

O CÂNONE E A SEXUALIDADE EM *PANAMÉRICA*, DE JOSÉ AGRIPPINO DE PAULA

THE CANON AND SEXUALITY IN *PANAMÉRICA*, BY JOSÉ AGRIPPINO DE PAULA

Flavio Pereira Senra (UFRJ)

Rafael Ottati (PG - UFRJ)

RESUMO: Vários foram os libelos transgressores da juventude em polvorosa da profícua década de 1960. Desde o emblemático tema “É proibido proibir” ao relevante discurso antibelicista, outro eixo temático entremeou tanto a *práxis* juvenil quanto as criações estéticas de então: a sexualidade. Largada em terreno marginal, a literatura canônica praticamente só aproveitou-se do tropo sexual em metáforas rebuscadas e em sátiras – ou comédias – despojadas. Conforme demonstrado pelo exemplo da figura de Marquês de Sade, os textos que abordassem tal tema seriam relegados à periferia do cânone – quando mencionados por este. Neste grupo, José Agrippino de Paula, em 1967, publicou seu segundo romance, *PanAmérica*, empreendendo uma vigorosa crítica à ordem moral vigente. Sendo assim, este artigo visa analisar tal obra em tensão com o cânone, sob o viés do discurso aberto sobre a sexualidade, tendo por base os pensamentos de Santo Agostinho, que permearam o código moral ocidental por séculos, e os de Michel Foucault, que descortinaram a relação que foi criada nesse mesmo código entre o sujeito “anormal” e a sexualidade.

Palavras-chave: Sexualidade, transgressão, *PanAmérica*, cânone.

ABSTRACT: Many were the protesting works made by the revolting youth throughout the 60's. Amongst the motto “It is prohibit to prohibit” and the anti-war discourse, another theme was relevant and central to the young *praxis*: sexuality. The literary canon only approached the sexual theme in metaphors or in satires – or comedies, leaving the theme to the marginal edge. Texts that approach that topic in a serious way are ignored or left out of the tradition, such as, for example, Sade's. In this marginal group, José Agrippino de Paula, in 1967, published his second novel, *PanAmérica*, criticizing the so then morality. This article, then, aims at analyzing that novel dialoguing with the canon, through the theme of the open discourse on sexuality. For that, Santo Agostinho's, Michel Foucault's and Giorgio Agamben's reflections shall be used, in a way to question the relation established between the not normal individual and sexuality.

Keywords: Sexuality, transgression, *PanAmérica*, canon.

1. Introdução: cânone e tradição

Como é sabido, o contexto cultural do Brasil em seus séculos de formação foi moldado à luz de preceitos eurocêntricos. Previsivelmente, a tradição judaico-cristã encontrou aqui um espaço bastante frutífero para seu desenvolvimento. Não é a proposta principal do presente trabalho esmiuçar as condições históricas e sociais que favoreceram de várias formas a disseminação do pensamento religioso, nem tampouco a atuação de alguns de seus agentes (tais como os jesuítas). O que deve ser constantemente trazido à baila de discussão é que, de um modo geral, os segmentos sociais mais influentes defendiam uma visão de mundo orientada pela moral judaico-cristã, o que, conse-

quentemente, nos conduz ao tema central desse texto: a renúncia total de toda e qualquer forma de prazer a ser obtida através do *corpo*.

Podemos afirmar que o pensamento cristão, de certa forma, exerce um papel na (longa e complexa) formação identitária cultural do Brasil. O projeto civilizatório lusitano, levado a cabo pelas grandes aventuras no mar desconhecido, tinha como grande força-motriz (ou pretexto ideológico) a fé cristã. Já nos diz Camões, em um dos trechos iniciais de *Os Lusíadas*, sobre a principal missão do povo português com as grandes navegações: “Espalhar a fé e o Império”. Logo, pensar sobre a expansão do império português é, concomitantemente, pensar sobre a expansão do Cristianismo. Deve-se ter em mente, então, que esse ideal missionário universalizante que caracteriza o arcabouço de origem judaico-cristã foi o principal elemento constitutivo da maneira como o português enxergou esta *Terra Brasilis*.

Segundo Sérgio Buarque de Holanda em sua obra *Visões do Paraíso*, a carta de Pero Vaz de Caminha nos mostra que a maneira como são descritas as terras recém-descobertas remetem ao Jardim do Éden descrito na Bíblia:

A terra por cima toda chã e muito cheia de grandes arvoredos. De ponta a ponta, é toda praia parma, muito chã e muito formosa. Pelo sertão nos pareceu, vista do mar, muito grande, porque, a estender olhos, não podíamos ver senão terra com arvoredos, que nos parecia muito longa.(...) a terra em si é de muito bons ares, (...)Águas são muitas; infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem.

Esse olhar, carregado de uma cosmovisão cristã, evidentemente se estende à maneira como o elemento *corpo* é tratado. O próprio Caminha em sua descrição do povo indígena ressalta o fato de estes não terem vergonha da própria nudez. Era imagem da pureza da nudez que remete à imagem de Adão e Eva antes de provarem da Árvore do Conhecimento. Não deve ser ignorado que Caminha encerra sua emblemática carta afirmando ao Rei D. Manuel que “o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar”. É desnecessário mencionar que essa ideia de salvação está intimamente atrelada à catequese.

Durante a Literatura produzida ao longo do período colonial, uma série de cartas e outros documentos escritos por viajantes e jesuítas do século XVI tocam em um tema recorrente: a “degradação moral” em terras brasileiras. O Padre Manoel da Nóbrega, por exemplo, em cartas enviadas a Portugal, se queixa da imensa decadência moral, o desamparo espiritual e, principalmente, a promiscuidade existente entre o português e o índio nas terras brasileiras. Anchieta, outro exemplo de célebre figura religiosa da época, também ecoa essa preocupação com a corrupção moral

do *Paraíso Reencontrado* que era o Brasil.

A questão da moral cristã, logo, esteve presente na constituição do imaginário cultural desde a época colonial, e se fez presentes de várias formas nos séculos seguintes. Dando um salto temporal do século XVI ao XIX, encontramos profundas heranças desse tipo de pensamento na Literatura produzida no Brasil naquele momento. No contexto pré e pós-independência, vemos que essa abordagem moralizante que, dentre outras visões, condena qualquer forma de prazer obtido através do corpo, é perceptível em diversos aspectos no cânone literário. Uma questão previsível, se levarmos em consideração que as classes sociais de maior prestígio, fomentadoras e consumidoras da produção literária (de inspiração europeia, lembremos), tinham uma visão de mundo tradicional e religiosa. É o caso das classes burguesas, grupos de grande representatividade no século XIX, em sua relação com o ideal romântico.

O Romantismo exerceu, como é sabido, um papel central na definição da identidade nacional do país. Em um momento em que o Brasil precisava afirmar-se como Nação, fazia-se necessário que nossa cultura literária fosse reconhecida, ou seja, que fosse considerada análoga à europeia. Essa necessidade urgente de integração ao cânone literário e ao arcabouço teórico/artístico europeu fez com que, paradoxalmente, fosse produzida uma literatura que aspirava ao ente nacional, mas com evidentes inspirações/motivações/questões culturais europeias. Somente a título de exemplificação, citemos um romance romântico que metaforiza a fundação do Brasil: *Iracema*, de José de Alencar.

