



***CRUZAMENTOS QUEER-CUIR-KUIR ENTRE A FAMÍLIA, A RELIGIÃO  
E A UNIVERSIDADE: IDENTIDADE, CORPORALIDADE E MASCULINIDADES  
TRADICIONAIS***

***ENTRECRUZAMIENTOS QUEER-CUIR-KUIR DE LA FAMILIA, LA  
RELIGIÓN Y LA UNIVERSIDAD: IDENTIDAD, CORPORALIDAD Y  
MASCULINIDADES TRADICIONALES***

***QUEER-CUIR-KUIR CROSSINGS BETWEEN FAMILY, RELIGION, AND  
UNIVERSITY: IDENTITY, CORPOREALITY, AND TRADITIONAL  
MASCULINITIES***

*José Amaro da Costa<sup>1</sup>  
Súsie Helena Ribeiro<sup>2</sup>*

## **RESUMO**

Propõe-se, a partir do referencial teórico de Butler, Preciado e Bourdieu, discutir a plasticidade da identidade e a materialidade da corporalidade na precariedade da condição humana, sob a perspectiva queer-cuir-kuir, no cotejamento do relato de si de um estudante universitário. A análise aponta para cruzamentos dos campos religioso, familiar e educativo como espaços sociais de produção e controle dos corpos e das identidades, identificando a modelagem cisheteronormativa das masculinidades tradicionais hegemônicas e as condições de precarização da vida de grupos e pessoas excluídas e marginalizadas, na sua expressão de sexualidade e performance de masculinidades defeituosas. Conclui-se que há interseccionalidades e cruzamentos queer-cuir-kuir que evidenciam tanto as violências sofridas pelos corpos não normativos diante das masculinidades hegemônicas como a possibilidade de resistência e abertura para uma identidade adaptativa, plástica, transitória e política, ainda que atravessada por

<sup>1</sup> Doutor em Educação na Universidad Nacional de Rosário (UNR -Argentina); vice coordenador do grupo de Pesquisa NuQueer (Núcleo de Estudos Queer e Decoloniais) da UFRPE; Participante do grupo de pesquisa Processos de Subjetivação, Educação, Gênero e Sexualidade (SEGS) do Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea (PPGEduC-UFPE Campus Acadêmico do Agreste). jaja.joseamaro@gmail.com

<sup>2</sup> Doutora em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Mestre em linguística pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Especialista em Teologia Latino Americana pela Faculdade Evangélica de Teologia de Belo Horizonte (FATEBH). susieribeiro@hotmail.com

dispositivos biotécnicos e políticos, com possibilidade de aliança entre os corpos, independentemente de sua performatividade, frente às resistências da heteronorma hegemônica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Queer-cuir-Kuir; masculinidade; cisneternormatividade; violência simbólica

## ABSTRACT

This study, grounded in the theoretical frameworks of Butler, Preciado, and Bourdieu, investigates the plasticity of identity and the materiality of corporeality within the precariousness of the human condition. Adopting a queer-cuir-kuir perspective, it analyzes the self-narrative of a university student to explore how religious, familial, and educational spheres operate as social spaces for the production and regulation of bodies and identities. The analysis reveals how traditional hegemonic masculinities are shaped through cisneternormative models and how marginalized groups experience precarious conditions, particularly in the expression of sexuality and the performance of non-normative masculinities. Findings point to the existence of intersectional and queer-cuir-kuir crossings that both expose the violence suffered by non-normative bodies and affirm possibilities for resistance. These include the emergence of adaptive, plastic, and political identities—even as they remain traversed by biotechnical and political apparatuses—thus enabling alliances among bodies beyond performative norms and against the persistence of hegemonic heteronormativity.

**PALABRAS-CLAVE:** Queer-cuir-kuir; traditional masculinity ; cisneternormativity ; simbolic violence

## RESUMEN

Este artículo se propone, a partir del marco teórico de Butler, Preciado y Bourdieu, discutir la plasticidad de la identidad y la materialidad de la corporalidad en la precariedad de la condición humana, desde la perspectiva queer-cuir-kuir, en comparación del testimonio de un estudiante universitario. El análisis apunta a las intersecciones de los campos religioso, familiar y educativo como espacios sociales de producción y control de cuerpos e identidades, identificando el modelado cisneternormativo de las masculinidades hegemónicas tradicionales y las condiciones de precariedad de las vidas de grupos y personas excluidas y marginadas, en su expresión de la sexualidad y el desempeño de masculinidades defectuosas. Se concluyó que existen interseccionalidades e intersecciones queer-cuir-kuir que ponen de manifiesto tanto la violencia que sufren los cuerpos no normativos frente a las masculinidades hegemónicas como la posibilidad de resistencia y apertura a una identidad adaptativa, plástica, transitoria y política, aunque atraviese dispositivos biotecnológicos y políticos , con la posibilidad de una alianza entre cuerpos, independientemente de su performatividad, frente a la resistencia de la heteronorma hegemónica.

**PALABRAS CLAVE:** Queer-cuir-Kuir; masculinidad; cisneternormatividad; Violencia simbólica

\* \* \*

*Um dia  
Vivi a ilusão de que ser homem bastaria  
Que o mundo masculino tudo me daria  
Do que eu quisesse ter*  
Gilberto Gil - Super-Homem

## Introdução

As instituições sociais que tradicionalmente organizam a formação subjetiva - como a família, a religião e a universidade - longe de serem neutras, constituem campos de poder nos quais se atualizam mecanismos de controle, sujeição e silenciamento de identidades e corpos que desafiam as expectativas culturais e normativas, especialmente das pessoas que performam masculinidades consideradas desviantes, ininteligíveis diante da matriz cisheteronormativa hegemônica.

O objetivo deste artigo é identificar como a identidade e a materialidade da corporalidade das pessoas que não se inserem ou se descolam da matriz cisheteronormativa hegemônica são atravessadas de formas violentas e abusivas pelas instituições sócio-políticas, família, religião e universidade. Foca-se, em especial, a modelagem encapsulada nas imagens e torções das masculinidades hegemônicas tradicionais<sup>3</sup> prevalentes nas interseccionalidades de gênero, sexualidade, raça, classe social e confissão religiosa e daí a busca pelos cruzamentos queer-cuir-kuir<sup>4</sup> nesses campos.

O referencial teórico do campo das epistemologias críticas da educação e de gênero mobiliza e viabiliza cruzamentos queer-cuir-kuir em diálogo com as interseccionalidades de gênero, raça, classe social e filiação religiosa. Essa escolha visa iluminar os modos pelos quais as masculinidades tradicionais hegemônicas regulam a materialidade dos corpos e restringem o espectro de possibilidade de identidades inteligíveis e produzem precariedades e exclusões sistemáticas. Interessa compreender como tais corpos e subjetividades insurgem e resistem — ainda que fragmentariamente — como formas de contestação, reexistência e abertura para novas possibilidades formativas e educativas.

<sup>3</sup> **Masculinidades tradicionais hegemônicas** é termo utilizado neste artigo como forma singular e plural para identificar **masculinidades, expressões de identidade, múltiplas, complexas e interseccionadas** em lugar da expressão “masculinidade tóxica”. Explica-se: Masculinidade tóxica é um conceito que historicamente nasceu na década de 1980, no movimento terapêutico dos homens mitopoéticos, literalmente embebido no paradigma médico de doença *versus* saúde visando “curar” certos modelos de autoridade paterna descritos como autoritários e militarizados pela via da paternidade responsável e participativa, além da divisão das tarefas domésticas e expressão das emoções dos homens.

<sup>4</sup> Queer é um termo anglófono que, historicamente carreava semanticamente a ideia de um insulto para qualificar ofensivamente alguém. Sem tradução em português ou espanhol, como um espectro, um fantasma. Facundo Saxe (2022, p.14) propõe um uso latino-americano, acompanhando o pensamento da ativista Val Flores. Adota-se o longo termo **queer-cuir-kuir** que em língua portuguesa do Brasil continua sendo um empréstimo, um neologismo, um estranhamento e um convite à reflexão.

