centro de referência. Este problema passa a ser amplificado pelo preconceito social vivenciado em uma sociedade patriarcal e machista conforme se apresenta a sociedade portuguesa da segunda metade do século XX.

Se **A Confissão** era representante da terceira fase do autor, misto de sua preocupação e intervenção social, com a intensidade própria das tragédias gregas, não podemos esquecer que **O Pecado de João Agonia** compõe o

grupo de trabalhos aglutinados ao redor daquilo que mencionamos em nosso capítulo introdutório como sendo a sua primeira fase, aquela concebida como aristotélica, afeita a uma tragicidade muito característica de personagens cujo campo de escolhas é bastante reduzido diante do destino que as aguarda de forma irremediável. Embora também não venhamos a nos deter sobre esses aspectos, já que há autores que muito mais apropriadamente o fizeram, não deixaremos de mencionar a importância do combate entabulado entre o que se convencionou socialmente e a verdade mais íntima e subjetiva de cada indivíduo, entre os desígnios inescapáveis do destino predeterminado e as forças instintivas que impulsionam a ação das personagens.

Dessa forma, o estudo da homossexualidade por intermédio de autores que fizeram de personagens homossexuais seus porta-vozes, como bem é o caso de Santareno através de seu João Agonia, interpretando-as e entendendo-as à luz de uma condição involuntária e inata em oposição às idéias de vício, perversão ou doença, tão em voga no século XIX, talvez tenha contribuído sobremaneira para que se implementasse na literatura do século XX uma noção de tragicidade intrinsecamente acoplada à condição homossexual (BARCELLOS, 2005, p.159).

Sem pretender discorrer profundamente sobre a importância da condição trágica na composição da obra de Santareno, mencionaremos as idéias de Barcellos para nos ajudar a entender a constituição da homossexualidade na segunda metade do século passado, estabelecendo entre os dois elementos, tragicidade e homossexualidade, alguns elos que nos permitam melhor entender a forma utilizada pelo autor na caracterização da sua criatura. Vejamos o posicionamento do autor a respeito do assunto:

A análise narrativa dos anos de 1950 é muito elucidativa a respeito quer da persistência desse modelo de representação do homoerotismo, quer das várias tentativas de superá-lo. Mais ainda: como Gregory Woods observa, com grande acuidade crítica, a matriz trágica não é necessariamente opressiva. Foi, de fato, uma das maneiras escolhidas pelos homossexuais para representar a si mesmos e para lidar com a opressão. Neste sentido, o mito da tragicidade homossexual é profundamente ambíguo, pois comporta uma dinâmica positiva de afirmação, autopossessão e liberdade, imbricada com os aspectos mais negativos, tais como o sofrimento, angústia ou derrota, como, aliás, é próprio do pensamento trágico (BARCELLOS, 2005, p.159-160).

Trágico como outros homossexuais literários do período, João Agonia apresenta similitudes com a personagem Jean, de **Le malfaiter**, de Julian Green. Parente pobre de uma nobre família de Lyon que o acolheu, Jean, tal qual João, é acometido por uma “condição, não escolhida nem querida, que acaba por condená-lo “a uma vida dupla, cheia de perigos” e “que o impede de conjugar realização afetiva e satisfação sexual”. Também como seu homônimo francês, João é uma personagem de recorte trágico que “vive cindido entre a necessidade de se resguardar, de se anular, no contexto da vida familiar que lhe é oferecida, e o impulso a assumir a verdade sobre si mesmo, dizê-la, reivindicá-la” (BARCELLOS, 2005, p.162).

Como bem aponta Barcellos (2005, p.162) ao analisar a obra francesa acima mencionada, “a tragédia da condição homossexual é a tragédia do amor que, em determinadas circunstâncias sociais e culturais, não tem possibilidade alguma de ser correspondido”, no que encontramos total adequação ao drama vivido por João, seja na sua impossibilidade de consumir seu amor junto ao rapaz com quem se relacionou no exército, seja futuramente junto a Toino Giesta.

Embora este não seja o nosso escopo, não podemos nos furtar a mencionar que, ao escolher como personagens de sua obra os membros de uma família portuguesa campesina, Santareno procurou discutir o peso da coletividade influenciando no desenrolar dos destinos individuais, em uma correlação que se estabelece entre a pressão social exercida sobre a vida de pessoas comuns e a pressão outrora exercida pelos desígnios divinos no destino dos heróis das tragédias gregas. Depreende-se que o papel dantes exercido pelas divindades agora passa a ser executado pela sociedade inclemente na preservação e na manutenção das regras e normas moralizantes e mantenedoras das condutas humanas. Se na época das tragédias era impossível aos heróis fugirem de destinos já traçados, na atualidade, o que o autor procura nos mostrar é que a situação, em muitos aspectos e cenários, pouco se alterou. Destaca-se, agora, o fato de que não nos é mais possível impingir aos Deuses a culpa pelos sofridos destinos humanos. Essa tarefa punitiva, norteadora e correcional é também fruto do humano sobre o humano,

descortinando uma maldade e uma veiedade que revelam que o homem também pode ser o bicho do próprio homem.

Se o ambiente campesino é fruto de conforto e segurança, pois há nele “muita coisa que nunca chega a saber-se nesta terra” (SANTARENO, 1969, p.128), também é apresentado como o lar da família no qual João espera encontrar a segurança e a calma perdidas no caminho de uma existência conturbada por uma homossexualidade não aceita socialmente. Assim, se o campo é o porto seguro, Lisboa é o local onde as coisas se modificam, pois é lá que as inocências são perdidas. É lá que, segundo João, “querem sujar em cima dum homem, estragá-lo todo!!” (SANTARENO, 1969, p.35). Em virtude disso é que João comunica a sua mãe que:

Nunca mais largo a serra! Lisboa... ai, Lisboa!... (mímica de quem cospe para o lado.) Ah, minha mãe, se vossemecê soubesse o que eu senti cá dentro, quando saí do comboio e vi este monte, assim, cobertinho de neve!?... (SANTARENO, 1969, p.33).

No retorno do herói trágico ao lar paterno, encontramos a exaltação do ambiente campesino, tão mais puro e tão menos viciado que aquele propiciado pelas cidades grandes, responsáveis por engolir todos os que nela se aventuram de forma despreparada. A euforia de João em voltar à casa da qual foi afastado ainda criança para morar com o padrinho, supostamente responsável pela sua educação, casa-se à perfeição com o seu desejo de que na serra, distante e afastado das maldades que o perseguem, uma nova vida possa ser estruturada. De acordo com o que nos revelará João ao fim da peça: “Eu tinha posto as minhas esperanças todas nesta casa, na Serra...! Afinal...” (SANTARENO, 1969, p.147). De forma premonitória, João decreta algo que de fato se cumprirá, ou seja, sua permanência perpétua na serra, da qual não conseguirá sair. A alegria histórica por ter voltado às origens engata-se ao desígnio de uma promessa que não deixará de ser cumprida, conforme depreendemos do trecho abaixo,

Nunca mais me apanham, nunca mais! (Em violência, levanta Rita nos braços, andando com ela à roda:) Estou contente... estou tão contente! (Poisa Rita.) Nunca mais saio da serra, mãe! (SANTARENO, 1969, p.35).

A necessidade de se ver livre de um passado julgado como impuro e responsável por uma condenação que em tudo o atormenta vislumbra-se na premência de João em se “limpar”, eliminando vestígios de uma sujidade que está mais na cabeça e no julgamento dos outros do que na essência dos seus próprios atos, fato que realça a forma utilizada pelo autor para representar a percepção social e cultural do povo português quanto à homossexualidade, considerada como algo que é sujo e espúrio, conforme veremos mais a frente. O retorno à casa de origem talvez possa significar a João a chance tão necessária de uma reparação que se faz impossível em um local onde suas atitudes e predileções são conhecidas e repudiadas.

O corpo... o corpo inteiro; queria lavar-me todo... espojar-me nu na neve, cobrir-me com neve da cabeça aos pés!... (Levanta-se; de costas para as outras personagens:) Ficava limpo... ficava limpo, que eu bem sei !... (SANTARENO, 1969, p.34).

Mestre na construção de imagens responsáveis por traduzir em poucas linhas situações às quais seriam necessárias mil palavras para descrever, Santareno nos apresenta de forma poética o desejo premente de João por se livrar da pecha acusatória que o marca a fogo nefastamente. A necessidade de limpeza interna encontra acolhida na cena em que o cachecol por ele solto, é autorizado a bailar no vento indolentemente. Neste instante, vislumbramos sua alma içada às alturas, livre de quaisquer amarras que possam de alguma forma aprisioná-la. Mais importante, livre dos olhares e sentenças discriminatórias.

Nunca mais, nunca mais ninguém lhe põe a vista em cima! ... Pois tal qual o vento levou este trapo, assim ele vai levar, de mim pra fora, todas estas lembranças, todas as minhas... sujidades! (Batendo na frente:) Daqui,,,(no peito:) daqui... (abraçando-se, freneticamente, com ambos os braços:) do meu corpo, do meu corpinho todo! (Carícia violenta em Rita) Estou contente, estou tão contente!... (SANTARENO, 1969, p.36).

Como é fácil de perceber, a história que Santareno nos apresenta é, em sua superfície aparente, bastante corriqueira, desvelando-se pouco a pouco em toda sua complexidade e intensidade. Contextualizada em um cenário no qual a

assimilação do diferente é tão problemática quanto dolorosa, temos a temática homossexual vista sob o prisma do grupo social no qual o protagonista está inserido. Talvez no mais condescendente dos mundos, sua condição homossexual possa ser considerada pelo povo que o cerca como uma “maldição” da qual não consiga se desatrear.

Escrita no início dos anos sessenta do século passado, quando os movimentos *gays* ainda não se faziam tão presentes e tão efetivos quanto viriam a ser décadas depois, Santareno nos expõe a uma dura realidade de preconceito e sofrimento. Se na peça **A Confissão** o autor apresenta personagens intervenientes e responsáveis pelas modificações de seus destinos e histórias, vinte anos antes, em **O Pecado de João Agonia**, notamos que o pessimismo e a dramaticidade são marcas dignas de nota na obra do autor. Embora identifiquemos João, com as personagens Mulher e Françoise de **A Confissão**, como responsável por sua trajetória, mesmo que direcionada para um destino trágico e extremado, não podemos deixar de ressaltar o modo através do qual o teatrólogo concebe a sociedade circundante. Ela é vítima e algoz de si mesma, na medida em que é intolerante, desajustada e inclemente, na mesma proporção em que também sofre com suas escolhas drásticas. Amputando o diferente do seu seio, cortando na própria carne seu semelhante, a sociedade retratada por Santareno acaba angustiada por se enxergar naquele de quem difere com muito mais intensidade do que gostaria.

Composta por personagens voltadas à natureza e inscritas em situações verídicas que poderiam ser vivenciadas por qualquer um de nós, a peça tem por núcleo central o clã da família Agonia, formado de pai e mãe, chamados de José e Rita, com três filhos, sendo dois deles do sexo masculino, Fernando e João, e um do sexo feminino, Teresa, e mais uma avó senil, Rosa, cuja maior diversão parece ser atormentar a nora em momentos de inconsciência que, em verdade, mais correspondem a laivos premonitórios de lucidez e crueldade. Entoando uma cantinela que lembra à nora a todo o instante do sinal distintivo de João e da desgraça característica do destino que o acompanha, Rosa é a prova incontestada de que o neto é assolado por uma diferença que, além de inegável, será responsável pela sua perdição.

Se o protagonista João, o filho de marcantes olhos verdes, o que ninguém na família Agonia possui, é caracterizado pelo conflito interno de uma

alma agoniada por ter de esconder um segredo com o qual não consegue lidar, desnorteando-se pela consumação de um desejo que o queima e aterroriza, a ponto de a irmã Teresa mencionar que “ele não é como o Fernando!!!... Na alma do João faz sempre escuro...” (SANTARENO, 1969, p.16), com seu irmão mais velho dá-se o oposto. Fiel aos anseios, desejos e expectativas que povoam a construção do universo masculino, Fernando tem como objetivo de vida consumir seu casamento com a moça pela qual está interessado. Representando uma dinastia calcada na heterossexualidade compulsória, seguirá os passos de seus pais, repondo um modelo sobre o qual em nenhum momento parece se questionar.

A diferença entre os irmãos é tamanha que a jovem Teresa já anuncia, logo no início da trama, que “o Fernando e o João não são iguais, minha mãe: diferentes, mais diferentes que o dia e a noite!...”, ao que a mãe completa “o Fernando é mais alegre, o João mais metidinho consigo... Isso que tem?!” (SANTARENO, 1969, p.14).

Se João é diferente em tudo dos demais, Fernando “é todo Agonia, inteirinho, da cabeça aos pés!” (SANTARENO, 1969, p.163), conforme nos descreve sua mãe, para quem tal frase não tem uma conotação de elogio, ao contrário.

Similares quanto à criação primária recebida da família na infância, diferem em relação ao ambiente ao qual foram expostos e onde foram educados após a entrada na adolescência. Se a João coube o privilégio de ter sido escolhido para estudar e alçar vôos mais distantes, encarregando-se seu padrinho de burilar sua educação e modos, a Fernando coube a sina de seguir o destino dos demais representantes da família Agonia, permanecendo em sua terra para nela trabalhar, viver e constituir família, perpetuando uma tradição masculina patriarcal e machista, bastante própria à sociedade portuguesa. Corroborando uma diferença que Santareno salienta marcadamente na composição das personagens Fernando e João, Almeida reforça o entendimento de que a predisposição à educação distancia os homens do estereótipo da masculinidade talhada como padrão.

Os rapazes que demonstram maior capacidade intelectual para o estudo, e que provavelmente continuarão a sua educação, incorporam modos de comportamento que os

afastam da masculinidade virilizante (ALMEIDA, 2000, p.233).

De extrema importância para o desenrolar da trama, a ida de João para Lisboa corresponde também a um evento de grande magnitude em sua vida, configurando-se como um marco que serviu, irremediavelmente, para mudar a ordem dos fatos. Conforme atesta Teresa “Mudaste, João! Esta Lisboa pôs-te outro...” (SANTARENO, 1969, p.120).

Se Lisboa é uma terra na qual João e Fernando andaram, as experiências vividas e os sentimentos registrados por cada um dos irmãos são completamente diversos e antagônicos. Se para João a ida a Lisboa é fruto de desgostos e descaminhos, dizendo ele à sua família, por ocasião de sua volta, que tem “raiva a essa terra; raiva de morte”, pois ali lhe fizeram “muito mal”, para Fernando, diferente do irmão até o último fio de cabelo, a experiência na capital foi completamente oposta, de tal sorte que é convicto em afirmar que “Quem dera apanhar-me lá outra vez! Coisa mais rica!” (SANTARENO, 1969, p. 32-33). Se para o primogênito a ida a Lisboa serviu para corroborar a constituição de uma masculinidade que é sinônimo do centro de referência, para o caçula esta vivência significou aviltamento e sofrimento, na medida em que ali se desenrolou toda a vergonha de ter sido pego protagonizando um amor homossexual, materialização máxima de sua vergonha e exclusão.

Ora que isto...!? Até me dói a alma, só de ouvir-te; comeram-te algum bocado, rapaz?! Lá em Lisboa é que a gente se faz homens, pois então! Foi o tempo melhor da minha vida... Ah, mãe, vossemecê traz esse moço mais agarrado a si que... Que raio, ele não é já um menino, nem uma rapariga, pois não?! (SANTARENO, 1969, p.34).

Se para o irmão mais velho “Lisboa não é um inferno!”, a raiva e o ressentimento que João nutre por esta cidade, terra que “Mete-me nojo” são tão intensos que por mais de uma vez ao voltar para seu lar reafirma sua ojeriza à terra que foi responsável pelo seu sofrimento (SANTARENO, 1969, p.37).

A “mágica e ilusória” impressão de que, afastando-se da terra e das experiências que lhe trazem dolorosas lembranças, pudesse acabar com a

homossexualidade que o atormenta verifica-se quando a personagem nos relata que,

Nunca mais me apanham, nunca mais! (Em violência, levanta Rita nos braços, andando com ela à roda:) Estou contente... estou tão contente! (Poisa Rita.) Nunca mais saio da serra, mãe! (Agressivo, em gestos exagerados:) Lisboa, Lisboa! ... Maldita terra, maldita gente! São todos podres, todos ...Um soldado ali vale menos que um cão, menos que um escarrol!... (SANTARENO, 1969, p.35).

Protegido desde a mais tenra infância pela zelosa mãe, sofrida e entristecida pela sua ausência conforme nos relata Teresa: “Jesus, quem viu uma querença assim?! Olha que havia noites em que a mãe acordava a gente todos, aos gritos, a chamar por ti! Era uma aflição ouvi-la...”, João é diferenciado por um sinal distintivo, os olhos verdes, que o fazem quase que um “eleito” em uma terra de gigantes (SANTARENO, 1969, p.31). O amor e a necessidade de cuidados que o protejam de um mundo inclemente para com a sua diferença se fazem bastante claros quando Rita diz que,

Gosto muito dele... tanto que às vezes, até me parece que os esqueço a vocês, a ti e ao Fernando! (Angustia frenética:) Queria... queria tê-lo sempre comigo, pequenino, dentro destes braços... Entendes Teresa? queria guardá-lo, defendê-lo da outra gente... (SANTARENO, 1969, p.23).

Embora não queiramos adentrar esse caminho, pois ele implicaria termos de especular sobre qual a percepção do autor para as origens e causas da condição homossexual, não podemos nos furtar a constatar que o reforço constante a este traço distintivo da personagem parece funcionar como uma metáfora à homossexualidade enquanto um “destino” ditado pela Biologia. Talvez o autor atribua à homossexualidade o peso e a importância de um sinal indelével, atrelado a um caminho para o qual não parecem possíveis atalhos de fácil acesso. Novidade na família Agonia, o sinal distintivo de João é comentado em triste desespero por sua mãe, pouco tempo antes da conclusão de uma história cujo fim drástico parece ser a única possibilidade avistada como solução, conforme vislumbramos a seguir,

O meu filho nasceu com os olhos verdes: e olhos dessa cor foi coisa que nunca ninguém viu, nem na minha parte e nem na sua família dos Agonias... Ninguém, nem mesmo os velhos! Verdes, verdes... mais lindos!... O meu menino nasceu assim com os olhos verdes... (SANTARENO, 1969, p.168).

E se Rita sempre soube que uma diferença digna de nota caracterizava a existência de seu filho mais amado, Rosa, a sogra à qual Rita sempre atribuiu o agouro responsável pela desgraça de João, vaticina um desfecho sobre o qual não teve gerência, mas sobre o qual sempre teve a mais impressionante clarividência “Não quero um menino assim... não quero!: um menino cego sofre muito, neste mundo... muito! Antes ficar sem ele... mais vale que...” (SANTARENO, 1969, p.165).

Rosa, a velha insana, será a primeira a cantar a predestinação que seguirá João para todo o sempre, conforme nos afirma Rita quando diz que “Cantou-ma, pela primeira vez, quando eu estava ocupada de João” (SANTARENO, 1969, p.31). Premonitória, a sogra continuará durante toda a peça cantando o destino que aguardará a nora, cúmplice da dor incessante do seu filho mais amado: “Olhos verdes... ai, olhos verdes/ Verdes os olhos do menino!.../ Chora Rita, Ritona feia:/ Olhos verdes... verde destino !” (SANTARENO, 1969, p.110).

Lúcida e clarividente, Rosa parece antever uma compreensão que será a mesma partilhada por seu filho, José, quanto a ser melhor sacrificar o diferente que não é aceito do que mantê-lo em sofrimento eterno no seio de uma sociedade inclemente. Bem ao final da trama, diante da notícia de que João saiu com os homens da família Agonia para “abater lobos” e pressentindo que o neto talvez não volte dessa jornada, declara “Foi melhor...foi melhor!...Um menino cego sofre tanto!!?” (SANTARENO, 1969, p.167).

E a diferença que assola e pavimenta o destino de João também não deixará de ser notada por Maria Giesta que, dúbia como de costume, alega “Mas sempre te digo, João Agonia, que, por essas terras além, nunca vi moço que comparar se possa contigo!” (SANTARENO, 1969, p.67).

Se popularmente costumam dizer que os olhos são o espelho da alma, e se por intermédio deles é possível conhecer a verdade mais recôndita e mais

submersa no âmago de todo o ser humano, talvez sejam eles, os “Olhos verdes... olhos verdes!...”, “Olhos lindos, os mais lindos que eu vi!”, segundo o encantamento de Rita, os grandes delatores de João. Distintivos, no plano concreto, de algo que está submerso em suas entranhas, os olhos verdes que individualizam João são o seu farol, iluminando suas diferenças indelevelmente (SANTARENO, 1969, p.31).

Se já ressaltamos a nítida diferença a contrastar os irmãos Agonia, acreditamos que também seja relevante mencionarmos o quão real, crível e digna de nota nos parece a personagem de Fernando.

Embora, como já apontamos, sejamos todos marginais, pois “ex-cêntricos” e periféricos quanto aos lugares a nós destinados, há aqueles que são simplórios em suas convicções, satisfeitos com suas escolhas, coerentes com as atitudes esperadas. Personagens como Fernando nos colocam em contato com uma categoria de tipos para os quais as angústias relativas às questões sexuais são mínimas, expondo-nos aos modos eficazes utilizados pelos mecanismos discursivos quanto à manipulação do poder e do saber nas vidas vividas por cada um de nós em nossas individualidades.

Simples em suas convicções, muitas vezes raso em suas deduções, Fernando pode ser descrito como a personagem que “não entende” o que se passa à sua volta. Por mais de uma vez outras personagens nos fazem ver o quão plano é o seu discernimento em relação aos fatos que se desenrolam. Se Maria alega que Fernando não entende o que se passa, referindo-se à sexualidade de João, seu irmão faz o mesmo quando lhe diz “Tu não entendes... tu não entendes nada deste mundo, ouviste ?! És mais grosso que a pedra negra... és como eles, és como eles!”, fazendo alusão à dificuldade de Fernando em enxergar que Lisboa não é o paraíso que ele pressupõe ser e nem a escola de formar homens direitos na qual ele tanto acredita (SANTARENO, 1969, p.34).

No concílio realizado pela família Agonia para decidir o destino de João é que Fernando parece se dar conta daquilo que ocorreu à sua volta, juntando as peças necessárias para a montagem de um quebra-cabeça que sempre esteve delineado a sua frente. Quando o segredo de João vem à tona, fica clara a Fernando a diferença constitutiva de seu irmão. “Agora é que eu junto os retalhos da manta, agora é que eu entendo tudo!” (SANTARENO, 1969, p.139).

O horror que ele demonstrou pelo fato de ter estado em Lisboa, o desprezo à figura do padrinho, o interesse exacerbado por Toino, as insinuações de Maria quanto à sexualidade de João, e as próprias manifestações desmesuradas do irmão conectam-se com uma clareza encoberta até então. Quando finalmente constata que “Lá, lá em casa desse velho, é que o João se envenenou”, consegue perceber o ponto no qual pode estar localizada a origem de todo o histórico do irmão (SANTARENO, 1969, p.138).

Compondo a gama de personagens da peça, há, ainda, uma família amiga com a qual os Agonia se relacionam. São os Giesta, representados pela mãe, Guilhermina, e seu casal de filhos, Toino e Maria. Ele, mais manso que a irmã, infantil aos dezesseis anos, “sem um pêlo nessa cara”, ainda “gado miúdo” se esforçando para imitar os homens, luta para se mostrar adulto o suficiente para ganhar a credibilidade necessária para ser reconhecido enquanto um homem feito que possa pleitear os amores de Teresa (SANTARENO, 1969, p.41-42). Ela, por sua vez, na flor dos seus 20 anos, é o exemplo da coragem, determinação e dubiedade, atraída e dividida entre o interesse que Fernando lhe devota e a completa apatia com que João a trata, quase beirando a ojeriza.

Vaidoso, conforme diz Guilhermina para quem “o diabinho do rapaz tem destas toleimas: nem a minha Maria gosta tanto de se embonecar! Não sei a quem ele sai: o pai, que Deus haja, não era homem pra...!”, Toino ainda precisa comprovar e garantir a veracidade da sua masculinidade imberbe, de forma bem diferente à sua irmã (SANTARENO, 1969, p.51). Quando reunido com João e Fernando, faz questão de deixar claro que bebe “como os homens”, agindo de forma a não ficar nada a dever àquelas masculinidades que lhe parecem mais vigorosas que a sua (SANTARENO, 1969, p.71). Conforme relata Almeida acerca dessa fase da vida masculina:

Enquanto se é gaiato, não se é homem no sentido de “masculino”. Para o conseguir, é preciso cortar com a dependência afectiva em relação à mãe, à casa, à família, fazendo com os outros jovens as coisas de homem - e com mais intensidade do que os adultos fazem (ALMEIDA, 2000, p.66).

Diferente das demais mulheres da peça, cujos maiores traços são a abnegação, a obediência e o apego ao lar, Maria Giesta foge à regra, assemelhando-se aos homens pelo seu destemor e determinação. Segundo ela mesma nos conta: “A minha mãe bem diz que eu não sou como as mais raparigas: não se cansa de me deitar isto em rosto! Quando eu era pequena, toda a gente me chamava...”, ao que Fernando completa “(Rindo com gosto.) ... Mari’Rapaz!” (SANTARENO, 1969, 83).

Se José indaga: “tu já viste mulher mais guerreira que a Mari’Giesta?” (SANTARENO, 1969, p.102), Fernando reforça essa percepção quando diz que se trata de mulher de “crina grande”, que não teme o perigo (SANTARENO, 1969, p.47). Impulsiva, voltada à ação impensada, encontraremos a síntese de seu destemor no episódio narrado por Fernando, no qual Maria “brigava com o bode grande” em uma certa manhã quando se desincumbira de cuidar da pastagem do rebanho da família (SANTARENO, 1969, p.70).