Na obra em questão, como é sabido, é narrado o amor proibido do português Martim com a índia Iracema (cujo nome é um anagrama para “América”). O caráter de proibição desse relacionamento deve-se ao fato de a índia ser uma sacerdotisa de sua tribo, a “virgem de Tupã”. Logo, ela carregava uma maldição: “O guerreiro que possuísse a virgem de Tupã, morreria” (ALENCAR, 2012, p.18). Vê-se que a personagem-título, uma figura feminina, mesmo sendo uma indígena, carrega consigo a sacralidade tipicamente cristã atrelada ao corpo feminino. A maneira como se dá a perda de sua virgindade é digna de nota: sendo a detentora do “segredo da jurema”, Iracema é aquela que tem a missão sagrada de preparar o licor de Tupã, a bebida que faz com os guerreiros entrem em contato com seus sonhos mais recônditos – ou seja, saindo do plano consciente. Em um determinado momento da obra, a índia, motivada única e exclusivamente pela paixão que a domina, faz com que o branco Martim beba desse licor. Enquanto o branco sonha que estava a concretizar o ato amoroso com a índia, eis que ela se aproveita do momento e se entrega a ele. Deve-se ressaltar que Martim temia que isso ocorresse, pois ele, ainda que cristão, acreditava na “Maldição de Tupã”. Iracema, guiada por sua paixão, a este ponto da obra já havia abandonado a sua tribo, preparado a

bebida sagrada para alguém que não era de sua tribo e, por fim, entrega sua virgindade sagrada. A descrição alencariana do ato sexual, metaforizada e eufemística, evidentemente, atende aos preceitos estilísticos românticos:

A juruti, que divaga pela floresta, ouve o terno arrulho do companheiro; bate as asas, e voa para conchegar-se ao tépido ninho. Assim a virgem do sertão, aninhou-se nos braços do guerreiro. Quando veio a manhã, ainda achou Iracema ali debruçada, qual borboleta que dormiu no seio do formoso cacto. Em seu lindo semblante acendia o pejo vivos rubores; e como entre os arrebóis da manhã cintila o primeiro raio do Sol, em suas faces incendidas rutilava o primeiro sorriso da esposa, aurora de fruído amor. (ALENCAR, 2012, p. 34).

Iracema, previsivelmente, sofre a punição: morre, dando à luz Moacir, o “filho do sofrimento”. Podemos afirmar que, no fim das contas, a perspectiva moralizante cristã se faz presente nesta obra, já que a entrega do corpo implicaria a condenação da índia por uma força de natureza metafísica – Tupã, descrito, evidentemente, sob uma ótica que o equipara ao moralizante e vingativo Deus do Velho Testamento. Tal associação não é forçosa se for levado em consideração que, mesmo sendo um romance indianista, o narrador deixa escapar em certos momentos um posicionamento religioso eurocêntrico: “A palavra do *Deus verdadeiro* germinou na terra *selvagem*” (*Ibidem*, p. 72).

Há, evidentemente, outros exemplos da Literatura Brasileira que poderiam ser empregados para corroborar essa presença da moral cristã punitiva na abordagem do prazer sexual. Porém, como não é este o foco do trabalho, o que deve ser mantido em mente é que ao longo da constituição da Literatura e da Identidade brasileira, essa herança ideológica judaico-cristã se fez presente – até o momento em que começou a ser desconstruída.

Dentre os diversos críticos brasileiros que analisaram essa complexa relação de poder encontra-se Luiz Costa Lima, o qual em sua obra *Dispersa Demanda*, afirma o seguinte:

(...) o intelectual oitocentista brasileiro se contentava em estar em dia, na medida do possível, com as novidades europeias, adquirindo ou perdendo prestígio na proporção em que divulgava ou não as ideias lá dominantes. (...) A capacidade de se integrar, de conseguir ser aceito sem pagar o preço da superficialidade e do inacabamento foi privilégio de um Machado, que dava piparotes tão polidos em seu leitor que ele antes louvava a fluência castiça de seu estilo. (LIMA, 1981, p. 10).

Não se pretende, aqui, dizer que toda a produção literária brasileira foi mera cópia da produção europeia. Tal pensamento cairia em erro limitador. Apenas que, enquanto polo imperialista, a Europa detinha as, digamos, regras do jogo. Não apenas o *como* se fazer, mas, igualmente, a maneira pela qual se formam as instituições legitimadoras para manter esse esquema. Citando o pesquisador Alastair Fowler em um texto já clássico, um dos seis tipos de cânone que ele estabelece

é justamente o *oficial*, resultante da mescla de um recorte de toda a produção literária com o que resulta das antologias, estudos e resenhas (FOWLER, 1988). Resulta daí que o cânone se faz em tradição não apenas por escolha de seu público leitor, mas principalmente por escolha daqueles que foram legitimados a essa função: a Academia, a Universidade e os outros escritores em hipertextos e intertextualidade incessante.

Contudo, faz igualmente parte do cânone a ideia de *ruptura*, conforme a pesquisadora Regina Zilberman afirmou em texto analítico do período Modernista da nossa literatura:

Com efeito, o Modernismo é o berço da noção mesma de cânone, porque, ao contestar a ordem vigente, ele estabelece como regra o princípio da contradição, desde o qual o cânone se constitui. Assim, é preciso haver um preceito dominante, para cada autor desconstruí-lo, processo desde o qual se estabelece a proposta da história da literatura enquanto transformação e mudança. Harold Bloom, em obra clássica, chama isso de angústia da influência, segundo a qual as criações mais inovadoras começam pelo desejo simultâneo, nutrido pelo artista, de ruptura e emulação do escritor que ele admira. Esse processo é vivido de modo ambíguo, porque, tal como no caso de Édipo, o artista busca a sua própria identidade, mas, ao mesmo tempo, não consegue fugir à atração exercida pela obra de um grande mestre, que ele precisa de certo modo “assassinar”. (ZILBERMAN, 2001, p. 38).

Dentre as várias obras transgressoras do século XX, este artigo pretende focar no romance *PanAmérica*, de José Agrippino de Paula, inserindo-o neste debate entre a ruptura e o cânone, através da análise do *leitmotif* do corpo, cuja representação canônica da nossa literatura foi sumariamente apresentado anteriormente. A partir do contraponto com a moralidade da modernidade ocidental, oriunda do pensamento de cunho religioso de Santo Agostinho, será estabelecido um paralelo de transgressão entre essa moral vigente e a obra de Agrippino de Paula.

2. Sexualidade: a moral vigente

Giorgio Agamben (2007), filósofo contemporâneo italiano, em obra dedicada ao profano – artístico, filosófico e social –, assim descreve o sagrado na época áurea da Antiga Roma:

Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. (AGAMBEN, 2007, p. 65).

Para o ser humano comum, a existência cotidiana ocorria sempre em relação à esfera divina. As histórias contadas no seio familiar, os exemplos dados ao longo dos estudos, as representações artísticas, mesmo objetos do dia-a-dia de alguma forma estavam em tensão constante com o transcendental. O homem tinha sempre a esfera superior, intocável, para se lembrar de sua condição mundana. E limites religiosos eram impostos, quicá desde o início dos tempos, sobre as ações hu-

manas. Ora, tais delimitações mostravam-se como importantíssimas, já que a religião seria uma forma de agir, mais até do que uma forma de pensar, conforme defende a ex-freira Karen Armstrong: “(...) religião não é, essencialmente, algo que se pensa, mas algo que se faz. Chega-se a sua verdade por meio de atos concretos.” (ARMSTRONG, 2011, p. 12).