## Procedimentos Metodológicos

A partir do testemunho (relato de si), de um estudante universitário, discute-se como a experiência de uma vivência não-identitária, normativa e disruptiva o coloca à margem e o desborda das tessituras enrijecidas dos discursos, expectativas e dispositivos técnico-biopolíticos da cultura cisheteronormativa, refletidas nas relações de parentesco e família, no ambiente das religiões monoteístas cristãs hegemônicas no Brasil, e nas universidades públicas.

Persegue-se, nesta análise, as narrativas de uma pessoa de 32 anos, que durante a entrevista se autocompreendeu e se apresentou como cisgênero aderente ao coletivo LGBTQIAPN<sup>5</sup>. Naquele período, ainda estava vinculado a uma universidade pública, cursando licenciatura em Ciências Biológicas, egresso de outra, em que havia finalizado bacharelado em Gastronomia, ambas na cidade do Recife, em Pernambuco<sup>6</sup>.

A coleta dos dados foi realizada por meio de Termo de Consentimento Livre sob a metodologia de testemunho, que Noemi A. Alonso (2017) entende como forma de resistência e um legado para o futuro (p. 63), uma narrativa imbricada de conflitos, como em uma guerrilha, que remete à ansiedade e à angústia, mas que traz os vestígios materiais de um sujeito (p.64). Técnica e metodologicamente, o testemunho equivale a um relato de si e difere de contar uma história de si, como é o caso da autoficção (Faedrich, 2016, p.44). Segundo Butler, essa forma de relato assemelha-se a uma peça de defesa, pois, “só surge depois de uma acusação” (Butler, 2017, p. 22)<sup>7</sup> e coincide com a ideia que nomeia a sua obra *Relatar a si mesmo* (Butler, 2015), que critica a violência ética e simbólica sofrida por corpos que não são incluídos na matriz de inteligibilidade de corpos heterocisnormativos.

Propõe-se trazer um breve referencial teórico sobre a plasticidade da identidade sob a perspectiva queer-cuir-kuir, a materialidade da corporalidade na precariedade da condição humana, a compreensão dos campos religioso, familiar e educativo como

<sup>5</sup> Como é sabido, não há uma instância oficial sobre a sigla. Trata-se de convenções específicas do que se pretende comunicar, visibilizar e que variam de acordo com o contexto histórico-cultural. (Quinalha, 2022).

<sup>6</sup> A coleta de dados foi realizada por um dos autores deste artigo, José Amaro da Costa, durante sua pesquisa de doutoramento, **Testimonios de la discriminación debido a la orientación sexual no convencional e identidad de género en las universidades de la ciudad de Recife/Brasil**: impactos y secuelas en la formación académica de los estudiantes implicados en estos procesos de violencia na Universidad Nacional de Rosario. Rosário-Argentina, atendendo a todos as exigências metodológicas e com os devidos trâmites legais e normativos da Comissão de Ética. Os procedimentos técnicos da análise textual-discursiva e temática do testemunho podem ser consultados em Costa (José Amaro Costa, 2024, p. 106-113 e 150-158).

<sup>7</sup> O tratamento de dados de testemunho é realizado por meio de análise qualitativa, textual-discursiva e temática. Os procedimentos técnicos da análise textual-discursiva e temática do testemunho podem ser consultados em Costa (2024), à qual se remete o leitor interessado.

espaços sociais de produção e controle dos corpos e das identidades, identificando a modelagem cisgenderonormativa das masculinidades tradicionais hegemônicas que desvela as condições de precarização da vida de grupos e pessoas excluídas e marginalizadas, de corpos abjetos<sup>8</sup>, para, então, cotejar e analisar o relato do estudante e identificar esses vestígios.

Do relato, destacam-se elementos psíquico-políticos e evidências de materialidade da corporalidade como atos, transgressões, repressão, ansiedade e angústias. Há um marcante tensionamento da pessoa a partir de estratos percebidos como fontes ou origens de pressão e violências sobre sua identidade e a materialidade de sua corporalidade: a família, com as relações de parentesco, a expressão de sua sexualidade; a religião monoteísta de confissão cristã; e a educação já em nível da graduação, na universidade.

Os aspectos de sofrimento que narra se ancoram e se conectam com sua expressão de sexualidade não normativa, podendo ser compreendidos, nesta reflexão, a partir do fio condutor da perspectiva queer-cuir-kuir e a questão do gênero, na sua inadaptação ao modelo de masculinidades tradicionais exigido implicitamente nesses três estratos sociais. Conclui-se que há interseccionalidades e cruzamentos queer-cuir-kuir que indicam a plasticidade da identidade e abrem espaço para a existência de materialidade para a corporalidade cisgênero não heteronormativa diante das masculinidades tradicionais.

### **Identidade e plasticidade queer-cuir-kuir**

Para iniciar os cruzamentos queer-cuir-kuir, defronta-se com a questão da identidade, que, em primeira instância, é a identidade de gênero. Pode-se dizer que a identidade de uma pessoa no coletivo da humanidade é um espectro por suas múltiplas expressões e pela condição humana de vulnerabilidade e interdependência, no bojo do conceito butleriano de precariedade (Butler, 2018, p. 44). Ao ser inserida na comunidade humana simbólica e linguajeiramente, a pessoa passa a receber as inscrições que vão construindo seus contornos de gênero, seu nome, seu lugar, as expectativas sobre si e seu corpo, nas condições de precarização da vida que experimenta em sua comunidade e ambiente (Santos, 2023, p. 27). Seu corpo aprende e apreende, performa gênero e papéis,

---

<sup>8</sup> Abjeção designa um estado degradado ou excluído dentro dos termos de sociabilidade. De fato, aquilo que é forçado ou repudiado nos termos psicanalíticos é precisamente o que não pode retornar ao campo social sem provocar a ameaça da psicose, isto é, a dissolução do próprio sujeito (Butler, 2019, p.18)

passando a reconhecer e a ser reconhecido nos termos da matriz de inteligibilidade dos corpos (Butler, 2017, 138-139).

No entanto, “o queer [queer-cuir-kuir], como todo o resto, tem seus riscos. Este é, admitamos, um deles. Tudo pode ser queer. E tudo pode deixar de sê-lo. É tudo uma questão de jeito”, como escreve Guacira Lopes Louro (2018). Queer-cuir-kuir não é sinônimo de uma identidade, apesar de ter sido utilizado perigosamente como um genitivo aplicável a uma gama de temas, de disciplinas acadêmicas a manuais de autoajuda, de terapias a séries televisas. Por um fio chegou a delimitar uma identidade, esvaziou-se e deixou de ser disruptivo, ao ser codificado e transformado em etiqueta utilizada pelo mercado de consumo, algo como um “banho de diversidade”, o pinkwashing, capturado e codificado pelo discurso dominante.

Neste artigo, ao contrário, endossa-se a perspectiva de Paul Preciado que prefere a expressão ampliada de multidão queer, que se amplia para queer-cuir-kuir, como a “reunião de corpos sob um único signo anti-identitário para reivindicar a possibilidade de viver livre” (Preciado, 2018, p. 359-360). A plasticidade da identidade da pessoa no espectro da humanidade é, no mínimo, uma ampla tessitura de possibilidades e daí a noção de identidade que se assume.

No início da década de 1990, Butler desenvolveu os conceitos de matriz de inteligibilidade dos corpos identificando a lógica cisheteronormativa e da performatividade na inscrição e construção da identidade de gênero (Butler, 2019). Paul B. Preciado a partir de seu próprio processo de redesignação de gênero (Preciado, 2018), aponta que a força da heteronorma e da identidade de gênero hegemônica:

numa sociedade dominada pelo axioma científico-mercantil do binarismo sexual, em que os espaços sociais, trabalhistas, afetivos, econômicos, gestacionais são segmentados em termos de masculinidade ou feminilidade, de heteronormatividade ou homossexualidade, [cruzar as normas da heteronormatividade] significa cruzar aquela que talvez seja, junto com a da raça, a mais violenta das fronteiras políticas inventadas pela humanidade (Preciado, 2020, p. 31).

Esta é uma pista interessante para se entender a razão de não somente no Brasil, mas em todo o mundo, o gênero ser “encarado como uma ameaça totalitária ou como obra do demônio, e, dessa forma, disseminado como a força mais destrutiva do mundo, um rival contemporâneo e perigoso de Deus, a ser combatido ou destruído a qualquer custo” (Butler, 2024. p. 10). As pessoas que se autocomprendem nesses prismas do espectro da

identidade ou se desidentificam com a modelagem imposta pela masculinidade tradicional hegemônica percebem-se sob ameaça constante.