Ora, fiquei com o coração mais pequeno que uma azeitona: Ai, o diabo da rapariga !... Ali, agarrada aos cornos do bicho: ela gritava-lhe, batia-lhe, mordida-lhe o pescoço...não o largava, por nada neste mundo ! O bode, está bem de ver, marrava-lhe com quantas ganas tinha: Vi-me doido pròs separar !... Pois queres saber, João? Ainda por cima se virou contra mim: que ela sòzinha podia bem com o animal, que eu não me devia ter metido...! (SANTARENO, 1969, p.70).

A mesma impetuosidade que não cede às situações perigosas e não mede conseqüências, como tantas vezes se verifica no universo masculino sobre o qual discorreremos mais à frente, pode ser verificada quando Maria sai com João e Fernando à caça de Toino, ameaçado que está o irmão pelos lobos que espreitam a localidade. Vigorosa, impõe sua vontade quando determina que “quero ir também !?...”, mesmo diante dos protestos de José para quem “isto de lobos não é querela pra mulheres, Mai’Giesta!” (SANTARENO, 1969, P.93-95).

Se a peça **A Confissão** nos forneceu exemplos para discutir a abnegação feminina frente aos mandos e desmandos masculinos, em **O Pecado de João Agonia**, Santareno nos apresenta uma figura complexa e fora dos padrões esperados da feminilidade campesina. Maria Giesta é justamente o

oposto das figuras que se sujeitam e se enquadram às regras de uma sociedade machista e patriarcal. Se o casamento é destino certo para as mulheres da época, esperando-se que através dele as jovens convertidas em esposas se moldem às vontades de seus maridos, convertidos em senhores de suas recentes famílias, Maria, vigorosamente subversiva nos vaticina que com ela o *script* fugirá à regra. Diante da sugestão de Fernando de que, após o casamento de ambos, ele a colocará na linha, inclusive pelo uso da força física, caso necessário, Maria rebate com firmeza e segurança,

(Retirando violentamente a mão de Fernando.) Levante a pata!... Bateres-me, a mim?! cuidas tu que eu deixava? Nem que fosse casada contigo... cem vezes! Está a ouvir isto, minha mãe ? (Guilhermina rosna umas quaisquer palavras.) É bom que me vás dando esses avisos, Fernando! (SANTARENO, 1969, p.47).

Funcionando de forma perfeitamente complementar à fragilidade de João, a provocante Maria compõe com ele a construção de identidades cujos traços dos gêneros parecem se embaralhar e confundir. Se João é o homem cujo gênero se assemelha mais aos atributos considerados próprios do universo construído como feminino, Maria é seu contraponto feminino. “Mari’Gesta tem mais poder que muitos homens! Eh, rapariga valente!!...,” reafirma o patriarca José para nos falar da bravura de Maria Giesta, mais corajosa e destemida do que muitos homens (SANTARENO, 1969, p.95). Por meio das personagens João e Maria, Santareno deixa claro seu entendimento de que mais do que dados incontestes decorrentes do sexo morfológico de quem os possui, as características, traços e atributos componentes de quaisquer identidades podem ser de ambos os universos, masculino e feminino, de tal sorte que bravura e coragem também podem ser encontradas nas mulheres, enquanto a suavidade e a delicadeza podem ser vivenciadas pelos homens.

Se João sempre foi protegido e poupado pela mãe, ciente que ela sempre esteve da “diferença” do filho, Maria Giesta, por sua vez, sempre quis acompanhar o pai em suas façanhas. Como ela mesma nos conta “Só me queria com o meu pai e só gostava de fazer o trabalho dos homens” (SANTARENO, 1969, p.83).

Assim, não é ocasional a admiração que o patriarca da família Agonia parece nutrir por Maria Giesta, aquela que para ele “tem mais poder que muitos homens! Eh, rapariga valente!!...” (SANTARENO, 1969, p.95). Afinal, se Maria é justamente portadora de vários atributos construídos como masculinos, sem no entanto, perder sua feminilidade, nada mais natural do que ser valorizada por um homem por quem tais ideais são tão prezados, fato que se intensifica quando verificamos que muitos deles faltam a seu filho João.

Entretanto, do mesmo modo que muitos humanos que se vêm preteridos nos assuntos do coração, Maria, ferida em sua vaidade, também ateará lenha à fogueira que se prepara para João. Voluntariosa como só ela, na mesma medida em que raivosamente incitará a ira popular contra o seu amor não correspondido, será capaz de voltar-se contra Manuel Lamas quando este começa a intensificar suas pistas acerca do segredo de João, afirmando “Pr`achincalhar quem cá estava quieto!? Vai, homem, vai espalhar a peçonha pra outro lado!” (SANTARENO, 1969, p.129).

Orgulhosa pela devoção de Fernando, tão certo da sua vontade de com ela se casar e constituir família, Maria se ressentida do descaso de João; afinal, determinada em seus objetivos, parece não admitir que João possa não se interessar por ela do mesmo modo incontestemente como faz Fernando. Ciente, em dado momento, de que João a considera como irmã e que a atenção de nosso herói é mais voltada para seu irmão do que para ela, indaga “Porque será que tu não gostas de mim?!” (SANTARENO, 1969, p.79).

Despeitada por se sentir rejeitada por João, Maria dirá a Fernando que “eu, pra ele, sou menos que as ervas bravas, mais mesquinha que a carqueja...!” (SANTARENO, 1969, p.85). Continua, em outro momento, a descarregar sua mágoa por não ser correspondida em seu amor por João, inconformada que está, já que todos os outros homens dariam tudo para tê-la ao seu lado.

Pois então que cuidas tu, João? Não há nenhum rapaz nesta terra -nem um! - que não ande assim à minha volta, ateadado em cobiças! Ah, quisesse eu...! (Movimento brusco:) Eh, Fernando, aqui o teu irmão quando me vê parece o diabo !?... (Riso nervoso.) (SANTARENO, 1969, p.81).

Mas o universo feminino da obra de Santareno é rico. Sendo assim, sensível como costuma ser a maioria das mulheres, notando o comportamento de Maria frente ao desprezo de João, Teresa, denuncia a participação que aquela terá na desgraça do irmão “Não sei... é uma coisa a modos que esquisita... Olhe, quer que eu te diga? A Mari’Giesta tem raiva ao João!!” (SANTARENO, 1969, p.99).

No momento decisivo em que se depara com a estátua que João faz de Toino, confirmando a suspeita que o interesse dele é pelo seu irmão e não por ela, Maria passa a questionar a masculinidade de João, afirmando “Pois que é que tu podias fazer-me, a mim, João Agonia ?!”. Sobrepujada pelo descaso de João, tenta alertar Fernando do que se passa. Diante da inocência do seu pretendente, vaticina cruel “Tu não me entendes... tu nunca entendeste nada!...” (SANTARENO, 1969, p.85).

Essa estátua será um marco na peça, pois sua confecção é a materialização incontável de um amor que não mais consegue manter-se nos porões do coração de João. Mas será um amor de pouca monta e de curta duração, pois, ao perceber que o interesse de Toino é por sua irmã, mesmo tendo arriscado a própria vida para salvá-lo, João destruirá “a golpes raivosos de faca” (SANTARENO, 1969, p.119) a estátua feita, externando um acesso de fúria digno de espanto para todos os que acompanham seu destempero.

Encontrando acolhida na de Maria diante da falta de interesse que lhe dedica, João sentirá o desespero característico do abandono e do preterimento quando percebe que, mesmo tendo posto sua vida em risco para salvar a de Toino, este preferirá a companhia de Teresa. Como constata Rita para Toino, fazendo do sofrimento do filho o seu próprio: “E tu, gira !! É deste jeito que lhe pagas? Ainda há bocado o meu João se arriscou por causa de ti e tu agora...” (SANTARENO, 1969, p.120).

E como não poderia deixar de ser, do mesmo modo que Rosa canta a Rita que esta deveria ser cegada pelas formigas, será ela mesma, a velha insana, a notar que a estátua “Não tem olhos...tiram-lhe os olhos!...(Abraça sôfregamente a escultura:) Está cego... está ceguinho!... (Feroz:) Rita, Ritona, dá-me os olhos do meu menino!!!” (SANTARENO, 1969, p.125). Cega, a estátua perderá a visibilidade da alma, amputando-se o contato que porventura pudesse haver com uma intimidade tão perseguida e tão fugidia para João.

Ainda entre as demais personagens da peça, há que considerar os dois irmãos do patriarca José, ambos exemplares fidedignos do universo masculino, ricos em complexidades, dúvidas, angústias e coraças que acabam por protegê-los das interrogações alheias, em uma prova de que, mesmo as personagens santarenianas secundárias são construídas de forma a refletir o caleidoscópio imenso das emoções humanas. São eles os tios Miguel e Carlos, cúmplices de José nas dúvidas e na consumação da tragédia que aos poucos se configura. Enquanto o primeiro nos parece mais cordato, ponderado e piedoso, cabe ao segundo uma configuração mais taxativa e inclemente em seus veredictos e julgamentos.

Finalizam a composição de tipos apresentados na peça mais duas personagens de suma importância para o desenrolar do entrecho trágico. Manuel Lamas é o arauto do pecado cometido por João no passado, afinal, como nos anuncia “eu mais o João estávamos no mesmo quartel...” (SANTARENO, 1969, p.103). Manuel é a figura que se intromete na rotina dos Agonia e que ameaça, por vezes sordidamente, por vezes inocentemente, romper com o frágil equilíbrio que João tenta restabelecer na sua volta à casa paterna. Ambíguo, corresponde a mais um tipo cuja riqueza de *nuances* se sobrepõe a qualquer esquematização que viesse a empobrecê-lo enquanto personagem.

Melífluo, colocando na berlinda a segurança que João pretendia restabelecer em sua volta ao lar paterno, Manuel renunciará a tragédia que se avizinha no final do terceiro ato, quando diz “Quereis saber qual é o crime do João Agonia?!... Eh gentes! escutem todos, que eu vou dizer-lhes qual é o pecado do João Agonia...!!?” (SANTARENO, 1969, p.132).

Mais uma vez sensíveis aos perigos que espreitam a segurança de João, Teresa e Rita são sábias em seus julgamentos daquele que será o responsável por efetivamente trazer o passado indesejado ao encontro de João. Se Teresa diz: “Não gosto deste Manuel Lamas !” , Rita, seguindo a crença de que aqueles que saem aos seus não degeneram, apela para os antepassados do rapaz como forma de desacreditar ou minimizar o mal que ele possa vir a causar a seu filho, atestando “Se este for bom, não sai aos dele: o pai, o avô... todos que a mim me lembram, são pestes do inferno!...” (SANTARENO, 1969, p.107).

Do mesmo modo que as figuras do marido da Mulher e do amante de Françoise em **A Confissão**, a outra personagem que não se presentifica nesta peça, mas cuja trajetória é traçada como determinante para a configuração do destino de João, é a de seu padrinho, homem retratado como mais instruído que os demais e para a casa de quem o afilhado é enviado pelos pais desejosos de permitir ao filho uma melhor educação. Embora em nenhum momento nos seja relatado expressamente que o padrinho tenha feito algo que servisse de estopim para o desabrochar da homossexualidade de João, fica clara, através da aversão deste pelo tio, a importância da sua participação no processo de eclosão sexual mal resolvido. A angústia de não conseguir materializar uma masculinidade nos moldes daquilo que se espera pode ser verificada no trecho em que João declara que tudo o que mais queria era ser simples e adaptado como o irmão, conforme ilustramos abaixo:

(Amargo.) Aprendi... foi lá que eu aprendi muita coisa...(Agressivo:) A raiva que eu tenho desse velho!
(Afeição magoada:) Quem me dera, Fernando! Quem me dera ser como tu és: dava uma das minhas mãos, dava ambos os braços! (Muito triste:) Eu era um cachopito...
(Violento:) Ah, maldita criatura !!! (SANTARENO, 1969, p.38).

Se Fernando associa a ida de João para a casa do padrinho a uma diferenciação que o torna positivamente diferente dos demais membros da família, relatando que "foi lá na casa do Sousa que tu aprendeste isto que sabes... essas coisas que, a mim, nem pelo tino me passam!..." (SANTARENO, 1969, p. 37), João reforça a todo o instante seu horror aos "ensinamentos" do padrinho, respondendo violentamente ao irmão: "Não me fales nesse homem!!" (SANTARENO, 1969, p. 37).

É assim que, incisivo, João nos apresenta seu julgamento final sobre aquele a quem todos creditam méritos e vantagens: "Não me fales nesse homem!!" (SANTARENO, 1969, p.37).

Mas o mosaico de criaturas componentes da obra em questão não foi devidamente exposto ainda. Se nesta peça os animais funcionam como espelhos e arautos de humanos, em muitos momentos reduzidos aos seus

instintos mais primitivos em virtude da intensidade de suas emoções, uma personagem de grande importância é o cão Ruço.

Fiel escudeiro dos Agonia, não acreditamos que seja excessivo atribuir ao cão o papel fundamental de *alter ego* de João. Talvez haja quem prefira considerá-lo como seu duplo ou até mesmo como uma projeção do protagonista. Qualquer que seja o termo por nós adotado para tratar de Ruço, o que realmente importa é ressaltar o recurso usado por Santareno para falar de João por meio do cão.

Rastrear o histórico de Ruço, fornecido pelo autor, é conseguir mais detalhes sobre João. Quando falam de Ruço, na verdade dizem de João. Quando Ruço uiva, gane ou se manifesta, são os sentimentos de João a serem expostos. Quando desconsideram ou humilham o cão, é João aquele que se compadece. Se João é tão tolhido pela impossibilidade de expressar uma orientação que não é socialmente aceita, escondendo seus sentimentos e reprimindo suas angústias, Santareno se valerá de Ruço, permitindo-lhe externar tudo aquilo que seu dono deverá embutir.

Como bem constata Guilhermina ao se referir à forma como João fala do animal: “Credo, Deus te acuda, homem!: Falas da alma do bicho como...como se de criatura cristã se tratasse!? Cá por mim, não sei se...” -, fica clara sua importância nos caminhos traçados para João (SANTARENO, 1969, p.57).

Possuindo reações humanas, Ruço uiva, segundo rubricas de Santareno, tal qual um humano o faria, de forma aflitiva e impressionante, entoando algo que se aproxima a “um choro de alma perdida” (SANTARENO, 1969, p.56). Sua cartela de emoções vai do uivo aflitivo e impressionante, no momento em que as investidas iniciais de João junto a Toino se intensificam, prenunciando uma dança que não será das mais felizes, até a excitação que o acomete quando os acontecimentos começam a sair do controle, avolumando-se em suas tintas dramáticas (SANTARENO, 1969, p.85). Não é ocasional o fato de Rita nos dizer que “não posso ouvir este cão, não posso!...”, afinal, o cão é apresentado como “um maldito animal destes, um maldito do inferno, que mais parece um lobo que...” (SANTARENO, 1969, p.18). Como se verifica, o cão está a prenunciar uma desgraça que Rita pressente mas da qual não quer se inteirar. Já ao final da peça, momentos antes de se descobrir mãe de um filho morto, ouvindo o

uivo prolongado do cão, Rita ainda dirá “Jesus senhor, o que ele uiva!... (Reacção nervosa:) Cala-te, demônio!!...” (SANTARENO, 1969, p.161).

Além de reacções tipicamente humanas, a Ruço é atribuída uma alma: “Toda cuspidada... roída de ódios e de crimes...!”. Segundo João, “a alma ainda será mais medonha” do que a aparência do cão. Continua a personagem a advertir à Tia Guilhermina que “A alma é pior, ti’ Guilhermina, muito pior: mais amargosa que o fel, minada de feridas e costuras” (SANTARENO, 1969, p.57).

Falando do cão, João encontra o caminho mais adequado para falar de si mesmo. De forma trágica vaticina “Qualquer dia mata-se” (SANTARENO, 1969, p.57). Certamente, mais do que falar do destino do cão, João está a intuir o futuro que o aguarda. Mais do que detectar a alma negra e amarga do cachorro, João está a radiografar a sua própria, tão inquieta quanto a do cão sobre o qual lhe é mais fácil discutir: “Não têm contas as vezes que eu fui dar com o Ruço, lá em riba, mesmo à beira do Covão...”, menciona João acerca da solidão de seu cão (SANTARENO, 1969, p.58).

Vejamos o quanto podemos reconhecer de João em Ruço. Se João é o tipo solitário, “sempre metidinho consigo”, vagando sozinho pelo mundo e ensimesmado pela babel das suas inquietações, Ruço, por sua vez, “não adrega de alcançar companhia... sempre por estes montes, sozinho...” (SANTARENO, 1969, p.14 e 59).

E se são solitários, muito pode ser atribuído à androgenia que os acomete. “Filho de lobo e de cadela”, nem uma coisa nem outra, aberração da natureza que não se define nem como membro de uma espécie e nem como membro de outra, Ruço é tão transgênero quanto João, ser estranho, diferente dos demais homens da família e por isso mesmo pouquíssimo compreendido. Se a Ruço “nem lobos, nem cães o querem, têm-lhe asco, todos o enxotam”, o mesmo acontece com João, que primeiro é expulso do exército para depois ser banido do convívio social, morto em virtude do “crime” cometido. O nojo que sentem de Ruço não é diverso do asco que sentem de João, ambos muito diferentes dos demais seres das suas espécies (SANTARENO, 1969, p.56).

Se Ruço “é mais feio que o diabo”, não é infundado o medo de Rita quando nos diz: “Não posso com este animal, não posso nem vê-lo! Qualquer dia, dou-lhe...”. Afinal, o cão é para si a encarnação da negritude a assolar a vida e o destino de seu filho mais querido. Conhecedora de João como mais

ninguém, e temente daquilo que a vida possa lhe guardar, Rita enxerga no cão a transparência de tudo aquilo que João consegue ocultar por trás do verde profundo dos seus olhos (SANTARENO, 1969, p.57). E se Ruço é também um arauto das desgraças a perscrutar João, a cada novo uivo, gemido ou latido, mais nítido e claro fica a ela o desfecho que se anuncia aproximar.

Se Ruço é um solitário, João não segue caminho diverso, alegando a Maria: “Ninguém me quer”, complementando que “sou mais parado que um burro velho... não sei cantar... bailo mal...” (SANTARENO, 1969, p.65).

Se João parece ter conhecido o amor através do caminho mais difícil e tortuoso, já que a homossexualidade não corresponde ao amor construído como convencional e de fácil aceitação, Ruço é rechaçado pois “nunca conheceu companhia: nem cadela, nem loba. Tem vivido sempre sozinho... desprezado” (SANTARENO, 1969, p.57). Se o cachorro não encontra guarida nem junto às lobas e nem junto às cadelas, com João não há quietude afetiva nem junto aos homens, visto que essa forma de expressar o amor lhe é contundentemente refutada, e nem junto às mulheres, seres que não o atraem.

Se Ruço é híbrido, transgênero, filho de lobo e cadela, mistura aversiva e repugnante, João é como os lobisomens, pois “gostas de beber sangue de gente!”, afinal, “sorve com os próprios lábios, o sangue que brota da queimadura” de Toino (SANTARENO, 1969, p.62). A ânsia de se apropriar de Toino, arrebatando-o, é verificada pela volúpia e pela intensidade de João ao beber-lhe o sangue, considerado “vinho novo” para o seu paladar.

Quando Maria Giesta nos diz que Ruço “não tem culpa de ter aquele focinho, aquele pêlo...”, encontramos um indício que Santareno nos lança da sua visão acerca da diferença característica de João. Se a sociedade considera que o ato homossexual de João é crime, pecado e maldição, na fala de Maria verificamos que, pela boca da personagem, Santareno pode estar falando de sua própria percepção acerca do assunto (SANTARENO, 1969, p.57).

Feito este panorama das personagens, destacaremos outro tópico que consideramos de profunda importância em nosso mapeamento. Exemplar na tessitura de seus fios, todos ligados com uma delicadeza e uma inteligência ímpares, afirmarmos que a primeira cena do primeiro ato, corresponde por si só a uma prévia de todos os elementos a serem tratados ao longo da peça. Não há detalhe importante que não seja mencionado, permitindo-nos antever com

atenção as conseqüências que se aproximam. Assim, mesmo que o momento vivido por Teresa e Rita seja de extrema alegria, pois aguardam a volta do filho pródigo, afinal, “O nosso João vem aí !!”, um estranhamento inquietante não nos permite celebrar essa chegada com o coração alegre e desanuviado, pois há “chuva e vento rijo, lá fora”, formando-se uma tempestade de gelar os ossos. A lua é a mais graúda, toda recortadinha, como nunca se viu. O vento é vento “lobão”, de tal sorte que Rita não consegue suportá-lo: “Não posso, não agüento mais este ventão: entra-me por aqui (indica uma orelha.) e sai por aqui... (indica a outra.) deixa-me a cabeça arrasada, devastadinha!” (SANTARENO, 1969, p.9-14).

Assim, o ambiente externo, como manifestação das emoções e sentimentos das personagens, avisa-nos que essa chegada não será precedida de bons augúrios. O próprio vento que se manifesta sem cessar é o aviso intermitente de que uma torrente de emoções incontroláveis se aproxima. Trata-se da notificação da qual Rita não consegue se desviar e que tanto a incomoda. Se este ambiente foi apresentado como frio e soturno no regresso de João a sua casa, será pintado com tintas ainda mais negras na penúltima cena da peça, minutos antes de comprovada a execução de João.

A noite está tão... !? Jesus, nunca tal vi? ... Pássaros a voar de noite?! É a primeira vez, é a primeira vez que vejo uma coisa assim!... O céu está cheio de pássaros pretos, Teresa!... E o vento queima... tenho a minha cara a arder!... (Ambas as mãos nas faces, no pescoço: impressão de asfixia.) (SANTARENO, 1969, p.166).

Embora estejam alegres com esse retorno, pois “há mais dum ano, que a gente o não vê”, preocupam-se de que ele volte mudado. Há um medo que quase se materializa no cenário da cozinha dos Agonia e que Teresa exterioriza com bastante precisão: “Tenho medo...Que quer vossemecê? Tenho muito medo...” , “ medo que ele venha mudado, minha mãe; que já não seja pra mim, o que dantes era...!?” (SANTARENO, 1969, p.13-14). Trata-se de uma certeza de que a ida à casa do padrinho e a permanência no exército tenham provocado mudanças irreparáveis em João.

Diferente desde o nascimento, considerado cego como o cabrito nascido dias antes no celeiro dos Agonia, mãe e filha constatam que João é muito

diverso de Fernando, embora Rita acredite, ou queira acreditar que, casando-se, o filho mudará.

A importância do papel de Ruço, meio-cão, meio-lobo, aquele que José traz no coração, pois “não há bicho de que ele mais goste!”, adquire desde já contornos intensos. Trata-se, também ele, o “malvado do cão”, como o vento que não cessa de se manifestar, de um arauto da desgraça a acompanhar o filho mais querido dos Agonia. Insistente, atormentada com os augúrios que o cão lhe traz, Rita não se cansa de repetir: “Cala-se, cala-se. Não posso ouvir este cão, não posso!”. Cada gemido premonitório do bicho, cada punhado de uivos que “até arrepiam as tripas da gente!” são provas inescapáveis do destino “verde” de seu filho (SANTARENO, 1969, p.18-19).

Se o vento é inclemente e o bicho é o *alter ego* do filho que à boa casa retorna, ambos prenunciando os tempos difíceis que se aproximam, o que dizer de Rosa, a sogra “pedra dura” capaz de botar por terra a serenidade de Rita? Associada muitas vezes a um animal, certas vezes felina, outras acuada, Rosa é aquela que previu desde o nascimento o futuro do neto, diferente sobremaneira de todos os demais homens da família. Cabe a ela a autoria da “maldição” responsável por determinar o destino de João; afinal, são dela os versos repetidos à exaustão ao longo da peça. Quanto à canção, avisa Rita que “esta, só ela a sabe. Cantou-ma, pela primeira vez, quando eu estava ocupada pelo João (SANTARENO, 1969, p.31). Ainda segundo a nora, Rosa “rogou uma praga... uma praga medonha, como eu nunca ouvi outra: Que a lua ruim faça ninho no coração da tua cria! Que sejam verdes os seus olhos e verde o seu destino” (SANTARENO, 1969, p.22).

O destino verde de João também já é apresentado nesta primeira cena, determinando-se de pronto sua importância no contexto da ação. Segundo Rita,

Quando o João nasceu, o ar daquele quarto ficou todo verde... Verdes eram as lágrimas da minha aflição e o suor das dores que me retalhavam toda (as mãos no ventre.) !... E verde ficou a primeira água em que lavaram o menino!!?... (SANTARENO, 1969, p.21).

Mas verde não é só o destino de João. Os seus olhos, “olhos dessa cor maldita!!”, sinal distintivo de uma diferença que, por mais que se queira

encoberta, teima ferozmente em se manifestar; olhos que “nem eu, nem o teu pai, nem ninguém da nossa gente, que eu saiba, tem os olhos dessa cor... ninguém!” (SANTARENO, 1969, p.21-22). Olhos que denunciam uma orientação que exacerba a alma dilacerada da personagem. Não é ocasional que Rosa cante que “as formigas lhe comam a vista”, privilégio que permitirá à mãe não enxergar a desgraça do seu filho mais querido (SANTARENO, 1969, p.19). De seu jeito torto e incompreendido, o que pede a sogra é que a nora seja, no fim e ao cabo, poupada de presenciar a desgraça predeterminada para o filho tão amado.