A autora, ao longo de seus estudos, percebeu o caráter prático e ético da religião: guiar o ser humano em sua *via crucis* diária. Assim, a religião seria, enquanto atividade, uma rota de fuga dos problemas materiais, assim como uma crítica construtiva ao comportamento humano que o levasse a uma postura mais ética, preocupação concomitante aos filósofos antigos. Por outro lado, as esferas do mundano e do transcendental possuíam limites rigidamente demarcados, de forma a estabelecer uma liturgia primitiva, isto é, rituais que auxiliassem o homem nessa sua travessia existencial por entre os signos míticos (ARMSTRONG, 2011, p. 12). Sendo a esfera do sagrado aquela que envolvia o que pertencia aos deuses, logo cabia ao homem a esfera do profano, que ocorria quando trazia-se algo da esfera divina para a esfera humana. Retomando, assim, Agamben:

Sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse essa sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (nesse caso eram denominadas propriamente “sagradas”) ou infernais (nesse caso eram simplesmente chamadas “religiosas”). (AGAMBEN, 2007, p. 65).

Desta maneira, o filósofo italiano define religião como sendo “aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada” (AGAMBEN, 2007, p. 65.). Sendo a religião uma prática diária, visando uma mudança mental e espiritual, e sendo o mito narrado e os rituais exercidos valiosos instrumentos nessa mudança, resta indagar qual a intenção disso tudo. Ora, a pesquisadora e ex-freira responde: “revelar algo profundamente verdadeiro acerca da humanidade”, isto é, “como levar uma vida mais rica e intensa, como lidar com a mortalidade e como suportar o inevitável sofrimento da carne” (ARMSTRONG, 2011, p. 12).

A conexão entre o pós-morte, no caso da religião cristã uma nova existência que ocorre em um plano extramaterial por vir, o sofrimento carnal e a riqueza da vida são o cerne temático de toda uma discussão teológica que remonta aos primórdios da fé humana. Conforme foi dito anteriormente, a religião seria uma forma de manter o homem no caminho do Bem, como uma práxis: uma decisão diária sobre as ações. A religião está além do pensamento, centrada na ação humana. Ao aliar o extramundano à riqueza de vida e fazendo com que esta ocorra em consequência de uma vida sem excessos, sem pecados, sem caídas em tentações, o discurso religioso, de uma certa maneira, está digladiando-se com o corpo, os instintos naturais e os desejos do homem.

Uma das mais importantes vozes na longa tradição teológica da religião católica, que foi

predominante no Ocidente – e em partes do Oriente – por praticamente dois milênios, foi Santo Agostinho (2011). Em sua obra *Confissões*, o filósofo-teólogo estabelece a seguinte relação entre as coisas de Deus, sagradas, e as profanas:

A vida neste mundo seduz por sua própria beleza e pela harmonia que mantém com todas as pequenas coisas belas que nos cercam. (...) Mas se desejamos todos esses bens imoderadamente e por eles mesmos, bens inferiores que são, e abandonamos os bens superiores como és tu, Senhor nosso Deus, a tua verdade e a tua lei, então cometemos pecado. Na verdade, esses bens inferiores também satisfazem, mas não como satisfaz o meu Deus, que tudo criou (...) (AGOSTINHO, 2011, p. 57).

Neste caso, pecaminoso seria o caminhar fora da estrada que leva a Deus. Estabelece-se no trecho a importância dos bens divinos e a felicidade que advém desses, por serem *verdadeiros*. Colocam-se em tensão a verdade extramaterial e a falsidade do mundano. A satisfação por conta do profano, existente e importante ao longo da aventura humana, deveria ser repensada, de forma que o homem deveria se convencer de que os bens de Deus valeriam mais. Agostinho parte do mito do Gênese bíblico para elaborar essa sua visão de religião, uma vez que lá textualmente o homem é expulso do paraíso, a “Terra do Prazer”, de acordo com Karen Armstrong (2011, p. 44). Na terra, o homem passou a experimentar os sofrimentos da carne: a dor, a fadiga, a fome por conta do trabalho; o impulso sexual para a procriação por conta da vivência limitada, etc.

Porém, o Gênese, anteriormente a Agostinho, era entendido como uma representação do homem. Como mito, portanto: uma narrativa metafórica, um símbolo que transcendia palavras – as quais nunca dariam conta de seu amplo e profundo significado. Afinal, “o conhecimento da dor e a consciência do desejo e da mortalidade são componentes inevitáveis da experiência humana” (ARMSTRONG, 2011, p. 45). A visão de Agostinho tornou o mito em “História”: um relato factual. “Trata-se, porém”, afirma Armstrong, “de uma interpretação exclusivamente cristã, proposta de maneira controversa por santo Agostinho de Hipona no início do século V” (ARMSTRONG, 2011, p. 45). A tradição religiosa inicia, então, seu discurso moralista dogmático a partir desse pensador, para quem a existência humana é um poço de tentações profanas: “Quem poderá negar que a vida humana sobre a terra seja uma tentação sem tréguas?” (AGOSTINHO, 2011, p. 300).

A partir de então, o pensamento religioso em geral e bíblico em particular torna-se um modelo de conduta. Tal pensamento enraizou no senso comum e, mesmo, na ética ocidental¹. Culturalmente, o homem centrado, correto e desejoso de viver em harmonia com os próximos, fazendo o

¹ Por conta do espaço reduzido deste artigo, não se pode abordar um dos pensadores mais importantes no campo da moral ocidental, o filósofo alemão Kant. Porém, cabe ressaltar a proximidade do seu conceito moral mais importante, o imperativo categórico, com o pensamento religioso “Faça ao próximo o que queres que façam contigo”: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.” (KANT, 2007, p. 59)

bem, passou, aos seus próximos, preceitos permeados do pensamento moral agostiniano. Assim, a literatura que não focasse nos homens santos ou abençoados pelo Divino era vista como viciada ou profana, conforme a crítica que esse pensador teceu às narrativas homéricas, que não centravam em homens-modelo, catolicamente dizendo:

Mas seria mais exato dizer que Homero, inventando tais coisas, atribuía qualidades divinas a homens viciados, a fim de que os vícios não fossem considerados como tais, e quem os comete pareça imitar, não homens corruptos, mas divindades celestes. (AGOSTINHO, 2011, p. 40).

Na reflexão moral agostiniana, a Literatura passa a ter poderes subversivos. Ela *pode* incitar o bem como pode, é claro, incitar o mal. Defende-se, assim, que aquilo que é humano, corporal, material e/ou instintivo simboliza vícios não desejosos pelo homem de bem, que deseja aproximar-se do ser superior. Afinal, a “nostalgia do paraíso perdido”, pontua Armstrong, relaciona-se justamente com a “sensação do afastamento da plenitude do ser [imaterial e transcendente]” (ARMSTRONG, 2011, p. 45). Agostinho não apenas acreditava no poder subversivo da Literatura, como sabia que a tradição literária levava a uma vontade de *ser como* os mestres. Na sua época, o conceito de *imitatio* ainda não estava formulado explicitamente, porém a leitura ou exposição sistemática às obras dos mestres profanadores era regra do dia. Por isso, Agostinho critica as obras antigas e a tradição artística que as engloba. O problema para ele não são as palavras em si, uma vez que estas podem ser rearranjadas, mas sim o poder da tradição que confere *status* aos gênios primeiros: “Não acuso as palavras, que são como vasos eleitos e preciosos, mas o vinho do erro que aí nos era apresentado por mestres ébrios, e que devíamos sorver (...)” (AGOSTINHO, 2011, p. 41).

