

**A CONFISSÃO, DE BERNARDO SANTARENO: DA DIFERENÇA COMO
LOCUS DE LUTA POLÍTICA***Solange S. Santana*¹*Márcio Ricardo Coelho Muniz*²

RESUMO: A dramaturgia de Bernardo Santareno (1920-1980) possibilita lidar com personagens singulares que problematizam a noção de identidade como fixa e homogênea. Consequentemente, tem-se um teatro que denuncia a opressão e a discriminação como parte das relações de poder que produzem a identidade e a diferença. Eis o que acontece em *A confissão*, texto dramático que integra o volume *Os marginais e a Revolução* (1979). Ao abordar a transexualidade num contexto pós-revolucionário, Santareno nos brinda com Françoise, uma figura que desloca gênero, sexualidade e corpo para os domínios da ambivalência. Como atravessar fronteiras de gênero ou permanecer nelas é sempre um movimento de resistência, vejamos, pois, como sua presença, em *A confissão*, está atrelada a seu direito de falar, gritar e se defender por meio de um discurso combativo, ainda que a Revolução dos Cravos não tenha contemplado seus direitos e suas lutas.

Palavras-chave: Bernardo Santareno, *A confissão*, Identidade, Diferença, Discurso.

**A CONFISSÃO, BY BERNARDO SANTARENO: OR THE DIFFERENCE AS LOCUS
OF POLITICAL FIGHT**

ABSTRACT: Bernardo Santareno's dramaturgy (1920-1980) makes it possible to deal with singular characters, who problematize the notion of identity as fixed and homogeneous. Consequently, there is a theater that denounces oppression and discrimination as part of the power relations that produce identity and difference. This is what happens in *A confissão*, a dramatic text that integrates the volume *Os marginais e a Revolução* (1979). In approaching transsexuality in a post-revolutionary context, Santareno offers us Françoise, a figure who dislocate gender, sexuality and body to the domains of ambivalence. Since cross gender boundaries or stay in them is always a movement of resistance, let us see, then, how her presence in *A confissão* is tied to her right to speak, shout and defend herself through a combative discourse, even though the Carnation Revolution did not contemplate her rights and her struggles.

Keywords: Bernardo Santareno, *A confissão*, Identity, Difference, Discourse.

¹ Possui Doutorado em Literatura e Cultura (Literatura Portuguesa), pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professora efetiva do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA), campus de Salvador.

² Possui Doutorado em Letras (Literatura Portuguesa), pela Universidade de São Paulo (USP) e Pós-Doutorado em Letras (Literatura Portuguesa), pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Professor Associado I de Literatura Portuguesa da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

1.

Eis a resposta rebelde de Caim, perante a tentativa de sedução divina: “Hipócrita! Não me compras com as tuas escorregadias palavras de perdão... Vou-me embora, sim! Pode ser que tenha filhos! Pode ser que seja feliz! Que te perdoe, que chame por ti! Mas não há-de ser onde tu quiseres! Vou-me embora, mas não pela tua ponte! Não quero nada do que te pertence, não aceito nada do que me ofereces! Vou para onde a minha vontade me levar”.

(Jorge de Sena)

Em sua aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 1970, Michel Foucault analisa os modos pelos quais a produção do discurso é controlada, delimitada e organizada nas sociedades ocidentais, apontando que, ao institucionalizá-la, conferem-lhe poderes de exclusão e de interdição. No que tange às proibições, especificamente, o filósofo francês aponta três tipos que se entrecruzam, constituindo uma grade complexa: tabu do objeto, ritual da circunstância e direito privilegiado do sujeito que fala (FOUCAULT, 1999). Guacira Lopes Louro, por sua vez, enfatiza que “em nossa sociedade, devido à hegemonia branca, masculina, heterossexual e cristã, têm sido nomeados e nomeadas como diferentes aqueles e aquelas que não compartilham desses atributos” (LOURO, 1997, pp. 49-50). Se aquela é a identidade referência, por conseguinte, os “outros” – negros/as, mulheres, lésbicas, gays, transexuais, travestis etc. –, não terão direito a um discurso, nem poderão falar a qualquer momento sobre todos os assuntos, tal qual enfatiza M. Foucault.

Por isso, não se pode negar que o sistema heteronormativo, além de buscar estabelecer limites para o desejo e para o prazer, também investe para controlar e moldar a produção discursiva de sujeitos que transgridem normas de gênero e de sexualidade. Nesse sentido, Foucault enfatiza ainda, em passagem que entrelaça sexualidade, política e discurso, que

[...] as regiões onde a grade é mais cerrada, onde os buracos negros se multiplicam, são as regiões da sexualidade e da política: como se o discurso, longe de ser esse elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, fosse um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes. Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder (FOUCAULT, 1999, p. 9-10).

Sexualidade e política, na verdade, são *locus* privilegiados para o exercício de poder inerente ao discurso hegemônico, justamente porque tais áreas permitem apreender as formas de exclusão, limitação e apropriação discursiva na sociedade ocidental. Entretanto,

se é verdade que os discursos se formam, se modificam e se deslocam, independente das forças que exercem, também é por meio discursivo que o poder, não mais compreendido como uma entidade estável e coerente, se dissemina e se transforma (FOUCAULT, 1998), produzindo incessantemente outras possibilidades de enunciação e de inscrição, na ordem do discurso, de sujeitos considerados inviáveis.

Ao buscar desvendar as relações entre evento discursivo e o poder que o permeia, Michel Foucault, mais uma vez, é categórico: “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo qual se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 1999, p.10). Assim, se uma das bases das lutas dos sujeitos que rasuram a heteronormatividade é o questionamento das estratégias de controle e de exclusão, resta-nos interrogar como as instituições sociais poderiam permitir que desnaturalizassem discursos que se apresentam como únicos, estabelecendo o que é aceitável e as fronteiras do abjeto? Tampouco se permite que todos falem de qualquer coisa em qualquer circunstância.

No caso de *A confissão*, texto teatral do português Bernardo Santareno (1920-1980), percebe-se que, de um lado, as relações de poder estabelecidas no confessional são permeadas por verdades consolidadas pelas instituições que prezam pelo sistema binário de gênero. De outro, em virtude de o poder não ser apenas coercitivo, mas também produtor de novos saberes, é possibilitado à personagem Françoise – enunciada no texto como travesti –, questionar o Confessor e o que outrora fora tido como a verdade do sexo, dos corpos e dos gêneros. Logo, se o discurso nomeia, classifica e delimita as formas de viver sua identidade, é por meio dele também que a personagem poderá reescrever outras possibilidades de agenciamento.

Não se pode esquecer ainda que, devido à necessidade de ordenar e regular os comportamentos dos indivíduos, as sociedades ocidentais, desde a Idade Média, darão especial atenção ao rito da confissão, uma vez que era visto como uma das técnicas capazes de incitar o sujeito a produzir a verdade do sexo. Nessa perspectiva, Michel Foucault esclarece que

[...] a confissão é um ritual de discurso em que se desenrola uma relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação de si,

independentemente de suas consequências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação (FOUCAULT, 1988, p. 70-71).