Evidências são os altos índices de violência que envolve o coletivo LGBTQIAPN+. A sigla é a representação de lésbicas, gays, bissexuais, transsexuais, queer, intersexuais, assexuais, pansexuais, não binários, e o (+) simbolizando o caráter aberto, indeterminado e em permanente construção que desafia as estruturas binárias e heterocisnormativas da sociedade (Renan Quinalha, 2022, p. 11), uma multidão queer-cuir-kuir visada como ameaça à família, à religião e à universidade, entre as principais instituições em que trafegam visivelmente.

Assume-se, assim, que identidade queer-cuir-kuir não se restringe exclusivamente ao gênero, apesar da sua centralidade, sensibilidade e permeabilidade no construto da identidade, mas é um compósito complexo das interseccionalidades na materialidade da corporalidade, performada a partir da precariedade da vida no espectro de humanidade e nas condições de precarização que cada pessoa encontra em sua experiência. É adaptativa, plástica, transitória e inevitavelmente política, atravessada por inúmeros e poderosos dispositivos biotécnicos e políticos.

### **Cruzamentos queer-cuir-kuir entre a família, a religião e a universidade**

Elegeu-se a performatividade de gênero e a demanda da masculinidade tradicional hegemônica como o eixo desta análise. Valencia aponta que “o sujeito não é o dono de seu gênero, e não realiza simplesmente a performance que mais o convence, mas é forçado a “atuar” o gênero de acordo com uma normativa genérica que promove e legitima, ou sanciona e exclui” (Valencia, 2023, p. 24).

Preciado esclarece que se há algo a nomear como movimento queer-cuir-kuir, por óbvio, não passa pela polarização ou pela binariedade homem/mulher, masculino/não masculino, heterossexual/homossexual, gay/não gay. Logo, pode-se dizer queer-cuir-kuir, corpos vivos que se autocompreendem

dissidentes sexuais e de gênero que resistem às normas impostas pela sociedade heterossexual dominante” [e que resistem], [...] também aos processos de normalização e exclusão internos à cultura gay: marginalização das caminhoneiras, dos corpos transexuais e transgêneros, dos imigrantes, dos trabalhadores e trabalhadoras sexuais (Preciado, 2018, p.02).

Reconhece-se que perseguir esse caminho, nesta escrita, é uma ousadia diante da amplitude e complexidade da temática. Da mesma forma, no entanto, que as multidões queer-cuir-kuir se interseccionam e recusam o esmagamento de suas singularidades. É uma recusa no espectro de humanidade, em oposição ao universal do patriarcado e da norma heterossexual das masculinidades tradicionais. Evoca-se o tanto que uma operação militante pode render na cena do reconhecimento jocosa e violenta sobre a vulnerabilidade da vida de corpos abjetos, ressignificados para *corpas* e *corpes*<sup>9</sup> numa relação discursiva de relações sociais, intersubjetivas e políticas não transfóbicas, libertando-se do peso e do pó de séculos de mitos e sofismas.

### Família, relações de parentesco e sexualidade

*Quando eu estava pra nascer,  
De vez em quando eu ouvia  
Eu ouvia a mãe dizer  
Ai, meu deus, como eu queria  
Que essa cabra fosse homem  
Cabra macho pra danar  
Ah mamãe, aqui estou eu  
Mamãe, aqui estou eu  
Sou homem com H  
E como sou*

Antônio Barros (Homem com H)

No relato de si de uma pessoa que se descola da matriz de inteligibilidade dos corpos e da performatividade de gênero leem-se as violências sofridas frente aos modelos de masculinidades tradicionais. Inicia-se a análise pela família de origem, as relações de parentesco e as questões relacionadas às expressões de sexualidade.

Como se aprende na lição básica de Friedrich Engels (1984), família provém do latim *famulus*, empregado doméstico, e seu plural, *família*, que significa o conjunto de escravos pertencentes a um mesmo ser humano do sexo masculino, cidadão romano, que designava a “organização de um certo número de indivíduos, livres e não livres, submetidos ao poder paterno de seu chefe” (Engels, 1984, p. 61), poder que envolvia o direito de vida e de morte, o pátrio poder romano. O termo designava uma organização social original que se evidencia como o primeiro efeito do poder exclusivo da masculinidade, uma forma seminal da família patriarcal. Desenvolveu-se em relações de

<sup>9</sup> Corpos, *Corpas*, *corpes* - deriva de práticas discursivas transfemistas e da linguagem não-binária que buscam deslocar o marcador gramatical de gênero, historicamente associado ao masculino genérico. A forma “*corpas*” emerge como feminilização insurgente, enquanto “*corpes*” opera como neutralização ou desgenerificação, produzindo efeitos políticos de desidentificação com a matriz cis-heteronormativa.

parentesco, linhagem e convivialidade (inclusive monogamia), controle dos corpos (expressões de sexualidade, entre outros), propriedade, servidão e presença nos espaços público e privado (Engels, 1984, p. 62). O modelo hegemônico patriarcal heterossexual cisnormativo monogâmico e nuclear moderno encontrou aí suas raízes.

Philippe Ariès (1981) desenvolve a noção de família nuclear moderna a partir da “invenção” da infância e valorização e centralidade da criança na família nos séculos XVII e XVIII, com a consequente privatização do espaço familiar (p.256-261). E, nos termos de Ariès e Duby (2009), a família nuclear moderna se organiza contrapondo-se à lógica da communalidade anterior da Idade Medieval e da família extensa, em que conviviam no mesmo espaço físico e simbólico várias gerações, e não somente o casal parental, filhos e agregados. Na nova forma familiar:

a autoridade paterna e marital é um direito privado reconhecido publicamente. Nesse espaço autoritário que é a família, os direitos femininos são inexistentes, enquanto o segredo de família pode suportar condições jurídicas e viver muito à vontade. Porque são "nomeados" pela lei, os setores privado e público adquiriram existência própria. Só o homem dessa vez assegura seu laço civil e autoritário. (Ariès e Duby, 2009, p. 592).

Para as condições específicas do estudante que faz o relato de si, é, no mínimo injusto, aplicar os conceitos genéricos de família herdados da tradição europeia ou mesmo oriundos dos estudos do Sul brasileiro, que tem como modelo os ambientes do Sudeste, em especial de São Paulo, e da Região Sul, que são os mais contemporâneos.

O Nordeste brasileiro tem suas particularidades. Como o aponta Brandão (2007), desde as descrições e reflexões de **Casa Grande & Senzala** de Gilberto Freyre na década de 1930, não se pode negar que o contexto da região Nordeste tem sua própria dinâmica. Se existir algo como uma família tradicional brasileira, a masculinidade tradicional se construiu em seus próprios termos, sem perder a lógica do que tem se discutido como a matriz de inteligibilidade dos corpos, a performatividade de gênero, e a lógica do patriarcado, mas com seus próprios modelos e formas. Em Pernambuco, desde os tempos da Colônia e para além da metade do século XX, modelos de família extensa “à brasileira”, ainda que polemizada por historiadores, sociólogos e etnógrafos (Samara, 1997), vinculam-se às práticas oligárquicas, de parentela e política das classes dominantes, convivendo com diversos formatos de família de outros estratos sociais praticados por escravos, remanescentes de povos originários, imigrantes, mulheres,

quilombolas e vários corpos, corpsas e corpes não normativos, além do formato nuclear urbano burguês (Samara, 2002; Brandão 2007).

A questão das relações de parentesco, o sangue, tem lastro no imaginário nordestino, especialmente pernambucano, como disserta Brandão (2007, p.200-201). Samara (1997) faz a leitura da bastardia e da ilegitimidade como “fenômenos de longa duração [...]” reflexos de “relações clientelísticas e paternais” (p.15). Apesar de críticas à leitura da historiadora, não há como negar que capta vestígios que ainda se podem ler na sociedade de Pernambuco, nos vários modelos de família, na imagem do corpo, da infância, na prática educacional e nas relações de gênero que assimilaram e ainda assinalam as marcas do patriarcado, os discursos da moralidade cristã da mesma forma que as demandas biotecnopolíticas de higienização e medicalização do corpo e da vida (Oliveira, 2002).