Cabe ressaltar que data de quase um milênio antes desse pensador o início de toda uma discussão sobre a poesia, a qual cria em cima de representações “de segunda mão”, e sobre seu poder de agradar aos seus receptores de maneira tal que os desvirtua do caminho do bem. Porém, cada grupamento humano possui uma visão de si e é inerente ao homem produzir esteticamente. Assim, remetendo à pesquisadora Regina Zilberman:

Cada nação formula uma imagem de si mesma, mas sua carnadura provém dos textos literários. Eles se tornam canônicos, quando respondem positivamente a esse desiderato ideológico, amarrando as pontas da construção social, para criar a impressão de unidade. (ZILBERMAN, 2001, p. 37).

O cânone literário, assim, vai se formando ao longo das gerações, as quais encontram nas obras anteriores um determinado tipo de discurso ideológico que acreditam representativo. Agostinho, deste modo, percebe já no século V d.C. que uma tradição literária, ao eleger seus representantes maiores, pode vir a ser perigosa – sob este viés moral. Ele tece, então, sua crítica a esse

movimento intrínseco à Literatura: a de produzir a legitimidade de sua origem e de sua herança. O pesquisador brasileiro Luiz Costa Lima (1991), debatendo sobre o grande momento de ruptura com a tradição, o movimento Modernista, acaba tocando igualmente neste ponto, ao afirmar o seguinte:

O Manifesto Antropófago e Le Collège de Sociologie, na verdade, como inúmeros outros movimentos e autores contemporâneos, começam a considerar a ruptura, a descontinuidade, não só como ferramenta mental e uma categoria intelectual, mas também como uma exigência histórica. Desde esse ponto, a tradição pode significar duas coisas distintas: ou uma transmissão regular de valores ou o contato problemático com um solo rugoso. A partir de então, essas duas maneiras de experimentar a tradição emblematizarão, respectivamente, o pensamento conservador e o transformador. A opção de Oswald e Bataille é indiscutível (LIMA, 1991, p. 67).

Costa Lima pontua, assim, que no século XX a tradição se fará também com o que se produz *contra* ela, em uma dicotomia conservadorismo-transformação, centro das revoltas artísticas da contracultura da década de 1960, na qual José Agrippino de Paula se insere. Embora não haja espaço aqui neste artigo para indagar a forma de eleição da tradição literária, pode-se, ao menos, apontar que se tem teorizado tanto com enfoque no lado dos escritores, através da intertextualidade, quanto no lado dos leitores, através da recepção estética da obra. Quanto a esta última, pode-se destacar o movimento juvenil massivo nas ruas da tumultuada década de 1960 no Brasil, principalmente pós-golpe.

Espetáculos teatrais, shows, *happenings*, exposições, festivais musicais, saraus literários. Na segunda metade da década, o Brasil testemunhou a proliferação de produções artísticas engajadas politicamente, dentre as quais Heloísa Buarque de Hollanda e Marcos Gonçalves destacam o musical *Opinião*, de Zé-Keti e João do Valle. Ela afirma o seguinte acerca dessa criação emblemática:

Mas, em que pesem os limites dessas concepções, *Opinião* revelou-se um espetáculo extremamente oportuno. Reunindo um público jovem, o show parecia interpretar o sentimento de toda uma geração de intelectuais, artistas e estudantes naqueles dias em que a realidade do poder militar configurava-se como um fantasma no imaginário da revolução brasileira. Para espantá-lo, surgia um novo imperativo: falar, cantar, manifestar. Tratava-se de expressar, contra o autoritarismo que subia ao poder, a determinação, a denúncia e ao enfrentamento. (HOLLANDA & GONÇALVES, 1999, p. 23).

Tal enfrentamento, sentido nas ruas pelas massas em discurso antibelicista nos EUA ou em discurso antiautoritarismo no Brasil, não se endereçada apenas às questões políticas da época, mas, sobretudo, a uma questão em particular, que permeia tanto a política quanto os produtos culturais: a linguagem. Em outros termos, a linguagem do discurso e a liberdade deste.

Foi destacado anteriormente que a tradição literária poderia ser considerada, sob o viés agostiniano, como nociva à sociedade, por ter a possibilidade de eleger como obras-primas aquelas

que levassem a uma vida hedonista, regrada nos pecados carnavais. A preocupação com esta possibilidade levou o cânone a constituir-se de obras “sérias”, como a alta poesia – a épica, por exemplo – e os romances. Estas obras não davam espaço a todos os discursos da comunidade humana. Pelo contrário, muitos foram os discursos limados do centro da produção estética. Houve uma preocupação em eleger apenas os discursos normatizadores, disciplinadores, para conferir um ar de homogeneidade inexistente na fauna humana. O pesquisador Emerson Inácio tece as seguintes ponderações sobre o assunto:

Explico: para a crítica literária sedimentada a aproximação entre o que está no intervalo eminentemente estético e aquilo que está no que comumente chamamos cultura, parece pouco provável ou até mesmo desaconselhável. Infere-se disso que ou a Literatura mimetiza o que lhe interessa da realidade empírica, elegendo os grandes temas em detrimento do que é desprovido de defesa e exprimido nas margens, ou ainda se crê que ela deva cumprir uma função formadora de homens e mulheres de bem e reparadora de caracteres resistentes à varinha do cânone. (INÁCIO, 2011, p. 100).

Pode-se apreender disso que a tradição da literatura ganhou uma função perigosa de moderadora discursiva, preocupada com o caráter moralizante da linguagem, e que acaba por causar uma censura dos excluídos da sociedade, isto é, dos marginalizados. Dentro desse escopo, obviamente, encontram-se todos aqueles que praticam atividades ou possuem desejos sexuais díspares do que foi aceito pela norma ideológico-moral religiosa.

Michel Foucault (2001) dedicou alguns anos aos estudos sobre as origens do problema da sexualidade: seu silenciamento, sua limitadora castração e sua nãoaceitação nas normas disciplinares. Uma hegemonia moral acaba por causar uma séria marginalização dos discursos plurais da sexualidade humana. Se Agostinho filosoficamente demonstrou a tênue relação de os desejos carnavais e as sensações de uma forma geral com o pecado e os bens inferiores, Foucault preocupa-se em perceber como esse pensamento enraizado na Modernidade adentrou o terreno da legislação e da jurisprudência. Em outras palavras, como o discurso moral anti-hedonista causou a marginalização legislativa da Justiça europeia moderna.

