



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO E EXPRESSÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA

Marcus Vinícius de Oliveira Mitre

Por outras formas de ver o outro: (des)afetos, família e comunidade em *O filho de mil homens*, de Valter Hugo Mãe

Florianópolis
2021

Marcus Vinícius de Oliveira Mitre

Por outras formas de ver o outro: (des)afetos, família e comunidade em *O filho de mil homens*, de Valter Hugo Mãe

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Literatura.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Simone Pereira Schmidt
Coorientador: Prof. Dr. Jair Zandoná

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

de Oliveira Mitre, Marcus Vinícius

Por outras formas de ver o outro : (des)afetos, família e comunidade em O filho de mil homens, de Valter Hugo Mãe / Marcus Vinícius de Oliveira Mitre ; orientadora, Simone Pereira Schmidt, coorientador, Jair Zandoná, 2021.

116 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós Graduação em Literatura, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Literatura. 2. Literatura Portuguesa. 3. Valter Hugo Mãe. 4. Gênero. 5. Sexualidade. I. Pereira Schmidt, Simone. II. Zandoná, Jair. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Literatura. IV. Título.

Marcus Vinícius de Oliveira Mitre

Por outras formas de ver o outro: (des)afetos, família e comunidade em *O filho de mil homens*, de Valter Hugo Mãe

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.^a Simone Pereira Schmidt, Dr.^a - Presidente
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof.^a Maria Salete Darós de Souza, Dr.^a
Centro Universitário de Brusque (UNIFEBE)

Prof. Jorge Vicente Valentim, Dr.
Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Literatura.

Prof. Dr.(a) Carlos Eduardo Schmidt Capela
Coordenador do Programa

Prof. Dr.^a Simone Pereira Schmidt
Orientadora

Florianópolis, 03 de agosto de 2021.

Ao Caio, meu marido, e à Cleide, minha mãe.
Meus afetos e minha família.

AGRADECIMENTOS

É uma tarefa impossível me lembrar de todos e agradecer às minhas mil mães e aos meus mil pais que me constituíram e cujas identidades me atravessam. Neste ano de 2021, completei 35 anos e na minha jornada encontrei tanta gente que não caberia nestes agradecimentos. De qualquer forma, segue uma tentativa:

À Professora Simone Pereira Schmidt pela orientação e pela oportunidade. Agradeço ao incentivo e à boa convivência que foram de extrema contribuição na minha formação acadêmica.

Ao Professor Jair Zandoná, coorientador deste trabalho, pela generosidade e pelas provocações que contribuíram sobremaneira para o amadurecimento do trabalho. Obrigado pela parceria, pelo empenho na leitura e pela paciência de sempre.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e ao Programa de Demanda Social (DS) pelo apoio financeiro ao longo dos dois anos do meu mestrado.

Aos docentes, discentes e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Literatura pela contribuição na minha formação acadêmica.

Aos membros que compõem essa banca: ao Professor Jorge Vicente Valentim, por ter aceitado o convite para participar, e em especial à Professora Maria Salete Darós de Souza, cuja leitura e sugestões para o exame de qualificação permitiram o amadurecimento do trabalho. Agradeço aos dois pela oportunidade de discussão deste trabalho e pela possibilidade de enriquecimento.

Ao Professor Márcio Markendorf, com quem aprendi muito sobre os estudos *queer* na disciplina que cursei em 2019.1 e também pelas sugestões no exame de qualificação

Ao Professor João Manuel Calhau de Oliveira pelos *insights* que a disciplina ministrada por ele no Programa de Pós-Graduação em Psicologia em 2020.1 me proporcionou acerca do *queer*.

À Professora Rosana Cássia dos Santos, pela oportunidade de escrevermos e submetermos um artigo juntos e também pela disciplina cursada em 2019.1, que me proveu de conhecimento importantes sobre as teorias feministas.

Aos colegas do Núcleo de Literatura Brasileira Atual – Literatual – Estudos Feministas e Pós-Coloniais de Narrativas da Contemporaneidade.

À Gabriela Guadalupe (e também ao Benjamin), à Letícia Laurindo de Bonfim e à Desirée dos Santos, pela amizade imprescindível para a sobrevivência em um mestrado, pela companhia nos momentos que não cabem aqui.

Ao Raoni Soares, pelas conversas e discussões sempre enriquecedoras.

Aos meus muitos amigos de Minas Gerais: Flaviane Leite (Flavi), Wellington Pedro, Maria Fernanda Alves (Nana), Marcela Alves (Cecé), Sarah Nakano e Amanda Martins. À Paula Seixas e ao Brad, pelas aventuras passadas e futuras. Às paulistas/paulistanas Joyci Mesquita, Débora Pinho e Natália Carvalho (Nat), que, apesar de morarem no estado ou na cidade de São Paulo, considero como minhas amigas mineiras. À Paloma Morato, minha amiga brasileira, mas que também considero mineira. São muitas/os, como já disse, e não vou me lembrar de todas/os neste momento! Por isso peço desculpas! Cada um sabe a importância que tem para mim!

À Ana Luiza Greco (Foguim) e à Daniela Souza (Bani), que além de grandes amigas, me ajudaram com traduções e revisões durante o mestrado. Muito, muito obrigado!

À Gal, minha cachorrinha, pela fofura.

À minha mãe, Cleide, minha heroína e companheira, pelo apoio em todos os momentos, pelo afeto sempre presente, pelo amor incondicional e pela amizade. Sem você, eu não teria como construir meu futuro e não estaria aqui neste momento tão importante. Suas palavras de força e seu amparo sempre foram muito, muito importantes para mim. Obrigado por tudo!

Ao Caio, companheiro de todas as horas, que sempre esteve presente também nos meus momentos de insegurança e de ansiedade para me lembrar das minhas capacidades e potências. Não há como mensurar o quanto me ajudou neste trajeto. Obrigado por estar sempre comigo. Obrigado pelo amor, pelo carinho e pela compreensão e por me amar mesmo nos momentos de certa confusão. Obrigado por estar comigo desde o início dessa aventura. Te amo muito e que possamos continuar nossos planos perto do mar.

RESUMO

O propósito desta dissertação é o de apresentar um estudo do romance *O filho de mil homens* (2016 [2011]), do escritor português Valter Hugo Mãe, desenvolvendo reflexões sobre gênero e sexualidade em nossas análises e articulando discussões fomentadas a partir das teorias feministas e *queer* que emergiram da leitura do romance. O percurso crítico e analítico que propomos envolve noções e conceitos importantes para esses campos de estudos, mas que serão retomados em suas interfaces com os estudos literários, quais sejam, as noções de abjeção, de comunidade, de família, bem como o papel estruturante dos/das afetos/emoções, que passa também por uma reflexão sobre a construção do espaço ficcional nesta realização literária em particular. Procuramos ressaltar como essas noções têm estreitas ligações com construtos sociais complexos, considerando-as como construções simbólicas definidas pelo corpo social, que muitas vezes associam o diferente à anormalidade, a monstruosidade ou ao desvio. Objetivamos enfatizar as contribuições das teorias *queer* e dos estudos feministas para as reflexões acerca da literatura, uma vez que propõem espaços de questionamento e que, longe de oferecerem respostas definitivas, têm como objetivo problematizar preceitos monolíticos que são, via de regra, responsáveis por controlar e hierarquizar socialmente os corpos, no intuito de regularem o corpo social, demonstrando como esses preceitos são mobilizados e tensionados na construção ficcional do romance em questão.

Palavras-chave: Literatura Portuguesa. Valter Hugo Mãe. Gênero. Sexualidade. Afetos. Família. Comunidades.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to present a study of *O filho de mil homens* (2016 [2011]), by the Portuguese writer Valter Hugo Mãe, developing reflections on gender and sexuality in our analyses and organizing discussions based on feminist and queer theories that emerged from reading the novel. The critical and analytical path we propose involves important notions and concepts for these fields of studies, but they will be resumed in their interfaces with literary studies, namely, the notions of abjection, community, family, as well as the structuring role of affections and emotions, which also glances at a reflection on the construction of the fictional space in this particular literary work. We seek to highlight how these notions have close links with complex social constructs, considering them as symbolic constructions defined by the social body, which often associate the different ones with abnormality, monstrosity, or deviation. We aim to emphasize the contributions of queer theories and feminist studies to reflections on literature, since they create opportunities for questioning and, far from offering definitive answers, they aim to problematize monolithic precepts that are, as a rule, responsible for controlling and socially hierarchizing bodies, in order to regulate the social body, demonstrating how these precepts are mobilized and tensioned in the fictional construction of the novel at issue.

Keywords: Portuguese Literature. Valter Hugo Mãe. Gender. Sexuality. Affections. Family. Communities.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
1.1	DA CRÍTICA À CRÍTICA LITERÁRIA: EM BUSCA DE UMA POÉTICA <i>QUEER</i>	12
1.2	APRESENTAÇÃO DO ROMANCE.....	15
1.3	UMA LEITURA <i>QUEER</i> DE <i>O FILHO DE MIL HOMENS</i>	19
2	AS PERSONAGENS SOLITÁRIAS E A QUESTÃO DA ABJEÇÃO EM <i>O FILHO DE MIL HOMENS</i>	26
2.1	AS PERSONAGENS SOLITÁRIAS EM <i>O FILHO DE MIL HOMENS</i>	30
2.2	CONSIDERAÇÕES SOBRE O NARRADOR, A FOCALIZAÇÃO E A (RE)COMPOSIÇÃO FICCIONAL DO ESPAÇO	40
3	SEXUALIDADES E IDENTIDADES DISSIDENTES/DESVIANTES EM VALTER HUGO MÃE: POR UMA <i>QUEERIZAÇÃO</i> DO OLHAR	57
3.1	O MONSTRO E A TRANSGRESSÃO DAS NORMAS CULTURAIS.....	57
3.2	HETEROSSEXUALIDADE COMPULSÓRIA E SEXUALIDADES DESVIANTES EM <i>O FILHO DE MIL HOMENS</i>	64
3.2.1	Uma incursão pelas teorias <i>queer</i> : por uma análise das estruturas e dos processos sociais normalizadores.....	65
3.2.2	A ficção dos gêneros	71
4	“SOMOS FILHOS DE MIL MULHERES E DE MIL HOMENS”: AFETOS, FAMÍLIAS E COMUNIDADES	79
4.1	A CRÍTICA AO CÂNONE, À TRADIÇÃO E AO UNIVERSALISMO: EM BUSCA OUTRAS FORMAS DE VER O OUTRO	80
4.2	A CENTRALIDADE DOS AFETOS EM <i>O FILHO DE MIL HOMENS</i>	86
4.3	FAMÍLIAS E COMUNIDADES: (IM)POSSIBILIDADES DO <i>QUEER</i> EM <i>O FILHO DE MIL HOMENS</i>	94
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
	REFERÊNCIAS	110

1 INTRODUÇÃO

[...] Mas aqui eu pedir-lhes-ia um pouco de paciência, uma vez que a crítica é a prática que requer uma determinada dose de paciência, do mesmo modo como a leitura, de acordo com Nietzsche, exigiu que nos portássemos um pouco mais como vacas do que como humanos e aprendêssemos a arte da ruminação vagarosa. (BUTLER, 2013, p. 162)

Já de saída, sinalizamos que escrever um trabalho considerando a produção de um escritor de fôlego, como o é Valter Hugo Mãe, não é tarefa fácil. O autor português, nascido em Angola, é detentor de uma obra já vasta e que tem sido publicada ao longo de quase duas décadas e meia, sendo que sua estreia se deu em 1996 com o livro de poemas *silencioso corpo de fuga* (1996). Em seus livros, vale dizer, Valter Hugo Mãe aborda temas diversos e constrói uma gama variada de personagens e situações. Seu processo imaginativo é algo digno de nota e que parece não ter fim e nem fronteiras. Destacamos seu interesse pelas culturas e pelos hábitos de vários países: se nos romances *o nosso reino* (2004) e *a máquina de fazer espanhóis* (2010) a ação é ambientada em Portugal, em *A Desumanização* (2013) o autor recria a gélida e inóspita Islândia. Já em uma de suas publicações mais recentes, o romance *Homens Imprudentemente Poéticos* (2016), o cenário é o Japão Medieval. Em outras realizações literárias, por outro lado, o escritor não situa geograficamente seus enredos, como é o caso de *O filho de mil homens* (2011).

Ainda que tenha estreado na poesia, como dissemos, e cultivado bastante a escrita em versos, além de ser multiartista¹, Mãe obteve maior destaque na prosa. A publicação de *o nosso reino* (2004) veio inaugurar em sua obra um novo reconhecimento literário, culminando no prêmio recebido pela publicação seguinte, *remorso de baltazar serapião* (2006), agraciada com o Prêmio José Saramago. Na entrega do prêmio, o próprio Saramago chegou a afirmar que o livro era um *tsunami literário* e ainda complementou: “a sensação que esta obra me dá, além do ímpeto arrasador e ao mesmo tempo reconstrutor de algum elo, é a de estar a assistir a um

¹ Valter Hugo Mãe escreve, predominantemente, prosa de ficção, mas se dedica também à poesia, à literatura dramática e aos livros infantis, além de assinar uma coluna fixa na revista *Playboy* portuguesa, de ser vocalista da banda *O Governo* e de se enveredar pelas artes plásticas (embora não se reconheça como artista plástico).

novo parto da língua portuguesa, um nascimento de si mesma” (SARAMAGO, 2018, p. 11).

Os romances que Valter Hugo Mãe publicou subsequentemente, *o apocalipse dos trabalhadores* (2008) e *a máquina de fazer espanhóis* (2010), foram também sucessos de venda e de crítica, tendo recebido o Prêmio Oceanos e o Prêmio Portugal Telecom na categoria Romance, ambos em 2012. Estes dois últimos títulos citados encerraram a chamada tetralogia das minúsculas². Após esse projeto, Mãe publicou *O filho de mil homens* (2011), *A Desumanização* (2013), *Contos de Cães e de Maus Lobos* (2015), *Homens Imprudentemente Poéticos* (2016) e, mais recentemente, o livro de cunho autobiográfico *Contra mim* (2020).

Cientes, portanto, da multiplicidade de temas, espaços e personagens elaborados e desenvolvidos por Valter Hugo Mãe, é importante delimitarmos o que nos interessa nesta dissertação. Nossa proposta é a de apresentar um estudo do romance *O filho de mil homens* (2016)³, articulando, nessa leitura, reflexões motivadas a partir das teorias feministas e *queer*, centralizando as reflexões sobre gênero e sexualidade em nossas análises. O objetivo é desenvolver algumas discussões suscitadas pelo romance de Valter Hugo Mãe, em um percurso que envolve noções e conceitos importantes para os campos de estudo citados acima, mas que serão retomados em suas interfaces com os estudos literários, quais sejam, as noções de comunidade, de família e a questão dos afetos e emoções.

1.1 DA CRÍTICA À CRÍTICA LITERÁRIA: EM BUSCA DE UMA POÉTICA *QUEER*

Intentando alcançar nossos objetivos com este trabalho, cabe refletirmos, mesmo que brevemente, sobre o que propôs Judith Butler quando discorreu sobre a

² Valter Hugo Mãe, em suas obras compreendidas entre 1996 e 2010, não utiliza letras maiúsculas, inclusive para grafar o próprio nome. Sobre a obra em prosa, os quatro primeiros romances do autor são chamados, inclusive, de ‘tetralogia das minúsculas’, que compreende *o nosso reino* (2004), *o remorso de baltazar serapião* (2006), *o apocalipse dos trabalhadores* (2008) e *a máquina de fazer espanhóis* (2010). O objetivo do autor com esse procedimento, segundo ele mesmo, era aproximar sua literatura da oralidade: “Simplificando, sintática e graficamente, chegamos a uma escrita mais próxima do modo como falamos’, justifica. ‘As pessoas não falam com maiúsculas’” (AS GRANDES..., 2010). A partir do romance *O filho de mil homens* (2011), o autor passa a utilizar as maiúsculas nos romances subsequentes e no próprio nome.

³ Até aqui, utilizamos as datas das primeiras publicações dos romances no intuito de mantermos a cronologia. Doravante, no entanto, utilizaremos a edição de 2016 de *O filho de mil homens*, para uniformizar o processo de citação. Eventualmente, se for o caso, lançaremos mão de edição anterior para fins de ilustração.

crítica, tomada em um sentido lato, antes de pensarmos na crítica literária *per se* e antes de iniciarmos a apresentação do romance que intentamos analisar. Em “O que é a crítica? Um ensaio sobre a virtude em Foucault” (2013), Butler propõe que:

A prática da crítica não jorra de uma liberdade inata à alma. Ela, antes, forma-se no embate de uma troca específica entre um conjunto de regras e preceitos (que já estão dados) e uma estilização de atos (que expande e reformula esse conjunto prévio de regras e preceitos). Essa estilização do “eu”, em relação às regras, acaba por constituir uma “prática”. (BUTLER, 2013, p. 169)

Ao evidenciar que a crítica não é um dado apriorístico, ao expor seu caráter de construção, Butler enfatiza a necessidade de a crítica sempre estar a repensar seus fundamentos. Assim, ao retomar o filósofo francês Michel Foucault, Butler opera no sentido de desnaturalizar a crítica, no intuito de compreender como alguns discursos buscam dar uma aparência pretensamente natural a algo que, na realidade, é um construto sociocultural.

O mesmo podemos dizer da teoria e da crítica literárias, o que significa dizer que os modelos interpretativos são múltiplos e, a cada análise de cada obra específica, há a necessidade das/os estudiosas/os retomarem e problematizarem seus próprios arcabouços teóricos e suas ferramentas críticas. Assim, ao buscarmos pistas interpretativas que dialoguem com as teorias feministas e *queer*, partimos do pressuposto de que não há um modelo específico a ser seguido, nem que a nossa leitura seja incontestável e definitiva, mas, sim, que compreendemos nosso trabalho em uma perspectiva dialógica, que tem como propósito estimular os debates em torno de alguns temas suscitados pela leitura de *O filho de mil homens* (2016) e que ora apresentamos e analisamos.

Sobre as teorizações *queer*, essas emergem desde o final dos anos 1980 no encaixe das teorizações feministas e dos estudos gays/lésbicos, rejeitando a ideia de que a sexualidade é uma categoria essencialista (MISKOLCI, 2009, p. 151). A sexualidade é tomada, nessa perspectiva, como um conjunto de códigos e de forças sociais, evidenciando formas de atividade individual e de poder institucional que interatuam para moldar concepções do que é considerado desviante – ou dissidente. A proposta dos estudiosos ao abordar o *queer*, portanto, é a de desconstruir discursos e modificar a maneira como são pensadas determinadas categorias, uma vez que examinam e estudam aquilo que se enquadra em categorias normativas e desviantes,

em particular enfocando as identidades sexuais, compreendidas como múltiplas e instáveis, mas não se limitando a elas. Dito de outro modo, as teorias *queer* expandem o alcance das análises para outros tipos de comportamentos, incluindo aqueles que são flexíveis com relação ao gênero, bem como aqueles que envolvem formas consideradas não-normativas de sexualidade (MISKOLCI, 2009, p. 154).

Assim, pensar o romance *O filho de mil homens* (2016) a partir de uma perspectiva feminista e *queer* implica, como propõe Anselmo Peres Alós (2010), compreender que

[t]extos literários são artefatos culturais, tecnologias discursivas que produzem e disseminam crenças e valores no espaço social. Na medida em que subjetividades e corpos relegados à condição de abjetos usurpam o lugar de autoria, o lugar da produção de capital simbólico e produzem, através de personagens e narradores, percepções de mundo alternativas nas quais as possibilidades eróticas são exploradas, analisadas e redimensionadas, tais corpos interferem performativamente no espaço social (ALÓS, 2010, p. 858).

Partindo dessa formulação de Alós, ponderamos que, ao mesmo tempo que o fazer literário pode ser capaz de (re)produzir uma norma opressora, algumas produções literárias também apontam para um potencial transgressor que deve ser considerado. Compreendemos que o ato de escrever é, portanto, uma forma de agir no mundo.

Na mesma esteira de pensamento, como sugere Marco Antônio Sousa Alves, em seu artigo “A escrita literária em Foucault: da transgressão à assimilação” (2013), o que também atraiu Michel Foucault para a literatura foi esse potencial de experiência transgressora da linguagem literária. O estudioso afirma que, nos primeiros trabalhos do filósofo francês, datados dos anos 1960, a literatura ocupou um lugar de destaque e Foucault se interessou, nesse momento de sua carreira, pelas experiências transgressoras do pensamento proporcionadas pela experiência de linguagem na literatura. Porém, a partir dos anos 1970, o filósofo problematizou essa centralidade, perdendo o interesse nela e passou, até mesmo, a rejeitá-la, tomando a literatura como “escrita institucionalizada” (ALVES, 2013, p. 13). Conforme propõe Alves, “[s]ão os discursos anônimos, tomados como falas propriamente infames e marginais, que despertarão o interesse de Foucault nessa época.” (ALVES, 2013, p. 13).

A despeito da mudança de concepção sobre a literatura que caracteriza uma das fases das produções intelectuais do autor, mas que iria reavaliar uma vez mais

ao final de sua intensa produção⁴, é possível afirmar que a literatura também pode ser um meio de conferir existência às minorias, às pessoas marginalizadas, ao que é excêntrico (HUTCHEON, 1988), um modo de fazê-las permanecer, de fazê-las sobreviver ao tempo e ao esquecimento. Sem dúvida, existe uma problemática da representação de uma “experiência invisibilizada”, como propõe Joan Scott (1998)⁵. Além disso, os discursos, como explicitado acima, podem reproduzir os sistemas ideológicos opressores ao invés de contestá-los, nos termos de uma tecnologia de gênero, como propõe a perspectiva de Teresa de Lauretis (1994). Mas, como o próprio Foucault afirmou no raiar de sua produção intelectual, tal como aponta Marco Antônio Alves, a literatura também é capaz de instaurar um “pensamento do lado de fora”, que coloca a própria unidade do sujeito em questão e o pressiona para fora de si mesmo (ALVES, 2013, p. 13). A literatura, nesse sentido, pode contribuir para pensar e problematizar a realidade, como um importante, e muitas vezes necessário, exercício de compreensão da alteridade.

1.2 APRESENTAÇÃO DO ROMANCE

Tomando por base essas formulações preliminares e com o intuito de contextualizarmos nossa leitura, passamos para uma breve descrição do romance que focalizamos neste trabalho. *O filho de mil homens* (2016) foi publicado pela primeira vez em Portugal em 2011 e também editado no Brasil no mesmo ano. Traz à luz a história do pescador Crisóstomo, um homem que chegou aos quarenta anos com a vontade de ter um filho, sem que a vida, até então, o permitisse tê-lo. O pescador tomou contato, em uma de suas idas para o mar, com Camilo, um menino que ficara uma vez mais órfão. Trágica também havia sido a vida da mãe de Camilo, uma vez

⁴ Importante considerar que Foucault, em um texto intitulado *A escrita de si*, publicado juntamente com outros cinco artigos em 1983, ou seja, um ano e cinco meses antes de sua morte, vai se aproximar novamente da escrita como “modo de subjetivação”, procurando explorar manifestações do cuidado de si em cartas da antiguidade greco-romana, evidenciando sua tentativa de se reaproximar de textos de cunho mais literário ou, pelo menos, lidar com escritos que não estão diretamente atrelados às instituições médico-jurídicas. (FOUCAULT, 1992 [1983]).

⁵ Como propõe a historiadora estadunidense, “[h]istórias que documentam o mundo *escondido* da homossexualidade, por exemplo, mostram o impacto do silêncio e repressão nas vidas que foram afetadas e trazem à luz a história de como foram suprimidos e explorados. Mas o projeto de tornar a experiência visível impede o exame crítico do funcionamento do sistema ideológico em si, suas categorias de representação (homossexual/heterossexual, homem/mulher, branco/negro como identidades fixas imutáveis), suas premissas sobre o que essas categorias significam e como elas operam, e de suas idéias de sujeito, origem e causa” (SCOTT, 1998, p. 302).

que a narrativa sugere que ela mantinha relacionamentos secretos com quinze homens da aldeia onde vivia. Sugere a narrativa que esses homens, a maioria deles casados, se aproveitavam da solidão à qual ela fora lançada pela sociedade circundante por ter nascido com nanismo. Nestes encontros fortuitos, Camilo é concebido, sem que seja possível saber quem é o pai. Inicialmente, o menino é deixado, após a morte da mãe, aos cuidados de um tutor, Alfredo, homem de certa erudição – marcada pela biblioteca particular – e que vivia com Camilo, até ao final da vida, assombrado pelo fantasma de sua falecida mulher, Carminda. Quando Alfredo morreu, Camilo passou um mês sozinho, abandonado. Só depois é que uma vizinha, ao tomar conhecimento de seu completo abandono, arranjou para que ele fosse trabalhar na treineira onde Crisóstomo também atuava. O pescador acabou por adotar o jovem rapaz, motivado pela certeza de que “havia metade de si que apenas estaria completa quando tivesse um filho” (MÃE, 2016, p. 25). Na sequência da narrativa, Crisóstomo encontrou Isaura, a “mulher enjeitada” (MÃE, 2016, p. 45), com a qual nenhum homem queria se casar, uma vez que ela não era mais virgem. Diante da pressão social e sem alternativa, Isaura havia aceito o pedido e se casado com Antonino, que saberemos no decorrer do romance ser homossexual. Ambos compreendem aquele matrimônio como uma forma de se protegerem da sociedade conservadora, mas o recém-marido acaba fugindo depois da cerimônia sem deixar notícias. Estigmatizada por essa mesma sociedade, Isaura acabou por se recluir e a se dedicar, quase que exclusivamente, aos trabalhos domésticos, aos cuidados com a mãe, que tinha sérios problemas psicológicos, e aos cuidados com os animais da propriedade da família. Um dia, Isaura resolveu ir até a povoado vizinho e acabou por encontrar Crisóstomo. Os dois começaram a namorar. Antonino retornou, Isaura, Crisóstomo e Camilo, com o tempo, o acolheram e, todos juntos, acabaram por constituir uma família.

Numa primeira leitura do romance em questão, o que salta aos olhos é a maneira como o escritor, em seu projeto literário, insere a poesia na prosa, o que remete às narrativas orais devido ao tom fabular, mas abordando, ao mesmo tempo, tópicos complexos. Assim, depois de caracterizar Crisóstomo, a personagem principal e sua esperança inabalável, a narrativa é construída por meio de capítulos curtos, com histórias de pessoas diferentes, afetadas pela dor e sofrimento devido ao preconceito, ao abandono e pela solidão, mas que superam o ódio e são capazes de formar algo

melhor: uma família amorosa. Mãe cria uma miríade de personagens que parece querer mostrar como uma sociedade lida com o/a diferente/diversidade e conta como as vidas desses personagens são solapadas pelo ódio, pela intolerância e pela falsa piedade. Nesse sentido, é possível dizer que a narrativa evoca a comunidade⁶ em sua interferência com o sujeito, apontando, também, para a necessidade de se tensionar o conceito de família e de se projetar novas possibilidades (d)e configurações familiares. No bojo dessa reflexão, é importante considerarmos a perspectiva de que o sujeito não existe, age e sente isoladamente, mas em consonância e em tensão com o mundo social circundante. Como propõe o filósofo argentino Enrique Dussel (2001),

A corporalidade de cada ser humano é um momento da comunidade humana. A comunidade humana constitui em cada nível uma referência necessária e coimplicante. Minha própria corporalidade nasceu dentro da espécie humana, dentro de um povo, uma família; minha mãe me deu à luz. Isto indica todo o problema genético, a referência ecológica terrestre, a história biológica de uma espécie. Mas, ademais, minha subjetividade está constituída intersubjetivamente, desde o ponto de vista linguístico, cultural (valores), social (instituições), histórico (tradições) etc. O colocar-se como sujeito é determinado pelos sistemas internos dentro dos quais, atualmente, se coloca como “sujeito de ...” (do conhecimento em uma instituição de ensino, de impulso na relação de amizade, do político em uma instituição de organização do poder etc.). “Ser-sujeito” é ser o momento de algum sistema (mesmo que seja virtual, ilusório ou figurativo). (DUSSEL, 2001, p. 324. Tradução nossa)⁷

Ainda à guisa de apresentação do romance, vale dizer que, como epígrafes, Mãe cita um trecho de uma música de Baby Dee, artista transexual norte-americana, e o poema *The Pact*, de Sharon Olds, poeta também norte-americana (MÃE, 2016, n.p). Como elementos que orbitam o texto principal, essas epígrafes podem já dizer muito sobre o projeto de texto do autor. Uma pista possível e profícua para nossa investigação é a de que, ao recorrer a esses textos para precederem a narrativa, Mãe

⁶ Discutiremos mais pormenorizadamente algumas noções de comunidade no Capítulo 4 deste trabalho, intitulado “‘Somos filhos de mil mulheres e de mil homens’: afetos, famílias e comunidades”.

⁷ No original: “La corporalidad de cada ser humano es un momento de la comunidad humana. La comunidad humana constituye en cada nivel una referencia necesaria y coimplicante. Mi propia corporalidad ha nacido dentro de la especie humana, dentro de un pueblo, una familia; mi madre me ha parido. Esto indica todo el problema genético, la referencia ecológica terrestre, la historia biológica de una especie. Pero, además, mi subjetividad está constituída intersubjetivamente, desde el punto de vista lingüístico, cultural (valores), social (instituciones), histórico (tradiciones), etc. Todo ponerse como sujeto está determinado por los sistemas dentro de los cuales, actualmente, se pone como ‘sujeto de...’ (de conocimiento en una institución educativa, de pulsión en la relación de amistad, de político en una institución de organización del poder, etc.). ‘Ser-sujeto’ es ser momento de algún sistema (aunque sea virtual, ilusorio o figurado)” (DUSSEL, 2001, p. 324).

parece querer sinalizar, já de saída, que se preocupou em inserir seu romance em uma discussão mais ampla, abrindo possibilidades de diálogos com os estudos feministas e com os estudos que centralizam reflexões sobre gênero, afetividade e sexualidade. Ao citar Baby Dee, se refere a uma música da cantora, que alude ao baixo preço pelo qual o sujeito poético da canção pode ser comprado (“Você pode comprar-me pelo preço de um pardal”, em tradução livre) (MÃE, 2016, n.p)⁸, o que remete a uma ideia de desvalorização do próprio corpo, podemos supor, desviante⁹. A interpretação de Cleilton Silva Santos sobre a epígrafe é interessante. Segundo ele,

[...] Valter Hugo Mãe utiliza o primeiro verso da canção da performer americana Baby Dee, no qual uma prostituta pede para ser comprada pelo preço de um pardal (“You can buy me for the price of a sparrow”), que é uma possível remissão ao trecho bíblico extraído de Mateus 10:29-31, em que se diz que o homem vale mais do que muitos pardais, pois, mesmo que se possa vender dois desses pássaros por uma moedinha, nenhum deles, todavia, cairá no chão sem o consentimento divino. Portanto, a prostituta tem valor inferior ao da “moedinha”, pois el[a] custa menos de dois pássaros. No entanto, seguindo a sentença de Deus, os homens valeriam mais do que muitos pardais, e a própria noção dessa existência superior faz essa mulher escapar ao seu preço menor. (SANTOS, 2018)

Ao citar a poeta estadunidense Sharon Olds, por sua vez, o autor escolhe um poema que expõe o dia a dia de uma família fragmentada e constantemente sobressaltada e alerta devido à violência familiar. O sujeito poético é uma menina que descreve uma cena ocorrida no Dia de Ação de Graças, o *Thanksgiving Day*, feriado que tem importância simbólica para os norte-americanos. Enquanto brincava de bonecas com sua irmã, observava o momento em que o pai era violento com sua mãe. Aparentemente, o homem estava bêbado e a ameaçando com uma faca. A focalização do poema é alternada entre a visão em terceira pessoa da cena de violência e a brincadeira com as bonecas, às quais as crianças dedicam um cuidado que talvez desejassem para si mesmas. Recorrentemente, a voz poética infantil faz referência a um pacto de silêncio entre as irmãs com relação às cenas de violências que presenciavam como uma tentativa de se protegerem, elas próprias, da violência paterna.

⁸ No original: “You can buy me for the price of a sparrow” (MÃE, 2016, n.p).

⁹ Retomaremos a noção dos corpos desviantes no Capítulo 3, “Sexualidades e identidades dissidentes/desviantes em Valter Hugo Mãe: por uma queerização do olhar”, para explicá-la e incorporá-la à análise do romance.

Pela breve descrição do enredo de *O filho de mil homens* (2016) e de seus textos epigrafais apresentados acima, é possível depreender que, embora aborde o sofrimento das personagens e as imposições para se adequarem às normas e às condutas definidas pelo corpo social, por outro lado, o romance trata também da esperança, pois aponta para possibilidades de novos arranjos familiares em seu termo. O tratamento dado às personagens homoafetivas, às personagens femininas, ao diferente, ao marginal, ao que é ex-cêntrico, nos termos de Linda Hutcheon (1988), confere à narrativa uma dimensão social e política, sugerindo a necessidade de subverter e modificar o *status quo* das relações sociais no mundo contemporâneo, especialmente na sociedade portuguesa, no que tange à valorização das diferenças e à tolerância.

Dito de outro modo, as personagens de seus romances são elaboradas a partir de sua própria interioridade, mas sempre evidenciando uma tensão com o meio social em que estão inseridas. Assim, as personagens de Mãe em *O filho de mil homens* (2016) estão sempre buscando sobreviver em meio a uma sociedade hostil que, aparentemente, não compreendem totalmente, e pela qual também não são compreendidas. Destarte, essas personagens se percebem como seres solitários, por serem lançadas à margem, uma vez que não corresponderem à normas que regem o corpo social.

1.3 UMA LEITURA QUEER DE O FILHO DE MIL HOMENS

Essa tensão entre o sujeito e o social mimetizada por Valter Hugo Mãe no romance, aventamos na nossa leitura, tem como referente e como alvo, ainda que indiretos, a sociedade (não apenas) portuguesa. Indiretos porque não queremos dizer que tomamos aqui o texto literário como mero espelho da sociedade, pressupondo um único modo de organização social em curso e possível em Portugal que Valter Hugo Mãe procurou representar. Muito ao contrário, como dissemos acima, trata-se de uma reinvenção de mundo através da constituição de uma linguagem figurada, fabular, e da elaboração de toda uma geografia imaginada, uma vez que Valter Hugo Mãe não localiza a narrativa de *O filho de mil homens* (2016) no tempo e no espaço, o que abre caminho para múltiplas possibilidades de interpretação. Assim, nosso olhar, perspectivado pelas teorias feministas e *queer*, intenta buscar compreender, no

romance, a representação de alguns arranjos sociais plausíveis, que tornam problemáticas certas vivências e certas práticas e segregam determinados sujeitos por suas diferenças, e de como nós, como pesquisadoras/es, lemos essa representação.