A família não é uma realidade dada, mas a existência de uma série de enunciados heterogêneos e dispersos, que se excluem, que se confirmam, que se transformam; que vieram à superfície, que são substituídos por outros. Não é um objeto neutro, mas é fruto de várias estratégias de poder que se cruzaram, várias ordenações que foram consagradas pela História. (Oliveira, 2002, p.12)

A modelagem da masculinidade tradicional do homem nordestino é especialmente rígida:

O homem nordestino é... Um homem que se situa na contramão do mundo moderno, que rejeita suas superficialidades, sua vida delicada, artificial, histérica. Um homem de costumes conservadores, rústicos, ásperos, masculinos. O nordestino é definido como um macho capaz de resgatar aquele patriarcalismo em crise, um ser viril capaz de retirar sua região da situação de passividade e subserviência em que se encontrava (Albuquerque Júnior, 2013, p. 150).

Com tais reflexões, pode-se acercar do relato do estudante. Este nos traz o aparecimento de um filho de uma relação extraconjugal. Um “ilegítimo” em uma família urbana de bases tradicionais com fortes traços patriarcais, cujo pai pertence a um estrato social de elite e partilha do imaginário de sangue e parentesco, com práticas religiosas de confissão católica apostólica romana de raízes antigas e profundas e repertório farto de moralidade de quem ocupa a classe média alta recifense. Um modelo familiar misto entre a família nuclear urbana e a família extensa. Nessa trama a pessoa em precariedade fundante começa a seguir seu curso e conhecer e viver as condições de precarização.

Então... a minha situação de vivência era bem complicada assim na época. Porque eu era o filho ilegítimo, né? Fora do casamento, de um senhor, que mora lá em Boa Viagem<sup>10</sup>. Ele tinha um poder aquisitivo bom. Assim, mas por conta do casamento, das aparências, ele não me assumia como um filho. Então eu fui criado pelos meus avós paternos. Ele me pegou e colocou na casa dos meus avós.

Percebem-se o valor das relações de parentesco, do sangue, o poder do pai, da masculinidade tradicional, e, em especial, o valor de um herdeiro, do sexo masculino para o chefe da família, que deve ser educado nas normas e tradições que o sangue lhe assegura. Esse é um típico esquema representativo em que as avós, para proteger o casamento do filho criam o neto numa conexão direta com as estruturas formais de dominação masculina. “As mentiras masculinas são mais aceitas em nossa vida, precisamos compreender a forma como o poder e o privilégio são concedidos aos homens simplesmente por serem homens, dentro de uma cultura patriarcal” (bell hooks, 2020, p. 80).

Então na época da adolescência, todo mundo sabia que eu era gay. Inclusive eu, mas eu acho que eu fingia para mim mesmo, que não.

A despeito dos incômodos violentos a que foi submetido aquele corpo, o estudante fala a partir de um lugar que lhe confere autoridade, em uma espécie de irritação que se torna frequente por ser institucionalizada por um ambiente, normas e processos que oprimem e não explicam, possivelmente por destoar em algum grau do mapa prescrito para a masculinidade que expressa e que diverge no papel e nos significados sociais da masculinidade hegemônica.

Passei um período sem me assumir. Depois resolvi me assumir, porque não aguentava mais as piadas, tanto as piadas dentro da universidade, como as piadas que eu sofria dentro de casa.

As expressões de sexualidade que expressam sua subjetividade são expostas por atravessar e romper referências da vizinhança conservadora que inibe ou recusa possibilidades fora do padrão. O mundo queer-cuir-kuir é parte dessa desnaturada interpretação sobre identificação e desejo. Nessa linha, e com base no que se conhece sobre o armário<sup>11</sup> vivido pelas pessoas que torna a maior parte das expressões de

<sup>10</sup> Boa viagem, bairro de classe média e elite na capital pernambucana

<sup>11</sup> Faz-se referência à epistemologia do armário e ao conceito de Eve Kosofsky Sedgwick, para identificar o dilema e a estratégia dos corpos gênero e sexo-divergentes da heteronorma ao passarem ao ato da socialização da sua intimidade, permitindo o privado tornar-se público (Sedgwick, 1990, p.1).

sexualidade<sup>12</sup> uma caminhada hostil tendo como ponto de origem a família e como extensão a escola, enfim, o meio social, como descrito neste relato:

Me lembro por exemplo que, numa reunião, dentro de casa. O meu pai uma vez fez um desses churrascos, e ele chegou a falar assim... perguntaram; ah, onde está Carlos? Aí ele respondeu: Ele está lá na cozinha, cozinhando, fazendo alguma coisa. Eu tava fazendo uma sobremesa, para a galera que tava no churrasco, e aí ele disse: Ah! Homem que gosta de cozinha é viado. Na hora que eu escutei isso, eu saí da cozinha, passei pela sala de estar, fui para a sala onde estava todo mundo e confirmei. É. Então assim, eu já estava no meu limite.

O estudante não relata conflitos com os avós, mas seu enfrentamento se dá com o modelo de masculinidade demandado por seu pai. Evidencia-se certo caráter disfuncional das relações entre pai e filho. O pai revela-se um pai provedor, mas com baixa afetividade e com indícios de comportamento abusivo: “Amor e abuso não podem coexistir” (bell hooks, 2020, p. 48).

Acho que as situações... quer dizer, a violência que tava rolando em casa, acho que foi o principal que me fez tomar a decisão. Porque eu pensava o tempo todo: *Eu não tô fazendo nada de errado!* Minha vida era super certinha, de estudar, ir pra igreja... E mesmo assim eu tava levando a culpa por uma coisa que eu nem tava fazendo. Aí eu pensei: *Por que que eu vou continuar me ferrando por uma coisa que eu nem tô fazendo?* A partir de agora, eu vou tomar a decisão de fazer uma coisa que eu vou fazer de verdade, e não vou me importar, porque vai ser uma escolha minha, porque eu realmente quero fazer.

No dia a dia, vivia uma incompreensão nas conversas privadas e nos debates públicos, enraizado no fracasso de uma masculinidade fora do padrão dominante que lhe faltava para exercer um modo de vida, como expõe Jack Halberstam (2020), quando se “abre mão do idealismo da esperança para ganhar sabedoria e uma relação esponjosa nova com a vida, a cultura, o conhecimento e o prazer” (p. 20). O fracasso acaba se tornando libertador.

A masculinidade hegemônica tradicional impõe desvela uma falha: uma masculinidade desviante, uma identidade que se expressa em expressão de materialidade de corporalidade que não se enquadra na matriz de inteligibilidade dos corpos. No caso

<sup>12</sup> Na literatura sobre estudos de gênero e sexualidade geralmente se encontra a diferenciação entre identidade de gênero e orientação sexual. Neste artigo, segue-se o pensamento de Butler e Paul Preciado, como desenvolvido na primeira parte, de que não há uma orientação sexual é uma construção discursiva, social e biotécnico-política, não podendo ser definida como uma identidade fixa. Em todo o artigo refere-se a expressões de sexualidade.

do estudante, sua autocompreensão e posicionamento requerem uma revelação e se impõem como fatores de exaustão interna e externa. Os desafios e violências do espaço familiar pouco acolhedor reverberam em muitos outros espaços sociais, como se verifica, na sequência, nos espaços da religião cristã.

### **Religião, violências e masculinidades hegemônicas**

*Deus não pode mais garantir nenhuma identidade! Esta é a grande “pornografia”, a vingança levada a cabo pelos espíritos contra Deus e os corpos. (Deleuze, 2001, p.293)*

*Na família, na igreja e cursando gastronomia todos já me chamavam de bixa<sup>13</sup>, acontece que eu não tinha decidido ser quem sou!*

Busca-se em Pierre Bourdieu uma sustentação adicional para pensar como a religião se organiza como dispositivo de controle e determinação da matriz de inteligibilidade e da performatividade de gênero, impactando a identidade e a materialidade dos corpos. Utiliza-se para esta reflexão um recorte da religião como ideologia e como campo de produção simbólica em Bourdieu, em a **Economia das trocas simbólicas** (1998).