A intensidade do verde regendo a vida de João é tão forte que em certo momento este diz a Toino que “a cor verde dá-me quebranto”, quase que lhe fazendo mal fisicamente (SANTARENO, 1969, p.54).

Tamanha diferença determinará o apego e o zelo que a mãe dedicará a esse filho, muitas vezes em detrimento dos demais. Prenunciando o negrume que traz embutido em sua alma, pela certeza inconsciente daquilo que se avizinha sem pedir permissão para se instalar, profetiza com sabedoria: “queria ... queria tê-lo sempre comigo, pequenino, dentro destes braços... entendes, Teresa? Queria guardá-lo, defendê-lo da outra gente” (SANTARENO, 1969, p.23). Só assim, e como se verá, nem assim, talvez houvesse uma chance de se poupar uma diferença inaceitável.

Neste momento inicial também ficamos a conhecer o padrinho Sousa, figura determinante nos caminhos de João. Se Teresa nos diz de pronto que “eu não gosto desse homem!! Vir cá roubar os dos outros”, ficamos a saber que Rita deu o filho ao rico padrinho “por medo”. Julgava que “botando-o longe desta casa, era capaz de desfazer o agoiro da velha”. Mas esta separação lhe custou intensamente. E pior, não seria capaz de evitar a premonição já feita pela sogra, conforme constatamos a seguir,

Ai, o que me custou separar-me de João! Foi uma sombra... uma sombra de chumbo que me caiu aqui no peito, quando o vi sair daquela porta; ele deitaria doutor, ou... lá o que fosse, mas eu nunca mais o teria pra mim!” (SANTARENO, 1969, p.25).

E não fosse João a nos dizer futuramente do ódio que o padrinho lhe suscitava, a conversa entre mãe e filha já nos serviria de pista concreta em referência aos passos em cujo encaicho poderíamos seguir. João fugiu. E embora tenha havido protestos e reprimendas do pai para que voltasse à casa do padrinho, o garoto foi firme, dizendo “que não voltava, que antes queria deitar-se ao rio”, mostrando-nos a intensidade do que deve ter ocorrido entre padrinho e afilhado no ano e meio de convivência (SANTARENO, 1969, p.25). Se Rita afirma “que eu nunca cheguei a conhecer, ao certo, o que se passou com o nosso João, lá em casa do senhor Sousa”, revelará seu modo de agir quanto à diferença distintiva de João, ao dizer: “Nem me ralo, nem quero saber!” (SANTARENO, 1969, p.26). Como dizem popularmente, o que os olhos não vêem, o coração não sente.

O mal que o padrinho parece ter feito a João, do que Rita não quer tomar conhecimento, repete-se no retorno do filho ao lar, quando ela percebe que sua estada em Lisboa também não foi das mais felizes. Pressentindo o estrago que possa ter sido feito, indaga ao filho: “Fizeram-te lá mal, filho?”. Diante da resposta afirmativa de que lhe fizeram “muito mal” acena-lhe como solução possível o esquecimento a que se propõe diariamente quando a questão em voga está além das suas possibilidades. Como ela mesma diz “mata essas lembranças, não as deixes tomar posse de ti”, como se isso fosse possível a quem viveu o que viveu e passou o que passou nosso herói (SANTARENO, 1969, p.33-35).

Acreditamos que seria impossível realizar uma análise interpretativa de qualquer obra sem que atentássemos ao seu título. Se, na peça retratada em nosso capítulo anterior, o título nos remeteu inexoravelmente às técnicas confessionais descritas por Foucault, em **O Pecado de João Agonia** muitos são os pontos a serem explorados. Essa necessidade se acentua quando nos deparamos com uma obra cujo título, com seu peso, já é motivo e fonte de múltiplas interpretações e investidas, todas elas talvez apropriadas nos caminhos e potencialidades que descortinam. A opção de Santareno por nomear esta peça com o sugestivo título de **O Pecado de João Agonia** parece sinal claro de uma dubiedade crítica pretendida pelo autor.

Se nos ativermos à primeira palavra do título, poderemos aventar que o pecado mencionado pode ser encarado de diferentes formas. Tanto pode ser o

ato cometido por João em sua temporada no exército, como pode ser sua orientação sexual, considerada espúria e pecaminosa sob a óptica da sociedade na qual está inserido e pela qual será rechaçado. O pecado pode ser ainda o fato de João se ter permitido dar vazão à homossexualidade, vivenciando uma situação cuja materialização por si já corresponderia a uma opção repudiada pela mesma sociedade aventada.

Independente da concepção do autor quanto à homossexualidade, cosmovisão que em muito nos ajudaria a entender a subjetividade de uma pessoa cuja sexualidade foi traço determinante nos rumos de sua trajetória profissional e pessoal, a escolha desse termo nos revela o peso que tal orientação representa na vida de um ser humano. Fardo que será tanto mais pesado quanto mais fechada e preconceituosa for a sociedade na qual se encontra inserido. Sem fazer da sua homossexualidade uma bandeira política, deixando de formar trincheiras junto a grupos homossexuais, fica-nos claro o modo utilizado pelo autor para retratar a forma como a homossexualidade é assimilada pela sociedade portuguesa de então. O veredicto de Manuel Lamas, quando resolve divulgar aos quatro ventos as vivências de João no exército, já é taxativo por si só: “Bem sei que eles deram o crime por provado!”. Considerada prática criminosa em um período que se caracteriza pela derrocada do regime salazarista, a atitude de João é taxada de “crime feio, coisa suja” (SANTARENO, 1969, p.131).

Não bastasse carregar consigo o peso de uma conduta tida como criminosa, temos a homossexualidade definida de diferentes formas pelos homens da família Agonia quando reunidos para decidirem o destino de João. Se Fernando considera o irmão um “escarro” propondo que ele se “enforque”, afinal, “Quem pode lavar uma nódoa destas?!...”, Miguel diz que a homossexualidade do sobrinho é uma maldição que nunca havia afetado homem nenhum da família; posto que são todos “homens assanhados, cobridores de sangue rijo”, no que encontra acolhida em Carlos, para quem a atitude de João é como “chaga ruim e sem cura”. O próprio pai de João vai mais longe, dizendo que “antes morto...antes o queria ver morto!” (SANTARENO, 1969, p.136-139).

“Ovelha negra” de uma família na qual todos se apresentam enquanto incontestes representantes do centro de referência, João recebe alcunhas das

mais diversas para caracterizar sua orientação sexual. Escarro, praga de Deus, virado, coxo, cego, animal aleijado, podre, chaga ruim e sem cura, danação, são alguns dos termos utilizados para defini-lo e à sua conduta, misto de maldição, crime e pecado vergonhoso para a confraria dos homens da família Agonia, vítimas e algozes de um sistema que praticamente os obriga a um caminho sem volta e sem possibilidades de perdão (SANTARENO, 1969, p.135-140).

Podemos constatar, através das palavras usadas pelos homens da família Agonia para se referir à homossexualidade de João, todas as muitas conotações negativas e discriminatórias atribuídas a essa orientação. Expressando a visão desses homens, Santareno plasma as diferentes pechas atribuídas à homossexualidade, muitas delas consideradas verdades inquestionáveis durante períodos, às vezes longos, de tempo.

Se Miguel considera a homossexualidade uma “maldição”, no que talvez encontre ecos na visão de Rita, apavorada com a cantiga que, em sua opinião, foi a responsável por desgraçar o filho, para Fernando o comportamento de João é uma doença, na medida em que comparativamente diz que “Toino é são”. O mesmo acredita Carlos, para quem João apanhou “uma chaga ruim e sem cura” (SANTARENO, 1969, p.136-139).

Para José, “pior que a doença mais ruim, pior que a morte”, a “sujidade que ele entornou sobre a nossa família” é algo que “não muda”. Segundo a crença do patriarca, a homossexualidade é um pecado que seguirá o filho aonde quer que ele vá, pois João tem “a ira de Deus dentro dele” (SANTARENO, 1969, p.137-138).

Mas não esqueçamos que a concepção da homossexualidade que o autor expressa não é só aparelhada à patologia. Por parte de Rita, a mãe amorosa e desesperada frente à falta de perspectivas do filho, que tem como fiel da balança de seu julgamento uma sociedade repressora e inclemente, há uma necessidade assustadora de atribuir ao externo, à bruxaria, a uma maldição, à praga rogada pela sogra, as causas de tamanha diferenciação. No relato a seguir verificamos todo o rancor de Rita em relação à sogra,

Loba, parideira de agonias malvados! Diz-me cá, velha, diz-me o que é que tu tens aí dentro, nas tuas entranhas? É fogo

em brasa?... é vidro moído?... (Para Teresa e Maria Giesta:) Olhem pra ela, agora: vejam os olhos... mirem a boca...!! Esta velha conhece o diabo... juro, posso jurá-lo!!! (SANTARENO, 1969, p.167).

Tentando encontrar um bode expiatório sobre o qual despejar uma culpa que não pode, de fato, impingir a ninguém, Rita atribui um poder sobrenatural à sogra quanto ao destino de João. Afinal, “Foi ela quem lhe pôs a maldição, quem lhe soprou a má sorte: (com ambas as mãos crispadas sobre o ventre:) ainda eu o tinha... inda eu o trazia aqui!... Caiu, velha! A tua praga caiu inteirinha”. Poder que só existe no seu próprio desejo de encontrar respostas para uma diferença que não se explica e que não encontra similitudes em nenhum outro caso vivenciado na família Agonia (SANTARENO, 1969, p167). Pois a mesma necessidade que os homens da família Agonia têm de classificar a homossexualidade como uma patologia digna de ser extirpada, Rita tem de configurá-la enquanto uma bruxaria perpetrada pela sogra. Em ambos os casos, a necessidade de uma explicação para algo que nunca se encontrou na família acabará por levá-los a explicações que colocam no externo a responsabilidade de algo com que não conseguem lidar.

Desesperada pelo fato de não poder fazer nada para interferir no destino do filho, e crédula que precisa ser de que a sogra tem poderes para fazer e desfazer pragas e maldições, voltar-se-á à velha em fúria incontida: “Velha maldita... velha bruxa!... Tu matas-me o filho...! Tu... és tu...! Não descansas enquanto o não matares, não descansas...!” (SANTARENO, 1969, p.166).

Arrependida, imediatamente após a blasfêmia feita, Rita se volta à sogra implorando, abraçada aos seus joelhos: “Vossemecê tem poder...tem poder, que eu bem sei: salve-o!... (Procura juntar as mãos de Rosa, em atitude de oração: mas estas caem inertes)” (SANTARENO, 1969, p.167).

Embasando todos os adjetivos empregados, temos o peso daquilo que vai dizer, pensar ou vaticinar a sociedade inclemente na qual estamos todos inseridos. Como nos diz Carlos logo da mencionada reunião: “Vai pr’ái um falatório” que impedirá que toda a família volte a ter sossego. A moral ilibada, partilhada orgulhosamente por todos os da família até então, cairá por terra com a descoberta do segredo de João (SANTARENO, 1969, p.135). Não poderão mais sair às ruas sem que os olhares maliciosos os acompanhem, sem que

seus ouvidos alcancem comentários maledicentes, sem que venham a se sentir incomodados, diminuídos ou envergonhados. Segundo Rita, o povo que os julga e os condena é “gente má! Caluniadores! Pestes malignas!!” (SANTARENO, 1969, p.165).

Sempre preocupado com o que dizem por aí, Carlos continua a informar aos parentes que “contam por aí que ela (Maria Giesta) botou o Fernando ao desprezo... que se apegou ao João, apesar dele nem pra sombra de olhar!?”. Afinal, “E falam que... eu sei lá?... Dizem que... Jesus, que grande vergonha!...” (SANTARENO, 1969, p.136-137).

Já que mais importante do que tudo é a satisfação que se deve à sociedade, é preciso que se amansem “as vozes do mundo”, nem que para isso seja necessário desterrar João de sua casa e de sua terra. Mesmo que seja preciso enviá-lo ao Brasil, onde todos o esquecerão. Ainda que se necessite casá-lo à força (SANTARENO, 1969, p.138). Entretanto, sua sujidade, seu pecado e sua doença são tão grandes e intensos que, segundo pensa José, ninguém será capaz de aceitá-lo, conforme verificamos no excerto:

Casá-lo?! Que idéia a sua, mano Carlos!: Onde há aí uma rapariga, pobre ou rica, bonita ou feia, uma só! Que queira casar-se com o João Agonia?! (Dolorosamente:) Já sabem todas porque foi que o meu filho esteve preso em Lisboa... todas ! E depois não é de justiça, não é da vontade de Deus: O mal que eu não quero pra minha Teresa, hei-de levá-lo às filhas dos outros?! ... Não, mano, não senhor! (SANTARENO, 1969, p.138).

Interessante é notar como vigora entre as personagens da peça, representantes de uma sociedade extremamente tradicional, a idéia de que o casamento por si só será responsável pela eclosão e pela manutenção da masculinidade perdida. Rita acredita que o filho mudará quando casar; Carlos propõe que o casamento seja uma solução para o escândalo configurado; Maria Giesta, ao reencontrar João é clara na explicitação de seus propósitos, dizendo-lhe que “estás na idade, João: todos os homens se casam”. O reforço ao fato de que todos os homens devam se casar dá-nos a dimensão de quanto o comprometimento do homem com a mulher, através do matrimônio, se constitui enquanto força motriz a modelar e controlar o que se espera dos homens no tocante à sua masculinidade (SANTARENO, 1969, p.65).

Corroborando a idéia acerca da importância do casamento em sociedades rurais como a retratada na peça, citamos Almeida (2000, p.67) para quem “o casamento é visto como necessário para atingir o estatuto adulto, aqui entendido como o análogo ao de homem”. Somente através do casamento e da conseqüente mudança para uma casa própria é que um rapaz conseguirá se ver livre dos ditames e da supervisão paterna. Continua o autor afirmando:

A condição de casado é vista, entre os homens, como uma atitude análoga àquela com que encaram o trabalho: é uma honra, é parte constituinte do prestígio público, mas é um sacrifício da liberdade adolescente e celibatária pré-nupcial (ALMEIDA, 2000, p.222).

O clamor popular contra João é tão intenso no momento em que se desvela o seu segredo, e tão determinante para a configuração dos destinos campestres do grupo em questão, que é preciso que se prove que os homens da família Agonia não temem o perigo. Encontrando semelhanças com o que já discutimos na primeira parte deste capítulo sobre a necessidade masculina de se sobrepor ao perigo, mostrando um destemor que muitas vezes é irreal e sobre-humano, citamos José, o capitão de uma embarcação que está prestes a naufragar:

É pra que esses cães saibam, pra que eles vejam que aqui, na casa do José Agonia, não há quem conheça o medo! (A bater com os pés no chão:) estão aqui dentro cinco homens. Cinco homens inteiros !!!” (SANTARENO, 1969, p.153).

Ironicamente, no momento em que João já está condenado ao abate, será considerado homem inteiro por seu pai. Mais do que isso: será considerado integrante de um grupo que pretende não conhecer o medo e a insegurança. E como não poderia deixar de ser, satisfazendo o desejo paterno, sentindo a necessidade de satisfazê-lo ao menos uma vez, João dará mais uma prova crucial de que sua masculinidade não difere das demais. Mostrará, amputado na carne, ceifado na própria honra, aterrorizado ao pressentir a intenção paterna, que a coragem é um traço que não lhe foge, dando-se em sacrifício a fim de manter uma situação à qual não se ajusta. Feito homem à

custa do seu próprio sangue, vísceras e sacrifícios, sairá “da toca” e se comprometerá a um destino antevisto desde o seu início.

(Que conseguiu dominar o medo; como que aceitando o sacrifício: ironia triste, macerada.) Conte comigo, pai! Tem vossemecê muita razão: eu sou um homem feito, na força da vida... e mal parecia deixar ir aqui os tios, enquanto eu ficava metido na toca!...Conte (SANTARENO, 1969, p.142).

Se João “tem aquele demônio sujo bem entranhado no sangue”, não lhe restando salvação ou redenção, ainda que Miguel, talvez o mais condescendente dos Agonia, tente em certos momentos aliviar a pena que se esboça, declarando que “talvez mude de humores”, resta, como solução ao problema da honra familiar, abatê-lo. Conforme determina Carlos, em sua sanha por reparação: “Deve ser abatido” (SANTARENO, 1969, p.137-139).

“Como se fosse coxo, ou cego”, pior, como se pudesse ser comparado a “um animal aleijado” que “se mata”, será dado em sacrifício da honra familiar. Afinal, é preciso que se prove que todos os demais membros da família não se igualem a ele (SANTARENO, 1969, p.139). Embora novamente a piedade e a sabedoria de Miguel se manifestem quando diz: “assim se faz... Com os animais (acentua a palavra.) é assim”, reforçando que “mas com as pessoas é diferente”, pouco efeito se produzirá ante a necessidade familiar de realizar justiça (SANTARENO, 1969, p.140).

Dado em sacrifício na tentativa de expiar os pecados humanos, como foi feito com Jesus, José justifica sua escolha, valendo-se de um teor que muito valida a força religiosa na condução dos destinos de um povo católico em sua maioria. Se Deus deu seu filho em sacrifício para benefício da categoria humana, mesmo que Jesus não tivesse pecados que o justificassem, o que se dirá de José, cujo filho deve ser eliminado para que se calem as vozes dissonantes e descontentes. Arrufos históricos de um povo que não consegue assimilar o diferente, conforme nos descreve o patriarca Agonia.

(Crucificado) E penso, mano Miguel, tenho pensado muito... Cuida que não?!... Inda a noite passada: levei um ror de horas a fio, a pensar que Deus Nosso Senhor entregou o seu amado filho Jesus Cristo à morte, e morte de cruz! Tão só porque tal era bom pra gente, pra gente todos...! E olhe que Ele, o Pai, era Deus e podia mudar tudo num instante... e não

se esqueça de que o Filho, Jesus Cristo, era inocente de qualquer pecado, mais limpo que a mais purinha as crianças!” (SANTARENO, 1969, p.140).

Será a homossexualidade um pecado, uma depravação, uma aberração, uma doença, um castigo divino, um erro na criação paterna, um acaso ou uma dentre as múltiplas formas de se exercer a sexualidade? Será a homossexualidade contagiosa, opcional, inescapável ou antropofágica? Afinal, não são estas as indagações sobre as quais nos dedicamos em relação ao título que se descortina à nossa frente?

Se a primeira cena a abrir a peça já era determinante quanto à sua riqueza de detalhes, o que dizer das cenas destinadas a tratar do episódio dos lobos vorazes em sua fome, espreitando Toino? Assim, capítulo digno de nota é aquele criado por Santareno para tratar do possível ataque a Toino pelos lobos. Criatura indefesa e ingênua, ainda púbere e em xeque quanto aos ritos de passagem que lhe serão impostos para que tenha direito à alcunha de “HOMEM”, perceber-se-á, lá pelas tantas, que Toino “ainda não recolheu o gado” quando sua mãe se dá conta de que há “cinco... cinco lobões, qual deles o mais temível” lá fora a espreitá-lo (SANTARENO, 1969, p.89). Embora João diga, em estado de angústia latente, conforme nos relata Santareno em sua rubrica, que “Toino engana os lobos”, neste momento um alvoroço se forma e um grupo sai à sua cata (SANTARENO, 1969, p.90). Nesta missão contam-se, dentre outros, João, aflito de amor, preocupação e desejo, e Maria Giesta, a irmã, que reverte todas as convenções esperadas das figuras femininas, aquela que é mais masculina que muitos homens e que, como Xavier em **A Confissão**, reverte todo o padrão imposto aos gêneros inteligíveis.

Sábua, e ciente de que o filho buscará Toino “nem que seja no fundo do inferno!...”, Rita nos dá a deixa de quem será o responsável por garantir a salvação do garoto, já que, como avalia Teresa, “amizade maior nunca vi!” (SANTARENO, 1969, p.98). O reforço da importância dessa amizade será encontrado nas palavras de Manuel quando diz que “Eles são muito amigos, não são?” (SANTARENO, 1969, p.105).

Na perfeita apropriação metafórica de símbolos e signos realizada por Santareno ao longo de sua obra, não esqueçamos o papel fundamental dos lobos desde o início da história. Se eles foram os responsáveis por receberem

João em sua volta ao lar, também foram eles os responsáveis por garantir ao mesmo João a exposição pública da sua bravura e destemor ao defender Toino, perdido entre suas bocarras assustadoras. Nada mais coerente do que serem eles também a justificativa usada por José para convencer o filho a rumar para o abate. Ressalta o patriarca sua posição, ao afirmar que:

Isto não pode continuar assim: os lobos agora até já descem por aí abaixo e apanham às duas e às três rêses por dia! Daqui a pouco, estranham-nos pelos currais a dentro!... Logo vamos os cinco a dar-lhes uma batida (SANTARENO, 1969, p.141).

Metáfora das mais precisas e interessantes, encontrando convergências no que expusemos acerca do contrato tácito entabulado entre os homossexuais e os heterossexuais, no qual a tolerância da existência homossexual seria garantida enquanto houvesse uma vivência sua que fosse apartada, invisível e não prejudicial ao universo heterossexual. No momento em que “os lobos” começam a descer a serra, colocando em risco o equilíbrio e a harmonia da heterossexualidade enquanto regra a ser seguida de forma incontestada e inquestionável, uma solução deve ser tomada. Afinal, como aponta o ameaçado José, haverá o momento em que eles, os lobos, leia-se os homossexuais, tomarão conta da situação, invertendo, talvez, uma hegemonia garantida com base na cegueira: ei-la aqui, mais uma vez, masculina. Se hoje são duas ou três reses tomadas pelos “lobos” diariamente, que se dirá daqui a tempos caso uma providência não venha a ser tomada a tempo e a contento?

Entretanto, conforme anunciamos em nosso capítulo introdutório, não há como se desprezar todo o acento psicológico de Santareno em suas obras. Mestre na composição de metáforas de múltiplos significados, consideramos que muito pouco na obra do autor é destituído de sentido. Assim, não podemos nos furtar a aventar que os lobos que perseguem Toino são o recurso usado pelo autor para materializar uma possível homossexualidade que está a espreitá-lo. Imberbe ainda, sujeito às oscilações de uma sexualidade a desabrochar, o garoto parece ser alvo fácil para presas atentas. Certamente que, no ato de salvar Toino, está todo o heroísmo trágico de uma figura que se preocupa verdadeiramente com o alvo do seu afeto e bem querer. Mas

salvando Toino da sanha assassina dos lobos, João também está a se salvar de um destino que cada vez mais se corporifica como inevitável. Impedindo que Toino caia nas “garras” da homossexualidade, João garantirá que, pelo menos, o rapaz, fique preservado e seguro, na medida em que sua referência homossexual lhe é exemplo de sofrimento e perseguição. Mais uma vez heróico e empático, salvando ao outro e matando a pauladas aquilo que o ameaça João estará a salvar a si mesmo, evitando que o ser amado sofra como ele vem sofrendo; promovendo um resgate que garantirá redenção a ambos. Ajudando o objeto do seu desejo a escapar dos lobos que o perseguem, João o ajudará a escapar de uma vivência homossexual que acredita ser sofrida e penosa. Neste sentido, estaria auxiliando o amigo a enganar os lobos que o espreitam com garras e presas bastante afiadas. Digno, humano e empático, João não será para Toino o que seu padrinho Sousa foi para ele.

E não basta que João mate os lobos que espreitam e ameaçam desvirtuar Toino do caminho construído como correto. Faz-se necessário que deixe o produto da sua ação à expiação pública, conforme nos anuncia Fernando dizendo que “logo os vês: os dois que o João abateu ficaram lá em baixo, prò povo mirar” (SANTARENO, 1969, p.114). O peso da coletividade e o poder da sua opinião, conforme já discutido, são normas às quais, segundo Santareno, não se pode fugir. Se o que se faz, faz-se como forma de satisfazer aos ditames impostos socialmente, nada mais coerente do que deixar à exposição pública aquilo que ameaçava a ordenação vigente.

Se há cinco lobos prontos a devorar Toino, haverá muitos outros dispostos a fazê-lo com João. Quase premonitória, essa cena indica aquilo que poderia ter ocorrido a João caso em seu caminho houvesse ocorrido alguém disposto a ajudá-lo, do mesmo modo como agiu com Toino.

E não esqueçamos que os mesmos lobos já se introduziam logo no início da peça, na volta de João à sua casa, precedendo-o e quase que lhe fazendo as honras. Metáforas da homossexualidade, que espreita sorratamente e sem tréguas o universo masculino, ressaltamos sua voracidade através do discurso de Fernando quando afirma que são lobos que “andam babados de fome, os almas do diabo: chegaram ao pé da gente... ali a uns dez metros”. E como a homossexualidade é tão repulsiva quanto atrativa, recorreremos mais uma vez a Fernando em sua troça bastante coerente “pois, João, pois: há lá

coisa mais bonita pra se ver, que aquela dentuça arreganhada, morta por retraçar as carnes dum homem!!?” (SANTARENO, 1969, p.28).

Faz-se determinante esclarecermos que essa interpretação não significa defendermos a idéia de que Santareno concebesse a homossexualidade como uma determinação biológica imutável. Entretanto, mais uma vez reafirmamos que não há provas incontestas que nos permitam saber qual a percepção do autor acerca das origens e causas da homossexualidade. Não podemos sequer aventar se ele a encarava como uma orientação fruto da exposição ao meio circundante ou como uma determinação genética preponderante. Talvez sequer essa preocupação lhe ocorresse, embora também não podemos esquecer que estamos falando de uma figura que foi homossexual, atéia e comunista. Portanto, todos esses ingredientes contribuíram para a construção de sua percepção de mundo. No entanto, podemos falar do modo por ele usado para retratar a forma como a sociedade portuguesa da metade do século passado rechaçava a homossexualidade.