A diferença, compreendemos, é definida em relação a algo que é hegemônico, ou melhor, a algo que se tornou hegemônico devido a forças sócio-históricas que confluíram para determinadas configurações sociais. No contexto português, podemos retomar, ainda que brevemente, algumas peculiaridades históricas do colonialismo, que deixaram marcas profundas no povo português, como sintetizado por Boaventura de Sousa Santos (2003):

Os portugueses nunca puderam instalar-se comodamente no espaço-tempo originário do Próspero europeu. Ali viveram como que internamente deslocados, em regiões simbólicas que não lhes pertenciam e onde não se sentiam à vontade. Foram objeto de humilhação e de celebração, de estigmatização e de complacência, mas sempre com a distância de quem não é plenamente contemporâneo do espaço-tempo que ocupa. Forçados a jogar o jogo dos binarismos modernos, tiveram dificuldades em saber de que lado estavam. Nem Próspero nem Caliban, restaram-lhes a liminaridade e a fronteira, a interidentidade como identidade originária. Em aparente contradição com tudo isso, porém, Portugal foi a primeira potência europeia a lançar-se na expansão ultramarina e a que manteve por mais tempo o seu império. Se o colonialismo jogou um papel central no sistema de representações da modernidade ocidental, Portugal teve participação pioneira na construção desse sistema e, portanto, no jogo de espelhos fundador entre Próspero e Caliban. (SANTOS, 2003, p. 34-35)

Comparado ao colonialismo britânico, ainda segundo Santos, o colonialismo português pode ser considerado “subalterno” (SANTOS, 2003, p. 24). Para o autor, “enquanto o Império Britânico assentou num equilíbrio dinâmico entre colonialismo e capitalismo, o Português assentou num desequilíbrio, igualmente dinâmico, entre um excesso de colonialismo e um déficit de capitalismo” (SANTOS, 2003, p. 25).

A Revolução dos Cravos, ocorrida em 1974 e que simboliza o fim do período ditatorial de Salazar (1933-1974), também é um dos pontos fulcrais da história portuguesa e sinaliza, como propõe Simone Schmidt, “o processo de modernização dentro da sociedade portuguesa, que se abre tardiamente para o pensamento ocidental contemporâneo” (2000, p. 20). A pesquisadora afirma ainda que:

O abril de 1974 representa um marco significativo na transição de um país agrário e patriarcal para a modernidade das relações econômicas, políticas e sociais, numa perspectiva de globalização apontada pelo capitalismo tardio deste fim de século, processo que culminará com o ingresso de Portugal na Comunidade Europeia nas décadas de 80 e 90. (SCHMIDT, 2000, p. 20)

A busca por compreender o *status quo* da sociedade portuguesa na contemporaneidade é o assunto focalizado por Mário Lugarinho em seu artigo “Masculinidade e colonialismo: em direção ao ‘homem novo’ (subsídios para os estudos de gênero e para os estudos pós-coloniais no contexto de língua portuguesa)” (2013). O estudioso aproxima os estudos de gênero da perspectiva pós-colonial para compreender como se constituiu a sociedade portuguesa, elaborando uma relação entre masculinidade e colonialismo, focalizando a trajetória e vicissitudes do patriarcado. O autor afirma que:

[...] é preciso deixar claro que existe uma equação evidente que estabelece uma relação imediata entre masculinidade e colonialismo. Como se sabe, com a independência do Brasil, Portugal atravessou o século XIX como uma nação em quase permanente crise política, social, cultural e, sobretudo, econômica. As sucessivas disputas de poder, os golpes políticos e militares, as revoltas populares e as opções da política interna, no que tangia a uma reforma agrária, educacional e ao desenvolvimento econômico, determinaram um quadro em que, se por um lado havia uma ideologia liberal que apontava as reformas necessárias para o desenvolvimento do capitalismo interno, por outro, havia a hesitação permanente em reformas mais capazes de melhorar a distribuição de renda e, por conseguinte, alavancar o “progresso” (palavra de ordem daquele século) [...] Ao mesmo tempo, os governos não deixavam de se esforçar por uma modernização e adequação da sociedade a um modelo mais moderno de estado, seguindo em direção de uma política mais liberal (LUGARINHO, 2013, p. 21)

Mais recentemente, percebemos que a adesão de Portugal à União Europeia não se deu sem percalços. A partir de então, nas décadas seguintes, especialmente na primeira década dos anos 2000, o país imergiu, seguindo uma tendência global, em uma grave crise econômica, que teve reverberações sociais importantes. Como afirmam João Manuel de Oliveira, Carlos Gonçalves da Costa e Nuno Santos Carneiro:

Escrevemos a partir de um contexto específico, o de Portugal, país que enfrenta desde 2011 um empréstimo do Fundo Monetário Internacional, do Banco Central Europeu e da União Europeia e as chamadas políticas de “austeridade”, que empobrecem sectores

inteiros da população, sobretudo a classe operária e a classe média ao mesmo tempo que é salvaguardado o sistema financeiro. [...] Obviamente, e tal como o resto da população, muitos sujeitos *queer* têm sido afetados por esta situação e alguns grupos formados por estes sujeitos *queer* têm sido parte integrante dos movimentos sociais que vêm contestando as referidas decisões políticas. Estes movimentos questionam o tema político da representação e têm identificado falhas no Estado democrático e liberal com o intuito de dar voz às vontades e necessidades do povo; [...] (OLIVEIRA; COSTA; CARNEIRO, 2014, p. 60)

Neste contexto econômico e social conturbado é que Valter Hugo Mãe escreveu *O filho de mil homens* (2016). Essas vicissitudes históricas, portanto, parecem reverberar na construção ficcional de Mãe, que traz à tona esses sujeitos desviantes, incompletos, de identidades contingentes e mutáveis, em busca de se completarem em um sentido de comunidade outro que não o *status quo* social no qual estão, inicialmente, inseridos. As trajetórias das personagens apontam para uma busca por se sentirem completos e incorporados ao social, de se sentirem “o dobro” (MÃE, 2016, p. 142) através dos encontros afetivos.

Faz-se necessário ponderar, portanto, concordando também com Richard Sennett (1981), que existe uma interconexão entre solidão e sociabilidade. Segundo o autor, há “um relacionamento direto entre solidão e sociabilidade, a menos que o ser humano possa se sentir bem sozinho, ele ou ela não pode estar bem com os outros” (FOUCAULT; SENNETT, 1981, on-line. Tradução nossa)¹⁰. O autor ressalta ainda que:

Existe, hoje, uma possibilidade de se escapar dos laços orgânicos da religião, da família, do trabalho e da comunidade que mantiveram unidas muitas sociedades anteriormente – se não completamente de fato, pelo menos como um ideal comum. O amor do orgânico é um amor que começamos a fazer exteriormente. Grandes burocracias não estão unidas por princípios de solidariedade orgânica, como Durkheim foi o primeiro a pontuar; a família e o lugar de trabalho não estão mais ligados, tão pouco fisicamente, na mesma família, como eram no século XVIII, na cidade ou no campo. A religião não representa mais o papel de integração que ela desempenhava nas tradicionais vidas católica ou judia. Em vez de ficarmos lamentando essas mudanças como sinais de decadência da sociedade, penso que temos de aceitá-las e tentar ver o que de bom elas trazem. O bom que as vejo trazer é a criação de uma nova oportunidade tanto para a solidão, como para

¹⁰ No original: “There is a direct relationship between solitude and sociability: unless a human being can be comfortable alone, he or she cannot be comfortable with others.” (FOUCAULT; SENNETT, 1981, on-line).

a sociabilidade. (FOUCAULT; SENNETT, 1981, on-line. Tradução nossa)¹¹

Numa perspectiva similar, Denilson Lopes afirma que “[por] vivermos numa sociedade onde tudo que se refere ao individual está tão presente, no gosto, no comportamento, mesmo na cultura, esquecemos, ou nos fazem esquecer, que o indivíduo é uma construção e não dado inerente ao humano” (LOPES, 2000, p. 147).

No caso de *O filho de mil homens* (2016), a própria organização do texto sugere esta tensão entre o sujeito e o social, uma vez que o romance é composto por vinte capítulos, seguidos de uma nota autobiográfica, que, de certa forma, podem ser lidos de maneira avulsa, em especial os primeiros capítulos, mas que vão sendo entrelaçados narrativamente pelo desenrolar dos acontecimentos. Nos capítulos iniciais, portanto, se a escolha lexical e as figuras de linguagem escolhidas para a construção narrativa remetem a uma ideia de solidão, gradativamente, as cenas e eventos vão ressaltando os encontros entre as personagens solitárias – mesmo quando não estão sós – e dando lugar a uma nova conformação familiar e a uma nova noção de comunidade nos capítulos finais do romance.

Considerando o exposto acima, no Capítulo 2: “As personagens solitárias e a questão da abjeção em *O filho de mil homens*” procuraremos retomar a noção de abjeção, tal como proposta por Judith Butler (2000; 2016 [1990]), e analisar a estrutura narrativa do romance no intuito de compreender como Valter Hugo Mãe realiza uma crítica à marginalização dos sujeitos desviantes ao expor o sofrimento das personagens solitárias na construção ficcional deste romance em particular. A proposta é explorar a questão dos nomes das personagens (ou a ausência deles) e os cognomes utilizados reiteradamente para nomeá-los/desqualificá-los socialmente e de como a visão preconceituosa do início do romance vai sendo tensionada no decorrer do enredo. Juntaremos a essa reflexão um estudo sobre o narrador do romance, evidenciando como se dão a enunciação e a focalização no romance. Nosso

¹¹ No original: “There exists today an opportunity to escape the organic bonds of religion, family, work and community which have held many societies together before – if not completely in fact, at least as a common ideal. The love of the organic is a love we can begin to do without. Large bureaucracies are not held together by principles of organic solidarity, as Durkheim was the first to point out; the family and the work-place are no longer joined, even physically in the same household, as they were in the 18th-century city or in the countryside. Religion no longer plays the integrating role it played in traditional Catholic or Jewish life. Rather than bewailing these changes as signs of decline in society, I think we have to accept them and try to see what good they serve. The good I see them serving is to create a new opportunity both for solitude and for sociability” (FOUCAULT; SENNETT, 1981, on-line).

percurso inicial culminará em uma reflexão sobre o espaço ficcional, com o objetivo de mostrar, através de nossas análises, como a configuração espacial privilegia, no início do romance, os estados solitários e de como o espaço é reorganizado em função dos encontros (afetivos) que acontecem no desenrolar da trama. Exploraremos brevemente os índices de indeterminação no romance com relação à componente espacial, que abre caminho para múltiplas interpretações no romance.

Já no Capítulo 3: “Sexualidades e identidades dissidentes/desviantes em Valter Hugo Mãe: por uma *queerização* do olhar”, o propósito é retomar alguns trechos do romance e articulá-los com alguns temas e conceitos importantes para os estudos feministas e para os estudos *queer*. Partimos de uma leitura da anormalidade em Foucault (2001) para, em seguida, apresentar algumas questões concernentes à associação entre desvio sexual e monstruosidade, retomando também algumas proposições de Jerome Cohen (2000) sobre o monstro. Na sequência, procuramos realçar algumas questões suscitadas a partir de 1990 com a publicação do livro *Problemas de Gênero*, de Judith Butler e com as proposições de Teresa de Lauretis (1994), refletindo sobre a heteronormatividade/heterossexualidade compulsória e o sistema sexo-gênero, associando as proposições das autoras às reflexões anteriores e intentando mostrar como a heterossexualidade torna-se um roteiro de controle e de segregação dos corpos considerados, pela lógica heterossexual, como desviantes. As proposições de Lauretis, analisadas mais detidamente no capítulo, tiveram uma projeção planetária e fomentaram debates importantes sobre gênero e sexualidade em todo o mundo. Partindo de noções pós-estruturalistas, especialmente das noções foucaultianas de discurso e poder, mas discutindo algumas proposições, essas autoras abordam a sexualidade, assim como o gênero, como construtos sócio-históricos. Nossa proposta é integrar as noções e conceitos apresentados anteriormente à leitura do romance, aproximando essas discussões ao universo ficcional proposto na narrativa.

O papel estruturante dos afetos e das emoções em *O filho de mil homens* (2016), relacionando-o às noções de comunidade e de família que emergem da narrativa deste romance, será a temática sobre a qual nos aprofundaremos no “Capítulo 4 ‘Somos filhos de mil mulheres e de mil homens’: afetos, famílias e comunidades”. A família é o lugar de constituição dos afetos e desafetos. É onde primeiro aprendemos sobre as emoções, a vivê-las, controlá-las, moldá-las. A

proposta, então, é retomar as perspectivas feministas e *queer* delineadas no primeiro capítulo e as reflexões subsequentes e propor um aprofundamento dos conceitos e noções apresentados e cruzando-os com a análise de *O filho de mil homens* (2016). Interessa-nos refletir, neste capítulo, como a família pode ser concebida como instrumento de coesão, mas também como instrumento de coerção, de opressão e repressão e, até mesmo, de segregação – e como isso é ficcionalmente representado no romance –, bem como explorar os custos psíquicos e sociais da não correspondência às normas sexuais e de gênero impostas pela sociedade heteronormativa. Animados pelas discussões propostas por Sara Ahmed em seu livro *La política cultural de las emociones* (2015 [2004]), discutiremos a questão das emoções e dos afetos, tentando compreendê-la, ou antes, problematizá-la. Na perspectiva aventada por Ahmed, as emoções não são individuais; são, na verdade, construtos sociais, elaborados e reelaborados no encontro com o outro. Em outros termos, a autora procura problematizar a tendência de psicologizar as emoções e mostrar, por outro lado, que elas são construídas na sociabilidade. A análise de *O filho de mil homens* (2016), portanto, neste capítulo, será ancorada por essa perspectiva.

Ao final desse percurso, pretendemos ter respondido, ainda que provisoriamente, a algumas questões aventadas e, certamente, surgirão novas perguntas, que procuraremos elaborar e que poderão ser retomadas em trabalhos futuros sobre Valter Hugo Mãe e sobre os temas apresentados. É importante salientar, à altura, o quanto as teorias *queer* e os estudos feministas têm a contribuir para as reflexões acadêmicas acerca da literatura ao propor espaços de questionamento e que, longe de quererem dar respostas definitivas, têm o intento de problematizar certos preceitos monolíticos que são, via de regra, responsáveis por controlar e hierarquizar os corpos, no intuito de regularem o corpo social. Essa dissertação é, portanto, um convite ao debate.

2 AS PERSONAGENS SOLITÁRIAS E A QUESTÃO DA ABJEÇÃO EM *O FILHO DE MIL HOMENS*

Pela breve síntese do romance que apresentamos na seção anterior deste trabalho, pudemos entrever, já de saída, que a narrativa de *O filho de mil homens* (2016) é construída por meio da exposição tensionada das características físicas e psicológicas das personagens. Esse procedimento ocorre de forma particular na caracterização das personagens centrais, que são consideradas, *a priori*, como anormais/desviantes/dissidentes a partir de uma visão própria de uma sociedade preconceituosa. Por outro lado, o desfecho otimista da narrativa, que tensiona essa visão, sugere uma subversão de um sistema opressivo/conservador/tradicional no qual essas personagens estão inseridas. Seja ao abordar e problematizar, em seus procedimentos narrativos, a visão da sociedade sobre a homossexualidade de Antonino, bem como a questão da interdição da sexualidade das mulheres, ao ressaltar os comportamentos sexuais supostamente desviantes de Isaura e da anã¹², seja, ainda, ao representar múltiplos sistemas de opressão, que envolvem a constituição/condição física das personagens, ressaltando a perspectiva depreciativa da sociedade sobre a sexualidade das pessoas com nanismo. Por tudo isso, a construção ficcional de Valter Hugo Mãe parece refletir, em alguma medida, a sociedade portuguesa (ocidental, patriarcal, conservadora) e aponta para a necessidade de desestabilização e subversão da lógica binária e heteronormativa, que insiste em categorizar os sujeitos, hierarquizá-los e excluí-los socialmente. Essa lógica binária lança as personagens à condição de seres abjetos, isto é, que não gozam de inteligibilidade social e não são lidos pelas normas binárias do gênero e pela perspectiva biologizante das sexualidades, que dispõe e organiza os corpos em homens/mulheres, corpos funcionais/disfuncionais, heterossexuais/homossexuais, dentre outros binarismos. Partindo dessas considerações, buscaremos discutir, no decorrer do capítulo, algumas questões suscitadas pelas teorias feministas e *queer*,

¹² É importante considerar aqui que a personagem não possui nome próprio na narrativa, como abordaremos melhor mais adiante. Por este motivo, preferimos utilizar a forma como a personagem é apresentada pelo narrador (a anã). Estamos cientes, no entanto, que o termo anã/anão é utilizado no senso comum como forma de depreciar as pessoas de baixa estatura ou que têm nanismo ou acondroplasia ou, numa designação mais geral, displasia esquelética.

entremeando-as à análise de algumas cenas do romance, e elaborando considerações sobre o narrador e sobre o espaço ficcional no romance em questão.

Tendo em vista essa tensão entre o sujeito e o social, isto é, entre as personagens e a sociedade mimetizada na obra, cabe fazermos aqui uma breve reflexão sobre os sentidos do termo *queer*, com o intuito de situar as escolhas teóricas deste trabalho. O italiano Lorenzo Bernini, no livro *Las teorías queer: una introducción* (2018 [2017])¹³, observa que o termo *queer* é utilizado na língua inglesa desde o século XVIII, com o objetivo de depreciar as minorias sexuais. Ele ressalta que *queer*

pode ser considerado o contrário de *straight*, que quer dizer ‘direito’ [‘derecho’], reto [‘recto’] e – ao passo que, em um regime de heterossexualidade obrigatória, a heterossexualidade está tradicionalmente associada à retidão moral – também ‘heterossexual’. Em italiano (ou em espanhol), se pode traduzir como ‘torcido’, estranho [extraño], bizarro, estrambótico, mas equivale a insultos como ‘maricas’ [marica], bicha [maricón], afeminado [sarasa], que em inglês podem ser dirigidos a uma mulher (BERNINI, 2018, p. 98. Tradução nossa)¹⁴.

No início dos anos 1990, no entanto, alguns teóricos e ativistas, primeiro no contexto estadunidense, depois em outros países, se apropriaram do termo, utilizando-o propositalmente para subverter seu sentido depreciativo (BERNINI, 2018, p. 98). No seu uso geral, portanto, *queer*¹⁵ pode ser compreendido, atualmente, como

¹³ Utilizamos aqui a tradução para o espanhol do original em italiano *Le teorie queer. Un'introduzione* (2017).

¹⁴ Em espanhol, lê-se: “Queer, por tanto, puede ser considerado lo contrario de *straight*, que quiere decir ‘derecho’, ‘recto’ y – desde al momento en que, en un régimen de heterosexualidad obligatoria, la heterosexualidad está tradicionalmente asociada a la rectitud moral – también ‘heterossexual’ En italiano (o castellano, se puede traducir como ‘torcido’, ‘extraño’, ‘raro’, ‘estrambótico’, pero equivale a insultos como ‘marica’, ‘maricón’, ‘sarasa’, que em inglés pueden ser dirigidos a una mujer” (BERNINI, 2018, p. 98).

¹⁵ Larissa Pelúcio prefere utilizar o termo “teoria cu”: “Assumir que falamos a partir das margens, das beiras pouco assépticas, dos orifícios e dos interditos fica muito mais constrangedor quando, ao invés de usarmos o polidamente sonoro *queer*, nos assumimos como teóricas e teóricos cu. Eu não estou fazendo um exercício de tradução dessa vertente do pensamento contemporâneo para nosso clima. Falar em uma teoria cu é acima de tudo um exercício antropofágico, de se nutrir dessas contribuições tão impressionantes de pensadoras e pensadores do chamado norte, de pensar com elas, mas também de localizar nosso lugar nessa ‘tradição’, porque acredito que estamos sim contribuindo para gestar esse conjunto farto de conhecimentos sobre corpos, sexualidades, desejos, biopolíticas e geopolíticas também”. (PELÚCIO, 2014, n.p.). Sobre os esforços de traduzir o *queer* para o português, Mário Lugarinho afirma que “[p]ara os estudos *queer* anglo-saxônicos a questão fundamental é a diferença sexual. Para se compreender a diferença em língua portuguesa, no entanto, tal como pela teoria *queer*, são necessárias inúmeras considerações de ordem histórica e cultural. A especificidade das culturas de língua portuguesa impõe esta reflexão impedindo a tradução imediata da teoria *queer* para o português. Os tradutores dizem que *queer* é intraduzível para a língua portuguesa. Assim, a experiência de tradução deve se comportar como a proposta por Derrida: reinterpretar, reelaborar, desconstruir”. (LUGARINHO, 2001, p. 41-42).

uma tentativa de desconstruir os discursos através de sua significação flutuante, mas não vazia ou completamente aberta. Bernini propõe, ainda neste sentido, que o termo flutua politicamente, tanto na teoria quanto nos movimentos sociais, adquirindo significações variadas, mas sempre se contrastando com a homofobia, com o machismo, com o sexismo, com a bifobia, criticando o binarismo sexual e a heteronormatividade, no intuito de criar uma maior abertura na maneira de (re)pensar categorizações hegemônicas (BERNINI, 2018, p. 98).

Vale considerar, portanto, que o termo *queer* se refere a algo não estável, impossível de ser delimitado, mas que se torna, na sua instabilidade, instrumento de reflexão teórica. Ainda numa tentativa de síntese, Guacira Lopes Louro, no início dos anos 2000, propõe que o

Queer é tudo isso: é estranho, raro, esquisito. Queer é, também, o sujeito da sexualidade desviante - homossexuais, bissexuais, transexuais, travestis, *drags*. É o excêntrico que não deseja ser “integrado” e muito menos “tolerado”. Queer é um jeito de pensar e de ser que não aspira ao centro e nem o quer como referência; um jeito de pensar que desafia as normas regulatórias da sociedade, que assume o desconforto da ambiguidade, do “entre lugares”, do indecível. Queer é um corpo estranho que incomoda, perturba, provoca e fascina. (LOURO, 2004, p. 7)

Logo, compreendemos, a partir dessa breve aproximação das contribuições de Bernini e Louro, que, se os estudos *queer* centralizam questões que têm como fulcro o gênero e as sexualidades, não são ignoradas outras inter-relações estabelecidas entre estas e outras categorias de análise. Também se torna importante, para estes estudos, pensar outros sistemas de opressão que são construídos a partir da sociabilidade¹⁶. Assim, questões como raça, classe, geração e

¹⁶ Não podemos deixar de aludir aqui ao conceito de interseccionalidade, proposto pela teórica estadunidense Kimberlé W. Crenshaw, que define a interseccionalidade como sendo “... uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento” (CRENSHAW, 2002, p. 177). O termo é interessante para nossa análise, mas, como se refere mais especificamente aos sistemas de opressão baseados no racismo (ou pelo menos foi sistematizado para pensar sistemas de opressão que envolvem raça), pensamos que é arriscado utilizá-lo como termo central nas nossas reflexões envolvendo *O filho de mil homens*. Não ignoramos, portanto, o termo e, justamente por compreender sua especificidade política, não nos valemos dele para não correremos o risco de um uso equivocado do conceito.

deficiências, por exemplo, comporão, juntamente com o gênero e as sexualidades, quadros teóricos que têm por finalidade problematizar sistemas opressivos diversos. Em última instância, podemos dizer, portanto, que o *queer*, em seus desdobramentos, é uma forma de questionar e tensionar as normativizações¹⁷.

Os estudos *queer* e feministas, neste sentido, ensejam a possibilidade de reavaliar as categorias hegemônicas e, aplicados seus pressupostos à leitura de *O filho de mil homens* (2016), podem auxiliar na compreensão de como a ideia de diversidade é construída no romance, através das representações dos sujeitos pertencentes a grupos minoritários, mas desnudando, principalmente, as estruturas opressivas nas quais estão inseridas essas personagens. O romance é construído utilizando uma estratégia narrativa que faz emergir uma voz coletiva, donde o narrador heterodiegético parece tomar para si os discursos sobre esses sujeitos/personagens, caracterizando suas identidades.

Será importante para esta análise a noção de abjeção tal como proposta por Judith Butler (2000, 2016 [1990]), que afirma que a matriz excludente do imperativo heterossexual define os corpos sujeitos, isto é, aqueles que possuem e gozam de existência social, produzindo, em contrapartida, as zonas de abjeção e os corpos abjetos. Retomando este conceito de Júlia Kristeva¹⁸, Butler teorizará sobre os “corpos que importam” em oposição àquelas cujas vidas são consideradas, na visão de uma sociedade heteronormativa, desimportantes, sem valor, ou, simplesmente, descartáveis.

No intuito de aproximar essa noção de abjeção à caracterização das personagens em *O filho de mil homens* (2016) focalizaremos, a princípio, a caracterização das personagens centrais Camilo, Crisóstomo, anã, Isaura e Antonino,

¹⁷ Há hoje outras correntes de pensamento derivadas do *queer*. Há, por exemplo, a Teoria *Crip* (termo derivado de *cripple*, que significa aleijado, em inglês) e a Teoria Qu*A*re, centralizando questões de raça. Cf. McRUER, 2006; STUTTGEN, 2014.

¹⁸ Júlia Kristeva elabora a noção de abjeto a partir de Sigmund Freud, portanto, partindo de uma noção psicanalítica, na qual o abjeto não é nem o sujeito nem objeto, mas um primordial “não Eu”; é a manifestação da violência, da cisão que irá delimitar a fronteira entre o eu e o outro, ocupando um espaço próprio. A autora propõe, então, que “[há] na abjeção uma dessas violentas e obscuras rebeliões do ser contra aquilo que o ameaça e que parece vir de um fora ou de um dentro exorbitante, lançado para além do alcance possível e do tolerável, do pensável. Ela está ali, muito próxima, mas inassimilável. Ela incita, inquieta, fascina o desejo que, entretanto, não se deixa seduzir. Assustado, ele se afasta; enojado, ele se recusa... Entretanto, ao mesmo tempo, esse ímpeto, esse espasmo, esse salto é atraído para um outro lugar que é tão tentador quanto é condenado. Incansavelmente, como um inescapável bumerangue, um vórtice de atração e de repulsão coloca aquele que está habitado por ela literalmente ao lado de si mesmo.” (KRISTEVA, 1982, p. 1).

com o propósito de contextualizá-las brevemente em seu estado solitário/de solidão, isto é, alijadas do convívio social por não corresponderem, não se coadunarem ou simplesmente por não aceitarem as normas impostas/construídas no/pelo corpo social. Nossa análise, posteriormente no capítulo, se estenderá para algumas personagens secundárias, que também podem ser consideradas solitárias (Matilde, Gemúndio, Mininha, Giesteira e a mulher do Giesteira, Alfredo e Mininha). Vale frisar que as personagens são retomadas metonimicamente pelo narrador através de cognomes (o maricas, a mulher enjeitada, a mulher do maricas, a anã, etc.) relativos às diferenças que os marcam tendo como referência o que é social e historicamente aceito. Por isso, na sequência, faremos considerações sobre o narrador e sobre a focalização na obra. Ao final do capítulo, faremos algumas considerações sobre o espaço no romance, que evidenciam como os espaços são organizados de modo a dispor os corpos e como são criados os espaços permitidos/interditos na obra.

2.1 AS PERSONAGENS SOLITÁRIAS EM *O FILHO DE MIL HOMENS*

Se a marca da solidão parece prevalecer no início do romance, esse aspecto é enfatizado pelo modo como o enredo é articulado, bem como pela forma como o espaço ficcional é configurado no início da narrativa e reconfigurado posteriormente. Cada um dos capítulos iniciais é dedicado a uma personagem principal e a algumas personagens secundárias que interagem com elas ao longo da narrativa. O intuito destes capítulos inaugurais, assim os lemos, parece ser o de apresentar as tensões entre as personagens e a organização social circundante, revelando estruturas e discursos totalizantes e enfatizando a impossibilidade dessas personagens de se adequarem às suas exigências e normalizações e, em face disso, a tendência deles de se recluírem. Assim, no “Capítulo um – O homem que era só metade”, conhecemos a história de Crisóstomo e são delineados os principais aspectos psicológicos do protagonista:

Um homem chegou aos quarenta anos e assumiu a tristeza de não ter um filho. Chamava-se Crisóstomo.
Estava sozinho, os seus amores haviam falhado e sentia que tudo lhe faltava pela metade, como se tivesse apenas metade dos olhos, metade do peito e metade das pernas, metade da casa e dos talheres, metade dos dias, metade das palavras para se explicar às pessoas.

Via-se metade ao espelho e achava tudo demasiado breve, precipitado, como se as coisas lhe fugissem, a esconderem-se para evitar a sua companhia.

Via-se metade ao espelho porque se via sem mais ninguém, carregado de ausências e de silêncios como os precipícios ou poços fundos. Para dentro do homem era um sem fim, e pouco ou nada do que continha lhe servia de felicidade. Para dentro do homem o homem caía. (MÃE, 2016, p. 19)

Já neste trecho inicial, é evocada a solidão da personagem e, ao mesmo tempo, é evidenciado como essa solidão está ligada aos (des)encontros afetivos da personagem em sua vida pregressa. Não teremos muitos detalhes, durante a narrativa, deste passado de Crisóstomo, que o narrador retoma insistentemente como uma vida que “falhara”, mas podemos supor o que o fez se afastar do convívio social pois podemos observar, pelo desenvolvimento do enredo, o tratamento dado a ele pelos colegas de trabalho, únicas pessoas com quem convivia diariamente e que, costumeiramente, veiculam em seus discursos visões preconceituosas sobre a homossexualidade e sobre as mulheres. Compreendemos, portanto, que por ser uma pessoa sensível e aberta a compreender e conviver com as diferenças – “Quem tem menos medo de sofrer, tem maiores possibilidades de ser feliz.” (MÃE, 2016, p. 27) –, e por manter um relacionamento com Isaura, Crisóstomo é ridicularizado pelos companheiros, como mostra a passagem que transcrevemos abaixo do “Capítulo dez – Como se caísse de um candeeiro”:

Perguntaram-lhe se era verdade que andava metido com a mulher do maricas. Achavam até normal que ela tivesse outro, porque se o marido era assim não servia para o essencial. O essencial, sendo necessário, está sempre certo e não pode faltar. O Crisóstomo, com o coração em chamas, não falaria do assunto, porque entendia uma violência meterem-se na sua vida, sem respeito pelas circunstâncias, os pormenores, os amores. A tão grande espera. Os pescadores, contudo, animavam-se com a conversa pelo cómico de cada ideia. Diziam ser uma enormidade do mundo moderno que os maricas casassem e que as mulheres se aviassem pela vizinhança. Os maricas eram uns porcos, e as mulheres umas ordinárias. A humanidade fazia-se assim. De bem ficavam os homens, por serem estáveis e normais. Todos iguais. (MÃE, 2016, p. 131)

O assumir a solidão, portanto, está relacionado à impossibilidade de Crisóstomo de conviver com seus pares e por acreditar que o afeto é a “grande forma de família” (MÃE, 2016, p. 20). Seus estados de incompletude e de solidão – “sentia que tudo lhe falava pela metade” (MÃE, 2016, p. 19) – serão ainda mais ressaltados

no decorrer do primeiro capítulo, quando Crisóstomo compra um boneco em uma feira e começa a tratá-lo como a um filho, o que ressalta, ainda, o desejo da personagem de ser pai, de inventar uma família para si:

Abraçava o boneco e procurava pensar que seria como um filho de verdade, abanando a cabeça igual a estar a dizer-lhe alguma coisa. Afagava-lhe os cabelos enquanto fantasiava uma longa conversa sobre as coisas mais importantes de aprender. Começava sempre as frases por dizer: sabes, meu filho. Era o que mais queria dizer. Queria dizer meu filho, como se a partir da pronúncia de tais palavras pudesse criar alguém.

A certa altura, abraçou mais forte o boneco, encolhendo-o até por o espremer de encontro ao peito, e acabou chorando muito, mas não chorou sequer metade das lágrimas que tinha para chorar. Achando que tudo era ausência, achava também que vivia imerso, como no fundo do mar. Pensava em si como um pescador absurdamente vencido e até a idade lhe parecia maior. (MÃE, 2016, p. 19-20)

Ainda na sequência deste capítulo, acontece o encontro entre Crisóstomo e Camilo, que percebe no menino uma chance de viver a paternidade e a possibilidade de encontrarem um no outro “toda a companhia necessária. A verdadeira.” (MÃE, 2016, p. 26). O pescador, então, propõe ao menino que vá morar com ele:

Perguntou-lhe, por responsabilidade, contendo a ansiedade mas assim perguntado como se fosse uma coisa normal, se podia ser seu pai. Porque havia metade de si que apenas estaria completa quando tivesse um filho. E o rapaz pequeno olhou o homem grande e disse que sim, que além de ser bom em matemática sabia cozinhar e só não gostava de passar a roupa a ferro. Era o modo como pensava que podia dividir com alguém as tarefas dos afetos, as obrigações de respeito por quem partilha um cuidado mútuo e uma promessa de gostar. O rapaz pequeno emocionou-se. Chamava-se Camilo. (MÃE, 2016, p. 25)

Ao final do capítulo, temos o prenúncio do encontro de Crisóstomo e Isaura¹⁹.

Ainda que Crisóstomo e Camilo não possam ser consideradas personagens desviantes do ponto de vista do gênero e da sexualidade – a dissonância estaria no modo como o arranjo familiar se estabelece, certamente muito diferente da conformação tradicional de família –, é importante que eles sejam apresentados, pois compreendemos, na leitura do romance, que a percepção de Crisóstomo acerca do mundo, mais inclusiva e plural, o faz, inicialmente, se afastar da sociedade e preferir

¹⁹ Este encontro será desenvolvido no “Capítulo Seis – Os felizes”, que será retomado no capítulo 3 “Sexualidades e identidades dissidentes/desviantes em Valter Hugo Mãe: por uma *queerização* do olhar”.

a reclusão. Posteriormente, na narrativa, a educação que Crisóstomo dará a Camilo também será significativa e nos oferecerá pistas interpretativas interessantes, como veremos mais adiante. Essa visão de Crisóstomo será importante para compreendermos como se dão os encontros afetivos ao final do romance, pois sua perspectiva sobre as diferenças é o que acaba por constituir, por assim dizer, a argamassa que será responsável por dar sustentação ao edifício afetivo no final da narrativa.