Ao longo de seus estudos, o filósofo francês chegou ao fenômeno oitocentista de preocupação exacerbada com a vida sexual das crianças e dos adolescentes, a qual foi posta sob vigilância dos pais. Afirma, pois, o filósofo:

Parece-me pois que a sexualidade da criança e do adolescente é posta como problema no decorrer do século XVIII. Essa sexualidade é posta inicialmente sob sua forma não relacional, isto é, é posto em primeiro lugar o problema do auto-erotismo e da masturbação; masturbação que é perseguida, masturbação que é valorizada como um perigo maior. A partir desse momento, os corpos, os gestos, as atitudes, as caras, os traços da fisionomia, as camisas, os lençóis, as manchas, tudo isso é posto sob vigilância. Os pais são convocados a partir à caça dos cheiros, dos vestígios, dos indícios. Acho que é aí que temos a instauração, o

estabelecimento de uma das novas formas de relação entre pais e filhos: começa uma espécie de grande corpo-a-corpo pais-filhos, que me parece característico da situação não de toda família, mas de certa forma de família na época moderna. (FOUCAULT, 2001, p. 335).

Percebe-se, pela exposição longa do pensador, que ocorre um aumento de biopoder por parte dos pais, os quais são levados pelas instituições sociais, como a Igreja de um lado e a Escola de outro, a controlar o *corpo* dos filhos, de forma a coibir a entrega destes a suas vontades mais íntimas. O filósofo continua, afirmando que ocorre aí “a instauração de um medo em torno desse corpo e de um medo em torno da sexualidade enquanto detentora dos perigos corridos pela criança e pelo corpo da criança” (FOUCAULT, 2001, p. 337). Tais perigos, esmiúça Foucault em seus estudos, são descritos como sendo uma das três características basilares que, acreditava-se, poderiam levar a criança ou adolescente a tornar-se um criminoso, foco central desse curso dele, intitulado na edição livresca *Os Anormais*.

Os desejos sexuais, conforme passou a ser discutido abertamente ao longo do século XX, são inerentes ao ser humano. Porém, ainda no século XVIII, preocupavam os representantes da ordem vigente, de forma a declararem tal guerra às atitudes íntimas dos infantes. Disso resulta uma aniquilação da intimidade, um esfacelamento da distância que existia até então entre os pais e os filhos, além da criação mesma da célula familiar quadrangular pais-filhos, dentre outros resultados:

[as] culpabilização e responsabilização simultâneas dos pais e dos filhos em torno desse corpo mesmo, arranjo de uma proximidade obrigatória, estatutária, dos pais e dos filhos; logo organização de um espaço familiar restrito e denso; infiltração da sexualidade através de todo esse espaço e investimento desse espaço por controles ou, em todo caso, por uma racionalidade médica. Parece-me que é em torno de todos esses processos e a partir do encadeamento circular desses diferentes elementos que se cristaliza finalmente a família conjugal, a família restrita, a família quadrangular pais-filhos, que caracteriza pelo menos uma parte da nossa sociedade. (FOUCAULT, 2001, p. 337).

Tendo-se por base tal pensamento belicoso, com o advento da teoria do desejo incestuoso, a situação só tenderia por piorar. Contudo, as instituições legitimadoras do saber estabeleceram que o desejo incestuoso da criança pelos pais não seria culpa destes últimos. Estes, ao contrário, seriam des-culpados pelo discurso moral (ainda hoje) vigente:

Eis que, ao cabo de um século, desculpam os pais precisamente da culpa que, no limite, eles teriam podido sentir por descobrir assim o corpo desejante de seus filhos, e lhes dizem: não se incomodes, não são vocês que são incestuosos. O incesto não vai de vocês a eles, da indiscrição de vocês, da curiosidade de vocês pelo corpo deles que vocês desnudaram, é o contrário: é deles a vocês que vai o incesto, pois são eles que começam, desde a origem, a desejar vocês. Por conseguinte, no mesmo momento em que se satura etiologicamente a relação incestuosa filhos-pais, desculpa-se moralmente os pais pela indiscrição, pelo procedimento, pela aproximação incestuosa a que haviam sido obrigados por mais de um século. Logo, primeiro benefício moral, que torna aceitável a teoria psicanalítica do incesto. (FOUCAULT, 2001, p. 339).

Após a descoberta do desejo incestuoso e da conseguinte retirada de culpa da parte dos pais, o pensamento moral estaria pronto para a visão psicanalítica sobre essa situação – embora, ainda assim, ela tenha sido chocante em seu início. O tabu do sexo dentro de casa estaria minimamente controlado nesse ponto. O problema, então, é que essa des-culpabilização e esse reposicionamento dos pais na hierarquia sexual familiar levaram, desta maneira, à *posse* do corpo da criança, enquanto polo de sensações e de desejos sexuais:

Em segundo lugar, vocês estão vendo que, no fundo, dá-se aos pais uma garantia suplementar, já que dizem a eles não apenas que o corpo sexual de seus filhos lhes pertence de direito, que eles têm de zelar por ele, que têm de vigiá-lo, de controlá-lo, de surpreendê-lo, mas também que ele lhes pertence num nível ainda mais profundo, já que o desejo dos filhos é dirigido a eles, pais. Nessa medida, não é apenas, de certa forma, a posse material do corpo da criança, de que eles são senhores, mas, ainda por cima, do próprio desejo de que eles se veem dispor pelo fato de que é a eles que esse desejo é dirigido (FOUCAULT, 2001, p. 340).

Destarte, com esse discurso sobre o incesto como proveniente da criança, reforçava-se o ponto central da dinâmica de poder intrafamiliar: o controle sobre o corpo da criança, não só pelos pais, mas pela ciência ou, em outros termos, pelo saber. Com isso, “reforçava-se a urgência de uma intervenção exterior, de uma espécie de elemento mediador, ao mesmo tempo para analisar, controlar e corrigir”, de forma que “garantia-se, melhor ainda, a ligação da família ao poder médico” (FOUCAULT, 2011, p. 340). Desta maneira, a medicina, campo respeitado do saber tanto no meio acadêmico quanto nas ruas, inseriu-se na relação de poder domiciliar, como que doutrinando os pais a agir corretamente para com sua prole, adentrando e violentando, desta maneira, a liberdade de criação que por ventura os pais poderiam ter sobre os filhos. Mais ainda, a medicina, através do estudo sobre o desejo incestuoso e a relação deste com a figura dos pais ainda confere a estes uma nova posição de controle de biopoder: eles são o *fruto* do desejo filial, o *motivo* pelo qual essas crianças se excitam sexualmente:

Em linhas gerais, trata-se (...) de uma espécie de formidável gratificação para os pais, que doravante se sabem objeto de um desejo louco e que, ao mesmo tempo, descobrem, por essa teoria mesma, que eles podem ser sujeitos de um saber racional sobre suas relações com os filhos: o que a criança deseja (...), eu sei de um saber científico autenticado, já que é um saber médico. Sou portanto sujeito do saber e, ao mesmo tempo, objeto desse desejo louco. (FOUCAULT, 2001, p. 341).

Essa campanha antimasturbação que acaba por envolver todo o corpo da criança e do adolescente no domínio bélico-moral da família voltava-se àquela célula familiar que era doutrinada na escola, na Igreja, nos hospitais/consultórios médicos; àquela, pois, a que o Estado chegava. Ou-

tro discurso, embora igualmente dominador e castrador, focava a família popular, aquela excluída do centro político, social e econômico das comunidades capitalistas modernas:

A cruzada antimasturbação (...) se dirige quase exclusivamente à família burguesa. Ora, na época em que a cruzada antimasturbação estava no auge, desenvolvia-se ao lado dela, mas sem relação direta, outra campanha que se dirigia à família popular ou, mais precisamente, à família do proletariado urbano que se constituía. (...) A campanha diz simplesmente: ‘Calem-se, e não façam filhos antes, para abandoná-los depois.’ É toda uma campanha contra a união livre, contra o concubinato, contra a fluidez extra ou para-familiar. (FOUCAULT, 2001, p. 341-2).