Em outras palavras, vê-se que os papéis do confessor e do confessado, na estrutura de poder imanente à confissão, já estão preestabelecidos: de um lado, o cristão faz o exame meticuloso de si mesmo, se enuncia, expondo suas falhas, culpas e pecados, sem omitir um que seja. Além de restar-lhe obediência aos princípios da Igreja, faz-se necessário também se interrogar se o motivo de seu arrependimento é a contrição ou a atrição, porque se valoriza muito mais o sentimento de arrependimento por amor a Deus do que pelo medo do inferno (DELUMEAU, 1991). De outro lado, há um sacerdote imputado de poder e armado de diversas técnicas, a quem cabe ouvir, interrogar ou extorquir segredos por meio da confiança. Ao ouvi-los, os avalia, julgando-os quanto às penitências necessárias à sua absolvição e ao merecimento de perdão. Nessa relação, não há possibilidade de diálogo e, muito menos, de questionamentos por parte do interrogado, seja o sacerdote apresentado sob aspectos tranquilizadores, seja incorporando seu papel de juiz confiado por Deus.

Dessa forma, utilizando uma expressão de Pierre Bourdieu (1996), pode-se dizer que o ritual da confissão está inserido numa “economia de trocas de bens simbólicos”. Consequentemente, se uma das partes não desempenha bem seu papel, esse vínculo rompe-se, perde-se a credibilidade, o que dificultará a dimensão relacional existente na confissão. Se, de acordo com Bourdieu, essa “economia dos bens simbólicos apoia-se na crença” (BOURDIEU, 1996, p. 194), então as relações de poder estabelecidas no confessionário funcionam como um “medidor” da reprodução ou da crise da crença no poder da confissão. Caso todos os procedimentos sejam seguidos à risca, é sinal de que esse rito ainda possui poder, contribuindo para a reprodução da crença.

Vejamos, pois, como tais relações se estabelecem no confessionário santareniano, atentando-se às performances de Françoise e a seu direito de falar, gritar e se defender por meio de um discurso combativo, ainda que a Revolução dos Cravos não tenha contemplado reivindicações e lutas dos sujeitos que transitam entre os gêneros.

2.

Levando em consideração que *A confissão* é produzida e contextualizada num momento histórico pós-Revolução dos Cravos, é extremamente importante também que o embate entre Françoise e o Confessor, e as ações que compõem o texto santareniano ocorram num espaço católico, descrito na primeira rubrica como um ambiente sereno, de paz e acolhimento. Assim, poder-se-á ver que o encontro entre as duas personagens já se inicia cheio de rasuras, porque a transgressão de Françoise é visibilizada, primeiramente, em suas vestimentas. Em virtude de a apresentação externa de si como alguém pertencente ao “sexo oposto” ser considerada uma prática estigmatizada no *Antigo testamento*, aquela ambiência pacífica será substituída pelas reações negativas do Confessor, já que se encontrava diante de uma expressão identitária considerada abominável, aos olhos da Igreja, e subversiva, pela sociedade. Assim, se, de um lado, Françoise acreditava que encontraria “um bom padre, muito compreensivo” (SANTARENO, 1987, p. 185), que pudesse lhe possibilitar a salvação e o alívio prometido pela confissão; de outro, apesar de performar a penitente, sua identidade rasura o pacto preestabelecido entre confessor e confessada.

Ademais, o fato de se ajoelhar no local destinado aos homens, trajando vestuários ditos femininos, causará espanto e despertará a incredulidade do Padre, justamente porque ele não poderia crer que estava diante de um homem vestido de mulher, que se sentia, subjetivamente, como integrante do gênero feminino. Como representante de um grupo dominante que reitera a heteronormatividade, o sacerdote pauta-se numa diferenciação presente, antes de tudo, em *Gênesis*, uma vez que reitera que Deus criou o ser humano, macho e fêmea, à sua imagem e semelhança (BÍBLIA, 2001). Desse modo, falas e rubricas como “valha-me Deus”, “será possível”, “Ai, Minha Nossa Senhora” ou “benzendo-se”, dentre outras, flagrantes diante de cada enunciação de Françoise, expressam não só sua incredulidade, como também uma das políticas das relações de poder que busca controlar e reprimir os sujeitos, no que se refere às relações de gênero e às sexualidades. Ao reduzi-las “ao regime binário: lícito e ilícito, permitido e proibido” (FOUCAULT, 1988, p. 93), condena-se a personagem santareniana, previamente, por transgredir normas seculares, fissurando padrões comportamentais tidos como universais.

No entanto, ainda que Françoise seja inconcebível à luz dos princípios católicos, na passagem abaixo, a personagem trans³ santareniana se enuncia como uma católica e, a partir disso, justificativa o fato de ter ido à igreja com trajes femininos:

FRANÇOISE: É por respeito que eu venho vestida de dama. Pelo muito respeito que sinto pelo sacramento da confissão! Escolhi o preto e o roxo que são as cores da penitência, fiz meu exame de consciência escrupulosamente... Aqui estou aos 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!

CONFESSOR: 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, 1987, p. 172).

Se pensarmos o ritual da confissão como uma cena teatral, Confessor e confessada já deveriam ter não só papéis, mas também ações, falas e marcações predeterminadas. No entanto, esse *script* desconstrói-se no momento em que Françoise busca uma afirmação de si num ambiente normativo. Assim, se a fala acima a posiciona corretamente no rito, porque cumpre alguns procedimentos necessários para se realizar uma boa confissão; por outro lado, o confessor não a reconhece como uma penitente qualificada para o sacramento. Não obstante a atribuição da diferença ser historicamente contingente, é preciso considerar ainda que, no ritual da confissão, geralmente, “aquele que escuta não será simplesmente o dono do perdão, o juiz que condena ou isenta: será o dono da verdade” (FOUCAULT, 1988, p. 76). Por isso, o assujeitamento de Françoise – aquela que é marcada como o outro –, ao sacerdote e aos princípios religiosos, torna-se fundamental para que o rito se complete.