Já no “Capítulo dois – O filho de quinze homens” e no “Capítulo três – A mulher que diminuía”, são apresentadas duas personagens femininas do romance: a anã, que saberemos ser mãe de Camilo (sem nome próprio na narrativa), e Isaura, que também são personagens centrais na trama. Com relação à primeira, o foco recai sobre sua condição física, motivo pelo qual a ausência do nome adquire especial significado²⁰, e o tratamento falsamente piedoso das vizinhas:

Num pequeno povo do interior, vivia uma anã de quem todos se apiedavam. Diziam que era uma coitada, a medir uns oitenta centímetros, atrapalhada no andar, os olhos grandes sempre cansados. Era comum que estivesse espatarrada no chão, nos campos ou nos caminhos, a gemer de dores. Acontecia sobretudo na mudança das estações, quando o tempo ficava indeciso e se metia com os nevoeiros e as humidades. A anã sentia o tempo nas articulações e sofria o inferno. Tinha os ossos a abrir nas costas, dizia-se. E as pessoas levavam-na ao doutor, que a operava, punha-lhe parafusos dentro da pele, esticava-lhe as pernas, cortava-lhe as mamas porque lhe cresciam demasiado e quase a tombavam para diante. O doutor sossegava-a para que não se preocupasse, nem valia a pena que se preocupasse demasiado, estava boa e ainda havia de durar muito, e ela animava-se, talvez ingénuo, a pensar que chegaria à velhice mais normal daquelas bandas. (MÃE, 2016, p. 29)

Este trecho demonstra como a coletividade vê o corpo da anã e as medidas que são tomadas para corrigi-lo, regulá-lo. Ainda que o início do capítulo indique uma aparente aceitação da anã pelo corpo social circundante, a relação supostamente positiva entre a vizinhança e a personagem aos poucos vai se modificando no decorrer da narrativa, dando lugar a reações de hostilidade por parte das vizinhas ao desconfiarem que a anã tinha uma vida amorosa e sexual ativas. As vizinhas passam, então, a tratá-la de forma diferente ao descobrirem que ela tinha uma cama de casal no quarto quando algumas delas a visitaram: “Diante de todas as três curiosas estava

²⁰ A ausência dos nomes e a utilização recorrente de cognomes será discutida na seção “2.2 Considerações sobre o narrador e a focalização”, quando trataremos do narrador no romance.

uma cama de casal bem grande, semelhante às camas que usam os casais comuns, suficiente para dois corpos de adulto.” (MÃE, 2016, p. 29). Na sequência, elas descobrem a gravidez da anã e elaboram hipóteses absurdas sobre como teria acontecido, sugerindo, inclusive, que um bicho a teria engravidado. A sexualidade da anã, portanto, se torna uma questão difícil para a comunidade onde vivia, na medida em que ela não performa seu gênero em consonância com a heteronorma e que transgride as normas sociais ao se relacionar sexualmente fora do casamento e com vários homens, considerando ainda que tanto o fato de a anã ter uma cama de casal em seu quarto quanto estar grávida exigem considerá-la como uma pessoa com deficiência e que exerce (e assume) sua sexualidade (MAIA; RIBEIRO, 2010). O fato de ter nascido com nanismo acaba sendo um entrave para a aceitação e compreensão, até mesmo, da sua condição de humana, conforme atesta o trecho abaixo:

As pessoas chegavam a pensar nela como nos duendes das fantasias, como se houvesse de fazer magias ou coisas nunca vistas. Podia ter nascido de ter despencado de uma árvore como um fruto absurdo que nascesse no lugar das maçãs ou das laranjas. Outros diziam que, por ser pequena, era só uma flor de gente, como se a gente fosse mais para árvore inteira. A anã era uma flor de pequenas pernas, aberta no calor e no frio dos verões e dos invernos, sempre resistente certamente por graça de deus e de um piedoso santo qualquer. Brotara de um raminho. Como flor, a anã brotara certamente de um raminho. (MÃE, 2016, p. 30)

A objetificação da anã e sua posterior animalização evocam a noção de abjeção. A constituição física da anã é motivo para que a sociedade local a compreenda como desviante e, conseqüentemente, sua sexualidade também é desviante. Esse desvio lança a anã à condição abjeta. Conforme propõe Butler (2000), os corpos sujeitos, aqueles que gozam de existência social segundo a lógica do imperativo heterossexual, têm como contraparte os corpos abjetos. Como explica em *Corpos que pesam* (2000), o

abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito. (BUTLER, 2000, p. 155).

Judith Butler retoma essa noção de abjeção proposta por Julia Kristeva, em *Powers of horror: an essay on abjection* (1982), a partir de uma perspectiva psicanalítica, para teorizar sobre gênero (PORCHAT, 2015), motivo pelo qual consideramos as contribuições da filósofa neste trabalho. É elucidativa a definição que faz Patrícia Porchat (2015), quando explica que

[o] corpo abjeto é aquilo que não queremos ver em nós mesmos: nossos excrementos, nossos excessos e, em última instância, nosso cadáver. O nosso corpo abjeto é nossa doença, nossa morte. Os corpos abjetos da sociedade são aqueles que execramos da mesma maneira que execramos nossos excessos e aquilo que em nós apodrece, levando à nossa morte (PORCHAT, 2015, p. 40)

Na visão das vizinhas, que no romance representam uma voz coletiva do pequeno vilarejo, a anã não podia ter uma vida sexual ativa, pois não goza(va) sequer do status de ser humano. A anã, portanto, é lançada ao domínio do abjeto por ter nascido com nanismo e a sexualidade torna-se, aos olhos dos outros, uma prática proibida para ela. Essas questões ficam ainda mais evidentes no decorrer da narrativa, quando a relação com as vizinhas vai se desenhando, gradativamente, como um retrato cruel da normalização a que a personagem é submetida, como atesta o seguinte trecho:

Um dia, a anã disse que ainda esperava por um cavalheiro com um grande coração. Todas as que a ouviram estagnaram, perplexas, até mesmo como se ao invés de ter dito grande coração tivesse dito pênis. Um grande pênis. Uma má criação, uma aberração, algo proibido, impossível. (MÃE, 2016, p. 33)

A interdição da sexualidade da anã é enfatizada ao ser considerada como “aberração”, “algo proibido, impossível”. Quando as vizinhas descobrem a gravidez da anã, como prova cabal de uma vida sexual possível, como mencionamos acima, aventam hipóteses absurdas, ao passo que o uso do diminutivo – coitadinha – indica a infantilização de sua existência:

No dia seguinte, constou por toda a parte que a coitadinha da anã estava grávida. A coitadinha da anã engravidou, dizia toda a gente. E toda a gente, incapaz de conter fúria e perplexidade, exclamava ordinariamente: ai a ordinária. Benziam-se e lembravam-se sumariamente das convicções espirituais e repetiam o palavrão. Não podia ser, que tudo na vida dela era como de brincar, e com certeza não brincaria aos papás e às mães, e um homem em cima dela haveria de lhe apartar os órgãos até à morte. Um homem dentro dela

haveria de lhe chegar aos rins, haveria de separar-lhe os pulmões, aquilo dentro dela seria coisa de lhe obstruir a garganta. Se estava grávida, com cama grande e tudo, mais fácil fora ataque de um bicho que a apanhara desprevenida e espatarrada no chão. Fora certamente um bicho.

[...]

O doutor ria-se e dizia que ela estava bem. As mulheres perguntavam: foi algum cão, algum bezerro já grandito, um bicho desconhecido. (MÃE, 2016, p. 37-38)

Apenas a reação do médico e seu prognóstico de que “ela estava bem” vão de encontro à reação “de toda a gente”.

Podemos também retomar a noção de abjeção para buscar compreender a representação da personagem Isaura, que vem à tona no terceiro capítulo do romance. Assim como acontece com a anã, Isaura é submetida ao jugo da sociedade local. Reiteradamente, o narrador da história faz referência a ela como “a mulher enjeitada” (MÃE, 2016, p. 45), uma vez que havia perdido a virgindade fora do casamento, sendo abandonada, em seguida, pelo então noivo. O desenrolar de sua história terá como ponto fulcral o infeliz incidente – pela violência do ato sexual e pelo estigma social que dele resulta, como veremos adiante –, do qual Isaura sai frustrada e estigmatizada tanto pela própria família (o pai e a mãe), quanto pela sociedade local. Assim como a anã, Isaura também foi julgada por exercer sua sexualidade, por não guardar, nos dizeres do próprio narrador, sua “ferida” (MÃE, 2016, p. 47) para depois do casamento e foi reprimida por isso:

Acabou por perder a virgindade num fim de tarde de verão, o calor bruto a obrigar que andassem com menos roupas e o rapaz com as calças a caírem-lhe pelo rabo. Ele tomou-a beijando-a, e ela já achava suficiente abuso, como se o beijo já a condenasse à morte. Por causa da mãe, por causa do pai. Mas ele fazia-a sentir o elevado das suas calças, ali no centro de tudo e, vestidos, encaixavam-se de algum modo, como peças uma da outra, casadas pela natureza, a romper a barreira difícil dos medos, das ordens. A Isaura lembrava-se de a mãe dizer: é bem-mandada, a minha rapariga é bem-mandada, faz uma boa esposa. E o rapaz mandava.

[...]

Afinal, o amor era ensanguentado e difícil. Ficara no chão, suja pelas porcarias que as rodas das carroças traziam, e doíam-lhe agora as costas e mais os arranhões nas coxas. [...]. O rapaz tinha desaparecido rapidamente do barracão. Ia feliz de alguma coisa que não acudia à rapariga. Ia diferente da rapariga, como se fossem diferentes e não se pertencessem em nada. A Isaura pensava que lhe competia sofrer sozinha e que, afinal, estava sozinha. Pensava na hipótese de ser assim mesmo a natureza das coisas, a natureza do

amor, e disse baixinho, encostada à parede e mal segura: pensava que o amor era bom. (MÃE, 2016, p. 51-52)

O trecho citado é significativo porque revela a sua condição feminina: deve guardar-se virginal para o marido, deve, igualmente, ser “bem-mandada”, dócil e obediente. Ao passo que, conforme observa Gayle Rubin, “[a] sexualidade nas sociedades ocidentais foi estruturada em um quadro social extremamente punitivo, e tem sido submetida a controles formais e informais bastante reais” (RUBIN, 2017 [1984], p. 80) e que avaliam os atos sexuais segundo um “sistema hierárquico de valor sexual” (RUBIN, 2017 [1984], p. 83). Exercer a sexualidade, mesmo que entre casais heterossexuais, fora do casamento é ultrapassar essa linha imaginária que divide entre o sexo “bom” e o sexo “mau” (RUBIN, 2017 [1984]). Como já mencionamos, esse estigma a acompanhará pela narrativa até seu encontro com Crisóstomo. A diferença sexual entre homens e mulheres é definida, como sugere também o trecho abaixo, pela virgindade:

A Maria achava que a rapariga virgem seria fácil de encaminhar com outro. Desde que ficasse encaminhada, a vida ia dar ao mesmo. Os homens eram todos iguais. Só as mulheres podiam aceder à diferença. A Isaura pensou nisso. Na igualdade dos homens e na oportunidade de diferença das mulheres. (MÃE, 2016, p. 57)

A interdição ao sexo, infligida a Isaura pela sociedade e pela própria família, e a infração da personagem às normas sociais que regulam o sexo na lógica heteronormativa, que pressupõe que o sexo só é permitido às mulheres após a cerimônia do casamento – lê-se: sexo monogâmico, procriador, em casa (RUBIN, 2017 [1984, p. 86) –, a lançam também a um estado de abjeção e conseqüente solidão, como podemos observar no final do capítulo:

A Isaura fechava a boca. Sentia-se feia, via-se feia. Lavava-se e sentia-se suja, via-se suja. Adoçava-se e já não tinha como se preñar. Estava sempre magoada e suja. A Isaura falava e ouvia-se mal, sentia-se burra. A Isaura fechava a boca, sujava-se nos bichos, na terra, trabalhava a sujar-se. Cortou o cabelo e ficou feia, mesmo que já não se visse, mesmo que nunca mais quisesse olhar para o espelho. Não comia, não queria mais ser gorda, ser rude, ser do campo. Não queria ser ninguém. Queria diminuir até ser nada. Com o tempo, a Isaura emagreceu até um graveto frágil, triste, a faltarem-lhe todas as hormonas de ser mulher. A Isaura parecia um bocado de gente. A Isaura diminuía. (MÃE, 2016, p. 59)

Isaura como que deixa de ser mulher, parecia então apenas “um bocado de gente” e faltam-lhe “as hormonas de ser mulher”. Ao não se encaixar na lógica do sistema sexo-gênero, que divide os corpos em homens e mulheres e que cumprem com coerência (segundo o imperativo heteronormativo) seu papel social/sexual, Isaura também deixa de ser plenamente humana e por isso “diminuíra”.

Por sua vez, o “Capítulo quatro – O filho da Matilde” é centralizado na figura de Antonino, que já na primeira vez em que é mencionado no romance, é apresentado como “o homem maricas” (MÃE, 2016, p. 61), como “um homem dos que não gostavam de raparigas e precisavam de fazer de conta” (MÃE, 2016, p. 61). Antonino, para fugir do estigma de ser homossexual, ser socialmente aceito e fugir das violências que sofrera, pede Isaura em casamento. Ela aceita e eles se casam, mas o rapaz foge depois da cerimônia. Propomos a leitura do seguinte trecho, em que a personagem Antonino é apresentada à/ao leitora/or, que corresponde ao início do capítulo:

Muitos anos passados, apareceu por ali um homem maricas que vinha ver a Isaura de longe, a dizer-lhe bom dia e a sorrir. Era um homem dos que não gostavam de raparigas e precisavam de fazer de conta. Aparecia pelo campo grande e queria meter conversa com ela que, magra e muito muda, o enxotava entre os bichos sem querer conversa. (MÃE, 2016, p. 61)

Percebemos, neste trecho, a explicitação de uma norma e de um desvio em relação a ela. Antonino era dos que “não gostava de raparigas e precisava fazer de conta”. Esse fazer de conta reitera a necessidade de recursividade da norma, que deve ser sempre retomada forçadamente, segundo a lógica heteronormativa, uma vez que a sua não-reiteração provoca uma inconformidade, um desvio, uma incoerência. Essa ideia é ainda mais reiterada na continuação do texto:

A vizinhança dizia, mesmo sem certezas, que era um homem com histórias horríveis, encontrado nos ermos a falar com estranhos, com outros homens, que tinha sido visto a subir as calças ao pé das águas onde os trabalhadores nadavam. Sabiam todos que havia crescido errado, diferente dos outros rapazes, diferente das pessoas. Era como alguém incompleto das ideias. (MÃE, 2016, p. 61)

Antonino, portanto, na concepção da sociedade que o circunda, é “um homem com histórias horríveis”, “encontrado nos ermos a falar com estranhos”, “havia crescido errado, diferente dos outros rapazes” e, inclusive, das pessoas. Antonino

“habita”, socialmente, a zona cinzenta da abjeção e nem sequer é incluído, por aquela sociedade, na categoria de “pessoa” – era o filho de Matilde, o maricas. Também podemos associar esse trecho do romance ao que afirma Butler, no que diz respeito aos gêneros “inteligíveis”:

Em sendo a “identidade” assegurada por conceitos estabilizadores de sexo, gênero e sexualidade, a própria noção de “pessoa” se veria questionada pela emergência cultural daqueles seres cujo gênero é “incoerente” ou “descontínuo”, os quais parecem ser pessoas, mas não se conformam às normas de gênero da inteligibilidade cultural pelas quais as pessoas são definidas.

Gêneros “inteligíveis” são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo (BUTLER, 2016, p. 43)

Para “performar o ser homem” e escapar da abjeção, ou seja, tornar-se coerente segundo a lógica heteronormativa e binária da sociedade, adequando seu gênero ao seu sexo, seu próprio desejo a uma prática afetiva e sexual atreladas à lógica heterossexual, Antonino passa a cortejar Isaura:

O homem maricas, no entanto, rondava-a como um náufrago em torno de uma tábua a flutuar. Não a largava e sorria sempre, a trazer-lhe simpatias nos cumprimentos cada vez mais demorados e corajosos. A Isaura confundia-o com as flores. Via-o delicado e pensava que ele era frágil e imprestável como as flores. Tinha-lhe um certo nojo porque previa que se atreveria a tocá-la, talvez até a beijá-la, para que o disfarce fosse perfeito, e ela não queria beijar uma boca tão complexa. O homem, que até se perfumava, sentava-se ao pé dela e jurava gostar dos animais, insinuava que os pássaros voavam sobre eles porque a reconheciam, e falava na praia, em como se estaria bem na praia a descansar. (MÃE, 2016, p. 61-62)

O “disfarce precisa ser perfeito”, como atesta o trecho citado. Tanto que, fatidicamente, Antonino e Isaura acabam se casando, como já aludido:

[...] A Isaura, iludida, pensava que estava tudo certo e que o homem maricas teria por si um amor diferente, sem corpo, pouco corpo, mas metade do corpo, todo o cuidado. A Isaura, iludida, respondeu que sim ao padre, e estavam na igreja só a Maria e a Matilde e mais uns quantos crentes que casualmente ali passaram. E assim se puseram de padrinhos o sacristão e outros da comissão fabriqueira, e o padre abençoou o casal mais por piedade do que por juízo. Era como casar dois animaizinhos destituídos de grandes méritos mas indubitavelmente filhos empobrecidos de deus. (MÃE, 2016, p. 65)

Na tentativa de se tornar inteligível socialmente, Antonino comete o ato desesperado de se casar com Isaura, mas foge após o casamento, uma vez que não

consegue suportar a identidade que lhe é imposta a partir e com a realização da cerimônia. Isaura, por sua vez, parecia conformada que com a união dos dois, considerava que o amor de Antonino seria um “amor diferente, sem corpo, pouco corpo, mas metade do corpo, todo o cuidado.” (MÃE, 2016, p. 65):

Depois, à noite, a Isaura acordou sobressaltada. Atravessou o corredor e foi ver à cozinha se estava casada. O silêncio não continha marido algum. Estava tudo mesmamente solteiro e igual às noites anteriores. Mas a porta da rua ficara aberta, o portão lá em baixo ficara aberto. Se a Isaura não o fosse fechar os animais que dormiam tão pouco e os que já passeavam soltos poderiam fugir. (MÃE, 2016, p 66)

Além das personagens centrais que apresentamos acima, temos a personagens secundárias, que não ganham epítetos pejorativos, como Matilde, Emília (Mininha), Rosinha, Alfredo, Gemúndio, Rosinha, Giesteira e a mulher, “que ficou maluca” (MÃE, 2016, p. 154). Embora estas personagens não ocupem um papel central na trama, vale mencionar que constroem o pano de fundo da ação e servem como o contraponto necessário para caracterizar as personagens desviantes. Essas personagens “normais”, cotidianas, comuns, vão servir, neste sentido, para ressaltar a diversidade no romance e definir os “anormais”.

Observamos que as personagens centrais que apresentamos acima são identificadas por cognomes, por epítetos depreciativos que desnudam a forma como essas personagens são vistas pela sociedade, com exceção de Crisóstomo (identificado como o pescador ou o pescador solitário) e as personagens secundárias, exceto a mulher do Giesteira, cujo aparecimento é bastante fugaz na obra. As demais personagens centrais, no entanto, ganham outras designações: Antonino é “o maricas”, Isaura é “a mulher enjeitada”, a anã sequer tem nome próprio na narrativa. Torna-se interessante explorar, portanto, a questão dos nomes e cognomes (ou a ausência deles) na narrativa, o que faremos na próxima seção, na qual trataremos também do narrador e da enunciação no romance.

2.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O NARRADOR, A FOCALIZAÇÃO E A (RE)COMPOSIÇÃO FICCIONAL DO ESPAÇO

Como propõe Anselmo Peres Alós (2010), o modo como é configurado o narrador, a forma como enuncia valores, juízos e percepções do mundo social, isto é,

a partir da voz narrativa, é que se instaura uma possibilidade de análise do locus de enunciação da narrativa. O pesquisador propõe, portanto, que é fundamental evidenciar como se articulam a narração e a focalização no romance, para que se possa compreender e delimitar um espaço de enunciação, espaço esse subjetivo e marcado por um interesse. Ainda segundo Alós, um “texto narrativo é um texto no qual um ‘sujeito da enunciação’ relata uma história em um meio (ou ‘sistema sógnico’) particular [...]” (ALÓS, 2010, p. 844).

O narrador de *O filho de mil homens* (2016) é heterodiegético, narra os eventos em terceira pessoa, ou seja, não participa diretamente da história, não é uma personagem que participa da fábula²¹, apenas a conta. Esse narrador observador, no entanto, tem acesso aos mais recônditos das mentes das personagens e sabe o que sentem e como o sentem, ou seja, é um narrador onisciente. Em nossa leitura, compreendemos que esse procedimento revela muito sobre a construção ficcional do romance, na medida em que, como propõe Alós,

Um narrador que se mostra como um narrador externo lança mão da isenção e da neutralidade para asseverar o valor de verdade não subjetivo de seus enunciados, enquanto um narrador que se insere na fábula não apenas como narrador, mas também como personagem, assume que seu depoimento está marcado pela subjetividade, por uma ‘perspectiva’. Se o discurso do narrador interno implica um ‘eu narro (eu testemunho)’; o discurso do narrador externo é muito mais dúbio, ao implicar tanto um ‘eu narro (eu testemunho)’ quanto um ‘eu narro (eu invento)’. (ALÓS, 2010, p. 846)

Alós prossegue ponderando que, é preciso pontuar, a neutralidade do narrador externo, heterodiegético, é apenas aparente e trata-se, na verdade, de uma falácia. Torna-se, então, importante, ainda segundo o autor, mobilizar a noção de focalização, que evidencia uma perspectiva específica sobre um evento ou um conjunto de eventos. A focalização de uma dada narração evidencia um lugar que o próprio narrador ocupa, ou seja “[t]oda e qualquer narrativa consiste em um conjunto

²¹ Anselmo Alós retoma o sentido proposto por Mieke Bal ao termo em inglês (*fabula*), que se opõe a *text* e *story*. Segundo Alós, “o termo fábula, em português, pode causar certa confusão, dado que ele é normalmente utilizado para designar um gênero narrativo muito específico (como, por exemplo, as Fábulas de Esopo). Bal utiliza o termo para pensar o cerne da narrativa, o núcleo de eventos e agentes organizado a partir de uma lógica causal e cronológica” (ALÓS, 2010, p. 844). Assim, ainda segundo Alós, o “texto é o constructo linguístico/semiótico da narrativa, na qual um agente relata uma história; a fábula é o que propriamente é contado em um texto narrativo – uma sequência lógica e cronológica de eventos produzidos por atores. A história é a maneira pela qual está disposta e organizada, ao longo da narrativa, esta sequência lógico-cronológica de eventos” (ALÓS, 2010, p. 844).

de eventos apresentados, semioticamente, a partir de uma dada perspectiva” e pressupõe a emissão de “pareceres valorativos, tais como descrições (nas quais uns elementos são mais valorizados – detalhados – do que outros) e comentários acerca de personagens” (ALÓS, 2010, p. 847). O ponto central a que queremos chegar após essa digressão através dos aspectos básicos da narratologia propostos por Alós, é o de que a forma como uma personagem é apresentada nos fornece tanto informações sobre o focalizador quanto sobre o objeto focalizado (ALÓS, 2010, p. 848).

Em *O filho de mil homens* (2016), há três considerações principais que gostaríamos de destacar sobre o plano da enunciação do narrador. A primeira delas, já mencionada na seção anterior, diz respeito à escolha desses caracteres a serem representados, ou seja, a ênfase conferida às identidades/sexualidades dissidentes/desviantes/anormais em *O filho de mil homens* (2016) que parece revelar, já de saída, uma preocupação em dar visibilidade, conferir existência a esses corpos, dotá-los de inteligibilidade. Em segundo lugar, a escolha ou não por conferir nomes próprios às personagens, bem como o procedimento de retomar narrativamente essas personagens utilizando cognomes depreciativos, aponta para questões que interessam em nossa análise, posto que os nomes carregam sentidos. Em terceiro lugar, é importante considerar, ainda no plano da enunciação, a construção e a recomposição do espaço ficcional, observando como os espaços são caracterizados e como os corpos são organizados/dispostos nestes espaços para reforçar a ideia de solidão e de abjeção no início do romance e favorecendo, posteriormente, uma compreensão de um outro arranjo social no desenrolar da narrativa, através da construção de novos espaços e da resignificação de outros, bem como da realocação desses corpos na espacialidade configurada no romance.

Como já dissemos, tratamos do primeiro tópico na subseção anterior ao retomar a descrição das personagens centrais e analisando-as valendo-nos da noção de abjeção. Sobre a questão dos nomes, como propõe Roland Barthes, em “Proust e os nomes”,

O Nome próprio dispõe das três propriedades que o narrador reconhece na reminiscência: o poder de essencialização (pois que só designa um único referente), o poder de citação (pois que pode chamar à discrição toda a essência encerrada no nome, ao proferi-lo), e o poder de exploração (pois que se ‘desdobra’ um nome próprio como se faz uma lembrança). (BARTHES, 2004, p. 147).

Na medida em que “o nome próprio é um signo, e não, bem entendido, um simples índice que designaria sem significar” (BARTHES, 2004, p. 149), a presença do nome dissemina, motiva o signo, pois o escritor escolhe, elabora, constrói o Nome – com maiúsculas ou minúsculas, de acordo às suas necessidades, pois “é realmente catalisável; pode-se preenchê-lo, dilatá-lo, tapar os interstícios de seu arcabouço sêmico com uma infinidade de acréscimos”. (BARTHES, 2004, p. 151). Barthes afirma ainda que o nome próprio é “um signo volumoso, um signo sempre prenhe de uma espessura abundante de sentido, que nenhum uso vem reduzir, achatar, contrariamente ao nome comum, que não entrega senão um sentido por sintagma” (BARTHES, 2004, p. 149).

Partindo dessas observações de Barthes, compreendemos que, ao não nomear as personagens ou se referir a elas através de seus cognomes depreciativos, o narrador de *O filho de mil homens* (2016) aponta para a problematização da própria existência e da importância social dessas personagens. “O maricas”, “a mulher enjeitada”, a anã, são cognomes que carregam sentidos sociais.

Sobre o cognome “maricas”, pelo qual Antonino é reiteradamente identificado pelo narrador do romance, este corresponde ao diminutivo de Mariazinha²², proveniente do nome Maria²³, e é utilizado com sentido depreciativo para designar homens considerados efeminados, ou seja, que têm características que os aproximam de um ideal heteronormativo do que caracterizaria o feminino. Antonino, o “homem

²² A título de curiosidade, embora não tenha relação direta com o cognome “maricas”, no romance *A máquina de fazer espanhóis* (2010) há um trecho em que a personagem-narrador faz alusão ao termo Mariazinha: “olhei para a nossa senhora de fátima e disse-lhe, mariazinha, havias de ser uma mulher de te pores a mexer e tudo e dávamos uma volta pelo jardim depois de enxotarmos aos pontapés as pombinhas. ri-me, fui procurar o senhor pereira e fizemos uma brincadeira juntos, arranjámos um pedaço de papel, um pouco de fita-cola e pusemos na estatueta da senhora de fátima um letreiro a dizer, mariazinha, rodeada de pombinhas. ficou perfeita, com aquele ar de parva aflita sem saber o que fazer, uma santa toda mãe de deus e não sabe nada, não faz nada, perde-se na mesma brancura das paredes em que nos perdemos todos, um embuste, havia de andar na limpeza, entrar com os baldes e as lixívia e trabalhar, que isso é que há-de ser uma santidade de jeito, trabalhar” (MÃE, 2011, p. 49). Trata-se de uma referência jocosa à religiosidade portuguesa e, de alguma forma, a personagem, que também é narrador do romance, utiliza o diminutivo para depreciar a imagem da santa.

²³ Importante considerar que se trata-se de uma concepção proveniente do senso comum. Na falta de uma bibliografia acadêmica específica, aludimos ao pequeno texto de Aldo Bizzocchi, disponível no site *Diário de um Linguista*, que propõe que “a palavra *maricas*, que significa ‘homem efeminado’, ‘homossexual masculino’, ‘fofoqueiro’ e também ‘indivíduo medroso’, é um diminutivo de *Maria*, portanto é o mesmo que *Mariazinha*. Aliás, no passado era comum que mulheres jovens chamadas Maria tivessem como apelido Maricas, Maricota ou Mariquinhas. Esse xingamento, muito popular décadas atrás, hoje em dia anda meio fora de moda, substituído por termos mais fortes, como *bicha*, *veado*, etc. A ideia é comparar um homem a uma menininha e, assim, pôr em dúvida ao mesmo tempo a sua masculinidade e a sua maturidade”. (BIZZOCHI, 2020, n.p)

maricas”, segundo a narrativa, cresceu sem pai e, por isso, “não tinha valentia”, nas palavras do próprio narrador (MÃE, 2016, p. 98), ou, ainda, em outro trecho:

Diziam que o Antonino não se podia sentar porque lhe doía o cu. Também faziam a versão cor-de-rosa, na qual os homens maricas, por serem delicados, se adoçavam durante horas e enfeitavam com as penas dos pavões e depois respiravam só o perfume das flores para soltarem gases bem cheirosos. Diziam que lhes nascia veludo nas nádegas e tinham uma tabuleta a dizer pode entrar, como se fossem tão abertos que dentro do cu fizessem um salão de baile. (MÃE, 2016, p. 99).

O fato de Antonino supostamente ser um “passivo sexual” – e afeminado, contrapondo-se ao “ativo”, viril – o que adviria do fato de se arrumar e de se perfumar, ou (sempre supostamente) se dedicar ao prazer anal, é motivo para que se o aproxime dos ideais de feminilidade impostos pela sociedade. Vale fazer uma analogia entre este trecho do romance com o que propõe Michel Misse (2007) no livro *O estigma do passivo sexual*, quando este constata, a partir de suas observações,

a existência de um atributo social desacreditador relacionado com um estereótipo do que seja a função biossexual da mulher. Este estereótipo está construído sobre a associação entre a função biossexual feminina (que chamaremos aqui de “receptor” do pênis) com um conjunto de atributos desacreditadores e outros, de importância simbólica mais geral, e que chamaremos aqui de “passivo sexual” (MISSE, 2007, p. 44)

Como ainda propõe Misse, o “normal” é considerado o ativo, enquanto ao passivo cabe o estigma, “correspondendo o primeiro à função sexual do heterossexual masculino e o segundo, à função sexual do heterossexual feminino” (MISSE, 2007, p. 45). A associação do prazer anal e da feminilidade é, portanto, uma questão socialmente construída e reproduzida, muitas vezes, nos próprios relacionamentos homoafetivos/homossexuais. Resgatamos aqui, também, a citação de Lorenzo Bernini que fizemos no início deste capítulo, para quem os epítetos do *queer* também podem ser “dirigidos a uma mulher” (BERNINI, 2018, p. 98). É interessante, ainda, pensar, retomando a acepção de *queer*, o que propõe Ana Maria Brandão, para quem

queer é uma expressão possível do insulto homofóbico, significando «bicha» ou «maricas» –, a teoria *queer* pretende unir sob ele todas as formas de (des)identificação proscritas, «estranhas», «esquisitas», não conformes. *Queer* seria um termo aplicável a um conjunto de identificações engendradas *por exclusão* pelos discursos que produzem as categorias identitárias normativamente aceites (Butler,

1999b). Como a existência da norma implica traçar fronteiras que definem o que é «aceitável», «bom», «normal», os mecanismos da sua produção revelam e forjam o seu negativo, o «inaceitável», «mau», «anormal». (BRANDÃO, 2009, p. 83. Itálicos da autora)

Já o cognome recorrentemente utilizado para se referir à personagem Isaura é “a mulher enjeitada”. A própria noção de “enjeitada” já evoca a noção de abjeção. A enjeitada é aquela que é desprezada, cuja existência social não tem mais importância. Como procuramos evidenciar, o fato de ter perdido a virgindade antes de se casar acaba por ser um fardo, uma vez que há uma cobrança social, sobretudo familiar, sobre esse lacre sexual sagrado que não poderia ser rompido antes do matrimônio. É a falta dele que faz com que Isaura perca sua importância e seu valor enquanto mulher no quadro de referências da lógica do sistema sexo/gênero, tal como pensado por Rubin (2017 [1975]) que faz uma aguçada análise sobre a prática masculina da “troca de mulheres” com o propósito de estabelecer (novas) alianças/relações sociais²⁴. Para ela, é justamente a assimetria de gênero – a diferença entre aquele que troca e é trocado – que decorre a repressão da sexualidade da mulher, tal como vemos praticado com Isaura.

Interessante pensar também que “a anã” nem sequer tem nome. Como propõe Barthes, o nome é repleto de significado. Um sujeito sem nome, conseqüentemente, é como se não gozasse de significado social, sem história e sem futuro. Curiosamente, no entanto, a anã é uma das personagens centrais: é ela a mãe de Camilo, o filho de mil homens. Para ser mais exato, de quinze homens. No entanto, é empurrada ao estado de abjeção e seu destino trágico, a morte no parto – interpretada pelas vizinhas como que uma punição por ela ter ultrapassado os limites socialmente aceitos –, parece já querer sinalizar que há sempre um elemento de tragicidade na diferença, que é sempre exposta à violência ou mesmo à morte.

Para finalizar a questão dos nomes, podemos levar em consideração a etimologia do nome Crisóstomo, que provém do grego *khrysostomos* (Χρυσόστομος), constituindo uma fusão dos termos *khrisos* (χρυσός), que significa ouro, e *stoma* (στόμα), que significa boca. Crisóstomo é, portanto, o “boca de ouro” ou “boca dourada”. O nome remete a São João Crisóstomo, arcebispo de Constantinopla,

²⁴ “No nível mais geral, a organização social do sexo é baseada no gênero, na heterossexualidade compulsória e na imposição de restrições à sexualidade feminina.” (RUBIN, 2017 [1975], p. 31)

conhecido pela sua eloquência, sobre o qual o historiador João Carlos Furlani pontua que

João Crisóstomo é considerado um dos mais importantes representantes do cristianismo durante seus primeiros séculos de desenvolvimento. A imagem de João é complexa, como pode ser reconhecido por suas acaloradas homilias aos fiéis, nas quais, muitas vezes, havia espaço para denúncias contra políticos ou mesmo membros da hierarquia eclesiástica, mas também era enfático quando se tratava do auxílio aos necessitados (LIEBESCHUETZ, 1990b, p. 175-176). A prática e a defesa do ascetismo se tornaram marcantes dos discursos e na vida de João. A eloquência de bispo de Constantinopla e o fervor com o qual realizava suas homilias lhe renderam o epíteto Chrysostomos (Χρυσόστομος), que traduzido do grego, pode significar “Boca de ouro”. (FURLANI, 2017, p. 84)

Partindo do que escreveu Furlani (2017), podemos pensar no fato de que Crisóstomo é a personagem central na trama de *O filho de mil homens* (2016) e tem a função, através de sua visão particular e generosa do mundo, por seus ensinamentos a Camilo, a Isaura e a Antonino, de construir, *pari passu*, uma visão integradora de comunidade ao final do romance – e, “com seu inusitado entusiasmo, mudou o mundo” (MÃE, 2016, p. 201):

Depois, imaginou que, de tão levantada, a barriga deixava que o umbigo se abrisse, e que o mar inteiro se punha a voar por sobre a sua cabeça entornando deuses nos seus braços e, quanto mais os estendesse e maiores eles se tornassem, mais deuses ali pousariam até que o Crisóstomo, **como por boca de ouro**, pronunciasse sonoramente a mais absoluta felicidade. (MÃE, 2016, p. 199-200. Grifos nossos)

A terceira consideração a fazer diz respeito às descrições/caracterizações dos espaços no romance. Antes, porém, de explorar o espaço ficcional, consideramos, importante realizar uma breve digressão sobre o espaço em termos sociológicos. A ideia de que os espaços organizam e também são reorganizados pelas sociedades que os habitam, uma premissa que acompanha atualmente alguns sociólogos e teóricos do espaço, como veremos abaixo, têm, nessa linha de raciocínio, analisado a relação das sociedades com a espacialidade, na tentativa de compreender por que ela se torna tão interessante para o homem moderno e como essas concepções reverberam na atualidade, nos chamados sujeitos pós-modernos. As teorias abarcadas pelo chamado *spatial turn*, que pode ser traduzido como virada espacial²⁵,

²⁵ Luis Alberto Brandão afirma que no “campo das humanidades, a reversão de ênfase [o fato de o espaço deixar de ser tratado como pano de fundo] ocorre em meados do século XX, sobretudo a partir do contexto estruturalista, o qual agrega várias vertentes – filosóficas, antropológicas, estéticas,

propõem, segundo a socióloga alemã Martina Löw, que “a mudança social não pode ser explicada satisfatoriamente sem uma reconceitualização das categorias relativas à componente espacial da vida social” (LÖW, 2013, p. 17). Essas noções de espaço servem como uma interessante perspectiva para a nossa análise do romance *O filho de mil homens* (2016), uma vez que apontam para uma caracterização do espaço “não apenas [como] um contêiner ou uma realidade apriorística da natureza; diferentemente, ele precisa ser pensado e investigado como condição e resultado de processos sociais” (LÖW, 2013, p. 17). O espaço, então, torna-se, nessa perspectiva, uma construção social.