Para Bourdieu, “a religião é como linguagem” (p. 27), um sistema simbólico estruturado e estruturante na função lógica de ordenação do mundo, dispositivo de poder e de política vinculado umbilicalmente às questões materiais, aos modos de produção e da cultura, ou seja, a autonomia do discurso religioso é ilusória, reflexo que é das estruturas sociais. “Cumpre uma função de conservação da ordem social contribuindo, nos termos de sua própria linguagem, para a ‘legitimização’ do poder dos ‘dominantes’ e para a ‘domesticação dos dominados’” (p.32). Assim, os comportamentos, expressões, ritos, narrativas, interpretações e agentes envolvidos estão embebidos nos valores das confissões religiosas que aderem os quais são, por estrutura, arbitrários, relativos, contingentes e interessados, tornam-se hegemônicos e se revestem de uma dimensão e apelo universal, necessário, total, real e absoluto, pois hieráticos. A religião “absolutiza o relativo e legitima o arbitrário, à serviço de um grupo ou classe social que detém o poder em determinada estrutura social” (Silveira, Andrade Júnior e Pessoa, 2019, p. 781-782). Inscreve-se como poder simbólico, porque “faz ver e faz crer, confirma ou transforma a

<sup>13</sup> Bixa com “x” é como está grafado na obra “Ética bixa” do espanhol Paco Vidarte (2019), para além de uma corte ética universal de machos ibéricos. Trata-se de uma “Ética autônoma e não devedora de valores, situações e contextos não universalizáveis, considerando singularidade e pertencimento de uma coletividade” (p.21).

visão de mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo (Bourdieu, 1998b, p. xx). É um campo de poder e capaz de violência simbólica.

Enquanto sistema simbólico, a religião constrói a experiência em termos de lógica em estado prático, como um sistema de questões indiscutíveis, delimitando o campo do que merecer ser discutido em oposição ao que está fora de discussão. Na condição de sistema simbólico, composto por elementos internos que forma uma totalidade coerente, a religião constrói a experiência, conferindo a ordem social caráter transcendente e inquestionável, naturalizando as estruturas simbólicas.” (Silveira, Andrade Júnior e Pessoa, 2019, p.783).

A religião é campo por excelência da dominação masculina, em especial das masculinidades tradicionais e não renuncia à intenção de controlar os corpos, em especial “o das mulheres e a sexualidade, como uma forma de controlar a ordem social em geral”, como o explica a teóloga Ivone Gebara (2017, p.49). No Brasil, apesar de o Estado ser constitucionalmente laico, as instituições religiosas exercem poder sobre as decisões do Estado, especialmente sobre questões relacionadas aos direitos difusos, às expressões de sexualidade e ao controle dos corpos, especialmente mulheres e corpos não normativos (Gebara 2019, p.59). Concorda-se com Ivone Gebara que “Deus é uma palavra hoje ambígua e escorregadia, pois pode ser usada de muitas maneiras” e a relação com o sagrado não é exclusividade de nenhuma doutrina, tradição, crença, rito ou forma religiosa.

Do contexto brasileiro, é válida a reflexão sobre o papel da Igreja Católica de Bourdieu, que pode ser estendida aos dois principais grupos identificados pelo Censo do IBGE 2022 no Brasil:

A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja a contribuir para a manutenção da ordem simbólica: (I) pela imposição e dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por esta razão, tendentes a conferir a tais estruturas a legitimização suprema que é a “naturalização”, capaz de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamento comuns, bem como pela afirmação ou pela reafirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da cerimônia religiosa, que constitui uma ação simbólica de segunda ordem que utiliza a eficácia simbólica dos símbolos religiosos com vistas a reforçar sua eficácia simbólica reforçando a crença coletiva de sua eficácia; (II) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica” (BOURDIEU,1998a, p.70).

O estudante relata que vivenciou o ambiente e os preceitos católicos apostólicos romanos em Recife durante a infância.

Até então, meus avós, acho até que por uma tradição, eles eram muito religiosos. Eu fui criado na Igreja Católica. Assim, desde os quatro anos, assim, desde muito novinho, é... com todos aqueles preceitos do catolicismo, do cristianismo. E depois na Igreja Evangélica, porque meu avô passou a frequentar a Assembleia de Deus. Então a gente tinha aquela coisa bem regrada, sabe?

O modelo familiar segue a organização patriarcal. O avô migra de confissão religiosa, no que é seguido pelos demais componentes da família, sem questionamentos. O modelo da masculinidade tradicional católica apostólica romana não encontra conflitos com o modelo da masculinidade evangelical tradicional. Seus avós migraram para uma igreja evangélica pentecostal da Assembleia de Deus<sup>14</sup>, o que parece ter coincidido também com o período de sua adolescência e início da juventude:

(...) eu não era assumido gay, e não me entendia como gay, porque eu ainda frequentava a igreja, como os meus avós queriam que eu frequentasse. Até porque, eu gostava também na época de frequentar. E o único motivo de eu ter saído da igreja, foi também a violência que eu sofria dentro da igreja.

Percebe-se que, independentemente da confissão religiosa cristã que o estudante experimentou, os corpos não heteronormativos que rejeitam as masculinidades tradicionais tornam-se objeto de violências de vários tipos: simbólica, verbal, psicológica e física, em um ambiente que se torna inadequado, cercado de medo e culpa, com gestos e procedimentos como exorcismos, sessões de cura, orações e terapias de reversão e conversão, como também explica Cristina de Assis Serra (2019, p. 11 e 13). Nesses ambientes, os corpos não normativos são estigmatizados, tachados de pecadores e “exilados de Deus” e da comunidade, pois o fazer teológico prevalente se dá desde o ponto de vista soberano da masculinidade tradicional hegemônica de uma igreja de confissão cristã notadamente patriarcal e a relação com o sagrado está remetida ao universo masculino (Mary Hunt, 2019, p. 92) e as posturas e o saber-fazer do corpo da masculinidade tradicional heteronormativa.

<sup>14</sup> A história da Igreja Assembleia de Deus teve início com a chegada dos missionários Gunnar Vingren e Daniel Berg a Belém do Pará, em 1911, dois jovens suecos que haviam migrado para os EUA em 1903, em busca de trabalho. Foram acolhidos por um pastor batista local e criaram adeptos à doutrina do batismo no Espírito Santo, cura divina e glossolalia (Adilson Schultz, 2005, p.147-148).

(...) Porque eu resolvi sair da igreja na época? eu não sei se sabem, mas no carnaval a gente passa por um retiro, né! que eles chamam de... esqueci o nome agora... não é retiro, tem um outro nome que eles dão.

No carnaval, a gente vai para algum hotel fazenda, ou algum canto, todas as igrejas vão, faz... como se fosse, um grande culto por quatro dias. Fazem gincanas, vários eventos para jovens e para as pessoas da igreja.

E aí eu sofri assédio... no local que eu fui...foi do próprio pastor. É...eu estava saindo do banho e o pastor veio me passar a mão. E aí aquilo para mim foi bem... bem é... traumatizante.

Assim, como eu ainda não tive, não tinha tido contato com homem, nenhuma experiência com homem, não me aceitava, não me entendia.

Então na época, eu fiquei chocado! assim, eu não sabia lidar. Só fiz tremer, sabe! a única coisa que eu fiz foi ficar nervoso e tremer, e não saber lidar com a situação.

A violência sexual contra crianças e adolescentes é uma violência de gênero e está relacionada, além da questão simbólica, ao exercício de uma pedagogia de submissão ao poder autoritário e arbitrário de autoridades especialmente masculinas nas famílias, escolas e igrejas; É, por óbvio, violência física e inclui a mais variadas formas abusivas “desde a manipulação das genitálias, voyeurismo, pornografia, exibicionismo, até o ato sexual (com ou sem penetração) e a exploração sexual” (SNPDCA, 2018, p. 37).