Será, aparentemente, desse lugar que a personagem especifica todas as benesses que esperava conseguir com a confissão, arrependendo-se, inclusive, da prática de atos indignos como prostituição, roubo, cobiça e tentativas de suicídio. Percebe-se, portanto, um elogio da confissão, porque Françoise vê esse ritual “como um meio certo de salvação” que

³ Sem dúvidas, em *A confissão*, as categorias travesti e transexual são problematizadas pelas performances e discursos da personagem. Por isso, independente da linha rígida que vem tentando hierarquizar as identidades, importa estar consciente de que “talvez o esforço permanente em definir limites e incomensurabilidades sejam indicadores de proximidades entre estas duas experiências identitárias” (BENTO, 2008, p. 71). Assim, entendemos, tal qual João Manuel de Oliveira, que “[...] o termo transexualidade abarca os indivíduos que se identificam como sendo de outro gênero que não o sexo biológico de pertença. [...] Para qualificar um transexual considera-se suficiente mudanças provocadas por tratamento hormonal, sem ser necessária intervenção cirúrgica. A transexualidade implica, contudo, um desejo de viver uma experiência de vida de acordo com que é convencionalmente atribuído a outro gênero (OLIVEIRA, 2010, p. 20). Nesse sentido, ousamos dizer que Françoise e as travestis de modo geral podem ser também enunciadas como mulheres trans, uma vez que vivem experiências atribuídas ao gênero feminino.

poderia “proporcionar psicologicamente um grande reconforto” (DELUMEAU, 1991, p. 37). Todavia, ainda que em *A confissão*, tal qual na época burguesa vitoriana, “o enunciado da opressão e a forma da pregação referirem-se mutuamente; reforçarem-se reciprocamente” (FOUCAULT, 1988, p. 14), o sacerdote não se importa com aqueles pecados confessados. Atuando como guardião da heteronormatividade, ele se interessa muito mais pela sua ambiguidade sexual e de gênero, além de censurá-la, sempre que possível, no campo discursivo.

Ao invocar marcações de gênero e repreendê-las, é possível vislumbrar a interdição de certas palavras e todas as censuras do vocabulário como dispositivos que buscam seu assujeitamento, com o intuito de torná-la moralmente aceitável no ritual da confissão (FOUCAULT, 1988). Logo, a nosso ver, Bernardo Santareno recria, em *A confissão*, aquele desejo de controle da produção dos discursos de que falava Foucault, porque o Confessor visava, é fato, impedir a visibilidade e a proliferação discursiva quando produzida por sujeitos considerados inaceitáveis pela sociedade. Nesse sentido, chama a atenção outro princípio de exclusão posto em prática pelo sacerdote: a segregação de Françoise, porque a considerava portadora de uma “doença sexual”. Vejamos:

CONFESSOR: Responda apenas ao que eu lhe perguntar.

FRANÇOISE: Nem mais uma vírgula!

CONFESSOR: Já consultou um psiquiatra, por causa de sua doença sexual?

FRANÇOISE: Psiquiatra? Eu sou nervosa, bem sei, mas não sou doída...?!

CONFESSOR: Não tem pena... de ser assim?

FRANÇOISE: Assim, como?... (*Silêncio angustiado; deixando por um momento as plumas, amarga*) E de que me vale ter pena?!... (*Regressando logo ao travesti*)

Pena de quê, Padre? De ser mulher? Eu quero ser mulher! [...] Dos médicos, só quero uma coisa: a minha vagina. Mais nada. Pena?!

CONFESSOR: Devia tentar normalizar-se, consultar um bom especialista, vestir roupas masculinas...

FRANÇOISE (*simples, triste*): Para quê? Para toda a gente fazer pouco de mim?! Eu tentei, Padre, mas falhei. Falhei sempre. Não adianta. [...] (SANTARENO, 1987, p. 179-180).

Sabe-se que apenas em 2018, a Organização Mundial de Saúde (OMS), com a 11ª Revisão de sua *Classificação internacional de doenças*, extinguiu os diagnósticos de “transexualismo” e “travestismo”, substituindo-os pela noção de *incongruência de gênero*. Assim, se a transexualidade, até pouco tempo, ainda era vista como uma espécie de desvio em relação à “normalidade” de gênero, como poderia o Padre santareniano não patologizar

Françoise? Talvez, por isso, a afirmação de si não seja levada a sério, uma vez que era vista como “anormal” e “doente”, tal qual a ideia corrente na época em que Santareno escreveu *A confissão*.

Por isso, ao questionar se Françoise “não tinha pena de ser assim”, além de dizer que deveria “tentar normalizar-se, consultar um bom especialista, vestir roupas masculinas”, o Confessor entende que ela poderia ser corrigida e curada. Vê-se, assim, que sua compreensão da personagem parte do pressuposto de que não se conformava ao gênero imposto no momento de seu nascimento porque não queria ser terapeutizada. A situação, como sabemos, não é tão simples. Tanto é que ainda se usa o termo “disforia de gênero”, isto é, “mal-estar, incômodo com o próprio gênero” (LEITE JR., 2011, p. 171) para se referir à condição psíquica dos sujeitos trans.

Se tal sofrimento “vem da discriminação decorrente dos efeitos da normatividade de gênero e de seus mecanismos coercitivos, impedindo as pessoas trans de perceberem suas identidades de gênero como legítimas e reais a partir de seus corpos [...]” (TENÓRIO; PRADO, 2016, p. 45); é possível observar, por meio das rubricas “silêncio angustiado, deixando por um momento as plumas, amarga”, “simples, triste”, que Françoise estava cônica de que se encontrava, mais uma vez, entre o assujeitamento e a afirmação de si. Ainda assim, a personagem reafirma que, da medicina, só desejava a realização da cirurgia, “um evento vital para a construção de si, sendo a possibilidade de modificação corporal fundamental para o delineamento de seus projetos de vida” (ARÁN; MURTA, 2009, p. 21), uma vez que acreditava que também poderia lhe conferir reconhecimento e inclusão social. Essa convicção e o fato de saber, mais do que ninguém, o que se passava dentro de si, de certa forma impedem que as palavras do Confessor tenham total efeito sobre sua subjetividade.

Em consequência, o sacerdote explicita que tinha muita dificuldade para continuar a ouvi-la, tanto em razão de sua linguagem quanto pela sua singularidade. Françoise, porém, continua reiterando que não era culpada por ser trans nem responsável pelas humilhações que sua condição lhe impunha socialmente. Observem:

FRANÇOISE: [...] E eu sei, eu sinto que não tive culpa nenhuma disto...
CONFESSOR: Não sei. Talvez não, no princípio; quando era muito novo. Mas agora, que é adulto, pode e deve fazer um grande esforço, beneficiar da força dos sacramentos, pedir ajuda médica...! Com Jesus Cristo, com a graça divina, não há impossíveis.

FRANÇOISE: Confissão, comunhão, oração. Usei e abusei dos canais da graça, Padre. Voltei sempre ao mesmo. Jesus Cristo também não me quer, também me cuspiu fora...

CONFESSOR: Jesus ama-o, como se não houvesse mais ninguém no mundo. Um amor absoluto, total, infinito. Dar-lhe-á forças para mudar de vida...

FRANÇOISE: ... E de sexo? Era um milagre.

CONFESSOR: Os milagres existem. Acredite neles (SANTARENO, 1987, p. 182).