Martina Löw aponta para duas perspectivas dos estudos do espaço na atualidade: uma sociologia do espaço forjada no materialismo e outra forjada na teoria da ação. As teorias que se inserem na primeira perspectiva são corolárias do que propôs Henri Lefebvre, cujas ideias foram retomadas por David Harvey e Edward Soja, dentre outros autores. Nessa perspectiva, “o espaço não se cria a partir da vivência subjetiva, mas é contemplado quase que objetivamente a partir de uma posição externa” (LÖW, 2013, p. 19). Essas teorias são fundamentadas nas teorias marxistas, considerando que o espaço exerce uma força própria sobre os sujeitos. Por outro lado, propõe a autora, as teorias que se inserem na perspectiva da teoria da ação propõem que a ação é uma categoria mediadora entre a materialidade do espaço e as mudanças sociais. Anthony Giddens, conforme elabora Löw, propõe que “as estruturas sociais não operam de maneira rigidamente determinante, mas como meio e resultado de ações repetitivas” (LÖW, 2013, p. 21). Nessa linha de raciocínio, as estruturas podem ser compreendidas como regras e recursos reiterados nas instituições, referindo-se as regras “à constituição do sentido ou à sanção da ação” e os recursos dizem respeito às “mídias, através das quais o poder é exercido como elemento rotineiro da realização dos comportamentos, na reprodução social” (GIDDENS apud LÖW, 2013, p. 21).

psicanalíticas, semióticas – que passaram, com frequência considerável, ora a se dedicar explicitamente à questão do espaço, ora, de modo mais difuso, mas não menos significativo, a fazer uso de um léxico de inspiração espacial. **Chega-se a cunhar a expressão *spatial turn* – virada espacial –, que abarca não somente as transformações de natureza propriamente teórica relativas ao termo, mas também aquelas vinculadas à vivência do espaço como categoria empírica, socialmente determinada e determinante**”. (BRANDÃO, 2013, p. 49. Itálicos do autor e negritos nossos)

Ainda segundo Martina Löw, nenhuma das duas concepções apresentadas acima consegue, isoladamente, dar conta do problema do espaço. Nesse sentido, ela propõe, ampliando a perspectiva giddensiana, uma *dualidade do espaço*, apontando que os espaços são

ordenamentos-ordens relacionais de seres e bens sociais em lugares. O termo ordenamento-ordem enfatiza que, primeiramente, espaços se baseiam na prática de ordenamento (como atividade de associação cognitivo-perceptiva e também como prática de alocação), mas, em segundo lugar, espaços também estabelecem uma ordem já existente. Essa ordem, no sentido de estruturas sociais, tanto precede a ação como é sua consequência. [...] Sob esse prisma, estruturas políticas, econômicas ou jurídicas fazem par com estruturas espaciais (e temporais). Em conjunto, elas formam a estrutura social. Como qualquer forma de estrutura, as estruturas espaciais precisam realizar-se na ação, mas também estruturam a ação. Nesse sentido, a dualidade de ação e estrutura é também a dualidade do espaço. (LÖW, 2013, p. 27)

O espaço deve ser considerado, nessa perspectiva, como um construto social, como associação ativa de elementos, através de processos denominado por Löw como *atividade de síntese* e *spacing*. Na atividade de síntese “por meio de processos de percepção, de imaginação ou de lembrança, bens sociais e seres humanos/vivos são associados uns aos outros como espaços”; o *spacing*, por sua vez, “designa a atividade de erguer, de construir ou posicionar” (LÖW, 2013, p. 27-28). Nesse sentido, o espaço, mais que apenas material, é simbólico e sua concepção aponta mais para significações do que para uma “realidade” material apenas. Porém, sugere a autora, uma organização prévia da materialidade do espaço também é promotora ou cerceadora da ação.

Já com relação ao espaço na literatura, Luís Alberto Brandão aventa diferentes modos de abordagem em seu livro *Teorias do espaço literário* (2013). Uma delas diz respeito ao espaço como focalização, de maneira que o “espaço se desdobra [...] em espaço observado e espaço que torna possível a observação” (2013, p. 62). Nessa perspectiva, aventa o autor, a “literatura veicula um tipo de *visão*” (2013, p. 62. Grifo do autor), compreendida a visão como

mais ou menos literalmente, mais ou menos próxima de um modelo perceptivo, é tida como faculdade espacial baseada na relação entre dois planos: espaço visto, percebido, concebido, configurado; e espaço vidente, perceptório, conceitor e configurador (BRANDÃO, 2013, p. 63).

A focalização, então, pressupõe um lugar que o narrador ocupa, um espaço a partir do qual ele observa os fatos e as personagens, e isso implica um ponto de vista sobre eles e em um ângulo de visão (ALÓS, 2010, p. 846). Em *O filho de mil homens* (2016), a posição externa e a onisciência do narrador é o que permite, assim compreendemos, a composição e recomposição do espaço ficcional. Ao fazer referência aos espaços ermos, bem como ao realizar um jogo de determinações/indeterminações – dos nomes de algumas personagens, mas também dos nomes dos lugares, como exploraremos mais adiante –, assim como ao propor uma recomposição dos espaços no final do romance, o narrador cria um modo de focalização e, através dela, nos fornece elementos para, como leitores/as, percebermos essas situações, ao passo que nos encaminha para algumas compreensões importantes referentes ao desenvolvimento da narrativa.

Associando essas proposições preliminares à análise do espaço ficcional em *O filho de mil homens* (2016), e retomando, ainda, a questão da abjeção tal qual proposta por Judith Butler (2000; 2016 [1990]), podemos aventar que o espaço constituído no romance é um espaço rural e litorâneo e há sempre uma referência aos ermos e às grandes distâncias, à quietude e ao silêncio²⁶. Essa caracterização dos espaços acentua ainda mais a solidão das personagens, que parecem estar sempre distantes e isoladas umas das outras no início do romance. Compreendemos, assim, que a questão da abjeção também se projeta na composição e na organização do espaço ficcional, justamente ao ressaltar as amplidões, ao representar os espaços particulares em tensão com o espaço social circundante, ao passo que sua recomposição ocorre gradativamente em função dos encontros afetivos.

Sob essa ótica, podemos considerar que a configuração espacial no início da narrativa parece refletir o estado solitário em que se encontra Crisóstomo, protagonista da história, e a focalização narrativa sugere um espaço receptivo, aberto, disponível, mas ainda não inteiramente habitado, como podemos ler no excerto abaixo:

Da porta aberta viam-se a areia da praia e a água livre do mar. A casa assentava numas madeiras fortes que pareciam árvores robustas a nascer e que, ao invés de uma frondosa copa, tinham em conjunto

²⁶ Não por acaso, Gayle Rubin (2017 [1984], p. 105) afirma que: “A sexualidade dissidente é mais rara e vigiada bem mais de perto nas cidades pequenas e nas áreas rurais. conseqüentemente, a vida metropolitana continua a atrair jovens perversos.”

umas paredes intensamente azuis com janelas a mostrar cortinas brancas atrás dos vidros. Era uma casa frondosa, se a cor pudesse ser vista como uma camuflagem capaz de marulhar semelhante às folhas. Como se a cor fosse, só por si, um alarido igualmente movimentado e ruidoso, como a apelar. Era uma casa que não queria estar sozinha. Por isso, apelava. Parecia que também navegava. Rangiam as madeiras do chão e, sendo toda árvore, podia ser também um barco e partir. (MÃE, 2016, p. 20)

A descrição que o narrador faz do espaço aqui propõe uma casa sólida, assentada em madeiras fortes que parecem árvores robustas ainda a nascer, mas ao mesmo tempo móvel, como um barco a partir, como se pudesse deixar seu próprio terreno a qualquer momento, apontando para um espaço movediço, incompleto. A referência às árvores nascituras aponta para essa ideia de algo que surge, mas que ainda precisa crescer e se consolidar. Tal qual Crisóstomo, com suas bases sólidas, fincadas em um passado de sofrimento e de aprendizagem, a casa está preparada para receber um filho, a essa altura do romance ainda apenas uma utopia do protagonista.

É interessante pensarmos que, após a morte da anã, mãe de Camilo, Alfredo como que adota o recém-nascido – “Fizeram-se os papéis. Enganaram-se os papéis” (MÃE, 2016, p. 73), diz o narrador – e o menino passa a viver com o tutor/avô, que era, por sua vez, assombrado pela mulher falecida:

O Camilo cresceu a achar que a Carminda andava pela casa. Quando se ouvia um barulho inusitado, uma porta que rangia sozinha, um toque nas janelas, um sopro do vento que se assemelhava a um murmúrio, o pequeno prestava atenção como se esperasse a formação de uma palavra. Talvez a Carminda lhe dissesse algo. O avô assim o ensinara a saber da presença da mulher morta. Silenciavam-se muito à noite, depois das coisas do dia, as tarefas e os prazeres, e escutavam antes de adormecer. Por algum motivo, o velho Alfredo acreditava que o sossego da noite era vigiado pela mulher. [...] Quando um ruído estranho e súbito de novo se fazia escutar, ele sorria e dizia que era a avó. A avó estava por perto. O velho Alfredo respondia: eu e a tua avó vamos estar sempre perto de ti. O rapaz acreditou que a companhia podia vir de dois mundos. A natureza da sua cabeça via isso como verdadeiro e tornar-se-ia muito difícil, no futuro, deixar de o ver. Como se tornaria complicado pensar diferente daquilo que o avô lhe ensinara. (MÃE, 2016, p. 76-77)

Após a morte do Alfredo, Camilo vê-se sozinho e começa a perceber o estado precário em que se encontra a casa em que moravam:

No escuro, apenas com um impreciso luar criando sombras e definindo os contornos dos objetos maiores, o Camilo percebeu que a casa cedia. Talvez o avô não tivesse lido um bom romance nos últimos anos, talvez tivesse errado nos livros, talvez não tivesse lido nada, preocupado que estava com cuidar do neto e motivá-lo. (MÃE, 2016, p. 80)

É importante fazer uma observação aqui para que o trecho faça sentido neste momento do nosso trabalho. Alfredo diz a Camilo “que era uma pena a falta de leitura não se converter numa doença, algo como um mal que pusesse os preguiçosos a morrer” (MÃE, 2016, p. 78). Alfredo faz, então, uma analogia entre a falta de leitura e problemas com o colesterol, ao que Camilo associa, em sua imaginação pueril, o colesterol com a casa:

Perguntava o que era o colesterol, e o velho Alfredo dizia-lhe ser uma coisa de adulto que o esperaria se não lesse livros e ficasse burro. Por causa disso, quando lia, o pequeno Camilo sentia-se a tomar conta do corpo, como a limpar-se de coisas abstratas que o poderiam abater muito concretamente. Quando percebeu o jogo, o Camilo disse ao avô que havia de se notar na casa, a quem não lesse livros caía-lhe o teto em cima de podre. O velho Alfredo riu-se muito e respondeu: um bom livro, tem de ser um bom livro. Um bom livro em favor de um corpo sem problemas de colesterol e de uma casa com o teto seguro. Parecia uma ideia com muita justiça. (MÃE, 2016, p. 78)²⁷.

No desenrolar da narrativa, sabemos que Camilo fica vinte dias sozinho na casa após o falecimento do avô, no esforço de tentar se comunicar com Alfredo e Carminda, acreditando que os dois tentavam falar com ele – “O Camilo, escutando sempre o silvo, noite inteira, acreditou que a sua intensidade era a junção da voz do velho Alfredo à da Carminda. Julgou que lhe diziam que estavam por ali” (MÃE, 2016, p. 80) –, mas, por fim, percebe que nada aconteceria:

Parecia-lhe, no entanto, que o avô e a avó, por se juntarem ao fim de tantos anos, se distraíam e nenhum ruído se adensava ou ganhava dignidade alguma. Apenas se ouviam ruídos estúpidos de uma casa velha como os das outras casas velhas com ruídos igualmente estúpidos. Uma casa que parecia vazia mesmo com ele lá dentro. Uma casa, enfim, estúpida. (MÃE, 2016, p. 81)

Ainda podemos notar no romance que o isolamento das casas das personagens é verificável pela dificuldade em acessá-las. São recorrentes no início

²⁷ Retomaremos esta relação de Alfredo e de Camilo com os livros na seção “4.1 A crítica ao cânone, à tradição e ao universalismo: em busca de um modo distinto de se pensar o outro” do Capítulo 4 “Somos filhos de mil mulheres e de mil homens”: afetos, famílias e comunidades”.

do romance, por exemplo, as descrições dos esforços das vizinhas para chegar até a morada da anã, com a desculpa de levar-lhe provisões, mas com o intuito, desconfiamos depois, de apenas bisbilhotar. A condição abjeta da personagem, portanto, é asseverada pela localização de sua casa, isolada do restante da vila, como podemos ler no seguinte trecho:

Sobretudo o não ter homem era o que fazia com que pensassem que a vida da anã era só brincar e sofrer com as dores. Ela encostava a porta do quarto. Não gostava que vissem como o tinha. As mulheres, uma agora, outra depois, espanavam-se da chuva e a ela voltavam com o coração cristão satisfeito. Muitas iam de terço na mão, a mão no xaile, e rezavam enquanto pediam para que não as levasse a elas o vento, não as rachasse o frio, não as atropelasse um carro que viesse por aquele caminho tão recôndito que não servia para quase nada. Eram só montes e bichos atazanados. Para aquelas bandas, só havia montes e bichos atazanados. Mais as árvores, que ficavam quietas sem fazerem nada, só o barulho no inverno e a fruta no verão. Sem medo. As árvores mostravam apenas a espantosa paciência. (MÃE, 2016, p. 31-32)

A morada da anã é de difícil acesso, localizada em um ermo, como atesta o trecho. Se essa povoação é rural e isolada, a casa da anã fica ainda mais isolada, como se a personagem houvesse sido obrigada, por forças sociais, a manter-se separada dos demais habitantes do pequeno povoado. Mais uma vez, é preciso ressaltar o esforço normativo em marginalizar os corpos considerados disfuncionais, de isolá-los socialmente por não serem considerados úteis ou importantes ou, ainda por negar a estes corpos o status de humanidade e alinhá-los com perspectivas que os vislumbram como animais ou como matéria sem importância. Já nos referimos, também, ao fato de anã se abrir para uma vida sexual/afetiva, e de como essa possibilidade, aos olhos da vizinhança, soa como algo impróprio. Assim, após o parto de Camilo e a consequente morte da anã, a casa dela se torna um espaço proibido:

Enterraram a anã num buraco pequeno no cemitério da vila, mas não houve pedra para lhe pôr. Cobriu-se com um alto de terra onde, no primeiro dia, certamente algum homem, por resto de amor, foi deitar umas flores repartidas da jarra de outro morto com mais sorte. **A partir dali, a anã apagava-se da vida do povo.** As hipocrisias faziam de conta que nunca existira alguém assim, os papéis rasgaram-se, a casa ficou trancada, a estragar-se, até que se rompesse o pé de uma porta e os gatos fossem para lá mexericar e apodrecer tudo. A grande cama da anã era um lugar negro, como um pântano, onde os animais, entrando, iam dormindo como a sossegar no fantasma de alguém. Podiam nascer morcegos e cogumelos ali, podiam nascer aranhas

matadoras e cirandar espectros para sempre desconhecidos e abandonados. (MÃE, 2016, p. 71-72. Grifos nossos.)

Também é possível observar no romance a composição de espaços considerados interditos/permitidos pelos quais podem ou não circular as personagens, a depender do status social a elas concedidos e a depender dos aos estigmas infligidos socialmente a elas no início do romance. Um exemplo disso é como Antonino só pode viver sua sexualidade solitariamente, em confinamento, como atesta o seguinte trecho:

De porta trancada, achava ela [Matilde], o Antonino encolhia-se ao seu juízo. Era como fustigá-lo na autoestima, para que aprendesse os escrúpulos das boas pessoas. Como se lhe aprisionasse o desejo no tamanho de um quarto. Até que diminuísse ao tamanho da cama. Até que diminuísse ao tamanho do peito. Até que diminuísse ao tamanho da vergonha. Até que desaparecesse. Nenhum desejo mais. Mais nada.

Nenhuma borboleta.

Procurando-se, o Antonino sentara se na cama a meio da noite a transpirar. Era-lhe incompreensível o que acabara de fazer. Estava estupefacto com o seu gesto, assustado, os olhos abertos numa vergonha sozinha, íntima, uma vergonha de si mesmo. Metera o dedo. Como se o dedo fosse algo que não podia ser, autonomizando-se, servindo de amor. Um dedo a fazer do amor de outrem. A servir de amor. Cauteloso, carinhoso, lascivo. Pensou que estava louco e zangou-se consigo mesmo repugnado e recusando aceitar ser assim, repetir tal vergonha. Uma bágoa rosto abaixo laminou-lhe a pele a ferver. A febre parou-lhe o pensamento. A vergonha parou-lhe o pensamento. O que sabia do amor parou-lhe o pensamento. (MÃE, 2016, p. 102)

Percebemos, no entanto, como dissemos, que à medida que a narrativa de *O filho de mil homens* (2016) avança, passa-se desses espaços solitários, que reforçam a noção de abjeção, para a recomposição de um espaço comum, afetivo, o espaço da comunidade. Tanto é que o espaço ficcional no romance será posteriormente modificado pela presença afetuosa de Camilo, como podemos perceber avançando um pouco na leitura do romance:

Estavam as coisas do Camilo dispostas pela casa como se tivessem sido feitas pela casa para estarem ali. Estavam as coisas do Camilo dispostas pelo Crisóstomo como se as coisas do Camilo, e também o Camilo, tivessem sido criação do pescador. Reparava nisso, estupefacto de calma, apaziguado com as sortes, a pensar que a tristeza tinha um caminho e que, a guiar pela vontade, ainda seria possível que descobrisse a felicidade. Estava feliz. O rapaz pequeno crescia semeado com boa esperança. **Certamente seria terreno**

farto aquele lugar, a nutrir a aprendizagem necessária, o afeto necessário. Assim o pensou o Crisóstomo quando espiou o Camilo na sua quotidiana tarefa de pousar os livros, pegar nos cadernos, preparar-se para todas as matemáticas da escola. Perguntou-lhe: que é esse ar desconfiado. O rapaz respondeu: sono. Um sono desconfiado, perguntou outra vez o pescador. Ando cá a pensar, disse o Camilo. Em quê. Nas pessoas. No que dizem. No que dizem e no que é verdade. Por vezes é diferente. Pode não ser mentira, mas apenas uma maneira diferente de acreditar. (MÃE, 2016, p. 117, grifos nossos)

É interessante pensar como, neste trecho, há a simbolização do espaço, isto é, a significância do espaço está atrelada à capacidade de Crisóstomo de atribuir significação a ele, a partir da ocupação espacial promovida por Camilo, o que dá lugar a um vislumbre de felicidade ao protagonista. À dupla afetuosa, se reunirão, ainda, Isaura e Antonino. A casa de Crisóstomo, já completamente modificada, aos poucos ganha vida:

Entre o reboiço em que ficou a mobília, distribuíram-se os convidados um pouco à vontade mas com cerimónias simples e tantas atenções. Estavam uns mais altos e outros mais baixos, porque os bancos tinham pernas longas e as cadeiras tinham pernas bem mais curtas. Com o mais alto e o mais baixo de cada um, a mesa tão improvisada tinha o popular dos arraiais. Parecia um carrossel de gente em torno das cores alegres dos pratos e das comidas. Faltava que girasse. Tinha de ser uma festa, talvez fosse mesmo uma festa, porque sobre as dores de cada um se celebravam de algum modo as partilhas, a disponibilidade cada vez mais consciente da amizade. Estavam à mesa carregados de passado, mas alguém fora capaz de tornar o presente num momento intenso que nenhum dos convidados queria perder. Naquele instante, nenhum dos convidados queria ser outra pessoa. O Crisóstomo pensava nisso, em como acontece a qualquer um, num certo instante, não querer trocar de lugar com rei ou rainha nenhuns de reino nenhum do planeta. (MÃE, 2016, p. 183-184)

Diferentemente do início do romance, as personagens se sentem bem nesse espaço amistoso e alegre, já não desejam “ser outra pessoa”, como queriam no início do romance. Cria-se, nesses espaços recompostos no romance, a possibilidade de convivência harmônica entre as diferenças, diferentemente do que encontramos no início da narrativa.

Retomando o tom fabular do romance, podemos pensar, ainda, nos índices de indeterminação com relação à componente espacial que Valter Hugo Mãe explora no romance na construção dessa geografia imaginada. O narrador, por exemplo, não nomeia os espaços, o que remete também a Barthes (2004) e sua reflexão sobre os

nomes, recorrendo reiteradamente a expressões como “pequeno povo do interior”, “na pequena vila”, “naqueles ermos”, “naquele lugar”, etc. É interessante pensar como a caracterização do espaço no romance, ainda que não haja referência direta, remete às paisagens rurais portuguesas, como propõe Emerson Silvestre Lima da Silva:

No caso específico de *O filho de mil homens*, as personagens refletem a atmosfera já desenhada nos romances anteriores [do autor]: a tradição em meio à modernidade; a preferência por temas que demonstram regimes de submissão a categorias impostas socialmente; a forte influência da doutrina cristã, o ambiente rural que furtivamente se compara ao da metrópole e o arcaísmo típico da visão que se tem de Portugal, tanto na Europa quanto no mundo: lentas paisagens rurais, o fado, tradições familiares etc. (SILVA, 2016, p. 11).

A indeterminação dos espaços no romance atua, assim compreendemos, como uma lacuna possível de ser preenchida pelo leitor, que pode tanto associar as locações apresentadas e a forma como são apresentadas e conjugadas com outras características, como a religiosidade, com Portugal, como pode também permitir as comparações com outros espaços, permitindo cotejar o mundo do leitor com o mundo representado na obra.

O plano da enunciação no romance, procuramos demonstrar, vale-se de um léxico específico para designar as personagens. O narrador utiliza expressões comuns, utilizadas popularmente, para se referir às personagens através de cognomes – maricas, mulher enjeitada, a anã, etc. Compreendemos, no entanto, que esse uso reiterado e insistente acaba por esvaziar esses termos de seu sentido pejorativo, o que se dá, gradativamente, na progressão dos acontecimentos. Através da focalização, o narrador atua ainda como a instância que dirige a atenção do/a leitor/a para determinados espaços ou aspectos espaciais em detrimento de outros, com o objetivo de situar as personagens nos contextos social e psicológico em que vivem nos momentos distintos da narrativa. Logo, uma vez que essas personagens são marginalizadas *a priori*, e isso está relacionado ao fato de serem ou não nomeadas e à forma como são nomeadas, bem como ao lugar que ocupam na espacialidade imaginada no romance. Pouco a pouco, no entanto, vai se configurando no romance um novo horizonte e formando-se essa comunidade inclusiva. O narrador, estrategicamente, é posicionado como observador da história, criando a ilusão de imparcialidade, mas, ao mesmo tempo, explora a noção dos corpos e identidades pretensamente anormais. É interessante pensar, retomando uma vez mais o trabalho

de Lorenzo Bernini (2018), que, assim como temos a ressignificação do termo *queer* na década de 1990, aqui, temos o deslocamento de significados de vários termos pejorativos que, à medida que a narrativa vai se desenrolando, vão sendo esvaziados de seu sentido pejorativo diante dos encontros afetuosos que vão sendo delineados no romance. Consideramos, ainda, que a recomposição do espaço ficcional no romance cria zonas outras, que sejam habitáveis para esses “pequenos monstros”, para esses sujeitos que transgridem as fronteiras normalizadoras da cultura e são estigmatizados por isso.

Como propõem Jonatas Ferreira e Cynthia Hamlin, “o monstruoso aparece como o lugar da alteridade por excelência, um lugar que marca a fronteira entre criação e corrupção, ordem e caos, civilização e barbárie.” (FERREIRA; HAMLIN, 2010, p. 812). Propõem os autores, ainda, que o “monstro é um encontro com o Outro, com a Outra, com algo não facilmente passível de apropriação pela mirada civilizada” (FERREIRA; HAMLIN, 2010, p. 818). Segundo essa lógica civilizadora, o monstro deve ser privado de circulação, ao mesmo tempo que sua circulação é necessária “sob pena de privar o discurso civilizador da oposição que o funda: em sua feiura, desproporção, desordem, o monstro é o outro do civilizado” (FERREIRA; HAMLIN, 2010, p. 818). Torna-se necessário, portanto, no próximo capítulo, investigarmos as relações entre as personagens abjetas e a monstruosidade que é tecida no romance e gradativamente problematizadas/tensionadas no romance.

3 SEXUALIDADES E IDENTIDADES DISSIDENTES/DESVIANTES EM VALTER HUGO MÃE: POR UMA QUEERIZAÇÃO DO OLHAR

Como procuramos demonstrar no capítulo anterior deste trabalho, as personagens de *O filho de mil homens* (2016) são lançadas à condição abjeta por serem consideradas dissidentes/desviantes/anormais e assim caracterizadas pelo narrador da história, seja quando ele atribui a elas cognomes depreciativos, fazendo ecoar uma voz coletiva preconceituosa que será posteriormente tensionada no romance, seja quando as caracteriza e as insere no espaço ficcional, reforçando a ideia de solidão. Aludimos também a um deslocamento dessas personagens de uma ordem social opressora para a construção/conformação de um novo arranjo social, que culminará, no final da narrativa, em um novo sentido de família e de comunidade mais inclusiva e plural, baseada no afeto. Neste capítulo de nosso trabalho, esta estrutura social opressiva na qual as personagens estão inseridas será o ponto central de nossas reflexões, onde procuraremos analisar cenas de *O filho de mil homens* (2016), colocando-as em diálogo com algumas noções basilares para as teorias feministas e *queer*.

Daremos início à nossa reflexão fazendo uma incursão pelas proposições de Michel Foucault (2001 [1975]) sobre o indivíduo anormal, tal como foi moldado discursivamente no século XIX pelas instituições médico-judiciárias, para nos adentrarmos, em seguida, pelas reflexões de Cohen sobre o monstro morfológico. Em seguida, faremos uma breve digressão pelo dispositivo da sexualidade de Foucault (2018 [1976]) e nossa análise culminará na discussão sobre a heterossexualidade compulsória e sobre a heteronormatividade, donde exploraremos também as proposições de Judith Butler (2000; 2016 [1990]) e Teresa de Lauretis (1994 [1987]), bem como de outras/os autoras/es consideradas/os basilares para as reflexões *queer* e que partiram, muitas vezes, das proposições de Foucault para elaborar suas análises.

3.1 O MONSTRO E A TRANSGRESSÃO DAS NORMAS CULTURAIS

A ideia de anormalidade remete aos trabalhos de Michel Foucault, para quem os dispositivos de poder, especificamente os discursos médico e judiciário, é que irão

definir quem são (e quem não são) os anormais. Em seu curso *Os anormais* (2001 [1975]), ministrado em sua cátedra no *Collège de France* entre janeiro e março de 1975, e compilado posteriormente em livro²⁸, o filósofo francês observou que, no século XIX, iniciou-se um processo de medicalização do comportamento desviante, incluindo aí os chamados desvios de ordem sexual, que serão, não por acaso, associados ao patológico, à perversidade e ao crime. Essa concepção tem origem nos discursos médico-legais, sobre os quais Foucault irá se debruçar para embasar suas análises. Conforme ainda aponta sua investigação neste trabalho, a figura do monstro natural, aquele perfeitamente identificável pela sua constituição física monstruosa, dará lugar, a partir do século XIX, à figura do monstro humano. O domínio da anomalia, da anormalidade, será definido, então, naquele século, no e pelo discurso médico-jurídico a partir de três figuras: o monstro humano, o indivíduo a ser corrigido e a criança masturbadora (FOUCAULT, 2001, p. 69-80). Nas palavras do próprio autor:

Acho que podemos dizer, para situar essa espécie de arqueologia da anomalia, que o anormal do século XIX é um descendente desses três indivíduos, que são o monstro, o incorrigível e o masturbador. O indivíduo anormal do século XIX vai ficar marcado – e muito tardiamente na prática médica, na prática judiciária, no saber como nas instituições que vão rodeá-lo – por essa espécie de monstruosidade que se tornou cada vez mais apagada e diáfana, por essa incorrigibilidade retificável e cada vez mais investida por aparelhos de retificá-la. E, enfim, ele é marcado por esse segredo comum e singular, que é a etiologia geral e universal das piores singularidades. Por conseguinte, a genealogia do indivíduo anormal nos remete a estas três figuras: o monstro, o incorrigível, o onanista. (FOUCAULT, 2001, p. 75)

Assim como explica Foucault, a primeira dessas figuras, chamada de o “monstro humano”, ainda que tenha como contexto de referência a lei, sendo uma noção jurídica, o que “define o monstro é o fato de que ele constitui, em sua existência mesma e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza” (FOUCAULT, 2001, p. 69).

²⁸ A edição utilizada neste trabalho é datada de 2001. Juntamente com a obra *História da Sexualidade I: a vontade de saber* (2018), sobre a qual explanaremos mais adiante no capítulo, esses textos compõem um arcabouço teórico a partir do qual muitos/as estudiosos/as feministas e *queer* embasarão suas teorizações sobre gênero e sexualidade.

A personagem de *O filho de mil homens* (2016) que parece concentrar as três figuras de Foucault – base para a definição do indivíduo anormal – é Antonino, que é, a um só tempo, e aos olhos da sociedade circundante, o monstro, o incorrigível e o onanista. Em certa passagem do romance de Valter Hugo Mãe, o narrador faz referência a “um anedotário infinito para que, sem deixar de ser terrível, o convívio entre as pessoas e o monstro fosse possível” (MÃE, 2016, p. 109), em alusão à homossexualidade de Antonino. O anedotário da vizinhança, neste caso, parece aludir a um corpo de saberes que circulam socialmente e que serão responsáveis por constituir os domínios do normal e, conseqüentemente, do anormal. A alusão a este anedotário vai ao encontro das proposições de Foucault, quando afirma que, mesmo sendo produzidas no âmbito do discurso médico-legal, essas concepções sobre o domínio da anormalidade irão se consolidar nas práticas micropolíticas (FOUCAULT, 2001, p. 63), através do que o autor chama de “poder de normalização” (FOUCAULT, 2001, p. 52). Como explica Vera Portocarrero,

Foucault estuda a constituição, a partir do século XVIII, de saberes e práticas que ordenam as multiplicidades humanas e objetivam o sujeito, individualizando-o e homogeneizando as diferenças através da disciplina e da normalização – práticas de divisão do sujeito em seu interior e em relação aos outros. Trata-se de saberes e práticas que atingem a realidade mais concreta do indivíduo, seu corpo, e que, devido à sua estratégia de expansão por toda a população, funcionam como procedimentos abrangentes de inclusão e exclusão social, que constituem um processo de dominação com base no binômio normal e anormal. (PORTOCARRERO, 2004, p. 170)

Ainda que essas noções tenham sido aventadas por Foucault ao analisar relatórios de exames psiquiátricos, suas discussões ganharam bastante força e contribuíram para repensar questões que extrapolam os domínios do exame médico-legal. Confirma isso, por exemplo, a aproximação que faz Juliana Ciambra Rahe Bertin, em seu trabalho “O monstro invisível: o abalo das fronteiras entre monstruosidade e humanidade” (2016), entre essa discussão de Foucault com o que propõe Jeffrey Jerome Cohen no ensaio “A cultura dos monstros: sete teses” (COHEN, 2000). A autora propõe que:

com a passagem – proposta por Foucault – do monstro físico para o monstro moral as particularidades que identificam tais criaturas sofrem algumas alterações. A monstruosidade que reside na forma de se comportar, e não no aspecto físico, pode ser verificada em narrativas cujos personagens, não tendo suas bases fincadas no sobrenatural,

se aproximam de um contexto ordinário. Em vez de zumbis, lobisomens e vampiros, nos interessa a composição da monstruosidade de personagens mais próximos da “realidade” (BERTIN, 2016, p. 31)

Consideramos que o ensaio de Cohen supracitado traz alguns elementos interessantes para nosso estudo²⁹. Em sua primeira tese, Cohen propõe que “o monstro nasce de encruzilhadas metafóricas, como a corporificação de um certo momento cultural — de uma época, de um sentimento e de um lugar”, ou seja, “o corpo monstruoso é pura cultura” (COHEN, 2000, p. 27). Essa afirmação ganha mais profundidade quando a analisamos à luz da segunda tese, em que o autor afirma que “[o]s monstros devem ser analisados no interior da intrincada matriz de relações (sociais, culturais e lítero-históricas) que os geram.” (COHEN, 2000, p. 28). O monstro, então, é definido (e, podemos presumir, é diferente) em cada cultura e (re)criado a cada momento histórico, a depender das estruturas sociais que vão sendo construídas na/pela cultura. Assim, Cohen prossegue, propondo na terceira tese, que “[o] monstro sempre escapa porque ele não se presta à categorização fácil” (COHEN, 2000, p. 30), denunciando uma crise de categorias. O monstro, então, não quer (ou não pode) fazer parte da ordem classificatória vigente, uma vez que

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).