Estudos têm tratado o abuso sexual de crianças e adolescentes como questão multidimensional relacionado a interseccionalidades estruturantes de caráter étnico-racial, econômico, social, geracional, das referências comunitárias e familiares, de gênero identificando elementos como a coisificação da infância e da adolescência, o adultocentrismo, o patriarcalismo e a dominação masculina como expressões da desigualdade de gênero (André Lima Custódio e Rafaela Preto de Lima, 2023, p.69-71). Registra-se a pesquisa de Gabriel Guedes Barbosa et al. (2024), os quais associaram as expressões da masculinidade hegemônica e as crenças relacionadas à dominação masculina às ações de homens adultos autores de ofensas sexuais a crianças e adolescentes.

A violência não se reduz ao evento traumático. A estratégia de subalternizar o corpo abjeto e não desejado envolve a supressão de expressão de emoções e sentimentos, a exclusão de seu protagonismo e seu agenciamento.

O estudante segue relatando que, como explicita Gayatri Chakravorty Spivak (2010), o subalterno ao falar não é ouvido, pois a enunciação em sua condição de precarização não alcança força, por ser um corpo não aceito, fora do padrão hegemônico,

em uma masculinidade defeituosa. Não tem suporte moral. A repressão da pessoa subalternizada a transmuta em marginalizada:

(...) E na época, eu tentei conversar com uma pessoa que era da igreja. E isso deu uma confusão terrível na época. me lembro.  
Lógico, ninguém iria acreditar em mim. Porque, por mais que eu tivesse uma atitude 100% correta dentro da igreja, eles me viam como viado, né!  
Na realidade seria sempre o viado, e o viado estaria sempre errado, não importa o que acontecesse.  
Então na cabeça deles, eu era o viado e eu fiz alguma coisa. Então o pastor não era culpado.

Assim, enfatiza-se o vínculo local no ambiente religioso repleto de desvalorização da corporalidade da sexualidade dissidente em que a inocência da vítima é questionada. Percebe-se a representação coletiva de indiferença à problemática vivida pelo corpo. O verbal não tem peso. A fala se torna vazia. Há uma desatenção e um descuido com o pronunciamento em virtude da afirmação de uma corporalidade desautorizada e uma masculinidade não hegemônica, de um corpo que é sempre “questionado, questionável e considerado suspeito, posto em dúvida” (Trujillo, 2022, p. 19).

E aí eu fui extremamente apontado dentro da igreja, e foi um dos motivos que culminou pra minha saída.  
Saí de vez, assim. Eu me revoltei na época, e disse: não vou ficar no local, que as pessoas não têm respeito por mim, não acreditam na minha palavra, e saí.  
Isso foi tudo na mesma época, sabe? Entrar na universidade, a morte do meu avô. Sair da igreja e morar com meu pai, que era alcoólatra.

O relato de si diz somente da comunidade religiosa, que se mostrou faltosa e excludente, nada indicando da relação com o sagrado ou de qualquer prática de espiritualidade. O jovem estudante, neste momento de sua reflexão, se volta para a sua identidade e materialidade de sua corporalidade marcadas pelos dispositivos bio-técnico-políticos e os expõe, especialmente em suas transgressões em relação à masculinidade tradicional, naquilo em que a contrapõe. Veja sua trajetória: traído pela comunidade de fé, na perda afetiva de seu avô, vê-se levado a ir morar com um pai abusivo e etilista e a enfrentar uma nova comunidade, em novas bases, a da universidade.

No percurso do jovem estudante, um espaço novo de experiências se abre, o da educação no nível superior em uma universidade pública na cidade do Recife no bacharelado em Gastronomia e posteriormente em Ciências Biológicas.

## Universidade e violências simbólicas

*Escutar a experiência pessoal uns dos outros em sala de aula promove uma atmosfera de cooperação e escuta profunda*  
bell hooks

Neste ponto, resgata-se a noção fundamental de que aprendizagem é um saber-fazer comprometido com o alcance e a consistência e que toma parte da *bildung*, conceito ligado à *Paideia* grega, na condição de projeto formativo que significou o empenho filosófico na busca por estruturar o ideal de formação humano-intelectual, para o qual a excelência humana apresentou-se como fim a ser alcançado pelo cidadão-grego (Rajobac, 2016, p. 33). É notório que *bildung* não se adequa à ótica utilitarista implantada pelas políticas neoliberais e a necessidade que cada um e cada uma tem de ter seu momento e tempo diferentes para aprender e se desenvolver integralmente, é dinâmica não aceita na rede simbólica de poder e de capital neoliberal. Talvez esse seja o traço mais sensível a se discutir nas questões da formação e educação contemporâneas.

No universo da educação universitária reverberam diagnósticos sociais e percepções sobre esse ambiente. Para Haddock-Lobo (2018, p.279), “a Academia é um ambiente extremamente machista, misógino e homofóbico, que deve haver para além disso, algum problema estrutural com nossa específica área de saber”.

Então na época que eu entrei na Rural [Gastronomia – Primeira Graduação], eu não era assumido, não era abertamente assumido gay.

Para mim ainda, eu estava naquele processo de aceitação, de entendimento do que eu era, e estava ali apenas pelo curso em si, para estudar, prá me formar, sabe?

Vale como já se situou a questão, a concepção de pessoa não normativa disposta a vencer a tensa articulação para conciliar aspectos como armário vivido, questões familiares complexas, rupturas difíceis com o ambiente religioso e com a família de origem, compreensão da sua expressão de sexualidade, o enfrentamento de uma nova comunidade de troca e a disposição para aprender e concluir o curso.

O estudante relata como se organizou para se socializar como pessoa pertencente a um novo grupo dentro de uma lógica estruturada por uma nova gramática. A indefinição das expressões de sexualidade parece ter sido o objeto de muita curiosidade (Balestrin, 2013. p. 78).

(...), mas eu fui literalmente tirado do armário dentro da instituição, porque você passa por diversas situações de deboche, de falas, de olhares, de piadinhas de outros alunos.

Eu passei por muitas situações assim, com outros alunos, da própria turma...é...na época. Eu tentava relevar, mais enfim, chegou um tempo que se tornou insuportável, né!

Você vai aguentando, assim, em doses homeopáticas. Até que se torna insustentável a situação, até para o seu psicológico.

Essas experiências negativas, como já se debateu, são uma espécie de fracasso que resulta em abertura, balizam um horizonte promotor de insubmissão, de subjetivação e de liberação. As relações intersubjetivas conflitantes chegam a um estágio de insuportabilidade até que liberam algo como um alívio, libertando o sujeito. O fracasso que liberta, como já se citou de Jack Halberstam (2020).

Acho que depois que eu me assumi, dentro da universidade, isso já ocorreu já.... não foi nem no primeiro período, já foi no segundo período.

Eu passei a conviver com outras pessoas dentro da universidade, como eu falei, de outros cursos.

A maioria dessas pessoas eram héteros, e sempre rolava sabe, a questão de olhares, de piadinhas, de situações incômodas.

No entanto, a autocompreensão e autoaceitação frente à demanda da masculinidade tradicional, à performatividade de gênero tradicional não se dá de forma simples ou tranquila. É no olhar do outro que a pessoa se percebe, se organiza ou não. A materialidade da corporalidade do estudante denuncia uma masculinidade defeituosa, nos termos de Nonato (2020, p. 15), como algo de ambíguo que “gera uma pane nos esquemas mentais das pessoas porque impossibilitam uma identificação automática de sua performatividade dentro do binarismo de gênero” (idem). Essa “pane” gera olhares, piadas, gestos e movimentos que codificam preconceitos e exclusões e que precarizam a situação das pessoas não normativas de masculinidades não hegemônicas, negras, pobres e que materializam outros atravessamentos e que fazem a descoberta de si e suas “falhas” a partir de seus estigmas, de suas anormalidades e abjeções. Descobrem-se possuidoras de atributos estigmatizantes, nomes que não conheciam, adjetivos e substantivos que aprendem ao escutar o que lhes é dito às costas, entre risadas, sussurros ou entre gritos e pancadas.

(...) Eu andava muito, com uma amiga minha na época, de minha sala de Gastronomia, e ela tinha um irmão que fazia Agronomia.

A gente acaba sempre se encontrando, todo mundo para confraternizar, para beber, para se encontrar. E a gente acabava convivendo com essas outras pessoas.

Assim, durante muito tempo, eu me forcei, pela situação, a conviver com essas pessoas. E percebia sim olhares, percebia... questão de críticas às

vezes...às vezes até situações assim: evitar... evitar minha presença na reunião, só pelo fato de ser gay.