Nota-se que, na apreciação da conduta da penitente, o acento recai sobre os esforços que deveriam ser realizados para que retornasse ao enquadramento compulsório ao gênero masculino. Levada a buscar, dentro de si, uma verdade sobre sua identidade, a personagem não nega que tentou lutar contra sua condição trans, por vários meios – confissão, comunhão, oração. Estas tentativas sem êxito ainda a fizeram acreditar que não era digna da atenção e do amor de Jesus Cristo – absoluto, total e infinito. Nesse contexto, interessa ver também que, se a confissão é uma maneira de subjugar o sujeito, requerendo uma verdade de si; Françoise, por sua vez, nem obedece ao confessor nem adota seu ponto de vista, ao enunciar sua verdade.

Com isso, ela não permite que o discurso do sacerdote se materialize como verdade, tampouco que engendre o erro e a culpa, porque não se assujeitaria a um Deus que, aparentemente, tinha se esquecido dela. Por conseguinte, o argumento do amor de Cristo por ela, “como se não houvesse mais ninguém no mundo”, perde sua eficácia, no que tange a fazê-la mudar de vida. Na verdade, o diálogo acima não é regido pelas mesmas regras para Françoise e o Padre, porque, enquanto ele enfatiza o poder e o amor de Jesus, a força dos sacramentos e da medicina como promotores de modificações; ela rasura todos seus argumentos, ao afirmar que seria um milagre se Cristo a ajudasse a “mudar de sexo”.

O embate explícito emergirá quando o Padre avisa à personagem que o milagre só se realizaria caso abandonasse seu trabalho na boate, porque naquele ambiente estaria suscetível ao pecado. No entanto, se o que se põe em jogo na confissão é a verdade do sujeito, tal condição para a salvação não é bem vista por Françoise, uma vez que só encontrava um pouco de felicidade quando atuava como vedete nos *shows* em que cantava, dançava e contava anedotas. Ali se sentia viva, querida e admirada. Observem a passagem em que ela se desespera com a possibilidade de abandonar as atividades artísticas:

CONFESSOR: Primeiro, vai deixar essa casa, esse tal... trabalho.

FRANÇOISE: Deixar a *boîte*?! Mas eu não sei fazer nada...? Sou profissional do show, sei que tenho talento! Levei anos a aperfeiçoar-me. É o meu modo de vida. Sem ele, fica-me a fome. O Padre não percebe que eu só sei fazer aquilo? Que só gosto daquilo? A minha vida é aquela hora: são as plumas, as sedas, as lantejoulas, as luzes... Ah, principalmente, as luzes! Não entende isto? O resto, as vinte e três horas que sobejam, são vinte e três vômitos, vinte e três soluços engolidos, vinte e três lágrimas adiadas... Não entende?! Aquela hora sim, naquela hora eu sou celebrante, paramentado de ouro e prata, e a missa acontece. Incruenta, plena, sobrenatural. O resto, as outras vinte e três horas, são outros tantos ensaios miseráveis do santo sacrifício, celebrados por um sacerdote de cuecas, ridículo, e tendo como vítima um galo de plástico... Entende ou não, Padre? (*Contendo um grito*) Eu não posso mais! [...] (SANTARENO, 1987, p. 182-183).

Se, de acordo com Delumeau, a teologia moral clássica prescreveu que o confessor não deveria, “em princípio, absolver aquele que não quer evitar uma ‘ocasião próxima’ de pecado” (1991, p. 73); Françoise, por sua vez, para falar de si num ambiente em que os sujeitos são constantemente regulados e amedrontados, apropria-se do ritual católico com o intuito de fazê-lo compreender como seria sua vida sem seu trabalho: “ensaios miseráveis do santo sacrifício”. Sabe-se que um sacerdote trajando a batina para realizar uma cerimônia, e tendo, sob este vestuário, o colarinho branco, é visto como um sujeito puro e revestido do poder de Cristo. Françoise, em sua comparação, retira-lhe os trajes, portanto, a pureza e o poder de falar em nome de Deus, para fazê-lo entender que assim como um Padre se sentiria desempoderado naquela hipotética situação, ela também não poderia viver sem o que a investia de poder.

Já o santo sacrifício realizado hipoteticamente pelo “sacerdote de cuecas, ridículo”, agora possui um galo de plástico. Ora, sabe-se que “o galo é também um emblema do Cristo, como a águia e o cordeiro. Mas, nele, a ênfase recai no seu simbolismo solar: luz e ressurreição” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2012, p. 458). Ao pensá-lo como um objeto de plástico, Françoise dá-lhe um novo sentido, artificial e falso, o que destrona a força da tradição e desrealiza o potencial do sacrifício, agora profanado (SANTANA, 2014). Em consequência, deparar-se-á com um Padre, tomado completamente pela crueldade:

CONFESSOR (*crue!*): [...] As suas palavras, são palavras dum homem doente. Mistura o sagrado e o profano mais degradado, nada do que está a dizer tem nexos. A sua vida é uma vida aviltante. O seu trabalho não é trabalho, é uma forma de prostituição homossexual. A tal *boîte* é uma

montra. [...]. Acabe com isso! Procure comportar-se como um homem e se não conseguir...

FRANÇOISE: Se não conseguir?

CONFESSOR (*seco*): Renuncie.

FRANÇOISE: A... tudo?

CONFESSOR: Sim, a tudo.

FRANÇOISE: Ao amor?

CONFESSOR: Isso não é amor. É uma caricatura, um esgar do demônio. E o seu corpo é uma sanita, uma retrete.

FRANÇOISE (*desfeito*): O Padre não compreende, não sabe...

CONFESSOR: Sei que sua vida é um escarro. Que não é própria dum 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 eternidade. É isto que sei. É este o recado de Jesus Cristo para si. (SANTARENO, 1987, p. 183).

Em razão de sua leitura ser orientada pela relação estabelecida entre corpo e gênero, que condiciona às genitálias, o lugar do feminino e do masculino, o sacerdote ainda a empurra para o domínio do inumano, ao considerá-la um gênero ininteligível, portanto, desprezível e abjeto. Françoise ainda tem seu corpo explicitamente desqualificado ao ser enunciado como “uma latrina, um esgoto”, ou seja, uma coisa “suja”, “fora do lugar”, no dizer de Bauman (1998), já que não ocupa seu lugar de origem na ordem heteronormativa.

Sua intransigência, contudo, não para por aí, já que ao tratar das relações amorosas de Françoise, ele utiliza-se de concepções depreciativas – caricatura, careta do demônio – para evocá-las como uma coisa grotesca, dando a entender, por consequência, que “a sexualidade boa e sã é a heterossexual praticada por um homem e uma mulher ‘biologicamente sãos’” (BENTO, 2002, p. 75, tradução nossa)⁴. Nesse sentido, pode-se dizer que, ao colocar sua identidade trans, seu trabalho e sua sexualidade tanto “sob o regime do normal e do patológico quanto sob o registro da culpa e do pecado, do excesso e da transgressão” (FOUCAULT, 1988, p. 76), o Padre nada mais faz do que tentar submetê-la a um discurso repressor com o intuito de completar o ciclo da subjetivação, o que daria origem a um novo sujeito, caso negasse a si mesmo e a seus desejos.