Mesmo posteriormente, quando se necessitava que a classe operária, que vivia na fluidez das trocas de emprego, mantivesse-se em um mesmo lugar, o discurso doutrinário e dominante sobre a sexualidade intrafamiliar continuava o mesmo, especialmente na separação dos *corpos* dentro da casa: “campanha contra os quartos comuns, contra as camas comuns de pais e filhos, contra as camas comuns para crianças ‘de sexo diferente’. No limite, o ideal é uma cama por pessoa”. Em outros termos: “Logo, nada de corpo-a-corpo, nada de contatos, nada de misturas”. Acreditando-se no teor sexual dos desejos mais íntimos dos menores de idade, tomou-se cuidado extrapolado com a possibilidade de incesto. “Não é mais o perigo do incesto, que viria dos filhos e cujo perigo é formulado pela psicanálise. É o perigo do incesto irmão-irmã; é o perigo do incesto pai-filha”. Por conta disso, tem-se que o “essencial é evitar que do ascendente ao descendente, ou do mais velho ao mais moço, se estabeleça uma promiscuidade que seria responsável por um possível incesto” (FOUCAULT, 2001, p. 344). O biocontrole, presente em um primeiro momento na ideologia moral vigente pelos últimos séculos, agora adentrou finalmente a região mais íntima politicamente falando: o domicílio do cidadão comum, tanto foco central da comunidade quanto aquele relegado à periferia desta.

Para evitar o incesto, então, a doutrinação precisa do saber legitimado. Aqui entra em campo ainda mais explicitamente a psiquiatria, como aponta Foucault:

Da pequena soberania da família à forma geral e solene da lei, a psiquiatria aparece agora, deve aparecer e deve funcionar como uma tecnologia do indivíduo que será indispensável ao funcionamento dos principais mecanismos de poder. Ela vai ser um dos operadores internos que vamos encontrar indiferentemente ou comumente em dispositivos de poder tão diferentes quanto a família e o sistema judiciário, na relação pais-filhos ou ainda na relação Estado-indivíduo, na gestão dos conflitos intrafamiliares assim como no controle ou na análise das infrações às proibições da lei. Tecnologia geral dos indivíduos que vamos encontrar afinal onde quer que haja poder: família, escola, fábrica, tribunal, prisão etc. (FOUCAULT, 2001, p. 350-1).

Para este artigo, cabe ressaltar o papel da psiquiatria como sintomatologia do poder exercido sobre a sexualidade. Institucionalmente aceita, a psiquiatria ao longo do século XVIII, após

avanços nas investigações sobre a loucura e a criminalidade (FOUCAULT, 2001, p. 349-50), alargou seu poder para sobre o seio familiar. Foucault, nesse curso, persegue a genealogia do criminoso, percebendo que além do indivíduo louco, o desajustado psicótico também é oriundo do adolescente masturbador. Sendo assim, parte da função da psiquiatria era que “ela terá de mostrar o jogo entrecruzado do instinto e da sexualidade, no limite o jogo do instinto sexual como elemento de formação de todas as doenças mentais e, mais geralmente ainda, de todas as desordens de comportamento” (FOUCAULT, 2001, p. 351). Interessa-nos, portanto, deixar claro como socialmente foi-se criado o tabu sobre o sexo que foi largamente criticado durante toda a década de 1960, em geral, e em *PanAmérica*, em particular.

3. *Panamérica* e a sexualidade

Por um lado, o tabu domiciliar do sexo, por medo do incesto. Por outro, o ideário moralista das religiões cristãs. Ambos resultam em um biocontrole por sobre os indivíduos, desde os mais jovens até os mais avançados etariamente. A cultura, dentro da qual encontra-se a Literatura, tem como função, também, demonstrar seu recorte histórico, social, ideológico e político. Neste âmbito, a tradição literária tem sempre contra si o advento dos escritores mais originais e transgressores. Estes abalam as estruturas limitadoras dos gêneros e do escopo temático aceito. É um alargamento de limites, conforme defende Foucault, em célebre texto homenageando Bataille:

A transgressão é um gesto relativo ao limite; é aí, na tênue espessura da linha, que se manifesta o fulgor de sua passagem, mas talvez também sua trajetória na totalidade, sua própria origem. A linha que ela cruza poderia também ser todo o seu espaço. O jogo dos limites e da transgressão parece ser regido por uma obstinação simples; a transgressão transpõe e não cessa de recomeçar a transpor uma linha que, atrás dela, imediatamente se fecha de novo em um movimento de tênue memória, recuando então novamente para o horizonte do intransponível. Mas esse jogo vai além de colocar em ação tais elementos; ele os situa em uma incerteza, em certezas logo invertidas nas quais o pensamento rapidamente se embarca por querer apreende-las. (FOUCAULT, 2009a, p. 32).

A incerteza existe dentro do jogo do conservadorismo e do tradicionalismo, de forma que o que se considera em dado momento como ruptura acaba, tempos depois, tornando-se parte do bloco tradicionalista. A transgressão é sempre um momento presente, novo, neste sentido: ela rompe com algo e alarga seus limites, acaba por ser inserida no discurso tradicionalista, perdendo seu caráter transgressor quando visto sob a ótica diacrônica, até que uma nova transgressão surge. A arte tem essa função transgressora e alguns de seus maiores expoentes chegam a transgredir o tradicionalmente aceito com uma violência tal que são relegados ao ostracismo por anos, décadas ou, mesmo, séculos. Se Qorpo-Santo e Sousândrade valeriam como exemplos seculares, há, mais recentemente, o caso *PanAmérica*. Embora publicado em 1967, as poucas obras acadêmicas que o pes-

quisaram revelar seu teor vanguardista de transgressão, mesmo numa década conhecida pela ruptura.

Como o tabu sexual manteve-se do seio familiar ao discurso literário canônico, ele acabou por se tornar um eixo temático importantíssimo para a obra em questão. O corpo ressurgiu com força promíscua e sensorial nesta obra. Promíscua pela questão abertamente sexual: a liberdade carnal, pecaminosa, libidinosa, em termos e em descrições tórridas e viscerais. Sensorial pela questão do toque, importantíssimo para a década. Evelina Hoisel, a primeira pesquisadora a estudar *PanAmérica*, remete a Lígia Clark, expoente artística da década de 1960, quando esta fala que sua arte tem por função fazer com que o espectador a experiencie sensorialmente através do tato (HOISEL, 1980, p. 35). Por um lado, Santo Agostinho clamava a Deus para livrá-lo dos desejos carnaais, conforme o trecho abaixo evidencia:

Ó Senhor, multiplica cada vez mais teus dons sobre mim, a fim de que a minha alma, liberta dos laços da concupiscência, siga para junto de ti, que minha alma não se revolte contra si mesma. Que ela no sono, estimulada por baixas imaginações que desenfreiam os instintos carnaais, não cometa certas obscenidades, e, muito menos venha a consentir nelas. (AGOSTINHO, 2011, p. 302).