As personagens centrais de *O filho de mil homens* (2016), seguindo essa linha de raciocínio, são “monstros cotidianos”, pois são “híbridos” que irão perturbar a ordem vigente na pequena povoação em que é ambientada a narrativa. São a “representação diáfana” desse monstro morfológico, como propõe Foucault, na medida que simbolizam o interdito, o proibido, o que foge à norma. Não se encaixam nos padrões de conduta, nas normas sexuais e de gênero impostas, como acontece com Isaura e

²⁹ Não pretendemos realizar uma análise exaustiva do que Cohen (2000) propõe neste trabalho, mas elencamos, das sete teses propostas por ele, algumas proposições que dialogam mais diretamente com a teorização do monstro humano em Foucault e com a noção de abjeção de Butler que desenvolvemos no capítulo anterior. O intuito é compreender como Valter Hugo Mãe mimetiza, no universo ficcional de *O filho de mil homens* (2016), estruturas de poder que apontam para a manutenção de um ideal regulatório na sociedade, que tem por finalidade cercear e controlar os corpos e as sexualidades.

Antonino, ou mesmo nos padrões corporais considerados aceitáveis por aquele povo, como acontece com a anã.

Com efeito, percebemos que Antonino é, na narrativa, esse ser híbrido, ininteligível socialmente por causa de sua sexualidade, e necessita ser discursivizado para ser, ainda que equivocadamente e como monstro, lido socialmente através do anedotário. Isso fica mais em evidência num trecho do romance no qual o narrador evoca novamente a visão coletiva sobre a homossexualidade da personagem:

Falavam dele efetivamente como de um ser aberrante com algum mistério e muito terror. Era como acreditar no lobisomem, nos vampiros ou num morto-vivo. Contavam piadas como se do cu de um maricas nascessem feras metidas tripas adentro a fazer ninho. Riam-se como se por ali, como por bocas dentadas, o cu dos maricas triturasse as cadeiras onde se sentava. Diziam que comia esterco porque o mau gosto o fazia apreciar espeluncas e fossas. O Antonino, no anedotário ridículo da vizinhança, era fecal, putrefacto, morto. (MÃE, 2016, p. 109)

Em sua teorização, Cohen propõe ainda que a “[a]quilo que Bakhtin chama de ‘cultura oficial’ pode transferir o que é visto como indesejável em si mesma para o corpo do monstro” (COHEN, 2000, p. 30). Quando os habitantes da pequena vila associam a princípio Antonino, através do anedotário, ao que é “fecal, putrefacto, morto”, associando-o, e à sua homossexualidade, às “espeluncas e fossas”, conectam a sua identidade sexual, assim como sua sexualidade e suas supostas práticas sexuais, à monstruosidade e à abjeção. Antonino é o bode expiatório e, como tal, sua função social é a de agregar o que é rejeitado pela cultura dominante, o que será utilizado como justificativa para que se submeta Antonino à violência física, como demonstra a passagem do romance em que ele é flagrado, supostamente se masturbando, vendo os trabalhadores se banharem nus no riacho:

Quando o rapaz chegou aos dezassete anos, vieram dizer à Matilde que o tinham espancado perto do riacho. Ela que fosse vê-lo depressa porque o miúdo estava caído no chão a gemer de dores. E o que foi, perguntava ela. Responderam-lhe: estava de calças arreadas a ver os homens que tomavam banho. O seu filho, dona Matilde, é aleijado por trás. (MÃE, 2016, p. 100)

Sabemos, posteriormente pelo narrador, que Antonino estivera observando os homens, mas não se masturbava. Por uma infeliz coincidência, o jovem rapaz estava de passagem perto do riacho no momento em que os trabalhadores se

banhavam e, por mera curiosidade pueril, fora vê-los, atraído pelo alarido que faziam, como indica a seguinte passagem:

Foi o acaso que o fez passar por ali onde os trabalhadores decidiram fazer gazeta e mergulhar no riacho a berrarem uns com os outros, nus. Julgou ficar apenas quieto, mais até para não ser visto por ali do que para desfrutar de algum proveito. Queria não ser apanhado, porque o acaso seria mal interpretado e a prudência recomendava o esconderijo. (MÃE, 2016, p. 103)

Como um garoto de dezessete anos, que ainda não havia experienciado efetivamente uma vida sexual, Antonino acaba se entregando à curiosidade:

Depois, na distração, a certa confiança de estar bem agachado entre os arbustos permitiu-lhe ver como os corpos dos trabalhadores eram moldados à força de muita virilidade. Eram homens como árvores maciças a abrir as águas em jogos brutos, espaventando tudo com os braços e mergulhando vezes sem conta de rabo para o ar. Ficavam depois boiando como impossivelmente leves, ágeis, inertes de só beleza na superfície da água. O Antonino pôde ver como os homens eram belos na sua rudeza, como pareciam fortes para tudo, com braços largos para abraços esmagadores. E o amor parecia ser tão esmagador e criado pela robustez. (MÃE, 2016, p. 103)

Antonino tenta se afastar sorrateiramente dali, como mostra a continuação da narrativa, mas é interpelado por um homem que passava. O flagrante desencadeia, então, a cena de violência:

Parecia um bandido e, por azar, era o moço maricas, filho da Matilde, de que já muita gente começava a falar. O homem deitou-lhe a mão e esticou-o à sua frente. Entre as pernas do rapaz preponderava o seu pensamento. O homem apertou-o assim mesmo. A mão entre as pernas do rapaz como se fosse de espremer-lhe o pênis até o fazer rebentar. O Antonino gritou de dor. Quando os outros se aperceberam do rapaz maricas tombado de joelhos, vieram da água como estavam e não se cobriram. Expuseram-se como machos normais, com o direito absoluto, retirando ao rapaz qualquer desculpa ou dignidade. [...] Quando o primeiro o esbofeteou, já um segundo lhe levava o pé ao peito. Pela raiva, tanto lhe pediam explicações como o esganavam. E ele foi ficando pelo chão, reagindo menos, rastejando, julgando que à beleza dos homens correspondia a fúria, a bestial crueldade. Os homens, como lei da natureza, eram todos iguais e feios. Para serem diferentes e bonitas estavam as mulheres. O Antonino queria ter sido todo ao contrário do que era. Ao sentir as pancadas, acreditava morrer, e alma adentro decidiu que, se renascesse, queria gostar das mulheres para nunca mais ser o mesmo, nunca mais ser assim. Odiava-se. (MÃE, 2016, p. 104-105)

A força discursiva desse anedotário é tanta que, como dissemos, justifica que os homens violentem Antonino por causa de seu comportamento supostamente desviante. Essa violência a que Antonino é submetido tem o propósito de corrigi-lo e, na visão da própria personagem, os “homens da terra tê-lo-iam morto sem remorso. O Antonino sabia disso, que a vizinhança o teria morto com alguma convicção de estar a fazer o que era certo.” (MÃE, 2016, p. 106). O jovem passa, depois desse episódio, a reprimir sua sexualidade e os homens que o haviam agredido consideravam que ele “estava como inoculado. Sem efeito. Levava já tantas coças de morte que não haveria de pensar em porcarias nunca mais” (MÃE, 2016, p. 109).

Fazendo um ligeiro recuo na narrativa, é sintomático que a primeira aparição de Antonino no romance se dê no capítulo em que é apresentada Isaura. Também Isaura é vista por sua mãe, Maria, como um monstro, e a interconexão entre “a mulher enjeitada” e Antonino, o maricas, se dará através da monstruosidade, o que fica manifesto no episódio no qual Maria, mãe de Isaura, a observa conversando com o rapaz:

Pelas janelas da casa, a Maria espiava a filha com a sua companhia. Atirada para o fundo do seu poço, a Maria, que já mal falava, observava a filha enjeitada e pensava que havia criado um certo monstro que apenas teria entrega a monstro semelhante. A Isaura andava e atrás de si ia o homem maricas como uma abelha, tão bela quanto imprevisível. (MÃE, 2016, p. 62)

Como elucidamos anteriormente, após ter descumprido as ordens parentais de preservar a virgindade para o casamento com seu pretendente, o filho do vizinho. Isaura foi abandonada pelo rapaz depois de ela ter cedido às investidas do jovem, e passou a ser estigmatizada, inicialmente pela própria família e depois pela sociedade local. Aos olhos da mãe, a única salvação de Isaura seria se casar com “monstro semelhante”, isto é, com Antonino. A este trecho, podemos aproximar a afirmação de Cohen:

O difícil projeto de construir e manter as identidades de gênero provoca uma série de respostas ansiosas por toda a cultura, dando um outro ímpeto à teratogênese. A mulher que ultrapassa as fronteiras de seu papel de gênero arrisca tornar-se uma Scylla, uma Weird Sister, uma Lilith (“die erste Eva”, “la mère obscuré”), uma Bertha Mason, ou uma Gorgon. A identidade sexual “desviante” está igualmente sujeita

ao processo de sua transformação em monstro. (COHEN, 2000, p. 35)³⁰

O pesquisador associa diretamente a questão da monstrosidade a uma tentativa de manutenção de uma suposta coerência às normas de gênero. Isaura ultrapassa os limites do seu papel de gênero e, aos olhos da mãe, se converte em um “certo monstro”. A transgressão de Antonino e Isaura às normas culturais daquele povo, portanto, condena-os à união forçada, a um casamento de aparências. Aqui, percebemos a referência a um outro dispositivo utilizado para tentar garantir essa coerência, que é a instituição religiosa do casamento, que regula o sexo, a sexualidade e permite aos nubentes a prática sexual somente dentro do casamento, além de presumir uma demarcação rígida dos papéis sociais e sexuais entre “homens” e “mulheres” (RUBIN, 2017 [1975]). O casamento, para Maria, é, portanto, a única salvação de Isaura: “[a] Maria, fantasmática e sempre calada, sentia por instinto a felicidade possível, abrindo a casa ao casamento da sua única filha, o monstro ainda assim amável e estragado pela estupidez.” (MÃE, 2016, p. 65).

A associação feita no romance entre a monstrosidade e as práticas sexuais consideradas desviantes, assim como a ininteligibilidade com relação ao gênero das personagens, parece ter o fito de ressaltar uma estrutura social totalizante, que execra e exclui os caracteres que não se encaixam nos padrões socialmente aceitos, em especial tendo como referência uma noção pré-construída do gênero, que precederia a existência do sujeito. Aqui, encontramos nosso ponto de interseção entre o que propõe Cohen e as reflexões sobre o gênero, o que procuraremos explorar na próxima seção.

3.2 HETEROSSEXUALIDADE COMPULSÓRIA E SEXUALIDADES DESVIANTES EM O FILHO DE MIL HOMENS

A partir das proposições de Michel Foucault (2001) e de Jerome Cohen (2000) que articulamos nossas análises do romance na seção anterior deste capítulo, fica manifesto como questões referentes à sexualidade, às práticas sexuais e ao gênero são responsáveis por criar os domínios do abjeto e da monstrosidade no romance

³⁰ Cohen (2000) faz referência a Scylla, a Weird Sister, a Lilith, a Bertha Mason e a Gorgon por serem personagens femininas que transgridem as fronteiras dos papéis de gênero e por isso são associadas à monstrosidade ou se tornam monstros dentro de suas próprias narrativas.

de Valter Hugo Mãe e tensionadas *a posteriori*. Importa, partindo dessas proposições, explorar mais a fundo as noções de heteronormatividade e de heterossexualidade compulsória.

Para alcançar nosso intento, faremos uma breve incursão pelos estudos *queer* e elaboraremos uma síntese, no intuito de situar epistemologicamente nosso trabalho. Em seguida, retomaremos as proposições de Judith Butler e de Teresa de Lauretis na tentativa de compreender como a distribuição social dos papéis de gênero também constitui, assim como a monstruosidade, uma ficção, cujo objetivo é controlar e regular os corpos, articulando o que propõem as autoras com a análise de trechos de *O filho de mil homens* (2016).

3.2.1 Uma incursão pelas teorias *queer*: por uma análise das estruturas e dos processos sociais normalizadores

Conforme propõe Richard Miskolci (2009, p. 150-151), a *Queer Theory*/Teoria Queer (inicialmente com letra maiúscula e no singular) vai emergir dos Estudos Culturais norte-americanos nas décadas de 1980-1990 como reação aos estudos sociológicos até então em voga, que concentravam suas análises nos estudos das minorias³¹. A preocupação destes estudos era problematizar a sociedade heteronormativa, a qual está ancorada em um sistema resumido pelo binômio masculino/feminino, focalizando as estruturas de dominação e não os sujeitos ou os grupos minoritários. Como propõe o próprio Miskolci,

O diálogo entre a Teoria *Queer* e a Sociologia foi marcado pelo estranhamento, mas também pela afinidade na compreensão da sexualidade como construção social e histórica. O estranhamento queer com relação à teoria social derivava do fato de que, ao menos até a década de 1990, as ciências sociais tratavam a ordem social como sinônimo de heterossexualidade. O pressuposto heterossexista do pensamento sociológico era patente até nas investigações sobre sexualidades não-hegemônicas. A despeito de suas boas intenções, os estudos sobre minorias terminavam por manter e naturalizar a norma heterossexual. (MISKOLCI, 2009, p. 151)

³¹ Como aponta Miskolci (2009, p. 167), “[no] início dos anos oitenta, surgiram estudos sobre minorias sexuais que não deram a devida atenção crítica às categorias da sexualidade nem à interrelação entre homo e heterossexualidade. Os estudos sociológicos construtivistas legitimaram o modelo sexual como um todo e contribuíram para a constituição das culturas gays e lésbicas como se fossem minorias étnicas (D’EMILIO, 1983).”

Miskolci irá enfatizar, ainda, a importância dos trabalhos de Michel Foucault e Jacques Derrida, cujas contribuições serão retomadas e discutidas por diversos/as autores/as para a definição desse amplo campo de estudos. Isso porque, segundo ele, esses autores irão problematizar as concepções clássicas de sujeito, de identidade, de agência e de identificação, mostrando o rompimento com a concepção cartesiana (ou iluminista) de sujeito, que passa a ser compreendido como provisório, cindido (MISKOLCI, 2009, p. 152).

Uma dessas contribuições de Foucault, além da discussão que já desenvolvemos na seção anterior sobre o indivíduo anormal, foi a de teorizar, em *História da Sexualidade I: a vontade de saber* (2018), sobre a hipótese repressiva, propondo que, diferentemente do que se acreditava, a sexualidade não havia sido proibida nos séculos XVIII e XIX. Ao contrário, como propõe o autor, houve uma proliferação dos discursos sobre o sexo, mas a sexualidade em si começou a ser controlada nos/por esses discursos. Esse dispositivo da sexualidade em Foucault pode ser caracterizado como todo um corpo de saberes e de relações de poder que tem como prerrogativa a apropriação e o controle dos corpos em sua materialidade, para isso atribuindo a eles significação e inteligibilidade (CÉSAR, 2017, p. 243).

A partir das ideias de Foucault, portanto, autoras/es como Judith Butler, Adrienne Rich, Teresa de Lauretis e Eve K. Sedgwick, dentre muitas/os outras/os, como o próprio Miskolci, irão desenvolver análises bastante instigantes sobre gênero e sexualidade, sendo que os trabalhos dessas/es autoras/es foram extremamente relevantes para a definição do que veio a constituir os estudos *queer*. Vale frisarmos, no entanto, que os estudos *queer* não compõem um quadro sistematizado de teorias, mas vai abarcar trabalhos de diferentes matizes. Considerando, portanto, o caráter multifacetado próprio destes estudos, preferimos utilizar, nesta dissertação, o termo *teorias queer ou estudos queer*, no plural. No entanto, um dos pontos em comum nas produções acadêmicas (e não acadêmicas) dessas/es autoras/es é que propõem deslocar as categorias normativas, agregando sexualidades ditas dissidentes ou desviantes em suas análises de modo muito diverso daquele historicamente construído nas instituições. As teorias *queer* acompanham, portanto, as teorias feministas e os estudos gays/lésbicos, rejeitando a ideia de que a sexualidade seja uma categoria essencialista, determinada pela biologia ou passível de ser julgada por padrões fixos de moralidade e verdade.

Vale pontuar, ainda, que o termo *Queer Theory*, conforme aponta David M. Halperin no artigo “The Normalization of Queer Theory” (2003), foi usado pela primeira vez por Teresa de Lauretis em uma conferência proferida em fevereiro de 1990 na Universidade da Califórnia, em Santa Cruz, como uma forma de provocação, para chamar a atenção para os estudos das literaturas gay e lésbica. A intenção de Teresa de Lauretis, ao utilizar pela primeira vez o termo, era tornar *queer* a teoria literária e não necessariamente criar uma Teoria *Queer* como um campo separado do conhecimento acadêmico. Como afirma Halperin:

Além disso, ela esperava tanto *queerizar* a teoria [to make theory *queer*] (isto é, desafiar os fundamentos e pressupostos heterossexistas do que convencionalmente passou por ‘teoria’ nos círculos acadêmicos) como propor uma teoria *queer* [and to queer theory] (para chamar a atenção para tudo que é perverso sobre o projeto de teorizar o desejo sexual e o prazer sexual). A teoria *queer* era, portanto, um espaço reservado para um conhecimento-prática hipotético ainda não existente, mas cuja consumação era devotamente desejada.

No momento em que a escandalosa fórmula “teoria *queer*” foi proferida, porém, ela passou a ser o nome de uma escola teórica já estabelecida, como se constituísse um conjunto de doutrinas específicas, uma perspectiva singular e substantiva do mundo, uma teorização particular de experiência humana, equivalente nesse aspecto à teoria psicanalítica ou marxista. O único problema era que ninguém sabia qual era essa teoria³². (HALPERIN, 2003, p. 154. Tradução nossa)

Outra contribuição importante de Teresa de Lauretis foi sugerir, em “A tecnologia do gênero” (1994)³³, a existência de uma sofisticada “tecnologia de gênero” que (re)produz continuamente uma heterossexualidade compulsória e que presume uma norma baseada no sistema sexo-gênero. A autora define que este sistema “é tanto uma construção social quanto um aparato semiótico, um sistema de

³² No original: “Beyond that, she hoped both to make theory queer (that is, to challenge the heterosexist underpinnings and assumptions of what conventionally passed for “theory” in academic circles) and to queer theory (to call attention to everything that is perverse about the project of theorizing sexual desire and sexual pleasure). Queer theory was thus a placeholder for a hypothetical knowledge-practice not yet in existence, but whose consummation was devoutly to be wished.

The moment that the scandalous formula “queer theory” was uttered, however, it became the name of an already established school of theory, as if it constituted a set of specific doctrines, a singular, substantive perspective on the world, a particular theorization of human experience, equivalent in that respect to psychoanalytic or Marxist theory. The only problem was that no one knew what the theory was”. (HALPERIN, 2003, p. 154). Vale dizer que, no início deste trecho de seu artigo, o autor faz um jogo de palavras bastante difícil de ser traduzido para o português.

³³ É importante pontuar aqui que estamos nos referindo à introdução do livro *Tecnologies of Gender* (1987), traduzida para o português por Susana Bornéo Funck e publicada no livro *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura* (1994), organizado por Heloísa Buarque de Hollanda.

representação que atribui significado (identidade, valor, prestígio, relação de parentesco, status dentro da hierarquia social, etc.) a indivíduos dentro da sociedade” (LAURETIS, 1994, p. 212). Baseando suas análises em Althusser e Foucault, Lauretis retoma alguns pontos basilares discutidos por esses dois autores, mas repensando algumas categorias aventadas por eles. Propõe Lauretis que

ao pensar o gênero como produto e processo de um certo número de tecnologias sociais ou aparatos biomédicos, já se está indo além de Foucault, cuja compreensão crítica da tecnologia sexual não levou em consideração os apelos diferenciados de sujeitos masculinos e femininos, e cuja teoria, ao ignorar os investimentos conflitantes de homens e mulheres nos discursos e nas práticas da sexualidade, de fato exclui, embora não inviabilize, a consideração sobre o gênero. (LAURETIS, 1994, p. 208-209).

O conceito de gênero, portanto, àquela altura, devia ser repensado, segundo a autora, e superada uma visão deste como apenas em função da diferença sexual. A autora propõe, portanto,

a possibilidade, já emergente nos escritos feministas dos anos [19]80, de conceber o sujeito social e as relações da subjetividade com a sociabilidade de uma outra forma: um sujeito constituído no gênero, sem dúvida, mas não apenas pela diferença sexual, e sim por meio de códigos linguísticos e representações culturais; um sujeito ‘engendrado’ não só na experiência de relações de sexo, mas também nas de raça e classe: um sujeito, portanto, múltiplo em vez de único, e contraditório em vez de simplesmente dividido (LAURETIS, 2009, p. 208)

A “inversão” proposta pelos estudos *queer* é, portanto, corolária do que propôs Teresa de Lauretis em 1987 e pressupõe uma análise dos processos sociais normalizadores ao invés de centralizar os sujeitos sexuais, como procuramos demonstrar, ou seja, não têm o objetivo de analisar identidades ou classificar esses sujeitos, o que redundaria nos estudos das minorias. Propondo uma analítica da normalização, o *queer* mantém-se como resistência aos regimes de normalidade e, como propõe Miskolci,

aponta para a compreensão de que a maioria dos fenômenos até recentemente compreendidos como desvio podem ser encarados como diferenças, resultado de processos contínuos e interrelacionados de inferiorização, da criação de Outros que justificam a distribuição e o acesso desigual ao poder (MISKOLCI, 2009, p. 173).

Em síntese, o foco desses estudos recai nos “processos normalizadores marcados pela produção simultânea do hegemônico e do subalterno” (MISKOLCI, 2009, p. 170-171), seja no seio das instituições, seja nas práticas cotidianas, seja na literatura e em outros discursos culturais.

De uma perspectiva *queer*, portanto, falar em sexualidade significa se referir a um conjunto de práticas que não são estritamente sexuais, uma vez que, ao observar a sexualidade da perspectiva dos discursos médicos, jurídicos, psicanalíticos e clínicos, como fez Foucault, fica patente seu caráter de construção e, ainda, que ela está posta antes mesmo do início de uma vida sexual. Ela é organizada, portanto, em nosso tempo, como uma identidade sexual e isso se dá porque a sexualidade ocupa um lugar de uma condição pretensamente natural partilhada de forma relativamente igual entre todos os seres humanos. Nesse sentido, aquilo que se compreende correntemente como sexualidade está no interior de uma regulação do gênero. A título de exemplificação, podemos dizer que dessa perspectiva regulatória, um homem de verdade é um homem heterossexual, assim como a mulher, numa concepção normativa, na visão do patriarcado oitocentista, é a mulher que está pronta para a reprodução. A sexualidade, compreendida como normalidade sexual e tendo como sua contraparte a anormalidade sexual, irá compor uma dimensão do sujeito que é supostamente partilhada por todos e parte da presunção de que o sexo e a forma como o desejo se organiza teriam existido desde sempre para o ideal heteronormativo. Em outras palavras, retomando Rubin, “[a] vida sexual humana sempre estará sujeita à convenção e à intervenção humana. Ela nunca será completamente ‘natural’, mesmo porque nossa espécie tem um caráter social, cultural e articulado.” (RUBIN, 2017 [1975], p. 50)

Compreendemos que, ficcionalmente, Valter Hugo Mãe propõe esses tensionamentos no romance *O filho de mil homens* (2016). Como procuramos demonstrar com relação à personagem Antonino, por exemplo, sua sexualidade é presumida pelos habitantes da pequena povoação antes mesmo de ele ter tido sua primeira experiência sexual, como fica explícito na referência ao anedotário que discutimos na seção anterior. Percebemos a força desse anedotário e seu poder de normalização também no “Capítulo sete – Devorar os filhos”. No início do capítulo uma vizinha sugere à Matilde, mãe de Antonino, que o mate:

Uma vizinha dizia à Matilde: se deus quis que o fizesse, também há-de querer que o desfaça, se assim tiver de ser. Mate-o. É um mando de deus. A Matilde, atormentada, nem respondia. A outra perguntava: e não lhe dá nojo, a lavar-lhe as roupas e as louças. Ainda apanha doenças com isso de mexer nas porcarias do corpo dele. A Matilde dizia que sim, que lhe dava nojo, mas também achava que ainda era só uma delicadeza, não era sexual. Talvez nunca viesse a ser sexual. (MÃE, 2016, p. 97)

Percebemos, no trecho supracitado, que Matilde desconfia que “as delicadezas” de Antonino não tinham nada de sexual. Seus trejeitos são o problema para Matilde, uma vez que para ela, Antonino “[p]arecia uma menina nos sentimentos [...]”. Parecia uma menina quando dizia algumas palavras, parecia que, distraído-se, gesticulava demasiado” (MÃE, 2016, p. 97). Muito mais que a sexualidade de Antonino em si, o que preocupa Matilde é o fato de o filho não performar seu papel de gênero a que foi designado desde seu nascimento a partir do momento em que foi lido como do sexo masculino ao nascer com um pênis. Rubin (2017 [1975], p. 55), ao se referir à opressão, pondera que “nós não apenas sofremos opressão como mulheres, nós somos oprimidas por termos de ser mulheres – ou homens, conforme o caso.” Partindo dessa lógica, compreendemos que, ao ser/se sentir pressionada, pela vizinha, Matilde chega a desejar a morte do filho: “com o coração pequeno e a cabeça confusa a encher-se de ódio, achava que se o filho lhe morresse a vida estaria normal, porque ser mãe fora uma ilusão.” (MÃE, 2016, p. 97). Na continuação da narrativa, a vizinha relata as atrocidades infligidas a alguns sujeitos em razão do suposto desvio sexual:

A vizinha, mais fácil a dizer as coisas, contava-lhe que pelas redondezas os poucos casos daqueles tinham sido tratados em modos. Uns racharam os filhos ao meio, outros mandaram-nos embora espancados e sem ordens para voltar, e um homem até subiu pelo cu acima do filho uma vara grossa e pô-lo ao dependuro para todos verem. Era uma bandeira. E quem via tinha-lhe tanto horror quanto desprezo. Depois ainda o queimaram, e calaram-se todos para disfarçar e não dar contas à polícia. Os polícias nem queriam saber. Se um maricas desaparecesse, eles faziam umas perguntas tolas e iam-se embora sem resistência. **Era tão habitual que o povo tivesse juízo para essas decisões antigas, não importava que a lei quisesse outra coisa, porque todas as pessoas sabiam o que estava certo desde há muitos mil anos.** (MÃE, 2016, p. 97-98. Grifos nossos)

A fala da vizinha neste trecho mostra a força desse ideal regulatório que, calcado na tradição jurídico-religiosa e sua pretensa imutabilidade, é responsável

por definir os domínios da opressão. Ainda na continuação, é narrado que Matilde, na tentativa de corrigir o filho, designa-o para fazer o trabalho pesado, geralmente associado à força e, portanto, à masculinidade:

Punha-o a escavar e a levar os pesos maiores. Deitava já corpo de homem, era obrigatório que se fizesse homem tanto quanto pudesse, a ver se lhe caíam ou tolhiam as asas, o pintalgado e os perfumes. A Matilde esperava que ele mudasse tanto quanto fosse possível. E podia também carregar com as coisas do campo a mando dela, que era o mando de deus de que se sentia capaz. [...] Pensava que talvez o trabalho pesado se lhe metesse pelo corpo adentro e o tornasse viril. Eram mais viris os trabalhadores robustos, e ele perderia talvez o amaricado se bulhasse na terra com a força já de grande fúria. Havia que enfurecer-se. Fazer-se de bravo. Ao menos perderia as razões que tivesse para se rir. Não se riria com o agudo esquisito da voz como saindo do lugar. (MÃE, 2016, p. 97-98)

No entanto, como temos procurado demonstrar, a forma como uma dada sociedade organiza a suas práticas reprodutivas, o desejo e a forma de normalizar as relações sexo-afetivas, é temporal e histórica³⁴, embora essa organização pareça, por ser contínua e insistentemente reforçada por discursos normativos, um dado eterno e imutável, o que parece se refletir na construção narrativa de *O filho de mil homens* (2016). Nos excertos que analisamos acima, fica manifesto que o gênero, assim como os monstros, são construtos sócio-históricos. Os monstros são do domínio da ficção, sendo constituídos como discursos possíveis sobre o mundo, e sua constituição discursiva desempenha papéis muito definidos dentro da cultura, como observou Cohen (2000). Os papéis de gênero também são ficções construídas socialmente, como sugerem as perspectivas feministas e *queer*, e são desdobramentos de determinadas estruturas de poder instituídas e constantemente reconstituídas, que objetivam o controle dos corpos.

3.2.2 A ficção dos gêneros

Em seu livro *La crisis de la heterosexualidad*, Oscar Guasch afirma, de forma contundente, que “a heterossexualidade é um mito. Uma trapaça. É um produto histórico e social: o resultado de uma época e de certas condições sociais

³⁴ “Os sistemas de sexo/gênero não são emanções a-históricas da mente humana; são produtos da ação humana historicamente situada.” (RUBIN, 2017 [1975], p. 55).

determinadas” (2007, p. 17. Tradução nossa)³⁵. O autor questiona o caráter pretensamente universal da heterossexualidade e sua construção pela tradição judaico-cristã. Propõe ainda que

A heterossexualidade é um mito, uma história, uma história sagrada. E se ajusta bem às funções sociais do mito: cumpre a tarefa de explicar o mundo. Neste caso, o mundo do desejo afetivo. Como mito, serve também para garantir a estabilidade das coisas; a heterossexualidade justifica uma ordem social intocável. Intocável porque não é questionada nem avaliada; é aceita sem mais como os mitos são aceitos. Heterossexualidade é a história que nossa sociedade usa para explicar e compreender o desejo. É um *mythos*: narrativa transmitida oralmente e por meio de *livros sagrados*. (GUASCH, 2007, p. 17. Tradução nossa)³⁶

Emerson Silvestre Lima da Silva, em sua dissertação em que também embasa suas análises de *O filho de mil homens* (2016) nas teorias *queer*, mas de uma perspectiva diferente da proposta no nosso trabalho³⁷, também atenta para esse ponto de contato entre as ficções do gênero e as ficções literárias. Ele observa que

a relação entre gênero e literatura, portanto, não está apenas no nível superficial de quem escreve o texto literário (se homem, mulher, ou as minorias sexuais), ou das representações femininas e *queer* nos textos literários (literatura como espelho do mundo), mas tal relação pode ser entendida como dispositivo do próprio fazer literário, e alcançar outros universos (diegético, psicanalítico, social). Observa-se isso quando relacionamos a natureza discursiva do gênero com a natureza ficcional da literatura, ambas calcadas no trabalho “metamorfoseador” da linguagem. (SILVA, 2016, p. 27)

Com efeito, Butler (2016) propõe que as identidades de gênero são um processo discursivo, sendo constituído através de uma linguagem e modificado pela

³⁵ No original, lê-se: “La heterosexualidad es un mito. Una invención. Una patraña. Es un producto histórico y social: el resultado de una época y de unas condiciones sociales determinadas”. (GUASCH, 2007, p. 17)

³⁶ No original: “La heterosexualidad es un mito, un relato, una historia sagrada. Y se ajusta bien a las funciones sociales del mito: Cumple con la tarea de explicar el mundo. En este caso, el mundo del deseo de los afectos. En tanto que mito, también sirve para garantizar la estabilidad de las cosas; la heterosexualidad justifica un orden social intocable. Intocable porque no se cuestiona tampoco se evalúa; se acepta sin más como se aceptan los mitos. La heterosexualidad es el relato que nuestra sociedad emplea para explicar y entender el deseo. Es un *mythos*: Una narración transmitida oralmente y mediante libros sagrados.” (GUASCH, 2007, p. 17)

³⁷ O foco da dissertação de mestrado de Emerson Silvestre Lima da Silva (2016) é na homoafetividade e o aporte teórico utilizado é distinto do que utilizamos. Em nosso trabalho, por sua vez, procuramos ampliar o escopo do *queer* e considerar outras questões relacionadas à sexualidade, às práticas sexuais e ao gênero no romance.

linguagem. Butler lança mão, portanto, da noção de performatividade. Nas palavras da própria autora:

Nesse sentido, o *gênero* não é um substantivo, mas tampouco é um conjunto de atributos flutuantes, pois vimos que seu efeito substantivo é *performativamente* produzido e imposto pelas práticas reguladoras da coerência do gênero. [...] nós afirmariamos como corolário: não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performativamente constituída, pelas próprias “expressões” tidas como resultados (BUTLER, 2016, p. 56. Grifos da autora)

A heterossexualidade pode ser compreendida, nessa perspectiva, como um conjunto difuso de normas e práticas que concebem justamente a heterossexualidade como o que é normal. Na perspectiva heteronormativa, a ficção de gênero, o sexo e as práticas sexuais se confundem. Nas palavras de Berenice Bento:

O sistema binário (masculino versus feminino) produz e reproduz a ideia de que o gênero reflete, espelha o sexo e que todas as outras esferas constitutivas dos sujeitos estão amarradas a essa determinação inicial: a natureza constrói a sexualidade e posiciona os corpos de acordo com as supostas disposições naturais. (BENTO, 2017, p. 17)

Em *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade* (2016), em especial no primeiro capítulo do livro “Sujeitos do sexo/gênero/desejo”, Judith Butler problematiza noções consideradas basilares para o feminismo propostas por Simone de Beauvoir, Gayle Rubin e Luce Irigaray. Em seu trabalho, Butler observa como essas autoras lidam com noções e conceitos naturalizados na sociedade, os quais pressupõem classificações binárias dos sujeitos, como homem/mulher e masculino/feminino, e como elas próprias, muitas vezes, reproduzem esses binarismos. Segundo Butler propõe, tal classificação se instaurou devido à binaridade latente na cultura e persistente nos sujeitos/autores que refletem acerca da sociedade, decorrente de um pensamento construído no bojo de uma sociedade forjada na heterossexualidade compulsória e marcada pelo falocentrismo. As categorizações binárias perpassam as relações de poder e vão ser expressas em uma linguagem de caráter político, isto é, só se é um sujeito no momento em que seu sexo biológico possa ser identificado facilmente e, por conseguinte, demarcado seu lugar no mundo, o que também possibilitará e facilitará sua inclusão na ordem jurídica vigente. Aquele que foge à norma é considerado abjeto, é marginalizado e tem dificuldade para realizar

sua inserção no meio social (tradicional, conservador). Butler critica também a noção de identidade como um dado monolítico e determinista e a concebe como processo. O problema, pois, da representação no bojo dos movimentos feministas é a questão central que Judith Butler retoma neste livro para elucidar como são construídas as ficções do sexo e do gênero.