Então assim, isso na época me ofendia muito. Hoje em dia acho que eu não ligo. Acho que você chega num ponto da sua autoaceitação, que você se basta, sabe? Você não liga para esse tipo de gente. Mas na época isso me agredia muito. Fora as situações que eu passava, também com professores.

O estudante passa a marcar o seu espaço, do mesmo jeito que os heteronormativos e as masculinidades tradicionais fazem, quando andam de mãos dadas, trocam afetividades e são respeitadas. Quando se trata da homoafetividade, é incômodo para muitos e muitas. Como o estudante não se intimidava, comprehende-se, então, sua iniciativa como uma forma de se posicionar e promover um ativismo no espaço da universidade:

Era o que eu sempre dizia a ele [ao namorado]. Eu dizia que: olhar feio, as pessoas sempre vão olhar, independente do que a gente tiver fazendo. E comentar, as pessoas sempre vão comentar, independente do que a gente faça, ou de onde esteja. Então vamos fazer mesmo! porque vai ser uma forma das pessoas, até entenderem, que a gente não vai sumir dali.

A gente vai permanecer ali, independente delas gostarem ou não. Elas aturam ou surtam! Era o que eu pensava na época.

E então eu sempre firmei meu pé e fazia mesmo! Estava com vontade de beijar: beijava. Queria pegar na mão: pegava. Queria fazer um carinho: fazia. Não fazia nada muito chocante, pornográfico, né?

As experiências de reconhecimento negado podem gerar desconforto psíquico como falta de confiança em si mesmo, baixo nível de autorrespeito e baixa estima pessoal (Maia, 2022, p. 45).

Mas eu passei violências em muitas situações. E vejo essa violência dentro de casa, nas ruas, na universidade também.

Na universidade não chegava a ser violência física. Era mais violência verbal, era violência nos olhares, sabe? São situações que você, querendo ou não, por mais que você relevasse, acabava saindo magoado.

E isso às vezes até me atrapalhava a estar na universidade, porque diversas vezes eu pensava em desistir, ou não levava o curso a sério, porque eu não queria estar ali no meio de pessoas que me olhavam um tanto enviesados, sabe?

Nesse modo de narrar, não há como não se pensar sobre a toxicidade nas relações e no catálogo crescente de adoecimento mental como depressões e suicídios no espaço universitário público e privado em todo o país, como a Revisão Sistemática de Araújo, Vieira e Manfroi (2023) comprovam. Esse é um panorama que aporta para um crescimento rápido com estatísticas cada vez maiores e busca nas farmácias de alento puramente neuroquímico.

Em 2003, Mandela disse que “a educação é a arma mais poderosa que você pode usar para mudar o mundo”, mas no imaginário dos autores formula-se permanentemente

a preocupação sobre as mãos, cabeças e corações sobre as quais recaem essas oportunidades e recursos. Que tipo de instituição tem se tornado nossas universidades públicas e privadas? São espaços de formação, sem dúvida, as que identidades e materialidades de corporalidades nutrem-se ou se destroçam nesses domínios simbólicos?

É necessário considerar que nenhum corpo é dócil seja hetero seja cis seja não normativo. O que a universidade precisa buscar é abertura, “Desidentificação” (para retomar a formulação de De Lauretis), identificações estratégicas, desvios das tecnologias do corpo e desontologização do sujeito da política sexual são algumas das estratégias políticas das multidões queer” (Preciado, 2011, p.14-15).

### **Considerações finais**

Dá a pensar que ao se debater a identidade e a materialidade da corporalidade de pessoas que não aderem à masculinidade hegemônica tradicional e que se apresentam em uma performatividade de masculinidade defeituosa pareça se estar de estar falando de fragilidades e estigmas.

Após a atenta escuta do relato do jovem estudante, percebe-se que se está falando de pessoas em situações de violência e precarizadas. Mas que são resilientes, possíveis, corpos que importam e que se fazem importar.

A partir do relato de um jovem estudante discutiu-se cruzamentos queer-cuir-kuir sobre a temática da identidade e da materialidade da corporalidade na elaboração e constituição da família, expressão da sexualidade, entendimentos da religião e experiência na universidade tendo como eixo a questão da masculinidade tradicional que sistematiza e demanda a produção de dispositivos biotécnicos e políticos. Demonstrou-se como os corpos não normativos, das masculinidades defeituosas são submetidos a violências simbólicas, físicas e psicológicas.

Acompanha-se a discussão e o cuidado de Musskopf (2019, p.114) de que não se deve fixar nos saberes e fazeres “do genitivo”, aspectos específicos como teologias, pedagogias, teorias exclusivamente feministas, negras, mulheristas, lésbicas, trans, afro-ameríndias e outras vozes ativistas, corajosas e resilientes, que, se de um lado resgatam tradições silenciadas e minorias como índices de uma ausência e dos marcos de uma necessária presença, por outro, operam na lógica do nós *versus* eles, que se persistem correm o risco de desejarem se tornar a única voz.

É fundamental destacar que o queer-cuir-kuir não remete a uma identidade, mas a uma abertura para um espaço político, como uma brecha para o movimento de

identidades plásticas em que é possível uma aliança entre corpos sujeitos à precariedade e em condições precarizadas de vida (Butler, 2018, p.79).

A música de Criolo expressa a plasticidade da identidade da multidão queer e a possibilidade de alianças dos corpos em enredos não normativos, em formas possíveis de expressões de suas humanidades.

***Etéreo***  
*Uma bala quase hétero*  
*Etérea, massa, complexo*  
*De não se entender*  
*Um canalha quase hétero*  
*Ignorar e amor por complexo*  
*Medo de nele se ver*  
*É necessário quebrar os padrões*  
*É necessário abrir discussões*  
*Alento pra alma, amar sem portões*  
*Amores aceitos sem imposições*  
*Singulares, plural*  
*Se te dói em ouvir*  
*Em mim dói no carnal*  
*Mas se tem um jeito esse meu jeito de amar*  
*Quem lhe dá o direito de vir me calar?*  
*Eu sou todo amor, medo e dor se erradicar*  
*Feito sol que ilumina a umidade suspensa do ar*  
*Homo, homo, homo(...)*  
*Homo sapiens errou (...)*  
(Criolo, 2018)

## Referências

ALONSO, Noemí Acedo. El género testimonio en Latinoamérica: aproximaciones críticas en busca de su definición, genealogía y taxonomía. *LatinoAmerica* [La conceptualización de um nuevo gênero - México], n. 64, n.1, p. 39-69, 2017.

ALTHAUS-REID, Marcela. Deus queer. Rio de Janeiro: Metanoia; 2019

ARAÚJO, Alex Viana; VIEIRA, Fernanda David; MANFROI, Edi Cristina. Panorama da literatura científica brasileira sobre saúde mental na universidade: uma revisão sistemática. *Avaliação*, v.28, e023011, p.1-25. <https://doi.org/10.1590/S1414-40772023000100015>. Acesso em 15 julho 2025.

ARIÈS, Philippe, 1914-1984 História social da criança e da família. 2.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. (Orgs.) História da Vida Privada. Da Renascença ao Século das Luzes. Volume 3. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 2009.

BALESTRIN, Patrícia Abel. Le Fate Ignoranti: **a sexualidade levada a sério** in Bagoas – Revista de estudos gays da UFRN- v.1, n.1 (jul-dez 2007) Natal:EDUFRN. p.73-90.

BARBOSA, Gabriel Guedes; TAVARES, Andrea Schettino; NOGUEIRA, Raiane Nunes e COSTA, Liana Fortunato. Violência Sexual contra Crianças e Adolescentes: Teoria Implícita. **Revista Psicologia e Saúde**, v.14, n.4 p.21-34, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.20435/pssa.v14i4.1811>. Acesso em 15 julho 2025.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**.5. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.  
BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6.ed. São Paulo : Perspectiva, 2007.