Por outro, o corpo entra em festa em *PanAmérica*:

Eu e ela estávamos ali encostados na parede. Ela estava em silêncio e eu estava em silêncio. Eu sentia o corpo dela junto ao meu, os dois seios, o ventre, as pernas, e os seus braços em envolviam. Eu pensei que ela deveria sentir o calor que eu estava sentindo. Nós dois estávamos imóveis encostados à parede, eu não me recordo quanto tempo, mas nós estávamos abraçados e encostados ali há muito tempo. Eu não me recordava se eram horas, dias, meses. (PAULA, 2001, p. 61).

O corpo de Marilyn Monroe encontra-se, nesse trecho, totalmente presente na sensação aguçada do narrador. Mais do que visualmente, o narrador reconhece-a através do tato e, por conta disso, da sensação do encostar intercorpóreo. Essa sensação explode e subverte a passagem do tempo: os dois deixam de ser indivíduos perfeitamente inseridos em um contexto sócio-político-histórico e passam a existir enquanto comunhão carnal em um contexto puramente estético. Duas páginas e uma tórrida relação sexual depois, o narrador descreve-os desta maneira:

Eu tocava o corpo dela de leve com meu corpo e ela tocava de leve o meu corpo com o corpo dela. Nós permanecemos nessa oscilação e toques leves durante longo tempo. Marilyn Monroe tocava as pontas dos seios no meu peito e eu segurava de leve a sua barriga e acariciava os pelos dela com os dedos. (...) Nós permanecemos nesse toque mútuo longo tempo [*sic*] enquanto eu ouvia a sua respiração leve e ritmada. (PAULA, 2011, p. 63-64).

Percebe-se, pois, que o tato não provém apenas dos dedos: a sensação corpórea é oriunda de todo o corpo. Isso é sintomático para a obra enquanto expressão máxima estética: o corpo pulsa nas páginas de *PanAmérica* inicialmente enquanto polo de sensações, ou seja, além de mero

instrumento: ele é um fim em si mesmo. Posteriormente, o narrador descreve uma cena em que passa óleo de bronzear no corpo da atriz, novamente subvertendo o tempo: sua existência delimita-se no sentir do corpo dela. Pode-se dizer, assim, que sua existência tem por limite máximo os contornos do corpo que deseja sexualmente.

Valendo-se de uma linguagem não muito vanguardista nesse ponto, o narrador obtém um resultado emblemático: através de frases simples e de uma narrativa de características tradicionalistas até, ele penetra com o texto o tabu sexual da sociedade moralista de então. Esses desejos sexuais, quase “comportados”, explodem em transgressão em outros pontos da obra, dos quais destaca-se o trecho abaixo:

Eu e ela deitamos no chão vestidos e nos agarramos um ao outro excitados. Eu via o rosto dela avermelhado nas faces, e na fronte pequenas gotículas de suor. De instante a instante eu e ela fechávamos os olhos e nos beijávamos. (...) Eu subi sobre o corpo dela e eu e ela estávamos vestidos. Eu introduzi as mãos sob o vestido e retirei a calcinha (...). Eu voltei a subir sobre o corpo dela e nós nos mantivemos esfregando um corpo ao outro. (...) Eu via o sexo dela úmido e semiaberto para mim. Eu aproximei a boca do pequeno lábio vermelho e úmido e beijei introduzindo a língua. Marilyn tremeu, soltou um gemido e girou o corpo bruscamente. (PAULA, 2011, p. 151).

Se Eça de Queirós popularizou as “cenas de alcova”, colando no seu fio narrativo situações íntimas do ser humano – mas com uma temática testemunhal do que seria considerado um desvio animalesco da ordem sexual –, Agrippino de Paula, por outro lado, traz para primeiro plano o intercuro sexual. Inicialmente, deve-se destacar que a cena inicia-se dentro de uma sala de cinema. Marilyn encontra-se na cadeira da frente e o narrador na de trás, posições já simbólicas de um ponto de vista sexualmente transgressor. Eles logo se atacam conforme demonstrado no trecho. A sala mostra-se desimportante: havendo pessoas lá ou não, os dois são “sequestrados” pelo desejo, quase remetendo aos medos agostinianos. Essa volúpia de fato os cega para o mundo: eles deixam novamente de existir dentro do contexto em que estavam inseridos para tornar a existir enquanto um só, em um enlace carnal simbolizado pela construção pronominal “eu e ela” na terceira linha da citação. Destaca-se igualmente a parca presença de vírgulas: o desejo atropela inclusive as regras formais da linguagem.

A transgressão agrippineana neste romance não tem por objetivo a anulação da existência social de então, mas, sim, uma contestação dos tabus e da ordem moralista vigente, esvaziando o seu ser para, lá, no vazio existencial, criar-se de novo:

A contestação não é o esforço do pensamento para negar existências ou valores, é o gesto que reconduz cada um deles aos seus limites, e por aí ao Limite no qual se cumpre a decisão ontológica: contestar e ir até o núcleo vazio no qual o ser atinge seu limite e no qual o limite define o ser (FOUCAULT, 2009a, p. 34).

Essa nova criação estabelece novas regras, novas tensões em relação ao mundo exterior. Há uma nova criação de verdades e de preceitos ideológicos, igualmente. Se o sexo homem-mulher fora da instituição matrimonial podia, talvez, chocar a sociedade de então, claramente o sexo homossexual era mais do que silenciado: ele não existia na norma padrão da moral vigente, sequer aparecia seriamente ou em romances de formação. Adolfo Caminha, em seu *O Bom Crioulo*, no século XIX, valeu-se da temática homossexual para pintá-la como característica deformadora e enfraquecedora do caráter e, mesmo, do físico viril masculino. Agrippino, por sua vez, destaca a relação homossexual através de um discurso de naturalidade por conta do seu narrador:

Quando eu entrei no alojamento um soldado adolescente da divisão aeroterrestre estava deitado na cama. Eu me aproximei da cama onde estava o adolescente deitado de calção e beijei o seu pescoço. Eu estava excitado e sentia o corpo do soldado adolescente e a sua voz grave e baixa. O soldado sorriu e olhou o teto. Eu falei baixo que ele era lindo e o adolescente sorriu novamente. Eu segurei o calção do adolescente e puxei o calção para baixo. Eu abri as nádegas do soldado nu e, deitado numa das camas do alojamento, eu esfregava o meu membro rijo entre as suas nádegas. (PAULA, 2001, p. 90).

Dois pontos precisam ser destacados nesse trecho. O primeiro é o discurso homossexual e a forma que ele toma no discurso livre do narrador do romance. Sendo o sexo heterossexual um tabu, *PanAmérica* mostra-se transgressor ao romper o limite entre a explicitação do desejo sexual homossexual com a naturalidade das frases citadas no trecho acima. O narrador, o mesmo “eu” que envolveu-se com Marilyn Monroe, age com o jovem na mesma explosão sensorial de antes. Não há penetração, pois o soldado saiu da cama. Afinal, neste ponto da obra, o narrador era um membro do exército e eles estavam em guerra contra os capitalistas ianques. Ainda assim, o narrador, que havia ido ao alojamento para conhecer o lugar e, ao ver o jovem, imediatamente desejou-o e tentou possuir seu corpo, sexualmente falando. Deve-se mencionar, ainda, o fato de que o jovem é adolescente: não apenas o desejo sexual foi de cunho homossexual quanto de cunho pedófilo. Entende-se, assim, a solução do autor em não levar a relação carnal a vias de fato. O segundo ponto a ser destacado é em relação à instituição militar. Desde o início da *pólis*, essa instituição foi vista como exemplar, em uma hierarquia falocêntrica. Poucas foram as civilizações que admitiram mulheres em suas divisões. Independente disso, a instituição clama por respeito, dignidade e moral. Rotulam-se como protetores da família e dos bons costumes, conforme discurso repetido pela nossa Ditadura Militar. Uma instituição legitimada do meio social e disciplinadora por natureza. Castradora dos limites únicos do indivíduo, por conta da necessidade de produção homogeneizada de seres respeitadores de hierarquia e de comandos nem sempre éticos. Agrippino subverte essa mesma instituição milenar ao retratar seu narrador como um recém-soldado e, logo de início, homossexual e pedófilo. Respon-