Assim, pretendemos que fique claro que essa interpretação não busca o cerne da concepção do autor quanto às origens da homossexualidade. Propomos esta como uma dentre as muitas formas possíveis de ler um viés de Santareno, plasmando-o sob a óptica das relações de gênero.

Deve-se, também, prestar atenção à diferença que existe entre um autor acreditar verdadeiramente que a orientação sexual de sua personagem é um pecado cometido contra a sociedade e as leis divinas e, por outro lado, o fato de esse mesmo autor estar se referindo criticamente em seu título, **O Pecado de João Agonia**, àquilo que a sociedade pensa da atitude de sua personagem. Na primeira hipótese teríamos o autor se valendo das suas criaturas para divulgar suas idéias, reforçando-as. Na segunda, as personagens seriam o veículo necessário para a crítica daquilo com o que o escritor não comunga, mas, ao contrário, rechaça.

Embora acreditemos piamente que o autor se filie à nossa primeira hipótese, independentemente da opção escolhida, repetimos, não podemos nos furtar ao denominador comum que corresponde à dificuldade de assimilação e aceitação social relativamente à adoção de uma orientação sexual periférica. Em nossa opinião, mais relevante do que saber a qual lado Santareno se filia, é detectar a grandeza da dificuldade dessa inserção. Em uma família cujo orgulho

é a retidão de caráter e a reprodução incontestada de modelos atávicos, e em uma sociedade rigorosamente religiosa cuja regra deve ser o modelo tradicional de masculinidade heterossexual, o exercício de uma orientação homossexual corresponde, sim, a uma prática indevida, equívoca e quiçá pecaminosa.

Entretanto, através das convicções apregoadas por João em mais de uma ocasião, fica patente a defesa que Santareno parece fazer das múltiplas possibilidades de amor encontradas pelas pessoas, independentemente da sua orientação sexual. Quando a personagem diz a Maria “que beijar uma boca, linda como a tua, não é pecado: antes pelo contrário”, acreditamos ouvir ecos da voz de Santareno a nos esclarecer que o amor apresenta múltiplas formas de manifestação, todas elas autônomas e independentes daqueles que as vivenciem (SANTARENO, 1969, p.53).

A nossa percepção se reforça no momento em que Toino oferece seu lenço verde a João, e este lhe diz “(meio a brincar, meio a sério.) Lenço é apartamento”. Diante da contestação do rapaz, para quem “isso é pros namorados...”, e , portanto, não se aplicaria a eles, asperamente João responde: “é pra qualquer gente: namorados ou não”, em clara alusão de que a afetividade, o comprometimento e os enlances afetivos podem ser vividos por todas as pessoas que gostem verdadeiramente umas das outras, independentemente dos sexos morfológicos a tolhê-las (SANTARENO, 1969, p.54-55)

Embora tenhamos dito que não há provas da forma através da qual Santareno encarasse ou defendesse a homossexualidade, encontramos outras sólidas pistas dessa percepção em um momento crucial da peça. Nos seus instantes derradeiros, quando confessa sua paixão a Toino, abrindo seu coração dilacerado a um atônito ouvinte, João, talvez nesse momento mais do que em qualquer outro funcionando como *alter ego* do próprio autor, deixa evidente a certeza de que a homossexualidade não é uma escolha ou uma opção. Falando pela boca de João, parecemos escutar Santareno afirmando que ninguém pode ir contrariamente à sua orientação sexual, conforme deixa patente a seguinte passagem:

Ouve cá, Toino, responde-me com o teu coração nas mãos?:
Um homem- o maior, o mais valente!- é capaz de subir lá
acima, ao alto da Rocha Grande, e obrigar o vento norte a

virar sul? Ou pode chegar ali, à beira do rio, e mandar as águas correrem ao contrário?!... Pode, Toino, diz lá?! Alguém pode fazer com que uma árvore cresça prò fundo da terra, em vez de subir prò ar?! ... Quem Toino, quem é capaz de fazer isso?! ... (SANTARENO, 1969, p.147).

Outro ponto de destaque no título da peça corresponde à opção do autor por dar um nome português ao seu protagonista, o qual, embora bastante comum, como também o são José, Manuel e Antônio, parece ser a sinalização de que o pecado a que o título faz alusão corresponde a uma situação à qual qualquer pessoa pode ser submetida e por ela culpabilizada. Embora essa hipótese em um primeiro momento, pareça bastante improvável, causa espécie a simplicidade e a facilidade de esse nome ser encontrado em todos os extratos da sociedade portuguesa, fato que universalizaria e aumentaria as chances de contextualizarmos a homossexualidade em diferentes cenários. Mais do que uma construção médico-jurídica cujo objetivo seja o de tornar patológica uma orientação sexual diferente da heterossexual, Santareno nos diz que a homossexualidade é real, palpável e tangível, encontrada em vários extratos sociais, culturais e históricos.

“João Ninguém” de múltiplos e diferentes cenários, Santareno procura construir através de João Agonia uma personagem que em tudo foge aos estereótipos convencionados para os homossexuais. Sem afetações e trejeitos próprios das caricaturas, nosso protagonista prima por uma dignidade ímpar na sua angústia frente a um desejo que o materializa como diferente de todo um grupo cuja semelhança talvez fosse o seu maior desejo, na medida em que tal similitude lhe garantiria uma existência muito mais tranqüila e serena.

Não poderíamos, também, preterir uma interpretação que fizesse alusão ao sobrenome da família que protagoniza a peça: Agonia. Esta importância já havia sido detectada por Maria Giesta a quem parafraseamos quando diz: “Agonia... Agonia... Agonia...: nunca vi nomes tão a preceito!!..” (SANTARENO, 1969, p.121). De forma pouco atenciosa, poder-se-ia acreditar que a agonia aludida no título é a agonia de um homem cuja orientação sexual é espúria, caso tomemos como parâmetro de comparação uma sociedade para a qual a heterossexualidade é o modelo a ser seguido. Embrenhando-nos mais profundamente em outras interpretações possíveis, propomos expandir o

sentimento de agonia para todos aqueles que vivem em uma sociedade cuja regra é a repressão e o confinamento das possibilidades e das potencialidades individuais, em um ritual cerceatório talhado pela repetição e pela manutenção de um *status quo* que perdura como herança passada de geração para geração.

Mais detidamente, poderíamos alegar que a agonia mencionada corresponde à agonia de todos os homens presos em suas masculinidades engessadas. Entretanto, o grito sepulcral que Rita deixa escapar nos últimos instantes da peça serve de exemplificação exata daquilo que pretendemos apontar: “Acudam !...Acudam !!...Acudam !!! (SANTARENO, 1969, p.170).

A crise da masculinidade, que cresce na exata proporção da intensificação das múltiplas possibilidades de sexualidades desviantes, pode ser fotografada e congelada nesse precioso momento de rara dramaticidade que se encarrega de fechar com chave de ouro um tormento que espreita toda uma sociedade sofrida e angustiada. A agonia retratada não é só a agonia de João e a dos homossexuais reprimidos que ele representa. Corresponde, também, à agonia de pessoas em busca de uma sexualidade que se revele na mesma medida em que se pretende escondida de tal sorte que, na manutenção desse jogo, possa ser controlada. O terror preso na garganta de Rita, que explode em um grito animal, é da mesma cepa que a rigidez de José e sua incapacidade de fazer-se empático em relação ao sofrimento do filho. O mesmo pode ser dito quanto aos gritos de Maria Giesta “Matadores! Matadores !!!...” e de Teresa “João ?!!!” (SANTARENO, 1969, p.170), ambas muito apaixonadas por João, mas também muito imobilizadas por uma diferença que não encontra espaço para manifestação.

Na obra de Santareno, a agonia que extrapola o espírito de suas personagens, materializando-se como um sinal distintivo corporificado no nome de uma família corresponde, assim, ao sentimento de angústia extrema ao qual são submetidos todos os homens, enquanto representantes da categoria dos humanos, ao serem mantidos apartados de suas subjetividades e singularidades. O espelho dessa categoria pode ser visto em detalhes nos homens da família Agonia. Trata-se de homens a quem a manutenção de um *status quo* esperado e perseguido acaba por levar ao extremo do desespero humano: a eliminação do diferente, mesmo quando esse diferente se encontra

no interior da própria família, sendo carne da sua carne, sangue do seu sangue. A chaga que teima em se mostrar do interior das entranhas precisa ser eliminada para que não seja percebida, questionada e sofrida. De fato, no extermínio de João Agonia há um misto de todas essas contradições.

Como mencionamos, não é somente João ou os homens da família Agonia que caem em desgraça. Trata-se também da agonia de Maria, vítima de seu amor e de seu destemor tão valorizados. Trata-se da agonia das mães que não conseguem dar guarida a seus filhos, perseguidos e desajustados pela encarnação de uma orientação pouco aceita. Em suma, trata-se da agonia de todo um povo.

Em relação à atitude de Maria, o ápice da sua angústia e do seu arrependimento é verificado ao final da peça quando, arrasada pela descoberta de que João é homossexual, situação que por si só inviabiliza a concretização do seu amor, incita o povo a matá-lo. Externando em uma única cena as várias etapas emocionais a acompanharem sua descoberta, Maria começa por xingar João de “porco, filho do diabo, excremento podre”, “maldito, mil vezes maldito”, “virado”, “até a tua sombra cheira mal”, “até o sol, João Agonia, tem nojo de te cobrir!”, para que então, consumida pela dor e pelo despeito dignos de uma fera desprezada, passe a exigir sua execução, vociferando “tragam ferro em brasa, pra queimar os olhos a este monstrengo! Vinde, gente amiga, vinde cá!!” “Vão a ele! Quebrem-lhe as mãos e os pés! Cortem-lhe a língua!!... Defendam a honra da minha casa” (SANTARENO, 1969, p.149).

Entretanto, caindo em si, extravasada sua raiva incontida, arrepende-se: “Ai, o que eu fiz!?... Aí, o que eu...!?” (SANTARENO, 1969, p.150). Retrocede e se arrepende dolorosamente, “Perdoa-me... ai, perdoa-me!” aos pés de João, abraçada aos seus joelhos. Para finalmente revelar o sentimento que, encoberto pelo seu orgulho, emerge abundante: “Eu gosto, eu gosto tanto de ti, João” (SANTARENO, 1969, p.150).

Mas então, a essa altura, seu arrependimento será por demais tardio. Recriminada pelos Agonia por ter feito o mesmo que há pouco havia repudiado em Manuel Lamas, será chamada de “cadela” e expulsa do lar onde sempre fora bem recebida. A fúria de José é verificada no trecho que apresentamos abaixo:

Scheta, daqui pra fora!!... estás contente? Querias levantar o povo, não era? Pois aí o tens bem assanhado, aí o tens!...Cabra! cabra vadia!! Nunca mais me apareças, nunca mais me caias debaixo da vista: olha que eu esmigalho-te, tão certo como eu ser... Rua! Já daqui pra fora!! (SANTARENO, 1969, p.153-154).

Cônschia, finalmente, do desfecho que espera João, tenta remediar a fervura que também ajudou a esquentar: “Não vás, João Agonia!... Foge, foge!!... Foge, João !!!...” (SANTARENO, 1969, p.157). Entretanto, como já se sabe, tarde será.

IV.3- A CRISE DA MASCULINIDADE

Construir um trabalho cujo mote principal seja o da crise da masculinidade nos faz aventar necessariamente a hipótese da sua existência, motivada e reforçada por uma série de fatores que a desencadearam. Se as feministas levantaram suas bandeiras e estandartes para a defesa e para o reposicionamento das questões atinentes ao universo feminino, nada mais justo do que voltarmos nossos esforços para a compreensão de uma masculinidade em crise, corporificada à perfeição por Santareno em **O Pecado de João Agonia**. Buscaremos discutir e correlacionar algumas das possíveis justificativas dos comportamentos e das atitudes vivenciadas pelas personagens da peça, aproximando-as das idéias e teorias de alguns autores dedicados a este assunto. Mais do que nos filiar a esta ou àquela idéia, faz-se determinante reconhecermos suas existências e efeitos, todos eles identificáveis, conforme demonstraremos em diferentes momentos da trajetória de João, sua família e amigos.

Mas, afinal, o que é ser homem? Como aprender a lidar com uma crise que é constituinte da própria masculinidade e que está na raiz da sua construção? Como dissociar a violência da subjetividade masculina e fazer com que grupos de pessoas aceitem aqueles que lhes são diferentes?

Ademais, falar em masculinidade pressupõe necessariamente o uso do plural: masculinidades, já que as categorias de gênero, sexo, raça, classe social e cultura estão todas intimamente ligadas, conforme já apontamos. A noção de

uma masculinidade hegemônica só faz sentido caso a contextualizemos em um cenário que só conceba a masculinidade como sinônimo do centro de referência, relegando para as bordas todas as suas outras formas e possibilidades de manifestação, diminuindo-as e subjugando-as.

Discutir a masculinidade também corresponde ao entendimento de que esta se compõe de várias outras divisões sociais como o trabalho, as emoções, a classe social à qual se pertence, a sexualidade a que cada um se vincula, dentre outros fatores de suma importância. Desse modo, fica clara a noção de que a divisão que acaba por separar o masculino do feminino nunca é linear ou uniforme, sendo sempre afetada por elementos constitutivos como a idade, o *status* social, o prestígio, a família primária, a educação a que se teve acesso e o grupo social no qual se está inserido.

E o mosaico de masculinidades possíveis é explorado perfeitamente e em detalhes por Santareno em **O Pecado de João Agonia**, dando-nos abundante material de pesquisa. Há a masculinidade de Toino, infantil, em vias de desabrochar, e quem sabe fracassar, frente às exigências e demandas que lhe são impostas e solicitadas. Há a masculinidade segura e viril de Fernando, exemplar inquestionável de uma sexualidade que se basta e sustenta por si própria. Há a masculinidade híbrida e fluída de João, vigoroso e corajoso quando na defesa de Toino, e sensível e doído quando desprezado pelo jovem na recusa à acolhida de seu afeto. Há também a masculinidade cansada, resignada e sofrida de José frente à tomada de decisões que lhe são viscerais. Podemos mencionar ainda a masculinidade insidiosa de Manuel Lamas ou a masculinidade dúbia do padrinho de João, o homem mais velho que inicia o afilhado nos descaminhos da homossexualidade.

E como entendemos que a masculinidade não é um dado exclusivo do universo dos homens, mas uma construção que se convencionou ser própria do universo dos seres do sexo masculino, há que se comentar da masculinidade que brota da figura feminina de Maria Giesta, senhora de si e das suas escolhas, representante de uma categoria de mulher que chama para si a responsabilidade de seu destino e das suas decisões, reivindicando o direito de ser feminina em várias das esferas da sua vida e masculina em tantas outras, quebrando paradigmas e atualizando as representações do que venha a ser considerado próprio do masculino ou do feminino em uma sociedade

talhada para a repetição impensada de modelos que não mais se sustentam como hegemônicos ou corretos.

Recorrendo à conclusão de Miguel de Almeida, escritor português, cujo estudo intitulado **Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade** (2000), analisa a masculinidade a partir e através dos homens da pequena Paredes, podemos dizer que a masculinidade hegemônica, imposta social e culturalmente enquanto modelo cultural ideal, ao não ser alcançada por nenhum homem, acaba por exercer um poder de controle sobre homens e mulheres. Tal masculinidade viria embalada por um discurso que daria aos homens um privilégio de dominação e ascensão criado social e culturalmente, valendo-se da instituição do patriarcado para justificar a supremacia das masculinidades hegemônicas sobre as mulheres e sobre as demais masculinidades. Para o autor, a masculinidade hegemônica pode ser classificada como um conjunto de valores equiparáveis “a leis que, como mandamentos religiosos, todos conhecem e pretendem aplicar, mas que são ideais nem sempre cumpridos e acatados pelos homens concretos” (ALMEIDA, 2000, p.242).

A explicação de Almeida casa-se à perfeição com o quadro por nós detectado nesta peça, visto que os homens da família Agonia arvoram-se no direito supremo de decidir o que pode ou não pode ser feito, excluindo as mulheres de suas decisões em momentos determinantes da trajetória familiar, como quando do abatimento de João.

De forma perversa e completamente alinhada aos jogos do poder, como bem já vimos com Foucault, Almeida continua sua linha de raciocínio levantando a bandeira de que o principal efeito do discurso praticado em prol da manutenção da masculinidade hegemônica é justamente o de viabilizar e perpetuar o controle social que o embasa. Sobre o assunto, o autor revela que:

Controlo que se exerce tanto mais sobre os homens concretos, quanto mais eles se afastarem do modelo hegemônico. Isto implica um alto grau de autocontrolo ou vigilância, que se aplica a todos os domínios da experiência humana em interação: o modo de falar, o que se diz, o modo de usar o corpo, a roupa, as atitudes a tomar perante situações de tensão, conflitos e emotividade (ALMEIDA, 2000, p.242).

Ainda segundo o autor, a masculinidade não pode ser vista como mera formulação cultural de um dado natural, uma vez ser marcada por assimetrias, como a heterossexualidade e a homossexualidade, e por hierarquias que diferenciam os homens em uma escala que os cataloga de acordo com uma noção que leva em consideração uma maior ou menor carga de masculinidade embutida em seus comportamentos. Para Almeida, a masculinidade é plural, podendo adquirir diferentes formas, dependendo dos fatores envolvidos na situação entabulada.

Não podemos desconsiderar, em nenhum momento, que cada local, embasado na cultura que o sustenta, terá signos, símbolos e significados que determinem o que é ser homem para aquela realidade. Entender os requisitos culturais que em Pardais são necessários para que um indivíduo do sexo masculino seja considerado homem é tão determinante quanto fazê-lo para o entendimento da masculinidade forjada em outros meios e culturas. Nas palavras de Almeida,

Ser homem em Pardais não é o mesmo que sê-lo entre os letrados lisboetas em cujo meio círculo. Ser homem não é o mesmo para quem segue a norma social da heterossexualidade ou para quem assume a bi- ou homossexualidade. O mesmo se poderia dizer se se comparassem, em vez de opções de orientações sexuais, classes sociais, níveis de instrução, afiliações étnicas ou religiosas ou quaisquer outros níveis de identidade social que se cruzem com o gênero (ALMEIDA, 2000, p.129-130).

Fica patente, conforme atesta Almeida, que a masculinidade de Pardais pode não ser a mesma masculinidade que se espera de homens de outras regiões, países ou culturas. Entretanto, a similaridade do contexto de Pardais com a realidade campesina vivenciada por João e seus familiares acaba por indicar-nos o quão próximas podem estar estas realidades das conclusões às quais o autor chega em seus estudos antropológicos, permitindo-nos estabelecer correlações entre suas descobertas e as agruras vivenciadas pelas personagens de **O Pecado de João Agonia**.

Em uma peça na qual temos irmãos com traços tão diversos como João e Fernando, ou mesmo Maria e Toino, parece-nos interessante mencionar a

classificação criada pela autora dinamarquesa Herdis Moellehave em seu romance **Le** (1977). Trata-se dos conceitos de homem duro e homem mole. Mais do que aceitarmos qualquer um deles ou comungarmos da idéia de que os homens se dividem em duas categorias tão simplistas como estas, nossa intenção, na apresentação de tais categorias, é justamente a de exemplificar o quanto as décadas de setenta e oitenta do século XX foram pródigas na tentativa de se entender uma masculinidade que até então havia sido dada como inconteste e bastante satisfeita com as prerrogativas que lhe haviam sido asseguradas.

Segundo Moellehave (apud BADINTER, 1993, p.133-146), o conceito de homem duro ou homem-nó se baseia justamente no nó da gravata, tido como símbolo máximo do enquadramento masculino às regras sociais e afetivas que lhe são impostas. O conceito que o sucedeu foi o de homem mole, materializado por aquele tipo de sujeito que renuncia por vontade própria aos privilégios masculinos como o poder, o dinheiro e a carreira, na medida em que estes possam vir a atrapalhá-lo no projeto de se dedicar à sua mulher e filhos. Ambos modelos mutilados, o primeiro na sua fragilidade e o segundo na sua virilidade, nenhum deles merece ser tomado como exemplo fechado e definitivo de masculinidade a ser seguida, embora ambos devam ser considerados no processo de compreensão das frustrações masculinas que tanto contribuem para a constituição da crise que discutimos.

Longe de ser ideal, embora largamente mais encontrado que o modelo de homem mole, o homem duro é a síntese de tudo o que foi por nós exposto, povoando o imaginário masculino quanto às suas idéias de força e virilidade. Todos os esforços exigidos desses homens para colocar em prática as idéias propaladas acabaram por aumentar sua fragilidade, elevando sua carga de angústias, dificuldades afetivas, medo de fracasso e comportamentos compensatórios altamente perigosos.

Sua antítese, o homem mole, surgiu nos países nórdicos, embora tenha adquirido maior força e relevância nos países onde o homem duro fora mais presente. Este homem de masculinidade ignorada abraça o sonho igualitário que recusa a diferença entre os sexos, refutando os valores considerados masculinos para idealizar os femininos. Tal panorama vê surgir, na década de setenta do século passado, um modelo de homem que é fruto de uma época na

qual os movimentos feministas fazem surgir mulheres mais embrutecidas, próximas do modelo masculino que desconsidera as diferenças. Ponderado, amável e desejoso de corresponder ao que sua mulher espera, a esse homem é mais fácil dar vazão à afetividade e à feminilidade do que à sua virilidade (MOELLEHAVE apud BADINTER, 1993, p.147-158).

Mesmo considerando que nenhuma das categorias apresentadas acima possa ser tomada como representante exemplar ou exaustiva da masculinidade, visto que ela é múltipla, poderíamos, por meio de um exercício bastante simples de aproximação, enquadrar os homens da família Agonia nas fileiras corporificadas pelos homens duros, enquanto João e Toino ficariam mais adequados se colocados lado a lado com os ditos homens moles.

De forma complementar, mesmo que viéssemos a pensar na tentativa de padronizar os homens em qualquer uma dessas categorias, precisaríamos mencionar que tal formulação incide no erro recorrente de amputar algo que se convencionou como exclusivo de um dado gênero em detrimento do outro. Uma construção como essa não atenta para o fato de haver uma intercambialidade entre os gêneros, esquecendo-se de que não há características que sejam exclusivas de um único sexo.

O estudo relativo à masculinidade traz à tona a descoberta, feita pelos homens, de que são profundamente estrangeiros a si mesmos, submersos que sempre estiveram em uma interpretação que os elevou à categoria de deuses, mimetizando uma construção que é a um só tempo irreal, inatingível e, acima de tudo, cruel. Como classificar a atitude dos Agonia ao decidirem o que fazer com João, aquele que não se enquadra nos ditames moralizantes de uma heterossexualidade persecutória?

Os homens, cada vez mais estrangeiros a si mesmos, são estimulados desde a infância à competição com outros homens, fato que os faz encarar o semelhante, na maioria das vezes, como um opositor que eles devem combater e vencer. Esse estranhamento os impossibilita de enxergar seus iguais enquanto pessoas com quem possam compartilhar problemas e soluções, afastando-os mais do que aproximando-os. A necessidade de assimilar uma mentalidade predatória que exija deles constantemente uma postura de ataque é algo com que os homens têm de aprender a conviver desde muito cedo.

Para se tornar homem, entidade concebida enquanto categoria construída discursivamente em um dado meio social, variável de contexto a contexto, conforme vimos, um indivíduo deve abrir mão justamente daquilo que mais poderia libertá-lo e que corresponde à singular compreensão desenvolvida acerca de si mesmo e do mundo no qual está inserido.

Na repetição de modelos engessados, homens de todos os tipos e lugares esquecem-se de que a proximidade do universo intimista poderia constituir via de acesso masculina ao autoconhecimento e à capacidade de reflexão quanto às demandas e exigências às quais estão submetidos desde o início do seu processo de socialização primária, já que o exercício da intimidade lhes facilitaria a expressão de seus sentimentos, prática na qual as mulheres estão adiantadas.

Presos que estão todos em um molde cultural patriarcal e machista, constitui missão das mais difíceis para qualquer homem o direito de escolher o modelo de masculinidade a ser seguido, na medida em que tal escolha já nasce socialmente pronta, cabendo-lhe quando muito, adequar-se a ela. Se este cenário vem se alterando, não devemos esquecer que, em muitos contextos, até hoje têm cabido a grande parcela dos homens a reprodução e a repetição dos valores sociais impostos. Como aventarmos o direito de escolha em uma sociedade como a portuguesa, para a qual o modelo de masculinidade é viril e heterossexual?

Para que o sistema de alheamento masculino continue vigente é preciso que haja, por parte dos homens, uma imensa dose de desconhecimento acerca de si mesmos e acerca do universo feminino, o que resulta na imagem que o ideário masculino mantém das mulheres, concebidas como uma categoria da qual estão isolados. São, então, escravos dos padrões que aprenderam como certos e que acabam por aliená-los de si mesmos. Esse cenário os insere em um âmbito de ansiedades que eles tentarão atenuar por meio do trabalho, da violência e da superficialidade no contato com seus sentimentos, conforme detalharemos.