Nessa esteira de pensamento, Butler (2016), seguindo Foucault, propõe que os sujeitos não existem fora da linguagem. O gênero, por conseguinte, passa a ser uma construção discursiva em que a sociedade, partindo da linguagem, opera na criação da identidade de gênero dos sujeitos. Para teorizar sobre a questão da construção da heterossexualidade compulsória, ela retoma Michel Foucault (2010), para quem o discurso se organiza em “grandes grupos de enunciados”, que visam controlar a forma como os sujeitos falam, apreendem e percebem determinados eventos históricos. A noção desenvolvida por Foucault do dispositivo da sexualidade será fundamental, portanto, para a constituição das noções de heteronormatividade e de heterossexualidade compulsória.

As teorias *queer* enfatizam, ao contrário do sistema binário denunciado por Butler (2016) e por Bento (2017), dentre outras/os autoras/es, a alteridade, especialmente no que se refere ao gênero e à sexualidade, partindo de observações do estruturalismo, mas com uma perspectiva diferente sobre o valor das estruturas sociais. Em outras palavras, enquanto no estruturalismo as estruturas sociais são tratadas como indispensáveis à coesão social, os/as teóricos/as *queer* tratam essas estruturas como a raiz da dominação humana. Os estudos *queer*, como propõe Richard Miskolci, “sublinham a centralidade dos mecanismos sociais relacionados à operação do binarismo hetero/homossexual para a organização da vida social contemporânea, dando mais atenção crítica a uma política do conhecimento e da diferença” (MISKOLCI, 2009, p. 154).

Valter Hugo Mãe parece trabalhar com esses binarismos e com a necessidade de subvertê-los em *O filho de mil homens* (2016). Por exemplo, Isaura aprende com sua mãe, Maria, que “Os homens eram todos iguais. Só as mulheres podiam aceder à diferença.” (MÃE, 2016, p. 83). Em vários momentos do romance, essa fala de Maria será reproduzida por Isaura, inclusive, quando esta encontra Crisóstomo pela primeira vez:

O Crisóstomo, então, falou. Disse: bom dia. Parecia já um disparate porque estavam ali por longos minutos, e cumprimentá-la agora era fora do tempo, como voltar ao início de algo que já começara. Ela não respondeu. Podia ser que o Crisóstomo fosse apenas mais um escorraçado qualquer, um coitado à procura de penedo ou tábua a que deitar mão para sair do mar, um outro homem maricas. Ela pensava que o Crisóstomo seria um novo problema na galeria só problemática dos homens. Os homens eram todos iguais, a diferença era coisa apenas das mulheres. Não respondeu. Talvez tenha sorriso sem efusão alguma. (MÃE, 2016, p. 83-84)

Ao associar o gênero feminino à diferença e o masculino à igualdade, Isaura parece compreender que o corpo feminino está fadado a ser socialmente regulado, uma vez que a diferença, como vimos, é a raiz dos estigmas e dos preconceitos. Para Isaura, é como se o corpo feminino, por ser passível de ser regulado de maneira mais contundente pela lógica heteronormativa, diferentemente do corpo masculino, tem o potencial de extrapolar os domínios dessa norma e, portanto, é suscetível de ser lançado à abjeção se não corresponde a esse ideal regulatório (FOUCAULT, 2018 [1976]; RUBIN, 2017 [1975]; RUBIN, 2017 [1984]). Ao mesmo tempo, pensar que os homens são iguais, significa considerar que representam a neutralidade, algo que esteve sempre ali, existiu desde sempre, e oculta seu caráter de construção social justamente para que, sub-repticiamente, possa continuar regulando e dominando os corpos.

Essa visão de Isaura, porém, será posteriormente modificada no desenvolvimento da narrativa, quando percebe que sua relação com Crisóstomo tem um potencial afetivo muito maior do que suas relações fracassadas com o filho do vizinho com quem se casaria e com Antonino. Ela percebe isso quando Antonino retorna após fugir depois de consumada a cerimônia dos dois:

Levantada cedo na manhã seguinte, a Isaura desceu aos bichos atarantados com fome e distribuiu pelos lugares as rações. Ao subir os olhos para o portão grande, percebeu subitamente que, após muitos meses, o homem maricas voltara. Duvidou se estaria casada ainda. Assustado, quase morto de medo, encostado ao portão como longamente a urinar, o homem maricas voltara. A Isaura viu como chegou a tremer, a passar no campo como se lhe desse o vento, a chorar. Chorava igual às crianças perdidas. E ela assim lho perguntou: estás perdido. E, sem mais nada, passou uma forquilha no ar afastando-o, matando-o se ele se atrevesse a dar um novo passo. Estás perdido, perguntou outra vez. O homem maricas, sempre chorando, respondeu: tenho medo, Isaura, tenho muito medo. Ela disse: se a minha mãe te vê aqui, racha-te ao meio, seu filho da puta. Mas a Maria nem sequer estava ali. A Isaura sentiu-se sozinha. O

amor era um problema só seu, definitivamente. E os homens, afinal, pareciam diferentes. (MÃE, 2016, p. 95)

Para pensar sobre a diferença no romance, não podemos deixar de aludir aqui à galinha gigante que aparece na trama. Segundo o narrador, “não era uma avestruz, era uma galinha de tamanho impossível que nem sequer esticava muito o pescoço e já dava pela altura de uma mulher.” (MÃE, 2016, p. 95). Esse animal de proporções impossíveis, considerado mágico, contribui para o efeito fantástico e mítico da narrativa de *O filho de mil homens* (2016) e parece simbolizar justamente o diferente, uma vez que aquela ave destoa das demais galinhas, o que acaba por atrair o olhar de Rosinha, criada de Matilde e pretendente de Gemúndio, um velho aposentado, viúvo e sozinho que desejava se casar:

A Rosinha passava pelo galinheiro e admirava-se com aquilo e pensava que seria um luxo manter um animal daqueles, a comer em triplo e a tropeçar nos outros bicharocos, e fez logo planos de a cozer para a festa de casamento. O homem dizia: tenho apreço por ela, não serve para nada, é só pelo apreço, nunca tal se viu um bicho assim. E ela discordava: isto é um marmanjo de galinha, se não trabalha tem de ir à panela e, gorda como está, já é bem tempo de servir para o que serve, não fica de cão ou de gato, ó senhor Gemúndio. (MÃE, 2016, p. 95)

Gemúndio, a princípio, não permite que a galinha seja morta, mas depois se resigna, acaba cedendo e permite que Rosinha a mate e a sirva no dia do casamento. A própria Rosinha se ocupa de cozinhá-la no dia da cerimônia. Ao servi-la, no entanto, Rosinha cai morta:

Perguntou, em seguida, à esposa se queria dizer também umas palavras simpáticas aos amigos ali reunidos, e ela voltou a levantar-se, sorriu, disse que estava um bocado zonza e sorriu outra vez como embriagada. A miúda, a medo, não comentou, mas elevou-se um pouco da cadeira como se fosse de ir segurar em alguém a cair. O Gemúndio aconselhou: talvez seja melhor comermos então, deve ser fome. Assim que o disse, a Rosinha tombou à mesa, a cara estatelada sobre a enorme galinha desfeita como se lhe entrasse pelas entranhas adentro. Pelos canos do cu. A Rosinha morreu. Todos se inclinaram para trás e assustaram. Ficaram subitamente calados e imóveis, sem poderem acreditar no que acabara de acontecer. O Gemúndio, ainda de pé, disse que achava que a carne daquela galinha não se podia comer. Era de um animal mágico que, morto, haveria de amaldiçoar toda a gente. Caiu sobre a cadeira a sentir um desespero grande por regressar tão cruelmente à viuvez e ao assombro da idade. (MÃE, 2016, p. 164)

A morte súbita de Rosinha durante o almoço de casamento é associada ao consumo da carne da ave, uma vez que ela é a única a comê-la ao prová-la durante o processo de cozimento. Gemúndio, depois do acontecido, irá viver assombrado pela galinha gigante. Escolheu um lugar para colocar os restos da galinha, bem como todos os utensílios utilizados para matá-la e cozinhá-la, pois “não queria arriscar ter a braços uma coisa divina e maltratá-la” (MÃE, 2016, p. 175).

Na leitura de Danilo Sales de Queiroz Silva, a irrupção do fantástico na narrativa, neste episódio e em outros da trama, funciona “como uma contribuição ao coro contrário a essa mecanização que destitui o mundo de encanto, paixão e humanidade.” (2018, p. 9). Para o autor, os

episódios que destoam da nossa realidade cotidiana geralmente marcam eventos em que a empatia é sublinhada na narrativa. Explicamos: a mãe de Isaura (mãe da mulher enjeitada, como é identificada em *O filho de mil homens*), adquire um sotaque estranho e piora à medida que não aceita sua filha; a anã morre destrocada depois de dar à luz Camilo, em meio à vila em que ela é odiada por, pelo menos, quinze mulheres (casadas com os prováveis pais); Rosinha (caseira de uma moradora do campo) morre após cozinhar a galinha gigante do velho Gemúndio (viúvo idoso e entrevado), com quem casa por interesse e contrariando o amor que sente pelo velho do cerco. A falta de empatia ou o descompromisso ético para com o outro faz com que os personagens decaiam [...] O episódio de Rosinha, cuja última interação com a filha é violenta (tenta chutá-la, chamando-a “estafermo de rapariga”), condensa aspectos que contribuem para a leitura: rompendo deliberadamente com os laços amorosos, sociais e humanos que a prendem ao mundo da experiência efetiva (e afetiva), ela inverte casamento por funeral. A garantia de laços com a comunidade, com o outro é imprescindível – e a subtração mágica dos personagens que desobedecem a essa ordem é lida como sinal do projeto de educação sentimental que tento delinear. A ruptura com o outro fica marcada pelo sinal da morte. (SILVA, 2018, p. 9)

Essa reflexão é interessante para nossa análise e já prepara o caminho para a próxima seção do nosso trabalho, donde analisaremos a centralidade dos afetos no romance. A galinha gigante, a morte de Rosinha e o luto de Gemúndio servem como um divisor de águas na narrativa e, a partir do “Capítulo catorze – O funeral do almoço de casamento”, começa a se desenhar no romance um novo rumo na narrativa, que pressupõe a formação de uma estrutura social mais plural e inclusiva, que tem em Crisóstomo seu ponto de apoio. Mais do que a simples inclusão dessas personagens supostamente dissidentes/desviantes na ordem social marcada pela

heterossexualidade compulsória vigente, com suas estruturas de dominação e de segregação dos corpos e seus discursos que associam as identidades e práticas sexuais à monstruosidade e à anormalidade, a narrativa de Mãe aponta para a necessidade de se criar novas estruturas, baseadas no afeto, onde as diferenças sejam abarcadas e compreendidas. Uma estrutura em que os sujeitos possam ser não só incluídos, mas, enfim, amados, independentemente de normas ou ideais regulatórios limitadores de suas próprias identidades, sexualidades ou, simplesmente, da sua existência.

4 “SOMOS FILHOS DE MIL MULHERES E DE MIL HOMENS”: AFETOS, FAMÍLIAS E COMUNIDADES

As análises que apresentamos anteriormente, amparadas pelas teorias *queer*, nos permitem compreender como Valter Hugo Mãe engenha várias questões em *O filho de mil homens* (2016) que podem ser relacionadas à noção de poder fundada no chamado sistema de sexo-gênero, tal como proposto por Teresa de Lauretis (1994, p. 211), e às noções de heterossexualidade compulsória e de heteronormatividade, como teorizadas por Judith Butler (2000; 2016 [1990]). Ao propor representações do sujeito homossexual e do sujeito feminino, bem como ao buscar representar personagens que não se encaixam nos padrões heteronormativos socialmente construídos/instituídos no romance e que não se adequam às ficções do gênero, fica manifesto como as sexualidades ganham, na percepção da sociedade circundante, um papel preponderante na conformação das identidades das personagens na construção ficcional do romance. Essas sexualidades desviantes, anormais, para retomar Michel Foucault (2001), acabam por ser hostilizadas e marginalizadas pelo corpo social e até mesmo associadas à monstrosidade.

O foco deste capítulo, por sua vez, recairá sobre os afetos e seu poder (re)estruturante na narrativa, buscando reunir também algumas noções que consideramos importantes sobre família e comunidade que podem ser aventadas para nossa leitura. Assim, pretendemos explorar, neste momento do trabalho, o movimento das personagens que partem de ideais e de configurações familiares tradicionais e que, portanto, correspondem às práticas heteronormativas para a construção de uma outra concepção sobre a sociabilidade e para a consolidação de um novo senso de comunidade que extrapola a noção tradicional dos arranjos familiares.

Nosso percurso no capítulo terá início numa leitura sobre o cânone e a tradição apresentados no romance, especialmente na relação entre Camilo e Alfredo, que se torna tutor do menino após a morte de sua mãe biológica, a anã, e na posterior relação entre Camilo e Crisóstomo, visando mostrar como a relação com o pescador se constituiu como uma relação afetiva e transformadora, pautada no respeito à – e na – diferença, de maneira a enfatizar a necessidade de se construir uma outra/nova visão sobre o outro. Continuaremos nosso percurso buscando refletir sobre algumas noções de família e de comunidade e sobre as (im)possibilidades do *queer* no seio da

sociedade heteronormativa, bem como procuraremos explicitar discussões que o romance de Valter Hugo Mãe suscita nesse sentido.

4.1 A CRÍTICA AO CÂNONE, À TRADIÇÃO E AO UNIVERSALISMO: EM BUSCA OUTRAS FORMAS DE VER O OUTRO

Após o casamento com Isaura, Antonino foge, como vimos no capítulo anterior. Ele retorna tempos depois e Camilo, o menino que ficara, uma vez mais, órfão e que fora adotado por Crisóstomo, questiona a sexualidade dele e, de início, não o aceita por ser um “maricas”. Como pode ser lido no trecho abaixo, Camilo tinha aprendido, com seu falecido tutor/avô Alfredo, um homem com certa erudição, mas bastante conservador, que os homossexuais eram uma “degeneração”:

O velho Alfredo explicara ao pequeno Camilo que os maricas eram uma degeneração das pessoas. Eram pessoas que se estragavam e não prestavam mais. Faziam também parte dos que escolhiam ser uma porcaria ao invés de quererem ser normais, como as prostitutas, os drogados, os surfistas e os cantores. O pequeno Camilo, que teria uns seis anos e muita convicção de que o avô lhe contava a verdade de todas as coisas, perguntou outra vez e o velho Alfredo assim lhe repetiu: os maricas, de tanto insistirem, ainda hão-de ensinar a humanidade a nascer pelo cu. Era um conceito difícil e malcriado para uma criança, mas significava um pouco o que diz o ditado da água mole na pedra dura, que de tanto investir há-de furar. Os maricas, de tanto o quererem, hão-de fazer do cu um lugar todo ao contrário. Ao Camilo importava saber se as pessoas que daí nasciam seriam normais. O velho Alfredo, a aterrorizar o pequeno, dizia-lhe que se calhar nasciam sem cabeça ou com olhos de pepino ou teriam braços moles sem ossos e buracos na pele. Hão-de ser uns bichos atropelados, arregalados de sangue e sem alma nenhuma, dizia. (MÃE, 2016, p. 118)

No primeiro contato entre Camilo e Antonino, devido a essa visão que Alfredo inculcara no menino, ele se recusa a recebê-lo e acolhê-lo:

Depois o Camilo pensou melhor, aquele era mais ou menos marido da quase namorada do seu pai. Não podia ser gente correta. Aparecera na altura errada e era certo, nos olhos bem vistos, que o Crisóstomo se pusera logo a sofrer. Estava tudo errado. O Camilo disse: não há chá. Puxou o boneco do sofá e fechou a cara. Era o modo que tinha de dizer que não devia haver conversa. Até que a humanidade aprenda a nascer pelo cu. O Camilo pensou: até que a humanidade aprenda a nascer pelo cu. Sentia-se zangado. Em perigo. (MÃE, 2016, p. 120-121)

Por causa dessa visão da homossexualidade que o falecido tutor reforçara em Camilo, o menino sente-se ameaçado. O “desvio” sexual, para Alfredo, era considerado uma aberração e, inclusive, considerada uma ameaça à sociedade, o que aponta para as categorizações do monstro humano propostas por Foucault (2001) e que discutimos com mais vagar no capítulo anterior. Para auxiliar que Camilo compreenda esses “conceitos difíceis”, o velho Alfredo retoma, como atesta o trecho acima, a ideia do monstro natural, aquele investido de características de seres diferentes e que não possuem identidade definida, “nasciam sem cabeça, com olhos de pepino ou braços moles e sem ossos” (MÃE, 2016, p. 118) etc.

O ideal de família tradicional, canônico, e a visão deturpada sobre a homoafetividade/homossexualidade é o que reverbera, portanto, inicialmente, em Camilo, como reflexo da educação do avô:

Para entreter curiosidades, o velho Alfredo oferecia livros ao menino e convencia-o de que ler seria fundamental para a saúde. Ensinava-lhe que era uma pena a falta de leitura não se converter numa doença, algo como um mal que pusesse os preguiçosos a morrer. Imaginava que um não leitor ia ao médico e o médico o observava e dizia: você tem o colesterol a matá-lo, se continuar assim não se salva. E o médico perguntava: tem abusado dos fritos, dos ovos, você tem lido o suficiente. O paciente respondia: não, senhor doutor, há quase um ano que não leio um livro, não gosto muito e dá-me preguiça. Então, o médico acrescentava: ah, fique pois sabendo que você ou lê urgentemente um bom romance, ou então vemo-nos no seu funeral dentro de poucas semanas. (MÃE, 2016, p. 78)

Esses livros que Alfredo oferecia a Camilo, no entanto, deviam ser “bons livros”, “um bom romance”, não qualquer livro. Quem definia o que era bom ou ruim, logicamente, era o próprio Alfredo. O narrador explicita ainda, a certa altura, que

[o] velho Alfredo, com tanto amor pelos livros e pelo exercício mental que curaria o colesterol e muito teto de casa com vontade de cair, ensinou ao neto que o amor era todo da família ou dos homens com as mulheres. **Como se os maricas não fossem familiares, não fossem nascidos de pai e mãe, não pertencessem a ninguém. Como se fossem talvez encontrados pelo caminho à sorte, igual a algo que se levava para casa a ver o que tinha dentro. O Camilo assim o aprendeu.** Pensava que ia crescer no sentido mais clássico do presépio. Uma senhora, um senhor, um menino e os animais a verem contentes. Depois, os vizinhos em visita com oferendas. Um presépio limpinho. (MÃE, 2016, p. 119, grifos nossos)

Alfredo constrói – e reforça constantemente – essa visão tradicional da família em Camilo, baseada nos preceitos da religião e, é possível supor, utilizava-se também dos livros para transmitir esse sistema de valores para Camilo³⁸. No trecho acima, temos uma visão bastante comum da família, cuja força imagética ainda persiste em nossos dias: a família nuclear, formada por pai, mãe e filho, como se fosse essa única organização possível e socialmente aceitável de família. Crisóstomo, com efeito, atribuirá essa visão deturpada de Alfredo aos livros, afinal aquela biblioteca pessoal imprimia em seus títulos, como intuímos, o canônico e, portanto, conservador:

A conversa do Crisóstomo com o Camilo punha-se como uma educação tardia para correção do que o velho Alfredo ensinara. **Com tanto livro, insistia o pescador, o velho havia de ter enchido a cabeça do miúdo com palermices acerca das pessoas diferentes.** Não era nada que os maricas fossem parecidos com as prostitutas ou com os drogados, com os surfistas ou com os cantores. Cada um padecia de uma especificidade que carecia de ser pensada de modo distinto. O Camilo achava que outrora devia haver um saco onde coubessem todos. Por outro lado, era um miúdo gênio e magoava-o sobretudo o ter percebido que o aparecimento de um Antonino era um perigo na felicidade de um Crisóstomo. O pescador sorria. Nunca tivera dúvidas de que os filhos, mesmo pequenos, também serviam para cuidar dos pais. (MÃE, 2016, p. 126, grifos nossos)

Há aqui uma referência à tradição, ao cânone, uma vez que, na visão de Crisóstomo, Alfredo inculcara no menino Camilo as concepções que possivelmente aprendera também nos livros que lera, apontando para a noção de tecnologias de gênero, nos termos de Lauretis (1994). Como também nos referimos no capítulo anterior, a autora analisa em seu trabalho como os discursos corroboram para manter uma visão segregacionista na sociedade, mormente no que tange à sexualidade e ao gênero. Como contraponto, na esteira da construção do outro sujeito proposto por Lauretis, Crisóstomo, no trecho citado, propõe uma caracterização diversa da homossexualidade apresentada no início do romance, a qual correspondia ao ponto de vista inicial de Camilo.

Dialoga com a perspectiva de Teresa de Lauretis, e com os trechos supracitados do romance, a discussão sobre o cânone proposta por Roberto Reis em seu verbete-ensaio “Cânon” (1992). Como propõe o autor, os saberes são inculcados

³⁸ Como observa Maria Consuelo Campos, “[c]ânon androcêntrico, modos ou estratégias de leitura androcêntrica geram um círculo vicioso: o que se ensina a leitura não é o ler textos, mas, em verdade, paradigmas, tendentes à reprodução canônica de outros textos androcêntricos e à exclusão dos demais.” (CAMPOS, 1992, p. 122).

nos sujeitos também através da leitura e o contato com o mundo textualizado é um dos responsáveis por moldar visões de mundo. Assim, nas palavras de Reis,

[s]empre lemos/interpretamos (pode-se escrever que toda leitura é uma interpretação e toda interpretação é uma leitura) aparelhados com este elenco de conhecimentos; ou seja, de textos, na medida em que estes ou nos são passados por meio de textos propriamente ditos ou por outras formações discursivas que se comportam como textos (REIS, 1992, p. 66).

O autor ressalta ainda que o intercâmbio de saberes é feito sempre por meio da linguagem e, portanto, é através dela que os sujeitos têm acesso à realidade. Os signos verbais propiciam – e medeiam – esse contato com o mundo, isto é, através dos signos verbais há apropriação do objeto do qual se fala, ao mesmo tempo que há a recriação deste mesmo objeto em uma outra dimensão “simbólica, humana, social, cultural” (REIS, 1992, p. 66). Essa simbolização e codificação do mundo, seguindo o raciocínio do autor, “de uma forma ou de outra, prescrevem ou limitam a conduta humana” (REIS, 1992, p. 66). Reis prossegue afirmando que

a cultura implica ou requer mecanismos de cerceamento social. Ou, dito de uma maneira mais precisa, no interior de qualquer formação cultural as camadas dirigentes se valem de diversas formas discursivas e as transformam em ideologia para assegurar seu domínio (REIS, 1992, p. 66).

Com efeito, no trecho de *O filho de mil homens* (2016) que analisamos por último, a voz coletiva que representa a sociedade normativa, normalizadora e preconceituosa, calcada na/pela tradição, uma voz canônica, conservadora, que tem um homem como Alfredo como um estandarte, é tensionada neste momento da história. Há a compreensão, por parte da personagem Crisóstomo, da necessidade de se elaborar uma nova/outra perspectiva sobre as diferenças, não mais associando-as ao anormal e ao desviante e, ainda, há um desejo por parte do pescador em subverter os termos dessa tradição e construir um outro saber a ser compartilhado com o menino. Cada um, ensina Crisóstomo a Camilo, “padece de uma especificidade”, exige um “modo distinto de pensar” (MÃE, 2016, p. 126).

Uma das bases da modernidade, segundo Paula Bedin, é a ideia de que o universal é uma das condições para a cidadania e para a construção de um ideal democrático. Acontece que, como pontua a autora, a ideia de universalidade, construída no Iluminismo, se calca em bases racionais, desconsiderando variáveis

históricas, geográficas e culturais. Ainda, a ideia do universalismo está ligada à abstração e a um ideal de imparcialidade, donde “[o] único indivíduo que poderia realizar a tarefa racional de abstração e imparcialidade era o homem, branco, civilizado, cristão e proprietário. Mulheres, assim como negros, indígenas, escravos, pobres, etc., foram automaticamente excluídos” (BEDIN, 2013, p. 130. Tradução nossa)³⁹. O que é pretensamente universal, logo, se refere a um conjunto de normas que subjazem às práticas e aos discursos, que são, em realidade, ideais calcados na misoginia, na branquitude e na heterossexualidade, como o que percebemos ecoar no discurso de Alfredo a Camilo. Essa ideia de universalidade é atravessada por dispositivos dedicados a “forçar” os corpos a se adequarem a ideais homogeneizantes. Essa afirmação aponta para uma perspectiva que coaduna com o que propõe Judith Butler, retomando a performatividade dos gêneros, quando ela afirma que

[...] o “sexo” é um constructo ideal que é forçosamente materializado através do tempo. Ele não é um simples fato ou a condição estática de um corpo, mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o “sexo” e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada destas normas. O fato de que essa reiteração seja necessária é um sinal de que a materialização não é nunca totalmente completa, que os corpos não se conformam nunca, completamente, às normas pelas quais sua materialização é imposta. (BUTLER, 2000, p. 3)

Seguindo essa linha de raciocínio, estão excluídos desse ideal universal todos os sujeitos identificados como diferentes ou, se quisermos, como *queer*. A elaboração de ideais regulatórios, calcados numa proposta universalista, faz com que, como demonstramos, aqueles que não se adequam, sejam rejeitados/subjugados pelos grupos sociais hegemônicos. Como atesta a visão particular da personagem Crisóstomo, o projeto literário de Valter Hugo Mãe, ao contrário, aponta para a desestabilização de uma visão normalizadora da sociedade e para uma caracterização dos sujeitos como diferentes uns dos outros. Essa tensão se processa, *pari passu*, na organização do enredo, sugerindo a necessidade de construir

³⁹ No original, lê-se “[el] único individuo que podía realizar la tarea racional de la abstracción y la imparcialidad era el hombre, blanco, civilizado, cristiano y propietario. Las mujeres, tanto como las personas negras, indígenas, esclavos, pobres, etc., se encontraban automáticamente excluidas” (BEDIN, 2013, p. 130).

novas/outras formas de relacionamento com o outro com vistas a uma convivência harmônica e que abarque efetivamente as diferenças.

A visão racional de Alfredo, de homem erudito, contrapõe-se, no romance, à visão de um pescador simples, aparentemente de pouca instrução e apaixonado, Crisóstomo, cujo discurso revela-se muito mais aberto a compreender, aceitar e conviver com as diferenças. As personagens, ao perceberem gradativamente a impossibilidade de se adequarem às normas impostas, ou seja, ao se conscientizarem da impossibilidade de se conformarem aos espaços familiares tradicionais – aqueles correspondentes aos dos laços consanguíneos –, procuram nos afetos o subterfúgio necessário para escapar das condições de opressão. Assim, embora a narrativa inicie apresentando as personagens, especialmente as personagens centrais, de acordo com as concepções sociais fundadas em uma matriz heteronormativa, há uma desconstrução dessas concepções no desenvolvimento da história, o que aponta para a necessidade de subversão da visão normalizadora da sociedade, que pode ser associada à sociedade portuguesa (se considerarmos o imaginário patriarcal e colonial, como já mencionamos), não através da simples inclusão das personagens em uma sociedade totalitária, mas, ao contrário, aponta para a criação de novas/outras formas de sociabilidade que sejam capazes de promover – e estimular – essa inclusão.

A construção dessas novas formas de sociabilidade que sejam capazes de englobar essas diferenças e harmonizá-las em vivências comuns também é um dos objetivos da luta *queer*, como propõe Hija de Perra (2014, p. 7),

a luta *queer* não quer conseguir somente a tolerância ou o status igualitários, mas quer desafiar as instituições e as formas de entender o mundo.

A teoria *queer* trata de compreender distintos modos de desejo sexual e como a cultura os define.

Emerson Silvestre Lima da Silva observa que, para essa nova família que se forma no final da narrativa, com efeito, não há a pretensão de se adequarem aos padrões de normatização ou aos pressupostos da religião. Nesse sentido, já não exigem os mesmos direitos que as famílias ditas tradicionais, mas se importam com os vínculos afetivos, com o cuidado com o outro e com a compreensão mútua, se aproximando “mais de uma postura *queer* e da política de transgressão que ela sugere, do que da busca por direitos gays” (SILVA, 2016, p. 18). Na esteira dessa

discussão, o pesquisador observa ainda que o afeto parece ser um dos elementos que vem sendo responsáveis, historicamente, por modificar os formatos de família. Na concepção tradicional, as famílias nem sempre se reuniam em torno do afeto, mas, muitas vezes, eram baseadas em casamentos de conveniência e na procriação. Com efeito, ele observa que “[n]o romance de Mãe, contudo, observam-se arranjos consanguíneos que apesar da ligação genética, estão distantes da dimensão afetiva que circunda a família” (SILVA, 2016, p. 44-45). Silva ressalta que a

família que se forma durante o romance é como uma colcha de retalhos costurada com fragmentos de famílias arruinadas. A linha que junta esses fragmentos é o afeto que cada membro nutre pelo outro. Esse afeto, por sua vez, está pautado no acolhimento do outro enquanto totalidade e não em laços sanguíneos. (SILVA, 2016, p. 49)

Partindo dessas proposições, discutiremos nas próximas seções como as opressões do gênero, dos sexos, dos corpos e das sexualidades se imbricam na construção de novas formas de sociabilidade no romance e de como os afetos e emoções podem ser capazes de motivar estas outras formas de famílias e de comunidades.

4.2 A CENTRALIDADE DOS AFETOS EM *O FILHO DE MIL HOMENS*

Uma das cenas que analisamos no capítulo anterior envolvendo Antonino, vimos que a personagem, ao sentir o ódio que a sociedade dirige a ele em função da sua sexualidade e, conseqüentemente, por ele próprio enquanto sujeito, passa a odiar-se. A visão sobre sua sexualidade, atrelada à sua identidade social de “maricas”, acaba por deixar profundas marcas que serão responsáveis por esse autorreconhecimento de Antonino, todo construído com atributos negativos, pejorativos: “fecal, putrefacto, morto” (MÃE, 2016, p. 109). Em outras palavras, não havia, a princípio, na interação com os outros, discursos que lhe deem uma medida positiva de sua identidade. Isso apenas vai ser possível a partir da construção de uma nova interação, com essa comunidade que se forma no encontro com Isaura, Crisóstomo e os demais personagens dessa outra possibilidade de família que irá se formar. O “odiar-se” de Antonino, portanto, não parte de uma concepção de si próprio construída em sua própria interioridade, mas das tensões com o meio em que vive,

do contato com ele. Ou seja, as ficções criadas socialmente sobre a personagem são responsáveis por moldar uma visão depreciativa da personagem sobre si mesmo.

É interessante pensarmos nesse movimento: o ódio que se sente por alguém acaba sendo internalizado como ódio próprio, no intuito de compreendermos o que propõe Sara Ahmed em seu livro *La política cultural de las emociones* (2015 [2004])⁴⁰, para quem as emoções são socialmente construídas. A autora elabora um interessante e complexo estudo sobre as emoções, que procuraremos apresentar em linhas gerais para embasar nossas análises subsequentes. Ahmed propõe que as superfícies dos corpos, sejam eles individuais ou coletivos, são moldados no contato com outros corpos e com os objetos (AHMED, 2015, p. 19). Esse contato, diferentemente do que aparenta pela sua imediatez, principalmente no que se refere às sensações e aos sentimentos, involucra processos de atribuição de significação, que serão responsáveis por distinguir o que é um sentimento “bom” de um sentimento “ruim”, por exemplo. Nas palavras da própria autora, “[o] processo de atribuir a um objeto o fato de ser benéfico ou prejudicial, que pode ser traduzido em bom ou mau, implica claramente que lemos de certa forma o contato que temos com os objetos” (AHMED, 2015, p. 27. Tradução nossa)⁴¹. Para a autora, portanto, os sentimentos e as emoções dirigidos a um sujeito ou objeto são, na verdade, efeitos de sua circulação, ou seja, funcionam como uma forma de capital, que necessita das relações para que a ele seja atribuído um valor positivo ou negativo, a depender do contexto, da economia afetiva na qual se insere e, a partir daí, “o movimento entre signo e objetos torna-se afeto” (AHMED, 2015, p. 81. Tradução nossa).⁴²

Logo, sentir algo, uma emoção ou uma sensação, implica mobilizar conhecimentos/concepções adquiridos/as previamente e, nesse sentido, Ahmed sugere que o que define as emoções é uma orientação até os objetos ou sujeitos, isto é, o sujeito tende a se afastar daquele/daquilo que faz mal e tende a se aproximar daquele/daquilo que faz bem. Sentir, portanto, implica já um processo de pensamento, que se baseia em toda uma concepção anterior do que é bom ou mau.

⁴⁰ Estamos utilizando aqui a tradução para o espanhol do livro *The Cultural Politics of Emotion* (AHMED, 2004).

⁴¹No original: “[e]l proceso de atribuir a un objeto el ser o no benéfico o dañino, que puede traducirse en bueno o malo, implica claramente que leemos de una cierta manera el contacto que tenemos con los objetos” (AHMED, 2015, p. 27).

⁴² No original: “el movimiento entre signo y objetos se convierte en afecto” (AHMED, 2015, p. 81).

Essa perspectiva de Ahmed nos auxilia na compreensão dos afetos na narrativa de Valter Hugo Mãe. Percebemos que o ódio ou o desamparo nas personagens centrais do romance é provocado justamente pela interação com o outro, e revela ou espelha as superestruturas segregadoras imperantes na pequena vila. Ao aludirmos ao episódio no qual Antonino é violentado e, então, passa a odiar-se, queremos explicitar como esse ódio é efeito da circulação desses sujeitos. As tensões que se estabelecem entre eles, radicadas em visões preconceituosas (o anedotário exemplifica isso), privilegiam a construção de uma visão estigmatizada e segregadora do outro, que os fazem se afastar, inicialmente, do convívio social e buscarem/experimentarem outras formas de convivência.

Além do ódio, o amor é outro afeto mobilizado narrativamente em *O filho de mil homens*. A impossibilidade do amor para a anã emerge, na concepção das vizinhas, da visão que elas próprias têm do amor, formada a partir de suas vivências:

Um homem, por si só, já era coisa grande de mais para ela. Um homem com algo particularmente grande, ainda que fosse apenas o coração, soava a um monstro, um edifício, algo sobrenatural de juntar a uma desgraçada anã. E ela repetiu, um cavalheiro que me ame, que me saiba amar. Todas as outras imaginaram a anã desfeita em pedaços pela violência com que os homens amam. Imaginaram como os ossos das costas iriam descoser-se para sempre, como se desmontariam as suas pernas, como lhe rebentariam as mamas. Se um homem, por mais cavalheiro que fosse, a tomasse, a anã ia desfazer-se em bocados mortos, morta toda ela também. Seria uma dispersão de bocados mortos pela sua casa de brincar, como uma tragédia que desse às crianças. Ia parecer uma criança desfeita por perversão de um monstro qualquer. Que ridícula soava a ideia de uma triste anã querer amar se o amor era um sentimento raro já para as pessoas normais. Para as pessoas. (MÃE, 2016, p. 33)

Para as vizinhas, o amor é algo violento, apontando para uma visão deturpada, que o faz confundir-se com as relações sexuais violentas, que, podemos supor, são infligidas a elas pelos próprios maridos em seus casamentos ou por seus parceiros sexuais. Além disso, como já dissemos, o amor não é permitido à anã também porque ela não é considerada sequer uma pessoa. Mais do que sua condição física propriamente, essa concepção, como vimos, é radicada numa visão preconceituosa com relação às pessoas com nanismo.