Ao reconhecer e aceitar apenas o que se enquadra nas normas regulatórias de gênero, era de se esperar também que ele pensasse Françoise como “o irreconhecível, o impossível de ser acolhido como ‘verdade’” (LOURO, 2008, p. 68), ainda que ela estivesse ali, na sua frente, como sujeito desejante. Não se pode, é fato, vislumbrar que o

⁴ [...] la sexualidade buena y sana es la heterosexual, practicada por un hombre y una mujer "biológicamente sanos" (BENTO, 2002, p. 75).

representante da Igreja compreenda que a única coisa definitiva em Françoise é o trânsito, a subversão de fronteiras e a desconstrução de qualquer pressuposto apriorístico. Por isso, enquanto a presença da personagem reforça a ideia de que as identidades não são fixas e uniformes, mas construções complexas; o Padre insiste em estigmatizá-la, condenando-a à abjeção, na Terra; e após a morte, à perda de sua alma e às penas do inferno por toda a eternidade.

Aqui, já se percebe que, tendo falhado o argumento do amor de Cristo, o sacerdote lança mão de estratégias próprias da atrição, tentando fazer com que Françoise renunciasse a si mesma, por causa da feiura de seus pecados e do medo do inferno (DELUMEAU, 1991). Seguindo à risca esse procedimento, ainda reitera que ela só seria perdoada se renunciasse ao amor, rezasse muito, se arrependesse e abandonasse completamente o que a Igreja denomina de pecado contra a natureza. Nas suas palavras, era preciso: “viver decentemente, de acordo com a lei divina. Deixe-se de macaquear as mulheres, assuma a sua condição de homem. O senhor é um homem!” (SANTARENO, 1987, p. 184).

Ora, em *Além do bem e do mal*, Nietzsche já enfatiza que “desde o começo a fé cristã é sacrifício: sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo solidão e auto-escarnecimento, automutilação” (NIETZSCHE, 2005, p. 48). Françoise, por sua vez, só se sacrificaria se fosse tomada por um sentimento de culpa maior do que o desejo de afirmação de si. Isso, como sabemos, não ocorre, já que ela estava cônica de que ser mulher era o seu destino. Logo, como era possível entregar-se a Deus, se, para isso, deveria negar a si mesma? Afinal, qual liberdade há para ser sacrificada, se ela se encontra prisioneira de um corpo que não condiz com sua identidade?

Em verdade, Françoise é vista como a marca da agressão tanto aos ditames religiosos quanto ao sistema binário de gênero. Em razão disso, ainda que o Confessor use o termo “macaquear” – no sentido pejorativo de imitar de maneira ridícula – para desqualificá-la, é possível ver que, ao “macaquear” as mulheres, Françoise não repete automaticamente seus valores, mas simulacra-os. Expõe, assim, por meio da repetição e da diferença, a fragilidade dos mecanismos de controle da heteronormatividade. Por isso, não obstante o Padre tentar fazê-la entender que sua vida e sua trajetória foram predeterminadas quando nasceu com o sexo biológico masculino, Françoise sabe ser impossível um retorno ao gênero considerado viável socialmente:

FRANÇOISE: [...] E os seios? Que que eu faço às minhas mamas? Mando-as cortar? Se soubesse quanto me custou ganhá-las! O senhor, Padre, já me imaginou vestido de homem? Fico uma coisa feia, uma coisa que não é. A minha cara é um esboço, não chega a ser. Está a ver, anh? É o meu corpo? É um ninho de palhas secas, onde crescem estes dois ovos carcinomatosos. Que quer que eu faça às minhas mamas?! Não fico homem nem mulher, fico um arremedo, um espantalho sem vida, um trapo mijado e cagado! Já sei que não gosta da minha linguagem. Aguenta, Padre, que eu também estou a aguentar! E olhe que não é fácil. Fácil é julgar, medir, contar, receitar. Cada pecado, cada receita... (SANTARENO, 1987, p. 184).

A partir da passagem acima, nota-se que o ritual da confissão e as atitudes do Padre só levam Françoise a ver que ser uma serva obediente era o mesmo que negar sua identidade, as transformações e os investimentos realizados em seu corpo, além de subjugar seus desejos. Logo, se a confissão, como nos avisa Foucault (1988), é capaz de modificar o sujeito, porque pode resgatá-lo, purificá-lo, livrá-lo de suas faltas, além de lhe assegurar a salvação; por outro lado, vê-se que a verdade, como produto discursivo desse ritual, só poderá localizar Françoise como sujeito a partir de categorias identitárias preestabelecidas. Entretanto, de que adiantaria viver de acordo com as leis católicas e se enquadrar no sistema binário de gênero, abdicar de si ou menosprezar seus desejos, se ela se tornaria um “arremedo, um espantalho sem vida, um trapo mijado e cagado”?

Se o corpo das mulheres trans “[...] é, sobretudo, uma linguagem; é no corpo e por meio dele que os significados do feminino e do masculino se concretizam e conferem à pessoa suas qualidades sociais. É no corpo que se produzem enquanto sujeitos” (BENEDETTI, 2005, p. 55); então, não há como negar que à personagem santareniana é imposto um jugo muito pesado. Por conseguinte, já se pode entrever que o discurso e as ações do Padre farão com que Françoise se desloque, ainda mais, de um lugar de assujeitamento para outro questionador, combativo e de resistência. Veja-se:

CONFESSOR: Não lho permito que...

FRANÇOISE: O Senhor, Padre, não permite nada; proíbe tudo. Por que não me mata, por que não me estrangula? Era uma boa ideia, acredite, uma ideia salvadora! [...] Ninguém pode viver sem amor, Padre!

CONFESSOR: Entre os pecados do homem, o pecado contra a natureza, o pecado nefando, é um dos piores. Lembre-se de que, em todo Evangelho, não há uma palavra, uma só!, com que Deus queira lembrá-lo. É o silêncio absoluto, infinito, eterno. E Jesus perdoou a prostituta Maria Madalena!

FRANÇOISE: 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 palavra, 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 desprezos! Está-se nas tintas, o Cristo. Encolhe os divinos ombros, faz vista grossa, pira-se! Que raio de amor!?...

CONFESSOR: Pscchui! Fale mais baixo. Está a blasfemar. Vá-se embora! Volte amanhã ou outro dia em que esteja mais calmo. Assim não posso...

FRANÇOISE: Tem de poder, Padre! Agora, vai-me ouvir até ao fim. É hoje que eu preciso de si, é hoje que eu quero a absolvição! Estou desesperado, já não sou homem nem mulher, sou um aborto, um monstro! Tem de me absolver hoje, agora! O Padre quer recusar-me um sacramento?!... (*Pausa. Exhausto*) Deus abandonou-me... (*Num arranço de alma.*) Mas eu não tenho culpa! [...]