Propondo uma discussão sobre o que signifique ser homem em uma perspectiva etnográfica e comparada, permitindo-nos analisar a forma que a masculinidade assume em diferentes sociedades, independente da região na qual se localize, David Gilmore (apud NOLASCO, 2001, p.65-66) através de

suas pesquisas constata a correlação que várias culturas estabelecem quanto à similitude das representações sociais masculinas em cada uma delas. Muito acertadamente, revela-nos o autor que esse ideal de masculinidade, muito mais do que genético, é imposto culturalmente, na medida em que diferentes rituais são forjados por diferentes culturas como forma de condicionar os homens aos moldes construídos como sendo determinantes na composição das identidades masculinas. Este ideal, independente de qual seja, para a cultura e o contexto no qual venha a ser constituído, deverá ser incorporado, assimilado e defendido por todos os homens que deverão construir suas identidades a partir deles, correspondendo às expectativas impostas para seu desempenho. A não-adequação a esses moldes poderá gerar sentimentos de inadequação, cuja válvula de escape pode ser o uso da violência. Banalizado socialmente, despreparado quanto àquilo que dele se espera, a forma masculina de reivindicar seu espaço social poderá se dar mediante o emprego da violência, conforme discutiremos. Não é ocasional que mesmo João, aquele que em praticamente tudo se diferencia dos demais, acabe por sucumbir ao que dele se espera, dando-se em sacrifício em virtude de uma masculinidade que não é reconhecida como possível pelos seus semelhantes.

Nas passagens apresentadas a seguir, encontramos exemplos múltiplos da necessidade masculina de padronização e enquadramento às regras impostas, comprovação incontestada da crise por nós defendida. Pinçados ao acaso, ainda que descontextualizados, servem para demonstrar o quanto o mundo masculino é sujeito às pressões e convenções que lhe são exigidas em detrimento da subjetividade masculina.

“Eh, rapaz, ouves isto e ficas-te calado?! (Toino solta-se, de repelão.) Vossemecê está a ver esse figo seco, minha mãe? Que raio de homem é esse que não ...!? Tu estás morto, bezerro tonto?...” (SANTARENO, 1969, p.45)

“Jesus, quem viu esse donzel assim ?! (Bruto:) Havia de ser meu irmão, que eu logo te dava o pranto! Ponham-no a carpir mortos: é pró que serve!...” (SANTARENO, 1969, p.46).

“Ah, mãe, vossemecê traz esse moço mais agarrado a si que... Que raio, ele não é já um menino, nem uma rapariga, pois não ?!” (SANTARENO, 1969, p.34).

“Na casa do José Agonia, não há quem conheça o medo! (A bater com os pés no chão:) estão aqui dentro cinco homens. Cinco homens inteiros !!!” (SANTARENO, 1969, p.153).

“(Que conseguiu dominar o medo; como que aceitando o sacrifício: ironia triste, macerada.) Conte comigo, pai! Tem vossemecê muita razão: eu sou um homem feito, na força da vida... e mal parecia deixar ir aqui os tios, enquanto eu ficava metido na toca!...” (SANTARENO, 1969, p.142).

“Lá em Lisboa é que a gente se faz homens.” (SANTARENO, 1969, p.34).

Amparados nos excertos acima, iniciaremos a discussão sobre as causas de uma possível crise da masculinidade, introduzindo a posição da escritora francesa Elizabeth Badinter (1993, p.49), para quem a masculinidade se constrói em um trabalho eterno e penoso que consiste em negar o feminino para que emerja o masculino, sem que isso corresponda à nossa adesão total e incondicional ao seu pensamento. Desse modo, para a autora, corroborando o entendimento de Stoller, temos que o primeiro grande dever de um homem é o de não ser uma mulher, situação que se solidifica quanto mais machista e mais fechada for a sociedade em questão.

Em sua tese, Badinter encontra como aliado Almeida (2000, p.127), o qual afirma que: “para o nível a que nas Ciências Sociais chamamos senso comum, ser homem é fundamentalmente duas coisas: não ser mulher, e ter um corpo que apresenta órgãos genitais masculinos”. Continua o autor, apontando: “o primeiro regulamento da profissão de ser homem é não ser mulher” (ALMEIDA, 2000, p.148).

Nas sociedades mediterrâneas, conforme relata Gilmore (apud NOLASCO, 2001, p.100), o que torna um sujeito um homem de verdade é o fato de ser o oposto das mulheres, possuindo atributos como a dureza, a força e o poder, que a elas careceriam e que são verificados claramente na composição de muitos dos tipos da peça analisada. Assim, um homem passaria a ter o respeito dos outros quando conseguisse se sobrepor aos demais pelo uso da força física, exercitando sua capacidade de amedrontá-los, conforme já havíamos detectado na atitude de Fernando ao se sobrepor violentamente ao “maricas” que o abordara tempos atrás em Lisboa.

Para Almeida, corroborando as idéias de Badinter, para quem a crise da masculinidade é reflexo do processo de mutação pelo qual vem passando a constituição da identidade moderna, em várias sociedades há representações masculinas que se mantêm e que são apresentadas aos meninos como sendo o modelo adequado de masculinidade a ser seguido, padrão que se inicia na socialização primária, realizada pela família e que se perpetua na vida adulta.

Um exemplo da dificuldade de se atingir a masculinidade esperada e proposta como ideal vigente para cada contexto é o modelo da Tribo da Raposa do Iowa, para a qual a masculinidade é chamada de “O grande Impossível”, tamanha a dificuldade de ser conquistada, elevando-se a um *status* exclusivo, acessível a poucos. As dificuldades e obstáculos impostos à aquisição da masculinidade criarão um exército de sujeitos que não poderão ser homens segundo o que se espera como próprio e constituinte da masculinidade erigida. Para os poucos homens a atingirem esse *locus* confeccionado como ideal, muitos ficarão no meio do caminho, sedentos de conseguirem atingir um Olimpo que os membros da Tribo da Raposa do Iowa definiram bastante bem como “impossível”. Reforçando nosso entendimento sobre as construções dos centros de referência e das bordas, criam-se modelos de masculinidade calcados em polaridades excludentes: para todo homem, há aqueles que são considerados menos homens (GILMORE apud NOLASCO, 2001, p.68).

Embora não se trate de um dos excluídos da tribo da Raposa do Iowa, qualquer semelhança com a trajetória de João Agonia não parece ser mera coincidência. Para todos os homens da família Agonia, modelos exemplares de uma masculinidade que não se contesta, haverá aquele que é o representante do desvio de rota. Este é o caso de João, exemplo daquilo a que corresponde o desafio de “se tornar homem” em culturas cuja construção masculina é muito rígida e exigente. Lembremos, mais uma vez, que para todo centro há de se construir bordas que o delimitem e sustentem.

Corroborando as idéias de Badinter, a psicóloga americana Ruth Hartley (apud BADINTER, 1993, p.34) defende, desde 1959, a idéia de que, para serem masculinos, os homens aprendem, em geral, o que não devem ser, antes de aprenderem o que podem ser. Muitos são os meninos que acabam por definir suas masculinidades simplesmente se baseando naquilo que aprenderam como sendo feminino.

Não tivéssemos somente a personagem João em que nos basear, encontraríamos também em Toino um modelo bastante didático daquilo que a autora propõe como exemplo das agruras vividas pelos homens para a “aquisição” da masculinidade conforme o padrão que lhes é exigido. Fotografado em um momento da vida masculina no qual ainda não é adulto e maduro, mas em que também não é criança, Toino nos coloca frente ao processo de transição vivenciado pelos homens, momento de angústias, incertezas, provas a serem cumpridas e de promessas a serem pactuadas rumo à necessidade de se afirmarem como algo que ainda está em construção e com o quê os garotos nem sequer têm certeza de estar dispostos a se coadunar.

Para Badinter (1993, p.69-71), a aquisição de uma identidade masculina é fruto de uma construção paulatina e dolorosa, amparada na negação do feminino, que pressupõe, necessariamente, três pontos a serem percorridos por todo homem para que haja a erupção da “masculinidade”. Nos marcos propostos por Badinter, identificaremos muito daquilo que foi por nós apresentado na segunda parte deste capítulo. Ou seja:

- Enquanto nas mulheres a natureza ajudaria a transposição para a vida adulta, através de marcas como a menstruação ou a gestação, para os homens essa transição viria por meio de um processo educativo relativo ao que se espera de um homem dentro de padrões e expectativas sociais. Aos homens seria preciso sair, em dado momento, da infância e da adolescência indiferenciadas para a vida adulta, na medida em que as primeiras fases seriam empecilhos ao projeto de fortalecimento de uma masculinidade considerada plena.

Para a autora, depreende-se, a ausência de marcos físicos no universo masculino dificultaria o processo de assimilação da masculinidade, prolongando a permanência dos meninos em um universo assexuado pouco interessante para a caracterização do protótipo esperado de masculinidade, voltado para a procriação e manutenção de uma sexualidade heterossexual.

Neste ponto, para aqueles que desautorizam completamente a Biologia como um dos muitos fatores a determinar o gênero, as idéias de Badinter podem parecer drásticas ou infundadas. Para nós, desconsiderar um dado apriorístico, como a concretude do sexo e as suas conseqüências, é subjetivar

sobremaneira a discussão atinente às relações de gênero, simplificando-as em um aspecto que deve ser incluído na complexidade da sua compreensão.

- Ainda para a autora, a masculinidade também pressuporia o cumprimento de provas, sendo conquistada ao final de um embate que certamente acarretaria dor e sofrimento, sentimentos que precisariam ser sublimados sob pena de revelarem uma indesejada fragilidade considerada feminina. Enquanto convencionalmente se esperaria da mulher uma posição de resguardo e retaguarda, do homem exigir-se-ia a disposição para o enfrentamento como prova cabal da sua virilidade, o que na grande maioria das vezes representaria fonte de angústia e sofrimento para o mundo masculino, nem sempre preparado e disposto ao confronto.

A dissociação necessária para a comprovação da masculinidade pode ser verificada em vários momentos da peça **O Pecado de João Agonia**, como por exemplo, quando Rita é confrontada por diferentes personagens devido ao excesso de zelo e proteção em relação a João, como se esse apego tivesse prejudicado a afirmação da virilidade do filho.

Se João deve se sobrepôr à experiência dolorosa do exército, do qual foi expulso, Toino terá de dar, reiteradamente, provas de que já é homem feito, estando apto a pleitear o amor de Teresa. Por amor a Toino, João se arriscará junto aos lobos, enfrentando-os e matando-os. O mesmo destemor nosso protagonista deverá manifestar no momento do seu próprio abate, dando-se em sacrifício em favor da honra da sua família.

Mas as provações masculinas não cessariam frente ao cumprimento de rituais de passagem. Além da dissociação que deveriam aprender a fazer em relação às suas mães, os meninos deveriam provar ao mundo o fim da sua “posição passiva de bebês”. A partir das provas de unicidade e individualidade, estabelecer-se-ia uma distinção radical em relação ao sexo feminino, com o qual os meninos estariam confundidos. O grande problema, nas tentativas de se excluir o acesso masculino ao universo feminino, é o de que não há masculinidades e feminilidades que se construam isoladas, fugindo do encontro.

Se dissemos que a construção da masculinidade também se apóia na passagem da infância/adolescência para a vida adulta, rompendo ligações de extrema proximidade com o universo feminino, os ritos de passagem ajudarão

imensamente na composição de um cenário caracterizado pelo isolamento masculino.

Como se sabe, não é privilégio da sociedade ocidental e contemporânea a existência de ritos de passagem aptos a conduzirem homens rumo ao universo construído como masculino. Em várias culturas há ritos que são impostos aos meninos para que se tornem homens, sendo que muitos deles se embasam na violência como meio de sua operacionalização (NOLASCO, 2001, p.209).

Cria-se, no universo masculino, a falsa expectativa de que, cumprindo todas as provas e se adequando a todos os rituais impostos, a masculinidade tão almejada como ideal será conquistada.

Mas a tentativa de apartar os universos masculino e feminino é uma realidade que tenta se impor ainda hoje, como também o fazia à época em que se passa **O Pecado de João Agonia**. Nos quartéis, a masculinidade se forja através de provas e ritos de passagem impostos a jovens garotos que devem mostrar à coletividade veterana que estão preparados para serem considerados homens.

Sobre a ida de jovens portugueses para o exército, Almeida traça um panorama, que em muito pode nos aproximar da realidade vivenciada por jovens do sexo masculino quando expostos a uma situação que funcionará muitas vezes para desligá-los do conforto familiar, introduzindo-os em um universo no qual a masculinidade virá a ser talhada a ferro e fogo. Conforme relato do autor,

Uma saída da região, uma ligação a um grupo masculino enquanto tal e não por via da identidade local, uma arregimentação do corpo e a identificação do masculino com o militar e o nacional, que já lhes surgira prefigurada nos estereótipos da História Nacional nos livros escolares. A tropa é o que mais se aproxima de um ritual de iniciação ou passagem, idéia reforçada pelas ritualizações (hoje menos comuns) em torno das sortes. Seja como for, para os rapazes há o grupo a que pertencem na aldeia e, por cima deste, a identidade do seu género como um grupo que está para lá da aldeia que se depreende como homólogo da comunidade nacional (isto não difere muito da identificação de Homem como homem). Para as raparigas, não existe nenhum dos dois; elas são, antes de tudo, esposa, mãe, filha, etc, e as suas amigas são as da rede de parentesco imediato e local (ALMEIDA, 2000, p.66-67).

Mas não sejamos ingênuos. Para que a prática homossexual seja aceita no seio machista do universo masculino, é preciso que ocorra em um *setting* que a justifique e embase. Caso essa prática ocorra desvinculada dos testes impostos aos novatos, manifestando-se no sentido de expressar afeto ou amor, será duramente recriminada, repudiada e banida, tornando-se seus praticantes párias a serem depostos do convívio social. Enquanto práticas reguladas, sujeitas aos olhos de todos e restritas ao fim comprobatório da masculinidade, a homossexualidade poderá se apresentar. Mas é preponderante que esses arroubos não se prolonguem ou não se configurem enquanto condição de ingresso do sujeito no universo afetivo. Vivenciar o amor na companhia de outro homem ao qual deveria subjugar, e não amar, como bem apresenta João, preso no exército por ter ousado infringir as leis da masculinidade heterossexual, será considerado crime capital aos olhos da caserna, impiedosa na manutenção de suas regras e mandamentos.

- Para Badinter, também contribuiria para a construção da identidade masculina o apagado papel dos pais, ausentes na maior parte das vezes do universo dos seus filhos. A necessidade do sustento, da aquisição de bens materiais e do sucesso profissional, associada a uma arraigada crença de que cabe à mulher suprir afetiva e fisicamente as necessidades de seus filhos, constituiria razão mais do que efetiva para o processo de apartamento entre os pais e filhos.

Se no século XVIII um casal trabalhava lado a lado na execução de suas tarefas, ajudado pelos seus filhos, no século XIX, a Revolução Industrial passa a obrigar os homens a se distanciarem dos seus lares para atenderem a uma demanda capitalista completamente desenfreada na busca do lucro, legando às mulheres o contato direto com seus filhos. Oficializa-se, assim, a cisão entre o mito do homem que provê monetariamente e o da mulher que provê afetivamente, criando-se um abismo cujas dimensões são sentidas até hoje. Tal distanciamento acabou contribuindo para alienar os homens dos seus afetos, aproximando-os cada vez mais de suas conquistas materiais, visíveis e passíveis de comprovação aparente.

Na esteira desse cenário, enquanto a relação de mãe e filha acabaria por ajudar a segunda a solidificar o sentimento de identificação com a primeira,

reconhecendo nesta tudo aquilo que se espera de si, para os meninos a acentuada ausência paterna poderia trazer certa confusão a esse respeito. Esta conclusão resulta na seguinte expressão cunhada pela autora: "A masculinidade vem em segundo lugar e deve ser criada" (BADINTER, 1993, p.49).

Não nos esqueçamos de que a ausência do pai em casa acaba por incrementar as dificuldades dos filhos do sexo masculino quando confrontados com a necessidade que se lhes apresenta de se desvincularem de suas mães. Desse modo, o distanciamento entre pais e filhos propiciaria a iniciação masculina no mundo dos adultos pelas mãos de grupos de amigos cujo comprometimento e afetividade certamente não seriam os mesmos que os desvelados pelos cuidados paternos. Segundo Almeida,

A relação mãe-filho é mais próxima e carinhosa, sendo vista como o modelo ideal e inimitável de amor. Esta diferença tem reflexos na masculinidade, já que a rapariga, pelo contrário, tem toda a vida uma relação de proximidade com a mãe (do mesmo sexo) e o mesmo tipo de relação com o pai que tem o rapaz; o rapaz "corta" os laços com a mãe ao fazer-se adulto. Por isso a idealização do amor de mãe é feita pelos homens na poesia segundo uma retórica da saudade, de algo que se perdeu (ALMEIDA, 2000, p.188).

A intensidade e o estranhamento da relação de João com seu pai é algo que nos chama a atenção. Conforme mencionamos, se podemos considerar Ruço o *alter ego* de João, arriscamos apontar que quando Rita fala da relação de José com o cão está a nos descrever a afeição que ele nutre pelo filho. "Pois o teu pai trá-lo no coração; não há bicho de que ele mais goste!" (SANTARENO, 1969, p.18). Como o distanciamento em relação ao filho é grande, fica mais fácil a José manifestar toda a sua afeição no trato com o cachorro. Da mesma forma, como aos homens é dificultada a possibilidade de expressarem afeto e contato físico com outros homens, mesmo que sejam seus filhos, fica-lhes mais acessível exteriorizar todo o seu manancial de amor com seus bichos de estimação.

O distanciamento e a falta de conhecimento do universo do outro se estende para a falta de traquejo masculino no trato e na proximidade com os

filhos, revelando uma esfera na qual os homens ainda apresentam algumas defasagens quando comparados a muitas mulheres; qual seja o exercício de uma paternidade presente e atuante.

Segundo o que nos apresenta Badinter em seu livro **XY- Sobre a identidade masculina** (1993, p.178-187), o afastamento masculino relativamente às questões que compõem o universo familiar, como a paternidade, maternidade, contracepção e gestação, trabalhou durante muito tempo para a manutenção da idéia de que a maternidade é um assunto exclusivo do universo feminino, franqueado aos homens somente em raríssimos momentos. A construção da idéia de que haja uma naturalização da maternidade como destino feminino corresponde, inversamente, à naturalização da tese de que haja uma não-paternidade. Amparada por essa concepção, origina-se a noção de que caberia à mulher o provimento do amor, do cuidado e do afeto, enquanto caberia ao homem a garantia do sustento e da segurança financeira, como se naturalmente todas as mulheres devessem ser afetivas e todos os homens esteios financeiros, especializando-se papéis em virtude de construções calcadas em abstrações atribuídas ao sexo morfológico dos indivíduos.

Interessante notar que na família dos Giesta não há a figura paterna, de sorte que sua ausência parece dificultar ainda mais a ascensão de Toino ao universo masculino, conforme Badinter propõe. Se falta a Toino o pai, é nas figuras de João e Fernando que o jovem busca o modelo de masculinidade do qual carece para construir a sua própria identificação.

Como já identificamos, a entrega afetiva dispara, na maioria dos homens, sentimentos de fragilidade e vulnerabilidade que são difíceis de controlar; afinal, para tanto, deverão desocupar as posições de controle e distanciamento assumidas nas relações afetivas, que tanto contribuem para abastecer a fantasia de um possível aniquilamento decorrente da fragilidade que resulta do ato de se colocar disponível para o outro. A maior parte dos homens cresce engessada em um “pacote” pronto a respeito do que seja ser homem, ao invés de se valer de consistentes trocas afetivas que lhes permitam o crescimento. Afinal, no momento em que são abertas as comportas da entrega e do envolvimento, os homens são impelidos a caminhar em direção à intimidade, desafio masculino por excelência (NOLASCO, 1995, p.110-111).

Para se forjar homem como dele se espera social e culturalmente, Toino terá de ceifar da constituição da sua personalidade um aspecto que o diferencia dos demais: a ingenuidade tão própria dos puros e recriminada nos “homens de verdade”. Ignorante do amor de João, ante a confissão do amigo de que “eles falam a verdade”, referindo-se à sociedade que o condena pelo fato de ser homossexual, Toino lhe dirá que “nunca tal coisa [lhe] passou pela mente...!?”. Instado por João a fugir de perto dele já que sua companhia não é recomendável e seu amor é irrealizável, Toino revelará com lágrimas nos olhos que “nunca houve ninguém tão bom pra mim!!!? Nem a minha mãe, nem a Mari’Giesta”, confissão que só serve para revelar o quão positivo, bondoso e carinhoso é João (SANTARENO, 1969, p.146). Crítico como de costume, Santareno nos apresenta uma personagem que, ao mesmo tempo em que é marginal, pecaminosa, doente, espúria e incurável aos olhos da sociedade, é também a mais bondosa, íntegra e carinhosa. Neste sentido, João será e representará, em **O Pecado de João Agonia**, tudo aquilo que Françoise foi e representou em **A Confissão**.

Conforme apontamos, não podemos negar a importância das idéias de Badinter na medida em que crescemos todos, homens e mulheres, ouvindo ao longo da vida frases construídas cultural e socialmente ao longo dos tempos, tais como “Homem não chora”, “Isto não é coisa de homem”, “Comporte-se como homem”, dentre todas as outras extraídas da peça e já citadas por nós. Infinitas seriam as frases cunhadas para apontar aos meninos, futuros homens, o que não devem vir a ser, verificando-se, assim, que a construção masculina se dá pelo inverso, ou seja, pela negação. Assim, os homens podem até não saber o que devem ser, mas certamente desde muito cedo saberão o que não devem ser, sob pena de sofrerem preconceitos, discriminações e estigmatizações.

Mesmo percebendo que esse panorama tem se alterado a olhos vistos, sabemos que todo o processo de mudança é lento e gradual se o compararmos com os efeitos legados por anos de uma cultura que se construiu alicerçada em bases machistas e patriarcais, cujos efeitos não se apagam em uma única geração, por maiores que sejam os esforços empreendidos.

Certamente, aceitar de forma incontestada as idéias de Badinter de que o caminho masculino é rico em privações e sofrimentos, como se o mesmo

processo não fosse vivenciado pelo universo feminino, pleno de complexidades e superações, seria, antes de qualquer outra coisa, adotar uma postura parcial e tendenciosa, como já apresentado em nosso capítulo introdutório. Empreender essa discussão corresponderia a seguirmos um caminho repetitivo e desnecessário. O que gostaríamos de ressaltar, relatando os marcos necessários à eclosão masculina elencados por Badinter, é sua proximidade com a trajetória de Toino e João.

Dificuldades e obstáculos certamente não são um privilégio, mas sim uma realidade nos caminhos de todos os seres humanos, independentemente de seu sexo morfológico. Ademais, a construção de qualquer identidade é um processo de eterno devir, cheio de avanços e retrocessos, ora saborosos, ora extremamente difíceis. Mas também não se pode negar certa dose de razão à autora, já que a penalidade social e culturalmente imposta a todos aqueles homens cuja conduta é desviante em relação aos padrões construídos e exigidos é, muitas vezes, mais rígida e persecutória do que se pressuporia possível de suportar.

A construção do universo masculino e de todas as características que o compõem se verifica no estudo, contemporâneo à obra de Santareno, realizado em 1976 por Robert Brannon e Deborah David, no qual se levantam as características básicas da masculinidade americana, o que de alguma forma também serve para discutir nossas reflexões sobre a masculinidade enquanto construção cultural, social, discursiva e política, já que também podemos identificá-las relativamente à masculinidade das personagens de **O Pecado de João Agonia**. Embora o contexto sócio-cultural seja determinante para contextualizar a configuração de qualquer cenário aventado, arriscaremos um comparativo entre as descobertas dos autores e a realidade portuguesa de então pelo fato de encontrarmos entre elas similitudes que nos ajudam a compor um panorama no qual múltiplas variáveis estão envolvidas.

A dupla de autores descobriu alguns vetores determinantes a serem considerados, que podemos identificar em várias situações da peça analisada. O primeiro deles foi o de que é preciso que o homem não tenha "fricotes" (no original, *Sissy stuff*), embora se saiba que os homens são portadores das mesmas necessidades afetivas que as mulheres, sendo-lhes necessário camuflá-las para que não se apresentem vulneráveis e sensíveis, aspectos que

poderiam depor contra sua “inabalável e sólida masculinidade”. (BADINTER, 1993, p.133-139).

A necessidade de adequação da masculinidade à ausência de “fricotes” se verifica quando Maria Giesta e Fernando colocam em cheque a virilidade e o estofado de Toino, garoto ainda púbere em busca de um reconhecimento que lhe garanta o respeito necessário para namorar Teresa. Se Maria cobra de Toino que tome uma atitude frente às provocações de Fernando, dizendo ao irmão, “Eh, rapaz, ouves isto e ficas-te calado?! (Toino solta-se, de repelão.) Vossemecê está a ver esse figo seco, minha mãe? Que raio de homem é esse que não ...!? Tu estás morto, bezerro tonto?...”, Fernando cobra do garoto uma posição de homem, sem frescuras “Jesus, quem viu esse donzel assim ?! (Bruto:) Havias de ser meu irmão, que eu logo te dava o pranto! Ponham-no a carpir mortos: é pró que serve!...” (SANTARENO, 1969, p.45-46).

Ainda segundo os autores, é preciso que os homens também sejam figuras importantes (*the big wheel*), já que a masculinidade é avaliada pelo grau do sucesso, poder e admiração que os homens pudessem vir a exibir a seus pares e às mulheres que pretendessem conquistar. Importante passaria a ser a imagem de solidez vendida, que os ajudaria a manter intacta sua aura de respeito e credibilidade. Mesmo que preenchidas por dúvidas e inseguranças, a aparente firmeza seria determinante para viabilizar a manutenção de uma imagem que se constrói dissociada de uma subjetividade que não se sustenta conforme se anuncia. Assim se justifica a crença dos pais de João de que o padrinho, figura distinta e respeitada, seria o melhor caminho para o acesso do filho a um futuro mais promissor. Ledo engano, como Santareno nos apresenta. Aquilo que na aparência se expressa, muitas vezes na essência não se sustenta.