Da mesma forma, para Isaura, o amor “era ensanguentado e difícil” (MÃE, 2016, p. 52). Suas experiências sexuais com o pretendente fora do casamento, seu primeiro contato com o outro com algum potencial afetivo, faz com que,

posteriormente, ela se reclua e se afaste do convívio social. Sua visão romântica do amor é colocada em xeque depois de sua relação com o filho do vizinho:

A limpar-se tão mal, olhava para si mesma quase sem acreditar que o amor parecesse aos olhos aquela desgraça. O rapaz tinha desaparecido rapidamente do barracão. Ia feliz de alguma coisa que não acudia à rapariga. Ia diferente da rapariga, como se fossem diferentes e não se pertencessem em nada. A Isaura pensava que lhe competia sofrer sozinha e que, afinal, estava sozinha. Pensava na hipótese de ser assim mesmo a natureza das coisas, a natureza do amor, e disse baixinho, encostada à parede e mal segura: pensava que o amor era bom.

O amor fazia com que um e outro ficassem diferentes. Não conseguia entender tal coisa. (MÃE, 2016, p. 52)

No “Capítulo oito – Esbagoados”, é apresentada ao/à leitor/a uma cena em que Antonino chora e é interpelado por Matilde. Fica latente como Antonino vê-se frustrado por ter que dissimular suas próprias emoções e viver uma vida dupla, tentando esconder sua sexualidade/afetividade de sua mãe e de toda vizinhança:

Muito mais tarde, já anos mais tarde e muita mais solidão em redor, o Antonino disse: são bágoas, mãe, são bágoas. E ela perguntou: que fazes tu esbagoado, olha que um homem não chora. Ele disse: então talvez seja ainda apenas um rapaz. A Matilde acrescentou: depois de tanta carga de trabalho, depois de tanta manhã e noite, ninguém fica rapaz. Já estás com corpo todo para casar. Estás atrasado. Tens de casar, Antonino, há tantas moças. Escolher uma moça, fazer-lhe filhos e mais nada. A vida depois é isso, dizia ela. Está quase, filho, está quase. Era como se o tempo dos erros estivesse a acabar por definição. Via-se crescido de todo e, crescido, poderia ser como outro homem qualquer. O Antonino, sentando-se com alguma coragem, perguntou: e que faço a estas bágoas, mãe, o que faço. Ela respondeu: que sejam por coisa nenhuma até sentires coisa nenhuma. E todas as bágoas secam. Até que o corpo seque, se for preciso. Não lhe tocou. (MÃE, 2016, p. 107)

A impossibilidade de Antonino de viver sua homoafetividade, de assumir-se gay e poder viver suas relações sexuais e afetivas sem sofrer os julgamentos preconceituosos das pessoas do lugar, acaba por criar um estado de angústia na personagem, assim como também preocupa Matilde, sua mãe. Ainda que, em certos momentos da narrativa, Matilde demonstre algum afeto pelo filho, em outros, o trata com frieza. A passagem acima é seguida da afirmação de que Matilde não toca Antonino, não demonstra seu afeto ao filho. Mais que isso, Matilde pensa em matá-lo ou mandá-lo para longe, separar-se dele por compreendê-lo com a fonte de seu próprio sofrimento:

Não teria coragem para desfazer um filho, o único filho, que tanto trabalho e sonho lhe dera. Se, pelo menos, o pudesse mandar embora, mesmo que não tivesse mais familiares, nem muito para onde ir. Ficariam sozinhos um do outro. A Matilde queria acreditar que, mandado embora, o filho poderia resolver o problema, como se longe dali ele não florisse, não gesticulasse, não subisse um tom nas sílabas mais bonitas das palavras quando falava a rir, talvez longe dali não fosse maricas (MÃE, 2016, p. 98).

Sara Ahmed ressalta a necessidade de se levar em consideração que a heterossexualidade também opera através das emoções, que moldam os corpos e mundos, e não só como uma série de normas e ideais. Para ela, “as (hetero)normas são investimentos que podem ser ‘assumidos’ ou ‘internalizados’ pelos sujeitos” (AHMED, 2015, p. 225. Tradução nossa)⁴³. A heterossexualidade pressupõe, ainda segundo a autora, as possibilidades de aproximar-se de certos objetos e sujeitos e de rechaçar outros, levando em consideração muito mais que a sexualidade apenas, mas, ao se centrar na binaridade, pressupõe como “normais” os casais constituídos por homem/mulher. Nas palavras da própria autora,

A heteronormatividade também afeta a superfície dos corpos, que emergem por meio das impressões deixadas por outras pessoas. A heterossexualidade compulsória molda os corpos ao supor que um corpo “tem que” se orientar para alguns objetos e não para outros, objetos que se estabelecem como ideais através da fantasia da diferença [...]. Consequentemente, **a heterossexualidade compulsória determina quais corpos alguém ‘pode’ legitimamente abordar como amantes em potencial e quais não pode.** Ao moldar nossa abordagem para com os outros, a heterossexualidade obrigatória também molda nosso próprio corpo *como uma história solidificada de aproximações passadas*. Portanto, orientação sexual não é simplesmente a direção que se segue rumo a um objeto de desejo, como se essa direção não afetasse outras coisas que fazemos. **A orientação sexual envolve corpos que, aos poucos, se transformam em mundos; implica uma forma de orientar o corpo para os outros e afastar-se deles, o que condiciona a forma como podemos entrar nos diferentes tipos de espaços sociais** (pressupõe certos corpos, diferentes direções, certas formas de amar e de viver), ainda que conduza nossos corpos aos mesmos lugares. (AHMED, 2015, p. 223. Grifos da autora. Tradução e negritos nossos)⁴⁴

⁴³ Lê-se no original: “las (hetero)normas son investimentos que pueden ser ‘asumidos’ o ‘internalizados’ por los sujetos” (AHMED, 2015, p. 225)

⁴⁴ No original: “La heteronormatividad también afecta la superficie de los cuerpos, que emergen a través de las impresiones que realizan otras personas. La heterossexualidad obligatoria moldea los cuerpos al suponer que un cuerpo ‘tiene que’ orientarse hacia algunos objetos y no otros, objetos que están afianzados como ideales mediante la fantasía de la diferencia [...]. Por consiguiente, la heterossexualidad obligatoria determina qué cuerpos una ‘puede’ acercarse legitimamente como posibles amantes y a cuáles no. Al moldear el acercamiento de una a los otros, la heterossexualidad obligatoria también molde

O que está em risco, para o ideal heterossexual, ainda propõe a autora, é que, quando outros corpos diferentes se aproximam, colocam em risco a reprodução, entendida como reprodução biológica, a reprodução da vida através do contato sexual e a geração da prole, e como reprodução da cultura, através da transmissão de valores e de pressupostos culturais.

Ahmed afirma ainda que algo compulsório não quer dizer que seja necessário. Nesse sentido, os sujeitos não são “obrigados” a seguir o roteiro da heterossexualidade, mas estar fora da orientação heterossexual implica, como ainda propõe Ahmed, custos psíquicos e sociais, como procuramos demonstrar ao discutirmos sobre a abjeção. Nesse sentido,

Recusar-se a ser forçado pelas narrativas da heterossexualidade ideal na orientação para o outro ainda é uma maneira de ser afetado por essas narrativas: funciona como um roteiro de orientação de alguém na forma de desobediência. **Os efeitos de “não seguir” esses roteiros podem ser múltiplos. Por exemplo, podemos considerar os custos psíquicos e sociais de amar um corpo que não deveria ser amado pelo sujeito que sou, ou de amar um corpo que eu ‘deveria’ repudiar, o que pode implicar vergonha e melancolia** (AHMED, 2015, p. 224. Tradução e grifos nossos)⁴⁵

É interessante aproximar essa leitura de Ahmed ao que propôs a estadunidense Eve K. Sedgwick, uma das autoras consideradas seminais para a teoria *queer*, embora não pretendamos nos deter nessas proposições neste trabalho⁴⁶. Segundo Sedgwick, existe uma presunção heterossexista que circula na/s

nuestro propio cuerpo *como una historia solidificada de acercamientos pasados*. Por tanto, la orientación sexual no se trata simplemente de la dirección que una toma hacia un objeto de deseo, como si esta dirección no afectara otras cosas que hacemos. La orientación sexual involucra cuerpos que, poco a poco, se convierten en mundos; implica una manera de orientar el cuerpo hacia otros y de alejarse de ellos, lo que afecta la manera que podemos entrar en diferentes tipos de espacios sociales (presupone ciertos cuerpos, ciertas direcciones, ciertas maneras de amar y de vivir), aunque nos conduzca los cuerpos a los mismos lugares” (AHMED, 2015, p. 223. Grifos da autora)

⁴⁵ No original: “negarse a ser forzada por las narrativas de la heterosexualidad ideal en la orientación de una hacia los otros, sigue siendo una manera de verse afectada por esas narrativas: funcionan como un guion de la orientación propia en la forma de desobediencia. Los efectos de ‘no seguir’ los guiones pueden ser múltiples. Por ejemplo, podemos considerar los costos psíquicos y sociales de amar un cuerpo que supuestamente no debe ser amada por el sujeto que soy yo, o de amar un cuerpo que se ‘suponía’ que yo debía repudiar, lo cual pueda implicar vergüenza e melancolía”. (AHMED, 2015, p. 224)

⁴⁶ Propomos, neste trabalho, uma ampliação do termo *queer* e, nesse sentido, é interessante pensar no que diz Jorge Vicente Valentim sobre a epistemologia do armário: “[p]or mais vibrante e enfática que a imagem do armário seja para muitas opressões modernas, ela dá conta de uma homofobia que outras opressões não sustentam. O racismo, por exemplo, assenta num estigma que é apenas visível em casos excepcionais (casos que, não sendo raros nem irrelevantes, esboçam o âmago da experiência

sociedades/s que faz com que o armário seja uma presença formadora na vida das pessoas gays, embora esse regime epistemológico não afete somente a elas. Sedgwick sugere, portanto, uma epistemologia do armário, que “não é um tema datado e nem um regime superado do conhecimento.” (SEDGWICK, 2007, p. 21). Cada novo encontro social, ela afirma, “constrói novos armários cujas leis características de ótica e física exigem, pelo menos da parte de pessoas gays, novos levantamentos, novos cálculos, novos esquemas e demandas de sigilo ou exposição” (SEDGWICK, 2007, p. 22). As discussões de Sedgwick também conduzem para uma flagrante necessidade de se superar e subverter todo um corpo de (des)conhecimentos que rondam as concepções sociais acerca da homossexualidade (e de outras orientações sexuais) que, não obstante todos os debates contemporâneos, ainda sugerem, em vários âmbitos, uma caracterização das sexualidades chamadas dissidentes como desvios morais ou, ainda, como transtornos mentais.

Nesse sentido, o que o romance de Mãe sugere é um afastamento das personagens desse ideal e dessa construção heteronormativa, que segrega os corpos “diferentes”, e a aproximação de um ideal de afetividade calcado na pluralidade, que permite, no seio dessa comunidade, a proximidade dos sujeitos sem a preocupação com tais “custos psíquicos e sociais” aventados por Ahmed (2015), ou “novos cálculos”, nos dizeres de Sedgwick (2007). Com efeito, observamos que Camilo, a partir dos generosos ensinamentos de Crisóstomo, passa a considerar Antonino por outra perspectiva e, como consequência, a tratá-lo como o “Tio Antonino”:

No funeral do velho Gemúndio, repararam todos em como correu chamando pelo Antonino. Dizia: tio Antonino, tio Antonino. Abraçou-o. Afirmou: gosto muito de si. Precisava de fazer isso, era o ar que lhe faltava se não o fizesse. O Crisóstomo esperou que acabasse aquele abraço e disse: amo-te muito, filho. O Camilo imitou o pai. Achava que imitar o pai era ganhar juízo e afeto, ter o coração inteligente. O Camilo já nem era só um rapaz. Naquele momento fez-se um homem com a coragem toda para gostar de alguém. Amadurecera a coragem, aprendera a beleza, mudara também o mundo. (MÃE, 2016, p. 215)

racial, em vez de o colorir); o mesmo é válido para as opressões baseadas em gênero, idade, tamanho ou deficiência física.” (VALENTIM, 2016, p. 213). Ainda segundo o autor, “os gestos de ‘entrar’ e/ou ‘sair’ do armário, mesmo adquirindo uma funcionalidade polissêmica, devem ser entendidos como especificidades das representações homossexuais” (VALENTIM, 2016, p. 213)

Também, em uma conversa com Crisóstomo, notamos que Isaura, assim como Camilo, passa a sentir orgulho de Antonino – ao invés de odiá-lo ou sentir vergonha dele:

O Crisóstomo voltou ao quarto, desvergonhou a Isaura e disse-lhe que o Camilo gostava do tio Antonino. A Isaura respirou, sorriu, depois disse que, em certo sentido, sentia orgulho por ter casado com o Antonino. Era forma de homenagem à sua sensibilidade. O modo como se punha a chorar com qualquer réstia de atenção ou carinho. Um homem que agradecia assim qualquer pouca atenção ou carinho era um achado de humanidade (MÃE, 2016, p. 190)

Percebemos, nos últimos trechos apresentados, a convergência dessas personagens na busca pelo bem-estar comum e da convivência harmônica. As personagens reconhecem-se como diferentes, procuram se aceitar como tal e aceitar o outro em suas diferenças. Quanto a Camilo, o conhecimento tradicional de Alfredo, associado àquelas vivências dolorosas, vai sendo substituído pelos ensinamentos do pescador e passa a reverberar nas concepções das outras personagens do romance:

O Crisóstomo dizia que talvez para os campos as pessoas fossem mais atrasadas, porque ali ao pé da água já se via de tudo e os maricas não tinham novidade nem ofereciam alguma ameaça. Os maricas eram como gente mais colorida a alegrar os passeios. O povo podia rir-se mas não queria fazer grande caso. Só era necessário isso, não lhes fazer caso. A Isaura, que mudara o mundo com o seu entusiasmo, disse que não concordava. Disse que o Antonino era o melhor ser humano de todos porque chorava e se magoava com as coisas e disse que era essencial aprender a prestar-lhe atenção. O Crisóstomo, no friso do sofá, sorriu e o Antonino chorou. A Matilde, ao menos a Matilde, precisava de entender isso também. Que levasse a vida pela cria mas pacificasse o seu coração com o filho adulto, o filho que já lhe crescera (MÃE, 2016, p. 181).

Nessa perspectiva é que gostaríamos de refletir sobre o deslocamento da noção de família sugerido pelo romance. Crisóstomo considera “que o afeto verdadeiro era o único desengano, a grande forma de encontro e de pertença. A grande forma de família.” (MÃE, 2016, p. 20). A busca das personagens por se “sentirem inteiros” (MÃE, 2016, p. 27), ou por serem “o dobro” (MÃE, 2016, p. 27), por acumularem-se (MÃE, 2016, p. 190) vai ao encontro dessa perspectiva e pressupõe a construção de outros conhecimentos que permitam a afetividade.

4.3 FAMÍLIAS E COMUNIDADES: (IM)POSSIBILIDADES DO *QUEER* EM *O FILHO DE MIL HOMENS*

A proposta de Ahmed que apresentamos sumariamente na seção anterior opera no sentido de propor práticas que dessencializem as emoções e os afetos ao mostrar como eles não residem necessariamente nem no objeto, nem no sujeito, mas vão emergir do contato entre si. Ademais, a autora reflete sobre a necessidade de se pensar os afetos e as emoções como questões complementares, como estágios diferentes do mesmo processo, uma vez que o afetar-se é o que permite as emoções, problematizando as proposições mais comuns, que pressupõem que elas são processos psicológicos, individuais. Para Ahmed, diferentemente, as emoções irão atuar na superfície dos corpos e serão responsáveis por alinhá-los em comunidades ou posicioná-los fora da comunidade, criando relações sociais que designam o terreno retórico da comunidade (AHMED, 2015, p. 56-57). Seu estudo fornece uma leitura atenta das emoções nas estruturas em que elas são vividas e sentidas. Baseando-se na retórica, na teoria *queer*, na teoria feminista, nos estudos culturais marxistas e nas teorias pós-estruturalistas da linguagem, a análise de Ahmed nos permite perceber como, na conjuntura atual, as emoções dotam os corpos de valor e os alinham em relação a poderosas ideologias.

Vale retomar, a título de contextualização, que o romance *O filho de mil homens* (2016) tem como mote a história do solitário pescador Crisóstomo e seu desejo de ter um filho, argumento este bastante presente em várias obras da literatura ocidental, desde a *Odisseia* de Homero a *Ulisses*, de James Joyce, passando por *Pinóquio*, conforme sinaliza Alberto Manguel em prefácio à edição brasileira de 2016 de *O filho de mil homens*, publicada pela Biblioteca Azul. Coincidentemente, na treineira de Crisóstomo, aparece um menino, de nome Camilo, que também sente a falta de um pai:

Era um menino pequeno, um corpito de poucos quilos e muito susto, assim o viu Crisóstomo. Era um menino na ponta do mundo, quase a perder-se, sem saber como se segurar e sem conhecer o caminho. Os seus olhos tinham um precipício. E ele estava quase a cair olhos adentro, no precipício de tamanho infinito escavado para dentro de si mesmo. Um rapaz carregado de ausências e silêncios (MÃE, 2016, p. 21).

O encontro acaba por aproximar os dois e Crisóstomo passa a criar o menino como seu próprio filho. Camilo passa a tratá-lo também como seu próprio pai. Se, no início da narrativa, Crisóstomo é uma personagem-abismo, tal como Isaura e Antonino – “Para dentro do homem o homem caía” (MÃE, 2016, p. 19), diz o narrador – Crisóstomo tentar agir para modificar esse estado solitário ao buscar inventar uma família: “Decidiu que sairia à rua dizendo às pessoas que era um pai à procura de um filho. Queria saber se alguém conhecia uma criança sozinha” (MÃE, 2016, p. 21). Notamos a sobreposição de dois planos de tempos distintos no início da trajetória de Crisóstomo, donde, inicialmente, o pescador mira o passado doloroso: “Não era uma tristeza, era exatamente uma saudade de ter sofrido o que sofrera, o necessário para lhe ensinar a usufruir mais tarde, agora, a felicidade” (MÃE, 2016, p. 187). Crisóstomo, no entanto, não se contenta e não se imobiliza neste passado, mas procura construir um futuro através da dor, uma vez que reconhece a dor como um aprendizado:

Lembrava-se de ficar por ali sentado, até a discutir com o boneco se ia fazer chuva ou sol, e de rir-se de ser tolo e de confiar que, algures no decurso da brincadeira, a brincadeira daria lugar a algo real e maravilhoso. Confiava por instinto que confiar era já a resposta. Era muito especial que pudesse enternecer-se consigo mesmo. Com o que fora tão recentemente, como se, pelo outro lado das coisas, também lamentasse deixar-se de mão e mudar. Mas não era uma tristeza, era exatamente uma saudade de ter sofrido o que sofrera, o necessário para lhe ensinar a usufruir mais tarde, agora, a felicidade. Achava ele que se devia nutrir carinho por um sofrimento sobre o qual se soube construir a felicidade (MÃE, 2016, p. 187).

O pescador considera, ainda, não haver necessidade de “cultivar a dor, mas lembrá-la com respeito, por ter sido indutora de uma melhoria, por melhorar quem se é” (MÃE, 2016, p. 187).

Entrecruzadas às histórias de Crisóstomo e de Camilo, vale lembrar, a narrativa apresenta a história da anã, mãe de Camilo, de quem todos sentiam pena e desprezo e, em um desfecho trágico, acabou morrendo sozinha, durante o parto, deixando Camilo, que ficou sob os cuidados de Alfredo, que também faleceu depois de alguns anos. Mostra, outrossim, o sofrimento de Isaura, preparada desde cedo para o casamento, mas que se entregou “fora da hora”, isto é, fora do casamento, e foi desprezada pelo seu futuro marido e por seus familiares, deixada sozinha por ter “uma ferida no meio das pernas” (MÃE, 2016, p. 54). Exibe, também, a luta de

Antonino, o “homem maricas”, que cresceu sem pai e, por isso, “não tinha valentia”, nas palavras do próprio narrador (MÃE, 2016, p. 98).

É possível perceber, a partir da síntese acima, que todas as personagens são oriundas de conformações familiares diversas e que, via de regra, extrapolam a noção patriarcal e patrimonialista de família. Crisóstomo é um pescador solitário. Antonino, como dito acima, cresceu sem pai. Isaura vive com o pai e com a mãe, mas esta última sempre debilitada pela doença que lhe acometera e, durante a narrativa, com a morte dos pais e o casamento frustrado com Antonino, se vê sozinha. Camilo nasce, fica órfão de mãe, e nem sequer conhece o pai; tempos depois, perde também Alfredo. Ao final do romance, no entanto, com a conformação de um novo núcleo familiar, percebe-se um tom otimista, com a criação de uma comunidade que não está baseada na lei ou em laços de sangue, mas construída no/pelo afeto, para a qual convergirão todas essas personagens.

Esse passado de vivências dolorosas em comum é o que parece ser o ponto de conexão dessas personagens. A dor, como propõe Sara Ahmed, pode fazer com que o corpo se encerre em si mesmo – as personagens que caem para dentro de si mesmas na narrativa – ao passo que o prazer permite a abertura a outros corpos (AHMED, 2015, p. 57). Ao mesmo tempo que as personagens desejam se afastar desse passado – o “objeto” que causa a dor – buscam se aproximar de outros corpos, ao vislumbrar a possibilidade de um contato amoroso – a abertura para o futuro e suas possibilidades de prazer, como podemos ler no seguinte trecho:

Crisóstomo, que a acompanhou até ao fim da praia, pôs o pé na estrada e disse: volto agora pelo passeio. E ela respondeu: chamo-me Isaura. Ele disse: que nome tão bonito. Depois, sorriu feliz e acrescentou: amanhã espero-te à mesma hora. A Isaura disse: à tarde. Tem de ser à tarde porque de manhã estão os bichos para cuidar. Ele disse: tens um nome lindo. Ela sorriu. Ele já o havia dito. **Ela acelerou depois o passo e julgou que se portara como as mulheres livres, com direito a serem um pouco porcas, e gostou. Talvez voltasse fugazmente à juventude, podendo agora optar por ser uma rapariga da praça, uma rapariga alegre e muito mais apetecível para os rapazes. Gostou muito. O Crisóstomo seguiu mais lento, julgou que a felicidade para sempre começara naquele dia, e sentiu-se exultante.**

Ser o que se pode é a felicidade.

Pensou nisto a Isaura. Não adianta sonhar com o que é feito apenas de fantasia e querer aspirar ao impossível. **A felicidade é a aceitação do que se é e se pode ser** (MÃE, 2016, p. 86, grifos nossos).

O processo de afastar-se da dor, portanto, é o que permite a construção de um outro senso de comunidade e de família no romance. É o que também abre caminho para novas possibilidades de sociabilidade para os sujeitos que busquem não ser mera reprodução dos pressupostos heteronormativos e universalistas. Aponta, ainda, para a elaboração de uma vivência diversa do passado, na tentativa das personagens de viverem experiências de felicidade e de autoaceitação.

Ao abordar a solidão das personagens e, por outro lado, o encontro afetuoso ao final do romance, Valter Hugo Mãe explora, por conseguinte, as relações entre solidão e sociabilidade, evidenciando, também, sua preocupação em trazer à tona e discutir a superficialidade e a fragilidade das relações humanas, como proposto por Zygmunt Bauman (2004). Podemos refletir sobre algumas questões, dentre elas: o que o significa, em termos sociológicos, ter um filho nos dias atuais? Qual o sentido da maternidade ou da paternidade em um mundo em que as relações estão cada vez mais superficiais? Em termos mais amplos, o que significa, atualmente, constituir uma família? Para Bauman, em *Amor Líquido* (2004), no qual teoriza sobre as relações humanas e sua falência, os vínculos familiares apontam para vínculos frágeis. O autor sinaliza que “[f]ormar uma família’ é como pular de cabeça em águas inexploradas e de profundidade insondável” (BAUMAN, 2004, p. 60). Nesse sentido, constituir uma família é algo que demanda esforços, tanto emocionais quanto financeiros. Por outro lado, ainda segundo Bauman, ter um filho pode ser um elo entre algo mais duradouro e as frágeis relações da contemporaneidade, que são toldadas pelo imediatismo. O autor afirma, nesse sentido, que um filho “é, acima de tudo, um objeto de consumo emocional.” (BAUMAN, 2004, p. 59). Porém, para o sociólogo, diferentemente de outras relações que, do ponto de vista prático, são concebidas como produtos que podem ser devolvidos ou trocados, ter um filho é uma decisão definitiva, irrevogável. O autor prossegue propondo que

Ter filhos significa aceitar essa dependência divisora da lealdade por um tempo indefinido, aceitando o compromisso amplo e irrevogável, sem uma cláusula adicional ‘até segunda ordem’ – o tipo de obrigação que se choca com a essência da política de vida do líquido mundo moderno e que a maioria das pessoas evita, quase sempre com fervor, em outras manifestações de sua existência (BAUMAN, 2004, p. 61).

Vale ainda dizer que a família, em seu dinamismo, pode ser espaço tanto de inclusão quanto reprodutora de preceitos e de preconceitos que, por sua vez, levam

ao afastamento e à exclusão de alguns sujeitos: aqueles que não irão encaixar na tríade mãe-pai-filho, abençoada e sacramentada pela instituição da religião. O conceito de família, no entanto, está intimamente ligado à cultura e, nas sociedades capitalistas atuais, está em constante transformação. No século XIX, Friedrich Engels já descrevia, no livro *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (2014), uma ampla gama de tipos de família: a família consanguínea, a família punaluana, a família sindiásmica e a família monogâmica⁴⁷, compreendidas como etapas distintas e que pressupõem configurações familiares específicas a depender dos contextos na qual emergiram e se consolidaram. O estudo de Engels serve para compreendermos como a família – tal como a conhecemos hoje nas ditas sociedades ocidentais – foi sendo constituída através da atribuição de papéis específicos entre seus integrantes e como culminará na instituição da monogamia.

Já para Gayle Rubin (2017 [1975]), os sistemas de parentesco não se referem aos laços biológicos, ou pelo menos não só a eles. Ou seja, a autora compreende-os como sistemas de categorias. Ao retomar Lévi-Strauss, observa que o parentesco é a imposição de formas de organização cultural, ao passo que essa organização tem como matrizes o tabu do incesto e a troca de mulheres entre os homens. A autora irá apoiar-se nesta ideia levistraussiana da troca de mulheres para desenvolver o

⁴⁷ No referido livro, Engels faz uma diferenciação entre estes tipos de família, formadas a “a partir de um estado primitivo de promiscuidade” (1984, p. 37). Nas definições do próprio autor: “**1. A família consanguínea**, a primeira etapa da família. [...] Nessa forma de família, os ascendentes e descendentes, os pais e filhos, são os únicos que, reciprocamente, estão excluídos dos direitos e deveres (poderíamos dizer) do matrimônio. Irmãos e irmãs, primos e primas, em primeiro, segundo e restantes graus, são todos, entre si, irmãos e irmãs, e por isso mesmo maridos e mulheres uns dos outros. O vínculo de irmão e irmã pressupõe, por si, nesse período, a relação carnal mútua. [...] **2. A família punaluana**. [...] Esta forma de família agora nos indica, com a mais perfeita exatidão, os graus de parentesco, da maneira como os expressa o sistema americano. Os filhos das irmãs de minha mãe são também filhos desta, assim como os filhos dos irmãos de meu pai o são também deste; e todos eles são irmãs e irmãos meus. Mas os filhos dos irmãos de minha mãe são sobrinhos e sobrinhas desta, assim como os filhos das irmãs de meu pai são sobrinhos e sobrinhas deste; e todos são meus primos e primas. [...] **3. A família sindiásmica**. [...] Neste estágio, um homem vive com uma mulher, mas de maneira tal que a poligamia e a infidelidade ocasional continuam a ser um direito dos homens, embora a poligamia seja raramente observada, por causas econômicas; ao mesmo tempo, exige-se a mais rigorosa fidelidade das mulheres, enquanto dure a vida em comum, sendo o adultério destas cruelmente castigado. O vínculo conjugal, todavia, dissolve-se com facilidade por uma ou por outra parte, e depois, como antes, os filhos pertencem exclusivamente à mãe. Nessa exclusão, cada vez maior, que afeta os parentes consanguíneos do laço conjugal, a seleção natural continua a produzir seus efeitos [...]. **4. A família monogâmica**. [...] Baseia-se no predomínio do homem; sua finalidade expressa é a de procriar filhos cuja paternidade seja indiscutível; e exige-se essa paternidade indiscutível porque os filhos, na qualidade de herdeiros diretos, entrarão, um dia, na posse dos bens de seu pai. A família monogâmica diferencia-se do matrimônio sindiásmico por uma solidez muito maior dos laços conjugais, que já não podem ser rompidos por vontade de qualquer das partes. Agora, como regra, só o homem pode rompê-los e repudiar sua mulher.” (ENGELS, 1984, p. 37-81. Grifos do autor).

argumento principal de seu ensaio “O tráfico de mulheres, notas sobre a economia política do sexo” (1975), procurando evidenciar que opressão das mulheres se assenta em sistemas sociais. Neste sistema de parentesco aventado por Rubin e Lévi-Strauss, cabe aos homens o poder de construir o laço social, deixando perceber formas de organização em que as mulheres não possuem direitos sobre si mesmas. Ou seja, o gênero é uma divisão dos sexos socialmente imposta, que cria um estado de dependência entre si. Assim, a organização social do sexo é calcada não só no gênero, mas também na heterossexualidade compulsória e na imposição de restrições à sexualidade feminina.

Na atualidade, podemos aceitar como conformações possíveis as famílias monoparentais e as uniões estáveis, segundo Maria Berenice Dias (2009), além dos vínculos e matrimônios homoafetivos. Nesse sentido, a conformação de núcleos familiares baseados apenas no matrimônio e na reprodução não é mais uma prerrogativa na maior parte das sociedades atuais, ainda que se perceba alguns entraves culturais para a aceitação de outras conformações familiares. Como contrapartida a essa visão tradicional, muitos grupos propõem discutir e legitimar novas ordenações familiares, como as adoções de crianças por casais homoafetivos ou as famílias monoparentais. Hoje, por família pode-se designar pessoas que moram no mesmo lugar, baseando-se apenas nos vínculos afetivos e sem a prerrogativa do casamento legal.

Maria Berenice Dias propõe ainda que, para “essa nova tendência de identificar a família pelo seu envolvimento afetivo, surgiu um novo nome: família eudemonista, que busca a felicidade individual vivendo um processo de emancipação de seus membros” (DIAS, 2009, p. 143). Emerson Silvestre Lima da Silva é quem retoma essa noção de família e o conceito de *Eudaimonia*

Eudaimonia, do grego, significa estado de ser habitado por um bom gênio, isto é, um estado em que o ser parece encontrar felicidade. Para além do relativismo da palavra felicidade, o conceito de família eudemonista está pautado tão somente no respeito ao próximo e nas diversas possibilidades de união inscritas sob o signo do afeto, daí também ser conhecida como família afetiva [...] (SILVA, 2016, p. 45)

O pesquisador faz, então, uma interessante comparação entre a família constituída no desfecho de *O filho de mil homens* (2016) e as “famílias da *house and ball culture*”⁴⁸ e os apadrinhamentos dos relacionamentos *queer*” (SILVA, 2016, p. 46)⁴⁹. Para o autor,

Tanto as famílias das *houses* quanto o parentesco *queer* revelam que, apesar de serem arranjos que se afastam do que tem sido legalmente, e, sobretudo, socialmente instituído, são legítimos se levarmos em consideração o conceito de família eudemonista ou afetiva. A junção de pessoas que não possuem entre si laços sanguíneos, mas que se unem e se acolhem tendo como referência o afeto acompanha as realidades sociais no que se refere às diversas maneiras de se entender a família. Isso também se estende ao romance de Valter Hugo Mãe, pois é a afetividade que orienta as personagens em *O filho de mil homens*. (SILVA, 2016, p. 49)

Se Bauman (2004) aponta para essa fragilidade dos vínculos humanos que teve início na modernidade e se estende aos nossos dias, o que dissemos por último vai ao encontro do que propõe o sociólogo polonês. Como bem pontuou Emerson Silvestre Lima da Silva (2016), os afetos, na verdade, parecem ser o que abriu possibilidades para a conformação de novas formas de sociabilidade e para a configuração de novas famílias e de vivências comuns. O pesquisador sugere, então, um fortalecimento de laços baseados no afeto e não sua fragilidade.

Talvez a questão mais importante seja o reconhecimento social dessas famílias, este sim um entrave que comunidades como as citadas acima enfrentam⁵⁰.

⁴⁸ As famílias da *house em ball culture*, diz Silva, que “[na] década de [19]80 em Nova York tornaram-se populares os *drag balls* (bailes de drag) nos quais a comunidade LGBT se reunia em boates, geralmente localizadas nos guetos, para competir em concursos de dança e de *drag queen*. As competições eram entre *houses*, termo que serve para identificar as casas de origem de cada competidor. Essas casas não eram apenas simbólicas, mas consistiam, de fato, em repúblicas que reuniam diversas pessoas geralmente expulsas de casa e deserdados em consequência de suas sexualidades. (SILVA, 2016, p. 46).

⁴⁹ Trazemos esse tipo de parentesco como umas das possibilidades de configuração familiar, embora as proposições de Silva (2016) não sejam muito elucidativas com relação a essa conformação. Ele explica que “[e]sse tipo de parentesco acontece quando o padrinho gringo passa a ser de conhecimento da família do garoto de programa, isto é, a esposa do “boy” sabe que quem manda o dinheiro para pagar as contas é o gringo que vem passar as férias no Brasil e sempre viaja com o seu marido. Aquele amigo americano que se tornou o padrinho do filho do garoto de programa. Michell [sic] esclarece que esse arranjo não está fundamentado apenas nos interesses financeiros, mas há afeto entre o gringo e o garoto de programa.” (SILVA, 2016, p. 48). Essa última relação citada por Silva sugere uma espécie de apadrinhamento entre estrangeiros e garotos de programa que subverte a relação entre michê/cliente, mas acaba se convertendo em um laço de afeto que “também envolve outras pessoas no arranjo (os pais, esposa e os filhos do michê)” (SILVA, 2016, p. 48). Acreditamos, no entanto, que se trata de um tipo de conformação que escapa à nossa compreensão justamente por ser *queer*.