CONFESSOR: Pscchui! Cuidado, fale mais baixo, não faça escândalo!?...

FRANÇOISE (*falando alto*): E por que não hei-de fazer? Eu sou o escândalo! Por que não hei-de gritar a verdade?... (SANTARENO, 1987, p. 184-185).

Sobre essa condenação secular das relações afetivas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo, sabe-se que a religião católica considera adequada e humana apenas as relações sexuais entre os gêneros masculino e feminino dentro do casamento e visando a procriação de outras almas. Todo e qualquer outro tipo é condenado e vil, porque é visto como um pecado contra a natureza, tão terrível que, em todo o Evangelho, segundo o Confessor, não há uma só palavra de Deus sobre o amor entre iguais. Logo, se a Bíblia tem sido, há muito tempo, fonte primária de proibição às relações intergêneros e das punições aos sujeitos que ousaram vivê-las; vê-se que o silêncio absoluto, infinito e eterno de Deus sobre tais relações, é apresentado pelo Padre como um dos últimos recursos para fazer Françoise entender o quão condenável era sua identidade de gênero. Utilizando-se de demarcações culturais e reiterando fronteiras de gênero que não deveriam ser ultrapassadas, o Padre ainda proclama sem pejo: antes a prostituição – uma vez que Cristo perdoou Maria Madalena –, do que o pecado contranatura (Françoise e suas relações sexuais com homens).

Para enfatizar este não-lugar na narrativa cristã, Françoise, contudo, muda o tom e ironiza, ao insinuar que Jesus Cristo antes preferia se aproximar de um “leproso” do que de uma mulher trans. Nesse sentido, é possível ver que a personagem está cônica da tentativa do Padre de conduzi-la, definitivamente, à abjeção. Ou, para utilizar o termo de Goffman (1988), parece-nos evidente que, em *A confissão*, se opera a transformação da diferença em um estigma, mais poluente e pior que a “lepra”, doença que levou milhares de pessoas a

viverem excluídas, rejeitadas e marginalizadas socialmente, de acordo com Jeffrey Richards (1993) e Michel Foucault (2010).

Françoise, como sujeito trans, também é vítima da exclusão, da rejeição e da marginalização social. Contudo, muito diferente dos “leprosos”, sua figura não existia como possibilidade nem no Evangelho nem nas palavras de deus, já que estava “além dos limites conhecidos, para além dos limites pensáveis” (LOURO, 2008, p. 23). Invisibilizada e silenciada na narrativa bíblica e sem inteligibilidade cultural, a personagem entende que não seria naquele momento histórico e naquele confessionário – tendo diante de si a reafirmação da imagem de um deus que lhe dedicou o silêncio mais negro e cheio de desprezo –, que viria a se tornar inteligível. Mas, afinal, como é possível acreditar no amor desse Jesus santareniano, se a condenava ao desaparecimento e ao silêncio, inclusive na Bíblia, como bem salienta o Confessor? Françoise acredita, de fato, é nas consequências dessa condenação, bem visíveis quando se enuncia como “um aborto, um monstro”, já que não era nem homem nem mulher.

Ainda assim, cabe questionar quem fala, aqui, afinal? *La Belle Françoise* ou o ser engendrado como abjeto pelas instituições e seus dispositivos regulatórios? Ousamos responder citando antes Judith Butler, para quem os “discursos, na verdade habitam corpos. Eles se acomodam em corpos; os corpos na verdade carregam discursos como parte de seu próprio sangue. E ninguém pode sobreviver sem, de alguma forma, ser carregado pelo discurso (*apud* PRINS, MEIJER, 2002, p. 163). Por isso, enunciar-se como um aborto, nesse contexto, pode significar “aquilo que malogrou”, “produto imperfeito”, “coisa incomum ou disforme”, mas também pode ser sinônimo de “monstro” que, por sua vez, ganha o sentido de “qualquer ser ou coisa contrária à natureza; anomalia, deformidade, monstruosidade” (HOUAISS, 2009).

Sobre esse aspecto, uma das teses de Jeffrey Jerome Cohen é que “o corpo monstruoso é pura cultura” e, por isso, “deve ser analisado no interior da intrincada matriz de relações (sociais, culturais e lítero-históricas) que os geram” (COHEN, 2000, p. 27-28). Ao se enunciar como “um aborto, um monstro”, a personagem se apropria de um constructo cultural e social, que a constituiu e a desqualifica, porque, de modo geral, sujeitos como ela

[...]são híbridos que perturbam, híbridos cujos corpos externamente incoerentes resistem a tentativas para incluí-los em qualquer estruturação sistemática. E, assim, o monstro é perigoso, uma forma — suspensa

entre formas — que ameaça explodir toda e qualquer distinção (COHEN, 2000, p. 30).

Diante disso, a recusa involuntária de Françoise, em materializar a norma em seu corpo, a transforma em um monstro perigoso socialmente, um ser abjeto, principalmente, porque instaura a crise das categorias homem/mulher.

No entanto, se mesmo diante de um sacerdote que buscava a todo custo subjugar-lá, a personagem ainda encontra forças para contestá-lo, pode-se dizer que um dos objetivos de *A confissão* é a politização da diferença. Para tanto, nada melhor do que criar Françoise, “o escândalo”, como expressão contestatória de “todas as formas bem comportadas de conhecimento e de identidade” (SILVA, 2005, p. 107). Esse ser que resiste às estruturas rígidas do sistema binário – indo além do que previu Cohen (2000), porque não ameaça explodir; mas explode “toda e qualquer distinção” –, tem já em sua aparência a revelação de como a diferença é frágil e arbitrária. Mas não para por aí. Não obstante a enunciação de si não ser aceita como verdade, na cena abaixo, nos encontramos com uma Françoise que ri, chora, implora, se desfaz “clownesca, macho-fêmea”, é verdade; contudo, ao retomar “a personalidade e o comportamento femininos”, surge muito mais impertinente, profana, ousada e desrespeitosa em atos e palavras. Vejamos:

FRANÇOISE: Não me absolve? Dê-me a absolvição, Padre?!...

CONFESSOR: Não posso. Pense, reze e volte quando tiver mudado de propósitos.

FRANÇOISE (*beijando as mãos do Confessor*): Rogo-lhe, Padre...?!

CONFESSOR: Não. Não posso. Tenho muita pena.

FRANÇOISE (*levantando-se do confessionário, num ímpeto*): Não tem nenhuma! Mentel! O senhor é mau, é cruel. E goza, está a gozar com o meu sofrimento! O senhor é uma árvore seca, sem folha nem fruto. Uma pedra. (*Gargalhadas com lágrimas*) [...].