Far-se-ia necessário, ainda, que os homens fossem independentes, tendo fibra e força para contar consigo mesmos (no original, *the sturdy oak*), além de terem a segurança e o estofado necessários para mandar para o inferno (*Give ‘em Hell*), inclusive violentamente, se necessário, tudo o que viesse a atrapalhá-los. A dureza e o destemor capazes de impulsionar os homens a seguir em frente, contra tudo e todos, mesmo que passando por cima de seus afetos, é declarada por Rita quando fala para a filha que os homens da família Agonia seriam capazes de tudo para garantir a manutenção de sua honra. “Eles

são piores que o povo, filha... são piores, que eu bem o sei!! São de ferro...não tem coração (Com ódio e náusea:) Os Agonias... ai, a raça negra dos Agonias !!...” (SANTARENO, 1969, p.162).

Baseados em tais aspectos, constatamos a força da violência e da intolerância no universo masculino sendo usada como instrumento de resolução dos problemas indesejados. E a violência é uma temática de suma importância nesta peça. Em dois momentos vitais podemos identificá-la: quando Fernando relata sua experiência com um “maricas” e quando João é abatido pelos homens de sua família. Em ambos os casos temos, atrelada aos episódios violentos, a homofobia como pano de fundo. E não nos esqueçamos do emblemático episódio da caçada aos lobos que estão a ameaçar Toino: é mais um exemplo taxativo da violência homofóbica, conforme já discutimos.

O comportamento de Fernando para afastar o tratamento de um “maricas”, segundo suas próprias palavras, é um exemplo cristalino do meio encontrado pela maioria dos homens para resolver situações que os amedrontem e fujam ao seu controle. Sem contar o quanto essa atitude é exemplificativa de uma homofobia que eclode da dificuldade masculina em lidar com o diferente que se apresenta como uma realidade possível, e por que não dizer, talvez desejável? Segundo Fernando,

Cá comigo nunca fizeram farinha...é ó fazes! Uma vez... foi lá pros lados de Belém,, apareceu-me um, com falinhas doces e mais isto e aquilo... Eh, João, só te digo que lhe dei uma destas cargas... olha, parti-lhe um braço!! (Gargalhada.) Havias de vê-lo; a fugir, todo desasado duma banda... e chorava, gania como um cachorro, o tripa-podre (SANTARENO, 1969, p.72).

Consideramos, entretanto, que o momento em que o real se anuncia de forma brutalmente violenta é quando João e José, filho e pai, unidos na mais profunda dor, amparam-se rumo a um destino que cuidará de ceifar aquele que não se assimila pelo fato de ser diferente. Se José, o pai que, segundo a mulher, “está cada vez mais seco por dentro: mais seco que uma tábua costaneira” é o responsável por decidir o destino de João, não o fará sem um sofrimento avassalador, expondo mais uma vez um dote já bastante exaltado por nós nas personagens de Santareno, que é o de construir figuras repletas de dubiedades e questionamentos. Cuidar da morte do próprio filho parece ser

para o patriarca quase que um ato estóico de trazer para si a responsabilidade de acabar ele mesmo com o sofrimento de um ser despreparado para suportar um mundo que o repudia. Matar o próprio filho parece ser para José o caminho menos doloroso a seguir, na medida em que a vergonha a ser sentida dia após, constituir-se-á um fardo pesado demais para carregar. A honra masculina, que se forja a sangue através dos muitos rituais de iniciação que já mencionamos, sobrepõe-se a todo o resto, seja o amor, o afeto ou o companheirismo (SANTARENO, 1969, p.54).

Trazer para si a responsabilidade pela morte do filho também pode ser um modo encontrado por José de assumir uma culpa sua: a de ter falhado enquanto homem na criação de um outro homem, o que nos remete à posição defendida por Badinter de que a ausência de modelos masculinos dificulta o espelho de identificação tão necessário às crianças. Modelo imperfeito, vendo a imagem produzida a partir do seu exemplo, ferido em seu “fracasso” diante da expectativa social não cumprida, nada mais lhe resta se não extirpar o fruto do seu insucesso.

Eliminar João não é só eliminar o diferente que habita cada homem da família Agonia, cada homem da oprimida sociedade portuguesa, expressando uma dificuldade com a qual não conseguem lidar e que nem podem aceitar em si mesmos. Talvez mais do que isso, a morte corresponda à simbolização da incapacidade masculina de lidar com a humilhação que reflete a impossibilidade de seguirem padrões e normas inclementes e inatingíveis. Como é de suma importância dar uma satisfação à sociedade, faz-se necessário que os Agonia decidam aplacar a ira vigente no seio de um povo inclemente quanto aos desvios constituintes da sexualidade humana.

Embora cheia de dor e de ternura, Rita diz a João que “tudo passa, filho, tudo passa!... A gente esquece tudo...”, há certas coisas que não se apagam, principalmente se o cenário no qual são talhadas é árido e pantanoso como a campesina e dura sociedade portuguesa na qual a trama se desenrola (SANTARENO, 1969, p.35).

Metaforicamente, podemos tomar a morte de João como o início de um declínio que se configura como a queda de uma masculinidade que encontra, naqueles que nela não se reconhecem e não a legitimam, a prova irrefutável da sua inviabilidade.

Dando ao filho o suporte que talvez lhe tenha faltado durante toda a sua vida, José tenta, nos estertores da existência da sua cria, ampará-lo de modo a que sofra o mínimo possível. Conforta-o, provavelmente como nunca o fizera outrora, conforme verificamos abaixo,

(Em impulso de amor feroz, toma a cabeça de João entre as mãos, beijando-o na boca.) Não tenhas medo... não tenhas medo, filho !!... (A um sinal de Miguel, Carlos e Fernando abrem a porta, defrontando as gentes com as espingardas aperradas: João, em calafrio de pavor, estreita mais o abraço com José.) Por Deus te peço, João, não tenhas medo !?... (Afasta a cabeça de João, olhando-o nos olhos profundamente e em silêncio:) Vamos, filho ?!... (SANTARENO, 1969, p.155-156).

Darem-se em sacrifício também nos parece uma forma de os homens se mostrarem fortes e responsáveis diante de suas escolhas e erros, como se a violência consigo mesmos pudesse ser mais uma garantia de uma masculinidade que não foge aos seus desafios.

Por ser a imagem do *superman* tão forte e presente no universo masculino, e ao mesmo tempo tão impossível de ser alcançada, instauram-se nos homens sentimentos de incompletude e fracasso que podem persistir por muito tempo. Encontra-se, assim, no excesso de virilidade e agressividade uma forma estereotipada de lidar com as próprias inseguranças e fragilidades.

Assim, consideramos que não podemos deixar de realizar uma associação automática entre a crise da masculinidade e as situações de violência nas quais os homens se envolvem. Autorizados a usarem a força física e verbal para se fazerem valer nos momentos em que a capacidade de argumentação parece não funcionar, a violência surge como um meio eficaz de impor a virilidade masculina sobre aqueles que são considerados representantes das minorias enfraquecidas. Como a argumentação é uma habilidade ainda pouco desenvolvida e estimulada entre os homens, o caminho mais fácil em momentos de contestação da supremacia masculina é o uso da força como forma de imposição daquilo que se acredita ser seu por direito. Se a Fernando falta a habilidade verbal para refutar a investida homossexual do “maricas” que o assedia, sendo-lhe mais fácil agredi-lo fisicamente, aos homens da família Agonia falta poder de persuasão e argumentação frente a uma

sociedade impiedosa ante aos “desvios” daquilo que se concebeu como a sexualidade “normal”. Eliminar violentamente o “anormal” pode parecer o mais certo a ser feito em uma sociedade machista em que o diálogo não é prática corriqueira.

Para Nolasco (2001, p.62), os homens passam a se envolver em situações de violência como uma forma de encontrar sentido para uma existência calcada em uma representação social masculina que parece não ter barreiras e nem temores. Assim, para o autor, a violência é uma resposta masculina à demanda de desempenho exigida de seu papel social, sendo estimulada das mais variadas maneiras. Aqueles que não encontram um caminho que lhes permita reconhecimento e inserção social tenderão a se envolver em episódios de violência que lhes garantam visibilidade e destaque.

Mesmo que muitos sejam os casos de violência de mulheres para com homens e crianças, para Nolasco (2001, p.14), a violência não tem cor, idade ou classe social; mas ela tem sexo, na medida em que é um esforço masculino para manter uma posição que lhes é exigida pela cultura da qual fazem parte. Segundo o autor, a banalização da violência teria decorrido da própria necessidade dos diferentes povos e culturas de ultrapassarem fronteiras e expandirem seus domínios, o que lhes teria autorizado o uso da violência para a obtenção de tais intentos. Entretanto, as situações de guerra alargaram os espaços nos quais a violência passou a ser requerida e franqueada, espalhando-se para a vida cotidiana dos sujeitos, que passaram de soldados em defesa de seus povos a homens de todas as classes e sociedades em defesa de uma masculinidade que ninguém sabe ao certo como atingir. Sentimentos como medos, angústias e inseguranças brotam do universo masculino em decorrência da dificuldade dos homens de se enquadrarem em um estereótipo que se convencionou como sendo a representação ideal do masculino. Como forma de eliminar a angústia, regulando e amenizando sentimentos conflituosos, surge entre eles a violência como válvula de escape. Não é ocasional que muito mais angustiados do que João nos pareçam os homens da família Agonia. Inseguros diante de um cenário que se lhes apresenta pouco amistoso e totalmente incompreensível, responderão violentamente diante da necessidade de se comprovarem modelos de uma masculinidade que lhes escapa por entre os dedos trêmulos. Fugidia e inóspita,

a masculinidade com a qual estavam acostumados a lidar apresenta-se falha e inoperante no momento em que o diferente lhes é imposto.

Pelo exposto, quanto mais distantes dos seus afetos e sentimentos e mais próximos de uma possível abstração sexista, misógina e homofóbica, mais longe os homens estarão da sua essência humana, para a qual força e insegurança, alegria e dor, determinação e incerteza são atributos universais sem nenhum privilégio quanto ao sexo morfológico de quem os exercite. Entretanto, mais próximos acreditarão estar do modelo que aprenderam como correto.

Quanto mais desvirtuado o ideário masculino e mais obsessiva a busca por um universo impossível, maior será a fonte de conflitos e tensões. Obrigam-se, assim, os homens ao uso de máscaras que nada mais fazem do que esconder crianças completamente perdidas quanto aos seus anseios e possibilidades.

Depreende-se de tais constatações a construção de um tipo de homem que não teme o risco, aventurando-se, sempre que necessário, além de estar constantemente se expondo a situações impulsionadas pela violência. Para que dê conta de toda a virilidade, segurança, empenho, ousadia e destemor que dele se espera, um homem haveria de ser um *superman*, um supermacho, que só existe inculcado no imaginário masculino, repleto de fantasias impossíveis de realizar. Se recorrermos à mídia, poderosa na construção de imagens irrealizáveis, teremos o exemplo do cavaleiro solitário, auto-suficiente e macho até a raiz dos cabelos. Essa idealização, que assola as concepções masculinas e persegue os homens como uma profecia que nunca se cumpre, só tem feito aumentar o grau de frustração e inquietude masculina, à medida que os coloca à procura de algo inexistente.

Não podemos deixar de ressaltar que o cenário que agora apresentamos é, em grande parte, fruto do desconhecimento masculino em relação à sua subjetividade, anseios e desejos, conforme já discutimos. Tal alheamento, além de responsável pelo desconhecimento masculino em relação ao seu universo e ao universo feminino, acaba por impulsionar atos de violência cuja força e importância são imensos dentro do contexto da peça estudada.

Alienados pelas fantasias de superioridade e impulsionados pela necessidade de sua manutenção, os homens carentes de afeto, segurança,

dinheiro, posição e reconhecimento passaram a encontrar no sexo e na violência as ferramentas que viabilizaram a perpetuação de suas criações imaginárias.

De *cowboys* a Rambos, de Rambos a Exterminadores do Futuro, ou quiçá lobos vorazes, temos uma construção do ideário masculino que é completamente utópica e impossível de se concretizar, iludindo a todos quanto à viabilidade daquilo que é apregado. Quanto mais duros e irreais forem os predicados masculinos exigidos, mais distantes estarão da realidade humana, povoada por sentimentos, aflições, medos e expectativas naturais e inerentes a todos os indivíduos. Quanto mais distantes forem os ideais e as expectativas impingidas, mais frustrantes e maléficos serão os seus efeitos na construção das identidades masculinas.

Homens iludidos por sonhos impossíveis são como promessas não cumpridas. Destitui-se dos homens tudo o que é real e possível de ser realizado, preenchendo expectativas inatingíveis que só fazem frustrá-los.

A alienação da própria subjetividade, frente à necessidade de mostrar aos outros uma imagem forjada a ferro e fogo daquilo que de fato não se é, associada à importância atribuída às justificativas sociais, pode ser apreendida na tentativa de José, de mostrar à choldra, que clama pela morte de seu filho, uma segurança que se alimenta de medo e angústia,

Mais uma razão, mais uma grande razão: É pra que esses cães saibam, pra que eles vejam que aqui, na casa do José Agonia, não há quem conheça o medo! (A bater com os pés no chão:) estão aqui dentro cinco homens !! Cinco homens inteiros!!! (SANTARENO, 1969, p.153).

Seres tristes, vagando no limbo da insatisfação e da inconcretude, com um eterno grito preso à garganta, já que a realidade palpável que se lhes apresenta em nada é semelhante ao universo ficcional dos heróis cinematográficos, haverá para todos os homens o momento da descoberta de que o que se apregoa não é possível de ser obtido. Neste ponto se instaura a concretude da vida real em choque com o imaginário coletivo e inviável.

E por mais difícil que venha a ser o caminho trilhado pelos homens para a aquisição da masculinidade, ainda assim, qualquer dúvida, no sentido de não

se adequarem ao que lhes é imposto social e culturalmente, será considerada um perigoso caminho que poderá desvirtuá-los do duvidoso ideal da masculinidade hegemônica. O desafio máximo exigido da masculinidade é justamente não ter dúvidas quanto ao que é coisa de homem e o que não é, prova de que Fernando parece desempenhar-se com louvor, encabeçando uma fileira na qual seguem os demais Agonia, à exceção de João. A forma como cada pessoa conseguirá operacionalizar a representação masculina dominante e os sentimentos particulares que decorrem dos arranjos internos a serem feitos para permitir a cada um a adaptação ao modelo imposto dará a medida da possibilidade de cada qual em consolidar de forma mais ou menos integrada sua identidade de gênero.

Não é difícil compreender que todo esse panorama desemboque em casos nos quais a homofobia está intrinsecamente relacionada. E **O Pecado de João Agonia** é exemplo típico da homofobia vivenciada em grupos sociais rígidos e preconceituosos. Muitas vezes, somente através dela, caracterizada como um sentimento de extrema aversão e preconceito em relação a tudo o que diga respeito aos homossexuais e à homossexualidade, é que se permite aos homens uma diferenciação, na medida em que foram criados desde o início balizados pela impossibilidade de nomear os próprios sentimentos. Extirpar o diferente que os coloca em evidência social permitirá aos Agonia uma espécie de indiferenciação junto à massa de homens cuja masculinidade é ilibada e inconstante.

O distanciamento afetivo faz com que a maioria dos homens acabe por interpretar seus afetos de forma sexualizada, situação que lhes dificulta entabularem contatos físicos com outros homens. Um rígido controle imposto de geração a geração determina de forma muito clara aquilo que é possível ou não de ser manifesto, delimitando-se até que ponto podem ir nas suas manifestações e arroubos de carinho quando junto a outros homens.

Como nos explica Almeida (2000, p.68-69) “a homofobia situa e exorciza o perigo da homossexualidade. Nunca é demais referir que uma das características centrais da masculinidade hegemônica, para além da inferioridade das mulheres é a homofobia”.

Infelizmente, através da homofobia um homem prova à sociedade que não é diferente, desviante ou homossexual. Também atesta que não concorda

com e não se iguala àqueles que divergem do padrão social e culturalmente convencionalizado como normal. Os homossexuais passam a ser ELES, aqueles com os quais os “verdadeiros” homens não se identificam e com os quais não comungam, conforme Fernando deixa claro em seu relato sobre o assédio vivenciado no exército,

Eh, mas havia lá soldadinho, no meu regimento, que vivia à custa deles: aquilo era cinema, bons fatos...! (Cuspindo no chão, com desprezo:) Porcos, gente reles; deviam ser todos mortos, todos enforcados!!! (Involuntariamente, empurra a candeia para o lado de João que, assim, fica iluminado de baixo para cima, como que focado.) Raça e piolhos! ... Todos mortos... o pescoço cortado!... (SANTARENO, 1969, p.73).

O recurso cênico usado por Santareno para iluminar João, colocando-o no foco da cena, reforça a percepção de que a personagem pertence à categoria por nós denominada de “ELES”. O destaque dado ao desconforto de Fernando coloca em evidência o “pecado imperdoável” do irmão.

Encontrando ecos na homofobia, Rafael Ramirez (1993, p.73), professor do Departamento de Psicologia da Universidade de Porto Rico, atesta, em seus muitos trabalhos sobre a masculinidade, que o conceito de machismo se popularizou entre as décadas de 50 e 60 do século XX, sendo usado para definir um conjunto de atitudes ou características a que se atribuem valores negativos como a dominação, a agressividade, o narcisismo e a sexualidade incontrolada. O autor caracteriza ainda o machismo como um fenômeno latino americano, manifesto de forma mais acentuada em populações rurais e classes trabalhadoras, não se restringindo, entretanto, ao universo masculino. As mulheres, segundo sua conclusão, seriam tão machistas quanto os homens, reforçando na criação de seus filhos aspectos muito arraigados à cultura patriarcal, que só serviriam para prejudicar a quebra de um círculo preconceituoso já muito difícil de ser rompido. Não podemos deixar de considerar que caminhamos em um terreno muito próximo ao dos Agonia.

Se, em dada situação, Fernando já havia deixado claro para Toino que poderia se abrir, pois “estás no meio de homens!”, como se esse clã fosse auto-suficiente e impenetrável, no momento em que os homens da família Agonia afastam as mulheres da decisão quanto ao destino de João, localizamos um exemplo ainda mais claro do machismo a imperar na sociedade camponesa

retratada por Santareno (SANTARENO, 1969, p.69). O discurso inicial de José na reunião na qual o desfecho trágico de João será traçado é emblemático dessa realidade, conforme verificamos abaixo:

O mano Miguel, mais o mano Carlos ... tu, Fernando... e eu, somos os quatro bordões vivos da família dos Agonia: por isso os mandei chamar. Enxotei daqui as mulheres: esta, é querela de homens e só de homens (SANTARENO, 1969, p.137).

E se afirmamos que o desconhecimento da própria subjetividade e da realidade atinente ao universo do outro que dele se diferencia é um dado inquestionável, outra discussão interessante de ser empreendida é aquela que trata do envolvimento masculino com outros seres humanos. Esfera das mais complicadas, quando o envolvimento se dá com outros homens, podem ocorrer, muitas vezes, situações marcadas pela disputa ou pela competição. Se o envolvimento se dá com mulheres, poderão ocorrer situações nas quais os homens se sintam ameaçados frente às diferenças femininas. Em ambos os casos, a falta de traquejo masculina quanto à entrega afetiva é algo que dificulta aos homens o envolvimento sincero e desarmado.

A proximidade excessiva e o amor desmesurado de Rita para com João reforçam a imposição social de se eliminarem, nos rapazes, os traços de similitude com a esfera feminina, como forma de garantir o ingresso desses jovens no universo masculino. Fica-se com a impressão de que só através da ruptura e do afastamento da realidade feminina será possível garantir aos meninos a masculinidade esperada, criando-se um mecanismo perverso de alheamento em relação à própria subjetividade e intimidade.

Entender o estranhamento que perpassa os universos masculino e feminino implica que falemos do processo de socialização primária que tanto contribui para isso. Em poucos momentos dessa socialização, os meninos são estimulados a estabelecer relações verdadeiras, sinceras e dessexualizadas com as meninas. Desde a infância, qualquer relacionamento entre duas crianças de sexos diferentes é conduzido como um possível namoro, o que na vida adulta se perpetuará por meio de relações que privilegiem o sexo em detrimento da amizade. Enquanto os homens crescem sem conhecer verdadeiramente as mulheres, aprendem desde cedo a identificar quem deve

ser “A Mulher”, categoria com a qual deverão se relacionar, sem, entretanto, entregarem-se verdadeiramente.

Mas a necessidade de contato físico e afetivo com outros homens é uma realidade concreta. Não é à toa que a prática de esportes e os grupos de trabalho coletivo se tornam esferas nas quais os homens encontram canais possíveis para exteriorizar sua afeição e sua necessidade de contato. Nestas brechas, os corpos podem se encontrar e os afetos podem se manifestar de forma aceita e não recriminada, respeitando-se os limites aos quais a masculinidade está circunscrita e pelos quais é resguardada. Ultrapassar tais limites equivale a resvalar em uma possível e idealizada homossexualidade, caminho fértil para o exercício da homofobia, utilizada para ridicularizar e afastar aqueles concebidos como diferentes. Na busca pela invisibilidade e pela aceitação, a maioria daqueles que não querem se identificar com o grupo dos excluídos acaba por ignorá-los como forma de não se “contaminarem” com suas “identidades desviantes”, já que tal proximidade pode indicar uma similitude comprometedora.

Como desde muito cedo são impedidos de expressar e reconhecer seus afetos e emoções, aos homens sobra o artifício de se erotizarem mutuamente, adotando atitudes homofóbicas que de algum modo consigam evitar a proximidade vivenciada no encontro com outro homem. Não é à toa que a exacerbação da força física tenha se constituído como uma importante forma encontrada pelos homens para se tocarem e aproximarem fisicamente ao longo dos tempos sem com isso despertar olhares desconfiados (NOLASCO, 1995, p.124).

Não é de estranhar que Toino se incomode tanto com o carinho demonstrado por João. Elogios, como o que João lhe lança ao dizer “quando te ris é que tu ficas mais bonito!”, fazem com que o rapaz se constranja e se arme ante as investidas do amigo (SANTARENO, 1969, p.49). Vindo de um grupo social extremamente machista, para o qual o contato físico se viabiliza desde que revestido de conotações sexuais, o garoto certamente não haveria de ficar confortável diante das investidas de outro homem.

Embora pareça agradar-lhe o desvelo que João lhe dedica inicialmente, afirmando: “estava morto que tu voltasses, João Agonia!”, Toino logo passa a se incomodar com a excessiva atenção, pois começa a perceber que a

“amizade” de João talvez não seja somente amizade, revestindo-se de uma gama de emoções e desejos sobre os quais o jovem não consegue ter controle. Imberbe ainda, em momento de grandes definições quanto a sua sexualidade, faz-se necessário que Toino repudie João para que possa ganhar a confiança necessária para a obtenção do amor de Teresa (SANTARENO, 1969, p.55).

Entretanto, o afeto que Toino sente por João é verdadeiro e muito intenso, tanto que seu sofrimento é imenso e genuíno quando vem se despedir do amigo reforçando-lhe que “nunca houve ninguém tão bom para mim !!? Nem minha mãe, nem a Mari’Giesta”. Mesmo que João diga ao jovem que fuja de perto dele, Toino pede: “mas a gente continua amigos !!?”, reafirmando que nada do que digam sobre os atos e o passado de João mudarão aquilo que ele pensa e sente sobre o amigo (SANTARENO, 1969, p.146).

Como sabiamente afirma Rita: “o perigo que um correr, corre-o o outro também” (SANTARENO, 1969, p.98). De tal sorte que o perdão de um é o perdão do outro. A acolhida da dor e do sofrimento de um é o reconhecimento daquilo que assombra o outro. A redenção de um é o vislumbre daquilo que poderia ter sido a redenção do outro.

Complementando o cenário de exclusão e desolamento característico da discriminação, é importante que mencionemos o quão profundas, perturbadoras e devastadoras são as conseqüências da homofobia para aqueles que as sofrem. Duas variáveis desse fenômeno, mostradas com bastante destaque e propriedade em **O Pecado de João Agonia**, são a formação de guetos que permitem a existência e o convívio homossexual e a invisibilidade que se exige desse grupo, fazendo com que os homossexuais se escondam como forma de garantir sua sobrevivência. Enquanto João manteve sua homossexualidade invisível aos olhos do grupo social do qual foi precocemente distanciado, limitando-a às sombras da caserna, conseguiu preservar sua existência apartada da reprovação alheia. No momento em que aflorou essa orientação, inexistente enquanto possibilidade constituinte da masculinidade portuguesa, configurou-se a desgraça que vimos ser consumada.

Identificar as pessoas pela sua sexualidade corresponde a reduzi-las a toda a carga de preconceito e estigmatização a elas atrelada social e culturalmente. Há, sem dúvida, os indivíduos que conseguem ultrapassar os rótulos impostos, promovendo mudanças em suas esferas particulares e em

suas relações sociais. Mas também há muitas pessoas que se mantêm atadas aos ditames heterossexuais, normas que, além de não poderem ser cumpridas, funcionam como correntes que limitam potencialidades e inibem o desenvolvimento afetivo-sexual dos seres humanos. Uma vez tachado de homossexual, um sujeito dificilmente conseguirá se manter longe dos olhares alheios, cheios de preconceito e discriminação, sempre a lembrá-lo de um sinal distintivo que deveria ser circunscrito à sua vida privada, sem que esse dado acabasse por abarcar toda a sua multiplicidade. Talvez nem fosse necessário mencionar que esse é o caso taxativo de João, personagem para a qual a pecha de homossexual se configurou como marco identificatório e estigmatizador dos mais pesados. A fúria da multidão inclemente a lembrar-lhe a sua condição é exemplar de quanto o rótulo da homossexualidade pode ser uma mortalha da qual não se pode mais escapar.