de, desta maneira, às vozes femininas ignoradas pela tradição militar, enquanto brinca ao subverter a moral dentro do alojamento, local mais distante da sociedade possível. Esse lugar, um quarto coletivo, justamente remete ao discurso foucaultiano quando este menciona a responsabilidade dos pais em caçar e reprimir os desejos dos filhos: o quarto coletivo inibe a explicitação dos desejos mais íntimos. Porém, o quarto, mesmo coletivo, não fica ocupado o tempo inteiro...

4. Conclusão

José Agrippino de Paula, portanto, insere-se na transgressão artística e política de sua década, porém vai além desta ao subverter os valores morais que regem a sexualidade tanto heterossexual quanto homossexual – esta, ainda hoje, vista preconceituosamente por uma parte da sociedade como desvirtuada e prejudicial. Em *PanAmérica*, o corpo e o sensorial voltam a importar para o discurso literário, indo de encontro à moral agostiniana que clamava pelos bens divinos. Agostinho, inclusive, em seu afã de diminuir o corpo e os instintos, inclusive remete aos bens sacros em toda a sua plenitude de inacessibilidade ao que é mais humano – e mundano: “Imerso no vício e cego como estava, não conseguia pensar no esplendor da luz e da beleza, desejáveis por si mesmas, *invisíveis aos olhos do corpo e só percebidas no íntimo das almas*” (AGOSTINHO, 2011, p. 169, grifos nossos).

A partir da argumentação pró-moralismo empreendida por Santo Agostinho, o senso comum ocidental foi sendo formulado. As sexualidades, por conta disso, foram silenciadas: para se manter íntegro e merecedor da graça divina, o indivíduo deveria abster-se dos desejos carnis – pelo menos até o casamento. Mesmo durante o matrimônio, em muitas religiões, pedia-se durante os cultos que os indivíduos não se entregassem à libido. Esse silenciamento ocupou igualmente o discurso social e o literário, conforma destaca Emerson Inácio, a partir de suas leituras de Foucault:

O sexo e a sexualidade, por sua vez, a partir do momento em que se tornam campos mediados pelo poder estatal e médico, no século XIX, tornam-se uma formação que pula do campo do silenciamento para o campo do controle discursivo, revelando não mais uma discursividade proibida, mas um discurso a que se permite a emissão desde que respeite os limites e as formas de seu próprio controle. Em outras palavras: controla-se não apenas estabelecendo o interdito, mas contendo os dizeres a respeito do sexo e da sexualidade. E mais que isso, controla-se o sexo pela docilização dos corpos (INÁCIO, 2011, p. 102).

A docilização dos corpos é o momento último da moralidade ocidental. Contudo, a década de 1960 com a sua contracultura e seu movimento *hippie* lutou pela transgressão desse mesmo estatuto institucionalizado. José Agrippino de Paula, igualmente, questionou tais determinações castradoras em sua obra, conforme argumentado nas páginas anteriores: primeiro, retomando a explosão sensorial proveniente do corpo enquanto fim em si mesmo; segundo, retomando a sexualida-

de em descrições tórridas dentro de uma obra que se quer enquadrada em um dos gêneros mais tradicionais da Literatura – a epopeia; terceiro, retomando a sexualidade enquanto consumação sexual sem relações matrimoniais legitimadas; por fim, retomando ousadamente a sexualidade homoafetiva, com a naturalidade discursiva invejável e, principalmente, no seio de uma das instituições disciplinadoras mais atreladas ao clichê da moral e dos bons costumes. Insere-se, assim, *PanAmérica* no diminuto leque de obras transgressoras do cânone literário, motivo pelo qual, talvez, ela permaneça longe dos manuais de literatura do século XX.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGOSTINHO. *Confissões*. 6ª. Ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- ALENCAR, Jose. *Iracema*. São Paulo: Ateliê editorial, 2012.
- ARAUJO, Daniel Teixeira da Costa. O cânone literário em perspectiva: o caráter político em detrimento do estético. *Via Litterae*, v. 3, n. 2, Anápolis, jul.-dez. 2011. Disponível em <http://www2.unucseh.ueg.br/vialitterae/assets/files/volume_revista/vol_3_num_2/Vol_3-2_15_DANIEL_TEIXEIRA_O_canone_literario_em_perspectiva.pdf> Acesso em 15 de Mar. de 2013.
- ARMSTRONG, Karen. *Em Defesa de DEUS: o que a Religião realmente significa*. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BOSI, Alfredo. *Historia concisa da literatura brasileira*. 36ª. Ed. São Paulo: Cultrix, 1994.
- CASTELLO, José Aderaldo. *A literatura brasileira: origens e unidade (1500-1960)*. Vol. 2. São Paulo: Edusp, 1999.
- FOUCAULT, Michel. Prefácio à Transfressão. [1963]. In: _____. *Ditos & Escritos III*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a. P. 28-46.
- _____. A Linguagem ao Infinito. [1963]. In: _____. *Ditos & Escritos III*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b. P. 47-59.
- _____. *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOWLER, Alastair. Género y canon literário. In: GARRIDO GALLARDO, M. E. *Teoría de los géneros literarios*. Madrid: Arco, 1988. P. 95-127.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visões do Paraíso*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque de; GONÇALVES, Marcos Augusto. *Cultura e Participação nos anos 60*. 7ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- INÁCIO, Emerson. Literatura e Sexualidades: O Que Pode um Corpo? *ALERE*, Universidade Estadual do Mato Grosso, Ano 04, Vol. 04., N.º 04, 2011. Disponível em <

<http://www.ppgel.com.br/Quarto-Numero/Literatura-e-sexualidades-o-que-pode-um-corpo>>. Acesso em 10 de Fev. de 2013.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Ed. 70, 2007.

LIMA, Luiz Costa. *Dispersa demanda*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.

MOREIRA, Maria Eunice. Cânone e cânones: um plural singular. *Letras*, UFSM, n. 26, jan.-jun. 2003. Disponível em <http://w3.ufsm.br/revistaletas/artigos_r26/artigo_8.pdf>. Acesso em 15 de Mar. de 2013.

PAULA, José Agrippino de. *PanAmérica*. 3ª. Ed. São Paulo: Editora Papagaio, 2001.

SCHWARZ, Roberto. “Nacional por subtração.” In: _____. *Que horas são?* São Paulo: Cia. das Letras, 1987. P. 29-48.

ZELBERMAN, Regina. Cânone literário e História da Literatura. *Organon*, v. 15, n. 30/31, UFRGS, Porto Alegre, 2001. Disponível em <<http://www.seer.ufrgs.br/organon/article/view/29710/18367>>. Acesso em 10 de Fev. de 2013.