⁵⁰ Um setor importante dos movimentos LGBTQI+ diverge da luta pela institucionalização do casamento homoafetivo. Ver sobre isso, por ex, Sarah Schulman. (SCHULMAN, 2010). O conceito de

Em Portugal, como ainda sinaliza Emerson Silvestre Lima da Silva (2016), ainda que muito se tenha caminhado em relação à legislação no que tange à inclusão de outras formas de família no ordenamento jurídico, ainda existem entraves para a aceitação de conformações familiares diversas da família tradicional ou nuclear. A religiosidade do povo português e o longo período de ditadura salazarista, que provocou um recrudescimento dos ideais da igreja católica (Cf. SILVA, 2016, p. 50-56), foram responsáveis pela sistemática marginalização desses ordenamentos familiares e a tentativa de apagamento desses sujeitos. Silva (2016) vai destacar justamente o papel preponderante da literatura nessa empreitada de dar visibilidade a essas “famílias estranhas” na sociedade portuguesa.

Também no Brasil, como demonstra Humberto Moacir de Oliveira, quando pensávamos ter avançado nessa discussão, fomos surpreendidos, em 2013, com o Estatuto da Família, que tramitou na Câmara dos Deputados na forma do projeto de lei número 6583/13 (OLIVEIRA, 2018, p. 98). Sem entrar em pormenores do texto legislativo, é importante destacar que a redação do projeto de lei prevê, baseando-se na Constituição Federal, que a família é aquela formada pela “união conjugal firmada entre o homem e a mulher” (BRASIL, 2013, p. 7). Para Oliveira,

A proposta claramente visa limitar o conceito de família a partir de preconceitos em relação à homossexualidade, à identidade de gênero, entre outros. Os que defendem tal Estatuto acabam por endossar um velho discurso que pretende fazer crer que a família está sempre na [i]minência de se extinguir. Diante da legalização do divórcio, do voto feminino, da discussão sobre a legalização do aborto e de certas drogas, da emancipação das mulheres, da adoção de crianças por pais homossexuais, ou mesmo do simples relacionamento homossexual (sem que haja sequer uma constituição de família) sempre houve quem dissesse que a família estaria ameaçada. Ao menor sinal de avanço nas liberdades individuais, surgem discursos apocalípticos que servem como um alerta do tipo: “cuidado, a família está em risco”. Ela, tantas vezes ela, a família, ou por vezes a chamada “tradicional família brasileira”, estaria a um passo de se extinguir (OLIVEIRA, 2018, p. 153).

A análise de *O filho de Mil homens* que faz Oliveira lança mão de um aporte teórico diverso do que utilizamos neste trabalho ao abordar o romance pelo viés da psicanálise, mas conduz algumas conclusões bastante próximas. O autor então propõe que a família

temporalidades *queer*, a partir de Elizabeth Freeman, também pode ajudar a ampliar a compreensão sobre o tema. (FREEMAN, 2010; 2007, p. 159-176).

não é um organograma com papéis previamente definidos. A família é uma rede de afetos que abriga uns aos outros e forma laços que dão a todos uma sensação de pertencimento e faz com que a solidão de cada um se ligue a um grupo, protótipo da civilização como um todo. A família, nos dizeres de Crisóstomo, mais do que um organograma, é encontro e pertença [...] (OLIVEIRA, 2018, p. 169)

A narrativa da ameaça e da insegurança, como a denunciada acima por Oliveira, pode fazer parte de idealização da família, como propõe Sara Ahmed (AHMED, 2015, p. 221). Para autora, a vulnerabilidade e a fragilidade da família podem ser evocadas para dar lugar a discursos que terão como alvo aqueles sujeitos que supostamente podem ou querem violar os princípios da sua reprodução. Ahmed procura explorar, em seu trabalho, como a heterossexualidade se torna o roteiro que vai ligar o familiar ao global, no qual “a união do homem e da mulher torna-se uma espécie de ‘nascimento’, um nascimento não apenas de uma nova vida, mas de modos de vida que são previamente reconhecíveis como formas de civilização” (AHMED, 2015, p. 222. Tradução nossa)⁵¹. A autora propõe ainda que,

[E]ssa narrativa de união como condição para a reprodução da vida, da cultura e do valor é o que explica o deslocamento nas narrativas racistas que englobam o medo dos estranhos e imigrantes (xenofobia), medo dos gays (homofobia) e medo da miscigenação (bem como de outras uniões ilegítimas) (AHMED, 2015, p. 222. Tradução nossa)⁵².

Nesse sentido é que gostaríamos de tratar das possibilidades e das impossibilidades do *queer* no romance *O filho de mil homens* (2016). Compreendemos que as noções de família, tal qual se apresentam em muitos contextos, mas focalizando em nossa reflexão especificamente Portugal e Brasil, são baseadas em princípios segregacionistas e tradicionais, que excluem aqueles que não se adequam ao formato de família instituído pela norma heterossexual, que é a discussão, também apresentada no romance de Valter Hugo Mãe. Por outro lado, as famílias afetivas vêm subverter esse quadro e estabelecer novas possibilidades de sociabilidade.

⁵¹ No original, lê-se: “la unión de hombre y mujer se vuelve una especie de ‘nacimiento’, un parir no solo una vida nueva, sino modos de vida que son de antemano reconocibles como formas de civilización” (AHMED, 2015, p. 222).

⁵² No original: “[E]sta narrativa de la unión como condición para la reproducción de la vida, la cultura y el valor es lo que explica el deslizamiento en las narrativas racistas entre el miedo a los extraños e inmigrantes (xenofobia), el miedo a las personas queer (homofobia) y el miedo a la mezcla racial (así como a otras uniones ilegítimas)” (AHMED, 2015, p. 222).

Observamos, portanto, que, no final do romance, Crisóstomo pede Isaura em casamento na areia da praia:

O Crisóstomo foi pedir a Isaura em casamento na areia. Sentaram-se. O Crisóstomo levava uma ceira com toalha e lanche. Ela disse: sou um bocado maluca, fiquei muito tempo sozinha e talvez tenha cometido erros e estragado coisas na minha alma. E ele dizia: pois eu também sou um bocado maluco, e fiquei muito tempo sozinho, talvez tenha cometido erros e estragado tantas coisas na minha alma. Se casarmos para nos estragarmos um ao outro, talvez alguma coisa se componha. Sinto que é mais fácil ser maluco quando estou contigo. É melhor. E ela respondeu: deixas-me ser mãe do menino. E ele disse: deixo. Então aceito, disse ela. Se casassem, ela queria caber em tudo da vida do Crisóstomo. Queria ser tudo na vida dele. Mesmo maluca e sem discursos. Comprava e vendia as felicidades e as tristezas com essa simplicidade de dizer que sim. (MÃE, 2016, p. 212).

As personagens, diante da impossibilidade de “serem quem são” na organização social heteronormativa, vão procurar subterfúgios para serem valorizadas e aceitas afetivamente como humanos, construindo essa rede de sociabilidade afetiva, que funcionará à revelia da lei e da religião, ou, melhor dizendo, não dependerão delas para se compreenderem e se sentirem como uma família, incluídos em uma família. Nesses termos, o romance de Valter Hugo Mãe pode ser lido como uma contribuição no sentido de desestabilizar as concepções acerca do que é desviante, do que é anormal. Aponta para uma diversificação dos caracteres, para uma desestabilização identitária. Como propõe Crisóstomo a certa altura do romance:

[...] todos nascemos filhos de mil pais e de mais mil mães, e a solidão é sobretudo a incapacidade de ver qualquer pessoa como nos pertencendo, para que nos pertença de verdade e se gere um cuidado mútuo. Como se os nossos mil pais e mais as nossas mil mães coincidissem em parte, como se fôssemos por aí irmãos, irmãos uns dos outros. **Somos o resultado de tanta gente, de tanta história, tão grandes sonhos que vão passando de pessoa a pessoa, que nunca estaremos sós.** (MÃE, 2016, p. 204-205, grifos nossos)

Ao evocar o título do romance neste trecho, Crisóstomo sugere uma noção de identidade fragmentária e transitória do sujeito, continuamente construída e desconstruída nos encontros afetivos com o outro. O trecho alude, ainda, a uma ideia de subjetividade que é concatenada na evocação de outras subjetividades precedentes, sendo o tempo todo questionada e reorganizada. Alude a um sujeito que se lança em uma busca constante por um sentimento de pertença, de uma vivência

comum e dialógica, sugerindo que sua – ainda que passageira – completude só se consolida se ele se insere em uma comunidade, em uma família afetiva:

Assim se fizera da casa do Crisóstomo um palácio. E, sorrateiramente, no coração do reticente Camilo também um lustre se ia pendurando e acendendo. Ao deitar-se, naquela noite, pensou que a família era um organismo todo complexo e variado. Era feita de tudo. Se era feita de tudo, o Antonino não seria coisa nenhuma de tão rara ou disparatada, seria antes o Antonino, a fazer a parte do Antonino no coletivo. Pensou que a ideia da Isaura de verem a casa como um palácio era de uma beleza humana que se impunha sobre a matéria, como uma ideia para cura de colesterol e melhoria de tetos. Se assim fossem todas as ideias, seriam todas as pessoas como príncipes e reis e viveriam agigantados pelas emoções. As emoções dão tamanhos. Porque, se intensificadas, passam as pessoas nos caminhos mais estreitos como se alassem de plumas e perfumes e pasmassem com elas até as pedras do chão. (MÃE, 2016, p. 187-188)

O final do romance, portanto, aponta para a construção de uma visão inclusiva do outro, como uma fraternidade que se enovela no sujeito e o constitui. As personagens no final do romance, como diz Crisóstomo, acumulam-se. Talvez, como pontua o narrador, abrir-se para os encontros afetivos com o outro seja um modo de mudar o mundo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os diálogos entre os estudos *queer* e os estudos feministas vêm se mostrando profícuos na tarefa de ampliar conceitos e noções, propiciando (re)pensar possibilidades teóricas em diversas áreas do conhecimento e também oferecem ferramentas importantes para pensar a literatura, como procuramos demonstrar no desenvolvimento deste trabalho. Os estudos *queer*, a partir de um movimento que advém das teorias feministas nos finais dos 1980 e início dos 1990, vêm para provocar “(des)arrumações/perturbações” (POCAHY, 2016, p. 10) e formular questionamentos importantes para instar-nos, como pesquisadores/as, a repensar preceitos arraigados e cristalizados em nossas práticas acadêmicas. Como propõe o pesquisador Fernando PocaHy:

As insubordinações *queer*, assim como os (trans)feminismos interseccionais e pós-modernos, desarrumam e desfazem as certezas ordinárias – denunciando os desejos de norma e aqueles movimentos mais apegados a formas de dominação. Seu contragolpe privilegiado parece ser a abertura a espaços-conexões para multidões em devir (*multitudes*) e para saberes-práticas que instauram outras epistemologias de mundo – notadamente aquelas formas de conhecer que se estabelecem na interpelação de raça/etnia, gênero e sexualidade em uma crítica contundente a esses dispositivos de saber-poder. (POCAHY, 2016, p. 10)

Neste trabalho, nos aproximamos dessas dissidências na busca por compreendermos como são abordadas questões relacionadas ao gênero, às sexualidades e às práticas sexuais em *O filho de mil homens* (2016), em busca de compreendermos também as personagens consideradas dissidentes/desviantes – poderíamos dizer, insubordinadas – que são centralizadas no romance.

Para tal, no início de nosso percurso, realizamos aproximações entre a noção de abjeção, tal como proposta por Judith Butler (2016), sinalizando o fato de que, na narrativa, o foco está na apresentação dessas personagens/corpos consideradas/os dissidentes/desviantes segundo as estruturas sociais normalizadoras que as circundam. Em seguida, buscamos explorar como as personagens são caracterizadas, *a priori*, através de cognomes depreciativos, observando também como a construção do espaço ficcional corrobora para posicionar socialmente esses corpos à margem e por excluí-los socialmente. A associação das pretensas identidades desviantes com a monstruosidade no romance também se mostrou um

viés interessante, culminando com uma reflexão sobre os processos e estruturas sociais normalizadores que muitas vezes atravessam as famílias e as comunidades e segregam corpos/identidades considerados/as desviantes pela lógica heteronormativa. Por fim, encerramos nossas reflexões propondo uma leitura sobre os afetos na obra e de como os encontros afetuosos funcionam, na narrativa, como elementos que fazem convergir as personagens para um outro *status quo* social.

No bojo dessa discussão, procuramos destacar que o romance de Mãe aponta para o fato de que o lugar da diferença não está bem resolvido em muitas sociedades – e não por acaso (como uma provocação) o espaço onde o enredo acontece não é nomeado/identificado. No romance, as personagens que se propõem a viver sua diferença e, ao mesmo tempo, buscam se inserir no corpo social tendo como princípio viver suas particularidades, sofrem inúmeras violências e são, inclusive, associadas ao patológico ou à monstruosidade. Como elaborou Michel Foucault (2001), a ideia de anormalidade, moldada no século XIX pelas instituições médico-jurídicas, parece reverberar ainda em nosso tempo e demonstram a necessidade de se repensar essas categorizações sociais excludentes. Essas perspectivas preconceituosas do outro geram comportamentos violentos contra aquela/e que é considerada/o diferente, sendo construídas/reforçadas/sustentadas nos discursos, e emergem dos binarismos que mantêm e sustentam a heteronorma e que atravessam a sociedade aventada no romance, assim como também se fazem presentes em nossa própria sociedade. Como propõe Gayle Rubin (2017 [1984]), nas comunidades rurais, a vigilância e o controle são muito mais recrudescidos e não há espaço, *a priori*, para a diferença. Nesse sentido, vale lembrar que o espaço no romance é caracterizado justamente como rural e, ainda, não é nomeado ou não identificado. Essa característica da narrativa em *O filho de mil homens* (2016), cujo espaço que não é lugar nenhum e pode ser, ao mesmo tempo, qualquer lugar, parece amplificar questões importantes. Dentre essas questões, podemos destacar o fato de que, de modo mais ou menos silencioso, muitas vezes inconscientemente, outras vezes nem tanto, essas perspectivas que buscam depreciar o que é diferente operam como formas de tentar cercear esses sujeitos e de marginalizar aquelas/es que não se adequam às práticas sexuais e aos papéis de gênero que lhes são impostos socialmente. Fugir à essas imposições sociais, por sua vez, lança essas personagens à condição abjeta, na

medida em que se tornam sujeitos ininteligíveis no quadro de referência da lógica heterossexual.

As tecnologias do gênero, como proposto por Teresa de Lauretis (1994), nesse sentido, embora sejam construções discursivas, apontam para uma incidência que extrapola a abstração dos discursos e que corrobora para a criação das zonas de sujeição, isto é, para a criação e a manutenção de ideais regulatórios normalizadores na sociedade que, conseqüentemente, como a outra face da moeda, criam as zonas de abjeção. A ideia da performatividade do gênero, por sua vez, desnaturaliza tanto o sexo quanto o gênero e, para Butler (2016), na esteira precursora de Simone de Beauvoir, o gênero é socialmente construído, tal como o sexo e as identidades sexuais. Qualquer fuga a eles provoca uma espécie de limbo, uma espécie de não-lugar, que provoca as invisibilidades e as marginalizações.

Os afetos e as emoções, por outro lado, têm função (re)estruturante na narrativa e são importantes para compreendermos essa forma de família que tem lugar no final do romance, uma vez que, no romance de Mãe, os ideais e as configurações familiares tradicionais são tensionados justamente a partir dos encontros afetivos. A perspectiva sobre a/o anormal/desviante/dissidente, própria de perspectivas preconceituosas do outro, cede lugar, portanto, no romance de Mãe, a possibilidades de pensar o outro, com o objetivo de tensionar perspectivas homogeneizantes. As proposições de Sara Ahmed (2015 [2004]) se mostraram importantes para conduzirmos essas reflexões, uma vez que, ao propor os afetos e as emoções como construções possibilitadas no/pelo encontro social, pudemos observar como foram elaborados ficcionalmente, especialmente no final da narrativa.

É interessante, neste sentido, pensar que o romance *O filho de mil homens* (2016) é dedicado às crianças (MÃE, 2016, n.p). Em outra realização literária, no livro *Contos de cães e maus lobos* (2019), Valter Hugo Mãe finaliza com uma nota do autor – prática bastante comum do escritor, que também faz isso em *O filho de mil homens* (2016). Na nota que integra o livro de contos, Mãe fala sobre sua impossibilidade de escrever para as crianças:

Não sei escrever para as crianças. Acho que apenas ausculto sua candura, mas não sei rigorosamente dirigir-me a elas. Sou desajeitado. Os contos que invento ficam arrevesados de ser uma coisa e outra. Talvez seja a consciência magoada pela evidência de hoje me ter adulto. Ou, mais generosamente, talvez seja a maturidade

que elogia ainda a beleza de se descobrir cada coisa como se pela primeira vez. De qualquer maneira, as crianças precisam de não ser vistas como incapazes. Quanto melhor esperarmos delas melhores serão, maiores serão as suas capacidades e a segurança com que enfrentarão o mundo. As crianças entendem o que nós já deixamos de entender. Deve ser isso que acossa. A vontade de voltar a entender, o que, para mim, é sempre um modo de manter a capacidade de amar. (MÃE, 2019, p. 89)

O trecho citado direciona para compreensões mais abrangentes sobre o projeto literário de Valter Hugo Mãe e aponta para modos de ler sua obra de forma geral. Os afetos constituem-se, na construção narrativa de *O filho de mil homens* (2016), como possibilidade de proporcionar uma educação transformadora, como aquela que Crisóstomo direciona/constrói com Camilo, sugerindo um devir *queer*, no sentido de pensar formas plurais de pensar o outro, de questionar as formas de categorizar os sujeitos e de problematizar a insistência em estigmatizá-los como monstruosidades ou aberrações, como anormais ou dissidentes. Essa perspectiva, no entanto, não está presente somente no romance que analisamos neste trabalho, mas também é sugerida em outras publicações do autor, que também vão procurar tensionar a norma – a heteronorma – como ainda atesta outro trecho da mesma nota do autor que citamos acima, em que Valter Hugo Mãe escreve:

Sou muito romântico, quero melhorar o mundo. Mas melhorar o mundo servindo às crianças uma ética e uma sensibilidade em que acreditamos, é o mesmo que lhes pedirmos que cresçam melhores que nós. Isso, para um instante de leitura que talvez devesse só passar perto do que é brincar, é como atirar uma responsabilidade que, na verdade, a criança não pediu para assumir. De certa forma, as crianças têm direito de crescer tão más quanto nós, quanto a nossa geração, quanto qualquer geração. O problema de termos esperança é sempre e sobretudo nosso. Quero dizer, se eu tivesse filhos, haveria de os empanturrar de sensibilidade e valores porque acredito num mundo assim. (MÃE, 2019, p. 89-90)

São muitas as inquietações de Valter Hugo Mãe com relação aos modelos de sociedade e de sociabilidade que experienciamos, bem como a manifestação de um desejo de superar esses modelos. E as inquietações do autor também são as nossas. A partir delas, provocados pela leitura de *O filho de mil homens* (2016), isto é, a partir de como a leitura desse romance em particular nos afetou, nos ativemos, durante o processo de desenvolvimento do trabalho, às questões que sintetizamos acima, que consideramos relevantes para serem mais detidamente elaboradas. Procuramos, em suma, em nosso percurso analítico, entrecruzar algumas teorizações *queer* e

feministas com indagações que emergiram no horizonte de leitura, compreendo-as como possibilidades analíticas e objetivando compreender o tratamento dado às diferenças nessa realização literária.

É importante destacar, no entanto, que as análises que realizamos do romance não esgotam as possibilidades interpretativas que a narrativa oferece. Ao apresentar temas diversos em sua construção ficcional, o romance de Valter Hugo Mãe permite, seguramente, ainda, outros recortes e variados ângulos de análise. Ainda que tenhamos sido instados a pensar sobre outras questões que inicialmente não figuravam como principais em nossas projeções de pesquisa, o processo de leitura do romance e de escrita do trabalho exigiu escolhas teóricas e temáticas para que não nos perdêssemos na imensidão de possibilidades que seu desenvolvimento narrativo pode suscitar.

Juntando-nos aos esforços das/os estudiosos/as *queer* e feministas no seu intento de *queerizar* a/s teoria/s, buscamos, assim, demonstrar a face cruel da normalização a partir da sociedade representada no romance, mas, ao mesmo tempo, mostrar como a construção narrativa aponta para novas perspectivas e novas conformações sociais, familiares e comunitárias que procurem constituir redes de sociabilidade que irão se basear em ideais mais inclusivos, construídos no/pelo afeto, e que funcionem à revelia das normalizações impostas, seja legal, seja socialmente. Em suma, procuramos destacar o cenário otimista que vai se desenhando em *O filho de mil homens* (2016), que aponta para a derrubada de muros, para um *outing* coletivo, para uma superação dos ideais heteronormativos. Aponta ainda para a construção de novas práticas discursivas que desnudem os discursos e práticas segregadoras. Como a narrativa centraliza os afetos na busca por novas possibilidades de ver e de conviver com o outro, pode-se dizer que, nesse sentido, Valter Hugo Mãe, não cria um romance *queer*, mas parece querer tornar *queer* a literatura.

REFERÊNCIAS

AHMED, Sara. **La política cultural de las emociones**. Trad. de Cecilia Olivares Mansuy. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2015 [2004].

ALÓS, Anselmo Peres. Narrativas da sexualidade: pressupostos para uma poética queer. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 837-864, dez. 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2010000300011/17698>. Acesso em: 03 mar. 2021.

ALVES, Marco Antônio Sousa. A escrita literária em Foucault: da transgressão à assimilação. **Em Tese**, v. 19, n. 1, p. 12-28, abr. 2013. Disponível em <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/5127>. Acesso em: 03 mar. 2021.

AS GRANDES minúsculas de valter hugo mãe. **Sapo – portal de notícias**, 24 jan. 2010. Disponível em <http://visao.sapo.pt/jornaldeletras/rubricas/origami/as-grandes-minusculas-de-valter-hugo-mae=f545016>. Acesso em: 28 ago. 2019.

BARTHES, Roland. Proust e os nomes. *In*: BARTHES, Roland. **O grau zero da escrita**: seguido de novos ensaios. 3.ed. Trad. de Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 143-160.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BEDIN, Paula. Críticas y dilemas feministas sobre el universalismo androcéntrico de la ciudadanía liberal clásica. **Temas y Debates**, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales - Universidad Nacional de Rosario, v. 26, p. 127-142, jul. 2013. Disponível em <http://rephip.unr.edu.ar/xmlui/bitstream/handle/2133/3761/Bedin.pdf?sequence=3&isAllowed=y>. Acesso em: 01 mar. 2021.

BENTO, Berenice. **O que é transexualidade**. São Paulo: Brasiliense, 2017.

BERNINI, Lorenzo. **Las teorías queer**: una introducción. Madrid: Egales, 2018 [2017].

BERTIN, Juliana Ciambra Rahe. O monstro invisível: o abalo das fronteiras entre monstruosidade e humanidade. **Outra Travessia**, n. 22, p. 37-54, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/2176-8552.2016n22p37>. Acesso em: 15 nov. 2020.

BIZZOCCHI, Aldo. **A origem da palavra “maricas”**. 2020. Disponível em: <https://diariodeumlinguista.com/2020/11/12/a-origem-da-palavra-maricas/#:~:text=Caro%20Wanderson%2C%20a%20palavra%20maricas,%C3%A9%20o%20mesmo%20que%20Mariazinha..> Acesso em: 20 mar. 2021.

BRANDÃO, Ana Maria. Queer, mas não muito: gênero, sexualidade e identidade nas narrativas de vida de mulheres. *ex æquo*, Universidade do Minho, n. 20, p. 81-96, 2009. Disponível em <https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/10568/1/Queer%20mas%20n%C3%A3o%20muito.PDF> . Acesso em: 01 mar. 2021.

BRANDÃO, Luis Alberto. **Teorias do Espaço Literário**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: FAPEMIG, 2013.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de lei 6583/13**, 2013. Dispõe sobre o Estatuto da Família e dá outras providências. Disponível em <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=597005>. Acesso em: 03 mar. 2021

BUTLER, Judith. “O que é a crítica? um ensaio sobre a virtude de Foucault”. Tradução de Gustavo H. Dalaqua. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 22, p. 159-179, 2013. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/59447>. Acesso em: 04 mar. 2021.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. *In*: LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado – pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2001. p. 151-172

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero – feminismo e subversão de identidade**. Trad. de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. Gênero. JOBIM, José Luís (Org.). **Palavras da Crítica**. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 111-126.

CÉSAR, Maria Rita. O dispositivo da sexualidade ontem e hoje: sobre a constituição dos sujeitos da anomalia sexual. *Dois pontos*, [S.L.], v. 14, n. 1, p. 243-251, 26 nov. 2017. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/dois pontos/article/view/56551/34034>. Acesso em: 12 mar. 2021.

COHEN, Jeffrey Jerome. A cultura dos monstros: a cultura dos monstros: sete teses. *In*: COHEN, Jeffrey Jerome. **Pedagogia dos monstros: os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras**. Belo Horizonte: Atutêntica, 2000. p. 23-60. Trad. de: Tomaz Tadeu da Silva.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100011&lng=en&nrm=iso. Acesso em 01 mar. 2021.

DE PERRA, Hija. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 2, p. 291-298, 2014. Disponível em

<https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/12896/9215>. Acesso em 03 mar. 2021.

DIAS, Maria Berenice. **Manual de Direito das Famílias**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

DUSSEL, Enrique. **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 9ª ed. Trad. de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

FERREIRA, Jonatas; HAMLIN, Cynthia. Mulheres, negros e outros monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 811-836, dez. 2010. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2010000300010&lng=en&nrm=iso. Acesso em 01 Mar. 2021.

FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade I – a vontade de saber**. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018 [1976].

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: **O que é um autor?** Trad. de José A. Bragança de Miranda e António Fernando Cascais. Lisboa: Passagem, 1992.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001 [1975].

FOUCAULT, Michel; SENNETT, Richard. Sexuality and solitude. **London Review of Books**, v. 3, n. 9, 21 mai. 1981. Disponível em <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v03/n09/michel-foucault/sexuality-and-solitude>. Acesso em: 03 mar. 2021.

FREEMAN, Elizabeth. Introduction. **GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies**, 13, 2/3, 2007, p.159-76. Disponível em <https://read.dukeupress.edu/glq/article/13/2-3/159/34537/INTRODUCTION> . Acesso em 28 mar. 2021.

FREEMAN, Elizabeth. Time Binds: **Queer Temporalities, Queer Histories**. Durham, NC.: Duke University Press, 2010.

FURLANI, João Carlos. **Gênero, conflito e liderança feminina na cidade pós-clássica: a atuação de eudóxia e olímpia sob o episcopado de João Crisóstomo (397-404)**. 2017. 238 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais., Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017. Disponível em: http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_8682_Disserta%E7%E3o_Jo%E3o_Carlos_Furlani%20-%20entregue%20em%2014-07.pdf. Acesso em: 13 mar. 2021.

GUASCH, Oscar. **La crisis de la heterosexualidad**. Barcelona: Laertes, 2000.

HALPERIN, David M. The Normalization of Queer Theory. **Journal of Homosexuality**, v. 45, n. 2-3, p. 339-343, 2003. Disponível em https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J082v45n02_17?journalCode=wjhm20. Acesso em 03 mar. 2021.

HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo** – história, teoria, ficção. Trad. de Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1988.

KRISTEVA, Julia. **The powers of horror: an essay on abjection**. Nova York: Columbia University Press, 1982.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. Trad. de Susana Bornéo Funck. In.: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.

LOPES, Denilson. Terceiro manifesto *camp*. In: LOPES, Denilson. **O homem que amava rapazes e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2002. p. 189-120.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho** – ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

LÖW, Martina. O *spatial turn*: para uma sociologia do espaço. **Tempo social**, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 17-34, nov. 2013. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702013000200002&lng=en&nrm=iso. Acesso em 03 mar. 2021.

LUGARINHO, Mário César. Como traduzir a teoria queer para a língua portuguesa. **Revista Gênero**, v. 1, n. 2, p. 33-40, 2001. Disponível em <https://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31116/18206>. Acesso em 04 mar. 2021.

LUGARINHO, Mário César. Masculinidade e colonialismo: em direção ao “homem novo” (subsídios para os estudos de gênero e para os estudos pós-coloniais no contexto de língua portuguesa). **Abril**: Revista do Estudos de Literatura Portuguesa e Africana-NEPA UFF, v. 5, n. 10, p. 15-38, 2013. Disponível em <https://periodicos.uff.br/revistaabril/article/view/29682>. Acesso em 01 mar. 2021

MÃE, Valter Hugo Mãe. **A Desumanização**. São Paulo: Cosac Naify, 2014 [2013].

MÃE, Valter Hugo Mãe. **a máquina de fazer espanhóis**. São Paulo: Cosac Naify, 2011 [2010].

MÃE, Valter Hugo Mãe. **Contos de Cães e de Maus Lobos**. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2019.

MÃE, Valter Hugo Mãe. **Contra mim**. São Paulo: Biblioteca Azul, 2020.

MÃE, Valter Hugo Mãe. **Homens imprudentemente poéticos**. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016.

MÃE, Valter Hugo Mãe. **o apocalipse dos trabalhadores**. São Paulo: Cosac Naify, 2013 [2008].

MÃE, Valter Hugo Mãe. **O filho de mil homens**. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016 [2011].

MÃE, Valter Hugo Mãe. **o nosso reino**. São Paulo: Biblioteca Azul, 2019 [2004].

MÃE, Valter Hugo Mãe. **o remorso de baltazar serapião**. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2018 [2006]

MÃE, Valter Hugo Mãe. **silencioso corpo de fuga**. A Mar Arte: Coimbra, 1996.

MAIA, Ana Cláudia Bortolozzi; RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal. Desfazendo mitos para minimizar o preconceito sobre a sexualidade de pessoas com deficiências. **Revista Brasileira de Educação Especial**, Marília, v. 16, n. 2, p. 159-176, Ago. 2010. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-65382010000200002&lng=en&nrm=iso . Acesso em: 30 mar. 2021.

MANGUEL, Alberto. Prefácio - O Filho Universal *In*: MÃE, Valter Hugo Mãe. **O filho de mil homens**. São Paulo: Biblioteca Azul, 2016. p. 11-14.

McRUER, Robert. **Crip theory**: Cultural signs of queerness and disability. Vol. 9. Nova Iorque: NYU press, 2006.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 21, p. 150-182, jun. 2009. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222009000100008&lng=en&nrm=iso . Acesso em: 03 mar. 2021.

MISSE, Michel. **O Estigma do passivo sexual**: um símbolo de estigma no discurso cotidiano. 3. ed. aumentada. Rio de Janeiro: Booklink : NECVU/IFICS/ UFRJ: LeMetro/IFICS/UFRJ, 2007. 108 p

OLIVEIRA, Humberto Moacir de. Mãe e a invenção da família: uma leitura psicanalítica do romance o filho de mil homens como um contraponto ao estatuto da família. **Revista Desassossego**, São Paulo, v. 10, n. 19, p. 152-174, jun. 2018. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2175-3180.v10i19p152-174>. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/desassossego/article/view/142392/151165> . Acesso em: 01 mar. 2021.

OLIVEIRA, João Manuel; COSTA, Carlos Gonçalves; CARNEIRO, Nuno Santos. Problematizando a Humanidade: para uma psicologia crítica feminista queer. **Annual**

Review of Critical Psychology, 11, p. 59-77, 2014. Disponível em <https://discourseunit.com/annual-review/11-2014/>. Acesso em: 03 mar. 2020.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos *queer* no Brasil?. **Revista Acadêmica Periódicus**, v. 1, n. 1. 2014. Disponível em <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/10150> . Acesso em: 03 mar. 2021

POCAHY, Fernando. (Micro)políticas *queer*: dissidências em pesquisa. **Textura: Revista de Educação e Letras**, Canoas, v. 38, n. 18, p. 8-25, set. 2016. Disponível em: <http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/txra/article/view/2200/1936>. Acesso em: 01 mar. 2021.

PORCHAT, Patrícia. Um corpo para Judith Butler. **Periódicus: Revista de estudos interdisciplinares em gêneros e sexualidades**, Salvador, v. 1, n. 3, p. 37-51, maio 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/14254>. Acesso em: 01 mar. 2021.

PORTOCARRERO, Vera. Instituição escolar e normalização em Foucault e Canguilhem. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 29, n. 1, p. 169-185, jan. 2004. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/25424/14750>. Acesso em: 01 mar. 2021.

REIS, Roberto. “Cânon”. In: JOBIM, José Luis (Org.). **Palavras da crítica: tendências e conceitos no estudo da Literatura**. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 65-92.

RUBIN, Gayle. O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. In: RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. Trad. de Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1975], p. 09-61.

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. In: RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. Trad. de Jamile Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1984], p. 63-128.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. **Novos estudos CEBRAP**, n. 66, p. 23-52, 2003.

SANTOS, Cleilton Silva. **Eu te amo?** A construção do sujeito amoroso em *O filho de mil homens*, de Valter Hugo Mãe. 2018. 112 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Estudos Literários) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2018.

SARAMAGO, José. “Prefácio – Um tsunami”. In: MÃE, Valter Hugo. **o remorso de baltazar serapião**. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2018. p. 11-13.

SCHMIDT, Simone Pereira. **Gênero e história no romance português: novos sujeitos na cena contemporânea**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SCHULMAN, Sarah. Homofobia Familiar: uma experiência em busca de reconhecimento. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. **Bagoas**, v. 4, n.5, 2010. Disponível em: http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art04_schulman.pdf Acesso em 28 mar. 2021

SCOTT, Joan. A invisibilidade da experiência. Trad. de Lucia Haddad. **Projeto História**. São Paulo, v. 16, p. 297-325, fev. 1998. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11183>. Acesso em 03 mar. 2020.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 19-54, jun. 2007. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332007000100003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 03 mar. 2021

SILVA, Danilo Sales de Queiroz. A grande forma de família – Em defesa de uma família inventada. **Revista Léguas & Meia**: Revista de Literatura e Diversidade Cultural, Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Estadual de Feira de Santana, v. 8, n. 1, p. 53-65, jan. 2018. Disponível em <http://periodicos.uefs.br/index.php/leguaEmeia/article/view/2813/2249>. Acesso em: 01 mar. 2021.

SILVA, Emerson Silvestre Lima da. **Uma fotografia que pode abraçar**: um retrato possível da homoafetividade e da família em *O Filho de Mil Homens*, 2016. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/17602> . Acesso em: 03 mar. 2020.

STUTTGEN, Tim. In a Qu*A*re time and space. *Post-Slavery Temporalities, Blaxploitation, and Sun Ra's Afrofuturism between Intersectionality and Heterogeneity*. Berlin: BBooks, 2014.

VALENTIM, Jorge Vicente. **“Corpo no outro Corpo”**: homoerotismo na narrativa portuguesa contemporânea. São Paulo: EdUFSCAR, 2016.