Para Sullivan (1996, p.131-136), diferente das demais ditas minorias, a homossexualidade teria como passar despercebida, podendo ser escondida ou assumida no momento em que melhor conviesse a cada pessoa. Claro que há casos em que o modo de se comportar e agir é delatário da orientação sexual do indivíduo, revelando-se a homossexualidade sem que haja a necessidade de uma comunicação expressa sobre o assunto. Entretanto, diversamente da cor, do sexo morfológico, da etnia, das deformidades físicas e mentais, a sexualidade garantiria às pessoas o abrigo necessário para negociar consigo mesmas o momento mais adequado para que se fizesse (caso se fizesse) a distinção entre o que é pertinente ao domínio público e aquilo que pertence à esfera privada.

Mas Santareno coloca por terra, em sua peça, a teoria de Sullivan quando nos apresenta uma situação em que o anonimato homossexual é um terreno nem tão privativo daquele que o vive e nem tão imune às investidas alheias, conforme propõe Sullivan. Se João volta ao lar paterno como forma de fugir de uma situação embaraçosa e vexatória, acreditando que a aldeia servirá de porto seguro para seu passado “condenado” socialmente, a realidade teimará a se sobrepor ao seu desejo. Contrariando seus planos, Manuel Lamas surgirá em seu encalço, vindo para revelar uma história que João pretendia manter anônima, pois a volta às origens seria seu passaporte para uma vida destituída de rótulos destruidores. Ouçamos o que nos fala João:

Pois tal qual como o vento levou esse trapo, assim, ele vai levar, de mim pra fora, todas essas lembranças, todas as minhas... sujidades! (Batendo na frente:) Daqui... (no peito:) daqui... (abraçando-se, freneticamente, com ambos os braços:) do meu corpo, do meu corpinho todo! (Carícia violenta em Rita:) estou contente, estou tão contente! (SANTARENO, 1969, p.36).

Embora não nos pareça pertinente a constatação de Sullivan (1996, p.131-136), para quem a homossexualidade foi beneficiada com a possibilidade de se manifestar no momento em que melhor conviesse à pessoa, por outro lado, concordamos com ele quando nos diz que sempre foi negada a sua possibilidade de se apresentar enquanto uma união afetiva vivenciada às claras. Segundo o autor, o anonimato permitido às demais minorias marginalizadas acabou funcionando como suporte afetivo e sentimental necessário para o enfrentamento das situações preconceituosas às quais os homossexuais são submetidos. Desse modo, entende-se o motivo pelo qual João pretenda manter a relação vivida no exército longe da apreciação pública e inclemente de um povo que dificilmente irá aceitá-la.

E a relação homossexual de João parece ter sido mais do que um mero envolvimento sexual circunscrito aos prazeres do corpo, já que houve “cartas.. cartas escritas por ti...!”, segundo nos informa Manuel Lamas e que comprovam o grau de magnitude desse envolvimento. Missivas que Lamas diz não serem letras “que eu possa mostrar aqui ... à tua mãe... ao teu pai!?” (SANTARENO, 1969, p.129-130). A ausência de um suporte familiar, de uma relação afetiva com um parceiro com o qual possa compartilhar medos, angústias e descobertas certamente ajudou a intensificar o desespero e o desolamento de João frente ao inevitável com o qual teria que se confrontar. Acreditamos que caso contasse com esse suporte, o destino sobre o qual estamos agora a discutir seria outro que não o que Santareno brilhantemente nos apresenta.

Sullivan (1996, p.131-133) continua a navegar pelas diferenciações entre os homossexuais e as demais minorias mencionando a falta de uma rede de suporte afetivo capaz de garantir um desenvolvimento homossexual caracterizado pelo cuidado e pelo apoio dos que o cercam. Se para os negros ou judeus sempre haverá, em suas famílias e grupos de amigos próximos, outras pessoas caracterizadas pelos mesmos sinais distintivos, garantindo-lhes

apoio, amizade e troca de experiências, para os homossexuais essa regra se converte, na maioria dos casos, em exceção, na medida em que dificilmente seus pais, familiares e amigos serão homossexuais ou pessoas com as quais tenham liberdade e abertura que lhes permitam a exposição de seus conflitos, medos e ansiedades.

Recriminado, diferenciado e culpabilizado por uma conduta espúria e degradante aos olhos do grupo social que o julga, João não terá dentre os seus familiares e amigos, pessoas que efetivamente compreendam sua situação. Se sua mãe é a figura que mais perto chega dessa empatia, sendo talvez o porto mais seguro com o qual possa contar, falta a Rita força e estofo para apoiar João e para defendê-lo frente ao inevitável que o espera. Mesmo aqueles que o amam, como Teresa e Maria Giesta, desorientam-se quando têm de se confrontar com uma realidade pouco usual, para a qual não estão preparados. Involuntariamente, Manuel Lamas descreve bastante bem o sofrimento pelo qual deve ter passado João diante dos acontecimentos vividos no exército, conforme se verifica abaixo,

Crime feio, coisa suja, João Agonia: Deus me livre de ter estado em seu lugar!! Mil vezes um barão à volta do pescoço... ou o frio que há no fundo dos poços... mil vezes, João !!!, ai, ti'Zé, se vossemecê tivesse ouvido o juiz dizer que ... (SANTARENO, 1969, p.131).

Encontrando pontos convergentes com as idéias levantadas por Sullivan quanto à possibilidade de se assumirem no momento que melhor lhes conviesse, Kimmel (apud SIMÕES, 2004, p.437) alega que, caracterizados por uma trajetória cujo maior marco é o de se “assumirem”, os homossexuais passam a contar com uma prerrogativa que seria a de estarem vacinados contra os demais cataclismas que viessem a abalá-los, como se o enfrentamento do *coming out* representasse o maior impacto na formação de suas identidades. Para o autor, os homossexuais desenvolvem um “sentimento de competência em crises”, surgido em virtude do enfrentamento decorrente do ato de assumirem uma identidade que se desvia daquela esperada socialmente. Este enfrentamento os tornaria mais habilitados a vivenciar crises do que aqueles que não passaram por esse processo.

Talvez pudéssemos encontrar na explicação de Kimmel uma hipótese, mesmo que remota, para a abnegação de João rumo ao seu abate. Plácido como um santo, resignado como um mártir, só resta ao nosso protagonista que siga seu destino, dizendo a seu pai “vamos, meu pai” (SANTARENO, 1969, p.156).

A trajetória de João expõe a grande dificuldade de assimilação do diferente. Aceitar o que é diferente corresponde à necessidade de incluí-lo em nosso cotidiano, materializando uma existência que pretendíamos invisível até então. E para que essa inclusão ocorra, a criação de espaços públicos e privados nos quais as pessoas exerçam suas identidades com reais suportes para tanto constitui-se como algo fundamental para a disseminação da cultura de uma categoria, qualquer que ela seja. O surgimento de espaços sociais, políticos e culturais nos quais os indivíduos possam se organizar ao redor dos mesmos ideais e idéias é que permite o fomento de culturas diferenciadas, marcadas pelas suas peculiaridades.

Mas o anonimato e a segregação dos homossexuais foram muito úteis para a manutenção do sistema vigente, amparado que está na padronização e na massificação dos seus componentes. Que o diga a sociedade portuguesa da metade do século passado, para a qual a homossexualidade nem ao menos era cogitada enquanto possibilidade para as existências masculinas e femininas, enquanto uma orientação não prevista, não nominada e não ventilada foi mantida tal e qual um fantasma preso ao limbo de uma existência não materializada.

A ampliação dos espaços nos quais diferentes grupos possam circular, mostrando socialmente identidades sexuais concebidas como positivas, acaba por ameaçar os grupos engessados pelas normas padronizadas, na medida em que ampliam os espectros de escolhas possíveis a cada pessoa, tanto no âmbito pessoal como no coletivo. O aparecimento de categorias nas quais as pessoas possam explorar diferentes possibilidades de desejos, vontades e necessidades, torna-se ameaçador para todos aqueles que não conseguem ir além daquilo que lhes foi convencionado e franqueado *a priori*.

Certamente, um dos fatores que muito dificultou a assimilação da homossexualidade foi justamente o seu confinamento e a sua invisibilidade. Conforme apontamos, durante muito tempo a homossexualidade se manteve às

escuras, sendo vivida e praticada com a convivência heterossexual. Um pacto não verbal vigorou nas relações e foi caracterizado pelo seguinte consenso: desde que se vivenciasse a homossexualidade de forma privada, discreta e sem reflexos à estruturação da vida pública, nenhum problema haveria. Tal pacto de não intervenção entre esses dois universos acabou sendo responsável por uma longa existência homossexual anônima e afastada de pessoas que se diferenciavam somente pela peculiaridade de suas orientações sexuais. Entretanto, o existir garantido aos homossexuais era caracterizado pela invisibilidade. A necessidade de ampliar espaços de convivência e canais de expressão fez com que o pacto outrora estabelecido começasse a ser rompido. Guetos e comunidades foram criados, tendo por objetivo a tentativa de se vivenciar a homossexualidade na sua plenitude, obviamente dentro dos limites encontrados por esses simulacros de espaços públicos.

Aplicando essa realidade à história de João, podemos afirmar que, enquanto nosso herói foi tido como diferente, portador de uma peculiaridade não detectada ou estigmatizada como sendo homossexual, algum respiro lhe foi possível. No momento em que seu segredo vem à tona, expondo-se aos membros da sua família, uma decisão é-lhes exigida. Como ficar alheio à pressão social que clama por padronização? Se fosse possível a João manter seu caso circunscrito ao universo do exército, sem macular a honra e a retidão de sua família, coberto pelo manto da invisibilidade que garante ao diferente o direito e a possibilidade de existir, talvez a tragédia perpetrada não tivesse se configurado como presenciamos. Entretanto, nem no ambiente do exército, no qual os ritos de passagem são uma constante, foi permitida tamanha “devassidão”. Lembremos que a homossexualidade é aceita desde que praticada enquanto ritual de iniciação, limitada à saciedade de um desejo sexual puramente carnal. Neste jogo o amor não está contemplado. Ao contrário, antinorma do binômio ativo *versus* passivo, é refutado indiscriminadamente.

Os guetos, concebidos como forma de confinar a homossexualidade em espaços nos quais esta não se aproximasse da heterossexualidade, acabaram por fomentar nos grupos homossexuais o desejo de extrapolar fronteiras e limites estabelecidos, reivindicando uma assimilação e um compartilhamento do espaço público, outrora liberado a eles desde que sua sexualidade se

mantivesse escondida. A formação de grupos críticos e engajados na divulgação da cultura homossexual, acabou por intensificar o movimento de exposição dessa cultura, tornando cada vez mais rarefeitos os tênues limites entre os espaços públicos e privados.

Constatamos, então, que o surgimento e a manutenção dos guetos, de forma inversa à qual foram concebidos, serviram para reforçar a união e a disseminação das práticas homossexuais. Mesmo em sérios momentos de repressão e caça às bruxas, a homossexualidade não arrefeceu. Como a prática e a exteriorização da vida homossexual não podiam ocorrer às claras, a lógica natural foi a de impulsioná-las para os bares, espaços, parques e demais comunidades em que essa manifestação pudesse ocorrer livre de preconceitos e olhares reprovadores. Como todo fruto proibido, as identidades e as práticas homossexuais foram reforçadas, intensificadas e solidificadas.

A construção de territórios públicos que viessem a permitir aos homossexuais se afirmarem enquanto indivíduos portadores de identidades sociais como as de quaisquer outros grupos, fez com que diferentes movimentos sexuais eclodissem, permitindo a demarcação de um espaço cada vez mais importante para a derrocada dos estigmas existentes. Pena que esse cenário tenha se viabilizado e difundido muito posteriormente e muito distante da realidade vivenciada por João e todo um povo português assolado pela impossibilidade de aceitar o que difere da norma imposta socialmente. Se essas lufadas de modernidade e inclusão tivessem ocorrido há mais tempo, talvez não tivéssemos que nos defrontar com uma sanha tão medonha como a apresentada por Satareno.

Assim, embora a existência dos guetos tenha sido um *tour de force*, sua manutenção talvez devesse ser repensada e reduzida na medida em que funcionam no sentido de excluir e afastar as minorias das demais categorias com as quais poderiam conviver. Se o povo de João estivesse mais afeito ao convívio com pessoas de diferentes orientações, talvez sua aceitação e assimilação tivessem sido diferentes.

Concluindo, é só no encontro com os diferentes que preconceitos de qualquer natureza, inclusive os sexuais, encontram alguma chance de serem minimizados. No momento em que se torna possível a percepção de um ser humano pelo outro em virtude daquilo que é, e não daquilo que faz

sexualmente, é que sobressai a possibilidade de enxergá-lo para além da sua prática sexual. A assimilação da idéia de que a sexualidade humana é múltipla depende em grande medida do convívio e do conhecimento que decorre dessa convivência, podendo, a partir dela, diminuir ataques e preconceitos descabidos.

Encerrar um quadro que componha todas as peças envolvidas na caracterização da crise da masculinidade pressuporia que continuássemos detalhando cenários e desvelando panoramas ávidos de nos remeterem a novas situações, todas elas prementes de serem consideradas. Preferimos fechar este capítulo retornando ao grito de pavor, misto de angústia e sofrimento, desespero existencial de uma geração, emitido por Rita nos momentos finais de **O Pecado de João Agonia**. Nele, a alma carcomida de toda uma sociedade se revela, expondo-nos as mazelas advindas de muitos dos males apontados por Santareno e aos quais buscamos nos dedicar neste trabalho.

Acudam, Acudam, Acudam !!! (SANTARENO, 1969, p.170).

Ouvindo tais pedidos, sensibilizados até o fundo da alma, mobilizamo-nos. Tomando os gritos de Rita como súplicas a serem ouvidas, esperamos ter podido acudir, de algum modo, simples que seja, a todos aqueles que, por intermédio da sua dor, tenham reforçado as trincheiras da exclusão sexual dissecada pelo autor.

Que não tenhamos sido poucos, rotos e de ouvidos moucos a tão desesperada súplica. Contigo estamos, Rita, Ritona! Acredite!

V- CONCLUSÃO

O presente trabalho buscou trazer à baila Bernardo Santareno, um dos teatrólogos portugueses mais consistentes e pertinentes do século XX, confrontando duas de suas peças, **A Confissão** (1979) e **O Pecado de João Agonia** (1961), suas personagens e temáticas à luz das teorias que envolvem as relações de gênero, dando especial enfoque às questões relativas à inclusão da marginalia nos holofotes do sistema vigente, da violência, da crise da masculinidade e das relações entre os sexos, aspectos dos mais relevantes em sua dramaturgia.

Navegando por águas nas quais o gênero literário admita tratamentos voltados à discussão de temas diversos, uma das muitas possibilidades por nós encontrada foi a de focar a análise das peças de Bernardo Santareno sob o aspecto da sexualidade, auxiliando-nos na ampliação de panoramas que nos conduziram a caminhos poucas vezes visitados nos mares da literatura portuguesa.

Ademais, sem que provavelmente soubesse da dimensão do que fazia, Santareno representou nestas duas peças, embora não somente nelas, muitos dos temas bastante caros à sexualidade humana, rompendo barreiras e iniciando discussões que só muito futuramente viriam a ser incorporadas aos estudos e debates acadêmicos. Na segunda metade do século passado, Santareno já trazia à tona seres com sexualidades completamente diversas das esperadas socialmente, retratando indivíduos homossexuais, bissexuais e transexuais, em uma batalha de massificação do diferente que muito chocou a tradicional sociedade portuguesa. Não é fortuito o fato de muitas de suas peças terem proibidas suas encenações, na medida em que revelavam aspectos e facetas da sociedade portuguesa cujo maior interesse seria o de que nunca viessem à luz.

Embora a homossexualidade masculina se corporifique em alguns momentos marcantes da trajetória do autor como nas peças **O Bailarino** (1957) e **Antônio Marinheiro** (1960), é na peça **O Pecado de João Agonia** por nós analisada, que os contornos dolorosos e trágicos de ser homossexual em uma

sociedade fechada e preconceituosa como Portugal do século passado, tornam-se mais prementes. Avançando mais ainda na ampliação e na diversidade do retrato da marginália, Santareno traz a baila a questão da transexualidade, o que corresponde a uma novidade quanto à caracterização de suas personagens.

Conforme apontado, a temática transexual é vivenciada por Françoise, travesti de **A Confissão**, peça analisada no capítulo II, cujo maior desejo é a realização da cirurgia de redesignação sexual e cuja grande frustração é a de não ter podido participar dos movimentos libertários de abril de 1974.

Mas o retrato da diversidade sexual na dramaturgia portuguesa de Santareno não se restringe à transexualidade e suas ramificações. Conforme discutido no capítulo III, em **O Pecado de João Agonia** temos como mote central da trama desenvolvida o conflito vivenciado por João, quanto a sua homossexualidade, problema amplificado pelo preconceito social vivenciado em uma sociedade patriarcal e machista. Como não é aceito pela família, predominantemente masculina e viril, João é assassinado pelos próprios familiares que parecem encontrar nesta saída a única forma para não se verem confundidos com o diferente que não conseguem assimilar. Compungidos, cortam na própria carne aquilo que lhes é estranho como modo de não se verem fusionados a ele.

Se em Santareno encontramos como foco retumbante de suas peças as minorias, não podemos deixar de considerar a riqueza de detalhes destinada pelo autor à questão heterossexual, contraponto e paradigma marcante das questões tão próprias da realidade da marginália portuguesa à qual se dedica com imenso fervor. A crise da masculinidade, plasmada em toda a sua complexidade pode ser vista em **O Pecado de João Agonia**, mas também na peça **A Confissão** quando nos detemos em personagens como a do marido da Mulher e Tony, o amante de Françoise.

Conforme detalhamos, nas duas tramas analisadas há um rol de vários tipos de homens, todos representantes de diferentes masculinidades. Há aqueles que são machos, viris e destemidos; aqueles que são frágeis, inseguros e delicados; ainda há aqueles que são apaixonados, equilibrados e confiáveis. Estruturando esse mosaico, Santareno demonstra acreditar em masculinidades, enquanto gênero plural, diferentemente da masculinidade

padrão e estereotipada muitas vezes retratada na literatura ocidental. Antevendo e praticando noções muito em voga em nossa atualidade, o autor antecipou-se a teóricos renomados no campo da sexualidade ao explorar a idéia de que não há uma forma única de se viver a masculinidade e a feminilidade.

Na tessitura precisa de suas personagens, Santareno nos mostra ter chegado à conclusão salutar de que existem gêneros e não apenas um gênero masculino. O conceito de hegemonia, originado de homens cuja masculinidade se acreditava única e decisiva, começa a ser duramente combatido pela assimilação da idéia de gêneros. Apreende-se que a masculinidade, embora concebida como dominante, não pode ser vista como única e exclusiva, necessitando ser entendida por suas interfaces com as noções de nacionalidade, classe, raça, etnia, sexo, religião e orientação sexual.

De modo promissor no caminho trilhado pelo teatro português, Santareno inaugura a difusão das masculinidades denominadas pejorativamente de “desviantes”, abrindo as comportas para o questionamento da noção de uma masculinidade hegemônica, apresentada como sendo dominante e exaustiva em si mesma. A crise da masculinidade ingressa no teatro e na realidade portuguesas muito antes de adentrar na Universidade em estudos intitulados trabalhos de gêneros.

Nas duas peças de Santareno analisadas por nós, vemos espelhado o combate entre o que se convencionou socialmente e a natureza dos indivíduos, entre os desígnios inescapáveis do destino predeterminado e as forças instintivas que impulsionam a ação das personagens, compondo um cenário no qual sexualidade e exclusão amalgamam-se de forma inseparável.

Explorando a multiplicidade sexual e colocando como personagens centrais de suas tramas seres cujo gênero não decorre do sexo morfológico, tal e qual se convencionou, o autor ousou romper com um conceito bastante caro à teoria das relações de gênero — o de sistema binário — para o qual a colagem entre gênero e sexo configurou-se como automática e naturalizada.

A sociedade ocidental, amparada por nossa literatura, política e educação, ancestralmente patriarcal e machista, convencionou que ser homem corresponde a ser portador de um gênero homogêneo, monolítico e inquestionável, forjando-se a masculinidade através de atributos como a força,

a coragem, o vigor, a segurança e o destemor. Se tomarmos a premissa feminina podemos dizer o mesmo, configurando-se um universo feminino que deve ser caracterizado por um gênero único que se traduz pela fragilidade, doçura, afetividade, maternidade, graça, feminilidade e submissão. No momento em que Santareno apresenta seres cujo sexo morfológico não se coaduna com o gênero e que embaralha e multiplica os gêneros possíveis na construção de suas criaturas, está trabalhando no sentido de arejar a dramaturgia portuguesa, distanciando-a de um certo ranço machista e preconceituoso. E se tais transformações se operam com os gêneros, conceito que corresponde a uma criação fruto do entroncamento dos aspectos culturais, sexuais, políticos, culturais, éticos, religiosos e sociais, as mesmas revoluções se frutificam com o sexo morfológico. O autor tem a ousadia de multiplicar o sexo que se convencionou dual — homem e mulher —, retratando um ser transexual — terceiro sexo — em sua peça **A Confissão**.

Indo além na inovação quanto à forma de reproduzir a sexualidade humana, Santareno refutou a realidade dos gêneros inteligíveis, outro conceito que consideramos uma ficção regulatória dentro da seara da sexualidade humana, conforme já discutimos. Portadores dessa realidade seriam pessoas cujo gênero decorre do sexo e cujo desejo e prática sexual decorrem do gênero. São exemplos de tal ficção seres do sexo masculino cujo gênero é talhadamente masculino — fortes, corajosos, destemidos, machistas, vigorosos, seguros — e cujo desejo e prática sexual se direcionam para pessoas cujo sexo é o oposto ao seu. Os seres do sexo feminino deveriam ter a mesma correlação quanto ao seu gênero, desejo e prática sexual. Exemplos fidedignos do gênero inteligível são os homens da família Agonia, contrapondo-se decisivamente à inadequação de João aos ditames impostos social e culturalmente.

As mudanças e os questionamentos que Santareno nos apresenta em **A Confissão** e em **O Pecado de João Agonia** não se esgotam na subversão dos conceitos apresentados acima. Tão relevante quanto refutar as idéias de sistema binário e gêneros inteligíveis é a defesa da multiplicidade de gêneros possíveis e o retrato de seres que são considerados portadores das chamadas identidades desviantes, segundo classificação de Butler. Preconizando idéias que só viriam a ser discutidas seriamente décadas depois dessas peças terem

sido escritas, o autor compõe um mosaico de personagens marginais no qual desmistifica a errônea noção de que certas características são próprias de um gênero em virtude do seu sexo, defendendo a idéia de que ser homem ou mulher, masculino ou feminino, está atrelado a contextos culturais extremamente intercambiáveis e decorrentes de região para região, realidade para realidade e cultura para cultura.

Não menos importante é o trabalho que o autor desenvolve no sentido de deslocar do centro de referência aqueles que até então foram entronizados nessa posição. A cultura patriarcal e machista da qual a sociedade portuguesa é parte integrante estabeleceu como detentor de uma posição central em nossa sociedade, reflexo reproduzido e reiterado pela literatura em todas as suas vertentes, o homem branco, heterossexual, urbano, bem sucedido profissional, econômica e sexualmente. Santareno teve a coragem e a ousadia de relegar à periferia de suas tramas as figuras que sempre ocuparam tal posição de destaque. No centro de suas ações reproduziram-se concretamente seres humanos ímpares, marginais, periféricos e excêntricos, que nunca ocuparam o centro de referência que lhes foi dado pelo autor. Dando destaque à marginalia, aos seres espúrios e cheios de vícios e mazelas existenciais, uma lufada de novidade tomou lugar na literatura portuguesa, sempre tão ciosa do cuidado dedicado aos seus tradicionais valores morais e culturais.

Escolhendo como protagonistas das peças estudadas representantes da sociedade portuguesa, alguns deles provenientes de famílias camponesas, Santareno, além de direcionar os holofotes para os discriminados, procurou discutir o peso da coletividade influenciando no desenrolar dos destinos individuais, numa correlação que se estabelece entre a pressão social exercida sobre a vida de pessoas comuns e aquela outrora exercida pelos desígnios divinos no destino dos heróis das tragédias gregas. Depreende-se que o papel dantes exercido pelas divindades, agora passa a ser executado pela sociedade inclemente na preservação e na manutenção das regras e normas moralizantes e mantenedoras das condutas humanas. Se nas tragédias era impossível aos heróis fugir de destinos já traçados, na atualidade, o autor procura demonstrar que a situação em pouco se alterou. A imutabilidade perante a qual as personagens, inseridas em coletividades comezinhas, devem se vergar acaba por assemelhá-las em muito ao trajeto solitário empreendido pelos heróis

trágicos em suas epopéias. Destaca-se, agora, o fato de que não nos é mais possível impingir aos Deuses a culpa pelos desgraçados destinos humanos. Essa tarefa punitiva, norteadora e correccional é também fruto do humano sobre o humano, descortinando-se uma maldade e uma veleidade que revela o homem como sendo o bicho persecutório do próprio homem, como bem verificamos na fúria incontrolável da turba a exigir a condenação de João.

Conforme detectamos, analisar a masculinidade em **A Confissão** e em **O Pecado de João Agonia** nos permite realizar um panorama bastante amplo e complementar do assunto, na medida em que explicita a percepção do autor em relação à existência masculina em sua interface com a realidade feminina e a das ditas minorias transgêneras.

Em virtude de tudo o que foi exposto ao longo de nossa dissertação, podemos dizer que, quando nos atemos ao modo utilizado por Santareno para representar o masculino em **A Confissão**, deparamo-nos com uma desqualificação da masculinidade que pode consistir no mesmo processo de auto-afirmação própria e de desqualificação do outro utilizado pelas elites dominantes em relação àqueles que fogem do centro de referência.