CONFESSOR: (*que sai do confessionário; alarmado, agarrando-a por um braço*): Calma... Seja prudente, meu filho, peço-lhes!?!...

FRANÇOISE: (*enxotando o Confessor, violenta*): Tire daqui as patas, senhor! Não me toque, olhe que esqueço-me de que sou uma senhora e arrumo-lhe dois pares de socos nessas queixadas!... (*O Confessor afasta-se logo, medroso. Françoise está desfeita, com a cara suja de lágrimas, rímel e batom, com o chapéu tombado, de todo perdido o porte sofisticado clownesca, macho-fêmea...*) Isto é a inquisição, ou quê?! Como não pode queimar-me em corpo tenta queimar-me espiritualmente, não é? Fogueira com a bela Françoise! (*Aos poucos, vai retomando a personalidade e o comportamento femininos do travestê*)

Françoise, a banida! Françoise, a imunda! Françoise, a demoníaca! Françoise, a excomungada...! O senhor é um inquisidor!

CONFESSOR: Não se exalte; escute-me, meu filho...!?

FRANÇOISE: Qual filho, qual quê!? O senhor humilha-me, põe-me de rastos, vomita-me... e agora sou seu filho? Olhe bem para mim. Tenho cara de suína? É o que o senhor é. Um porco sujo e feio! Françoise é bela, gentil, terna, delicada e amante! Ouro e prata, pérola e diamante, mirra e incenso... Isto é a Françoise! Não consinto que mais ninguém me humilhe! Quero que o Senhor se lixe! (SANTARENO, 1987, p. 187-188).

Sem dúvidas, a passagem acima se torna representativa da contestação inerente ao teatro santareniano, porque, se inicialmente, Françoise se humilha e roga ao padre pela sua absolvição; logo depois, evoca o “devir trans”, como sujeito resistente, singular e capaz de politizar, mais uma vez, a diferença. Dominada pela raiva e pelo ressentimento, assume um “discurso reverso” enunciado a partir do lugar de abjeção em que sempre estivera. Nesse sentido, alude e compara os atos e discursos do Confessor aos da Santa Inquisição, uma parte do sistema jurídico da Igreja católica que condenava as pessoas que cometiam o pecado nefando a diferentes penas de morte. Decerto, ao recuperar aquele tribunal português, estabelecido oficialmente em 1536, a personagem reconhece que ela, por se desviar das normas de gênero, continuava a ser punida de formas variadas em pleno século XX.

É evidente também que, do ponto de vista político, Françoise reivindica palavras representativas de sua condenação religiosa – “banida”, “imunda”, “demoníaca” e “excomungada” – mas, devido a sua carga de deboche, acaba por minar e subverter seus significados. Assim, se o uso de tais vocábulos, no âmbito católico, ocorre mediante relações de poder “em que tudo que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de mau” (NIETZSCHE, 2005, p. 88); Françoise, por sua vez, já não almeja alcançar o lugar destinado aos “bons”, se para isso tiver de ser submissa e renunciar a si como sujeito singular.

Não menos importante, ainda se pode entrever que a personagem se apropria daquelas palavras para expor que a discriminação “já não podia controlar os termos de suas próprias estratégias de abjeção” (BUTLER, 2002, p. 9). Além disso, se de um lado tanto a transfobia quanto a homofobia operam mediante a atribuição de qualificadores que lançam os sujeitos ao domínio do inumano; de outro, Françoise toma para si, sob a perspectiva contradiscursiva, virtudes que a sociedade ocidental em nenhum momento lhe dedicou: “bela, gentil, terna, delicada e amante! Ouro e prata, pérola e diamante, mirra e incenso”. Observa-se, assim, que a personagem reivindica o que poderia ser um lugar de abjeção

como um valor, processo que só é possível porque Bernardo Santareno desenvolve uma “estética da existência marginal”, em que a personagem na sua condição de artista, como vedeta de shows, tivesse a oportunidade de encontrar um lugar, supostamente de prestígio, na sociedade em que lhe cabia viver (BARCELLOS, 2007). Será com essa mesma ousadia que *La Belle Française* atuará na sua última cena em *A confissão*: afirmando e empoderando-se como sujeito desejanter. Vejamos:

FRANÇOISE: Eu não sou Francisco, sou Françoise! *La Belle Française!* E proíbo-o de rezar por mim, de macular o meu sagrado nome com essas beíçolas, com essa dentuça podre, com essa língua de vaca velha! Proíbo-o, ouviu? Quero que se lixe esta igreja mais o seu prior malcheiroso, rançoso de toicinho, cera pingada e chulé antigo! Vá lavar as cuecas, seu padralão duma figa. Estão sujas de esperma seco! Nunca mais aqui ponho os pés. (*Uns passos para a saída*) Ah, já me esquecia: cuide dos pastorinhos de Fátima, guise-os muito bem guisadinhos e coma-os na ceia pascal! (*Riso agudo. Retomou plenamente os gestos e ademanes da primeira fase*) Santa sou eu, que sou bela e doce, macia como uma pétala de rosa e fresca como a brisa do mar! (*Batendo com a mão no peito*) Santa, santa, santa! (*Gargalhada*) A santa do travesti! *La Belle Française* regressa à frente de combate. Venham banqueiros e condes, industriais e ministros, eu lhes darei a bênção! [...] (SANTARENO, 1987, p. 188-189).

É perceptível o quanto a revolta e o ressentimento de Françoise, à qual sempre foi negada a verdadeira reação, a dos atos, “se tornam criadores e problematizam valores” (NIETZSCHE, 2009, p. 26). De forma semelhante a personagem Caim, do conto homônimo de Jorge de Sena (1986), pode-se dizer que ela prefere recusar a promessa divina de paraíso a ter de abrir mão de sua singularidade. Decidida e cônica de que não era amada por Deus nem compreendida pelo seu representante na Terra, resta-lhe, esgotados todos os argumentos, apelar para a violência, a acusação, a ironia, o destemor e a indiferença. Se, por um lado, constatamos mudanças no tratamento dado ao Confessor, uma vez que passa de senhor Padre a “árvore seca, sem folha nem fruto”, “inquisidor”, “porco sujo e feio”, “prior malcheiroso, rançoso de toicinho” e “padralão duma figa”; por outro, este deslocamento reafirma outra Françoise, já que se desloca da serva fiel, injustiçada e abandonada para a rebelde. Assim, se antes procurava conquistar a absolvição e o amor de Deus; depois o rejeita, tal qual Caim o fez.