BRANDÃO, Tanya Maria Pires. Um pouco da história da história da família do Nordeste. **Clio – Revista de Pesquisa Histórica**, v. 1, n. 25, p.197-215, 2007.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BUTLER, Judith. **Corpos que importam**: os limites do discurso do “sexo”. São Paulo: n-1 Edições, 2019.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero** – feminismo e subversão da identidade.16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, Judith. **Quem tem medo do gênero?** 1.ed. – São Paulo: Boitempo, 2024  
BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo** – crítica da violência ética.1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

BUTLER, Judith. Violência, Luto, Política. In: BAPTISTA, Maria Manuel (Org.) **Gênero e Performance**. Textos Essenciais. v.1. Coimbra: FCT, 2018. p.21-54.

CALMON, Diego. **A construção discursiva da masculinidade tóxica: uma investigação sobre as metáforas de acusação**. Preprint Disponível <https://doi.org/10.1590/SciELOPreprints.9982>

CONNELL, Raewyn. Glass Ceilings or Gendered Institutions? Mapping the Gender Regimes of Public Sector Worksites. **Public Administration Review** , v. 66, n. 6, p. 847-849, Nov./Dec. 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1540-6210.2006.00652.x>. Acesso em: 15 julho 2025.

CUSTÓDIO, André Lima; LIMA, Rafaela Preto de. O contexto de violência sexual contra crianças e adolescentes. **Revista Direitos Sociais e Políticas Públicas**, v. 11, n.2, p.48-72, 2023. <http://www.unifafe.com.br/revista/index.php/direitos-sociais-politicas-pub/index> Acesso em 15 julho 2025.

FAEDRICH, Anna. Autoficção: um percurso teórico. **Criação & Crítica**, n.17, p.30-46, 2016. Disponível em: <http://revistas.usp.br/criacaoecritica>. Acesso em 15 jul. 2025.

GEBARA, Ivone. Direitos sexuais, direitos reprodutivos e outros direitos: uma conversa breve para lembrar coisas importantes. In JURKEWICZ, Regina Soares. **Teologias fora do armário**: teologia, gênero e diversidade sexual / Regina Soares Jurkewicz (Org.). Jundiaí, SP: Max Editora, 2019. p. 56-73.

GEBARA, Ivone. Mudanças no cristianismo a partir de uma teologia feminista. Alguns comentários ao texto de Mary Hunt. In In JURKEWICZ, Regina Soares (Org.). **Entre Dogmas e Direitos:** religião e sexualidade. Jundiaí, SP: Max Editora, 2017. p. 37-62.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **A filosofia no terceiro gênero** – O indecidível para além da soberana sexualidade. Problemata, Revista Internacional de Filosofia da UFPB. v.9, n. 2, 2018, p.270-282.

HALBERSTAM, Jack. **A Arte queer do fracasso**. Recife: Cepe, 2020.

Hooks, bell. **Tudo sobre o amor**, novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2021.

Hooks, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

HUNT, Mary E. Feministas lésbicas pioneiras na religião: uma forte fundação da teologia LGBTI+. In JURKEWICZ, Regina Soares. **Teologias fora do armário**: teologia, gênero e diversidade sexual / Regina Soares Jurkewicz (Org.). Jundiaí, SP: Max Editora, 2019. p. 92-113.

IRIGARAY, Luce. **Speculum of the other woman**. Any Theory of the "Subject" Has Always Been Appropriated by the "Masculine New York : Cornell University Press, 1987. p. 133-146.

LIMA, Luis C. **O ódio aos LGBT e um suicídio evitado**. Instituto Humanitas Unisinos. 01 jul. 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/557184-o-odio-aos-lgbt-e -um-suicidio-evitado>>. Acesso em: 30 nov. 2018.

LIMA, Luis C. **Homossexualidade e contra-hegemonia no catolicismo**. In: COSTA, H. et al. Retratos do Brasil Homossexual: fronteiras, subjetividades e desejos. São Paulo: EDUSP e Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 2010. p. 423-430.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**: Ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

MAIA, Heribaldo. **Neoliberalismo e sofrimento psíquico**: O mal-estar nas universidades. Recife: Ruptura, 2022.

MESQUITA, Daniela Trindade; PERUCCHI, Juliana. Não apenas em nome de Deus: discursos religiosos sobre homossexualidade. Psicologia & Sociedade, v.28, n.1, p.105-114, 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/1807-03102015v28n1p105> Acesso em 15 julho 2025.

MUSSKOPF, André S. Teologias Gay/Queer. In JURKEWICZ, Regina Soares. **Teologias fora do armário**: teologia, gênero e diversidade sexual / Regina Soares Jurkewicz (Org.). Jundiaí, SP: Max Editora, 2019. p. 114-147.

NONATO, Murillo. **Vivências afeminadas**: pensando corpos, gêneros e sexualidades dissidentes. Salvador: Editora Devires, 2020.

OLIVEIRA, Iranilson Buriti. **A construção de conceitos de família no Recife moderno (décadas de 20 e 30).** [Doutorado]. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). 2002. 350f.

PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. **Queer decolonial:** quando as teorias viajam. Contemporânea, v.5, n.2, p. 411-437, 2015.

PRECIADO, Paul B. **Dysphoria Mundi.** O som do mundo desmorando. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

PRECIADO, Paul B. Multidões queer: notas para uma política dos "anormais". In: **Revista Caderno Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, 2011, p. 11-20. Disponível em: <<https://goo.gl/iGF9Ce>>.https://doi.org/10.1590/S0104-026X2011000100002

PRECIADO, Paul B. **Queer:** história de uma palavra. In: *Resista! Observatório de resistências plurais*, 12 de abril de 2018. Disponível em: <https://resistadotblog.wordpress.com/2018/04/12/queer-historia-de-uma-palavra/>

PRECIADO, Paul B. **Testo Junkie:** sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano:** crônicas da travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

QUINALHA, Renan. **Movimento LGBT+:** Uma breve história do século XIX aos nossos dias. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

SAMARA, Eni de Siqueira. A família no Brasil: história e historiografia. Conferência. **História Revista**, v. 2, n.2, p.7-21, 1997.

SAMARA, Eni de Siqueira. O que mudou na família brasileira?: da Colônia à Atualidade. Psicologia USP, v.13, n.2, p.27-48, 2002. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642002000200004>. Acesso em 15 julho 2025.

SANTOS, Thiago César Carvalho dos. **Como se faz um corpo queer?:** revolução biomolecular contra o império farmacopornográfico.[Dissertação]. Faculdade de Direito. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2023. 153f.

SAXE, Facundo. Acerca del término queer y sus derivas latinoamericanas: lontra el relato Norte-Sur y la supuesta importación teórica. **Revista Belas Infiéis**, Brasília, v. 11, n. 2, p. 01-17, 2022. e-ISSN: 2316-6614. DOI: 0.26512/belasinfieis. v. 11, n. 2, 2022.

SCHULTZ, Adilson. **Deus está presente - o diabo está no meio: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro.** [Doutorado] Faculdade EST, 2005. 340f.

SERRA, Cristina de Assis. O coração, a santa e a dádiva: contribuições teológicas de corpos fora-da-lei. In JURKEWICZ, Regina Soares. **Teologias fora do armário:** teologia, gênero e diversidade sexual / Regina Soares Jurkewicz (Org.). Jundiaí, SP: Max Editora, 2019. p.10-35.

SILVEIRA, Emerson José Sena; ANDRADE JÚNIOR, Péricles Morais; PESSOA, Silvério Leal. No caminho de uma teoria da religião em Bourdieu: as apropriações marxistas. **Horizonte**, v.17, n.53, p.775.800, 2019. DOI – 10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p775. Acesso em 15 julho 2025.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TRUJILLO, Gracia. **El feminismo queer es para todo el mundo.** Madrid: Catarata.2022  
VALÊNCIA, Sayak. Do Queer ao Cuir: Geopolítica do *estranhamento* e Epistêmica do Sul Glocal. **Caderno Espaço Feminino**, v.36, n.1, p.14-35, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/CEF-v36n1-2023-3>. Acesso em: 15 julho 2025.

VIDARTE, Paco. **Ética bixa.** Proclamações libertárias para uma militância LGBTQ. São Paulo: N-1 edições, 2019.

WITTIG, Monica. A marca do gênero. In: BAPTISTA, Maria Manuel (Org.) **Gênero e Performance.** Textos Essenciais. v.1. Coimbra: FCT, 2018. p. 93-104.

Recebido em setembro de 2025.

Aprovado em outubro de 2025.