Desse modo, nas sociedades contemporâneas, a masculinidade se tornou uma referência ao redor da qual se organizaram as reivindicações das demais minorias, ao mesmo tempo em que se tornou alvo de críticas e tentativas de eliminação. Se tomarmos os homens brancos e heterossexuais como centros de referência a partir do qual todos os demais indivíduos se posicionam, as lutas das minorias acabaram por revelar uma incompatibilidade de sentimentos e desejos, na medida em que, ao mesmo tempo em que esses grupos buscaram se igualar ao centro, lutaram para destruí-lo. A força do que era incontestável, no caso a masculinidade hegemônica, tornou-se banalizada como forma de ser enfraquecida por todos os que se afastaram dela.

Não podemos esquecer que os mesmos homens que servem como centro de referência para as questões das relações de gênero são aqueles que eram e são o centro de referência para as lutas de classe da sociedade portuguesa, em uma repetição cíclica dos movimentos de libertação dos oprimidos. Afastar essas figuras do centro, relegando-as às bordas consiste em um dos mais importantes traços da dramaturgia do autor em seu intuito de dar foco àqueles que sempre se viram abandonados e à deriva de reconhecimento.

Se nas sociedades tradicionais foi atribuído ao homem o importante papel de provedor, que o qualificava e o distinguia das mulheres, situação positivada na medida em que garantia a continuidade das práticas coletivas, com o avanço do individualismo exacerbado nas sociedades modernas essa finalidade deixou de existir, taxando-se de negativa a ação masculina que até então era vista como necessária para a manutenção do bem comum. Segundo Nolasco, as culturas lançam mão de vítimas expiatórias para manter a coesão social. A masculinidade passa a ser, então, a nova vítima expiatória a partir da qual todas as demais minorias se organizam de modo a ressaltar diferenças e exigir adequação de direitos (NOLASCO, 2001, p.249). O movimento de emancipação e confronto em relação à masculinidade hegemônica empreendido por esses grupos minoritários é visto em toda a sua amplitude nas peças analisadas, na medida em que temos como personagens principais de ambas as tramas figuras em busca de caminhos e soluções que extrapolam as normas e regras que foram convencionadas como corretas e passíveis de serem vivenciadas.

Como estratégia política do movimento de desentronização das elites dominantes, a masculinidade foi mantida à parte dos movimentos emancipatórios das minorias, já que era necessária sua padronização enquanto categoria a partir da qual as demais se rebelariam. Se as minorias sexuais se organizaram no intuito de ganhar visibilidade e inserção social, somando esforços, mesmo que indiretos, com os capitães do exército português responsáveis pela revolução de 25 de Abril, a masculinidade, enquanto categoria múltipla e marginal, já que sempre muito distante do centro de referência para o qual foi talhada, estagnou em um processo que lhe ceifou as chances e possibilidades de ser mais e melhor discutida, ampliando horizontes e quebrando paradigmas que sempre tanto a engessaram.

Essa situação é muito clara no retrato que Santareno nos apresenta da masculinidade portuguesa em **A Confissão**, reflexo de um centro de referência que a um só tempo é deteriorado e almejado. Ao mesmo tempo em que essa elite branca, masculina e heterossexual corresponde ao paradigma da sexualidade de Françoise, também se configura, enquanto seu anteparo social e político, em uma metaforização da exclusão na qual a marginalia está enredada. O mesmo caminho é visto em **O Pecado de João Agonia**. Se toda

a trajetória de João se dá rumo a uma diferenciação em relação aos demais membros de sua família e grupo social, no final de seu percurso a redenção exigida pela sociedade circundante só se faz possível pelo sacrifício que lhe permita mostrar que sua masculinidade é tão ou mais inconteste e vigorosa que a dos demais Agonia.

Em **A Confissão**, embora Santareno apresente duas personagens — a Mulher e Françoise — que nos parecem exemplos de que a possibilidade de mudança está mais próxima do que imaginamos, demonstrando que as saídas podem não estar em uma revolução coletiva na qual todos devam alinhar fileiras, mas sim em pequenas revoluções individuais, promovidas em suas próprias histórias cotidianas, continuamos a acreditar que talvez Santareno não tenha conseguido retratar a masculinidade hegemônica com a isenção e a minúcia necessárias. Afinal, aqueles que ocupam posições centrais também possuem uma história que justifica e contextualiza seus atos, por mais díspares que sejam em relação ao que acreditamos ou praticamos enquanto ideais ou convicções.

Tão importante quanto exaltar as vantagens dos movimentos das minorias é problematizar esses movimentos, muitas vezes amparados em discursos que se sustentam pela via da vitimização. A menor valia atribuída às histórias e às necessidades de negros, mulheres e homossexuais não deixa de ter suas vantagens, uma vez que suscita o sentimento de pena e comiseração muitas vezes atrelado à categoria dos oprimidos. Desaparecem, assim, as peculiaridades atribuídas às questões culturais, sociais e econômicas, tão importantes para a formação desse cenário.

Mestre na construção de tipos críveis e reais, plenos de complexidade e nuances próprias do humano, Santareno, em **A Confissão**, acaba por se fazer, em certo sentido, vítima das mesmas armadilhas das quais, na maioria das vezes, conseguiu escapar. Se sua força criadora sempre esteve ao lado da caracterização das ambigüidades, essa inspiração parece escapar de suas rédeas no momento em que esta peça nos apresenta homens que são rasos e planos, quase todos exemplares de uma mesma cepa destituída de grandes ambigüidades.

Embora a categoria dos homens, concebida como a daqueles que reapresentam, por suas atitudes, um lugar do qual já estão excluídos de início,

corresponda a uma crítica do autor frente a um modelo com o qual não concorda, Santareno parece sucumbir ao peso de uma vida que talvez tenha sido sobrecarregada pelo preconceito e pela estigmatização próprios das minorias às quais sempre foi tão afeito. Talvez a posição à qual tenha sido confinado no curso de sua vida e o modo como concebe a categoria masculina sejam as armadilhas que o enredam na caracterização desse grupo. Em **A Confissão**, embora suas personagens masculinas sejam importantes canais de crítica, são também o seu calcanhar de Aquiles, pois não são aprofundadas e nem ricas em detalhes como as demais minorias retratadas. Se entendermos que os homens são fruto de uma construção que os coloca em um lugar que acaba por relegá-los ao desconhecimento e ao distanciamento de si mesmos, inferimos serem tão marginais quanto as demais figuras retratadas na peça. Por que não se dedicar a suas idiossincrasias da mesma forma com que se debruçou sobre as personagens da mulher e da transexual?

Analisada isoladamente, a ausência de um acabamento mais apurado das personagens masculinas em **A Confissão**, dá-nos a falsa impressão de que o autor carece de enxergar que o mundo é composto de masculinidades e não de uma masculinidade única, representando uma realidade redutora das potencialidades de figuras que se empobrecem em uma constituição plana antes mesmo que venham a ser exploradas em suas possibilidades. Explorar a riqueza do universo de Santareno em mais de uma obra permite-nos, entretanto, fazer justiça à sua criatividade e apuro para com as peculiaridades próprias dos diferentes. Quando nos detivemos na discussão da peça **O Pecado de João Agonia**, percebemos o quanto o autor conseguiu explorar as múltiplas masculinidades de forma rica e detalhada, como é bastante característico do seu estilo. Daí a relevância de termos realizado a análise de duas peças escritas em um intervalo superior a 15 anos, permitindo-nos observar o quanto o autor consegue um entendimento profundo e arguto da alma masculina, múltipla em filigranas.

Na modernidade, na medida em que proliferaram as lutas das minorias, principalmente a homossexual e feminina, a masculinidade heterossexual passou a ganhar peso e *status* de hegemônica. Decorre desse panorama a luta pelo reconhecimento de uma pluralidade de masculinidades que fujam a tal engessamento e a essa forma estereotipada que foi construída no curso de

todos os movimentos surgidos no processo de constituição das relações de gênero. Para além da masculinidade enquanto unidade que aglutina todos os homens, a individuação corresponde àquilo que torna uma pessoa ela mesma, portanto diferente das demais.

Disto decorre nossa preocupação com as composições masculinas em **A Confissão**. Nela, a não caracterização das personagens masculinas em todas as suas minúcias depõe contra a idéia de uma categoria plural, sinônimo das masculinidades que compõem o mundo masculino, rico em tipos muito diversos uns dos outros. Ampliando a análise do universo masculino criado pelo autor, em **O Pecado de João Agonia** conseguimos observar claramente, através da composição das personagens masculinas a riqueza de detalhes utilizada por Santareno no aprofundamento de tais criaturas, o que nos auxilia na compreensão de que o não aprofundamento do masculino em **A Confissão** foi realmente um posicionamento crítico do autor por concentrar suas forças nas minúcias que caracterizam o universo feminino.

Analisando as personagens masculinas de **A Confissão** e **O Pecado de João Agonia**, percebemos a crítica do autor a nos apontar o quanto a posição procurada pelos homens junto ao centro de referência está desgastada, de tal sorte que parece ser um lugar que não é vantajoso a ninguém. Santareno alerta para o fato de que talvez o modo de pensar a supremacia masculina seja mais difícil de ser apagado do que o próprio exercício da supremacia. Ademais, continuar a considerar as questões de gênero de modo ultrapassado corresponde a uma imobilização que não mais condiz com a realidade de muitos autores que, como Santareno, primaram e primam pela busca da equidade no acabamento de suas obras e pela riqueza de detalhes na criação de suas criaturas, características que podem ser encontradas em **A Confissão**, principalmente nas personagens Mariana e Xavier e em **O Pecado de João Agonia** nas figuras João, Maria e Toino.

A impressão de uma masculinidade que nos pareceu tão pouco detalhada em **A Confissão**, na medida em que parcamente retratada, dissipou-se ao nos depararmos com um panorama masculino tão plural, rico e abundante em nuances como o apresentado por Santareno em **O Pecado de João Agonia**. Dando enfoque em **O Pecado de João Agonia**, a uma masculinidade que nos pareceu pouco aprofundada e detalhada na composição

das personagens masculinas de **A Confissão**, tal impressão se dissipa quando analisamos detidamente ambas as peças, de forma a consolidar nossa compreensão sobre o assunto.

Os homens em **O Pecado de João Agonia** são absolutamente plurais, ricos em contradições, dúvidas, questionamentos, culpas e inseguranças, compondo um universo dos mais minuciosos quanto àquilo que insistimos ser predominante nas questões correlatas ao gênero: a compreensão de que não há uma masculinidade que possa ser erroneamente compreendida e traduzida como única.

Se em **A Confissão** o foco se direcionou para as mulheres — e aqui incluímos a transexual Françoise —, tendo como contraponto homens pouco aprofundados em suas composições, em **O Pecado de João Agonia** temos o alvo voltado quase que predominantemente aos homens e a seus questionamentos. Não diremos que os holofotes são exclusivos sobre eles, pois, nesta peça, há Maria, aquela que é mais homem que muitos homens, exemplar perfeito daquilo que descrevemos como identidade desviante. Mas não negaremos que a masculinidade é o tema central a ser discutido na peça.

Tão ou mais importante do que nos permitir apreender a visão de Santareno quanto à sexualidade humana em dois momentos de sua trajetória, uma no início de sua carreira e outra em seus estertores, analisar essas duas peças permite compor um mosaico em que masculinidade e feminilidade não se esgotam em estereótipos rasos e uniformes. Complementares, múltiplos e construídos no encontro de suas jornadas, homens, mulheres e transexuais, homo, heteros ou bissexuais são apresentados enquanto possibilidades humanas, todas elas complexas, sutis e particulares naquilo que as assemelha ou diferencia.

Na riqueza de tal compreensão é que localizamos a importância e o ineditismo de um autor que forjou para si uma *persona* tão complexa e interessante quanto suas melhores personagens. Pseudônimo de Antônio Martinho do Rosário, Santareno escolheu para si um nome artístico que conjugou o amor pela localidade de nascimento com o apreço pelo caráter exótico, segundo suas palavras, que o primeiro nome, Bernardo, sempre lhe inspirou. Coisas de um criador que sempre esteve à altura de personagens cujo maior mérito talvez tenha sido o fato de serem marginais, excludentes e

periféricas. Particularidades de um Antônio, que também foi Bernardo, que em dado momento redesignou-se como Françoise, Maria Giesta, João, Toino, Agonia. Idiosincrasias de um homem que através de suas peças estabeleceu pontos de contato comigo, com você ou com todo aquele que nos lê e com os quais nos encontramos no abismo próprio da multiplicidade a configurar a sexualidade humana, excludente e inclemente com todos os que ousam desafiar um lugar que lhes é destinado de antemão.

VI- BIBLIOGRAFIA

ABEL, Lionel. Metateatro; **Uma visão nova da forma dramática**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

AGUIAR, Maria Arminda de Souza et alli. **Teatro Sempre**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ALMEIDA, Miguel Vale de. Senhores de si, uma interpretação antropológica da masculinidade. 2.ed. Lisboa: Fim de Século, 2000.

ANTUNES DE JESUS, Virgínia Maria. **Miguel Rovisco: Biobibliografia**. São Paulo, 2002. Dissertação (Mestrado em Literatura Portuguesa) – Universidade de São Paulo.

ARRILHA, Margareth; UNBEHAUM, Sandra G.; MEDRADO, Benedito (org). **Homens e Masculinidades: Outras Palavras**. 1.ed. São Paulo: Editora Ecos 34, 1998.

BADANTER, Elisabeth. **Um é o outro**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.

----- **XY: Sobre a identidade masculina**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira AS, 1993.

----- **Rumo equivocado: O feminismo e alguns desvios**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BARATA, José Oliveira. **Estética Teatral: Antologia de Textos**. Lisboa: Moraes editores, 1981.

----- **História do teatro Português**. Lisboa: Universidade Aberta, 1991.

BARCELOS, José Carlos. Entre o passado e o futuro: Configurações do homoerotismo masculino em narrativas dos anos 50. In: **Matagra 17. Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras**. Rio de Janeiro: Editora Caetés, 2005 (ano 12, número 17).

BARON-COHEN, Simon. **Diferença Essencial: A verdade sobre o cérebro de homens e mulheres**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

BENTLEY, Eric. **A experiência viva no teatro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

BENTO, Berenice Alves de Melo. Da transexualidade oficial às transexualidades. In: **Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

BERGER, Peter. I; Luckmann, Thomas. **A construção social da realidade**. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

BERGSON, Henri. **O riso: Ensaio sobre a significação do cômico**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra G. (org). **Gênero, democracia e sociedade brasileira**. 1. ed. São Paulo: Editora FCC, 2002.

BUSCOTORFF-SILVA, Joaquim M; MIRANDA, Márcio Lopes. Ambigüidade sexual na infância: aspectos cirúrgicos da escolha do gênero na criação. In: **Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

BUSTOS, Dalmiro M. **Manual para um homem perdido**. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In: **O Corpo Educado: Pedagogias da Sexualidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

----- **Problemas de Gênero: Feminismo e Subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

----- **O parentesco é sempre tido como heterossexual**. Cadernos Pagu, n. 21, p.219-260, 2003 b.

CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. **De Frankenstein ao transgênero**. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2001.

CARRARA, Sérgio; VIANNA, Adriana, R. B. "As vítimas do desejo": Os tribunais cariocas e a homossexualidade nos anos 1980. In: **Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão sexual, essa nossa (des) conhecida**. 5.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

CIAMPA, Antônio da Costa. **A estória do Severino e a história da Severina**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

COSTA, Jurandir Freire. **A Inocência e o Vício: estudos sobre o homoerotismo**. 3.ed. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1992.

COUTO, Edvaldo Souza. Corpos modificados - O saudável e o doente na cibercultura. In: **Corpo, Gênero e Sexualidade: Um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

CUNHAL, Álvaro. **A revolução Portuguesa**. 2.ed. Lisboa: Editorail Avante, 1976.

CUSCHNIR, Luiz. **A relação mulher & homem: Uma história dos seus encontros e diferenças**. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

DUPOIS, Jaques. **Em nome do pai: uma história da paternidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

EAGLETON, Terry. **Teoria da Literatura: uma introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

ECO, Umberto. **Como se faz uma tese**. 18. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ENGELS, F. **A Origem da Família, da Propriedade privada e do Estado**. Lisboa: Presença, 1976.

FARIA, Durval Luiz de. **O pai possível: conflitos da paternidade contemporânea**. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2003.

FLOCKER, Michel. **O Metrossexual. Guia de Estilo: Um manual para o homem moderno**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.

FOUCAULT, Michel. **A Mulher/Os Rapazes**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

-----. **História da Sexualidade** 17. ed. Rio de Janeiro: Editora Graal, 2006.

FURLANI, Jimena. **Mitos e Tabus da Sexualidade Humana**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2003.

-----. Educação sexual: possibilidades didáticas. In: **Corpo, Gênero e Sexualidade: Um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

GARCIA, José Manuel. **História de Portugal: uma visão global**. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

GARCIA, Sandra Mara. Conhecer os homens a partir do gênero e para além do gênero. In: **Homens e Masculinidades: Outras Palavras**. 1.ed. São Paulo: Editora Ecos 34, 1998.

GIRARD, Gilles et real Ouellet. **O universo do teatro**. Coimbra: Livraria Almedina, 1980.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

GOLDENBERG, Mirian. **De perto ninguém é normal: estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

GREEN, James. N & POLITO, Ronald. **Frescos Trópicos**. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 2004.

GUINSBURG, Jacó et alii. **Semiologia do teatro**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

HEILBORN, Maria Luiza. **Dois é para: Gênero e identidade sexual em contexto igualitário**. Rio de Janeiro: Editora Garamoud, 2004.

HESPANHA, António Manuel. **História de Portugal moderno: político institucional**. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

INGARDEN, Roman. **O signo teatral: a Semiologia aplicada à arte dramática**. Trad. Arthur Nunes (e outros). Porto Alegre: Globo, 1997.

KAYSER, Wolfgang. **Análise e interpretação da obra literária: introdução à ciência da literatura**. Coimbra: Armênio Amado, 1976, 2v.

KEHL, Maria Rita. **A mínima diferença; Masculino e feminino na cultura**. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996

KILEY, Dan. **Síndrome de Peter Pan**. 4. ed. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1983.

KRONKA, Graziela Zanin. A Encenação da Nudez feminina como Prática Intersemiótica. In: **Estudos da Língua (gem); Representações do feminino**. V.5, n.1 Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2007.

LOPONDO, Lílian. **O Duelo: Tragédia Clássica?** São Paulo, 1987. 152 f. Tese (Doutorado em Literatura Portuguesa) - Universidade de São Paulo.

LOURO, Guacira Lopes. Corpo, escola e identidade. In: **Educação e realidade**, v.25, jul.-dez., Porto Alegre: (s.e.), 2000, p. 59-76.

----- (org). **O Corpo Educado: Pedagogias da Sexualidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

-----; Neckel, Jane Felipe; GOELLNER, Silvana Vilodre (org). **Corpo, Gênero e Sexualidade: Um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

MAGALDI, Sábato. **Iniciação ao teatro**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1985, p. 7-23.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1962.

MENDONÇA, Fernando. **Para o estudo do teatro em Portugal**. Assis: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1971.

MOISÉS, Massaud. **Guia Prático de Análise Literária**. São Paulo: Cultrix, 1972.

----- **A Literatura Portuguesa através dos textos**. 25. ed. Revista e ampliada. São Paulo: Editora Cultrix, 1997.

MOTTA, Leda Tenório. **“Natureza Feminina” Desconstruída**. Jornal O Estado de São Paulo, São Paulo, Caderno de Cultura, 13 jan.2008.

MURARO, Rosie Marie & BOFF, Leonardo. **Feminino e masculino: Uma nova consciência para o encontro das diferenças**. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2002.

-----; DUARTE, Albertina. **O que as mulheres não dizem aos homens**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

MUSSALIM, Fernanda. A Constituição de Identidades Femininas no Discurso Publicitário. In: **Estudos da Língua (gem); Representações do feminino**. V.5, n.1 Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2007.

NOLASCO, Sócrates (1995). **O Mito da Masculinidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

----- **De Tarzan a Homer Simpson: banalização e violência masculina em sociedades contemporâneas ocidentais**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

----- **O primeiro sexo e outras mentiras sobre o segundo: as questões que mais estão mexendo com a cabeça dos homens**. Rio de Janeiro: Best Seller, 2006.

OLIVEIRA, Rosiska Darcy. **Elogio da diferença: o feminino emergente**. 3.ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993

ORTEGA y GASSET. **A idéia do teatro**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

PAIVA, V. Sexualidades adolescentes: escolaridade e gênero, e o sujeito sexual. In: **Sexualidades Brasileiras**. 1 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996, v. 1.

-----; COSTA, C. **Direitos dos homossexuais em debate no Brasil** (entrevista). Jornal da USP, São Paulo, p. 16, 08 set. 1997.

-----, -----, Cenas sexuais, roteiros de gênero e sujeito sexual. In: **Sexualidades pelo avesso - direitos, identidade e poder**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999, v. 1.

PARKER, Richard. Cultura, Economia e Política: construção social da sexualidade. In: **O corpo educado, pedagogias da sexualidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

PAVIS, Patrice. **Dicionário de Teatro**. São Paulo Perspectiva, 2003.

PICCHIO, Luciana Stegagno. **História do teatro português**. Lisboa; Portugal, 1969.

PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sergio (org). **Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

PRADO, Décio de Almeida. A personagem no teatro. In: **A personagem de ficção**, FFLCH, USP, boletim nº 284, 1964, p. 67-73.

RAMIRES, Rafael L. **Dime Capitán**. Rio Piedras: Ediciones Hurac'na, 1993.

RAMSEY, Gerald. **Transexuais: perguntas e respostas**. São Paulo: Summus, 1998.

REBELO, Luiz Francisco. **História do Teatro Português**. Lisboa: Publicações Européia América, 1977.

-----, **O primitivo teatro português**. Lisboa: Cultura Portuguesa, Biblioteca Breve, 1977.

RÉGIO, José. **Vistas sobre o teatro. Três ensaios sobre a arte**. Lisboa: Portugal, 1967, p. 103-170.

RODRIGUES, André Figueiredo. **Como elaborar citações e notas de rodapé**. 3. ed revista e ampliada. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

----- **Como elaborar referência bibliográfica**. 5. ed. revista e ampliada. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

RODRIGUES, Arakcy Martins. **Operário, operária; estudo exploratório sobre o operariado industrial da Grande São Paulo**. São Paulo: Editora Símbolo, 1978.

ROHDEN, Fabíola. A obsessão da medicina com a questão da diferença entre os sexos. In: **Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

ROSENFELD, Anatol. **O teatro Épico**. 4. ed. São Paulo: DESA, 2004.

SABAT, Ruth. Gênero e sexualidade para consumo. In: **Corpo, Gênero e Sexualidade: Um debate contemporâneo na educação**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

SÁEZ, Antônio Tordera. Teoría y Técnica del Análisis Teatral. In: **Elementos para uma Semiótica del texto artística**. 2. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1890, p.157-189.

SANTARENO, Bernardo. **O Duelo**. 2. ed. Lisboa; Ática, 1961.

----- **Anunciação**. 2. ed. Lisboa: Ática, 1962.

-----, -----, ----- **António Marinheiro; o Édipo de Alfama**. 2. ed. Lisboa: Ática, 1966.

-----, -----, -----, ----- **O Pecado de João Agonia**. 2. ed. Lisboa: Ática, 1969.

-----, -----, -----, ----- **Os marginais e a revolução**. Lisboa: Ática, 1979.

-----, -----, -----, -----, ----- **Obras Completas**; 1 volume. Lisboa: Editorial Caminho, 1984.

SARAIVA, Antônio José; LOPES, Oscar. **História da Literatura Portuguesa**. 10. ed. Porto: Porto Editora, 1978.

SARAIVA, José Hermano. **História Concisa de Portugal**. 17.ed. Portugal: Publicações Europa-América, 1995.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 21. ed ver. e ampl. São Paulo: Cortez, 2000.

SCHMIDT, Mário. **Nova História crítica, moderna e contemporânea.** São Paulo: Editora Nova Geração, 1996.

SIMÕES, Júlio Assis. Homossexualidade masculina e o curso da vida: pensando idades e identidades sexuais. In: **Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras.** Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

SOUSA, Francisco Carneiro. **História de Portugal moderno: economia e sociedade.** Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

SPINK, Mary Jane (org). **Práticas Discursivas e produção de sentidos no cotidiano.** São Paulo: Cortez, 2004.

STOLLER, Robert J. **A Experiência Transexual.** Rio de Janeiro: Imago, 1982.

----- **Masculinidade e Feminilidade: apresentações do gênero.** Porto Alegre; Artes Médicas, 1993.

SULLIVAN, Andrew. **Praticamente Normal: Uma discussão sobre o homossexualismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TAYLOR, Timothy. **A Pré-História do Sexo: quatro milhões de anos de cultura sexual.** Rio de Janeiro: Campus, 1997.

TOUCHARD, Pierre- Aimé. Dionísio; **Apologia do teatro/ O amador de teatro ou a regra do Jogo.** São Paulo: Cultrix- Edusp, 1978.

VIEIRA, Teresa Rodrigues. **Mudança de Sexo: Aspectos Médicos, Psicológicos e Jurídicos.** 1 ed. São Paulo: Livraria Santos Editora LTDA, 1996.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: **O corpo educado, pedagogias da sexualidade.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

WRANAGHAM, Richard; PETERSON, Dale. **O macho demoníaco: As origens da agressividade humana.** São Paulo: Ed. Objetiva, 1998.

ZOLA, Emile. **O Romance Experimental e o Naturalismo no Teatro.** São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 1979.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)