Considerações finais

Cabe concordar com Jorge Valentim, quando afirma que o modo como Françoise encerra a confissão “ganha uma performance triunfal e vitoriosa sobre a intolerância social, religiosa e moral, posto que se celebra a diferença e a diversidade sexual atinge o ápice da sacralização” (VALENTIM, 2011, p. 119). Para tanto, a personagem também perturba as normas ao se recriar como uma santa “bela e doce, macia como uma pétala de rosa e fresca como a brisa do mar”. Diante disso, não restam dúvidas de que, ao invés de permitir que sua posição identitária fosse ainda mais inferiorizada, ela assume sua singular diferença para seguir, cheia de orgulho, o destino de um ser talhado pela liberdade. Afinal, como nos diz Foucault, “o grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso [...]” (FOUCAULT, 1979, p. 25). Pensar o jogo, nesses contextos, contudo, não é pensar em vitórias ou derrotas, mas em problematização, questionamento e transvaloração de valores tidos como verdadeiros, tal qual o faz Françoise.

O fato de o corpo não escapar à história, portanto, não impede que essa personagem santareniana crie resistências, dobre as regras e se recuse a se submeter aos imperativos científico, heterossexual e religioso. Se, de um lado, sua força motriz é a liberdade e o trânsito entre os gêneros; de outro, sua potência também está no desvio, já que os sujeitos tidos como monstros, quando regressam à frente de batalha, afirmando sua singularidade e ousando, principalmente, falar

[...] trazem não apenas um conhecimento mais pleno de nosso lugar na história e na história do conhecimento de nosso lugar, mas eles carregam um autoconhecimento, um conhecimento humano — e um discurso ainda mais sagrado na medida em que ele surge de Fora. Esses monstros nos perguntam como percebemos o mundo e nos interpelam sobre como temos representado mal aquilo que tentamos situar. Eles nos pedem para reavaliarmos nossos pressupostos culturais sobre raça, gênero, sexualidade e nossa percepção da diferença, nossa tolerância relativamente à sua expressão. Eles nos perguntam por que os criamos (COHEN, 2000, p. 55).

Talvez, a sociedade os criem para depois negá-los e matá-los como forma de reafirmar a diferença. Talvez, precise deles para afirmar a identidade hegemônica, mas no caso de *A confissão*, ao dar voz a Françoise, Bernardo Santareno buscava muito mais reavaliar pressupostos, não só culturais, mas também religiosos e sociais, que balizavam a intolerância e empurravam sujeitos (como ela) para a marginalidade. Em razão disso, os

diálogos em que a personagem atua possibilitam repensar “verdades” e desnaturalizar aquela “dimensão do discurso que tem a capacidade de produzir o que ele nomeia” (BUTLER, 2002, p. 17). Portanto, se Françoise corporifica o entre-lugar (SANTANA, 2014), é também porque, diante de uma instância religiosa e opressora, ela se utiliza de um discurso, “produzido e proferido na articulação das diferenças”, como defende Homi Bhabha (1998, p. 18). Se essa performatividade discursiva, sem dúvidas, pode fissurar várias crenças, quebrar hierarquias, além de possibilitar ver outros aspectos constitutivos de sua identidade; é certo também que Françoise importava como sujeito, pelo menos para Bernardo Santareno.

Por fim, se, consoante Guacira Lopes Louro, “*queer* significa colocar-se contra a normalização”, tendo como um dos alvos a heteronormatividade compulsória (LOURO, 2001, p. 547); então ousamos também reiterar que Françoise é *queer*, não só porque questiona discursos que estabelecem a medida do aceitável e as fronteiras do abjeto; mas também porque põe em movimento a subversão, rasura certezas e vai à contramão de todo um sistema regulatório, “assumindo o desconforto da ambiguidade, do ‘entre lugares’, do indecível” (LOURO, 2008, p. 8). Ao desistir de ser posicionada no centro ao mesmo tempo em que se assume como a diferença que ser respeitada, sua performatividade (discursiva e de gênero) se torna, é fato, muito mais transgressora.

REFERÊNCIAS

- ARÁN, Márcia; MURTA, Daniela. Do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero às redescrições da experiência da transexualidade: uma reflexão sobre gênero, tecnologia e saúde. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 15-41, 2009.
- BARCELLOS, José Carlos. Homoerotismo e abjeção em *O lugar sem limites* de José Donoso. *Literatura y Linguística*, Santiago, n. 18, p. 135-144, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BENEDETTI, Marcos. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BENTO, Berenice. Cuerpo, performance y género en la experiencia transexual. *Anuário de Hojas de Warmi*, n. 13, p. 69-94, 2002.
- BENTO, Berenice. *O que é transexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BÍBLIA SAGRADA*. 45 ed. Coordenação geral de Ludovico Garmus. Tradução de Mateus Hoepers. Petrópolis: Vozes, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1996.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Trad. Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, número)*. Tradução de Vera da Costa e Silva *et al.* 26 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.
- COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: sete teses. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Pedagogia dos monstros – os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 23-60.
- DELUMEAU, Jean. *A confissão e o perdão: as dificuldades da confissão nos séculos XIII a XVIII*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 5 ed. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. 13 ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 13 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 15-37.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma – Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução de Mathias Lambert. Rio de Janeiro: Coletivo Sabotagem, [1963]1988.
- HOUAISS, Antônio (Ed.). *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. Instituto Antônio Houaiss. São Paulo: Objetiva, 2009.
- LEITE JR., Jorge. *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2011.

- LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, 2001.
- LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e Teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- OLIVEIRA, João Manuel de. Orientação Sexual e Identidade de Gênero na psicologia: notas para uma psicologia lésbica, gay, bissexual, trans e queer. In: NOGUEIRA, Conceição; OLIVEIRA, João Manuel de (Org.). *Estudo sobre a discriminação em função da orientação sexual e da identidade de gênero*. Lisboa: Clássica, 2010. p. 19-44.
- PRINS, Baukje; MEIJER, Irene C. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 155-167, jan./jun. 2002.
- RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: as minorias na Idade Média*. Tradução de Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- SANTANA, Solange Santos. “Sou uma mulher com o corpo de homem. É este meu grande drama”: Gênero e travestismo em *A confissão*, de Bernardo Santareno. *Fronteras – Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, v. I, n. 1, p. 97-115, ago. 2014.
- SANTARENO, Bernardo. A confissão. In: *Obras Completas*. Organização, posfácio e notas introdutórias de Luiz Francisco Rebello. Lisboa: Ed. Caminho, 1987. v. 4. p. 163-190.
- SENA, Jorge de. Caim. In: *Gênesis*. 2 ed. Lisboa: Edições 70, 1986.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- TENÓRIO, Leonardo Farias Pessoa; PRADO, Marco Aurélio Máximo. As contradições da patologização das identidades trans e argumentos para a mudança de paradigma. *Periódicus*, Salvador, v. 1, n. 5, p. 41-55, maio/out. 2016.
- VALENTIM, Jorge. Nomear o desejo: homoerotismo, gênero e resistência em *A confissão*, de Bernardo Santareno. In: RIOS, Otávio. (Org.). *Arquipélago contínuo: literaturas plurais*. Manaus: UEA Edições, 2011. p. 95-123.